

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения РАН

ДИАЛОГ КУЛЬТУР
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ СТРАН:
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ, МЕЖГРУППОВЫЕ,
МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ КОММУНИКАЦИИ

Сборник материалов
II Всероссийской научной конференции
с международным участием

Владивосток
2019

УДК 390+930.8 (571)

Диалог культур Тихоокеанской России и сопредельных стран: межэтнические, межгрупповые, межличностные коммуникации: сборник материалов II Всероссийской научной конференции с международным участием. — Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2019. — 458 с.

ISBN 978-5-6040734-6-9

Сборник, сформированный на основе материалов II Всероссийской научной конференции с международным участием, состоявшейся 21 ноября 2017 г., посвящен взаимодействию культур на территории российского Дальнего Востока, других регионов России и сопредельных стран. Внимание сосредоточено на проблемах духовных ценностей, культурных взаимодействиях в условиях трансграничья, межличностном во взаимодействии культур, проблемах межэтнических коммуникаций в условиях мира и конфликта, художественных и лингвистических коммуникациях в социокультурном пространстве Тихоокеанской России и сопредельных стран. В исследованиях охвачен обширный исторический период с древности до наших дней.

Издание представляет интерес как для специалистов — историков, этнологов, культурологов, филологов, так и для всех, кто неравнодушен к проблемам развития и взаимодействия культур.

Редколлегия: д-р филол. наук *Т.В. Краюшкина* (отв. редактор), д-р ист. наук, проф. *В.В. Подмаскин*, д-р ист. наук, доц. *Г.А. Ткачёва*, канд. филол. наук *Л.Е. Фетисова*, канд. филол. наук *Е.О. Кириллова*, канд. ист. наук *Г.С. Поповкина*, канд. ист. наук *Е.В. Фадеева*, канд. ист. наук *Э.В. Осипова*.

Рецензенты: д-р ист. наук, проф. *С.М. Дударёнок*, канд. ист. наук *Е.В. Рудникова*.

Рекомендовано к изданию Учёным советом
ФГБУН «Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН».

Сборник подготовлен за счёт бюджетных средств ИИАЭ ДВО РАН.

ISBN 978-5-6040734-6-9

© Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (от редколлегии).....	7
-----------------------------------	---

ПРОБЛЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СИСТЕМЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Бурмистров С.Л. Историография индийской философии как сфера культурного взаимодействия.....	11
Чжао Х. Влияние конфуцианства на китайцев на Дальнем Востоке России.....	18
Лим С.Ч. Просвещение привилегированных феодальных сословий России и Японии (XVII—XVIII вв.): сравнительный анализ.....	23
Айзенштадт С.А. Становление китайского фортепианного искусства в освещении российской музыкальной печати второй половины XX столетия: противоречия и проблемы.....	30
Золотарева Л.А. Отражение ценностей удэгейской культуры в индивидуальном речевом поведении удэгейца.....	37
Старцев А.Ф. Проблема этногенеза тазов Приморья.....	45
Бочарников В.Н. Трансформация традиционного образа жизни и потеря духовных ценностей: экономические и политические риски современности.....	51
Гвоздев Р.В. Проблемы взаимопонимания и взаимодействия в сфере культуры коренных народов и восточнославянского населения Дальнего Востока России.....	60
Корнеева Ю.В. Этнические традиции в истории развития межкультурных коммуникаций Среднего Поволжья.....	69
Кунафин Г.С. Вопросы башкирских контактных литературных связей с русскими и западными произведениями в начале XX века.....	75
Тихонова Е.Л. Семантические и прагматические основы воплощения духовных ценностей в преданиях и устных рассказах забайкальских старообрядцев.....	80
Горбунова Е.А. Экономический форум в АТР как площадка для диалога культур России и Японии.....	88
Рисухина О.Н. Морально-нравственное воспитание народа: опыт современного Китая (на примере Северо-Восточного региона).....	96

Орнацкая Т.А. Юридический факультет в Харбине: опыт формирования у студентов ценности права	104
Шеметова Л.В. Потенциал празднично-игровой культуры историко-культурного центра в развитии культурного туризма подростков (на примере Сергиева Посада)	110
Кальницкая И.Г. Новые форматы социально-просветительских проектов в поликультурном образовательном пространстве (Школа «Русское слово») ...	115

**КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧЬЯ:
ОСОБЕННОСТИ ДИНАМИКИ**

Миссонова Л.И. Динамика геокультуры торговообменных отношений в познании тихоокеанского пространства: коды памяти в поликультурных сообществах	119
Кириллова А.И. Особенности динамики процессов советской культурной революции среди коренных народов Камчатки в 1920-х гг.	133
Богунов Ю.В., Каменщикова Е.Н., Богунова А.А., Балановская Е.В. Генетико-демографическая структура и генофонд этногенетически связанных народов Приамурья, Охотского побережья и Камчатки	139
Захарова Н.Е. Взаимодействие эвенкийского, якутского и русского языков на территории современной Якутии	144
Слепцова О.Ю. Сохранение и трансляция традиционной культуры в деятельности объединений коренных малочисленных народов Севера	149
Устюгова О.А. К вопросу об экономической адаптации мигрантов в условиях трансграничья: китайские солеваренные промыслы на российском Дальнем Востоке (вторая половина XIX — начало XX в.)	154
Ганчар А.И. Законодательное регулирование деятельности тайных польских школ на трансграничных территориях Российской империи (на примере Северо-Западного края)	160
Хайницкая Э.А. Настоятельница женской православной обители: функции и полномочия (на примере Свято-Иннокентьевского женского монастыря в ЕАО)	167
Баклан Н.А. Роль кросс-культурного взаимодействия в формировании института омбудсмена по правам ребёнка в России	170
Макаренко В.Г. Взаимодействие России и Китая в сфере высшего образования (1991—2017 гг.): особенности динамики	173
Шумилова С.Э. Образ России на страницах газеты «Жэньминь жибао» в 2001—2010 гг.	178
Каяк А.Б., Данилова О.Н. Межкультурное взаимодействие в информационно-креативном пространстве экодизайна костюма (на примере российского Дальнего Востока)	183
Кузьмина В.М. Молодёжное сотрудничество России и Германии на современном этапе международных отношений	191
Галич В.В., Кузьмина В.М. Некоторые аспекты межкультурного и образовательного молодёжного сотрудничества со странами СНГ	199

МЕЖЛИЧНОСТНОЕ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ КУЛЬТУР:
СВОЁ, ДРУГОЕ, ЧУЖОЕ

Фетисова Л.Е. Повествовательный фольклор удэгейцев в системе традиционной культуры тунгусоязычных народов	207
Подмаскин В.В. Культ тигра и леопарда в межэтническом пространстве Тихоокеанской России	216
Сем Т.Ю. Верховное божество и громовник Эндური в традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов: к характеристике образа, иконографии, этимологии в свете диалога культур	227
Гымпилова С.Д. Оппозиция «свой — чужой» в поговорках монгольских народов	236
Льюй Ц. Иноязычные пословицы в русском культурном гештальте	241
Лумбунова Г.О. Сходные мотивы в мифах Японии и Древней Греции	246
Бутенина Е.М. Сопоставление фольклора России и Китая в курсе по основам межкультурной коммуникации в АТР	251
Краюшкина Т.В. Знакомство нанайцев и русских в романе Г.Г. Ходжера «Конец большого дома»	255
Бедарева И.А., Орехова Т.И., Юрченко Т.Н. Образ Алтая в русской литературе	262
Трофимова С.М. Общемонгольская лексика, относящаяся к разделу «этнопитание», в халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках	270
Ерохина Н.Ю. Категории «свой» и «чужой» в иерархической структуре общества Японии как одна из причин культурного шока	276
Рассоха М.Н. Коммуникационный опыт жителя Владивостока в ракурсе языковой идентификации	284
Зорина А.В. Формирование толерантности у студентов вуза средствами поликультурного образования (на примере иностранного языка)	291
Кулеш Е.В. Этнокультурная компетентность как основа формирования языковой культуры личности обучающегося в полиэтнической образовательной среде (на примере Хабаровского края)	296

ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОММУНИКАЦИЙ
В УСЛОВИЯХ МИРА И КОНФЛИКТА

Ли М. Методы имагологии в изучении образа чужой культуры или чужой страны в культуре своей страны	302
Болдырев В.Е. Политика США как фактор поведения КНДР: культурно-цивилизационный аспект	310
Горячев Н.Н. Культурное взаимодействие Китая и Перу: историческое наследие или «мягкая сила»	316
Дьякова О.В. Археологические штрихи к пятикнижию «Хвандан коги»	323
Королева Е.А. Русская колонизация Дальнего Востока России как смена религиозной картины мира	327

Ушницкий В.В. Таёжные традиции боя у народов Арктики	334
Уланов А.В. Отражение в русском языке межэтнических коммуникаций в период Русско-японской войны	340
Коршенко С.В. Обстановка в оккупированной Маньчжурии глазами советских солдат в период Советско-японской войны (август — сентябрь 1945 г.)	347
Макарова Н.Я. Межэтническая толерантность как профессиональная компетентность журналиста	353

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ КОММУНИКАЦИИ
В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ СТРАН

Галлямова Л.И. Восточноазиатский компонент в культурной жизни Владивостока (конец XIX — начало XX в.)	361
Андриец Г.А. Отражение русско-корейских контактов в повседневной культуре Дальневосточного региона (конец XIX — начало XX в.)	370
Осипова Э.В. Драматическое искусство Южной Кореи и русская театральная школа: к постановке проблемы	377
Победаш Е.В. Взаимодействие русской и китайской культур в XIX — начале XX в. (на материале художественной литературы)	386
Ханоян Л.О. Дальневосточные мотивы в творчестве А.Н. Плетнёва	390
Кириллова Е.О. Ориентальный образ тайги в произведениях дальневосточного писателя Н.А. Байкова (к проблеме диалога культур Тихоокеанской России) ...	397
Голованева Т.А. На рубеже эпох: время в повести первого корякского писателя Кецайя Кеккетына «Эвныто-батрак»	406
Фадеева И.А. Удэгейская языковая картина мира в автобиографической повести А. Канчуги	413
Шарина С.И. Лингвистическая интерференция в условиях пограничья (на материалах языка эвенов Якутии)	420
Вртанесян Г.С. Языковое и культурное взаимодействие жителей Сахалина. На примере ритуальной (медвежий праздник) и календарной лексики	426
Паранина А.Н. Навигационная концепция информационного моделирования мира как методологическая основа палеолингвистических реконструкций	435
Дементьева К.В., Тюжина Ю.А. Особенности употребления религиозной лексики в информационных текстах Рунета	444
Савостьянов А.И. Слагаемые технологии самопрезентации тележурналиста: к вопросу о невербальном общении	449
Сведения об авторах	454

ПРЕДИСЛОВИЕ (ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ)

Сборник сформирован на основе материалов научной конференции, проведённой 21 ноября 2017 г. центром истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. В авторский коллектив вошли исследователи из научных центров и вузов Владивостока, Москвы, Санкт-Петербурга, Биробиджана, Горно-Алтайска, Елабуги, Казани, Комсомольска-на-Амуре, Курска, Магадана, Новосибирска, Омска, Петропавловска-Камчатского, Саранска, Сергиева Посада, Таганрога, Тольятти, Улан-Удэ, Хабаровска, Элисты, Якутска. Значителен перечень научных организаций, которые представляют авторы: это Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Тихоокеанский институт географии ДВО РАН, Институт восточных рукописей РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт общей генетики им. Н.А. Вавилова РАН, Российский этнографический музей, Институт филологии СО РАН, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Не остались в стороне и представители вузов России: Дальневосточного федерального университета, Дальневосточного государственного института искусств, Морского государственного университета им. Г.И. Невельского, Владивостокского государственного университета экономики и сервиса, Российского государственного гуманитарного университета, Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, Государственного института русского языка им. А.С. Пушкина, Амурского гуманитарно-педагогического университета, Башкирского государственного университета, Бурятского государственного университета, Горно-Алтайского государственного университета, Дипломатической академии МИД России, Казанского (Приволжского) федерального университета, Казанского юридического института МВД РФ, Калмыцкого государственного университета, Камчатского государственного университета им. Витуса Беринга, Московского финансово-юридического университета, Новосибирского государственного педагогического университета, Поволжского государственного университета сервиса, Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема, Ростовского государственного экономического университета, Северо-Восточного государственного университета, Сибирского института бизнеса и информационных технологий, Тихоокеанского государственного университета, Юго-Западного государственного университета. В сборнике представлены и зарубежные вузы: Гродненский государственный аграрный университет (Беларусь) и Хэйхэский университет (КНР). Также вклад в изучение диалога культур внесён сотрудником профессиональных образовательных организаций, которые представлены Хабаровским педагогическим колледжем им. Героя Советского Союза Д.Л. Каралаша.

Диалог культур Тихоокеанской России, других регионов России и сопредельных стран рассмотрен с позиций междисциплинарного подхода. Среди авторов сборника доктора и кандидаты филологических, исторических, философских, педагогических, психологических наук, культурологии и искусствоведения. Свой вклад в рассмотрение заявленной проблемы внесли доктора и кандидаты биологических, географических, технических наук. В сборнике материалов конференции предоставлено слово и молодым исследователям, ещё только начинающим свой путь в науке.

Материалы распределены по пяти рубрикам, которые отражают характер обсуждавшихся на конференции научных проблем. Сборник открывается рубрикой, посвящённой духовным ценностям в системе межкультурных коммуникаций. В него включены статьи, широко освещающие коммуникационные процессы в области философии, искусства, литературы, фольклора, туризма и образования. Рассматриваются разновидности этнокоммуникационных процессов как трансформационного, так и эволюционного характера. Авторы раздела с разных точек зрения приходят к единому мнению, что, осваивая ценности окружающего мира, человек опирается на устоявшиеся в культуре традиции, нормы, обычаи и постепенно формирует систему основополагающих и общепринятых в обществе ценностей. Раздел открывает статья С.Л. Бурмистрова, посвящённая историографии индийской философии как сфере культурного взаимодействия. Китайский исследователь Чжао Хуэйцин уделил своё внимание актуальной проблеме — влиянию конфуцианства на китайцев на Дальнем Востоке России. В фокусе исследования С.Ч. Лим оказалось просвещение привилегированных феодальных сословий России и Японии XVII—XVIII вв. С.А. Айзенштадт внёс вклад в рассмотрение недостаточно изученной проблемы — становления китайского фортепианного искусства в освещении российской музыкальной печати второй половины XX столетия. Отражение ценностей удэгейской культуры в индивидуальном речевом поведении удэгейца осмысляет Л.А. Золотарева. А.Ф. Старцев обращается к сложной и до настоящего времени до конца не решённой проблеме этногенеза тазов Приморья. Трансформация традиционного образа жизни и потери духовных ценностей заявлена в названии статьи В.Н. Бочарникова. Р.В. Гвоздев исследует сложную проблему взаимопонимания и взаимодействия в сфере культуры коренных народов и восточнославянского населения Дальнего Востока России. Ю.В. Корнеева обращает внимание на изучение этнических традиций в истории развития межкультурных коммуникаций Среднего Поволжья. Вопросы русско-башкирских и западных контактных литературных связей в начале XX в. становятся предметом исследования Г.С. Кунафина. Е.Л. Тихонова обращает внимание на семантические и прагматические основы воплощения духовных ценностей в преданиях и устных рассказах забайкальских старообрядцев. Е.А. Горбунова рассматривает формат экономических форумов в АТР как площадку для диалога культур России и Японии. Опыт современного Китая в морально-нравственном воспитании народа осмысляет

О.Н. Рисухина. Т.А. Орнацкая обращается к истории Юридического факультета в Харбине, исследуя опыт формирования у студентов ценности права. Потенциал празднично-игровой культуры историко-культурного центра (на примере Сергиева Посада) в развитии культурного туризма подростков становится предметом исследования Л.В. Шеметовой. И.Г. Кальницкая описывает новые форматы социально-просветительских проектов в поликультурном образовательном пространстве (Школа «Русское слово»).

Вторая рубрика — «Культурные взаимодействия в условиях трансграничья: особенности динамики» — освещает такие проблемы, как динамика геокультуры торговообменных отношений, особенности динамики процесса советской культурной революции среди коренных народов Камчатки в 1920-х гг., генетико-демографическая структура и генофонд этногенетически связанных народов Приамурья, Охотского побережья и Камчатки, взаимодействие эвенкийского, якутского и русского языков на территории современной Якутии, сохранение и трансляция традиционной культуры в деятельности объединений коренных малочисленных народов Севера, вопрос об экономической адаптации мигрантов в условиях трансграничья и другие. В этом разделе решается проблема развития и взаимодействия культур в сложных условиях трансграничья. Рубрика представлена работами Л.И. Миссоновой, А.И. Кирилловой, Ю.В. Богуннова, Е.Н. Каменщиковой, А.А. Богуновой, Е.В. Балановской, Н.Е. Захаровой, О.Ю. Слепцовой, О.А. Устюговой, А.И. Ганчара, Э.А. Хайницкой, Н.А. Баклана, В.Г. Макаренко, С.Э. Шумиловой, А.Б. Каяк, О.Н. Даниловой, В.М. Кузьминой, В.В. Галич.

Третья рубрика — «Межличностное во взаимодействии культур: своё, другое, чужое» — отличается более предметным рассмотрением таких проблем, как традиционные верования, фольклор, культовые предпочтения, этимология и лексикообразовательные процессы, вопросы языковой культуры в полиэтнической среде, а также источниковая роль художественной литературы в изучении этнографии и этнопсихологии. В объективе научного интереса — тунгусоязычные народы, дальневосточные аборигены, соседствующие с российским Дальним Востоком китайцы, японцы, корейцы и др. В разделе убедительно доказывается, что изучение коммуникации «свой—чужой» является одним из наиболее значимых гносеологических инструментов, с помощью которых выявляются факторы, обуславливающие исход взаимодействия между представителями разных культур. Перечисленным проблемам посвящены исследования Л.Е. Фетисовой, В.В. Подмаскина, Т.Ю. Сем, С.Д. Гымпиловой, Люй Цзинвэй, Г.О. Лумбуновой, Е.М. Бутениной, Т.В. Краюшкиной, И.А. Бедаревой, Т.И. Ореховой, Т.Н. Юрченко, С.М. Трофимовой, Н.Ю. Ерохиной, М.Н. Рассохи, А.В. Зориной, Е.В. Кулеш.

Четвёртая рубрика — «Проблемы межэтнических коммуникаций в условиях мира и конфликта» — представлена совершенно разноплановыми научными изысканиями: осмысление методов имагологии в изучении

образа чужой культуры или чужой страны в культуре своей страны (Ли Минда), культурно-цивилизационный аспект политики США как фактора поведения КНДР (В.Е. Болдырев), культурное взаимодействие Китая и Перу (Н.Н. Горячев), археологические штрихи к пятикнижью «Хвандан коги» (О.В. Дьякова), русская колонизация Дальнего Востока России как смена религиозной картины мира (Е.А. Королева), таёжные традиции боя у народов Арктики (В.В. Ушницкий), межэтнические коммуникации в русском языке периода русско-японской войны (А.В. Уланов), обстановка в оккупированной Маньчжурии глазами советских солдат в период Советско-японской войны (С.В. Коршенко), межэтническая толерантность как профессиональная компетентность журналиста (Н.Я. Макарова).

«Художественные и лингвистические коммуникации в социокультурном пространстве Тихоокеанской России и сопредельных стран» — тематика пятой рубрики. Её авторы обращаются к проблеме взаимодействия восточноазиатской, корейской, китайской и русской культур (статьи Л.И. Галлямовой, Г.А. Андриец, Э.В. Осиповой, Е.В. Победаш). Многоаспектному изучению дальневосточного текста посвящены статьи Л.О. Ханоян, Е.О. Кирилловой, Т.А. Голованевой, И.А. Фадеевой. Лингвистические проблемы поднимают С.И. Шарина, Г.С. Вртанесян, К.В. Дементьева и Ю.А. Тюжина. А.Н. Паранина представляет навигационную концепцию информационного моделирования мира как методологическую основу палеолингвистических реконструкций. А.И. Савостьянов исследует слагаемые технологии самопрезентации тележурналиста.

Таким образом, настоящий сборник позволил объединить усилия большого числа исследователей, на протяжении длительного времени занимающихся изучением культуры дальневосточного региона и других регионов России с позиций взаимодействия традиций на разных уровнях: межнациональном (межэтническом), межгрупповом, межличностном. Думается, издание привлечёт внимание не только узких специалистов, но и всех интересующихся особенностями функционирования культуры на территории Тихоокеанской России и её возможностями в расширении гуманитарного пространства АТР.

ПРОБЛЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СИСТЕМЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 1(091)+930

Бурмистров Сергей Леонидович,
Институт восточных рукописей РАН,
г. Санкт-Петербург, Россия

ИСТОРИОГРАФИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК СФЕРА КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

История индийской философии была полем культурного взаимодействия между Россией, Индией и странами Запада, что обуславливало известное влияние текущей политической ситуации на востоковедение — не на выбор методологии, но на определение тем. По мере развития востоковедения как комплекса научных дисциплин само исследовательское сообщество становится фактором, определяющим изучаемые темы.

Ключевые слова: история индийской философии, история востоковедения, веданта, неоведантизм.

Burmistrov Sergey Leonidovich,
Institute of Oriental Manuscripts, RAS,
Saint-Petersburg, Russia

HISTORIOGRAPHY OF INDIAN PHILOSOPHY AS A FIELD OF CULTURAL INTERACTION

The history of Indian philosophy was a field of cultural interaction between Russia, India and the West and therefore was influenced by the current political situation not in methodology but in the themes of research. With the evolution of Oriental studies as a system of research disciplines the scientific community becomes the main factor that defines research topics.

Keywords: history of Indian philosophy, history of Oriental studies, Vedānta, Neovedāntism.

Тема интеркультурного взаимодействия для России была острой всегда, и особенно с тех времён, когда начала формироваться империя, объединившая под своей властью десятки народов с разными традициями, верованиями, экономическим укладом и т.п. Российское востоковедение в отношении отбора тематик и методов исследования, естественно,

оказалось под влиянием общего культурного и политического контекста, в котором оно формировалось и развивалось. В то же время для европейских стран, имевших обширные колонии в Азии, Африке, Америке, тема интеркультурного взаимодействия являлась не менее острой, но у неё был существенно иной, чем в России, характер: некоторые колонии (Индия, Юго-Восточная Азия) обладали достаточно высокой культурой, практически ни в чем — кроме уровня развития науки и техники — не уступавшей европейской. С другой стороны, некоторые этносы Российской империи испытали исключительно мощное влияние культурно развитых регионов Азии. Всё это требовало как от русских, так и от европейцев комплексного изучения подвластных им народов, предполагающего сочетание чисто этнографических методов с культурологическими и историческими.

De facto первым русским индологом был Герасим Степанович Лебедев (1749—1817), который из своего путешествия по Индии в 1785—1797 гг. привёз несколько рукописей, лёгших в основу нынешней индийской коллекции Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). В отличие от его современников — английских индологов Уильяма Джонса и Генри Томаса Колбрука, — которые были по преимуществу собирателями и систематизаторами индийского культурного наследия, Лебедев пытался поместить индийскую культуру в контекст культуры мировой. Но такой подход при недостаточном владении фактическим материалом неизбежно приводит к грубым ошибкам и не позволяет исследователю выйти за рамки собственной культуры: чужая поневоле начинает рассматриваться им через призму своей. Это видно по работам Лебедева, который считал индуизм всего лишь сильно искажённой версией христианства. Брахма для него был тем же христианским Богом-творцом, только с другим именем; исследователь находил в индуизме поклонение Троице, а в Кришне видел воплощение сына Божия и, ссылаясь на «бытописателей христианской церкви» (кто были эти «бытописатели», Лебедев не уточняет), утверждал, что всё это индийцы получили от апостола Фомы — крестителя Индии [Лебедев 2009, с. 29]. Даже само имя *Kṛṣṇa* он воспринимает как сильно искажённое «Христос» [Лебедев 2009, с. 38].

Наиболее разумно объяснять такие воззрения идеей единства происхождения человечества, которое, согласно Лебедеву, вышло когда-то именно из восточной Индии [Лебедев 2009, с. 26]. Далее пути народов разошлись, но то, что было заложено в древние времена, по мысли исследователя, сохраняется, пусть и в сильно искажённом виде, в каждой культуре, и истоки пракультуры человечества, таким образом, могут быть — хотя бы в принципе — реконструированы. Возможно, данные воззрения восходят к идеологии Просвещения, с трудами представителей которого Лебедев был, вероятнее всего, знаком — непосредственно или из третьих рук — и влияние которого испытал [Васильков 2012, с. 19].

В отличие от большинства европейцев (включая русских), не имевших достаточно тесных контактов с Индией, англичане уже с конца XVIII в. приступили к систематическому изучению её культуры, и в том числе,

естественно, философии. Исключительная роль в данных исследованиях принадлежит Генри Томасу Колбруку (1765—1837), в сферу интересов которого входили не только собственно философия, но также (и прежде всего — так как он был клерком на службе Британской Ост-Индской компании) индийские законы, экономика, агротехника, традиционная индийская математика. О значении трудов Колбрука можно судить хотя бы по такому факту: перечень основных философских систем, составленный им, до сих пор в основных чертах повторяется во всех общих работах по истории индийской философии. Однако сам выбор тем показывает, что у Колбрука он диктовался далеко не в последнюю очередь британскими политическими и экономическими интересами в Индии: перу исследователя принадлежит переведённый им с санскрита фундаментальный «Свод индийских законов о договорах и порядке наследования» (1801) с комментариями Джаганнатхи Теркапанчананы [Colebrooke 1801], а также подробный очерк об индийской судебной практике [Colebrooke 1829].

Геополитическое положение России, граничащей на Дальнем Востоке со странами и народами, традиционно исповедующими буддизм, в состав которой вошли три этноса буддийского ареала, обусловило особенный интерес отечественного востоковедения XIX в. к этой религии. Собственно, российская буддология началась с книги Василия Павловича Васильева (1818—1900) «Буддизм, его догматы, история и литература» (1857), для третьего тома которой он перевёл «Историю буддизма в Индии» средневекового тибетского историка Таранатхи. К буддийским историческим источникам Васильев подходил критически, стараясь отделить мифологические аспекты от свидетельств о реальных событиях, изучая свой предмет, таким образом, вполне классическими методами источниковедения. Исследование буддизма — и, что немаловажно, именно тибетского буддизма — он находил столь важным, что даже разработал для этого университетскую программу, включавшую изучение языка, истории и литературы Тибета [Куликова 2001, с. 138—140]. Такой интерес к данному региону неудивителен: как минимум с середины XIX в. (а на самом деле, вероятнее всего, гораздо раньше, ещё с конца XVIII в., со времён знаменитого похода казачьих войск в Индию, направленных туда Павлом I) Россия соперничала в Тибете с Великобританией. Необходимость понимать особенности этнической психологии народов Центральной Азии и Дальнего Востока диктовала и темы исследований, проводившихся первыми российскими востоковедами. Особенно хорошо это видно по работам Сергея Фёдоровича Ольденбурга (1863—1934), под редакцией которого с 1897 г. начала выходить серия *Bibliotheca Buddhica*, её целями ставились публикация и изучение дошедших до нас текстов буддизма махаяны. Аналогичные задачи выполняло созданное в Великобритании Томасом Уильямом Рис-Дэвидсом Pali Text Society, только в последнем случае основной интерес был направлен, как видно уже из названия общества, на палийские тексты, на которые опирается тхеравада, распространённая на Шри-Ланке и в Юго-Восточной Азии — регионах, в которых Великобритания господствовала как колониальная держава (Шри-Ланка, Бирма, территория нынешней Малайзии,

в которой буддизм исповедуют сегодня около 20% населения) и как сильнейший игрок на международной арене (Сиам). Кроме того, между британской и российской буддологией XIX в. имелось и ещё одно, не менее существенное различие: первая ориентировалась преимущественно на изучение текстов именно как памятников литературы и религиозно-философской мысли, тогда как во второй — по крайней мере, с конца века — всё большее место занимало исследование связи чисто интеллектуальной культуры с социальными практиками, производством, политикой стран Востока. Один из основателей российского востоковедения, барон В.Р. Розен, оказавший исключительное влияние на формирование Ольденбурга как востоковеда, полагал, что наибольший интерес для науки представляет история политического, экономического, культурного взаимодействия разных этносов и само культурное пространство России, сформировавшееся в ходе такого взаимодействия, делает бессмысленным метафизическое противопоставление Востока и Запада [Островская 2014, с. 23–24].

Всё это нашло отражение в работах Ольденбурга. Современное ему востоковедение он критиковал за односторонне «филологический» подход, при котором в фокусе внимания оказываются литературные памятники, и специалисты, как правило, прекрасно подготовленные в сфере лингвистики восточных языков, не обладают достаточными знаниями об экономике, политике, праве, науке и технике стран Востока, что приводит к искажению реальной картины истории восточных обществ и — очень часто — к непониманию отражённых в литературных памятниках реалий. Все эти соображения он изложил в неопубликованной статье «Востоковедение и Октябрь» [Арх. востоковедов ИВР РАН. Разряд III. Оп. 3. № 3], корректура которой хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН. Разумеется, работа (написанная, судя по всему, в 1920-х гг.) демонстрирует влияние и текущей политики на тематику исследований: Ольденбург обращается к марксистской методологии, предлагая использовать именно её в противовес более привычным западному востоковедению сугубо филологическим методам, — но в этом, как ни парадоксально, и заключено определённое достоинство: благодаря, казалось бы, не касающимся науки напрямую злободневным для того времени политическим процессам российское (тогда уже — советское) востоковедение переориентировалось на изучение развития науки и техники, экономических и политических особенностей жизни обществ Востока, что позволило взглянуть на объект исследований под совершенно новым углом.

Эти же идеи отразились и в работах крупнейшего российского буддолога Фёдора Ипполитовича Щербатского (1866—1942), который также критиковал западных исследователей за филологический подход к философским текстам. При чтении индийских трактатов следует всегда учитывать их терминологичность: то или иное слово, употреблённое как философский термин, имеет иное значение, чем в случае, когда используется, например, в литературном произведении. Непонимание данного факта и привычка переводить философские труды так, как если бы они были написаны тем же языком, что и произведения литературы, приводила

к тому, что трактаты в переводе оказывались в высшей степени неясными, — это создавало у неподготовленного читателя ложное представление об индийской философской мысли как о некоем туманном мистицизме, исключающем наличие в текстах какого-либо внятного смысла.

Как видим, политика оказывала определённое влияние на историко-философские исследования в сфере востоковедения, однако проявлялось оно преимущественно в вопросе выбора изучаемых тем. Ход интеркультурного взаимодействия на границах России со странами Востока требовал обращения к практическим аспектам жизни данного региона, при этом аналогичные процессы хорошо видны и в английском востоковедении — во всяком случае, на самых первых этапах его развития, во времена Джонса и Колбрука. Вместе с тем интерес к Востоку, пробудившийся в Европе ещё в начале XIX в., в большей степени связывался с собственными, внутренними проблемами западной культуры и был призван решить скорее именно их. Отсюда интерес А. Шопенгауэра к буддизму, отсюда же — привлечение образов и идей восточной философии в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака и др.

Сами же индийцы видели историю философской мысли своей страны иначе, чем и европейцы, и русские. До обретения государством независимости в 1947 г. индийские историки философии рассматривали интеллектуальную историю своей страны преимущественно с точки зрения монистической веданты (*advaita-vedānta*) с основными для неё понятиями Атмана и Брахмана и идеей познания Брахмана, которое и будет освобождением от колеса перерождений. Неоведантисты XIX и первой половины XX в., поднимавшие на щит философию адвайта-веданты как идеологическое «знамя» Индии в борьбе за независимость, противопоставляли Индию и вообще Восток Западу, понимая культуру последнего как рационалистическую и в высшей степени прагматичную. «Восток верит, что существуют реальности, которые невозможно ясно увидеть, и полагает, что попытка сформулировать их логически, в выражениях, которые можно высказать, — это насилие над реальностью, Запад же требует ясности и избегает тайн. Что выразимо и полезно для наших непосредственных целей — то реально, что невыразимо и бесполезно — то нереально», — писал Сарвепалли Радхакришнан (1888—1975), один из виднейших индийских историков индийской философии [Radhakrishnan 1933, p. 49]. Интересно, что само это противопоставление в том виде, в котором оно выражено у неоведантистов, впервые появилось именно в культуре *Zana-da* и «мистицизм», который якобы свойствен «восточной цивилизации», находили в культурах Востока только европейские романтики и вдохновлённые ими исследователи XIX в., подходившие к сложным и в высшей степени рациональным философским трактатам древней Индии так, как если бы перед ними были художественные произведения.

В то же время парадоксальным образом в индийской философии неоведантисты усматривали совершенный практицизм — в противоположность якобы свойственной западным философским системам «теоретичности» и оторванности от жизни. «Индийская философия, — писал

Радхакришнан, — интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берёт своё начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь. Великие памятники индийской философии не имеют того академического характера, который так сильно сказывается в позднейшей критике и комментариях» [Радхакришнан 1994, т. 1, с. 13]. Такое противопоставление становится осмысленным, только если рассматривать его в политическом контексте — как средство идеологического противостояния Западу и прежде всего — Великобритании. Показательно, что индийские философы колониального периода исследовали историю философии своей страны через призму *немецкой* философии. Германия конца XIX в. была одним из серьёзнейших геополитических противников Великобритании, поэтому неудивительно, что индийские философы во многом ориентировались в своём видении мира на немецкие образцы.

В то же время неоведантисты и историю своей культуры анализировали, учитывая процессы взаимодействия между арьями и автохтонным населением (в древнейший период), индусами и мусульманами (в средние века), индийцами и европейцами (в Новое время). Тот же Радхакришнан видит в арьях ведийской эпохи исключительно цивилизованный народ с рациональной религией, предполагающей поклонение разумным и милостивым богам; их проникновение на Индостан сопровождалось взаимодействием с аборигенами, чья религия была, в понимании Радхакришнана, множеством грубых суеверий, а боги требовали себе кровавых жертвоприношений (высочайшую культуру долины Инда тогда ещё не открыли). Арьи у Радхакришнана являлись своего рода просветителями, поднявшими «диких» аборигенов до своего уровня, но заплатившими за это упадком собственной — ведийской — религии [Радхакришнан 1994, т. 1, с. 97—99].

Аналогично рассматривал историю индийской философии и классик историко-философской науки Индии Сурендранатх Дасгупта (1886—1952). Так, причины возникновения буддизма он видел в особенностях интеллектуальной атмосферы Индии того времени, включавшей в себя ведийскую ритуалистику, идеализм ранних упанишад с их учением о Брахмане и тотальный нигилизм, отрицавший и бессмертие души, и учение о карме. Буддизм был попыткой найти компромисс между этими интеллектуальными крайностями [Dasgupta 1951, p. 80].

Ситуация меняется с обретением независимости. История философии перестаёт восприниматься как поле идеологической борьбы с Западом, и адвайта-веданта рассматривается теперь как всего лишь одна из классических индийских философских систем — возможно, даже не самая влиятельная, если учесть, насколько существенную роль играл в религиозной жизни позднесредневековой Индии вайшнавизм, чьей идеологической основой было другое течение веданты — вишиштадвайта, основанная Ямуначарьей и Рамануджей (XI в.). После 1947 г. в сферу интересов индийских историков философии всё более входили собственно философские аспекты индийской интеллектуальной культуры. Так, уже в 1965 г. Дайя Кришна предлагает выделять в индийской интеллектуальной культуре *философию stricto sensu*, не задающуюся вопросами религиозного спасения

и т.п. [Krishna 1965, p. 48]. Развенчание мифа о веданте как о «ядре» индийской философии позволяет Кришне опровергнуть и другой миф — об особой «спиритуалистичности» индийской философской мысли.

Развитие процесса деидеологизации историографии индийской философии мы находим у Джитендранатха Моханти, который рассматривает веданту уже как всего лишь одну из философских систем, подлежащих изучению, но не являющихся ни опорой собственной философской мысли, ни объектом демифологизации. Это видно, в частности, по его сравнительному исследованию эпистемологии веданты и ньяи и анализу представления об опыте как опоре идеологии Вед и упанишад [Mohanty 1980].

Таким образом, история индийской философии как объект научного исследования с самого начала была полем интеркультурного взаимодействия России, Индии и Запада, и объект изучения выделялся в ней не без влияния текущих геополитических задач. Это, конечно, не значит, что историография индийской философии зависит от политической ситуации в своих содержательных аспектах, но выбор тематик в известной мере определялся и определяется расстановкой политических и экономических сил в текущий момент. При этом и исследовательское сообщество, стремящееся исключить всякое влияние вненаучных факторов на науку, по мере развития востоковедения как комплекса дисциплин всё в большей степени само определяет объекты, не говоря уже о методологии или предмете изучения.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Васильков Я.В. Книга Хаята Мамуда о Лебедеве — ответный дар России от Бенгалии // Хаят Мамуд. Герасим Степанович Лебедев / пер. с бенгали Е.К. Бросалиной, Е.А. Костиной и А.Л. Сладкова. Ярославль: Академия 76, 2012. С. 3—7.
2. Куликова А.М. Российское востоковедение XIX века в лицах. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
3. Лебедев Г.С. Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев. Ярославль: Академия развития, 2009. 128 с.
4. Островская Е.П. С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / ред.-сост. Т.В. Ермакова. СПб.: Изд-во А. Голода, 2014. С. 22—38.
5. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. СПб.: Стикс, 1994. Т. 1. 648 с.; Т. 2. 736 с.
6. Colebrooke H.T. A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions, with a Commentary of Jagannátha Tercapanchánana. London, 1801. xxxvi + 466 p.
7. Colebrooke H.T. On Hindu Courts of Justice // Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1829. Vol. 2. No. 1. P. 166—196.
8. Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1951. Vol. I. xvi + 530 p.
9. Krishna D. Three Conceptions of Indian Philosophy // Philosophy East and West. 1965. Vol. 15. No. 1. P. 37—51.
10. Mohanty J.N. Understanding Some Ontological Differences In Indian Philosophy // Journal Of Indian Philosophy. 1980. Vol. 8. P. 205—217.
11. Radhakrishnan S. East and West in Religion. L.: George Allen & Unwin, 1933. 152 p.
12. Арх. востоковедов ИВП РАН.

Чжао Хуэйцин (КНР),
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия;
Хэйхэский университет, г. Хэйхэ, КНР

ВЛИЯНИЕ КОНФУЦИАНСТВА НА КИТАЙЦЕВ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ

Конфуцианство имеет важное значение в китайской культуре и оказывает большое влияние на её представителей. Такие смысловые составляющие конфуцианства, как «преданность» и «почитание родителей», были отражены не только в бытовой жизни, но и в торговой деятельности китайцев на Дальнем Востоке России.

Ключевые слова: влияние, конфуцианство, культ предков, патриархальный строй.

Chzhao Khueytsin (PRC),
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia;
Heihe University, Heihe, China

THE INFLUENCE OF CONFUCIANISM ON CHINESE PEOPLE IN THE RUSSIAN FAR EAST

Confucianism plays an important role in Chinese literature and it has great influence on Chinese people. Such key concepts as “loyalty” and “filial piety” were reflected not only in the daily life but also in the trading activities of Chinese people in the Russian Far East.

Keywords: influence, Confucianism, ancestor worship, patriarchal society.

ПОНЯТИЯ «ПРЕДАННОСТЬ», «ПОЧИТАНИЕ РОДИТЕЛЕЙ» В КОНФУЦИАНСТВЕ

Важное место в китайской традиционной культуре занимает конфуцианство, имеющее долгую историю и укоренившееся во всех сферах жизни китайского общества. Конкретных статистических данных о количестве исповедующих конфуцианство не существует, поскольку китайцы не рассматривают его как типичную религию. Вследствие того, что нормы, выработанные конфуцианской традицией, регулировали все аспекты повседневности в Поднебесной, конфуцианство было основой жизни средневекового Китая, сохраняет оно этот статус и в настоящие дни. Даже принадлежащие к другой религиозной традиции испытывают на себе влияние конфуцианства, в значительной степени определяющего их поведение и сознание.

Не являлись исключением и китайские мигранты, проживающие на российском Дальнем Востоке. Они были воспитаны в конфуцианской культурной среде, впитали в себя её нормы и правила, полностью приняв

их и сделав основой своей повседневной жизни, несмотря на то, что родились и выросли за пределами исторической родины.

Норм и традиций в конфуцианстве довольно много. Ограниченный объём статьи не позволяет нам подробно рассмотреть все из них. Мы остановимся на анализе таких смысловых составляющих, как «преданность» и «почитание родителей», которые во многом определяли повседневную жизнь китайских мигрантов Дальнего Востока России вплоть до 1937 г.

В обществе, где конфуцианство занимало господствующее положение, человеку следовало вести себя так, чтобы не было «совестно как перед предками, так и перед грядущим поколением». Данное правило способствовало формированию культуры, в основе которой лежали два главных понятия: «преданность» и «почитание родителей». Поэтому в Китае особое внимание уделяют семье и семейным ценностям. В соответствии с конфуцианской традицией почитание родителей трактуется как одна из высочайших добродетелей. Не менее значимыми являются и преданность, искренность, гуманность, справедливость [Гу Сяосун 2014, с. 54].

Уважение к старшим, почитание умерших предков путём проведения ритуалов и культовых мероприятий во время важных праздников — ещё одна сторона повседневной культуры китайцев. Хотя культ предков не был связан с религией, он представлял собой важный критерий оценки нравственности. Данная традиция тесно связана с патриархальным строем древнего Китая, основанным на кровнородственных связях. Предполагалось, что дух умершего существует всегда и периодически связывается со своими потомками.

Говоря о почитании предков, нельзя не обратить внимания на родовый храм, не только служивший культовым местом, но и выполнявший другие функции. В частности, старейшина рода именно там мог употребить свою власть для наказания или воспитания нарушителя родовых правил и норм. Старейшина даже имел право исключить из состава семьи любого, чьё поведение не соответствовало родовой морали. С большой уверенностью можно утверждать, что в период феодальных отношений в родовом храме осуществлялся моральный суд и проводились совещания, также при нём функционировала семейная школа. В те времена родовый храм символизировал власть и выполнял ряд функций: охранял общественный порядок; помогал бедным; воспитывал и способствовал соблюдению нравственных норм [Гу Сяосун 2014, с. 52].

Культ предков и патриархальный строй явились факторами, стимулирующими закрепление связей между родственниками и земляками. На Дальнем Востоке России это проявилось через организацию китайских общин. Лю Цзяньминь отмечал: «Китайские мигранты расселяются в разных странах мира, и создание родовых общин — один из самобытных образов жизни китайцев за рубежом» [Лю Цзяньминь 1993, с. 34].

Поддерживаемое правительством, конфуцианство оказывало огромное влияние на все стороны жизни китайцев: политику, экономику, культуру, быт, семейный уклад. В результате сформировались особенные традиции и обычаи, которые сохранялись и в среде китайских мигрантов на Дальнем Востоке России.

ВЛИЯНИЕ КОНФУЦИАНСТВА НА БЫТОВУЮ ЖИЗНЬ КИТАЙЦЕВ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ

Патриархальный уклад хозяйственной жизни, основанный на кровнородственных связях, определил одну из характерных черт китайской культуры — почитание младшим поколением старшего. Китайцы всегда уделяли большое внимание отношениям между отцами и детьми, старшими и младшими. Данная ситуация выдвинула на одно из центральных мест культ предков, основные ритуалы которого совершаются в ходе важных праздников. М. Фридман отмечал: «Во всем мире существует культ предков в той или иной мере, но по причине сочетания культа предков с патриархальным строем такой обряд имеет особую жизненную силу в Китае» [Вебер 2010, с. 136]. Китайские исследователи Му Чжунцзянь и Люй Дацзи подчёркивали, что вероисповедная система, поставившая в центр культ предков, стала китайской национально-государственной религией [Люй Дацзи 2010, с. 450]. Н.Г. Мизь так написала об этом: «Молельня превратилась в чудный алтарь, в глубине которого рельефно выделялся освещённый со всех сторон бюст идола. По дорожке, между рядами елей, сновали фигуры разодетых китайцев, их жён и детей. Одни двигались из молельни, другие — в молельню... такие молельни почти у каждого богатого китайца, у небогатых — скромнее, просто будочка без всяких украшений и ковров...» [Мизь, Анча 2015, с. 177].

Такие конфуцианские нормы, как преданность и — особенно — почитание родителей, предопределяли желание китайцев жить в родном селе, в посёлке или городе, которые покидались только в крайних обстоятельствах. Китайцы сильно привязаны к родине, они постоянно тоскуют по родителям и семье. Проживая на Дальнем Востоке России, китайцы усердно работали. Накопив определённую сумму денег, они либо переводили её домой, либо сами возвращались на родину. «...Оно (богатство) целиком отправляется в Китай, так как постоянных жителей китайцев на Уссури мало, только китайские преступники, которые большей частью и владельцы земельных участков, не имеют прав скорого возврата, но и не теряют надежды и почти всю прибыль отправляют в Китай своим семьям...» [Петров 2003, с. 664].

Умершего за рубежом старались перевезти в родной город, чтобы его дух был возвращён в семью, а табличка с именем покойного — установлена в родовом храме. «Китайцы в России не раз обращались к русским властям с просьбой вывезти их умерших собратьев на родину. Такие случаи наблюдались на протяжении всего исследуемого периода и даже позднее. Ни тысячекилометровое расстояние, ни сложности пути, ни расходы не могли остановить китайцев, когда смерть наступала их родственникам, друзьям или товарищам» [Петров 2003, с. 693].

С совершенствованием сословного строя патриархального общества и утверждением конфуцианства как господствующей идеологии в Китае статус мужчин существенно вырос, а женщин — снизился, что ограничи-

вало и духовную, и физическую свободу последних. В то время абсолютное большинство женщин не имело ни политических, ни экономических прав. Их поведение строго регламентировалось с детства. «В первоначальный период освоения Дальнего Востока русскими китайских женщин там практически не было». «Почти полное отсутствие женщин при огромном скоплении китайцев в городах Дальнего Востока России...». «...Китайки в соответствии с традиционным укладом жизни были хранительницами домашнего очага и уюта, а также воспитателями детей. Кроме этого, как отмечал Менгден: „Всякий выселяющийся, принадлежащий к китайской национальности, будь он женщина или мужчина, если он покинет родину без согласия семейного совета, карается, согласно обычаем, исключением из состава семьи, что считается у китайцев страшным позором“» [Петров 2003, с. 708—709].

ВЛИЯНИЕ КОНФУЦИАНСТВА НА ТОРГОВУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КИТАЙЦЕВ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ

Прочитав концепции М. Вебера, Чжэн Вэньбяо отметил в своей статье: «Не обсуждая альтернативную первичность религии и экономики, мы имеем основание считать, что религиозные факторы являются модулем исследования экономики. С учётом того, что поведение человека, занимающегося торговой деятельностью, не может не попасть под влияние ценностного представления, национальных традиции и обычаев, религиозного верования и т.п. внеэкономических факторов» [Чжэн Вэньбяо 2004, с. 11]. Последние факторы полагаются важной частью духовной жизни человека и неизбежно оказывают влияние на коммерческую деятельность народа. Мы, как и автор вышеназванного исследования, также проанализировали значимость культа предков и патриархального строя для формирования образа жизни китайцев. С точки зрения психологии, если китайцы, проживающие на Дальнем Востоке России, не приняли православие, то для них главной моральной опорой были культ предков и родовое сознание, что, в свою очередь, обусловило и становление типа их торговой деятельности. В частности, в большей степени наблюдалось изначальное стремление к концентрации родовых усилий, благодаря чему появлялись разные общины, объединяющие своих членов на основе родовых отношений, землячества и профессии.

Так, в 60-х гг. XIX в. на Дальнем Востоке России китайцы создали общество «Гун-и-хуэй», основанное на принципах родства и землячества, оно занималось в Уссурийском крае скупкой женьшеня, пантов, шкурок соболя, добычей пушнины и др. «Общество охраняло также мирный порядок в Крае среди своих членов и китайцев-пришельцев. Оно запрещало в течение 11 месяцев в году открывать игорные притоны, запрещало кражу, брань, ссоры, сплетни, драки и поранение; оно приказывало не покидать товарищей в беде и заботиться о них во время болезней...» [Граве 1912, с. 106].

Нетрудно заметить, что у начальника китайского торгового общества на Дальнем Востоке России была власть, подобная той, которая имела у старейшины рода и основывалась на традиционных принципах управления в древнем Китае. «Во Владивостоке торговые общества осуществляли самоуправление при помощи организации разных землячеств, их главным местом работы был родовой храм, они составляли профессиональные правила и торговые нормы, предоставляли помощь китайцам в коммерции, религии, культуре и законодательстве» [Нин Яньхун 2015, с. 143].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Необходимо подчеркнуть, что у любого явления есть две стороны: вместе со стимулированием активности конфуцианство в определённой степени ограничивало развитие мысли и препятствовало инновациям. Но для китайцев, прибывших на Дальний Восток России в период освоения данной территории, оно стало значительной духовной опорой. Жажда обогащения, необоснованные надежды на светлое будущее, одиночество на чужой земле, незнакомая окружающая среда и другие обстоятельства влияли на повседневную жизнь китайцев на Дальнем Востоке России. Для них конфуцианство явилось важнейшим культурным фактором, способствующим сохранению и укреплению связей между соотечественниками за рубежом и помогающим найти более действенный способ для улучшения материального и нравственного состояния.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Граве В.В. Китайцы, корейцы и японцы в Приамурье. СПб.: Типография В.О. Киршбаума, д. М-ва Финансов, на Дворц. площ., 1912. 489 с.
2. Мизь Н.Г., Анча Д. Китайская диаспора во Владивостоке. Владивосток: Дальнаука, 2015. 312 с.
3. Петров А.И. История китайцев в России: 1856—1917 годы. СПб.: Береста, 2003. 958 с.
4. 古小松. 东南亚的儒释道文化 = Гу Сяосун. Конфуцианская, буддийская и даосская культура в Юго-Восточной Азии // 东南亚纵横. 2014. № 2. С. 51—59.
5. 刘建民. 宗乡会馆的组织与接班人 = Лю Цзяньминь. Управление землячествами и их продолжатели // 新加坡晋江会馆会讯. 1993. № 2. С. 34.
6. 吕大吉. 宗教学通论新编 = Люй Дацзи. Религиозное обозрение. Пекин: 中国社会科学出版社, 2010. 851 с.
7. 马克斯韦伯. 儒教与道教 = Вебер М. Конфуцианство и Даосизм. Сиань: 陕西师范大学出版社, 2010. 282 с.
8. 宁艳红. 旅俄华侨史 = Нин Яньхун. История китайских эмигрантов в России. Пекин: 人民出版社, 2015. 370 с.
9. 郑文标. 华人宗教与“华人经济”的共同特征 = Чжэн Вэньбяо. Особенность китайской религии и хозяйственной деятельности китайцев // 成都大学学报. 2004. № 3. С. 11—13.

Лим Софья Чунуновна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

ПРОСВЕЩЕНИЕ ПРИВИЛЕГИРОВАННЫХ ФЕОДАЛЬНЫХ СОСЛОВИЙ РОССИИ И ЯПОНИИ (XVII—XVIII вв.): СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Современные проблемы реформирования учебной системы в России, а также её вовлечение в глобализацию мирового образовательного процесса ставят вопросы об универсальных чертах и уникальных особенностях развития последнего в каждой стране. В данной статье предпринимается попытка сравнительного анализа истории просвещения для привилегированных сословий в России и Японии в XVII—XVIII вв. на основе мнений отечественных и зарубежных исследователей.

Ключевые слова: привилегированные сословия, образование, Россия, Япония, сословные школы.

Lim Sof'ya Chununovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

ENLIGHTENMENT OF RUSSIAN AND JAPANESE PRIVILEGED FEUDAL STRATA (SEVENTEENTH — EIGHTEENTH CENTURIES): A COMPARATIVE ANALYSIS

Modern problems of the education system in Russia and its involvement in globalization of the world educational process raise questions of universal and unique features of its development in each country. This paper compares the history of enlightenment of Russian and Japanese privileged strata in the seventeenth — eighteenth centuries based on the opinions of Russian and foreign researchers.

Keywords: Russia, Japan, privileged feudal strata, education, clan schools.

В XVII—XVIII вв. в Японии и России окончательно укрепляется феодальное государственное устройство. В установленной Токугава сословной системе самураи занимали высшую ступень, представители же аристократии (*кугэ*) во главе с императором сохранили за собой только религиозно-церемониальные функции [Кузнецов, Навлицкая, Сырицын 1988, с. 105—106]. Социальная иерархия Российского государства значительно отличалась от японской: в обществе ведущую роль продолжала играть родовитая аристократия и одновременно возрастало влияние служилого дворянства. Это в некоторой степени явилось причиной того, что в России представители старинных родов неохотно шли на какие-либо реформы (в том числе и в области образования), видя в них угрозу своим привилегиям.

Итак, рассматривая проблему просвещения привилегированного сословия в Японии и России XVII—XVIII вв., мы можем вести речь о японском самурайстве (военном сословии) и российском дворянстве (служилом сословии) и аристократии.

Русское государство на рубеже XVII—XVIII вв. испытало наиболее значительные перемены в своём развитии. Важнейшими событиями социально-экономической истории страны в начале XVIII в. были реформы Петра I, потребность в которых возникла ещё в XVII в. Пётр I хорошо понимал необходимость создания военно-морского флота и постоянной армии, которых государство к тому времени ещё не имело. В решении этих задач центральное место отводилось дворянству.

Если в России возрастала именно военная роль дворянства в условиях укрепления абсолютной монархии, то от японского воинского сословия больше не требовалось только умение воевать. Эта коренная перемена возникла в период господства самураев: прожив в мире 270 лет, они перестали быть воинствующими. «Образованность была главной добродетелью самурая наряду с военным искусством. Необходимость и высокая престижность образования при первых Токугава были связаны также с общим упорядочением идеологической жизни общества и распространением конфуцианства как официальной государственной идеологии» [Николаева 1986, с. 25—28].

В России Петру I приходилось привлекать дворянство к учёбе волевыми мерами. Многие исследователи отводят ему роль осуществляющего «огосударствление» просвещения, «этатизм» в школьном деле [Besançon 1974, p. 13]. Самым парадоксальным, в сравнении с японской ситуацией, было то, что для Петра I насущной являлась проблема безграмотности дворян [Фальборк, Чарнолуский 1897, с. 12].

В обеих странах прослеживается интересная особенность роли церковных организаций в формировании системы образования. В Японии конфуцианство как основа морально-этических норм в обществе становится в эпоху Токугава ведущей государственной идеологией и вытесняет буддистское священство из сферы воспитания. В России православная церковь также, в отличие от католической церкви в Западной Европе, не играла главной роли в просвещении представителей правящих сословий. Систему образования и в России, и в Японии создавала светская власть — как в центре, так и в провинциях [Hans 1963, p. 5]. Этим, скорее всего, был обусловлен прагматический характер складывающихся систем, служивших государственным нуждам.

Японское образование предусматривало в первую очередь моральное воспитание, а также развитие интеллектуальных способностей, художественных и физических данных. Западная же этика отдаёт приоритет формированию интеллекта, а не привитию добродетелей [Keenleyside, Thomas 1937, p. 54—55].

Взгляды на цели и основное содержание образования правящего сословия в России не слишком отличались от позиции японских властей. Но для Петра I главным было профессиональное образование, подготовка специалистов, пригодных для государственной службы, для разных частей государственного управления и хозяйства. То есть школы его были не столько общеобразовательными, сколько специальными [Белявский 1905, с. 102]. В правление Петра I и в последующие годы государству пришлось открывать гимназии и начальные школы, поскольку наблюдался недостаток грамотных молодых людей (даже из числа привилегированных семей), которые могли бы получать образование в профессиональных учебных заведениях [Ерр 1984, р. 48].

Образованием и воспитанием японских самураев, своих вассалов, занимались в первую очередь сами удельные князья (*даймё*), приглашая конфуцианских учёных и специалистов по военному делу, давая им возможность устраивать княжеские (клановые) школы [Japan's modern educational system 1980, р. 3]. В японском обществе существовала демократическая форма получения образования, когда грамотный человек общины по своей инициативе бесплатно брался учить детей [Сумераги Сидо 1970, с. 61—62].

Первые школы при поддержке правительства появляются начиная с 1601 г.: Энкодзи недалеко от Киото, Академия Уэно в Эдо и т.д. В 1603 г. сёгун Иэясу Токугава санкционировал в школе Энкондзи публичные лекции по китайской классике. Моральное воспитание было основано на конфуцианских этических нормах, явно светских [Нака Арата, Тэрасаки Масао. с. 4]. Многие удельные князья последовали примеру сёгуна, и вскоре стали появляться клановые школы, где учились дети *даймё* и их вассалов — самураев [Keenleyside, Thomas 1937, р. 50—51]. Самурайское сословие получало, помимо военного, и литературное образование. Сёгунат стал уделять большое внимание развитию школ на местах [Lombard 1914, р. 82—83].

К концу правления Токугава (1868 г.) большинство детей самураев выше ранга пехотинца учились в 270 школах в поместьях. Около 170 заведений имели пансионы. В некоторых поместьях все старшие сыновья в возрасте от 15 до 24 лет были обязаны жить в пансионе, и их проживание обеспечивалось местной властью; младшие, если пожелают, содержались за половинную стоимость. Начальное образование разрешалось получать дома, но в старших классах учёба в пансионатах являлась обязательной [Dore 1965, р. 98—99].

Система пансионного обучения в клановых школах обеспечивала широкую возможность влиять не только на содержание образования, но и на воспитание будущего вассала. Подобного рода заведения появились и в России, хотя они имели в первую очередь узкосословную направленность. Русские дворяне считали, что их детям недостойно учиться в гимназии с представителями разночинцев, и хлопотали о закрытом учебном

заведении по типу кадетского корпуса. С учётом этого пожелания при Московском университете был открыт «Вольный благородный пансион» — платное учебно-воспитательное заведение закрытого типа для детей дворян не моложе 9 и не старше 15 лет. С 1786 г. Благородный пансион превратился в самостоятельное учебное заведение и стал существовать на частные средства. Российское дворянство предъявляло к пансиону свои требования, в частности, у детей следовало формировать мировоззрение, отражающее интересы помещиков. Образование было общим и носило энциклопедический характер. При определении учебного плана пансиона к учебному плану гимназии добавили предметы, необходимые для военной, юридической и другой практической деятельности дворян. Много внимания уделялось иностранным языкам. С 5 ноября 1804 г. в учебный план и программы внесли некоторые уточнения и дополнения: изучение алгебры доводилось до уравнений 3-й степени, сохранялось изучение российской истории, географии, краткой опытной физики, естественной истории, основ законодательства. Кроме того, были добавлены новые предметы: священная история, логика, гражданская архитектура, наука государственного хозяйства [Сычев-Михайлов 1960, с. 84—86, 88].

Итак, если говорить о содержании образования привилегированных сословий в Японии и России, то в последней к концу XVIII в. отмечается значительный прогресс: учащиеся получали не только морально-нравственные наставления, но и современные знания в области гуманитарных и естественных наук, расширяли кругозор и за пределами своей страны [Аурова 2003]. В этом отношении Япония явно отставала: находясь в «самоизоляции», она отстранилась и от мирового культурного процесса, однако поголовная грамотность и постоянная готовность к учёбе всего правящего сословия государства в дальнейшем позволили ему быстрее преодолеть техническую отсталость после насильственного открытия во второй половине XIX в.

Заинтересованность удельных феодалов и самураев в образовании в провинциях позволила без всякого государственного финансирования открывать школы на средства местных властей. В России инициатива больше исходила от правительства, которому приходилось брать на себя почти полное финансовое обеспечение образования представителей привилегированных сословий [Рождественский 1902, с. 1, 5].

В Японии наиболее высокая степень образованности привилегированного сословия отмечается именно с конца XVIII в., в России — с начала XVIII в., т.е. во времена реформаторской деятельности Петра I, но и здесь заметно, что просвещением правящего сословия, если сравнивать с Японией, больше занималось государство, и масштаб распространения образования был не столь широким и глубоким [Сычев-Михайлов 1960, с. 28].

Во второй половине XVIII в. детей представителей высшего сословия России стремились отдавать в привилегированные школы столицы,

в пансионы, которые содержали иностранцы в крупных городах. Для развития собственной системы дворянского образования государством «начиная с 1731 г. создаются особые военные школы — кадетские корпуса, в которых дворянские дети подготавливались к военной службе в офицерских чинах». В этих школах наряду со специальной военной подготовкой дети дворян получали широкое общее образование и «светское» воспитание, так как «на протяжении XVIII века социальный и правовой статус дворянства неуклонно повышался» [Аурова 2003, с. 4, 14].

Таким образом, русское дворянство, в отличие от японских самураев, на первоначальном этапе всячески уклонялось от обучения своих детей в систематических школах, стараясь давать им домашнее образование. Это, в свою очередь, приводило к трудностям при попытках российского правительства добиться повышения общей образованности дворян, которые в впоследствии сопротивлялись просвещению всего народа и проведению прогрессивных реформ в стране. Отсутствие организованной школьной системы начинает тревожить передовых людей России в 60-е гг. XVIII в. Так, известный государственный деятель И.И. Шувалов беспокоился о положении средних и мелких дворян, которые зачастую не имели возможности отдавать своих детей в частные пансионы. «Среди дворян, наиболее образованного слоя населения, процент неграмотных в разных губерниях достигал во второй половине XVIII в.: в Оренбургской — 60%, Архангельской — 28,09%, Московской — 17,88%, Новгородской — 14,33%, Нижегородской — 11,54%» [Жураковский 1978, с. 38].

Более конкретно к созданию системы учебных заведений подошёл при Екатерине II Ф.И. Янкович, подготовивший проект системы народного образования. Устанавливались два типа школ: главные и малые народные училища. 5 августа 1786 г. вышел указ об открытии в 25 губерниях главных народных училищ. Дворяне отнеслись с недоверием к новым школам Екатерины II. «Благородные» составляли в этих заведениях лишь небольшую часть, а основными учениками были дети солдат, купцов, мещан [Белявский 1908, с. 7].

В конечном итоге, пишет французский историк А. Безансон, в российской системе образования пришли к определённому компромиссу: сохранили частное (домашнее) образование в семьях высшей аристократии и государственные учебные заведения [Besançon 1974, p. 13].

Финансирование японских клановых школ обычно не осуществлялось за счёт учащихся. В некоторых случаях преподносились подарки уважения персонально учителю или студенты-пансионеры оплачивали своё питание. Получать образование для самураев считалось обязанностью в подготовке к службе своему господину, и, естественно, он поощрял это. В последние 20—30 лет периода Токугава происходил ежегодный рост (в 2 или даже в 4 раза) бюджета клановых школ за счёт увеличения денежных взносов самих *даймё* [Dore 1965, p. 106—108]. Всего с 1624

по 1871 г. появились 272 клановые школы, но надо иметь в виду, что часть из них прекратила существование [Исикава Кэн 1972, с. 120].

Итак, попытаемся сравнить процесс организации школ для правящего класса в Японии и России. В первую очередь отношение к образованию в Японии было позитивным со стороны как государства, так и крупных феодалов, и самурайского сословия. Правительство поощряло развитие клановых школ, хотя основную финансовую нагрузку несли на местах, и это позволяло в чётко регламентированном сёгунатом обществе развивать свои собственные школы в прямом и переносном смысле.

В России организацией обучения дворянских детей занимались и государство, и дворянские семьи. Однако если первое стремилось к созданию большего числа школьных учреждений, то вторые, в отличие от японских дворян, старались давать своим детям индивидуальное домашнее образование, которое не отличалось высоким качеством. Российское государство постоянно терпело неудачи при попытке переложить бремя материальных затрат на местные власти, поэтому наиболее качественными школами в стране могли похвастаться в основном крупные города.

Во второй половине XIX в., когда за дело просвещения берётся государство, российская школа становится по характеру более массовой. Н. Ханс подчёркивает два противоречащих подхода к системе образования, которые сосуществовали в стране: просвещённые монархи с прогрессивными советниками старались уничтожить сословные привилегии и вводили систему образования, основанную на более демократических принципах, которые затем отменяли непосредственные реакционные преемники властителей, вводя ярко выраженную сословную систему [Hans 1964, p. 7].

В Японии крупные *даймё* могли приглашать к своим детям наставников, также не считалось зазорным самим отправляться к уважаемым учителям. В России в дворянской семье преобладало пренебрежительное восприятие учителей и гувернёров, чьё положение являлось незавидным. Если выбирать термин, то слово «наставник» уместнее в отношении японских школ, а более нейтральный термин «учитель» больше подходит для российской действительности того периода. Статус наставника всегда был высоким в конфуцианских обществах [Dore 1965, p. 106—108].

Можно согласиться с мнением Г.К. Эпп, что именно представители третьего, коммерческого (разночинного), сословия сумели в полной мере воспользоваться теми плодами, которые дали развитие образования в России начиная с эпохи Петра I, и образовательные реформы Екатерины II, создавшие угрозу экономическому господству аристократии. Так, например, как и во времена Петра I, Институт благородных девиц, Университет на первых порах вынуждены были принимать представителей городского сословия, поскольку аудитории не заполнялись студентами из дворянских семей [Ерр 1984, p. 166—171]. По этой причине русское правительство с конца XVIII в. начинает вводить ограничительные меры по

допуску детей разночинцев в школы среднего и высшего уровня. Результат такой политики оказался весьма плачевным, так как все попытки государства в конце XIX в. организовать народное просвещение заканчивались провалом. В это же время Япония с 1890 г. сумела решить задачу почти полного охвата начальным шестилетним обучением своего населения.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аурова Н.Н. Система военного образования в России: кадетские корпуса во второй половине XVIII — первой половине XIX века. М.: Ин-т российской истории РАН, 2003. 274 с.
2. Белявский А. Исторический очерк развития элементарной школы в биографии замечательнейших педагогов и по уставам правительства. СПб., 1905. 102 с.
3. Белявский А. Краткое обозрение истории гимназий в России. СПб., 1908. 24 с.
4. Жураковский Г.Е. Из истории просвещения в дореволюционной России. М.: Педагогика, 1978. 160 с.
5. Кузнецов Ю.Д., Навлицкая Г.Б., Сырицын И.М. История Японии. М.: Высшая школа, 1988. 432 с.
6. Николаева Н.С. Художественная культура Японии XVI столетия. М.: Искусство, 1986. 237 с.
7. Рождественский С.В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802—1902 гг. СПб., 1902. 785 с.
8. Сычев-Михайлов М.В. Из истории русской школы и педагогики XVIII века. М.: Изд-во Академии педагогических наук РСФСР, 1960. 255 с.
9. Фальборк Г., Чарнолуцкий В. Народное образование в России. С приложением статьи «Народное образование Финляндии». СПб., 1897. 264 с.
10. Besançon A. Education et société en russie dans le second tiers du XIXe siècle. Mouton; Paris, 1974. 167 p.
11. Dore R.P. Education in Tokugawa Japan. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. 291 p.
12. Epp G.K. The Educational Policies of Catherine II. The Era of Enlightenment in Russia. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984. 206 p.
13. Hans N. History of Russian Educational Policy (1701—1917). New York: Russell & Russell, Inc, 1964. 255 p.
14. Hans N. The Russian Tradition in Education. London: Routledge & Kegan Paul, 1963. 196 p.
15. Japan's Modern Educational System: A History of the First Hundred Years. Research and Statistics Division Minister's Secretariat Ministry of Education, Science and Culture Government of Japan. Tokyo, 1980. 473 p.
16. Keenleyside H.L., Thomas A.F. History of Japanese Education and Present Educational System. Tokyo: The Hokuseido Press, 1937. 365 p.
17. Lombard F.A. Pre-Meiji Education in Japan: A Study of Japanese Education Previous to the Restoration of 1868. Tokyo: Kyobunkan, 1914. 271 p.
18. 石川 謙. 日本庶民教育史 = Исикава Кэн. История образования японского народа (третьего сословия). Токио: 玉川大学, 1972. 427 с.
19. 皇 至道. 日本教育制度の性格 = Сумераги Сидо. Характер японской системы образования. Токио: 玉川大学出版部, 1970. 227 с.
20. 成田克矢, 寺崎昌男. 大学の歴史. 学校の歴史. 第4巻 = Нака Арата, Тэрасаки Масао. История университетов. История школы. Т. 4. Токио, 第一歩っ気出版株式会社, 1979. 381 с.

Айзенштадт Сергей Абрамович,
 Дальневосточный государственный институт искусств,
 г. Владивосток, Россия

СТАНОВЛЕНИЕ КИТАЙСКОГО ФОРТЕПИАННОГО ИСКУССТВА В ОСВЕЩЕНИИ РОССИЙСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ ПЕЧАТИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX СТОЛЕТИЯ: ПРОТИВОРЕЧИЯ И ПРОБЛЕМЫ

В статье анализируется, каким образом процессы формирования китайского фортепианного искусства отразились в научных, справочных и публицистических материалах, изданных в России советского периода. Сделан вывод: ряд оценок рассматриваемой эпохи обусловлен прежде всего идеологическими проблемами взаимоотношений СССР и КНР. В то же время указанные оценки продолжают оказывать воздействие на современные российские представления о китайском фортепианном искусстве.

Ключевые слова: Китай, фортепиано, Шанхайская консерватория, русские эмигранты.

Aizenshtadt Sergey Abramovich,
 Far Eastern State Institute of Arts,
 Vladivostok, Russia

THE DEVELOPMENT OF CHINESE PIANO ART IN RUSSIAN PRINT MEDIA IN THE SECOND HALF OF THE TWENTIETH CENTURY: ISSUES AND CONTROVERSIES

The paper studies how the processes of the development of Chinese piano art were reflected in scientific, reference and publicistic materials published in Russia during the Soviet period. It was concluded that a number of judgements were caused by the ideological problems in the relations between the Soviet Union and the People's Republic of China. Meanwhile, these judgements continue to have an impact on Russian modern ideas about Chinese piano art.

Keywords: China, piano, Shanghai Conservatory, Russian emigrants.

Изучение китайского фортепианного исполнительства в нашей стране имеет давнюю и достаточно сложную историю. Целый ряд оценок, сделанных на ранних этапах этого процесса, обусловлен не столько объективной истиной, сколько идеологическими факторами и политическими обстоятельствами, связанными с непростыми взаимоотношениями России и Китая. В настоящей работе автор, рассматривая данные оценки, стремится показать, каким образом они повлияли на современные российские представления о фортепианном искусстве КНР.

Пианистическое искусство Китая стало предметом широкого обсуждения в нашей стране начиная с 50-х гг. прошлого века. То была эпоха

дружбы СССР и провозглашённой в 1949 г. Китайской Народной Республики. Значительную популярность получили имена молодых пианистов, ставших при помощи специалистов из Советского Союза и других социалистических стран победителями престижных международных конкурсов. С 1951 по 1964 г. званий лауреатов и дипломантов удостоились 14 представителей КНР. Наибольшей известности достигли трое: Фу Цун (III премия Конкурса им. Шопена в Варшаве, 1955), Лю Шикунь (II премия Первого конкурса им. Чайковского в Москве, 1958) и Инь Ченцзун (II премия Второго конкурса им. Чайковского в Москве, 1962).

Подробностей сообщалось мало. Известно было, что советские специалисты, приглашённые для работы в КНР, производят отбор перспективных учащихся, занимаются с ними, а затем направляют лучших в СССР и другие социалистические страны для завершения образования. Всего с 1954 по 1960 г. в Китае работало трое пианистов-педагогов из Советского Союза: Д. Серов, А. Татулян и Т. Кравченко. При этом процесс подготовки лауреатов и дипломантов к мировым состязаниям зачастую занимал всего два-три года. Иногда срок был ещё меньшим: так, Фу Цун завоевал премию престижнейшего конкурса им. Шопена после полугодовых занятий в Варшавской консерватории.

Согласно официальной точке зрения, принятой как в СССР, так и в КНР, столь стремительные успехи объяснялись мудрым руководством коммунистической партии, выведшей фортепианную культуру из зачаточного состояния, в котором она пребывала до победы Революции 1949 г., а также высочайшей квалификацией специалистов из Советского Союза и других стран социалистического лагеря. И всё же многие музыканты сомневались в полноте подобных объяснений. Можно ли за два-три года, пусть и при высококвалифицированной помощи, подняться от профессиональной малограмотности до высот мирового фортепианного Олимпа?

В числе тех, кто не верил в чудесную способность пианистической культуры за столь короткий срок выйти из младенчества, был выдающийся пианист и педагог Генрих Густавович Нейгауз. В 1960 г. в Варшаве, в кулуарах Международного конкурса им. Шопена, он подошёл к члену делегации КНР, композитору Дин Шандэ, и попросил раскрыть секрет. Тот поведал, что ещё в 30-х гг. XX столетия в Шанхае существовала консерватория с чрезвычайно сильным педагогическим составом, многие члены которого являлись российскими эмигрантами. Рассказал и о своём педагоге — замечательном пианисте Борисе Степановиче Захарове, учителе многих китайских исполнителей, готовивших современных лауреатов ещё до приезда советских специалистов. По всей вероятности, были упомянуты и другие «русские шанхайцы», внёсшие огромный вклад в музыкальную культуру страны: всемирно знаменитый композитор А.Н. Черепнин, выдающийся оперный бас В.Г. Шушлин, пианисты Б. Лазарев, З. Прибыткова и др.

Недоумение разрешилось. Однако достоянием широкой российской музыкальной общественности разговор не стал. Нейгауз не предал его печати. Это вполне понятно: затрагивать тему эмиграции в Советском Союзе

тогда было достаточно опасно. О состоявшейся беседе стало известно лишь спустя несколько десятилетий от самого Дин Шандэ [У На 2009, с. 270].

В 1958 г. в Москве публикуется сборник статей деятелей музыкальной культуры КНР, названный «О китайской музыке» [О китайской музыке 1958]. О консерватории в Шанхае 30-х гг., а тем более о работе там русских — ни слова, несмотря на то, что по крайней мере трое из шести авторов сборника были её выпускниками, а одна из статей посвящена композитору Си Синхаю, который там учился.

В то же время отдельные сведения о достаточно высокой степени развития «дореволюционной» китайской музыкальной культуры в СССР всё же публиковались. В частности, их можно было почерпнуть в напечатанной в 1958 г. журналом «Советская музыка» статье выдающегося учёного и переводчика Фу Лея, посвящённой его сыну Фу Цуну. В её тексте немало «обязательных» слов о жалком состоянии фортепианного искусства до прихода нынешней власти. Но имеется и другое. В частности, можно узнать, что в 30-е гг. в Шанхае был симфонический оркестр, возглавляемый итальянским пианистом и дирижёром Марио Пачи, занимавшимся у знаменитого ученика Ф. Листа Дж. Сгамбати. Фу Лей отмечал, что М. Пачи «воспитал нескольких из лучших пианистов и певцов современного Китая» [Фу Лей 1958, с. 91], и сообщал, что Фу Цун в детстве также занимался у Пачи, а затем продолжил обучение у русской пианистки Ады Бронштейн.

Возможно, оригинал работы являлся более пространным. Российские и китайские цензоры-редакторы, вероятно, купировали рассказы Фу Лея о других шанхайских музыкантах: например, о великом просветителе Сяо Юмэе, получившем учёную степень по музыкальному искусству в Лейпциге, а затем основавшем Шанхайскую консерваторию, или о замечательном немецком музыканте, профессоре этого вуза Викторе Франкле, ученике Арнольда Шенберга и наставнике уже упомянутого Дин Шандэ по композиции. Возможно, было сказано и то, что руководимый Пачи Шанхайский оркестр, в большинстве своём составленный из тех же русских эмигрантов, играл в те годы со знаменитейшими музыкантами мира, считался лучшим в Азии...

То, что в советском издании купирование подобной «идеологически неудобной» информации было вполне возможно, доказывает вышедшее шестью годами ранее фундаментальное исследование Г. Шнеерсона «Музыкальная культура Китая». Этот труд, на долгие десятилетия явившийся основным для России источником знаний о музыкальном искусстве великого соседа, содержит весьма ценные сведения о традиционной китайской музыке. Но в части, касающейся современных течений в китайском музыкальном искусстве, он далёк от объективности и полон «политических умолчаний».

Правда, Шанхай 20—30-х гг. назван в издании «важным центром музыкального образования»: там существовала государственная консерватория и «ряд частных музыкальных школ» [Шнеерсон 1952, с. 128]. Однако умалчивается, что руководителями и педагогами этих школ в абсолютном большинстве были русские эмигранты: речь идёт только о «европейских

музыкантах» [Шнеерсон 1952, с. 128]. Сама консерватория представлена оплотом контрреволюции. Её ректор Сяо Юмэй охарактеризован как «отъявленный реакционер, ярый противник всяких новых идей» [Шнеерсон 1952, с. 128]. Одними из главных «преступлений» ректора и «реакционной профессуры» называются исключение из консерватории знаменитого в будущем композитора Си Синхая, известного своими коммунистическими взглядами, и отказ в приёме Не Эр, позднее — автору популярнейших в красном Китае массовых песен. Действительно, Сяо Юмэй (не говоря уже о русских профессорах-эмигрантах) коммунистов «не жаловал». И когда после победы Революции Си Синхай и Не Эр стали иконами нового социалистического искусства, отвергнувшая их консерватория была объявлена «оплотом реакции» как в КНР, так и в СССР.

В 1959 г. в Советском Союзе выходит ещё одна монография, посвящённая китайскому музыкальному искусству. Это книга В. Виноградова «Музыка в Китайской Народной республике». Шанхайская консерватория там упоминается — но только как музыкальное учреждение нового, после-революционного Китая. Лишь однажды мельком проскальзывает мысль, что вуз имеет и более давнюю историю — в рассказе о праздновании тридцатилетнего юбилея этого учебного заведения [Виноградов 1959, с. 42].

Итак, по материалам, опубликованным в советской печати 50-х гг., объективное мнение о генезисе китайского пианистического искусства составить трудно. Но во второй половине 60-х гг. российская музыкальная общественность лишилась и такого скудного потока информации. Отношения с КНР стремительно ухудшались. В 1966 г. разразилась «культурная революция». До нашей страны доходили лишь обрывки вестей о чудовищных событиях — пытках и издевательствах над музыкантами, варварском уничтожении инструментов.

Единственным сколько-нибудь подробным российским источником сведений о «культурной революции» в сфере музыкального искусства в то время была статья В. Валицкого, опубликованная в 1970 г. в «Советской музыке». В целом представленная там картина достаточно объективна, однако имеются и довольно значительные неточности.

Так, сообщается, что Лю Шикуню «изуродовали руки» [Валицкий 1970, с. 131]. Действительно, музыканта, заключённого в тюрьму по политическому обвинению, подвергали жестоким избиениям, но руки он всё же сохранил. Почти сразу после освобождения Лю Шикунь продолжил карьеру концертующего пианиста.

Глубоко несправедливы оценки другого большого пианиста — Инь Ченцзуна. По словам В. Валицкого, «в былые годы этот человек приезжал в Советский Союз для участия в конкурсах, но успеха не имел. Недостаток профессиональных качеств, благодаря игре политического случая, принёс ему пользу: как незапятнанного, его пригрели» [Валицкий 1970, с. 133]. Далее пишется о «наглой и циничной лжи», распространяемой бывшим пианистом, о его низком прислужничестве маоистским бонзам. В действительности роль Инь Ченцзуна в событиях того времени

была, без преувеличения, героической. В открытых столкновениях и путём изошённой дипломатии, используя своё огромное мастерство виртуоза и яркий дар популяризатора, он последовательно отстаивал право на существование фортепиано в коммунистическом Китае. В возрождении национального пианистического искусства есть немалая его заслуга. Когда «культурная революция» окончилась, музыкант выехал в США, где, глубоко почитаемый на родине, продолжил плодотворную деятельность.

Сложно представить, что в редакции главного советского музыкального журнала не нашлось человека, который был бы в курсе, что Инь Ченцзун — лауреат второй премии Конкурса им. Чайковского. А ведь подобный результат вряд ли может стать основанием для заключения, что пианист не имел в СССР успеха. Но политическая ситуация никак не способствовала объективности при оценке человека, заподозренного в «пособничестве маоистским бонзам»: в тот год отношения Советского Союза и Китая обострились до предела, державы находились на грани войны.

В статье ничего не говорилось о судьбе третьего большого пианиста КНР — Фу Цуна. Позже пришло известие, что отец музыканта, Фу Лей, покончил с собой, а сам Фу Цун стал «невозвращенцем», оставшись в Англии после зарубежных гастролей. О его концертной деятельности в советских средствах массовой информации не сообщалось, записи до широкой аудитории не доходили. Главная причина — опять-таки политико-идеологическая. Дело в том, что пианист принял решение не возвращаться домой ещё в 1959 г. — в пору «великой дружбы» КНР и СССР. «Клеймо диссидента» было поставлено на нём не только в Китае, но и в Советском Союзе, а «тень этого клейма» ощущалась и после окончательного разрыва дружеских отношений двух стран.

В 1976 г. «культурная революция» закончилась. Но до середины 80-х гг. лишь очень немногие российские музыканты располагали какими-либо сведениями о судьбе трёх больших мастеров китайского фортепианного искусства. Пожалуй, известнее всех было имя Лю Шикуня. Этому способствовала не только политическая репутация: исполнителю больше, чем Инь Ченцзуну, «повезло» с коллегами по Конкурсу им. Чайковского. Грампластинки, выпущенные в СССР по результатам Первого конкурса (где Лю Шикунь представлен наряду с другими лауреатами, включая победителя Вана Клиберна), получили в стране широчайшую популярность. А записи Второго конкурса, где фигурировал Инь Ченцзун, напротив, изымались из обращения: они содержали запись выступления победителя соревнования Владимира Ашкенази, который вскоре после конкурса эмигрировал из Советского Союза.

С середины 80-х гг., параллельно с потеплением отношений КНР и СССР, оценки китайского пианизма становятся всё более приближёнными к действительности. В 1985 г. у граждан Советского Союза, наконец, появилась возможность познакомиться с новыми сведениями о биографии Фу Цуна. Большая и достаточно объективная статья о нем была помещена в справочнике «Современные пианисты» [Григорьев, Платек 1985, с. 419—420].

Разумеется, это не означало полной свободы данного издания от идеологических умолчаний. Так, в статье о Т. Кравченко нет ни слова о её работе в КНР, и, соответственно, отсутствуют данные о её воспитаннице Инь Ченцзуне. Но уже в следующем издании справочника (1990) в статью о Т. Кравченко включён материал о её работе в Китае, имя Инь Ченцзуна названо.

В конце 90-х гг. XX в. и в начале нынешнего столетия обстановка кардинально меняется. В России проводится и публикуется целый ряд масштабных исследований (работы таких авторов, как С. Айзенштадт, Бянь Мэн, В. Печерица, Сюй Бо, У На, А. Хисамутдинов, Хоу Юэ, Хуан Пин, Цзо Чжэньгуань и др.), совокупным результатом которых стало создание достаточно объективной картины становления китайского пианизма и роли в этом процессе европейских и русских музыкантов. Тем не менее последствия более чем полувекового идеологического давления дают о себе знать и в настоящее время.

В 2006—2010 гг. вышла энциклопедия «Духовная культура Китая». Этот монументальный труд заслуженно оценён как одно из наиболее авторитетных современных изданий, посвящённых китайской цивилизации. Однако раздел о музыкальном искусстве Китая XX столетия, на наш взгляд, сложно назвать удачным. Энциклопедия во многом несёт на себе «груз прежних оценок». Хотя помощь советских специалистов отмечена (сказано, что они «организовали в Китае систематическое преподавание западноевропейской, русской классической, а также советской музыки» [Желоховцев 2010, с. 337]), но в плане освещения деятельности их «предтеч-эмигрантов» (вернее, его отсутствия) данный текст немногим отличается от давней книги Г. Шнеерсона (правда, в отличие от последней, Шанхайская консерватория и её первый ректор положительную оценку всё же заслужили). Отметим и то, что в списке литературы к разделу [Желоховцев 2010, с. 339] наиболее поздняя работа, непосредственно посвящённая китайскому музыкальному искусству XX в., датирована 1993 г.

Последствия полувековых умолчаний дают о себе знать и за пределами музыкальной науки. В частности, с ними связаны чрезвычайно распространённые представления о «младенческом возрасте» китайского пианизма. Вот достаточно типичное для отечественных музыкальных средств массовой информации высказывание: «Китайская исполнительская школа сегодня самая молодая в мире... Возраст её определяют исполнители — 30-летние Ланг Ланг, Юнди Ли» [Муравьёва 2012]. Журналистка задаётся вопросом: «Как смогла страна, не имевшая прочных связей с мировой музыкальной традицией, занять такие высокие позиции?» [Муравьёва 2012]. Увы, сколько-нибудь убедительного ответа она не находит.

Действительно, если время существования исполнительской школы сравнимо с возрастом Ланг Ланга или Юнди Ли, понять успехи современного китайского пианизма так же невозможно, как и объяснить победы лауреатов предыдущего поколения только лишь несколькими годами подготовки у советских специалистов. Однако упомянутые журналисткой звезды могут назвать поколения своих «фортепианных предков», работавших в Китае. Так, Юнди Ли занимался у Дань Чжаои, учившегося

у Чжоу Гуанжень, в числе наставников которой были Марио Пачи и ученик Бориса Захарова Дин Шандэ. Не менее солидную китайскую «пианистическую родословную» имеет и Ланг Ланг.

Подобные неверные представления, в свою очередь, дают пищу для неосновательных, а порой фантастических измышлений о «секретах» столь стремительного взлёта китайских исполнителей. На интернет-форумах рассуждают о «сверхъестественных способностях к подражанию», «особых двигательных возможностях», развиваемых при помощи «секретных технологий», и т.д. и т.п. Подчас следы подобных измышлений встречаются и в научной литературе.

Укажем ещё на одно следствие умолчаний такого рода. Не только широкая аудитория, но и подавляющая часть профессионалов нашей страны ныне ассоциирует китайский пианизм прежде всего с его молодыми представителями — Ланг Лангом, Юнди Ли, Юйджей Вонг и др. В то же время мастера предыдущего поколения популярны гораздо меньше, чем они того заслуживают. Прежде всего это относится к Фу Цуну, который, с точки зрения автора настоящей работы, принадлежит к числу лучших пианистов XX столетия.

Подведём некоторые итоги.

Несмотря на успехи последних лет, достигнутые отечественным музыкознанием в изучении музыкальной культуры Китая, почти полувековое замалчивание важнейших процессов в становлении китайского пианизма даёт о себе знать и по сей день. Думается, окончательное преодоление этих негативных последствий актуально не только для музыкальной науки. Оно будет способствовать более ясному осмыслению истории русско-китайских культурных связей и — в конечном счёте — большему взаимопониманию между народами России и Китая.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Валицкий В. «Культурная революция» в музыке // Советская музыка. 1970. № 8. С. 129—138.
2. Виноградов В.С. Музыка в Китайской Народной Республике. М.: Советский композитор, 1959. 86 с.
3. Григорьев Л., Платек Я. Современные пианисты. М.: Советский композитор, 1985. 472 с.
4. Желоховцев А.Н. Музыка // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 6. Искусство. М.: Восточная литература, 2010. С. 330—339.
5. Муравьёва И. Рахманинов с акцентом // Российская газета. 2012. № 151 (5824). 5 июля. URL: <https://rg.ru/2012/07/05/piano-kitay.html> (дата обращения: 20.03.19).
6. О китайской музыке. Статьи китайских музыковедов и композиторов / сост., ред. Г. Шнеерсон; пер. В.М. Пасенчук. М.: Музгиз, 1958. Вып. 1. 143 с.
7. У На. Педагогическая деятельность профессора Б.С. Захарова в Шанхае (по материалам документов и публикаций Дин Шаньдэ) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 92. С. 262—271.
8. Фу Лей. Мой сын Фу Цун // Советская музыка. 1958. № 5. С. 90—92.
9. Шнеерсон Г.М. Музыкальная культура Китая. М.: Музгиз, 1952. 252 с.

Золотарёва Любовь Александровна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

ОТРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ УДЭГЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ИНДИВИДУАЛЬНОМ РЕЧЕВОМ ПОВЕДЕНИИ УДЭГЕЙЦА

В статье рассматриваются ценности удэгейцев, одного из коренных народов Приморского края, отражённые в принципах поведения, традициях и обычаях, которые были зафиксированы в записях устной разговорной речи представителей этноса во время полевых экспедиций 2016 г. Полученные результаты позволяют судить о современном состоянии культуры данной народности.

Ключевые слова: ценности, традиции, обычаи, удэгейцы, речевое поведение.

Zolotareva Lyubov' Aleksandrovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

THE VALUES OF THE UDEGE CULTURE IN INDIVIDUAL SPEECH BEHAVIOR OF THE UDEGE PEOPLE

This paper explores the cultural values of the Udege people, one of the indigenous peoples of the Primorsky Territory, which are reflected in behavior, traditions and customs. The records of oral informal speech of the ethnic representatives were made during the field studies in 2016. The results show a current state of the culture of this ethnic group.

Keywords: values, traditions, customs, Udege, speech behavior.

Под ценностями мы понимаем социальные, социально-психологические идеи и взгляды, разделяемые народом и наследуемые новым поколением. Безусловно, ценности формируются у каждого человека индивидуально, они могут быть окрашены различными эмоциями и чувствами, могут изменяться с возрастом, однако их усвоение и формирование происходит в определённой культурной традиции с опорой на принципы и нормы, которые воплощаются в ритуалах и обрядах. Для каждого общества характерна своя иерархия таких идей и взглядов, но именно благодаря ей обеспечивается целостность определённой культуры, её самобытность. Ценностные ориентации человека проявляются в отношении к миру и к другим людям, в поступках, в том, как он добивается поставленных целей, что отражается в его речевой деятельности. Культурные ценности обычно рассматриваются в четырёх сферах: это быт, идеология, религия и художественная культура. Мы остановимся на бытовой сфере, хранящей историческую память культуры.

Целью представленного исследования было выявление культурных ценностей в речи современных носителей удэгейской культуры. Источниками материала для статьи послужили:

1. Тексты «О корневке и о тайге», «О тиграх и шаманах», «Экскурсия в музей этнокультурного центра», которые представляют собой записи устной речи жителей с. Красный Яр Пожарского района, собранные сотрудниками кафедры русского языка как иностранного ДВФУ под руководством Т.И. Петровой и изданные как материалы полевой экспедиции 2016 г. Информанты — женщины, сельские жительницы: Светлана — 35—40 лет, жена удэгейца (Св.); Светлана Владимировна — 62 года, удэгейка (Св. Вл.); Анжела — 50 лет, удэгейка (А.); Наталья — 50—55 лет, русская (Н.); Раиса — 45—50 лет, удэгейка (Р.) [Живая речь 2016, с. 72—101].
2. Расшифрованные диктофонные записи речи 2016 г. (1 ч 30 мин) представительницы удэгейской культуры, проживающей в с. Михайловка Ольгинского района Приморского края, председателя Приморской краевой общественной организации коренных малочисленных народов «Кедр» — Раисы Максимовны (Пионка), 69 лет, удэгейки (Р. М.). Жанрово и тематически полученные тексты схожи с первым источником, содержат диалоги в сельском музее, рассказ о личной коллекции народных костюмов и кукол, а также неформальную беседу о культуре удэгейцев [Полевые материалы автора].

При анализе культурных ценностей коренных этносов Приморского края следует исходить из того, что их бытовая культура связана прежде всего с образом жизни в тайге, где занимались охотой, рыбалкой, сбором корней, трав, кедровых орехов и т.п. Это воплотилось в народных обычаях, которые, безусловно, являются отражением традиционных норм поведения. Например, благосостояние семьи зависело от удачливости охотника, поэтому *«если удачливый охотник/ то он будет хорошо жить/ а если неудачливый/ ну лентяй может быть как-то это/ то он был.../ семья голодовала// И почему у нас обычай так/ у нас такой котёл большой/ если девочку выдают замуж/ он должен полностью котёл забить пушниной// Значит вот такой был критерий/ чтобы пример/ что он докажет/ что он хороший охотник// Вот только тогда отдавали девочку замуж за этот род//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].

Понятие рода также принадлежит к основным ценностям удэгейской культуры. Пожалуй, каждый представитель данной этнической группы сможет перечислить названия родов и их основные символы: *«Вот это вот род/ мой род род Пианка// Мы из рода медведей/ то есть обязательно должно быть символическое такое личина/ которое это.../ и у нас роды вот удэгейские/ это Кончуга, Суанка, Пианка, Геанка там// Вот такие роды/ род Кя// ээ... Поэтому у каждого рода свои символы// Если род Кончуга это птица/ то Пианка это медведи/ Суанка это водяная блоха/ Суезига это лиса//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].

Данные символы находят отражение в родовом орнаменте, который можно встретить на одежде или домашней утвари.

Народный календарь также был определён природой, а народные промыслы отразились в традиционных удэгейских праздниках: *«Зимой это мы проводим/ День это... это... медведя//...Зимой где-то в январе/ конце декабря/ начало января// Весной это праздник весны// Накаини называется// В июне мы проводим/ когда полгода проходит// это около реки тоже всё делается// у леса... где ульи// А осень...// Это осенью мы это/ Болони/ проводим осенью праздник// На день рыбы.../ а вот в сентябре мы проводим/ когда на путину уезжаем// Сагдидава//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].

Один из важнейших принципов удэгейцев — гармоничные отношения с природой (растительным и животным миром). Это проявляется в большом количестве традиционных норм и правил поведения в тайге. В исследуемых нами текстах-диалогах видно, прежде всего, уважительное отношение к тигру, хозяину тайги. Так, описывая случаи, когда он заходил в деревню, загрыз несколько собак, женщины оправдывают его поведение: *«Это старый больной тигр был// Он уже не мог себе пищу добыть.../... и пришёл собак ест//»*. *«Тигры никогда не нападают первыми...//»*. При этом осуждаются жители других деревень, готовые убивать тигров ради денег:

«Н. И он потом ушёл же//

Св. Вл. Ушёл/ да//

Н. Его ясеневские нарно [наверно] убили/ эти не церемонятся//

Св. Вл. А ясеневские/ соболинские/ перевальские говорят/ „эти найцы/ удэгейцы дураки“/ говорят/ „мы бы уже/ деньги сделали“// А потом он исчез//

А. Вот они/ из-за вот таких они и охотятся//» — имеется в виду, что тигр охотится на человека [Живая речь 2016, с. 81].

Правильное поведение в тайге при встрече с тигром не только может спасти человека, но и позволяет охотнику разделить добычу с ним. Приведём пример из рассказа Светланы Владимировны: *«Сусан/ дед Сусан/ с женой/ тётёй Ньюрой/ пошли в тайгу/ и мяса нету// Идут/ а там кабан/ тигр за.../ зару.../ поймал/ это самое/ ну по.../ начал грызть/ и нарно [наверное] увидел их/ а он так спрячется что ты его не увидишь// О-ой/ они начали там это самое/ молиться/ го.../ просить/ „мы возьмём у тебя немножко“/ говорит/ „убьём мясо/ тебе назад принесём“// Это.../ себе/ взяли/ это самое как его/ ну и потом назад принесли ему/ убили мясо/ принесли/ ничё [ничего]он не трогал//»* [Живая речь 2016, с. 81]. Есть в текстах и упоминание случаев, когда охотник отдавал свою добычу тигру, за что тот в знак благодарности приносил ему потом убитого зверя.

В целом жительницы Красного Яра относятся к лесу как к священному месту, у духов которого нужно сначала попросить разрешения на охоту, собирательство или рубку деревьев, сделав при этом предварительные подношения: *«Прежде чем зайти/ все удэгейцы/ все люди должны*

поклониться/ сказать/ „мы здесь поработаем“.../ ...Да/ „мы здесь поработаем/ заготовим/ нам надо/ и уйдём“// Ну отдать там.../ водку там им/ налить/ вот это вот.../ в огонь/ кинуть...//» [Живая речь 2016, с. 89]. Особенно данное правило касается священных мест, где раньше шаманили или где могут попадаться сэвэны или шаманские куклы *подя*. Несоблюдение правила пагубно для человека: он теряет сон; его может задавить деревом; вагончики, в которых живут лесорубы, начинают трястись, как при землетрясении; возникает озноб и т.д. По словам Светланы Владимировны, *«а у нас этого не стали делать// И вот одного/ долбануло деревом/ ногу отрубило ему.../ ...так его отправили...// Одного тут вот.../ Саша здесь приезжает/ с Ясенево/ отца/ его/ Юрка/ он умер/ у него сердечный приступ был// Нельзя//»* [Живая речь 2016, с. 89]. Как отмечает другая жительница деревни, Светлана, общению с природой и поведению в тайге обязательно надо учить детей: *«Я наоборот/ знаете/ некоторые говорят/ „о-ой/ маленькие/ не надо в тайгу“// Наоборот вот эти вот традиции мне кажется/ их надо передавать// Я мужу всё время говорю/ „идёшь в тайгу/ показывай/ это такие следы/ вот это вот здесь/ вот так вот/ как ты капкан ставишь“ говорю/ „петлю ставишь как// Чтоб они знали!“... „Сегодня/ как говорится/ мы ходим/ завтра не дай бог что“ говорю/ „чтоб они/ были приспособлены к этой жизни“//»* [Живая речь 2016, с. 74].

Народные знания о взаимодействии человека и тайги являются сами по себе огромной ценностью, которая помогала людям жить в гармонии с природой. Как отмечается в работе исследователя традиционной культуры тунгусо-маньчжуров и нивхов В.В. Подмаскина, «в народных знаниях устойчивыми оказались традиции промыслового опыта таёжных охотников, оседлых рыболовов, морских зверобоев и собирателей, направленные на создание системы жизнеобеспечения, характерной для присваивающего хозяйства. Сущность народных знаний была обусловлена природными особенностями региона, социально-экономическими условиями и этнокультурными связями и контактами. Этот универсальный феномен культуры отличался своей сложностью, где точные наблюдения переплетались с древними анимистическими воззрениями. С одной стороны, знания служили для выполнения практических целей и задач, обеспечивающих физическую жизнь людей, с другой — несли мировоззренческую нагрузку, являлись надёжным орудием психического, умственного и нравственного совершенства. Они охватывали все грани жизни аборигенных народов (практической, просветительной, воспитательной и познавательной) и тесно были связаны с фольклором и народным искусством» [Подмаскин 2002].

В наших текстах встречается большое количество таких знаний, приведём некоторые из них:

- 1) как лучше ловить рыбу: *«У меня как вот например/ пойдут мальчишки/ с мужем на ключ/ не могут рыбу поймать/ ну вот не клюёт и всё// Одну поймали рыбу/ разрезали ей пузо// Посмотрели чем она сегодня питалась// Вот например увидят там/ зелёная*

гусеница// Они/ зелёную гусеницу/ значит идут на дерево/ трясут/ эту зелёную гусеницу/ и вот начинают / и ловится рыба//» (из рассказа Св.) [Живая речь 2016, с. 74];

2) как обшивать лыжи камусом, чтобы они не скользили, когда идёшь в гору: *«Шкура с ноги/ изюбря// ...От колена до/ копыта// И у нас/ щас в основном эти-и-и/ этот камус заготовливают охотники лично для себя/ каждый//»* (из рассказа Раисы) [Живая речь 2016, с. 97—98]; для чего используются сина, носилки для перетаскивания грузов *«Вот это у нас/ вот такими-и/ как сказать/ сина/ носилки/ перетаскивают грузы// Тоже у нас до сих пор многие охотники/ да не то что охотники/ корневищники используют//»* (из рассказа Р.) [Живая речь 2016, с. 98];

3) как готовить продукты впрок: *«В основном у нас это рыба/ на рыбе и юкола была/ и вялили рыбу// Мясо/ мясо мы готовили летом/ я помню косу// Это мякоть/ вот такими мякоть/ вот такими пластинами/ быстро окунали и сушили// И оно такой прямо твёрдости// Потом это всё и такими пластинками/ всё расстлала/ всё высыхает/ в мешки// Помню зимой вот так охапку взял в карман/ целый день бегаешь/ мясо раз пожевал/ оно как жёсткое/ и пока её это самое/ и кушать уже это/ и также косу// Или мы её палкой это камнями/ и кабатой/ особенно юколу зимой// А юкола это сушится хвост хребет и голова/ это для собак// Но его там мякоть остаётся/ отковыряешь её камнем и макаешь в кабаний жир/ ой там аж слюнки текут [смеётся] Очень вкусно!!!»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора];

4) какие травы использовать в пищу и для лечения болезней: *«Да а вот это всё остальное/ вялили сушили/ солили// Это тоже очень дорого было/ но готовили/ дикий чеснок весной/ аунтэ дикий чеснок/ вместо картошки корни саранки/ которые цветут на полях// ...Да его можно кушать и варить вот это всё// Травы много/ которую можно кушать// Если у детей кто-то желудок расстроился/ это черёмуха/ тоже как лепёшки/ как лекарство// Корни барбариса очень хорошо от почек от камней/ он разбивает/ корни барбариса// Ну там много всякого можно ходить собирать//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].

Так как беседы велись с женщинами, в их речи преобладают, соответственно, знания, которым обучали девочек и девушек: как вести домашнее хозяйство, что и как готовить, как ухаживать за детьми, как шить удэгейские костюмы. С изменением среды проживания, расширением коммуникаций и в целом в связи с развитием общества меняются традиционные способы изготовления одежды. Поэтому женщины старшего возраста ещё помнят, как в их семьях шили и носили одежду, а среднее поколение знает это только из рассказов: *«У нас/ раньше вот э-э-э/ даже я маленькая была/ у нас ещё пользовались вот такими накидками/ пампу/ и/ вот эта суконная куртка...// ...А сверху надевается шапочка*

багду// ...Эта накидка она не даёт попаданию мусора/ за-а/ ворот// Мусор снег/ чтоб не попадал// ...В старину выделявалась/ кожа тоненькая/ косули//» (из рассказа Раисы) [Живая речь 2016, с. 99].

Для украшения одежды использовались вышивка, аппликация, ракушки, хвостики белки, кости и когти животных. Из воспоминаний Раисы Максимовны: *«А это вот с Китая/ ткани натуральный шёлк// Я хорошо помню один раз такой/ мама такой выбирала кусочек/ и они нитки распускали// Но потом эти нитки/ распущенные/ клей/ вот такой кусочек/ рыбий клей/ вот так мама слюнявила/ эти нитки пропускала// И потом несколько слой сложит / они высыхают/ не бахромются/ и ничего/ надолго и навсегда/ вот так она вышивала//» [Полевые материалы автора].* К домашнему труду девочек приучали с ранних лет, старшие дети всегда помогали матери и бабушке по хозяйству, у них были свои обязанности в семье: *«Я всё сделаю ага/ шкуры сюда закину/ и смотрю это/ высохли семена вот этого конского щавеля// Это же удэгейцы всегда подушки набивали/ оно лечебное/ оно головную боль снимает/ и засыпаешь хорошо// Он када спишь шумит/ шишиши семена шевелятся// Мы на год собирали/ на следующий год/ когда новый урожай/ высыпали труху/ а это опять забивали// Помню/ маленькой/ мама нам даст кусочки ткани// Вот пока не наполнишь домой не пойдёшь [смеётся]//» (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].*

Изменение традиционного уклада жизни и потеря народных знаний тяжело переживаются старшими удэгейцами, которые осознают, что это может привести к утрате этнической идентичности. Знания следует передавать из поколения в поколение, а для этого молодёжь должна оставаться в сёлах, и необходимо, чтобы были востребованы традиционные ремёсла и разрешены промыслы: *«Это же уникальные знания/ и никто ни это// Очень тяжело конечно/ что никто никому не надо/ на уровне хотя бы государства/ потому что везде нужны финансы// А эти бабушки предлагают/ приезжайте ко мне/ они все адреса надавали/ живите у меня//...// Она говорит/ „я научу/ я покажу/ сходим весной/ приезжай/ я тебя поучу/ я вижу что ты хочешь//“ ...// Поехать/ представляете поучиться у живой бабушки/ как она это/ они уже все в возрасте//» (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].* Таким образом, подчёркивается, что для сохранения культуры у людей прежде всего должны быть интерес, вовлечённость и горячее желание этим заниматься. Внутренняя мотивированность, наличие стимула сберечь традиции в семье и обществе представляются информантам самыми главными. *«Там Татьяна Двойнова// Мы с ней/ там такие/ она же ведь такая мастерица// Она меня учила/ где я что забуду/ она мне подсказывала// Но сейчас она уже старенькая/ глаза не видят/ плохо// Нет такого/ такой культуры/ там должен фанатик быть/ не за деньги/ там должен жить в этой культуре// Тогда что-то будет// А так когда всё на деньги/ ну это уже души нет/ это всё мёртвое// Поэтому вот как-то вот так//» (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].* Именно поэтому

ценятся старики, которые являются хранителями знания, культуры, обычаев предков. Уважение к таким людям — ещё один важный принцип, определяющий в удэгейской культуре отношение к окружающим. *«Поэтому воспитывая нас она всегда говорила/ обращайтесь с людьми так как хотите/ чтобы с вами обращались// Особенно стариков/ пожилых/ нельзя грубить/ это всё нехорошо...//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].

Хотелось бы ещё остановиться на одном принципе воспитания детей, который встретился в наших текстах: *«Я считаю/ ребёнок это уже личность// как ты к нему/ так и ребёнок будет чувствовать это// Так что всё будет нормально// ...У нас никогда не наказывают/ это уже другой член семьи/ которого нельзя ни обижать/ ни кричать/ ни наказывать//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора].

Показательным с морально-этической точки зрения является также отношение к шаманизму как к неотъемлемой части удэгейской культуры. Глубокое уважение к шаманам, посредникам между людьми и духами, хранителям знаний о природе человека и его взаимосвязи с внешним миром, отражается практически во всех упоминаниях о них в исследуемых текстах: *«Да конечно у нас шаман всё лечил/ он знал// Он собирал всё/ он лекарство делал// Шаман это был как лекарь/ как это/ как врач/ и всё это злых духов отгонял/ всё такое неудачи если что//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора]. Проявление гендерной специфики шаманов можно проследить в следующем высказывании: *«Вот на этот вопрос я отвечу так/ что мужчины в основном помогали охотникам/ а женское в основном это роды// Роды/ обереги/ защита семьи/ вот такое вот всё// У нас сильная шаманка была эта/ баба Лена Кончуга/ она слепая была/ она всё видела и всё знала// И не пройдёшь так/ она вокруг//»* (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора]. Как рассказывают очевидцы, отсутствие зрения не мешало бабушке-шаманке оставаться с правнуками, пеленать их, крошить *лянцай* (удэгейское блюдо из картофеля) и даже вышивать [Живая речь 2016, с. 93]. Конечно, большинство повествований о шаманах связано с каким-либо чудесным исцелением: например, история о том, как *найна* (бабушка) вылечила внучку от инсульта, заканчивается словами: *«Так она меня вернула к жизни// Доктор сказал/ „медицина тебе не поможет“//»* (из рассказа Светланы Владимировны) [Живая речь 2016, с. 93]. Анжела, сестра героини рассказа, жалеет, что ни она, ни её мать не переняли у бабушки эти знания: *«Единственное обидно/ что сколько мы вместе прожили/ столько всё это.../ Другие ходили у неё спрашивали/ а мы рядом жили/ ничё [ничего] не надо было спрашивать//»* [Живая речь 2016, с. 93]. Следует отметить также, что в народе к личности шамана до сих пор предъявляются высокие требования: не приветствуется, если человек занимается этим ради денег; как важная составляющая рассматривается передача знаний внутри рода. Слепое подражание древним традициям, а также использование шаманской атрибутики для стилизации удэгейских костюмов современниками

осуждается: «Он увидел мои костюмы шаманские где я проводила обряды/ и они взяли эти символы и сшили детские костюмы//...халаты// не понимая того что каждый символ это несёт свою энергетику// свой знак// Я когда это посмотрела/ ещё мальчишка стоит/ сфотографировали в таком костюме стоит и копье// Никогда шаман не убивает/ никого не стреляет/ это вообще нельзя// А дети что это такое/ эта энергетика ещё молодая такая это самое/ что может повлиять на эту судьбу/ там это//» (из речи Р. М.) [Полевые материалы автора]. В целом для информантов, как представителей удэгейской культуры, характерно бережное отношение к народным обычаям и традициям, стремление сохранить их для потомков.

Таким образом, как показывает исследуемый материал, принципы поведения, обычаи и традиции удэгейцев основываются на культурных ценностях, связанных с отношением к природе, с жизнью в родовом обществе, с передачей народных знаний от поколения к поколению.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Живая речь приморцев: материалы полевой экспедиции — 2016 / авт.-сост.: Ю.А. Гунько, О.П. Кормазина, А.Ю. Кудрявцева, А.А. Осипова, Т.И. Петрова, Т.В. Фролова, А.Е. Цесарская, В.А. Шульгинов; отв. ред. Т.И. Петрова, О.П. Кормазина. Владивосток: Дальневост. федерал. ун-т, 2016. 260 с.
2. Подмаскин В.В. Народные знания в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов Нижнего Амура и Сахалина, середина XIX—XX вв.: дис. ... д-ра ист. наук. Владивосток, 2002. 502 с. URL: <http://www.dissercat.com/content/narodnye-znaniya-v-traditsionnoi-kulture-tunguso-manchzhurov-i-nivkhov-nizhnego-amura-i-sakh#ixzz4z8o1Cix> (дата обращения: 19.12.2018).
3. Полевые материалы автора.

Старцев Анатолий Фёдорович,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ПРОБЛЕМА ЭТНОГЕНЕЗА ТАЗОВ ПРИМОРЬЯ

Считается, что тазы образовались в XIX в. в процессе семейно-брачных отношений женщин-аборигенок Приморского края с китайскими отходниками. Однако тщательный анализ словаря тазов показал, что у этноса наблюдаются многие слова, не характерные ни для коренных жителей Приамурья и Приморья, ни для китайцев. Это слова из какого-то другого языка, на котором в прошлом говорили тазы. В китайских источниках присутствуют косвенные сведения о прародителях этноса, более 1,5 тыс. лет тому назад обитавших в районах Приамурья и Приморья. В средневековый период их называли *тата* (татары) или *да-да* (датани), в XIX в. китайцы именовали тазов *тац-зы* (*да-цзы*), а русские — *тазы*.

Ключевые слова: племена тата (татары), да-да (датани), Приморье, женщина, аборигенка, китаец, происхождение, тазы.

Startsev Anatolii Fedorovich,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

THE PROBLEM OF ETHNOGENESIS OF THE TAZY OF PRIMORYE

It is believed that the Tazy people originated from the intermarriages between Aboriginal women of the Primorye Region and Chinese seasonal workers in the nineteenth century. However, a careful analysis of the pelvic vocabulary showed that the ethnos has many words that are not characteristic of the native inhabitants of Priamurye and Primorye, or of the Chinese. These words were from another language that the Tazy people had spoken. Chinese materials provide indirect information about the ancestors of this ethnic group having inhabited the Priamur region and Primorye over 1.5 thousand years ago. In the medieval period they were called Tata (Tatars) or Da-da (Datani). In the nineteenth century, the Chinese people called them Ta-tszy (Da-tszy) and the Russians called them Tazy.

Keywords: tribes of Tata (Tatars), Da-da (Datani), Primorye, woman, Aboriginal, Chinese, ancestry, Tazy.

Во второй половине XIX в. в Приморье стали регулярно появляться китайские отходники, они активно включились в процесс ассимиляции коренного населения края, в ходе которого новые поколения аборигенов заимствовали от китайцев язык, элементы материальной и духовной культуры и стали во многом похожи на представителей данного этноса.

В.К. Арсеньев в 1912 г. этот процесс освещал так: «Шестьдесят лет тому назад говорившие на своём родном языке, теперь они совершенно забыли и говорят только по-китайски» [Арсеньев 2012, с. 552].

Однако тщательный анализ языка тазов показал, что у них продолжают сохраняться многие слова, не характерные ни для аборигенов Приамурья и Приморья, ни для китайцев.

Первые русские исследователи, заимствовав названия местных народов, приспособили их к своему языку, а ассимилированное китайцами население стали называть экзонимом *тазы*. В китайской историографии соответствующими иероглифами «дацза» обозначались такие понятия, как «татары, монголы» [Китайско-русский словарь 1952, с. 614].

Все этнические названия в форме *тата*, *дада*, *да-цзы*, считающиеся китайскими, состоят из двух частей: форманта *да* (*та*) и суффикса *цзы*.

Китайский иероглиф «да» может означать такие понятия, как «умный», «мудрый», «привлекательный», «смышлёный», «постигший», «большой», «развитой» и др. [Соловьёв 1975, с. 104–105, 108 и др.], а у тунгусо-маньчжуров термин «за» («дза») — это «родственники всех степеней родства» [Сравнительный словарь, 1975, с. 183]. Однако в простонародье под китайским экзонимом *дацзы*, а в русской огласовке *тазы*, подразумевалось понятие «инородцы» [Сем Ю., Сем Л. 2001, с. 20].

Понятие «да» как основа из чжурчжэньского языка означает «корень», «глава», «лидер», «главный» [Певнов 2004, с. 146].

Словом «даа» многие тунгусо-маньчжурские этносы называют и устье реки [Сравнительный словарь 1975, с. 197], однако данный омоним ничего общего с древней этимологией тазов не имеет.

Из древнеписьменных источников Китая, как сообщал В.П. Васильев, известно, что «предки Татаней с Нюйчженьцами одного рода, потому что, как те, так и другие, суть потомки Мохэсцев. Этот народ во время династий Вэй, Ци и Чжоу (с IV до VII столетия) назывался Уцзи, а при династии Суй стал называться Мохэ. Земля его лежала в 6000 ли на северо-восток от Чанъаня (столицы Китая, в провинции Шэньси) и далее на восток простиралась до берегов океана. Мохэсцы разделялись на несколько десятков поколений, каковы Чернореченые, Белогорные и проч. Белогорные собственно зависели от Корейцев; но когда Танская династия уничтожила Корею, то они вошли в состав Бохайских владений. Черноречные же уцелели и сохранили силу (т.е. независимость). Во время могущества Бохайцев все (?) Мохэсцы подчинялись им; когда же Кидане завоевали Бохай, то поколения (Мохэские) расселились, и те, которые жили при верховьях Кунь-тун-цзяна, в первый раз назвались Нюйчжэнями; они были потомки Черноречных. Те же, которые жили у гор Иньшань, прозвались Датань, и были в постоянных сношениях с Китаем при конце династии Тан... Они приходили даже изредка с данью и при династии Сун. Датаньские люди все мужественны и искусны в сражении; те, которые жили по близости к Китаю, назывались „образованными“ (*жэ* „спелый“)

Датанями; они занимались хлебопашеством и приготавливали кушанье на огне. Отдалённые же от (Китая) назывались „дикими“ (*шэнь* „сырой“), занимались только охотой, не имея никакой утвари» [Васильев 1857, с. 164—165].

В «Истории Пяти династий» («Удай ши цзи», кн. LXXIV, л. 4—5) отмечается, что племя датаней в Китае стало известным с конца Танской династии (618—907 гг.). Ещё до возникновения Великого монгольского государства (Да Мэн-гу го) [Мэн-да бэй-лу 1975, с. 123], в начале XII в., согласно письменным источникам «Цзинь-го-чжи», на северо-востоке от чжурчжэней в районах Среднего и Нижнего Амура образовалось государственное объединение датаней, которое цзиньцы именовали *Мэн-у* или *Мэн-гу* [Мэн-да бэй-лу 1975, с. 51]. Люди этого государства все отважны и воинственны. Те, которые ближе к китайским землям, назывались культурными татарами. Они выращивали зерновые культуры и варили их в глиняных котлах с плоским дном. Те, которые проживали вдали от китайских земель, назывались дикими татарами. Они не имели утвари и доспехов, а для стрел употребляли только костяные наконечники [Мэн-да бэй-лу 1975, с. 45].

Дикие татары представляли собой охотничьи племена, обитавшие на севере от китайцев и киданей. П.И. Кафаров предполагал, что это были и племена тунгусского происхождения [Палладий 1866, с. 171, прим. 47], входившие в состав монголоязычных шивейских племён. Из всего вышесказанного следует, что задолго до появления Бохайского государства на территории Приморья и Приамурья обитали шивейские племена, в состав которых входили племена улоху (улохоу), ухуань (увань), а также да-да (татары) из племени мэнгу (мэну), которые в Цзиньскую эпоху сыграли большую роль при образовании государства, известного как *Мэн-гу* (монголы), чьи владения находились на северо-востоке от столицы за 7000 ли. На востоке они достигали хэйшуй мохэ, на западе — туцзюэ, на юге примыкали к киданям, а на севере ограничивались морем [Кюнер 1961, с. 61, 63—64].

В первой половине XII столетия — в годы правления цзиньского императора Си-цзуна (1134—1148), — начиная с 1138 г. объединённые племена амурских датаней стали грабить окраинные поселения государства Цзинь. Оно несколько лет пыталось усмирить их, но безуспешно, поэтому было вынуждено откупаться дорогими подарками [Васильев 1857, с. 165].

Российские исследователи древнекитайских письменных источников отмечают, «что монголы дочингисовской эпохи ничего общего не имели с теми монголами, название которых встречается в китайских источниках в различных транскрипциях, и что транскрипция мэн-гу, отличная от всех прежних и употреблявшаяся в отношении монголов Чингис-хана, означает в буквальном переводе „получивший древнее“ и является только названием династии Чингис-хана, которое было принято последним в подражание китайским императорам» [Мэн-да бэй-лу 1975, с. 89].

В.П. Васильев считает: «название *Монгол*, или созвучное с этим (слово. — А.С.), существовало действительно с давнего времени; если даже оно и занесено было к некоторым из обитателей нынешней Монголии прежде Чингисхана, то не было до него общим национальным именем нынешнего монгольского племени. Начало этого названия (как и Татань) следует искать в северной части Маньчжурии, в низовьях Амура, где и ныне обитает племя Мангуны, что значит „речные“, потому что река или вода на их языке называется *мангу*. Слово это тождественно с мукэ („вода“), на собственном или южно-маньчжурском наречии, корни слов которого вполне сохранились и в мангунском языке, по словам всех посещавших, в последнее время, эту страну русских путешественников» [Васильев 1857, с. 159].

История умалчивает, что стало с государством *Мэн-гу** и его народами. В наши дни от прошлых веков в географии малочисленных этносов Приамурья осталось только два названия аборигенных поселений, расположенных на правом берегу Амура: сельское поселение Дада Нанайского района и селение Монгол в Ульчском районе. Однако их коренные жители — нанайцы с. Дада и ульчи с. Монгол — уже не соотносят своё этническое прошлое ни с древним этнонимом *дада* (*тата*, *татани*, *датани*), ни с этническим названием *мэнгу* (древнее племя, чьи члены именовались амурскими монголами), не имеют они и связей с современными тазами, которые более века тому назад были известны как *да-цзы* и др.

Во второй половине XIX столетия русские переселенцы застали тазов, находящихся на самой низкой ступени социально-экономического и культурного развития, дисперсно расселяющихся по побережью моря от Сучана до р. Амгу, а также — частично — по берегам крупных рек, впадающих в Уссури. К концу столетия уже почти каждая семья тазов состояла из родителей, появившихся на свет от смешанных браков аборигенок и китайцев, поэтому последние называли *тадза* (*дадзы*) («кровосмешанный») не только потомков таких союзов, но и всех аборигенов Уссурийского края, «которых нельзя причислить ни к ним, китайцам, ни к русским, ни к японцам, ни к корейцам» [Арсеньев 2012, с. 568].

Китайский термин *тадза* (*дацзы*) русские приспособили к своему языку и стали именовать всех аборигенов Южно-Уссурийского края словом *тазы*, относя тем самым тазов, нанайцев (гольдов), орочей и удэгейцев к одному этносу. С 1926 г. по инициативе В.К. Арсеньева тазов и удэгейцев официально стали считать одним народом, южная часть которого, как утверждалось в научных кругах, была ассимилирована китайскими отходниками.

* На наш взгляд, было создано не государственное объединение Мэн-гу, а племенной союз типа доха. Именно по этой причине с развалом данного союза о Мэнгу как о государственном объединении не стали вспоминать. Военные союзы типа доха были широко распространены среди всех тунгусо-маньчжурских племён с древних времён вплоть до начала XX столетия. Этот военный союз, очевидно, получил название по имени сильного амурского племени мэнгу, обитавшего в низовьях Амура.

Объединение удэгейцев и тазов не осталось незамеченным и в советской науке. В 1956 г. авторы фундаментальной серии «Народы мира» в разделе «Удэгейцы» коллективной монографии «Народы Сибири» подтвердили, что тазы — это часть удэгейцев, «живущая на юге Приморья, в прошлом довольно сильно китаизированная» [Смоляк 1956, с. 831]. Это мнение, закреплённое в Большой советской энциклопедии [Тазы 1976, с. 200], просуществовало вплоть до начала 1990-х гг.

В 1970-е гг. комплексным изучением тазов занимались Ю.А. и Л.И. Сем. Исследовав материальную культуру и хозяйство, они приводят обширный терминологический материал, который при тщательном анализе показывает, насколько сильно язык тазов подвергся влиянию китайского и какие этносы участвовали в формировании народа [Сем Ю., Сем Л. 2001].

При изучении происхождения любого из коренных малочисленных народов Севера большое значение имеет выявление этнических компонентов, которые способствовали его возникновению и могут объяснить его развитие. Один из таких компонентов — родовой или фамильный состав рассматриваемого народа или этнической группы.

В XIX столетии у тазов род как социальная единица общества уже не существовал. Вместо родовых названий у них были фамилии. Ю.А. Сем выяснил, что от браков китайских мужчин с нанайскими, удэгейскими и солонскими женщинами появилось более 30 фамилий тазов. Лишь 4 (13,3%) из них (Утайсин, Уболин, Улайси, Улажи) связываются с орочами и удэгейцами; 3 (10%) (Пифалун, Пинчэн, Пиуцай) имеют солонские корни; 23 (76,7%) (Фуенцун, Кынцын, Сы, Каин, Сеник, Чивалун, Цундиго, Коцунэ, Куйфо, Сая, Юваншин, Иваншин, Лан, Чамбайшин, Манчан, Тинью, Чифа, Цун, Чиюн, Янпо, Санкур, Сель, Хишен) образованы за счёт нанайского этноса [Сем Ю., Сем Л., 2001, с. 23; Старцев 2005, с. 250].

В зависимости от исторической ситуации «древних времён» семантика названия племени *да*, *да-да* могла восприниматься китайцами, чжурчжэнями и тунгусо-маньчжурами так, как она фиксировалась в словарях и исторических хрониках перечисленных народов. Однако уже во 2 тыс. н.э. прежний смысл утрачивается и именование *да-да* (*да-цзы*) приобретает оттенок пренебрежения. «Так, например, предки Маньчжуров назывались у китайских авторов „Шуи-тачже“, т.е. водяными татарами, инородцы нижне-амурского края, одевающиеся в рыбьи кожи, — „Юйпитачзе“, т.е. рыбокожными татарами, или — что может быть вернее — рыбокожными дикарями, потому что „Та-цзе“ имеет то же значение, что и китайское „Пе-ти“, т.е. дикарь или, собственно говоря, северный дикарь» [Шренк 1883, с. 140]. Кроме этого, китайцы называли тазов кровосмешанными, а русские — инородцами и т.д. Но сами себя тазы именовали сородичами всех степеней родства, т.е. так, как фиксировалось в языках тунгусо-маньчжурских этносов [Сравнительный словарь 1975, с. 183—184].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Арсеньев В.К. Этнологические проблемы на востоке Сибири // Владимир Клавдиевич Арсеньев: собр. соч. в 6 т. Владивосток: Рубеж, 2012. Т. 3. С. 549—578.
2. Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII века, с приложением перевода китайских известий о киданях, джурджитах и монголо-татарах. СПб.: Императорская академия наук, 1857. 236 с.
3. Китайско-русский словарь / под ред. проф. И.М. Ошанина. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1952. 898 с.
4. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во восточной литературы, 1961. 392 с.
5. Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»): факсимиле ксилографа / пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н.Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975. 287 с.
6. Палладий (Кафаров) Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Тр. членов Российской духовной Миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. IV. 498 с.
7. Певнов А.М. Чтение чжурчжэньских письмен. СПб.: Наука, 2004. 498 с.
8. Сем Ю.А., Сем Л.И. Тазы: этническая история, хозяйство и материальная культура (XIX—XX вв.) // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2001. Т. X. 172 с.
9. Смоляк А.В. Удэгейцы // Народы Сибири: Этнографические очерки. М.; Л., 1956. С. 831—843.
10. Соловьёв Ф.В. Словарь китайских топонимов на территории советского Дальнего Востока. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 1975. 223 с.
11. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1975. Т. 1. 672 с.
12. Старцев А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX—XX в.). Владивосток: Дальнаука, 2005. 444 с.
13. Тазы // Большая советская энциклопедия. Изд. 3-е. М., 1976. Т. 25. С. 200.
14. Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Части географическо-историческая и антропо-этнологическая. СПб.: Издание Императорской Академии наук, 1883. Т. 1. 323 с.

Бочарников Владимир Николаевич,
Тихоокеанский институт географии ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ И ПОТЕРЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ РИСКИ СОВРЕМЕННОСТИ

В «гипотетический фундамент» сообщения вкладывается тезис о том, что человек появился на планете Земля с неким условием или, точнее, обязательной функцией, предопределённой Абсолютом, Космосом, Богом и т.п. «высшей инстанцией». Каждый из нас выполняет «космическую задачу» через коллективную и индивидуальную вовлечённость, что собственно и отражается в космологии, культуре, множестве фрагментов конкретных человеческих представлений. Это также и общая функция — обеспечение баланса взаимодействия в «пространстве жизни», или биосфере, на планете Земля. Обращаясь же к философскому измерению проблемы риска, где последний понимается как ценность поддержания и сохранения «встроенного» этнического кода человека, мы вновь возвращаемся к известной проблеме потери знаний, опыта, культуры и традиций в ещё сохраняющихся «этнических рефугиумах».

Ключевые слова: традиционная жизнедеятельность, этнический код, пространство, ценности, риски, космическое предназначение человека.

Bocharnikov Vladimir Nikolaevich,
Pacific Geographical Institute, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

TRANSFORMATION OF TRADITIONAL WAY OF LIFE AND LOSS OF SPIRITUAL VALUES: ECONOMIC AND POLITICAL RISKS OF CONTEMPORANEITY

The thesis statement of this paper is that a man appeared on Earth with an obligatory function predetermined by the Absolute, the Universe, God, “highest authority”, etc. Each of us carries out a “cosmic task” through collective and individual involvement that is reflected in cosmology, culture, various fragments of certain human representations. It also provides the balance of interaction in the “life space”, in the biosphere, on Earth. Taking into consideration the philosophic dimension of the problem of risk, which is defined as a value of keeping and preserving the “integrated” ethnic code of a person, we return to the well-known problem of loss of knowledge, experience, culture and traditions in persisted “ethnic refugia”.

Keywords: traditional life activity, ethnic code, space, values, risks, human’s cosmic destiny.

Проблематика кризиса духовных ценностей западной или российской цивилизации как следствие потери традиционного образа жизни не нашла достаточного осмысления в широком политическом, экономическом и экологическом контекстах. Знания, через которые мы узнаём мир, нам не видны, и, как следствие, мы теряем — нередко — то самое важное, что не бывает отчётливо выражено доминантным лейтмотивом современного понимания. Термин «ценности» используется же в совершенно различных и порой противоречивых значениях, что, собственно, не является чем-то удивительным для многообразного дискурса европейской культуры [Орлов 2015, с. 36].

Истинное бытие открывается нам через нас самих, в том случае, если мы оказываемся способными «перешагнуть» через бытовое понимание «бытийности», чему способствует присутствие в нас бытийных ценностей. Суть же «космической задачи» человека состоит в том, что в проекции пространства — нашей среды жизнедеятельности или географически на конкретном участке территории Земли — каждый этнос (или народ — в других координатах измерения) обеспечивает относительно гармоничное поддержание конкретного пространства через свою жизнедеятельность, различно от других участков земной поверхности. Многие, но не все «границы» этого «бесконечного» процесса и рассматриваются познанием человека во множестве предметно-объектных установок философии, религии, культуры и науки. Приведём некоторые доказательства.

За подтверждением обратимся ниже к обозначенным экзистенциальным аспектам, известным в антрополого-философской классике. Николай Бердяев писал, что человек и космос связаны между собой даже судьбой, то есть судьба человека напрямую зависит от судьбы природы, космоса, он не может отделить себя от них, но при этом должен быть ответственным за весь строй природы, за то, что в нем совершается. Только и «лишь человек» может преобразить космос в «новое небо» и «новую землю» [Бердяев 1991, с. 347, 349].

Макс Шеллер полагал, что человек — это та реальность, исходя из которой легче всего постичь характер бытия [Шеллер 1988]. Мартин Хайдеггер человеческое присутствие на планете обозначал как «присутствие» (Dasein), пребывание при сути, при бытии. Он описывает человеческое существование как наличное бытие, заброшенное в чуждый и враждебный мир [Хайдеггер 2003, с. 70]. Человек предстаёт как проекция собственных сознательных выборов, и Хайдеггер «доводит» мысль до того, что смысл бытия способен самовывяляться, он просветлён (gelichtet), всегда дан нам «в свете» чего-то иного. Только тогда возникают те глубины человеческого, пробуждается дух, в котором вновь выправляется встроена исходная матрица бытия.

Хельмут Плеснер замечал: «...по природе своей человек, на основании формы своего существования, искусственен. Как эксцентричное существо, лишённое равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конституитивно лишённый родины, человек должен стать чем-то и через

архитектуру, то есть через степень и характер формализации материальной деятельности человека реализуется эволюция человека в рамках земной цивилизации» [Плеснер 2004]. Культура же выводит человека из индивидуального к общественному, где почти имманентно «ввинчивается» понимание того, что каждый из нас выполняет собственную задачу в сотворённом собой мире.

М.Ю. Келигов ведёт речь о необходимости учёта «природомерности человека» и рассматривает данное обстоятельство не как недооценку его социально-культурного измерения, а «как важное условие для получения объёмного и более реалистического видения его жизнедеятельности в действительном мире». Исследователь проводит мысль о «вписанности» человека в биосферу Земли [Келигов 2012, с. 104]. И мы получаем подтверждение этому в материалистическо-диалектическом преломлении космического предназначения и ответственности человека и человечества перед Планетой [Фролов 2003]*.

Итак, этот мир структурируется и поддерживается человечеством, он каждый раз меняется через всё новое, производимое человеком, будь это поэма, картина или научная теория, но самое главное, каждый из людей индивидуально является уникальным оператором пространственно-временного континуума планеты. В социальной реализации этой способности существовал некий коллективный договор, обуславливающий присутствие этноса, зашифрованный в символах, традициях, мифах и в некоем вписанном и имеющемся в каждом из нас этническом коде (этнокоде). И таковой сосуществует со многими хорошо известными чертами человека — сложнейшим комплексным пси-персональным полем, — результатом которых являются наши проекции реальности [Бочарников 2011, с. 33—36].

В сопоставлении данных понятий нельзя опираться на линейную логику и иерархичность, ведь по своей сути их многоуровненность и многозначие смыслов, иногда пересекающихся и частично перекрывающихся, не строго соподчинены, а являются всего лишь проекциями и результатом человеческого познавательного стремления упорядочивать и классифицировать сущее. Сия коллективная миссия осуществляется за счёт энергии жизни, эмоций, деятельности каждого из людей и в то же время — конкретной человеческой особи, биологического, культурного, социального, экономического и пр. «среза» человека, личности, обладающей уникальной свободой выбора, что может быть «употребимо» не только в социальном, но и в мировоззренческо-хранительском плане.

Результат социальной деятельности составляет материальную культуру, а установки и нормативы, как «вести» пространство, — духовную, распознающуюся как традиции, обычаи, ритуалы и пр. Важен тезис о первичности того, что «вложено» в человека, если инстинкты и рефлексы не уникальны для высших животных, то ритуалы и традиции стали

* Цит. по: Фролов И.Т. Человек и природа. Из цикла «Философские беседы» // Человек. 2013. С. 31—44.

следствием коллективного установления правил и норм поддержания окружающего пространства, которое со временем было инверсировано в социальную жизнь. Представляется, что особое значение получают сакральный и мистический аспекты кодированного выражения, воплощаемые в этнических ритуалах, традициях, верованиях, архетипах и многих других сторонах человеческого бытия, описание и сравнение которых занимает важнейшее место в антропологии, этнологии, этнографии, культурной географии и этнической экологии, но остаётся «невычерпанным» и, самое главное, неосмысленным в настоящем масштабе глубины взаимодействия человека и природы.

В сакральном смысле культура — это культ, почитание, поклонение. Существуют внутренние, глубинные основы культуры, те, что нельзя перевести в стереотипы, нормы и штампы, именно они проявляют её суть. Более того, сам концепт «культура» содержит в себе различные грани смыслов. И как верно замечает В.Д. Губин, нашему миру всегда свойственна некая фундаментальная незавершённость и даже незавершимость [Губин 2006, с. 19]. Культура — это тот специфический мир, который человек создаёт, чтобы поддерживать себя в своём искусственном, в том, что и называется, собственно, «человеческом» состоянии. Важно обратить внимание: при утверждении, что сознание в социальной среде возникло как «инструмент ориентации индивида в пространстве социума, в пространстве „доступных ему видов деятельности“» [Велихов, Зинченко, Лекторский 1988, С. 5, 9, 12] должно существовать одновременно несколько проектов, обрабатывающих множество событий, что впоследствии доказывается авторами [Велихов и др., 2018]. Именно в этом свете фундаментально могут поменяться и сложиться в единую картинку миллионы фрагментов, которые сейчас известны в этнографии, антропологии, культурологии.

В истории возникновения и развития человеческого разума и основных его категорий важное место занимает период мифологического мышления, высокая степень отражения последним реалий доисторического и начала исторического времени. Древний человек жил в мире, населённом многими враждебными ему природными силами и полным опасностей, но при этом имел удивительную способность к управлению пространством. Л. Леви-Брюль, рассуждая о так называемом первобытном мышлении, писал: «...реальность, среди которой живут и действуют первобытные люди, сама является мистической. Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам» [Леви-Брюль 1989, с. 130].

При отсутствии деления на объективную и субъективную реальность у древних людей просто не возникала необходимость передачи этих умений другому, «древний социум» совсем не так решал ориентационные задачи, поскольку каждый из его членов обладал «встроенными» способностями индивидуального создания пространства и времени и управления

ими. Мифопоэтическое восприятие господствовало в архаичной и античных культурах, вытеснялось в Средневековье, становясь всё менее доступным человеку современной технологичной цивилизации. Природа для древних греков была другой потому, что иное устройство имела их социальная жизнь. Взаимоотношения эти отражены в мифологии, где как естественная действительность воспринимались боги, демоны, герои. Вместе с тем Аристотель убедительно показывает сохраняющуюся связь с качественным восприятием мира древности: все вещи определяются телеологической целью, имманентно в ней заключаемой.

Научное обращение к понятию «код», уточнение или, напротив, широкое терминологическое раскрытие, позволяет многосторонне и многозначно показывать дихотомию природного (биологического) и культурного в «расшифровке» множественных характеристик жизнедеятельности человека. Язык мифа являлся активным репрезентантом культуры, поэтому мифологическую картину мира можно рассматривать в качестве своеобразной модели языка культуры.

А.Ф. Лосев писал: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей степени конкретности, максимально интенсивная и в величайшей степени напряжённая реальность. Это не выдумка, но — *наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это — совершенно необходимая категория мысли и жизни, далёкая от всякой случайности и произвола*» [Лосев 1991, с. 24]. Смысл этой принадлежности составляет то, что пространственно-временной континуум отображается в проекции — территории Земли, являющейся одной из основных объектов изучения географии.

Ю.М. Лотман, ориентируясь на семиотическое распознавание смыслов, утверждает: картина мира выстраивается на основе определённой пространственной модели организации её структуры на всех уровнях, и такое видение является универсальным культурным аспектом восприятия человека и формирования культурного ландшафта [Лотман 2001, с. 644]. Это и есть изобретение того человека, что провозглашается «вершиной эволюции», но не того, что оставался хранителем судьбы, имеющим «ограниченные права» на преобразование планеты, трансформацию природной среды без оглядки на масштабы происходящего.

Очевидно, что географические образы есть не что иное, как особый язык — язык пространственной культуры, которая как бы модифицирует сама себя в зависимости от места, страны или региона. И как нашёл Гибсон, пространство является категорией исключительно антропологического свойства, куда человек не увидит земли под ногами и неба над головой, пространства нет [Гибсон 1988, с. 9]. Но культура человека предназначалась не для любого человека, а лишь такого, который является хранителем пространства. Итак, код — это зашифрованная последовательность, программа осуществления, базовая схема и указания для развития процессов и осуществления функций во Вселенной.

Не существует мира без человека, без его экзистенции, которая несёт и сохраняет структуру пространства, что было характерно с доисторических времён, но терялось по мере роста «цивилизованности». Также очевидно, что ощущение «пространственности» невидимо, неосязаемо и непознаваемо, но оно встроено в человека, поэтому касательно любого взаимодействия возникает определённая система пространственных отношений сосуществования и совместности, т.е. пространственная структура. По этой причине «...мыслящие существа могут изменять свои взаимоотношения с окружающей их средой в желательном для себя направлении лишь в ограниченных пределах» [Келигов 2012, с. 103]. В отличие от естественного пространства природы человечество таким образом создаёт искусственное окультуренное пространство, законы которого определяются геометрическими канонами архитектуры, где через степень и характер формализации материальной деятельности человека реализуется эволюция последнего в рамках существования и эволюции земной цивилизации.

По прежним «космическим лекалам» жизнь человечества длилась сотни веков, вплоть до первой трети XIX в., когда, с одной стороны, начался лавинообразный рост численности людей, активно развивались процессы глобализации экономики, коммуникаций, технического вмешательства в структуру планеты и даже за её пределами, как и сейчас. Но с другой стороны, то, что происходит на протяжении последних веков, обозначает новый этап, когда происходит аннулирование прежних «космических» договорённостей. Очевидно, для того чтобы выжить и остаться человеком в прежних представлениях, современному человеку нужно менять своё отношение к природе, ведь можно с уверенностью сказать, что культура не являлась лишь набором внешних институтов, правил, регламентаций, напротив, в неё вводилось то, что нужно было от человека для сохранения «пространства природы». Главное состоит в том, что человек должен быть «внутри» места, как бы погруженным в него, чтобы иметь возможность наделить его смыслом.

Нарушение законов космоса завело человечество в тупик, теперь процесс глобальных экологических перемен во всей полноте грозит разрушением планеты. Важно и очевидно, что наша Ойкумена — освоенная человеком и экологически трансформированная территория с основным населением Земли — ныне живёт по одним законам, и хорошо известно, что они не идеальны. В границах географического и мировоззренческого образа Ойкумены скрыт глубинный психокультурный механизм идентификации, благодаря которому индивид обретает свою человеческую сущность, — она возникает в процессе самотворения «по образу и подобию». Но где взять то «старое понимание» древнего человека для нынешнего, прежде всего в контексте коллективной идентичности?

Этнос — это объединение людей, лежащее на границе природы и общества, это жизнь людей в конкретных природных условиях, определяющих физиономическую специфику этноса, предметно раскрываемую

социальными, культурными, экологическими законами существующей жизни. Культура в этом случае, помимо базовой функции результата и процесса деятельности, выступает также как совокупность «трансляторов», которые постоянно переводят субъективные индивидуальные психические состояния в нечто общечеловеческое, действуют как «инструмент» сохранения и поддержания ролевой особенности природы человека.

Отечественная этнология, по воле нынешних её лидеров, решительно отказывается от прежней советской этнографической категории «этнос», заменяя последнюю в массовой форме употребления на «этничность», хотя и признаёт непрекращающийся феномен массового использования термина «этнос» в других науках (истории, социологии, политологии, географии) [Тишков 2016, с. 5]. Подтверждение можно найти в словаре по философии науки, где «этнос», по определению В.В. Ильина, есть «ландшафтная человеческая общность на базе родства языка, культуры, обычаев, традиций, устоев жизнепроизводства, поддержания существования» [Лебедев 2006, с. 296].

География — это пространство, и таковое, как считает Гегель, находится в неразрывной причинно-следственной взаимосвязи со временем, движением и материей. И действительно, для географа «вмещающий ландшафт» остаётся одним из фундаментальных понятий, ведь в поле зрения географии неизменно формируются множественные описания и объяснения результатов взаимодействия таких разнокачественных систем, как природа и общество, эта наука всегда занята выявлением всего множества корреляционных связей в системе «природа — человек — общество» [Бочарников 2015, С. 9]. В отношении природной составляющей географической ландшафт понимается как генетически единая трёхмерная материальная система, включающая в себя разнородные элементы географической оболочки и биосферы Земли, которые, взаимодействуя, получают определённое системное выражение и на поверхности планеты.

Маркерно-генетические функции ландшафта важны в систематике социоестественной истории, из многих источников синтезирующей характер и специфику многообразия взаимодействия природы и общества конкретных этнических образований разного ранга, которые удаётся локализовать как в пределах отдельных территорий, так в определённый исторический отрезок времени [Кульпин 2010, с. 12—13]. «У человека, — писал французский эколог Жан Дорст, — достаточно объективных причин, чтобы стремиться к сохранению дикой природы. Но, в конечном счёте, природу может спасти только его любовь» [Дорст 1968, с. 99]. Таким образом, наша Ойкумена — освоенная человеком и экологически трансформированная территория с основным населением планеты — живёт не по одним социальным или биологическим законам, есть и иные законы, те, которые прописаны значительно глубже, чем наша генетика, но мы и не подозреваем о них.

Очевидно, что именно «пространственное» измерение — необходимость географической привязки к некой территории — было прописано

как основное условие в информационном поле этнокода [Бочарников 2017, с. 86—87]. Использование синергетического подхода в качестве методологического инструментария позволяет ныне охарактеризовать общество риска с точки зрения нелинейности и хаотичности процессов развития, следствием которых стали стирание культурных и национальных особенностей, угроза экологической катастрофы, массовых кризисных явлений в социальной жизни. Коренные малочисленные народы в современном обществе представляют «последние» этносы, сохраняющие свои «пространственные договорённости» с Космосом, заключённые по «старым» правилам. Но любой этнос стареет и дряхлеет, уступает «вверенную» ему территорию другому.

География изменялась, и на месте не справившихся с вызовами планеты цивилизаций сейчас великие пустыни или океан. Этносы, пока ещё существующие на прежних «космических договорённостях», но уже стремительно исчезающие по мере того, как «теряют» свою территорию вместе с традиционной жизнедеятельностью, — это коренные малочисленные народы. Традиционная деятельность и жизнеобеспечение требуют обширных природных площадей, находящихся практически в естественном или слабо антропогенизированном состоянии. Что касается самого человека, Г.С. Шевяков утверждает: «Нет человека как высшего существа природы, как живого существа, придатком или одной из особенностей которого является разум. Есть следующее после биологического качественное образование материи в своей пока ещё естественной оболочке, то, которое вырастает в этой оболочке, неся на себе её печать, олицетворяет себя с нею, в немалой степени подчиняется ей и ей служит, ибо без неё существовать не может» [Шевяков 2004, с. 233].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии). Л.: Лениздат, 1991. С. 341—366.
2. Бочарников В.Н. Антропогеографические аргументы этнического кода человечества // Коэволюция и ноосфера. 2017. № 2. С. 77—110.
3. Бочарников В.Н. Природа и человек: поиск научного взаимодействия в географии // Вестник ЗабГУ. 2015. № 2. С. 4—13.
4. Бочарников В.Н. Человек в реальности проекций. Владивосток: Морской гос. ун-т, 2011. 332 с.
5. Велихов Е.П., Зинченко В.П., Лекторский В.А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 3—30.
6. Велихов Е.П., Котов А.А., Лекторский В.А., Величковский Б.М. Междисциплинарные исследования сознания: 30 лет спустя // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 5—17.
7. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию / пер. с англ. Т.М. Сокольской. М.: Прогресс, 1988. 464 с.

8. Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы: учебное пособие. М.: Омега-Л, 2006. 370 с.
9. Дорст Ж. До того как умрёт природа. Послесловие. URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%94/dorst-zhan/do-togo-kak-umret-priroda/36> (дата обращения: 15.11.2017).
10. Келигов М.Ю. Homo Sapiens: переходящий феномен. М.: Академический проект: Культура, 2012. 224 с.
11. Кульпин Э.С. Генетический код цивилизации // Природа и общество: на пороге метаморфоз. Серия: Социоестественная история. Генезис кризисов природы и общества в России / под ред. Э.С. Кульпина-Габайдуллина. М.: ИАЦ «Энергия», 2010. Вып. XXXIV. 320 с.
12. Лебедев С.А. Философия науки: словарь основных терминов. М.: Академический проект, 2006. 320 с.
13. Леви-Брюль М. Первобытное мышление // Психология мышления / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.В. Петухова. М.: МГУ, 1980. С. 130—140.
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21—186.
15. Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2001. С. 109—142.
16. Орлов М.О. Кризис духовной традиции в европейской культуре и основания социального коллапса: философский аспект // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2015. № 3. С. 36—40.
17. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000877/st000.shtml> (дата обращения: 12.11.2017).
18. Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С. 5—22.
19. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. Избр. тр.: в 3 т. М., 2003. Т. 3. С. 624—626.
20. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
21. Шевяков Г.С. Человек и его судьба. Опыт непредвзятого исследования. М.: Айрис-Пресс, 2004. 272 с.
22. Шелер М. Положение человека в космосе (пер. А. Филиппова) // Проблема человека в западной философии / пер., сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31—95.
23. Фролов И.Т. Человек и природа. Из цикла «Философские беседы» // Человек. 2013. С. 31—44.

Гвоздев Роман Витальевич,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ

Проблема сохранения культурного наследия этнических меньшинств особенно остра в крупных многонациональных государствах. На примере взаимодействия в сфере культуры восточных славян и коренных этносов российского Дальнего Востока автор показывает сложности в достижении взаимопонимания и даёт оценку современному состоянию традиционной культуры, а также возможным путям её сохранения.

Ключевые слова: традиционная культура, Дальний Восток России, коренные народы, восточнославянское население.

Gvozdev Roman Vital'evich,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

PROBLEMS OF MUTUAL UNDERSTANDING AND CULTURAL INTERACTION OF INDIGENOUS PEOPLES AND EAST SLAVIC POPULATION IN THE RUSSIAN FAR EAST

The problem of preserving the cultural heritage of ethnic minorities is particularly important for large multinational countries. Analyzing the cultural interaction of East Slavs and indigenous peoples of the Russian Far East, the author demonstrates difficulties in achieving mutual understanding and evaluates a current state of traditional culture as well as possible ways of preserving it.

Keywords: traditional culture, Russian Far East, indigenous peoples, East Slavs.

Культурное взаимодействие коренных народов Дальнего Востока России с восточными славянами представляет собой комплекс связанных элементов, переплетённых в историческом, политическом, социально-экономическом, религиозном, мировоззренческом аспектах. Опыт нашей страны в этом плане не является уникальным, имеет множество параллелей с другими государствами, например США, Китаем, Бразилией. В указанных странах изначальные условия культурного взаимодействия были чрезвычайно схожи с российскими: пришлый этнос становился

доминирующим в результате военной экспансии, притом что первоначально он находился в численном меньшинстве по отношению к коренным жителям. В Северной и Южной Америке ситуация складывалась катастрофически для аборигенов. Фактически можно говорить о геноциде, которому подверглась большая их часть. За исключением периферийных и крайне труднодоступных районов коренное население в значительной степени сократилось и почти утратило традиционную культуру, язык, идентичность. В таких условиях трудно представить культурное взаимодействие «со знаком плюс».

В Российской империи отношение к «инородцам», т.е. коренным народам, традиционно было иным. Несмотря на завоевательный характер экспансии, государство никогда не проводило политики уничтожения местного населения. Более того, как правило, не происходило и насильственного навязывания аборигенам чуждого образа жизни, языка, духовных ценностей. При явном доминировании восточнославянского элемента и Российская империя, и её наследники — Советский Союз, а затем современная Россия — всегда оставались многонациональными государствами. В итоге за время контактов с восточными славянами на Дальнем Востоке не исчезло ни одного коренного народа, хотя, безусловно, существует множество проблем, связанных с традиционной культурой аборигенов и их образом жизни в целом.

Проводя политику колонизации, государство руководствовалось, прежде всего, экономическими (получение выгоды от использования природных богатств на новых территориях) и политическими (наращивание могущества путём расширения границ за счёт прилегающих земель) целями. Два этих вектора заложили фундамент, на котором началось взаимодействие культур восточнославянских и коренных народов Дальнего Востока.

Более того, на территории региона сложилась традиция, обеспечившая некоторый симбиоз и культурный обмен аборигенов и пришлых. Это так называемая ясачная система взимания налога продукцией натурального хозяйства (главным образом пушниной). Подобные отношения переросли в торговлю, основой которой был натуральный обмен, и во многом стимулировали ведение традиционного хозяйства, а следовательно — сохранение традиционной материальной культуры. Сложившаяся система стала фундаментом современной модели традиционного природопользования в районах проживания коренных малочисленных народов Севера (КМНС) [Каракин, Булдакова 2010, с. 111].

«Устав об управлении инородцев» 1822 г. причислял аборигенов Сибири и Дальнего Востока к категории «инородцы». За ними оставляли право на полное религиозное самоопределение, их освобождали от службы в армии; за инородцами закрепляли земли, они беспопытно сбывали свою продукцию, могли отдавать детей в государственные учебные заведения [Тураев 2013, с. 476—477]. С точки зрения регулирования отношений государства с КМНС, документ был не самым прогрессивным,

но по предоставлению прав, свобод и общему отношению к туземному населению он однозначно превосходил существовавший на тот момент зарубежный опыт.

Взаимодействие восточных славян и КМНС в духовной сфере изначально шло несколькими путями. С одной стороны, следует отметить безусловное влияние миссионерской деятельности православного духовенства. Если при христианизации коренных народов Сибири и Северо-Востока Азии ещё в XVIII в. продолжали приниматься репрессивные меры, то с XIX в. отмечается переход к мирному крещению [Тураев 2013, с. 480]. С этого момента православная вера нигде не насаждалась насильственно и представители коренных народов зачастую массово и в короткий срок принимали крещение, порой даже отказываясь от прежних языческих культов [Вениаминов 2010, с. 144]. Не последнюю роль играл и тот факт, что переход в православие освобождал неофитов от выплаты ясака и давал ряд других привилегий. Переселение всё большего количества восточных славян на Дальний Восток в известной степени также способствовало восприятию христианства.

С другой стороны, на данный процесс влияла, говоря современным языком, толерантность анимизма и шаманизма. То есть крещение не воспринималось как радикальная смена вероисповедания, жизненной, нравственной парадигмы; новая религия, как часто случается у язычников, просто включалась в систему действующих культов. Например, Христос фактически добавлялся к сложившемуся пантеону духов. Наиболее отчётливо это проявлялось в том, что представители культа — шаманы — заимствовали для своих обрядов некоторые элементы христианства, а их одежда и атрибутика стали включать восточнославянские и христианские мотивы: кресты, лики святых, оружие европейского типа. Христианизация во многом способствовала интеграции КМНС в российское общество и европейскую культуру. Под влиянием православия и российского законодательства исчезли такие обычаи, как левират и многожёнство [Тураев 2013, с. 481]. С некоторым запозданием сошла на нет и традиция кровной мести. Однако необходимо подчеркнуть, что культурное влияние не носило одностороннего характера. Конечно, не приходится говорить о влиянии культуры коренных народов на восточных славян, живущих в городах. Но на периферии, в сельской местности, где восточные славяне оказались вовлечёнными в традиционные промыслы (прежде всего — рыбалку и охоту), аборигенные верования и связанные с ними обычаи стали перениматься.

Безусловно, внутренняя национальная политика Российской империи не была совершенной. В частности, резкий перевод на капиталистические отношения носителей родового и общинного самосознания привёл к почти поголовному закабалению коренного населения. Вдобавок происходила переориентация этносов на получение какого-то одного доминирующего вида продукции в ущерб остальным, что вызывало дисбаланс

в их хозяйственной деятельности. Последовавшие при Советском Союзе отмена частной собственности, укрупнение хозяйств в годы коллективизации также во многом подорвали традиционную экономику. Но лишь всеобщая катастрофическая социально-экономическая ситуация в России конца 1980—1990-х гг., потеря внутреннего рынка сбыта своей продукции привели КМНС к мысли о возвращении к традиционному природопользованию. В то время неоправданно большие надежды возлагались на занимавшиеся традиционной хозяйственной деятельностью кооперативы, члены которых пытались возродить промысловые навыки предков [Псягин 1992, с. 57].

Вместе с тем некоторые элементы традиционной духовной культуры КМНС не утратили своих позиций в народном быту. Об этом можно судить по отправлению в наши дни промысловых ритуалов, по сохранению веры в магическую силу амулетов и талисманов и пр. Кое-где в сельской местности до сих пор используются традиционная погребальная одежда и похоронный инвентарь, которые, к слову, изготавливаются заранее, в течение длительного времени [Хаховская 2011, с. 90—91].

Тем не менее на современном этапе приходится с сожалением констатировать неуклонное разрушение традиционной культуры коренных народов Дальнего Востока. Утрату прежних духовных устоев аборигенов можно объяснить не только количественным превосходством восточных славян с их бытовой, светской и религиозной культурой. Последние, как представители европейской цивилизации, оказались носителями иных, более развитых форм экономической жизни и общественного устройства. Вовлечение КМНС в систему капиталистических отношений само по себе повлияло не только на способ производства, но и на мировоззрение народов, которые ещё недавно жили в условиях родовой организации при отсутствии частной собственности и достаточного прибавочного продукта, т.е. в условиях слабой экономики и, как следствие, малой численности населения. Ясачная политика привела к тому, что в ходе промыслов стали добывать гораздо больше продукции, чем требовалось для поддержания жизни; постепенно сложились товарно-денежные отношения, вытеснившие господствовавший ранее натуральный обмен. Таким образом, были подточены сами основы мировоззренческой парадигмы родового общества, но, пока коренные народы сохраняли присущие им способы ведения хозяйства, речи об утрате культуры и идентичности не шло.

Конечно, во многом взаимодействие между КМНС и восточными славянами изначально основывалось на так называемой политике патернализма. Но диалога на равных в тех условиях не могло существовать. В целом политику государства можно охарактеризовать как желание обеспечить быструю интеграцию аборигенов в российское общество. Большую роль в этом сыграло вначале православие, а затем — возможности образования. Однако, имея опыт реализации политики многонациональной страны, Россия не стремилась к полной ассимиляции коренных

малочисленных народов. По сути, их права нарушались в случаях, когда власть руководствовалась соображениями экономической выгоды. В советский период сохранялись многие элементы традиционной культуры. Наряду с этим на территориях проживания КМНС создавались образовательные учреждения, была разработана письменность (так как все коренные дальневосточные народы её не имели). Это способствовало не только росту уровня просвещения, но и сохранению уникальных произведений фольклора в изменяющемся мире. Мы видим, что межэтнические контакты и воздействие на традиционную культуру осуществлялись по каналам, которые прежде фактически отсутствовали у аборигенов Дальнего Востока: это и создание крупных поселений, и развитие торговли, и образовательно-просветительская деятельность, и распространение религиозных учений [Хаховская 2011а, с. 183].

Культурное взаимодействие коренных народов и восточных славян можно охарактеризовать как столкновение двух принципиально разных культурных парадигм: трансгрессирования (трансгрессия — пересечение границы, качественный скачок) у восточных славян и транспонирования (перенос какой-либо структуры без изменения в новые условия) у КМНС. Культуры первого типа позволяют народу переживать, не теряя собственной идентичности, существенные изменения в предметном и духовном мире, в то время как у культур второго типа само понятие идентичности во многом определяется предметной сферой. Как это работает, можно проследить по способности культуры отвечать на предельные экзистенциальные вызовы, т.е. вызовы, которые не только определяют линию дальнейшего исторического развития, но и составляют суть самой культуры [Поповкин 2013, с. 621—622]. Например, русские буквально за последние 100 лет пережили такие гигантские взлёты и падения, при которых совершеннейшим образом менялись как предметная сфера бытия, так и, что важно, духовные и мировоззренческие установки. После 1917 г. на смену православию пришёл атеизм; чтобы заполнить духовную нишу и связать народ объединяющей идеей, этническую принадлежность пытались заместить интернационализмом, в качестве конечной цели представив построение коммунистического общества, но русская культура сохранила свою идентичность. Причём для того, чтобы называться русским, необязательно иметь соответствующие этногенетические корни. Ведь никому не придёт в голову называть А.С. Пушкина эфиопским поэтом, а В.Р. Цоя — корейским певцом, поскольку для сохранения идентичности важны, прежде всего, общность исторической судьбы, единое языковое пространство и погруженность в духовную культуру (не обязательно религиозную).

Полностью противоположны этому представители культур транспонирующего типа: чтобы ощущать себя членом сообщества, нет нужды верить в духов или исповедовать шаманизм. Здесь культуры определяются скорее предметным миром: т.е., если коряк — то оленивод, нанец — рыболов

и т.д. При утрате предметных традиций теряется и этническая идентичность. Поэтому сохранение традиционной предметной составляющей так важно для коренных народов, но непонятно для восточных славян. Заслуживает внимания пример с охотскими эвенками, которые в XX в. вынужденно переходили от кочевого образа жизни к оседлому. Как отмечает В.А. Тураев, это было очень болезненно, поскольку принцип каждодневного перемещения являлся самой сутью кочевника, и отказаться от него не могли долгие годы. Даже лишившись оленей (из-за которых, по сути, велась перекочёвка), эвенки продолжали передвигать каждый день свои палатки на новое место, в то время как это уже не несло никакого практического смысла. Иногда жилища перемещали буквально на несколько десятков метров [Тураев 2004, с. 8]. Таким образом, рассмотрение культурных контактов восточных славян и коренных народов Дальнего Востока лишь по известной популярной схеме «цивилизация — традиция» слишком упрощает дело и не отвечает на все вопросы. Ведь для того чтобы вести диалог, нужно, как минимум, понимать язык говорящего, причём не только в буквальном смысле.

В целом можно говорить, что в ходе контактов аборигенов с восточными славянами, с одной стороны, произошло размывание культурных особенностей, а с другой — наметилась тенденция реконструирования характерных этнических черт. Представители КМНС пытаются восстановить традицию коренных промыслов, утраченных ремёсел, верований, музыкальной культуры. И в этом смысле они находятся в русле современных цивилизационных тенденций. Ведь и у восточных славян происходит реконструкция элементов традиционной культуры, что связано с ростом национального самосознания. Возвращаются, хоть и в значительно изменённом виде, религиозные традиции, некоторые древние обрядовые практики. Предпринимаются попытки возродить сословные структуры — казачество, дворянство. Причём во всех случаях наблюдается именно культурная реконструкция, поскольку речь идёт о прервавшейся традиции, по крайней мере, в отношении большинства населения.

Если смотреть вглубь проблемы, то корни этих явлений лежат во взятом властью курсе на традиционализм в проведении внутренней политики в отношении как восточных славян, так и этнических меньшинств. В начале 1990-х гг. среди и правящей элиты, и рядовых граждан стали чрезвычайно популярны идеи о возвращении к этнической самобытности, культурным истокам, включая хозяйственную деятельность. Государству такая позиция была выгодна, поскольку позволяла ему избавиться от груза ответственности, ликвидировав систему колхозов и совхозов. Но созданные фермерские хозяйства без поддержки правительства оказались в большинстве своём нежизнеспособны. Та же ситуация возникла у коренных народов: появившиеся вновь соседские и «родовые» общины не смогли удержаться на плаву, что привело к всеобщему обнищанию [Тураев 2014, с. 11]. Таким образом, попытки реконструкции именно

старых форм в сфере хозяйствования оказались провальными. В принципе, они и не могли быть успешными, поскольку многие являлись архаикой уже в начале XX в.

Если же говорить о духовном наследии КМНС, то здесь ситуация не столь печальна. Можно даже наблюдать устойчивый интерес к национальной культуре на бытовом уровне. Возвращённые к жизни традиционные праздники привлекают всё большее количество участников и зрителей, в том числе и со стороны некоренного населения. Возрождаются традиционные ремёсла, оригинальные виды спорта; в ряде национальных школ ведётся преподавание родного языка.

Казалось бы, какое значение имеют взаимоотношения государства и аборигенных этносов в свете проблемы культурного взаимодействия? На первый взгляд, явной зависимости нет. Но дело в том, что с начала 1990-х гг. изменилась парадигма этнического самосознания. Если в СССР все граждане, в том числе и представители коренных народов, ощущали себя прежде всего «советскими людьми» и лишь потом представителями того или иного этноса, то в новой России, благодаря официально взятому курсу на традиционализм, вектор сместился в сторону осознания каждым народом своей уникальности. Однако при этом русские заняты поиском собственной «русской» идеи, способной сплотить нацию, а малочисленные этносы всё чаще позиционируют себя прежде всего как представителей того или иного народа, а лишь затем — как граждан России. На бытовом уровне это находит отражение в известном противопоставлении, где схема «государство — коренные народы» воспринимается как «русские — коренные народы». В результате любая непопулярная мера правительства расценивается через призму этничности. На уровне бытового восприятия получается, что осуществляет те или иные реформы и несёт ответственность за их несовершенство не абстрактная власть, а титульная нация — «русские», под которыми подразумеваются все восточные славяне.

Данная тенденция порождает известное противостояние, доходящее иногда до национализма. Причём это наблюдается не только на Дальнем Востоке, а — в той или иной степени — среди представителей всех национальных меньшинств России. Это своего рода маркер традиционализма во внутренней политике, который, к сожалению, может стать бомбой замедленного действия, особенно в периоды политических и экономических кризисов.

При этом очевидные проблемы именно с подлинной традиционной культурой, а не с её реконструкцией убедительно демонстрирует ситуация с самоидентификацией, зачастую зависящей не от происхождения и не от культурной составляющей. Нередко выбор этнической принадлежности мотивирован соображениями выгоды, к примеру, льготами на вылов рыбы. И здесь вновь решающим фактором является государственная политика. Так, в 1980-х гг. в соответствии с новыми нормативными актами в категорию малочисленных, со всеми полагающимися льготами,

попадали лишь народы, включённые в официальный перечень 1926 г. Магаданских камчадалов там не оказалось. Стремясь сохранить льготы, они «трансформировались» в ительменов, т.е. в представителей совсем иного этноса [Хаховская 2004, с. 102].

Пример «ительменизации» камчадалов Магаданской области не единичен, подобные проблемы, к сожалению, актуальны и в наши дни. Самоидентификация до сих пор является объектом многочисленных спекуляций, наблюдается непонимание между представителями власти, КМНС и основной частью населения. Особые льготы аборигенов вызывают естественное негодование у тех, кто также проживает на данной территории и ведёт традиционное хозяйство. Ситуация приобретает подчас абсурдный характер: чтобы выйти на охоту или рыбную ловлю, необходимо иметь в составе партии представителя аборигенного этноса, со всеми полагающимися ему льготами. Таким образом, коренные народы и восточные славяне фактически противопоставляются друг другу, притом что уже не одно столетие они проживают на общей территории и зачастую ведут совместное хозяйство.

Подводя итоги, нужно отметить, что в целом не стоит рассматривать взаимодействие восточных славян и коренных народов как обоюдный обмен между разнородными этническими и культурными образованиями. Это упрощает и сужает проблему, не объясняет всей сложности данного процесса. Необходимо также смириться с фактом присутствия третьего важного участника — государства. Как видно из проведённого в статье анализа, оно существенно влияет на культурную составляющую взаимодействия. И очень многое определяется той внутренней политикой, которую изберёт действующая власть. Ибо выбор доктрины в значительной степени формирует базовые принципы самоидентификации и национального самосознания (как КМНС, так и восточных славян), что оказывается важным фактором при культурных контактах. Практика показала, что от успешной реализации государственных программ и реформ напрямую зависит отношение малочисленных этносов к представителям титульной нации.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Вениаминов И. Замечания об алеуках (из Записок об островах Уналашкинского отдела). М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 336 с.
2. Каракин В.П., Булдакова В.Г. Традиционное природопользование на Дальнем Востоке // Россия и АТР. 2010. № 3. С. 102—116.
3. Поповкин А.В. Транспонирование как способ бытия «внеисторических культур» // Тихоокеанская Россия в междивизиональном и общероссийском пространстве: прошлое, настоящее, будущее: Седьмые Крушановские чтения, 2011. Владивосток: Дальнаука, 2013. С. 621—627.

4. Псягин Г.Н. Проблемы и перспективы экономического развития малых народностей северо-восточного Сахалина // Б.О. Пилсудский — исследователь народов Сахалина: материалы междунар. конф. Южно-Сахалинск, 31 октября — 2 ноября 1991 г. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 54—57.
5. Тураев В.А. «Инородческий вопрос» в политике Российского государства (XVII—XIX вв.) // Тихоокеанская Россия в междивизиационном и общероссийском пространстве: прошлое, настоящее, будущее: Седьмые Крушановские чтения, 2011. Владивосток: Дальнаука, 2013. С. 470—483.
6. Тураев В.А. Охотские эвенки в XX веке: от этнокультурной эволюции к социальной деградации // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток: Дальнаука. 2004. С. 3—37.
7. Тураев В.А. Традиционная культура в системе координат современного политического процесса // Культура России и сопредельных стран: прошлое, настоящее, будущее. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2014. С. 5—22. (Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Серия: Культурология; т. 16).
8. Хаховская Л.Н. Коряки села Топоровка: локальное этническое сообщество в контексте истории населённого пункта // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. 2011. № 1. С. 85—93.
9. Хаховская Л.Н. Российская государственность как фактор этнической истории коренных малочисленных народов Северо-Востока России // Россия в Тихом океане: роль личности в становлении российской государственности и проблемы безопасности: Шестые Крушановские чтения, 2009. Владивосток: Дальнаука, 2011а. С. 183—190.
10. Хаховская Л.Н. Этническая идентичность камчадалов Магаданской области // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток: Дальнаука, 2004. С. 93—109.

Корнеева Юлия Васильевна,
Поволжский государственный университет сервиса,
г. Тольятти, Россия

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

В статье характеризуются процессы этногенеза на Среднем Поволжье, шедшие до середины XIX в. Особо рассматривается своеобразие взаимовлияния и переплетения культурных интересов представителей всех народов, занимавших данную территорию. Делается вывод о формировании менталитета волжского населения, отличающегося высокой толерантностью.

Ключевые слова: Среднее Поволжье, русские, чувашаи, мордва, татары.

Korneeva Yuliya Vasil'evna,
Volga Region State University of Service,
Togliatti, Russia

ETHNIC TRADITIONS IN THE HISTORY OF DEVELOPMENT OF INTERCULTURAL COMMUNICATION IN THE MIDDLE VOLGA REGION

The paper characterizes the processes of ethnogenesis in the Middle Volga region up to the middle of the nineteenth century. A special attention is paid to the peculiarities of mutual influence and convergence of cultural interests among the representatives of all peoples of the Middle Volga region. It is concluded that the formation of the mentality of the Volga population was characterized by a high tolerance.

Keywords: Middle Volga region, Russians, Chuvashes, Mordvinians, Tatars.

Среднее Поволжье с древнейших времён было территорией интенсивных контактов различных этносов — от племён срубной культуры II тыс. до н.э. до современных народов Поволжья. В этнографическом отношении данный регион России уникален: на протяжении веков там взаимодействовали друг с другом разнородные этносы, и каждый из них сформировал свою уникальную культуру.

Среднее Поволжье стало местом взаимодействия Востока и Запада с характерными для них системами хозяйственно-бытового уклада. Благодаря общности социально-экономического развития возникает сходство в социальной структуре, уровне жизни и культурном развитии этносов региона, происходит совершенствование и сближение условий их существования. В то же время продолжает функционировать мощный пласт народной культуры, в результате чего быт остаётся неповторимым, национально

своеобразным. Народная культура в историческом контексте представлена разными жанрово-видовыми формами творчества, имеющими этническое своеобразие, которое сохраняется как в сельской, так и в городской среде.

Процессы этногенеза в Среднем Поволжье тесно связаны с рекой Волгой: благодаря её торговому значению активно происходил процесс взаимопроникновения различных культурных традиций. Так, купцы Киевской Руси и Великого Новгорода, ведя торговлю с «гостями» — купцами Востока, — часто встречались на Средней и Верхней Волге. Князья-русичи и сами не раз ходили в дальние страны на больших ладьях с товарами и дружиной для их охраны [Стародубцев 1991, с. 72].

Современный этнокультурный облик Среднего Поволжья начал складываться на рубеже XVI—XVII вв. До середины XVII в. этот регион представлял собой далёкую окраину, где кочевали скотоводы.

Организация сторожевых линий с середины XVII в. обеспечила присоединение Среднего Поволжья к Российскому государству и создала предпосылки для формирования на данной территории постоянного аграрно-промышленного комплекса с устойчивым оседлым населением, усиленного освоения края, развития помещичьей и крестьянской колонизации [Бусыгин, Зорин 1984, с. 56]. С этого момента начинается массовый приток русских в Заволжье, что обеспечило развитие торговли и рост городов. Последние в русских землях являлись не столько центрами товарного обращения, сколько средоточием органов феодальной государственности. Ремесленники, работавшие на заказ, были связаны с сельским хозяйством и преимущественно не становились товаропроизводителями. Поэтому русские города Среднего Поволжья вполне удовлетворялись контактами со своей земледельческой округой и мало нуждались друг в друге. Однако имелось существенное отличие их от других русских городов, обусловленное всё возрастающими возможностями для торговли и культурных контактов благодаря великой реке — Волге, которая в это время полностью перешла под русский контроль.

Торговля региона в основном сосредотачивалась в руках крупных светских феодалов и монастырей, а не горожан. Она прежде всего была связана с промысловым и сельским хозяйством и не оказывала существенного влияния на господствующий феодальный способ производства. Феодалы и монастыри тратили прибыль на покупку земель, обращали деньги в драгоценности или давали их в рост. Формирующиеся в Среднем Поволжье торговые связи по Волге содействовали, в определённой мере, общению между народами, взаимодействию культур и, особенно, культурной диффузии. Однако они не могли изменить господствующих в стране феодальных тенденций. Поэтому колонизация земель региона в большей степени носила волевой, политический характер, слабо подкреплённый экономически.

Окончательно укоренились русские на территории Среднего Поволжья лишь к середине XVIII в. Они представляли собой три этнографические

группы: северорусскую (с верхней Волги — из-под Казани, Нижнего Новгорода, Симбирска и др.), южнорусскую (из-под Воронежа, Курска и Тамбова) и среднерусскую (из центра России) [Ведерникова 1991, с. 6]. Эта неоднородность русских длительное время проявлялась в самоназваниях отдельных групп — «москвичи», «куряки», «пензяки», «симбирцы». Многочисленные названия основанных в Самарском Заволжье селений говорят о районах выхода переселенцев: Московка, Питерка, Тульская, Курская, Харьковка, Пензенка, Можайка, Ливенка, Валуйка, Калуга, Ломовка и т.д. [Бусыгин, Зорин 1984, с. 11].

Тогда же в регионе стали селиться чуваши, татары и другие этносы. Соответственно, появились смешанные селения представителей разных национальностей, где взаимодействовал весь спектр культур Среднего Поволжья. Хозяйственная жизнь многих народов менялась под влиянием доминирующей русской культуры: так, например, татары, мордва, чувашаи, марийцы переняли более высокую технику земледелия.

Первые, с кем сталкивались многие русские, переселяясь на Волгу, были чувашаи, чьи поселения в Среднем Поволжье возникли на Самарской Луке во второй четверти XVII в. [Наякшин 1955, с. 44]. Однако ещё в конце XVI в. чувашаи и мордва близлежащих уездов обрабатывали самаролукские земли, охотились в местных лесах. Центральная часть Самарской Луки, где расположено большинство чувашских селений, осваивалась во второй половине XVII в., тогда там возникло около десятка чувашских и мордовских селений. В 1652 г. чувашаи получили разрешение поселиться на диком поле в Бруснянских вершинах у «ключа» [Самарская летопись 1993, с. 67].

Освоение чувашами Поволжья, напрямую связанное со строительством оборонительных линий и правительственной колонизацией края, особенно усилилось после разрешения 1736 г. покупать башкирские земли — степные пространства за Волгой [Михайлов 1972, с. 234]. Расселение чувашей в Заволжье продолжалось в течение XVIII в., к концу которого миграционные процессы в регионе стабилизировались и уже существенно не влияли на общую картину расселения. Формирование особенностей этнической культуры наиболее интенсивно происходило именно после окончания в регионе массовых перемещений.

Определённое влияние на национальную культуру чувашей Самарской Луки оказали факты политической и социально-экономической истории Среднего Поволжья. Самаролукские чувашаи, в отличие от большинства чувашей, являвшихся государственными крестьянами, более века находились в крепостном, а затем — удельном владении, что сказалось на ограниченности их контактов с чувашами прилегающих районов. Но именно это обстоятельство обусловило внутреннюю консолидацию данной группы и значительное своеобразие её языка, обрядов, костюмов. Культура самаролукских чувашей уникальна своим парадоксальным совмещением относительной «чистоты форм» чувашской культуры и мощного иноэтнического влияния.

Среднее Поволжье стало домом для многих представителей башкирского этноса. Из исторических документов известно, что в XVII—XVIII вв. отдельные группы башкир стали регулярно наведываться в район р. Большой Иргиз в основном для охоты на бобров. Однако постоянных башкирских поселений на территории Среднего Поволжья ещё не было. Во многом это объясняется тем, что обстановка в крае продолжала оставаться напряжённой, так как в XVII в. там появились калмыки, с которыми у башкир нередко происходили столкновения из-за кочевых угодий. Лишь в конце XVIII в., после ухода основной массы калмыков, а также в результате интенсивной колонизации Внутренней Башкирии русскими и другими народами Поволжья, подавления национальных восстаний и последовавших за этим репрессий, «часть башкир окончательно переселились в район реки Большой Иргиз» [Кржижевский 2001, с. 53—54]. Тогда появляются их первые постоянные поселения.

История тесного культурного взаимодействия поволжских татар с русским многонациональным государством начинается с середины XVI в. В этнографическом отношении татары Среднего Поволжья принадлежат к двум группам — казанским татарам и татарам-мишарям. Формирование татарского этноса на данной территории происходило в результате миграций и сложных этнических процессов в течение XVIII—XIX вв. При этом следует отметить, что на территории современного Среднего Поволжья татары появились значительно раньше. В окрестностях сегодняшней Камышлы компактное проживание татар зафиксировано в XVI в. (с. Татарский Байтуган, с. Камышла) [Этносы Самарского края 2003, с. 114]. Главной причиной переселения татар в Поволжье в XVIII—XIX вв. считается малоземелье крестьян в районах их выхода и наличие свободных земель за Волгой. Татары-земледельцы, отнесённые к категории казённых крестьян, составили основную массу переселившихся. Появление татар на башкирских землях вело к образованию башкиро-татарских селений. Этнокультурные контакты в пределах смешанных селений вели к сближению, а нередко и к ассимиляции башкир и чувашей с татарами. Но, как правило, в основном татары предпочитали жить отдельно от других этнических групп.

В период массового заселения Среднего Поволжья в регионе появляются мордовские поселения. Областью формирования древнемордовских племён являлось междуречье Оки и Волги — побережье рек Цны и Мокши. Основу этногенеза мордвы составило финноязычное население — племена позднегородецкой археологической культуры [Ведерникова 1991, с. 22].

Первые группы мордовского населения появились на территории Среднего Поволжья в эпоху Золотой Орды, которая основывала там их поселения в конце XIII — начале XIV в. как перевалочные пункты на караванном волжском пути. Заселение этих земель мордвой и другими покорёнными народами носило принудительный характер. Тогда мордовское

население жило в посёлках смешанного в этническом плане типа: совместно с булгарами и русскими. Второй период проникновения мордвы на территорию Самарского Поволжья начинается с середины XVI в.

Первые поселения мордвы в Самарском Поволжье появляются на волжском правобережье во второй половине XVII в. практически одновременно с русскими. Причём жила там только мокша [Этносы Самарского края 2003, с. 115]. По мере заселения бывших «пустошных» земель селения становились всё более многонациональными. В Самарском Заволжье среди них чаще встречались русско-мордовские. Земледельческие навыки выработались у мордовского крестьянства в сходных формах с соседними народами, особенно с русскими, что выражалось в применении одинаковых пахотных орудий и др. [Ведерникова 1991, с. 6].

На левобережье Волги первые поселения мордвы появились во второй половине XVII в., после строительства Закамской сторожевой линии, вдоль р. Черемшан. Колонисты двигались с севера и северо-запада — из Нижегородского, Арзамасского, Алатырского и Казанского уездов, заселённых в основном мордвой-эрзей. Наиболее крупные группы осели в лесостепном районе, к северу от р. Кинель. Со второй половины XVII в. к заселению южных лесостепных районов Заволжья присоединилась мордва Пензенско-Саратовского края [Этносы Самарского края 2003, с. 115].

Во второй половине XVII в. заволжские степи оставались ещё во власти кочевников — калмыков и ногайцев. Соседство с ними было опасно, но раскольники, скрывающиеся от жесточайших преследований царизма, не боялись селиться там. Они основали деревни Титовку, Борму и Красное поселение [Наякшин 1955, с. 44].

Особое место в мероприятиях российского правительства по освоению Заволжья отводилось в XVIII в. калмыкам. Однако попытка приобщить их к оседлому образу жизни в поволжских степях путём строительства г. Ставрополя и соседних с ними селений, а также крещения калмыков закончилась провалом. Уже в 70-е гг. XVIII в. значительная часть калмыков покинула пределы Среднего Поволжья [Самарская летопись 1993, с. 68].

В 40-е гг. XVIII в. по правительственным указам в Заволжье из-под Харькова и Полтавы были переселены украинцы, которые преимущественно осели в крепостях по рекам Яик (Урал) и Самара, а также основывали новые населённые пункты в рамках действующего укрепрайона, как, например, Кинель-Черкасскую слободу в 1744 г. на р. Кинель [Ведерникова 1991, с. 86].

Переселение иностранцев на Волгу было крупнейшим из колониальных начинаний Екатерины II, в процессе которых формировалась, отработывалась и осуществлялась последовательная концепция расселения. Колонисты постепенно налаживали свою жизнь и успешно осваивали выделенные им земли. Большинству немцев удалось поднять сельское хозяйство, они даже производили на экспорт ценные сорта пшеницы [Стародубцев 1991, с. 72].

Таким образом, каждый народ приносил на Среднее Поволжье свои индивидуальные черты и особенности. Постоянное общение, взаимовлияние, переплетение экономических интересов и семейно-брачные отношения между представителями всех живущих здесь народов сформировали особый менталитет населения, характеризующийся высокой взаимотерпимостью, сохраняющейся до настоящего времени.

Отсутствие коренного оседлого населения, синхронность заселения данной территории различными этническими группами не позволяли какой-либо из них претендовать на роль исконного хозяина этих земель.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Бусыгин Е.П., Зорин Н.В. Этнография народов Среднего Поволжья. Казань: Казанский ун-т, 1984. 97 с.
2. Ведерникова Т.И. Этнография и праздничная культура народов Самарского края. Самара: Самарский научно-методический центр народного творчества, 1991. 90 с.
3. Кржижевский М.В. К истории расселения башкир в Самарском Заволжье // Самарский край в истории России: материалы юбилейной науч. конф. Самара, 2001. С. 53—54.
4. Михайлов С.М. Труды по этнографии русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары: НИИ при Совете Министров Чуваш. АССР, 1972. 423 с.
5. Наякшин К.Я. Очерки из истории Среднего Поволжья. Куйбышев: Куйбышевское кн. изд-во, 1955. 215 с.
6. Самарская летопись: Очерки истории Самарского края с древнейших времён до начала XX века: в 2 кн. / под ред. П.С. Кабытова, Л.В. Храмкова. Самара, 1993. Кн. 1: Самарский край с древнейших времён до середины XIX века. 190 с.
7. Стародубцев В. Немцы и русские: двести лет вместе // Деловые люди. 1991. № 10. С. 72—74.
8. Шелгунов Н. Очерки русской жизни. СПб., 1895. 1098 с.
9. Этнос Самарского края: Историко-этнографические очерки / под ред. Г.Ю. Бурдина и др. Тольятти: ПП Современник, 2003. 288 с.

Кунафин Гиниятулла Сафиуллович,
 Башкирский государственный университет,
 г. Уфа, Россия

ВОПРОСЫ БАШКИРСКИХ КОНТАКТНЫХ ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ С РУССКИМИ И ЗАПАДНЫМИ ПРОИЗВЕДЕНИЯМИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В статье освещается процесс активизации башкирских контактных литературных связей с русскими и западными произведениями в начале XX в., особенности отражения в русской литературе башкирской действительности, виды творческого освоения башкирскими писателями тем, сюжетов, жанровых форм, образов из русской и западной литератур.

Ключевые слова: контактные литературные связи, башкирская литература, русская литература, западная литература.

Kunafin Giniyatulla Safiulloviçh,
 Bashkir State University,
 Ufa, Russia

BASHKIR COMMUNICATIVE LITERARY RELATIONS WITH RUSSIAN AND WESTERN WORKS IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY

The paper describes the process of Bashkir communicative literary relations with Russian and Western works in the early twentieth century, the peculiarities of Bashkir reality in Russian literature, the creative development of themes, topics, genres, images from Russian and Western literature by Bashkir writers.

Keywords: communicative literary relations, Bashkir literature, Russian literature, Western literature.

Культурные и литературные связи, активизировавшиеся в России в начале XX в., сыграли огромную роль в развитии национальных культур и литератур, в том числе и башкирской [Рахимкулов 1972, с. 168—201; Рахимкулов 1985, с. 314—360; Кунафин 2006, с. 195—200; Кунафин 2014, с. 467—502; Кунафин 2016, с. 55—91]. Ещё в прошлом столетии такие башкирские учёные-писатели, как М. Иванов, С. Кукляшев, М. Биксурин, М. Уметбаев и другие, в своих творческих исканиях ориентировались на русскую, а также западную культуру и литературу [Кунафин 2006, с. 16—22]. В это же время русские писатели глубоко интересовались историей, бытом, фольклором башкирского народа, А. Пушкин, Г. Успенский, М. Салтыков-Щедрин, Д. Мамин-Сибиряк, Л. Толстой и другие выступали в защиту его прав [Рахимкулов 1985, с. 8—78, 90—130].

В начале XX в. прогрессивные традиции башкирских просветителей XIX столетия были продолжены М. Гафури, Д. Юлтыем, А. Тагировым,

С. Якшигуловым, С. Кудашем, Я. Юмаевым, А. Исянбердиным, Г. Ниязбаевым, Ш. Бабичем и др. Они прекрасно усвоили народно-демократические, реалистические и романтические творческие принципы русских и европейских писателей. В годы Первой русской революции и в после-революционный период в их текстах отчётливо прослеживались мотивы и обнаруживалось своеобразное художественно-поэтическое звучание произведений И. Крылова, И. Дмитриева, А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Некрасова, А. Кольцова, К. Бальмонта, Дж. Байрона, Г. Гейне, И. Гёте, В. Гюго, И. Шиллера, Руже де Лиля, В. Свенцицкого, Л. Радина, Г. Кржижановского и др. Например, в баснях «Старик и смерть», «Очки и обезьяна», «Стрекоза и муравей», «Дурачок и жемчуг», «Падёж зверей», «Алмаз» М. Гафури, «Дерево», «Мельник», «Обезьяна и зеркало» С. Якшигулова использованы основные мотивы и сюжетная канва известных произведений И. Крылова. Стихотворение М. Гафури «Я там, где стонут бедняки» по своему идейно-сюжетному содержанию близко к поэме Н. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо?». Молодой поэт и прозаик Д. Юлтый очень любил А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гоголя, переводил стихотворения для детей А. Пушкина, К. Бальмонта, небольшие отрывки из произведений М. Лермонтова. С. Кудаш впервые в истории башкирской поэзии создаёт романсы-элегии («В зимнюю ночь», «Волны его холодны», «Печальный мой саз», «Надежда», «Соловей ещё споёт», «Где вы?», «Песня старых людей» и др.), «умело используя художественные приёмы А. Кольцова и А. Пушкина, в частности, форму строфического кольца-обрамления, ставшую благодаря творческим исканиям этих великих поэтов классической формой жанра романса» [Кунафин 2016, с. 154]. Соратник С. Кудаша по перу Я. Юмаев часто обращается к поэзии А. Пушкина и — особенно — М. Лермонтова. Свои «Кабы птицей был я», «Умер поэт» и др. он пишет под влиянием М. Лермонтова, переводит его произведения «В альбом», «Некому руку подать» и стихотворения А. Пушкина «Друзьям» и «Цветок». Сверстник Я. Юмаева Ш. Бабич также любил этих великих поэтов, читал их произведения, особенно часто — «Выхожу один я на дорогу» М. Лермонтова, наизусть в оригинале и в переводе на старотатарский и казахский языки. Ш. Бабич был хорошо знаком с творчеством русских и европейских писателей и поэтов, посвящённым социально-философским и нравственным проблемам. В создании образа дьявола (иблиса) в своей поэме «Газазил» он опирался, например, на демонологическую традицию не только тюрко- и арабо-персоязычной литературы Востока, но и русской («Демон», «Ангел» А. Пушкина, «Азраил», «Ангел смерти», «Демон» М. Лермонтова и др.) и западной литератур («Каин» Дж. Байрона, «Фауст» И. Гёте и др.) [Кунафин 2011, с. 391—392]. Герой его поэмы особенно близок к образу Мефистофеля из трагедии И. Гёте «Фауст».

В 10-е гг. XX в. в Башкортостане быстрыми темпами развивается поэзия манифестационно-публицистического типа, проникнутая боевым, гражданским и критическим духом, сатирическим пафосом. В годы Первой русской революции в переводе на старотатарский язык или путём

прямого заимствования начали распространяться такие агитационно-маршевые и гимнические песни, как «Рабочая Марсельеза», «Смело, товарищи, в ногу», «Интернационал», «Варшавянка», «Замучен тяжёлой неволей» и др. Особенно популярными были вольные переводы на старотатарский язык французских и польских песен: «Марсельезы» (Руже де Лиль), «Варшавянки» (В. Свенцицкий, перевод на русский язык Г. Кржижановского) и «Вы жертвою пали» (В. Архангельский). Такие произведения сыграли большую роль в становлении «вольной» башкирской поэзии [Кунафин 2016, с. 56]. Под их непосредственным влиянием возникли песни-агитки, песни-хитапы (напевные стихотворения-обращения), студенческие песни-кличи (садалар): «Башкиры мои, поднимемся!», «Мы не одни...», «Собирайтесь, свободные товарищи!» С. Рахматуллина; «Ожесточённая борьба» Г. Исянбердина; «Да здравствуют рабочие!» Ш. Бабича; «К рабочим» С. Кудаша; «Красное знамя» М. Гафури; «Первый клич», «Второй клич», «Третий клич», «Песни шакирдов», «Из тюрьмы», «Из уст рабочего», «Слёзы», «Земля нужна» безвестных авторов и др. Сила этих произведений — в страстном отрицании существующего строя, в восприятии революции как борьбы за новую, очищенную от прежней скверны жизнь, в призыве к самоотверженности, к объединению трудового народа. Так под влиянием русской и западной литератур в 10-е гг. XX в. в башкирском искусстве слова укрепились позиции критического реализма и прогрессивного (революционного) романтизма.

В рассматриваемый период в Башкортостане широкое распространение получили переведённые на татарский язык эпические, драматические и нарративные (лиро-эпические) произведения русских и западных писателей. Особой популярностью пользовались сочинения Н. Гоголя, Л. Толстого, А. Чехова, М. Горького, К. Гамсуна, Мольера, Ги де Мопассана, Р. Тэфера, И. Шиллера, Дж. Байрона и др. Например, только в 1907—1917 гг. произведения Л. Толстого издавались на татарском языке 37 раз отдельной книгой («Корней Васильевич», «Хаджи Мурад», «Живой труп», «Ильяс», «Кавказский пленник», «Много ли человеку земли нужно», «Будда», «Рассказы дедушки Толстого» и др.). До Октябрьской революции 1917 г. увидели свет 140 сборников произведений русской литературы в переводе на татарский. Среди них комедия «Ревизор» Н. Гоголя, повести «Капитанская дочка» и «Дубровский», драмы «Каменный гость», «Борис Годунов», поэмы «Цыганы» и «Бахчисарайский фонтан», «Сказка о золотом петушке», «Сказка о рыбаке и рыбке» А. Пушкина, поэма «Мцыри», рассказ «Черкесская девушка», глава романа «Герой нашего времени» М. Лермонтова, драма «Медведь» А. Чехова, рассказ «Во мгле» А. Куприна, повесть «Бедная Лиза» Н. Карамзина, драма «Гроза» А. Островского. В эти годы отдельными книгами на татарском языке издавались произведения И. Тургенева, Д. Мамина-Сибиряка, Л. Андреева, К. Станюковича, Н. Рубакина, Ф. Ратковского, Б. Никонова, Ф. Ярыгина, Н. Потапенко, Н. Заварской и др. [Кунафин 2014, с. 459—471]. Широкое распространение также получили изданные на старотатарском языке социально-бытовые комедии

«Скупой» (1912) и «Лекарь поневоле» (1915) Мольера, баллады «Перчатка» (1910) и «Кубок» (1910) И. Шиллера, повести «Библиотека моего дядюшки» (1909) Р. Тепфера, поэма «Шильонский узник» (1911) Дж. Байрона и др. Перечисленные произведения «дали толчок к усилению психологического анализа, выработке и углублению историзма художественного мышления, социальному обогащению образов в башкирской литературе» [Кунафин 2006, с. 398]. Так, тексты Л. Толстого, А. Чехова, Ф. Достоевского, М. Горького помогли башкирским прозаикам освободиться от схематизма в изображении человека, добиться настоящего психологизма в анализе его духовного мира. Это можно увидеть в прозе Х. Сагди, Р. Фахретдинова, В. Султанова, М. Гафури, А. Тагирова, в драме Г. Ниязбаева и др. Например, повесть «Несчастные» Х. Сагди, «Асма, или Проступок и наказание» Р. Фахретдинова, рассказ «Праздник для голодных» Ф. Султанова по своим мотивам, глубине раскрытия трагической судьбы человека в капиталистическом обществе, психологизму перекликаются с произведениями Ф. Достоевского. В рассказах и повестях «Голодный год, или Продажная девушка», «Дети-сироты», «Бедняки» М. Гафури, «Проданные девушки», «Униженные женщины», «Сезонники» А. Тагирова не трудно заметить идейно-художественные моменты, близкие к творческим принципам М. Горького. По остроте жизненных конфликтов, психологической тонкости в изображении героев драма «Сильные и слабые» Г. Ниязбаева созвучна со сценическими произведениями А. Чехова и М. Горького. И таких примеров можно привести ещё очень много.

Попутно следует сказать и о том, что в оживлении духовной жизни, в развитии художественно-эстетической мысли в Башкортостане в начале XX в. значительную роль сыграли башкирско-татарские литературные связи. Получившие в это время широкое распространение и популярность в Башкирии произведения татарских поэтов, прозаиков и драматургов Г. Тукая, Ф. Амирхана, Г. Кулахметова, Г. Камала, С. Рамиева, Г. Ибрагимова и других представляли эстетическую ценность для башкир. В свою очередь, изданные на старотатарском языке произведения башкирских писателей (Д. Юлтыя, Ш. Бабича, С. Якшигулова, Ф. Туйкина, Я. Юмаева, Б. Мирзанова, З. Уммати и др.), пронизанные национальным духом и колоритом, завоевали широкую популярность среди татарских читателей и тем самым повлияли на развитие татарской литературы. А в сочинениях М. Гафури и З. Хади нашли отражение судьбы двух родственных народов — башкир и татар.

Особенно большую лепту в развитие культуры в Башкортостане внесли русские писатели, глубоко интересовавшиеся судьбой, историей, бытом и духовной жизнью коренного этноса края. Башкортостан начала XX в., его природа и народ нашли отражение в творчестве Л. Толстого, Г. Успенского, М. Салтыкова-Щедрина, Д. Мамина-Сибиряка и др. Среди известных представителей русской литературы были и выходцы из Башкортостана, например, видный писатель Н. Крашенинников. В своём сборнике рассказов и очерков «Угасающая Башкирия» (1907) он ярко изобразил

трагическую жизнь башкирского народа, «Башкирию голода и разорения, Башкирию хазретов и калыма» [Рахимкулов 1972, с. 216].

Безрадостной жизни городской бедноты и батраков, ушедших из деревни на заработки, дружбе башкирских, русских и украинских бедняков, объединённых совместной борьбой против эксплуататоров, посвящены рассказы «В лесной Башкирии», «Злосчастные», «Былое-тяжёлое», «Вечная могила», «Голодающие мещане», «Белый волк» уфимского писателя В. Брусянина. Объектом художественного изображения Г. Белорецкого была тяжёлая жизнь рабочих и крестьян. Например, в рассказе «Поздней осенью» он создал запоминающийся образ башкира Хайретдина, который, постепенно освобождаясь от слепого восприятия учений ислама, начинает понимать, что и башкирских бедняков, и русских рабочих угнетают богатые, что всем трудящимся живётся тяжело. В повести Г. Белорецкого «В сумасшедшем доме» и рассказе «Летней ночью» описывается деревенская жизнь башкирского края. В последнем произведении писатель открыто ведёт речь о классовом расслоении деревни и появлении сельского люмпен-пролетариата — батрака. Г. Белорецкий интересовался и местным фольклором: собирал и публиковал песни рабочих Белорецкого завода («Заводская поэзия», 1902) [Рахимкулов 1972, с. 193—197; Рахимкулов 1985, с. 314—360; Кунафин 2006, с. 157—158]. Примечательны и рассказы и очерки А. Туркина. В своих сборниках «Уральские миниатюры» и «Степное» он показал рост социальных противоречий и революционных сил в деревне.

Таким образом, в начале XX в. художественно-эстетическая мысль в Башкортостане переживала интенсивный период своего развития. Большую роль в этом сыграли русско-башкирские и западно-башкирские литературные связи.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Башкорт эзэбиәте тарихы. 6 том = История башкирской литературы: в 6 т. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1990. Т. 2. 582 с.
2. Кунафин Ф.С. XIX—XX быуат башы башкорт эзэбиәтенең үсеш үзенсәлектәре = Кунафин Г.С. Особенности развития башкирской литературы XIX — начала XX века. Уфа: ГУП РБ Полиграфкомбинат, 2014. 740 с.
3. Кунафин Ф.С. XX быуат башы башкорт эзэбиәтенең идея-художество үзенсәлектәре = Кунафин Г.С. Идеино-художественные особенности башкирской литературы начала XX века. Уфа: Гилем: Башкирская энциклопедия, 2016. 368 с.
4. Кунафин Г.С. Башкирская поэзия XIX — начала XX века. Вопросы жанровых и идейно-художественных особенностей. Уфа: АН РБ: Гилем, 2011. 480 с.
5. Кунафин Г.С. История культуры Башкортостана XIX — начала XX века. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. 208 с.
6. Кунафин Г.С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX — начала XX века. Уфа: Китап, 2006. 280 с.
7. Рахимкулов М.Г. Любовь моя — Башкирия. Литературно-краеведческие очерки. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1985. 392 с.
8. Рахимкулов М.Г. Страницы дружбы. Русско-башкирские литературно-фольклорные связи. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1972. 256 с.

Тихонова Елена Леонардовна,
 Институт монголоведения, буддологии
 и тибетологии СО РАН,
 г. Улан-Удэ, Россия

СЕМАНТИЧЕСКИЕ И ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОПЛОЩЕНИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПРЕДАНИЯХ И УСТНЫХ РАССКАЗАХ ЗАБАЙКАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

В статье рассматриваются прагматическая установка и семантическое наполнение фольклорных текстов забайкальских старообрядцев (семейских) о своём далёком и не очень далёком прошлом. Как показывает прагматический и семантический анализ преданий и устных рассказов, духовными ценностями для старообрядцев по-прежнему остаются древлеправославная вера, семейно-бытовые устои и крестьянский труд.

Ключевые слова: прагматика, семантика, старообрядцы, предание, устный рассказ.

Tikhonova Elena Leonardovna,
 Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS,
 Ulan-Ude, Russia

SEMANTIC AND PRAGMATIC FOUNDATIONS OF SPIRITUAL VALUES IN THE LEGENDS AND ORAL STORIES OF THE OLD BELIEVERS OF TRANSBAIKAL

The paper discusses pragmatics and semantics of the folklore texts of the Transbaikal Old Believers (Semeis) about their distant and not so distant past. The pragmatic and semantic analysis of the legends and oral stories shows that ancient Orthodox faith, family principles and farm labour are among the spiritual values of the Old Believers.

Keywords: pragmatics, semantics, Old Believers, legend, oral story.

Возрождение и усиление национальной идентичности, наблюдаемое сегодня у многих народов Российской Федерации, помимо всего прочего, способствует укреплению их традиционных духовных ценностей. Этот процесс обнаруживается и у старообрядцев Забайкалья (семейских), у которых он начался ещё в конце 80-х — начале 90-х гг. прошлого столетия. Тогда результаты социологических исследований показали, что «социальные, культурные и другие общественные процессы, связанные с возрождением традиций, обычаев, обрядов семейских, в настоящее время находятся в центре внимания старообрядческого населения»

[Петрова 1994, с. 35]. Происходящее не могло не отразиться и в фольклоре семейских как одной из форм их национального самосознания. Фольклорная историческая проза (предания и устные рассказы) старообрядцев Бурятии даёт возможность выявить основные категории этнического самосознания, духовные константы данной самобытной этноконфессиональной группы русского народа, в середине XVIII в. оказавшейся в иноэтническом окружении на окраине Российской империи.

Фольклор Восточной Сибири относится к числу традиций позднего формирования, и его спецификой является переплетение множества региональных и локальных культурных форм, что, с одной стороны, актуализирует, а с другой — усложняет проблему определения этнической общности, выявления маркирующих последнюю факторов, идентификационных основ, духовных констант. В статье мы попытаемся обнаружить основные категории этноконфессионального самосознания старообрядцев Бурятии, отражённые именно в фольклорных текстах — в устных народных рассказах семейских о своём далёком и не очень далёком прошлом. Как показывает анализ, такими категориями, духовными константами являются вера (сегодня старообрядческая молодёжь всё чаще обращается к вере предков), семейно-бытовые устои и крестьянский труд.

С прагматической точки зрения базовой категорией самосознания семейских была и остаётся древлеправославная вера. Прагматика преданий и устных рассказов о прошлом старообрядчества определяется стремлением донести до слушателей мысль о том, что основным стержнем в системе духовных ценностей прежних старообрядцев являлось древлеправославие. Оно было для них и главным жизненным ориентиром, и основным фактором этнической самоидентификации, давало нравственные и физические силы в непростых жизненных ситуациях. *«Сосланы за религию, слышал, поди, про раскольников-то»* (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.)*. *«Ссылали их за веру Христову. Там вера другая стала, а это за веру... сюда отправляли»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

Потомки прежних старообрядцев рассказывают, что, отправляясь в Сибирь, в ссылку или «добровольно» переселяясь, те в первую очередь везли с собой старинные иконы — атрибуты древлеправославного культа, позволявшие отправлять религиозные обряды: *«А что семейские везли с собой в ссылку? (Соб.) — По рассказам... Вот старообрядцы оттуда иконы вот уносили. Есть иконы лет-то шестот — больше. Уносили. И на себе вот несли, везли их сюда»* (зап. от Лобозерова П.Т., 1925 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Основной ценностью, материальной и духовной, для старообрядцев были иконы и богослужебные книги — как знак, как символ их веры и страдания за веру. Благодаря

* Здесь и далее приводятся цитаты из фольклорных текстов, хранящихся в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН или в личном архиве автора статьи.

этому старообрядцы-семейские до наших дней сохранили многие старинные иконы, книги и рукописные источники религиозного содержания.

Древлеправославие являлось главным в иерархии духовных ценностей старообрядцев и регламентировало их поведение на всех уровнях как духовной, так и обыденной жизни. Это отразилось и на общении с коренным населением Забайкалья — бурятами. Стремление сохранить «чистоту веры» в иноэтническом окружении определяло отношения семейских с людьми другой национальности и, соответственно, другой религии. Например, хорошо известно, что старообрядцам в прежние времена рекомендовалось не общаться с иноверцами даже в еде и питье. И семейские долгое время строго соблюдали этот запрет, свидетельство чему мы можем найти в этнографических работах [см., например: Попова 1928, с. 34]. В фольклоре семейских мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье» реализуется в алломотивах запрета на приём пищи за одним столом / на пользование одной посудой. Эти мотивы являются отражением религиозных убеждений и бытовых реалий прежних старообрядцев. По их верованиям, садиться за один стол / есть из одной посуды с некрещённым человеком считалось большим грехом. «А если бурят заходил в избу к семейским, как его встречали? (Соб.) — Но, встречали, а шшитали за грех. Его особо кормили, особо. Чашка особая, всё было особо. Накормили, да и усё. Грех шшитали бурят принимать. — А эту особую посуду куда девали? (Соб.) — Клали, прибирали особо. На другую полочку или куды ли положат. Но они же приезжали, потом опять им же... с этой же посуды кормили» (зап. от Сучковой М.Е., 1933 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Однако прагматика преданий, исполнявшихся не только в русской среде (их могли слышать и буряты), предполагала комплиментарный характер изложения: 1) поведение прежних старообрядцев (не сажали бурят с собой за один стол, держали для них отдельную посуду) оправдывалось религиозными запретами: «*Потому что он (бурят. — Е.Т.) не крящёный, вот. Грех*» (зап. от Сластина Л.А., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.); 2) обязательно указывалось, что подобное поведение в прошлом: «*О-о-ой, сейчас! Усё уместя! Ничё не разделяется. Не разделяем. И работаем, и усё*» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Итак, для старообрядцев Бурятии (семейских) основным ценностным ориентиром, духовной константой долгое время являлось древлеправославие. И это религиозно-духовное начало не могло не отразиться в их фольклоре как форме национального самосознания.

Предания и устные рассказы свидетельствуют также о том, что одной из основных духовных ценностей старообрядцев Бурятии является семья, старинные семейные устои. И здесь необходимо отметить, что важнейшим фактором этнической самоидентификации у семейских раньше являлось обязательное знание своей родословной. Так, Е.В. Петрова, изучавшая их культуру, пишет: «Хорошее знание своей родословной, которую

записывали, передавали из поколения в поколение и хранили эти записи на божнице как святыню, было необходимостью, вызванной специфическими условиями жизни старообрядцев в Забайкалье». И дальше исследователь утверждает: «Знание родословной было не столько исторической памятью, уважением своих предков, как в наше время, сколько необходимостью, исключаяющей смешение крови родственников, и вследствие этого сохранением здорового и в то же время не ассимилированного генофонда у отдельных групп семейских» [Петрова 1994, с. 36]. Намного раньше этнограф А.М. Попова свидетельствовала: «...строго преследуются браки с родственниками до 7-го колена. Если случайно обнаружится, что пара состоит хотя бы в отдалённом родстве, тотчас же их разводят, не взирая на их взаимную любовь» [Попова 1928, с. 21].

Эта мысль полностью подтверждается фольклорными данными. Как свидетельствует Ткачёв Н.Ф., 1946 г.р., житель с. Бичура Республики Бурятия, семейские, прежде чем обвенчаться, до седьмого колена проверяли свою родословную. И если хотя бы в шестом колене у жениха и невесты обнаруживались общие родственники, брак становился невозможным: *«А у нас, у семейских, прежде чем идти в церковь, к попу (венчаться. — Е.Т.), ты должен идти к уставщику, он книгу смотрит. Там всё зарегистрировано было. <...> Только седьмое колено. А шестое колено — всё. А сейчас-то на четвёртом, пятом колене женятся. А раньше нельзя было, только выше седьмого колена. Зато у нас, семейских, дурачков-то не бу́ло»* (зап. от Ткачёва Н.Ф., 1946 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.). С прагматической точки зрения подобные рассказы легитимизировали запрет на браки среди близких родственников (а такими считались все до седьмого колена включительно), который давал возможность семейским сохранять нравственное и физическое здоровье.

Семейные устои старообрядцев раньше были очень крепки, поскольку регламентировались не светскими, а религиозными нормами: браки заключались только между представителями своей конфессии, родственные связи между женихом и невестой отслеживались до седьмого колена; разводы запрещались (о них даже не помышлялось); детей рожали столько, «сколько Бог пошлёт»; старики обязательно доживали свою жизнь с кем-нибудь из детей, чаще всего с младшими. По этому поводу А.М. Попова пишет: «Браки у семейских заключаются только между своими старообрядцами; вступать в браки с православными или какими другими иноверцами считается позором и грехом» [Попова 1928, с. 21]. Всё это способствовало сохранению семейных ценностей старообрядцев. Однако прагматическая ситуация требовала от исполнителей рассказов указывать на то, что сегодня многие семейные устои и традиции (из перечисленных выше практически все) остались в прошлом, которое идеализировалось, тогда как современность воспринималась со знаком минус. Можно констатировать, что оппозиция «раньше vs теперь» является прагматической основой рассказов старообрядцев об их не очень далёком прошлом.

Из устных рассказов семейских видно, что раньше браки заключались только между представителями своей конфессии, создавать семью с человеком чужой веры считалось большим грехом. «(Буряты женились на русских? — Соб.). *Нет, раньше грех было. Сямейский на сямейском. Бурят на буряте. <...> Шибко большой грех был*» (зап. от Филипповой П.А., 1929 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). И в очередной раз прагматика устного рассказа определяет наличие оправдывающего/комплиментарного компонента в мотиве запрета на межэтнические браки: ничего личного, просто религия не разрешает.

Тем не менее рассказы старообрядцев свидетельствуют, что в иноэтническом окружении это табу постоянно нарушалось: «*Бурдуковские, Мартыновы, это уж я точно знаю, из бурят. Моя мама предков бурят. Фамилия Бурдуковская. Одно — у ей глаза голубые, а волос чёрный-чёрный, бурятский такой. Красивая была. (А не грех было за бурята замуж выходить? — Соб.). Но вот я говорила: лучше выйти замуж за бурята, чем за такого, православного. Потому что буряты не крещёные. Их можно перекрестить. И он уже всё, в свою веру перейдёт. А у этих (у православных. — Е.Т.), у их свой*» (зап. от Серпионовой Е.Г., 1937 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Как видим, новообрядцы воспринимались прежними старообрядцами как еретики, согрешившие против истинной веры. Буряты-иноверцы же греха отступничества не совершали, и поэтому создание семьи с ними считалось менее греховным, чем с отступниками-новообрядцами.

Заключая браки с бурятами или карымами (потомками от смешанных русско-бурятских союзов), семейские, согласно рассказам, дабы не до конца нарушать многовековые религиозные и семейные традиции, старались обратить их в свою древлеправославную веру: «*Мы, Бурдуковские, все с бурят перекрещённые... (А как так получилось? — Соб.). А не знаю. Давно уж. Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моёго прадедка был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить*» (зап. от Ивановой М.Ф., 1931 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). «*Дедушка был карым. И украл мою маму у этих, у богомольных-то (у семейских. — Е.Т.). Но и она вышла бегом замуж. Это, вышла. Но оне и давай: так, так, мол, мы тебя проклянём, что ты так сделала. Но и потом пришли оне сюда и в ноги поклонились и говорят: „Перевядите нас в свою веру“. И вот в часовню-то водили их, перевяли, он стал сямейский, вот*» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Семья в старообрядческой общине долгое время являлась оплотом традиционного образа жизни, семейные устои, обычаи и обряды соблюдались и исполнялись очень строго. Поэтому, несмотря на объективные, очень часто положительные изменения в жизни старообрядцев, в их мировосприятии (это касается пожилых людей) явно ощущается ориентированность на традиции прошлого, порицание современного «греховного»

образа жизни. Страшным грехом считались аборты, что нашло отражение в следующем высказывании: *«Раньше говорили, что было писано, что в восьмой тысяче лет люди будут детей пожирать. А мы думали: „Как это — пожирать детей?“ А вот теперь пожирают. Один-два, да и запечатывают, аборт делают, безбожники! А раньше-то грех какой был!»* (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.). Наблюдаемая эмоциональность определяется прагматической ситуацией, ведь прагматика любого высказывания обуславливается тем значением, которое придают ему носители традиции, и той формой, в которой оно доносится до слушателей.

Однако справедливости ради надо сказать, что уже в 20-е годы прошлого столетия А.М. Попова не только указала на то, что аборты среди семейских девушек и женщин были делом нередким, но и описала способы избавления от нежелательной беременности, которые наверняка использовались и ранее [см.: Попова 1928, с. 18].

Разрушает сегодня традиционный семейный уклад старообрядцев и нежелание молодёжи жить и работать в деревнях, оставаться со стариками под одной крышей: *«Вот у меня самого три деуки, и ни одной нету. Окончат десять классов, и усё (уезжают из села. — Е.Т.). <...> При той жизни кто-то должен со стариками доживать. А вот таперь нам приходится трудно. Потому что усё мы. Нам бы там надо бы там сидеть, маленчко чо-то помочь, там включить, отключить, а приходится всё самим. Это же трудно»* (зап. от Болонева С.Х., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Прагматикой высказывания определяется его оценочность.

Таким образом, самосознание семейских чётко определяет традиционную семью как положительный, консолидирующий сельскую общину фактор, помогающий следовать заветам отцов и сохранять свои духовные ценности. И то, что в современной старообрядческой семье нарушаются все каноны, вызывает у пожилых рассказчиков резкое осуждение: *«Раньше-то лучше, шшатай, чем таперя»* (зап. от Хромых Е.К., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Они понимают (возможно, подсознательно), что разрушение семейно-бытовых устоев угрожает этноконфессиональному единению семейских, ведёт к утрате их духовных ценностей. Этим во многом обусловлены содержание и прагматика устных рассказов современных пожилых старообрядцев.

Вместе с тем этноконфессиональное самосознание в большой степени определяется необыкновенным трудолюбием семейских, о котором пишут почти все исследователи, которые так или иначе рассматривают их духовную и материальную культуру. Например, А.М. Попова пишет: *«Семейские земледельцы, они очень трудолюбивы, обрабатывают свои поля тщательно, не оставляя почти ни одного клочка мало-мальски удобной земли без обработки, но неблагоприятные климатические условия не дают хороших результатов»* [Попова 1928, с. 30].

В рассказах современных старообрядцев этические нормы всегда связаны с трудовой деятельностью человека. Этика труда, прививаемая с детства, лежит в основе духовных ценностей и во многом определяет прагматику рассматриваемого фольклора.

Оказавшись за Байкалом старообрядцам приходилось невероятно тяжело обустроиваться на новом месте. В рассказах трудности, испытываемые предками семейских при освоении новых земель, воплотились в мотивы «старообрядцы осваивают новые территории» и «семейские проявляют необыкновенное трудолюбие, работоспособность при осваивании новых земель»: *«Как шли. Чё-то же они везли, с чем-то же они попали. Ведь лес, тайга. <...> А бывало, вот такие пни стоят! Ведь спиливали, строились. Тут трясина больша была, да болота была. Строились люди»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); *«Вот переселялись, сюды заселялись семьями-то, которы вот самые таки трудолюбивые люди. Это же усё леса были. Корчевали. Вот может быть, мой прадед уже. Вот оне корчевали, пашни разрабатывали. И вот так эта жизнь и продолжалась. <...> А сямейские поселялись там, где было можно жить, разрабатывать своим трудом. Вот и разрабатывали, корчевали вручную. Щас молодёжь некоторые и техникой не хотят работать, а это корчевали руками, а потом разрабатывали. Пашни сеяли, и так это постепенно»* (зап. от Болонева С.Х., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.); *«Сразу Господь тебя благословит, на коня — и поехали. Да в какую глубину заезжали! Вот попробуй час по старой деревне... по старой дороге доберись до Бичуры. Как они добирались, какими тропами шли?! А тропами шли, лошадей за собой. А потом вот это, стали домишти-то, чуть поглубже в лес, рядом... они работающие, семейские. Стали рубить домишти»* (зап. от Ястреба Г.А., 1929 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

Прагматика преданий о трудностях освоения новых земель определяет наличие в текстах «эмоционального» синтаксиса, удивлённо-почтительного отношения старообрядцев-семейских к своим предкам-первопоселенцам (*«Как они добирались, какими тропами шли?!»*). Почтение это идёт, в частности, от понимания тех трудностей, которые пришлось преодолеть (*«Как вы думаете, легко что ли было?! Кругом тайга»*). Жительнице с. Большой Куналей Сластиной Соломониде Аверьяновне, 1898 г.р., в своё время удалось кратко и по-народному точно и ёмко выразить это понимание: *«Они работали... кони так не работали»* (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.). Прагматика подобных эмоциональных высказываний определяется необыкновенным трудолюбием старообрядцев, так как именно упорный труд, умение работать на земле являлись в крестьянской среде мерилom ценности и отдельного человека, и всей общины.

Таким образом, можно сделать вывод, что предания и устные рассказы забайкальских старообрядцев сохраняют комплекс традиционных

народных представлений о жизни, имеют прочные «внетекстовые связи» с социальным институтом нравственности [Базилишина 1997, с. 12]. Семантический и прагматический аспекты исследования современных рассказов старообрядцев показывают, что основными духовными константами для прежних семейских являлись древлеправославная вера, традиционные семейные устои, а также трудовая этика. Это те категории, те ценности прежде всего духовного порядка, которые определяли этноконфессиональное самосознание и являлись ориентирами в общинной жизни. Что касается современных старообрядцев-семейских, то они как раз находятся в процессе возрождения этноконфессионального самосознания, осознания своей субэтнической идентичности и, хочется верить, возврата к духовным ценностям предков.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Базилишина М.Р. Устный народный рассказ: функциональная природа жанра: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1997. 24 с.
2. Петрова Е.В. Некоторые вопросы изучения культуры семейских (социологический аспект) // Русский фольклор и фольклористика Сибири. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1994. С. 35—37.
3. Попова А.М. Семейские (Забайкальские старообрядцы): оттиск из журнала «Бурятиеведение» (1928 г., № 1—2 (5—6)). Верхнеудинск: Городская Верхнеудинская типография НКИТ, 1928. 36 с.

Горбунова Екатерина Александровна,
Дипломатическая академия МИД России,
г. Москва, Россия

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ФОРУМ В АТР КАК ПЛОЩАДКА ДЛЯ ДИАЛОГА КУЛЬТУР РОССИИ И ЯПОНИИ

В статье предоставляется сравнительный историко-политологический анализ подходов российских и японских исследователей и политиков к формату диалога государств, экономик и культур в АТЭС. Ключевой вопрос исследования: является ли фактор АТЭС в современной международной системе признаком глобализационных или регионализационных тенденций?

Ключевые слова: форум, АТЭС, диалог экономик — культур.

Gorbunova Ekaterina Aleksandrovna,
Diplomatic Academy of Russian Foreign Ministry,
Moscow, Russia

ECONOMIC FORUMS IN THE ASIA-PACIFIC REGION AS A PLATFORM FOR CULTURAL DIALOGUE BETWEEN RUSSIA AND JAPAN

The article provides a comparative historical-politological analysis of Russian and Japanese views on dialog of states, economies and cultures in APEC, according to recent official statements and think tanks forecasts. Key research question: Is APEC factor in modern international system the sign of globalization or regionalization trends?

Keywords: forum, APEC, economies — cultures dialogue.

Генезис понятия «форум» охватывает многовековую историю человечества. Истории известны форумы Древнего Рима, которые представляли собой площадки народных собраний, где на суд горожан выносились различные политико-философские идеи. В настоящее время изменился формат площадок коммуникации, но актуальность встреч, для обмена в том числе политическими взглядами, лишь возросла в *глобальном* масштабе. Однако и фактор *регионализации* остался также актуален для современной системы международного сотрудничества.

ЧТО ХАРАКТЕРНО ДЛЯ РОССИЙСКОЙ ПОЗИЦИИ В АТЭС?

С точки зрения отечественных исследователей Института мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской академии наук (ИМЭМО РАН), составивших глобальный прогноз до 2035 г., для России 2020-е гг. станут временем поиска своего места в быстро меняющемся мире, балансирующем между глобальными и региональными тенденциями.

Такая ситуация будет обусловлена двумя основными факторами: с одной стороны, усиливающейся потребностью учитывать особенности собственной государственной идентичности, с другой — возрастанием необходимости в глобальной ответственности каждой страны как самостоятельного политического фактора на региональной и международной арене. Альтернативным сценарием иногда представляется идея об изоляции от мировых процессов, создание собственной автаркической модели развития, что, по мнению экспертов ИМЭМО, способствует лишь деградации институтов регулирования благосостояния общества на многие десятилетия [Мир 2035. Глобальный прогноз 2017].

В прогнозе «Мир 2035» особо выделяются понятия «глобализация» и «регионализация». Понятие «глобализация» определяется, во-первых, как объективная тенденция развития. Её суть сводится к усилению взаимозависимости мира в финансовой, информационной, телекоммуникационной и иных сферах. Во-вторых, глобализацию исследуют как политическое явление, как политику и даже как осознанный политический выбор политико-образующего класса той или иной страны. В таком случае характеристики второго определения регулируются трактовкой позиций национальных интересов, а также формулировкой задач по их реализации. Понятие «регионализм» также видят в двух ипостасях: первая — противопоставление глобализации, вторая — ступень развития глобализации.

Третьей ключевой темой отечественных исследований стал фактор Китая. С одной стороны, прослеживается укрепление его политико-экономических позиций на мировой арене; с другой стороны, отмечаются ограничения динамики экономического развития КНР, а также ограничения, вызванные отсутствием идейной универсальности китайской «мягкосиловой» политики [Мир 2035. Глобальный прогноз 2017]. В связи с выявлением особой международной роли прогнозируемой триады «глобализация — роль Китая — регионализация» возникает такое представление о мире, в котором Азиатско-Тихоокеанский регион занимает политико- и экономикообразующее положение на мировой арене.

ПОЧЕМУ В НАЧАЛЕ XXI в. ФОРМАТ ФОРУМОВ СТАЛ ОСОБО АКТУАЛЕН, В ЧАСТНОСТИ, ДЛЯ РОССИИ?

Вероятно, в результате трагических уроков продолжающегося века транснациональных войн возросло желание человечества найти альтернативу одно- и биполярному формату раздела сфер контроля глобальной безопасности. Согласно п. 95 Концепции внешней политики РФ (2016) блоковый подход признан неспособным обеспечить даже региональную безопасность, в то время как интеграционные структуры вне военных союзов располагают к нахождению компромисса, ведущего к устойчивому региональному развитию.

Доклад клуба «Валдай» «Глобальный бунт и глобальный порядок» представляет мировые политические и экономические прогнозы в свете непредсказуемости современного мира, где всё более явным становится глубокий кризис доверия к элитам. Складывается впечатление, что разочарования аналитического сообщества, в частности участников международного дискуссионного клуба «Валдай», касаются дискурса вокруг универсальной альтернативной модели эффективной и справедливой экономической системы, способной заменить «Вашингтонский консенсус», а вместе с этим и стать осовремененной альтернативой Вестфальского мироустройства [Глобальный бунт и глобальный порядок 2017]. С точки зрения аналитиков клуба «Валдай», в конечном счёте проблема современной безопасности заключается в подходе к восприятию самого «глобального бунта»: не нужно бояться реалий настоящего, глобальный бунт — признак ещё только начального периода формирования будущего мироустройства, где «диалог экономик» готов подменить «диалог государств». Быть может, настанет и эпоха «диалога культур»?

Для России АТЭС — региональный форум, затрагивающий ведущие экономики не только АТР, но и мира в целом. Географически это крупнейшее региональное объединение, не имеющее военно-блокового статуса и ориентированное на максимально возможное «содружество» экономик. Согласно Концепции внешней политики РФ (2016 г.) и Стратегии национальной безопасности РФ позицию отстаивания национальных интересов России в многостороннем формате сотрудничества в АТР можно охарактеризовать в пяти ключевых пунктах [Глобальный бунт и глобальный порядок 2017; Концепция 2016]:

- 1) участие России в усовершенствовании архитектуры безопасности и сотрудничества в АТР;
- 2) гарантирование безопасности России: укрепление позиций в формате многостороннего военного сотрудничества;
- 3) содействие развитию экономического потенциала России в АТР;
- 4) содействие развитию культурно-научных аспектов многостороннего сотрудничества России со странами АТР (АТЭС);
- 5) активное участие России в гуманитарном сотрудничестве.

КАКИЕ ОБЩИЕ ТЕНДЕНЦИИ ВСТРЕЧАЮТСЯ В МИРОВОЙ ПРАКТИКЕ МНОГОСТОРОННИХ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ?

Говоря об АТЭС, стоит вспомнить о Всемирном экономическом форуме (ВЭФ с 1971 г.) в Давосе, который позиционируется как инструмент улучшения состояния мира, благодаря статусу швейцарской неправительственной организации, созданной для сотрудничества на международном уровне — между государственными и частными секторами. На ежегодную январскую встречу в Давосе, как и на АТЭС, приезжают авторитетные

представители деловой, политической и научной элиты планеты: главы государств и правительств, руководители ведущих международных организаций (ООН, ВТО, ОЭСР, ЕС, МВФ), лауреаты Нобелевской премии по экономике, представители бизнес-элиты (США, Индии, России) и многие другие.

Как отмечают эксперты РСМД, мировые экономические прогнозы не отличаются особым оптимизмом и всё более явным становится глубокий кризис доверия к элитам, в частности к собравшимся на сессии ВЭФ в Давосе [Рубинский 2012]. Одним из ярких примеров этого стало выступление в 2012 г. А. Меркель, на котором она выдвинула следующие тезисы: действующая форма капитализма более не подходит современному миру; политико-экономическая элита не смогла извлечь уроки из финансового кризиса 2009 г.; срочно необходима глобальная трансформация, и её начало должно исходить с восстановления чувства гражданской ответственности. Разочарования касаются и дискурса вокруг истории экономических моделей. Участники форума пока не смогли предложить действительно универсальную альтернативную модель эффективной и справедливой экономической системы, способной заменить «Вашингтонский консенсус» [Рудь 2012]. На фоне этого проявляет себя «контр-Давос» — форум защитников окружающей среды (Сан-Паулу, Бразилия), выступающих за «зелёный капитализм». При этом деятельность форума не выходит за рамки никого и ничем не обязывающих рекомендаций (никакие санкции не предусматриваются). Фактически в этом есть схожие черты и с форумом, проходящим в Давосе.

Таким образом, чтобы избежать прогрессирующего недоверия общества к элитам, важно проводить мероприятия, способствующие открытости диалога граждан страны, принимающей форум, с непосредственными участниками (активистами) подобных международных и региональных объединений. В этой связи актуальным представляется активное использование «Инициативы о диалоге между культурами и религиями» в рамках в том числе экономических форумов [Путин 2006]. Данная инициатива была одобрена в сентябре 2006 г. во время межсессионного совещания старших должностных лиц АТЭС. В её цели входит создание атмосферы взаимного доверия и согласия в интересах стабильности и процветания регионов АТЭС.

В целом составление Программы стратегического видения будущего Азиатско-Тихоокеанского экономического сообщества на период после 2020 г. на данный момент является предметом обсуждений в рамках новой рабочей группы АТЭС [Лидеры АТЭС 2017].

ЧТО ХАРАКТЕРНО ДЛЯ ЯПОНСКОЙ ПОЗИЦИИ В АТЭС?

В год председательства в АТЭС Японии (2010 г.) в качестве главного положения форума провозглашалась концепция «Перемен и действий» [APEC. Voices of the Future 2010].

К приоритетным направлениям Японии отнесла:

- поиск оптимальной посткризисной модели экономического роста;
- проработку возможностей создания Азиатско-Тихоокеанской зоны свободной торговли (АТЗСТ);
- содействие устойчивому развитию в тесной увязке с продвижением «зелёной экономики»;
- обеспечение продовольственной безопасности;
- повышение безопасности личности.

Данные направления, прописанные также в ведущих внешнеполитических документах страны, свидетельствуют о желании объединиться в рамках максимально возможных региональных договорённостей, способных создать свободное экономическое, а с ним и политическое пространство региональной безопасности, т.е. обеспечить состояние защищённости экономико-юридическим путём.

Япония — островное государство, находящееся на расстоянии около 1200 км от Северной Кореи (это расстояние входит в зону досягаемости ракет средней дальности), представляющей японскому обществу первоочередной угрозой. Кроме того, фактор Китая, его военно-экономической мощи, также является вызовом для национальных интересов Японии. Традиционной для Японии остаётся тема продвижения «зелёной экономики», которая также связана с печальным историческим опытом этой страны, неоднократно испытавшей последствия атомных катастроф.

В 2016 г. японским Институтом экономических исследований Северной Азии был подготовлен доклад [Annual Report 2017], описывающий основные тенденции исследований национальных интересов Японии в рамках интеграционного формата АТР, отражённые в стратегических документах страны [Стратегия 2017; Diplomatic bluebook of Japan 2017]. Анализировались основные тенденции развития Японии в следующих областях:

- развитие трансграничной инфраструктуры и экономических обменов в рамках регионального сотрудничества и работа над улучшением «мягкой инфраструктуры» в транспортных коридорах;
- использование Северо-Восточной Азии как транспортного коридора: отстаивание идеи посредством содействия участию в международных конференциях и полевых исследованиях;
- содействие Расширенной Туманганской инициативе (РТИ);
- приложение китайского опыта во внутренней части политики «Один пояс — один путь» к системе субсидирования науки Японии;
- оценка вероятности занятия Китаем определяющей позиции в области формирования зоны свободной торговли в Северо-Восточной Азии. В данном случае подчёркивается и тенденция занятия им каналов сотрудничества по ЗСТ, прежде всего с развивающимися странами-экономиками;
- сопоставление бизнес-конъюнктур западноевропейских и российских кампаний;

- изучение восприятия обществом антисеверокорейских настроений, распространяемых посредством японских СМИ, прежде всего информационного агентства NHK, Nikkei: анализ КНДР как военно-политической угрозы;
- исследование особенностей современной стадии сотрудничества в рамках японо-американского союза.

Говоря о современных приоритетах Японии в АТЭС, невозможно обойти тему японо-американского союза. В данном случае необходимо отметить особый исторический опыт складывания фактически военно-политико-экономического союза. С самых первых договоров, способствовавших так называемому «открытию Японии» в середине XIX в. американо-европейскому миру, Япония стала зависеть от внешнеполитических интересов своего восточного соседа — Соединённых Штатов Америки.

Ещё бóльшую политическую зависимость от США Япония приобрела с итогами окончания Второй мировой войны, особую значимость которых отметил и император Акихито в своём ежегодном послании в память 71-й годовщины окончания той судьбоносной для всего мира войны [Лето 71-й годовщины войны 2016]. Итоги событий середины прошлого века нашли своё отражение и в написании Конституции Японии 1947 г. (составленной при активном участии генерала армии Дугласа Макартура), а также в размещении на протяжении практически всей территории японского архипелага многочисленных американских военных баз. Таким образом, изучение внешнеполитического курса Японии, в том числе и непосредственно в её родном Азиатско-Тихоокеанском регионе, и сегодня во многом сводится к изучению политико-стратегических интересов США в АТР.

Первый визит в Японию президента США Д. Трампа продемонстрировал три новые тенденции в японо-американских отношениях, которые могут повлиять и на позицию Японии в АТЭС. Из основных новостных сводок государственного информационного источника Японии Nikkei можно выделить следующие:

- 1) ситуация на Корейском полуострове, которую Д. Трамп обозначил как «конец эры стратегического терпения»;
- 2) критика американской стороной условий торгового диалога с Японией: отсутствием результатов закончились переговоры по поводу американской инициативы по Соглашению о свободной торговле;
- 3) поставка американского оружия для Японии: со стороны президента США отмечается поддержка идеи премьер-министра Японии о реформировании конституционного положения Сил самообороны Японии; цель — добиться официального статуса японской армии [NHK о Трампе 2017].

Таким образом, прослеживается опасная позиция, продвигаемая новым руководством США, по сохранению и потенциальному обострению кризиса на Корейском полуострове, что уже является потенциальной угрозой не только на региональном (Восточноазиатском и Азиатско-Тихоокеанском), но и на международном уровне.

Кроме того, недовольство Д. Трампа неоднозначностью японской позиции по предоставлению эксклюзивных прав для американского бизнеса представляется новой тенденцией, указывающей на укрепление японской позиции относительно идеи экономического баланса в АТР. Более приоритетным, чем прежде (фактически с середины XX в. вплоть до начала президентства Д. Трампа), для Японии в экономико-политическом плане становится многосторонний формат АТЭС. Сложившаяся ситуация свидетельствует о стремлении Японии укрепить свои позиции в обновляющемся экономическом балансе Азиатско-Тихоокеанского региона.

ВЫВОДЫ

Во многих прогнозах отечественных и зарубежных аналитических агентств, в частности в прогнозе российского аналитического агентства «Внешняя политика», во втором десятилетии XXI в. особая роль отводится «дипломатии форумов». Авторы прогноза обращают особое внимание на ряд международных угроз и возможностей для выхода из дестабилизированного положения, вызванного одновременными военными, экономическими и политическими кризисами [Международные угрозы 2017]. Одним из наиболее эффективных форматов для укрепления экономик стран представляется активное участие в интеграционных процессах.

При рассмотрении усиления значимости фактора регионального интеграционного объединения (форума) невозможно не упомянуть междисциплинарный подход. В связи с этим уместно обратить внимание на открытие известного отечественного нейрофизиолога Н.П. Бехтеревой: «в мозгу человека работают как жёсткие, так и гибкие звенья. Жёсткие работают всегда, а гибкие проявляются по мере необходимости. Общество живёт так же. Если работают только жёсткие звенья, возникает диктатура, если гибкие — анархия, а их сочетание может дать гибкий результат».

В современных интеграционных тенденциях на примере АТЭС и взглядов на его фактор с российской и японской стороны, как следует из всего вышеизложенного, прослеживается схожесть мнения Н.П. Бехтеревой с тенденцией, а возможно, и непосредственно с культурой человечества, объединяться в рамках интеграционных региональных сообществ. Как сочетание жёстких и гибких звеньев позволяет функционировать нашему мозгу, так и сочетание международных организаций с параллельной работой региональных форумов потенциально способно сделать более гибкими, а значит, и более устойчивыми к ряду внешних вызовов и угроз страны, входящие в такие объединения. Таким образом, отвечая на ключевой вопрос исследования, можно утверждать, что АТЭС является одновременно фактором и глобализационных и регионализационных трендов, которые представляются взаимосвязанными звеньями. Следовательно, форум представляет собой своеобразный мост между международными, транснациональными и двусторонними форматами сотрудничества.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Глобальный бунт и глобальный порядок. Революционная ситуация в мире и что с ней делать: докл. международного дискуссионного клуба «Валдай» / под ред. О. Барабанова, Т. Бордачева, Ф. Лукьянова, Д. Суслова, А. Сушенцова, И. Тимофеева. М., 2017. 22 с.
2. Концепция внешней политики Российской Федерации 2016. URL: http://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/2542248 (дата обращения: 12.09.2017).
3. Лидеры АТЭС обсудили видение будущего сообщества после 2020 года. 11.11.2017. URL: <http://tass.ru/ekonomika/4720738> (дата обращения: 15.11.2017).
4. Международные угрозы 2017. Прогноз угроз международной безопасности и стабильности / под ред. А. Безрукова, А. Сушенцова; Аналитическое агентство «Внешняя политика». URL: <http://ru.valdaiclub.com/files/14369> (дата обращения: 15.11.2017).
5. Мир 2035. Глобальный прогноз / под ред. акад. А.А. Дынкина; ИМЭМО им. Е.М. Примакова РАН. М.: Магистр, 2017. 352 с.
6. Путин В. АТЭС — принципиальный выбор России в Азиатско-Тихоокеанском регионе. 17.11.2006. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/23901> (дата обращения: 17.10.2018).
7. Рубинский Ю. Итоги Давоса: в поисках новых моделей. 22.12.2012. URL: http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/itogi-davosa-v-poiskakh-novykh-modeley/?sphrase_id=2435345 (дата обращения: 25.11.2017).
8. Рудь Б. Давос: капитализм у последней черты? 30.01.2012. URL: http://finforum.org/page/index.html/_/economics/davos-kapitalizm-u-poslednej-cherty-r36226 (дата обращения: 17.11.2017).
9. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации 2015. URL: <https://rg.ru/2015/12/31/nac-bezopasnost-site-dok.html> (дата обращения: 03.09.2017).
10. Annual Report. April 2016 — March 2017 / ed. by Kawai Masahiro; Economic Research Institute for Northeast Asia, 2017. 85 p. URL: <https://www.eria.or.jp/en/wp-content/uploads/2014/11/web.pdf> (дата обращения: 20.08.2017).
11. APEC. Voices of the Future. APEC Summit Program. Yokohama, Japan. 2010.
12. Diplomatic Bluebook of Japan 2017. URL: <http://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2017/html/index.html> (дата обращения: 15.10.2017).
13. Japan in Depth. Trump Statement Casts Pall over TPP Prospects. 23.11.2016. URL: <http://the-japan-news.com/news/article/0003365982> (дата обращения: 25.08.2017).
14. 特設: トランプ大統領 ~2020年への道 = NHK о Трампе. Nihon Keizai Shimbun. URL: https://www3.nhk.or.jp/news/special/45th_president/ (дата обращения: 18.09.2017).
15. 71年目の夏 戦後はいつまで続くのか:日本経済新聞 = Лето 71-й годовщины войны. Как долго мы будем хранить память о той войне? 15.08.2016. <http://mw.nikkei.com/sp/#!/article/DGXKZO06059300V10C16A8PE8000/> (дата обращения: 20.10.2017).
16. 日本の安全保障政策 | 外務省 = Стратегия национальной безопасности Японии 2017. URL: http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/page22_000407.html (дата обращения: 03.09.2017).

Рисухина Ольга Николаевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

МОРАЛЬНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ НАРОДА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО КИТАЯ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО РЕГИОНА)

В статье рассматривается проблема морально-нравственного воспитания народа в современной КНР. В условиях осуществления политики открытости и модернизации страны, перехода к рыночной экономике и распространения рыночных отношений во всех сферах указанная проблема приобретает особую актуальность.

Ключевые слова: Китай, Северо-Восточный Китай, морально-нравственное воспитание.

Risukhina Ol'ga Nikolaevna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

MORAL EDUCATION OF PEOPLE: EXPERIENCE OF MODERN CHINA (A CASE STUDY OF THE NORTHEAST REGION)

The paper considers the problem of moral education of the people in modern China. This problem becomes relevant in terms of the implementation of policy of openness and modernization of the country, the transition to a market economy and the spread of market relations in all spheres.

Keywords: China, Northeast China, moral education.

Реформы и модернизация, запущенные в 80-е гг. XX в. в КНР, последовавшие за этим экономические успехи, обнажили проблему дисбаланса, связанную с серьёзным отставанием в сфере культуры. КПК выдвинула концепцию строительства двух цивилизаций — материальной и духовной (включающей всё, что так или иначе относится к культуре) — призванную восстановить равновесие в развитии общества.

Л. Уайт, разработавший общую теорию культуры, рассматривал её как основополагающее, всеобъемлющее явление, тесно связанное с удовлетворением внутренних, духовных, потребностей людей и их внешних, материальных, нужд. На фундаментальное значение культуры указывает то, что её главная задача — сохранение и продление жизни человеческого рода [Уайт 2004, с. 59].

Важнейшие составляющие культуры — мораль и нравственность. В обществе, где они развиты, ярко выражена социальная ответственность, гармонизируются отношения между людьми, что позволяет избегать конфликтных ситуаций, более согласованно и успешно взаимодействовать.

Основные моральные принципы китайского общества ещё в древности были сформулированы в конфуцианском учении, и через тысячи лет они продолжают оставаться актуальными. В октябре 1989 г. в Пекине прошёл международный научный конгресс, посвящённый 2540-й годовщине со дня рождения Конфуция. Большинство участников мероприятия говорили об актуальности идей конфуцианства. Эту мысль поддержал и генеральный секретарь ЦК КПК Цзян Цзэминь, подчеркнув, что педагогические и воспитательные идеи можно и нужно использовать в работе с молодёжью. В современном Китае конфуцианские традиции, пошатнувшиеся в период «культурной революции», прежде всего принцип *сяо* (почитание старших), были восстановлены. Ценностные воззрения конфуцианства признаны в качестве необходимого ориентира для дальнейшего развития китайского общества [Переломов 1993, с. 400, 403].

На разных этапах истории страны возникали споры по поводу преимуществ и недостатков современной и традиционной культуры [Лукин 1990, с. 200—210; Каретина 2009, с. 141—149]. Тем не менее ценность традиционных основ культуры в КНР неоспорима. Морально-этические принципы конфуцианства за многие века стали определённым генетическим кодом китайского народа.

Конфуцианским принципам гуманности, добродетели китайцы обучаются с раннего детства. «Троесловие», или по-китайски *Сань-цзы-цзин*, — первая учебная книга, формировавшая раньше и до сих пор формирующая их мировоззрение, прививающая основные нравственные понятия. Примечательным фактом является то, что ЮНЕСКО включила «Троесловие» во «Всемирную библиотеку нравственного воспитания детей». Книга представляет собой комплекс знаний по истории цивилизации, традиционной этике и культуре. Недавно она была переиздана большим тиражом на Северо-Востоке КНР в г. Чанчунь [Троесловие 2012, с. 6, 7].

Управление на основе морали — это также конфуцианский принцип. Так, в «Луньёе» указывается, что «правлящий с помощью добродетели подобен полярной звезде, которая занимает своё место в окружении созвездий». Л.С. Переломов, сделавший перевод этой книги на русский язык, поясняет: Конфуций, сравнивая правителя, который опирается на мораль, с полярной звездой, окружённой созвездиями, хочет сказать, что такой метод правления будет привлекать к нему людей [Переломов 1998, с. 8].

В XXI в. реанимация конфуцианства продолжилась. В начале 2001 г. Цзян Цзэминь в дополнение к закреплённому в Конституции КНР в 1999 г. принципу «управлять государством на основе закона» [Жокарев 2004, с. 245] выдвинул идею «управлять государством на основе добродетели» [История китайских реформ и открытости 2002, с. 326]. Практическое воплощение это предложение нашло в состоящей из 40 пунктов

«Программе формирования и внедрения норм гражданской нравственности» (2001 г.), прямо или косвенно связанной с традициями конфуцианства, сочетающего интересы государства, коллектива и личности. Образцовую мораль, носителем которой в конфуцианстве является *цзюньцзы* («благородный муж»), должны демонстрировать члены партии и руководящие работники. Для успешного достижения общенациональной цели — строительства среднезажиточного общества (*сяокан*) — гражданам следует руководствоваться следующими моральными установками: «любовь к родине и исполнение закона», «чёткое следование правилам поведения, искренность и доверие», «сплочение и дружелюбность», «трудолюбие, бережливость и самоусиление», «служение своему делу». На государственный аппарат всех уровней возлагалась задача по претворению в жизнь данной программы [Переломов 2007, с. 219—222].

Своего рода моральным кодексом стали выдвинутые генеральным секретарём ЦК КПК Ху Цзиньтао в 2006 г. «Восемь правил чести и славы, стыда и позора»: люби Родину, не делай Ей вреда; служи народу, никогда не предавай его; следуй за наукой, не будь невеждой; будь прилежным, а не ленивым; будь отзывчивым и помогай каждому, не наживайся за счёт других; будь честным и порядочным, не поступайся принципами ради наживы; будь дисциплинированным и законопослушным, нет — хаосу и беззаконию; живи просто и трудись усердно, не валяйся в роскоши и наслаждениях. По всей стране была развёрнута кампания по их пропаганде. На Северо-Востоке также шло горячее обсуждение моральной проблематики, устанавливались тематические стенды, в СМИ открывались специальные рубрики, был издан учебник «Социалистические представления о славе и позоре». В школах организовывались конкурсы рисунков, каллиграфии, фотографии «Знать честь и стыд». В провинции Ляонин подросткам бесплатно раздали 300 тыс. экземпляров зелёных карманных книжечек «Восемь образцов славы» и «Рассказы о Великом походе» [Ежегодник Ляонина 2007, с. 49].

18 сентября 2007 г. Ху Цзиньтао в зале собраний народных представителей выступил с важной речью. Он подчеркнул, что при строительстве общества средней зажиточности в КНР следует уделять самое серьёзное внимание социалистической нравственности, всеми силами развивать общественную мораль, профессиональную этику, прекрасные семейные качества, чтобы идейно-морально обеспечить социально-экономический рост страны. Ху Цзиньтао также утверждал, что моральная сила является важным фактором, обеспечивающим гармонию в обществе и народное счастье. Укрепление социалистической нравственности, выдвижение на первый план таких моральных норм, как любовь к Родине и детям, уважение к профессии и старшим, честность и дружба, равенство мужчин и женщин, поддержка бедных и взаимовыручка, уступчивость и терпимость, а также воспитание цивилизованности — всё это важные задачи строительства социалистической духовной цивилизации [Книга для чтения о патриотизме нового периода 2009, с. 249—250].

О формировании гражданской нравственности как необходимом залоге процветания КНР говорил нынешний генеральный секретарь ЦК КПК Си Цзиньпин в докладе на XIX Всекитайском съезде Коммунистической партии Китая 18 октября 2017 г. [Доклад Си Цзиньпина 2017].

Практическое осуществление морально-нравственного воспитания народа инициируется на правительственном уровне: провозглашаются конкретные лозунги и ставятся чёткие задачи. При этом чиновники должны служить примером для простых людей и идти в авангарде. Так, в феврале 1981 г. девять организаций, включая Всекитайскую федерацию профсоюзов, ЦК комсомола, Всекитайскую федерацию женщин, выступили с «Инициативой по развёртыванию деятельности по распространению цивилизации и вежливости». «Инициатива...» реализовывалась путём активного продвижения кампании «пять строго соблюдать, четыре красоты», которая предполагала строго соблюдать принципы цивилизованности и вежливости, придерживаться правил гигиены, не нарушать порядок и мораль, формировать красоту души, речи, поступков, окружающей среды. В 1982 г. в марте был проведён «Всенародный месячник цивилизованности и вежливости».

В Северо-Восточном регионе КНР также активно осуществлялись идеи строительства духовной цивилизации*. В провинции Ляонин первые шаги по этому пути были сделаны ещё в 1980 г. Прорабатывались опытные точки по созданию цивилизованной деревни (посёлка). В 1981 г. было начато движение за создание цивилизованных организаций, а затем — цивилизованных малых городов, посёлков, экологических деревень, крестьянских дворов. В городах определяли передовые районы по четырём показателям: наука и образование; культура и спорт; право; здравоохранение. Цивилизованные семьи — по пяти показателям: патриотизм и законопослушание; стремление к обучению новому и преданность делу; равенство между мужчинами и женщинами, уважение к пожилым и любовь к детям; лёгкость в изменении обычаев и уменьшение количества родов; трудолюбие, бережливость и охрана окружающей среды [Огромные исторические перемены 2008, с. 399].

В Китае широко распространена практика нравственного воспитания на примерах высокоморальных личностей. Одной из них являлся Лэй Фэн — солдат Шэньянского военного округа. В 1963 г., вскоре после его гибели в результате аварии, была развёрнута кампания «учёбы у Лэй Фэна». О нем говорили как о самоотверженном, скромном человеке, который посвятил свою короткую жизнь КПК, председателю Мао Цзэдуну

* В начале 80-х гг. XX в. в результате противоречий в ходе осуществления политики модернизации заметно проявился уклон в сторону рыночной экономики, вызвавший опасения в обществе за судьбу социализма. Чтобы компенсировать этот дисбаланс возникла китайская концепция двух цивилизаций — материальной и духовной. Духовная цивилизация включала все аспекты культурной сферы общества. С тех пор китайское руководство стремится поддерживать баланс материального и культурного развития страны.

и народу [Ишутина 2015, с. 62]. Пропаганда образа Лэй Фэна продолжается и в настоящее время, всех китайцев призывают подражать ему, его самоотверженности, скромности и преданности партии.

В новом веке появляются новые герои. Они различаются по сфере деятельности, но всегда являются примером для подражания, образцом высоких моральных и деловых качеств. В 2007 г. на Чанчуньской киностудии был снят фильм «Упрямый Люй Шанбинь» об образце коммуниста периода реформ — передовике труда водопроводной компании, который всем сердцем и всеми помыслами служит народу. Министерство строительства и Ассоциация водоснабжения и водоотведения городов и посёлков КНР выпустили уведомление о развёртывании учёбы у Люй Шанбиня и просмотре кинофильма [Ежегодник Шэньяна 2008, с. 336].

Осуществление политики реформ и открытости, утверждение рыночных отношений, согласно официально опубликованным данным социологических исследований, выявили у некоторых граждан КНР утрату нравственных ориентиров, меркантилизм, гедонизм, крайний эгоизм. Совершенствование морально-нравственных качеств населения, борьба с негативными явлениями, как оставшимися от прошлого, так и привнесёнными извне в условиях растущей открытости Китая, начались с самого верха. Первостепенное внимание уделялось вопросам нравственности кадровых работников — членов партии, что было показательным для всего общества, а также воспитанию идеалов и морали у миллионов комсомольцев и пионеров как залога будущего страны, её «расцвета или упадка, успехов или поражений в XXI веке» [Ли Гэньшэн 1989, с. 14].

Серьёзное внимание уделялось повышению уровня образования населения, идейно-нравственному воспитанию юношества. Ключевую роль здесь играли школы, а также образовательная сеть «соединение трёх»: школа — район — семья. Широко пропагандировалась и внедрялась в жизнь идея «придерживаться цивилизации, здоровья, науки, утверждать новаторство» [Огромные исторические перемены 2008, с. 398]. На местах разворачивалось внедрение современного культурного образа жизни, включая регулирование уличного движения, соблюдение порядка в общественных местах, кардинальное улучшение окружающей среды и гигиены. Основой воспитания молодого поколения стало формирование патриотизма, любви к родине. Детей и подростков приучали «помнить о других, о коллективе, родине», «делать хорошие дела для страны, коллектива, других людей».

Была развёрнута работа по строительству цивилизованных малых городов, посёлков и экологических деревень. На северо-западе Ляонина осуществлялся проект создания «пояса зажиточности и цивилизованности» из 100 деревень [Ежегодник Ляонина 2006, с. 36].

Во всех новостных СМИ велась интенсивная пропаганда под единой рубрикой «Образцы нравственности, цивилизованные нравы», внимание было сфокусировано на 19 именах всекитайских типичных представителей образцового поведения пяти видов: уважения к своему делу; помощи

другим; честности и заслуженного доверия; почтительного отношения к старшим и любви к родственникам; добродетельности [Ежегодник Ляонина 2008, с. 279]. Так в обществе формировалась позитивная атмосфера в соответствии с принципом «знай о славе и позоре, будь честным, поддерживай новое, способствуй гармонии» [Огромные исторические перемены 2008, с. 397].

Также проводились массовые мероприятия: дни пропаганды гражданской нравственности, вечера на площадях культуры, на которых различные организации давали обещания добросовестной деятельности. Последнее особенно актуально в связи с тем, что отдельные фирмы не брезговали выпускать некачественные товары. В Ляонине, чтобы справиться с этим негативным явлением, компании, производящие четыре вида товаров (продукты, лекарства, сельскохозяйственные препараты, семена) и предоставляющие услуги такси, выступили с обещаниями добросовестной работы, открытости, принятия общественного контроля. В 2012 г. в г. Чанчунь ассоциация потребителей, контрольная палата качества товаров и «Городская вечерняя газета» провели совместную акцию, развернув полотнище длиной 315 м с пропагандой добросовестности [Сунь Синь 2012].

На следующий год Управление коммерции Хэйлунцзяна объявило о мерах по усилению доверия в торговле в период 12-й пятилетки [Мнения управления коммерции]. В духе государственного документа «Контурь плана строительства системы гражданского доверия на 2014—2020» Ляонин выдвинул «Соображения об ускорении продвижения строительства добросовестного Ляонина» [Мнения парткома КПК провинции Ляонин].

На Северо-Востоке КНР с 2003 г. осуществляется проект возрождения старых промышленных баз — ряда городов и районов региона. При этом также обращается внимание на повышение морально-нравственного уровня местного населения. Секретарь парткома провинции Ляонин Ли Кэцян, ставший впоследствии председателем Госсовета КНР, в этой связи говорил о необходимости развивать образование, способствующее укреплению общественной морали, профессиональной этики, семейных добродетелей, идейно-нравственному воспитанию молодёжи, и создавать обстановку для гармоничных отношений между людьми [Ежегодник Ляонина 2007, с. 5].

Таким образом, можно говорить, что возвышение Китая произошло не только благодаря быстрому экономическому росту. В государстве осуществляется политика всестороннего развития, в которой морально-нравственному воспитанию народа отводится важное место. Наряду с успехами имеются и немалые трудности. Главная из них — широко распространившаяся за годы реформ коррупция. В последние пять лет власти КНР ведут с ней непримиримую борьбу, что кроме экономического и политического значения имеет важные моральные последствия: оздоравливается жизнь общества, люди видят, что добродетель поощряется, а зло наказывается.

Осуществляемая в годы модернизации и реформ активная деятельность по морально-нравственному воспитанию народа является не только важной, но и необходимой частью общественного развития. В связи с переходом страны от сельского к городскому укладу жизни многие прежние социальные связи и регуляторы ослаблены или нарушены, поэтому требуется целенаправленная работа по их восстановлению в новых условиях. Данный опыт КНР может быть полезен для стран, также находящихся в процессе модернизации. Кроме того, основные принципы морально-нравственного воспитания народа носят общечеловеческий характер и могут находить применение во всём мире.

В России китайский опыт морально-нравственного воспитания уже получил определённый резонанс. В 2013 г. глава Ульяновской области Сергей Морозов предложил руководителям муниципалитетов для повышения морального уровня чиновников пользоваться тезисами «О славе и позоре» китайского лидера Ху Цзиньтао. Также С. Морозов сообщил, что тезисы будут направлены главам районов как руководство к действию [Морозов воспитывает подчинённых 2013].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Доклад Си Цзиньпина на XIX Всекитайском съезде Коммунистической партии Китая. URL: http://russian.news.cn/2017-11/03/c_136726299.htm (дата обращения: 03.11.2017).
2. Ишутина Ю.А. Проблемы нравственного воспитания в КНР: традиция и современность // Известия Восточного Института. 2015. № 2. С. 60—64.
3. Каретина Г.С. Традиционная культура и процесс модернизации в Китае // Россия и АТР. 2009. № 4. С. 141—149.
4. Кокарев К.А. Политический режим и модернизация Китая. М.: Ин-т Дальнего Востока РАН, 2004. 320 с.
5. Лукин А.В. Дискуссия о роли традиционной культуры в КНР (80-е годы) // XXI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1990. Т. 3. С. 200—210.
6. Морозов воспитывает подчинённых по тезисам Ху Цзиньтао. 12 ноября 2013. URL: <http://club-uf.ru/73/news/32115> (дата обращения: 19.11.2017).
7. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука: Издат. фирма «Восточная литература», 1993. 440 с.
8. Переломов Л.С. Конфуций. Лунь юй. М.: «Восточная литература» РАН, 1998. 588 с.
9. Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. М.: ЛКИ, 2007. 256 с.
10. Троеслово (сань-цзы-цзин) / пер. с кит., предисл. и коммент. Ю.М. Галеновича. М.: «СПСЛ»: «Русская понорама», 2012. 296 с.
11. Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1064 с.
12. 李根生. 解放思想, 深化改革为振兴哈尔滨而努力奋斗 — 哈尔滨市第八次中国共产党代表大会报告 = Ли Гэньшэн. Освобождать сознание, углублять реформы, изо всех сил бороться за расцвет Харбина — доклад на восьмом съезде КПК г. Харбина. С. 3—15. // 哈尔滨年鉴1989 = Ежегодник Харбина, 1989. Харбин: 黑龙江人民出版社, 1989. 297 с.

13. 历史性的巨变: 解读辽宁改革开放三十年的伟大实践 = Огромные исторические перемены: объяснение тридцатилетней великой практики реформ и открытости в Ляонине / гл. ред. Бао Чжэньдун. Пекин: 社会科学文献出版社, 2008. 544 с.
14. 辽宁年鉴2006 = Ежегодник Ляонина 2006. Пекин: 中国统计出版社, 2007. 398 с.
15. 辽宁年鉴2007 = Ежегодник Ляонина 2007. Пекин: 中国统计出版社, 2007. 394 с.
16. 辽宁年鉴2008 = Ежегодник Ляонина 2008. Пекин: 中国统计出版社, 2009. 411 с.
17. 新时期爱国主义教育读本. 文化道德。 = Книга для чтения о патриотизме нового периода. Культура и нравственность. Пекин: 新华出版社, 2009. 278 с.
18. 孙鑫。长春红旗街万达举办“全城印证•诚信吉林”活动 = Сунь Синь. В Чанчуне на улице Хунци и площади Ваньда проведена акция «Весь город за добросовестный Цзилинь». URL: http://www.wanda.cn/2012/2012latest_0315/23370.html (дата обращения: 13.10.2017).
19. 中国改革开放史 = История китайских реформ и открытости / Третий исследовательский отдел кабинета изучения истории партии при ЦК КПК. Шэньян: 辽宁人民出版社, 2002. 493 с.
20. 中共辽宁省委, 辽宁省人民政府关于加快推进诚信辽宁建设的意见(2014年12月12日) = Мнения парткома КПК провинции Ляонин, народного правительства провинции Ляонин об ускорении продвижения строительства добросовестного Ляонина (12.12.2014). URL: http://www.ln.gov.cn/zfxx/lnsrmzfgb/2015/d2q/gwywj_106343/201501/t20150123_1558919.html (дата обращения: 13.10.2017)
21. 沈阳年鉴2008 = Ежегодник Шэньяна 2008. Пекин: 中国统计出版社, 2008. 575 с.
22. 省商务厅关于《十二五》期间加强商领域信用建设的事实意见 = Мнения управления коммерции провинции [Хэйлунцзян] о мерах по усилению доверия в торговле в период 12-й пятилетки (22.08.2013). URL: <http://www.hljswt.gov.cn/sczxtztg/9985.jhtml> (дата обращения: 13.10.2017).

Орнацкая Татьяна Александровна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

ЮРИДИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ В ХАРБИНЕ: ОПЫТ ФОРМИРОВАНИЯ У СТУДЕНТОВ ЦЕННОСТИ ПРАВА

В соответствии с Конституцией Российская Федерация является правовым государством, в котором признаётся верховенство закона. Одну из ведущих ролей сейчас играет правовое сознание граждан. В статье освещён опыт профессорско-преподавательского состава Юридического факультета в Харбине по формированию у студентов правосознания.

Ключевые слова: Дальний Восток, Харбин, воспитание, образование.

Ornatskaya Tat'yana Aleksandrovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

FACULTY OF LAW IN HARBIN: THE FORMATION OF THE VALUE OF JUSTICE AMONG STUDENTS

In accordance with the Constitution, the Russian Federation is a legal state that recognizes the supremacy of law. The legal awareness of citizens is one of the leading roles. The paper describes the experience of the teaching staff of the Faculty of Law in Harbin in the formation of legal awareness of the students.

Keywords: Far East, Harbin, upbringing, education.

В настоящее время важной характеристикой выпускника является его конкурентоспособность, составляющими которой выступают не только квалификация, но и успешная социализация, готовность к непрерывному образованию, развитость социокультурного компонента. Вместе с тем большинство российских исследователей образовательного процесса констатируют, что преподавательский состав российских вузов ориентируется на накопительную модель знаний и формирование умений решать стандартные задачи [Бакшутов 2017; Горбатова 2007; Давыденко 2014; Елисеева 2017; Орнацкая 2017; Усов 2017; Хитин 2016; Цуканов 2016; Цуканов 2016а; Шедина 2014]. Они отмечают, что такой подход снижает конкурентоспособность выпускника, нивелирует образование как ценность.

Аксиологические аспекты образования сопряжены не только с философией и педагогикой, но и находят своё отражение в исторической ретроспективе. Важной частью образовательного процесса является правовое воспитание, которое играет ключевую роль в формировании правового

сознания, являющегося одним из компонентов образования как ценности. Правовое воспитание — особая форма деятельности государства, его органов и должностных лиц, общественных объединений, трудовых коллективов, направленная на формирование в сознании людей уважения к праву, позитивных знаний, взглядов, поведенческих ориентаций, установок, навыков и привычек, обеспечивающих правомерное поведение, активную жизненную позицию при исполнении юридических норм [Пиголкин 2016, с. 470—471].

Правовое воспитание представляет собой систему мероприятий, направленных на формирование у воспитуемых правовых и моральных ценностей, стойких убеждений в необходимости следования правовым нормам.

Профессорско-преподавательский состав Юридического факультета в Харбине воспитательной работе со студентами уделял огромное внимание. Являясь продолжателями традиций русского университетского образования, преподаватели факультета стремились сохранить русскую историю, литературу, культуру, передать молодёжи чувство любви к Родине, прививали уважение к праву. На всем протяжении деятельности вуза студенты и преподаватели вели оживлённые дискуссии о будущем Советской России, о возможных взаимоотношениях эмигрантов с большевиками, изучали различные антикоммунистические идеологии. По мнению эмигрировавших представителей интеллигенции, большевики — «физические победители над Россией» — считались «духовными отщепенцами». А коммунистическая идеология основывалась на богоборческом, интернациональном и коллективном принципах. Поэтому эмигранты противопоставляли ей религиозность, национализм и индивидуализм [Кротова 2015, с. 201—208].

В 1922 г. в стенах факультета развернул свою деятельность клуб Русского студенческого объединения, возглавлял которое П.И. Грибановский. Его члены участвовали в обсуждении лекций В.Ф. Иванова «О роли масонства и гибели России», «О мировом заговоре иудомасонств» [Яковкин 2014, с. 236] и т.д. Огромный вклад в изучение русской эмиграции и её отношений с СССР внёс идеолог «сменовеховского» движения экстраординарный профессор факультета Н.В. Устрялов [Пономарева 2011, с. 263—269; Романовский 2015, с. 218—228]. В стенах вуза проводились дискуссии о патриотизме «устряловского толка», звучала критика представителей «сменовеховства» в продвижении идей сотрудничества с советской властью.

После подписания советско-китайского соглашения о совместном управлении КВЖД «в стены факультета ворвалась политика» [Известия 1928, с. 311]. Студенты условно разделились на «левых» и «правых». Первая группа была многочисленной, но вторая пользовалась поддержкой китайской администрации факультета, поэтому устраивала разного рода политические акции под предлогом борьбы с большевизмом. Однако эмигранты, знакомясь с приехавшими из СССР студентами, пытались понять их и сформировать своё отношение к «триэсерии».

К 1926 г. на факультете сформировался первый фашистский кружок, в состав которого входили не только преподаватели, но и студенты. Е.В. Кораблев, А.Н. Покровский и другие студенты увлеклись идеями итальянского фашизма. Обращение к идеям патриотизма и националистическим лозунгам о возрождении России привело в 1926 г. к образованию Русской фашистской организации (РФО). Она зародилась в стенах факультета по инициативе А.Н. Покровского, позднее её возглавил К.В. Родзаевский [Кудинова 1999, с. 71—83]. В 1928 г. Константин Владимирович Родзаевский оказался в центре крупного скандала, связанного с идеологией русской фашистской партии. Ему не удалось завершить обучение на Юридическом факультете, ввиду того что дисциплинарный профессорский суд факультета запретил ему посещать занятия до конца учебного года. Завершил обучение К.В. Родзаевский только в 1929 г., когда управление факультетом перешло к китайской администрации и позиции русского профессорско-преподавательского состава пошатнулись. Как известно, члены РФО активно сотрудничали с японцами по линии обеспечения военной и разведывательной информации, имели связи и с немецкими нацистами. РФО стала влиятельным и политически активным центром не только в Северо-Восточном Китае, но и в мире [Буяков 1992, с. 3; Аурилене 2002, с. 53—59; Гладких 2008, с. 112—121; Рубанов 2014, с. 115—125]. Осенью 1928 г. Н.В. Устрялов в своих письмах к П.П. Сувчинскому отмечал: «Местный вуз, кстати, — занятнейшее учреждение: там вместе обучаются фашисты и комсомольцы, до 250 студентов эмиграции и свыше 350 советских» [Кротова 2014а, с. 172].

Значительное влияние на студентов оказывали «националисты-антикоммунисты» Г.К. Гинс и Н.И. Никифоров [Stephan 1978, p. 50]. Научные работы Г.К. Гинса были пронизаны идеями солидаризма. В своих трудах Георгий Константинович размышлял о сущности взаимоотношений государства и человека через призму правовых отношений и сделал вывод, что обществу необходима гармонизация как общественных, так и личных правоотношений. Взаимоотношения государства и гражданина, по его мнению, взаимно обусловлены системой прав и обязанностей [Алексеев 2009, с. 91—98; Хафизов 2014, с. 55—61]. Будучи приверженцем психологической теории права, он утверждал, что солидаризм не является чуждым русскому народу, ибо право — продукт социальной культуры, а следовательно, оно не может быть чуждо любому обществу. В своей работе «На путях к государству будущего: от либерализма к солидаризму», опубликованной в 1930 г., Г.К. Гинс изложил взгляды о пригодности фашизма для любой страны, даже для многонациональной России [Stephan 1978, p. 50]. В 1938 г. Георгий Константинович издал монографию «Право и культура. Процессы формирования и развития права», где он обобщил свои философско-правовые взгляды.

В 1927 г. профессор Юридического факультета Н.И. Никифоров образовал Союз национальных синдикатов русских рабочих, где на собраниях с негодованием обсуждалось растущее советское присутствие в Харбине

[Stephan 1978, p. 50—52]. Ординарный профессор В.А. Рязановский изучал особенности права кочевых народов, а также в сферу его интересов попадали факторы взаимовлияния русского и монгольского права [Побединский 2011, с. 16—21; 130 лет 2014, с. 282—292].

Оккупация Маньчжурии японцами способствовала пересмотру взглядов эмигрантов на отношение к большевикам. Эмигранты, не покинувшие Маньчжурию, вынужденно признали новую власть, а после оказались в сложной ситуации: не приняв идеалы большевизма, они в то же время осуждали планы иностранных агрессоров против России [Кротова 2014, с. 126; Рубанов 2014, с. 115—125].

Издаваемый сборник «Известия юридического факультета в Харбине» был своеобразной площадкой обсуждения научных изысканий и дискуссий профессорско-преподавательского состава учебного заведения. В нем, помимо статей юридического характера, публиковались материалы по истории, культуре, экономике и географии Дальнего Востока. Всего было издано 10 томов. С 1921 до 1932 г. на факультете ежедневно выходила газета «Татьянин день», в которой обсуждались успехи и проблемы студенческой жизни, а также внеполитическая газета «Жизнь студентов» и газета «Экономист», освещавшая жизнь студентов экономического отделения Юридического факультета. Помимо факультетского издания, преподаватели публиковали свои научные статьи в журналах «Вестник Маньчжурии», «Вестник Азии», а также в студенческих газетах «День юриста», «Татьянин день» и «Жизнь студентов» [Дудин 2015, с. 136—142].

На факультете во внеучебное время действовали студенческие научные кружки по философии (руководитель — Н.В. Устрялов), истории (руководитель — Н.И. Никифоров) и экономике (руководитель — Н.В. Абросимов) [Стародубцев 2000, с. 143]. Студенты под руководством именитых учёных разрабатывали интересные темы исследований, делали свои «первые шаги» в науке. Кружковая работа способствовала подготовке в аспирантуру, позволяла студентам определиться с темой будущего научного исследования.

Совместное управление факультетом преподаватели и студенты осуществляли через старостат, в состав которого входили 15 представителей разных отделений. В функции старостата входило поддержание связи между студентами и профессорами через взаимодействие с Советом профессоров, а также изыскание средств для оказания материальной помощи нуждающимся студентам.

Студенты Юридического факультета в Харбине издавали несколько газет. Студенческой газетой, выпускаемой старостатом Общества студентов Юридического факультета, было издание «День юриста», в котором печатались не только новости о жизни факультета, но и литературные очерки, фельетоны и объявления для студентов и преподавателей.

Изучение системы правового обучения и воспитания антибольшевистских и советских образовательных структур свидетельствует, что наиболее последовательно юридические науки изучались в вузах Приморья

и Харбина, учебные планы которых сохранили логику преподавания юриспруденции, и, несмотря на введение в учебный план новых дисциплин, принцип преподавания «от общего к частному» был сохранён. Проводимые в них воспитательные мероприятия являлись частью правового образования и способствовали формированию позитивного правосознания. Показателями ценности приобретаемого образования и конкурентоспособности выпускников выступают два фактора. С одной стороны — рост числа обучающихся, а с другой — многонациональность студентов, которые способствовали формированию уникальной образовательной среды.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. 130 лет со дня рождения профессора Валентина Александровича Рязановского // Вестник гражданского процесса. 2014. № 1. С. 282—292.
2. Алексеев Д.Ю. Г.К. Гинс — основоположник российского солидаризма // Известия Дальневосточного федерального университета. Экономика и управление. 2009. № 2. С. 91—98.
3. Аурилене Е.Е. В поисках национальной России: русский фашизм в эмиграции. 20—40-е гг. // Уроки Холокоста и проблемы формирования толерантности в российском обществе: сб. материалов межвуз. науч.-практ. конф. / под ред. В.В. Романовой. Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2002. С. 53—59.
4. Бакшуттов С.Н. Дальневосточная милицейская школа в государственной системе профессионального образования (1918—2011 гг.). Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2017. 232 с.
5. Буюков А.М. Русские фашисты в Маньчжурии // Владивосток. 1992. 29 декабря. С. 3.
6. Гладких А.А. Русский фашизм в Маньчжурии // Вестник ДВО РАН. 2008. № 5. С. 112—121.
7. Горбатова М.К. Юридическое образование как элемент правовой культуры общества // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007. № 3. С. 175—182.
8. Давыденко В.А. Вопросы профессионального образования в России // Актуальные психологические проблемы в образовании, медицине и социальной сфере: достижения и перспективы: материалы междунар. науч.-практ. конф. Хабаровск, 2014. С. 146—153.
9. Дудин П.Н. Русское право и русская правовая мысль на страницах маньчжурской прессы // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 2 (1). С. 136—142.
10. Елисеева Е.В. О ценностных основаниях содержания отечественного образования // Социально-психологические и педагогические детерминанты формирования и развития профессиональной мотивации курсантов и слушателей в процессе обучения в образовательных организациях системы МВД России: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Хабаровск, 2017. С. 92—97.
11. Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. 371 с.
12. Кротова М.В. СССР и российская эмиграция в Маньчжурии (1920—1930-е гг.). СПб.: Астерион, 2014. 378 с.

13. Кротова М.В. Эволюция представлений о патриотизме среди русской эмиграции в Маньчжурии в 1920—1940-е гг. // Войны и военные конфликты в истории России: к 70-летию Великой Победы: материалы XIX Всерос. науч.-практ. конф. М.: РУДН, 2015. С. 201—208.
14. Кудинова Е.Ю. Россияне в Китае, или опыт постановки проблем // Известия Восточного института. 1999. № 4. С. 71—83.
15. Орнацкая Т.А. Становление и развитие высшего юридического образования на Дальнем Востоке в 1917—1938 гг. М.: Эдитус, 2017. 182 с.
16. Пиголкин А.С., Головистикова А.Н., Дмитриев Ю.А. Теория государства и права: учебник. М.: Юрайт, 2016. 516 с.
17. Побединский В.Н., Остроух Д.Е. Проблема культурных влияний монголов на средневековое право Московской Руси: евразийцы и В.А. Рязановский // Вопросы культурологии. 2011. № 2. С. 16—21.
18. Пономарева В.П. Государственно-правовые взгляды Н.В. Устрялова как представителя Харбинской школы права (20—40-е гг. XX в.) // Вестник Брянского государственного университета. 2011. № 2. С. 263—269.
19. Романовский В.К. Н.В. Устрялов о национальном призвании России (к 125-летию со дня рождения) // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 4. С. 218—228.
20. Рубанов Е.А. Фашистское и националистическое движение в среде русской эмиграции в Маньчжурии в 1930—1940-е гг. // Россия и АТР. 2014. № 3 (85). С. 115—125.
21. Стародубцев Г.С. Русское юридическое образование в Харбине (1919—1937) // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 6. С. 140—151.
22. Усов А.В. «Служа закону — Служу народу». Основные направления формирования патриотического сознания в учебных заведениях МВД России // Актуальные проблемы борьбы с преступностью: вопросы теории и практики: материалы междунар. науч.-практ. конф. Красноярск, 2017. С. 143—145.
23. Хафизов Э.Д. Солидарность и корпоративный солидаризм в интерпретации Н.С. Тимашева и Г.К. Гинса // Вестник ВЭГУ. 2014. № 4 (72). С. 55—61.
24. Хитин М.С. Организация внешкольной работы с дальневосточными милиционерами в середине 1920-х — 1930-е гг. // Гуманитарные науки и образование. 2016. № 2. С. 150—154.
25. Цуканов С.С. Аспекты нормативно-правового регулирования патриотического воспитания в системе Вооружённых сил РФ // Общество: политика, экономика, право. 2016. № 4. С. 92—94.
26. Цуканов С.С. Правовое регулирование реформирования системы высших юридических учебных заведений в 1917—1921 гг. // Общество: политика, экономика, право. 2016а. № 5. С. 137—139.
27. Шедина С.В. Педагогические условия личностно-профессионального становления будущего специалиста // Сибирский педагогический журнал. 2014. № 6. С. 126—130.
28. Яковкин Е.В. Русские солдаты Квантунской армии. М.: Вече, 2014. 290 с.
29. Stephan John J. The Russian Fascists. Tragedy and Farce in Exile. 1925—1945. New York; Hagerstown; San Francisco; London, 1978. 450 p.

Шеметова Людмила Викторовна,
 Московский областной филиал Московского
 финансово-юридического университета (МФЮА),
 г. Сергиев Посад, Россия

ПОТЕНЦИАЛ ПРАЗДНИЧНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРА В РАЗВИТИИ КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМА ПОДРОСТКОВ (НА ПРИМЕРЕ СЕРГИЕВА ПОСАДА)

В статье раскрываются особенности организации культурно-познавательного туризма подростков на региональном уровне. Автор анализирует деятельность туристической инфраструктуры Сергиева Посада и выявляет потенциал празднично-игровой культуры с учётом направленности развития культурного туризма для подростков.

Ключевые слова: культурный туризм, празднично-игровая культура, социокультурный институт игры.

Shemetova Lyudmila Viktorovna,
 Moscow Regional Branch of Moscow
 University of Finance and Law (MFUA),
 Sergiyev Posad, Russia

THE POTENTIAL OF FESTIVE AND RECREATIONAL CULTURE OF THE HISTORICAL AND CULTURAL CENTRE IN THE DEVELOPMENT OF CULTURAL TOURISM FOR ADOLESCENTS (A CASE STUDY OF SERGIYEV POSAD)

The article reveals the features of the organization of cultural and educational tourism for adolescents at the regional level. The author analyzes the activity of the tourist infrastructure of Sergiev Posad, and reveals the potential of the festive and playful culture, taking into account the development of cultural tourism for adolescents.

Keywords: cultural tourism, festive and recreational culture, sociocultural context of the game.

Социокультурные изменения в нашей стране сегодня связаны с новым пониманием культуры и осознанием необходимости сохранения культурного многообразия в мире. Это актуализирует роль культурного туризма в формировании интеллектуальной, культурной и социально активной личности через обращение к национальным, народным традициям.

В Федеральном законе «Об основах туристской деятельности в РФ» (гл. II, ст. 4) говорится о том, что приоритетными направлениями государственного регулирования туристской деятельности являются поддержка

и развитие внутреннего, въездного и социального туризма. В этой связи приобретает особое значение развитие культурного туризма в Российской Федерации, в частности — в исторически сложившихся культурных городских центрах, одним из которых является Сергиев Посад.

Социальная роль подросткового культурного туризма выражается в реализации интересов личности, связанных с рекреацией, саморазвитием, самореализацией, общением. В последнее время всё большую популярность приобретают игровые методики, интерактивные и исторические игры, игровые праздники, театрализация и другие формы празднично-игровой культуры. Противоречивое, нередко вызывающее тревогу развитие культурного туризма подростков обосновывает необходимость изучения и выявления условий для его расширения и углубления на региональном уровне, с учётом целенаправленной деятельности социокультурных институтов игры. Одним из ярких его примеров является Художественно-педагогический музей игрушки Сергиево-Посадского филиала Высшей школы народных искусств (СПФ ВШНИ).

Сергиев Посад обладает большим туристическим потенциалом «игрушечной столицы» и хранителя традиций народной игрушки, что обеспечено наличием таких уникальных объектов, как Художественно-педагогический музей игрушки, Музей богородской игрушки, Сергиево-Посадская фабрика игрушек, Музей народных помыслов, Сергиево-Посадский филиал Высшей школы народных искусств, которые способны как в отдельности, так и в совокупности генерировать активный туристский интерес прежде всего у подростков. Однако сегодня региональный туризм развивается преимущественно в паломническом и религиозном направлении, с каждым годом всё больше привлекая потоки туристов в Сергиев Посад как в центр православия.

Проведённый анализ деятельности туристической инфраструктуры Сергиева Посада и выявление возможностей празднично-игровой культуры с учётом направленности развития культурного туризма для подростков позволяет нам определить причины, сдерживающие развитие индустрии туризма в указанном городском поселении и требующие скорейшего решения. Это необходимость обновления и реконструкции большинства объектов, развития не только инфраструктуры туризма, но и сопутствующей инфраструктуры, увеличения финансирования туризма, развития туристической инфраструктуры для подростков, организации профессиональной подготовки и переподготовки кадров, усиления рекламно-информационного снабжения туристических ресурсов.

Культурный туризм мы рассматриваем как систему, предоставляющую все возможности для ознакомления с историей, культурой, обычаями, духовными и религиозными ценностями данной страны. Развитие культурных факторов внутри региона является средством расширения ресурсов для привлечения туристских потоков, организации инфраструктуры туризма и становления культурно-туристического центра.

Развитие культурного туризма в регионе происходит по следующим функциональным направлениям:

- сохранение местного наследия: местная культура, история и местная природа;
- выделение уникальности наследия региона;
- формирование у местных жителей гордости и ответственности за уникальное наследие;
- разработка целенаправленной программы развития культурного туризма в регионе.

Можно выделить следующие взаимосвязанные компоненты процесса развития культурно-туристического центра: социально-культурный, экономический, природно-ландшафтный, градостроительный и архитектурный, организационно-управленческий. Непосредственным механизмом, обеспечивающим соответствующую организацию деятельности, является механизм институционализации.

В подростковом возрасте закладываются самосознание, самооценка, основа, фундамент личности, играющие решающую роль в процессе личностного самоопределения. Формирование самооценки и самосознания происходит прежде всего в общении, в процессе активного взаимодействия с другими людьми. Потребность подростка в общении и самоутверждении должна быть реализована в благоприятных условиях, на основе социально значимой полезной деятельности [Крутецкий 1965, с. 203]. В настоящее время социальное формирование и развитие личности зависит от наполненности личной досуговой сферы, важной составляющей которой является и туристская деятельность. Это и свобода в выборе досуговой деятельности, которая зависит от ценностной ориентации личности. Это и социализация личности путём опосредованного воспитательного воздействия культуры досуга на личность подростка. Таким образом, туристическая деятельность может стать самостоятельной системой социализации, воспитания и образования личности.

На примере Сергиево-Посадского района были рассмотрены колоссальные возможности развития культурного туризма для подростков. Сегодня эта административно-территориальная единица обладает уникальными туристическими ресурсами. С целью выявления их потенциала была проанализирована история и современное состояние деятельности Художественно-педагогического музея игрушки как социокультурного института игры. Было выявлено, что музей имеет огромные возможности для использования сложившихся коллекций в своей практической деятельности. Для успешной организации туризма детей необходимо интегрировать социально-педагогическую деятельность музея игрушки и других институтов игры, таких как Богородская фабрика резных изделий, Сергиево-Посадская фабрика игрушек, Фабрика богородской игрушки, СПФ ВШНИ. Один из путей решения этой проблемы нам видится

в создании специальных туристических маршрутов в центре игрушечного промысла Сергиева Посада с использованием игровых технологий.

Для этого нами было создано методическое обеспечение культурного туризма подростков в городских условиях историко-культурного центра (для Сергиево-Посадского района). Так, разработана программа тура «Путешествие в страну игр и игрушек», целью которого было создание условий для пробуждения интереса к культуре г. Сергиев Посад, русским традициям и ремёслам, к истории игрушки, а также профилактика игромании. Программа рассчитана на однодневное пребывание школьников на территории Сергиево-Посадского округа с посещением двух населённых пунктов: г. Сергиева Посада и пос. Богородское. В экскурсионную программу входят: театрализованная экскурсия в Музей игрушек; пешая обзорная экскурсия по городу от Музея игрушек до Троице-Сергиевой лавры «По тропам игрушечников»; посещение фабрики игрушек и участие в мастер-классе по изготовлению куклы-закрытки; посещение Богородской фабрики игрушек. Нами также были даны методические рекомендации по организации тура. Разработанное методическое обеспечение культурного туризма подростков позволит пробудить у них интерес к национальной культуре, русским традициям и ремёслам, к истории игрушки, а также мотивирует к самостоятельному изучению истории и культуры России за счёт активного вовлечения в особое пространство празднично-игровой культуры через расширение кругозора подростков в области истории родного края и истории игрушки, развития навыков изготовления русской игрушки и взаимодействия друг с другом.

Это позволит преодолеть факторы, сдерживающие развитие культурного туризма для подростков в Сергиево-Посадском районе, создать конкурентоспособный подростковый туристический продукт района и сохранить историко-культурное наследие региона, развивать смежные отрасли экономики, тем самым повысить уровень занятости населения.

Проведённый анализ туристической инфраструктуры Сергиева Посада позволил нам выявить потенциал празднично-игровой культуры города (или района) и определить необходимые и достаточные условия развития культурного туризма подростков. **Материально-обеспечивающие:** финансовое, техническое, информационно-коммуникационное обеспечение развития культурного туризма для подростков в условиях культурно-туристического центра. **Психолого-педагогические:** учёт личностно-индивидуальных особенностей воспитанников; обеспечение позитивной мотивации. **Социально-культурные:** активная и целенаправленная по содержанию, формам и методам деятельность всех туристических объектов по развитию культурного туризма подростков, активизация сотрудничества туристического агентства с музеем игрушки и другими социокультурными институтами игры. **Организационные:** специальная подготовка педагогических кадров для работы с детьми в целях развития у них культуры туризма; подготовка школьников к самостоятельной организации

культурно-развивающей среды, привлечение родителей к совместной организации и проведению различных мероприятий.

Культурный туризм действительно может быть ресурсом регионального развития, способствовать становлению культурно-туристического центра, так как имеет ряд очень важных характеристик, влияющих на мотивацию людей к путешествию в ту или иную точку мира.

Результаты исследования позволяют выделить направления дальнейшей разработки проблемы. Среди них: развитие инфраструктуры и материальной базы подросткового туризма; открытие музейно-выставочного комплекса СПФ ВШНИ и его позиционирование как средства профориентации подростков; разработка маркетинговой стратегии продвижения местного подросткового туристического продукта на региональном рынке.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Григорьев В.М. Народная педагогика игры: Вопросы методологии и теории. Ч. 1—2. М., 1996. 156 с.
2. Измайлова Д.А. Реализация развивающего потенциала досуга средствами познавательного туризма: автореф. дис. ... канд. пед. наук. СПб.: С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств, 2008. 21 с.
3. Крутецкий В.А. Психология подростка. 2-е изд., испр. и доп. М.: Просвещение, 1965. 314 с.
4. Федеральный закон Российской Федерации № 132-ФЗ от 24 ноября 1996 г. «Об основах туристской деятельности в РФ» // Российская газета. 1996. № 231. 3 декабря. С. 1—4.

Кальницкая Ирина Геннадьевна,
Хабаровский педагогический колледж
им. Героя Советского Союза Д.Л. Калараша,
г. Хабаровск, Россия

НОВЫЕ ФОРМАТЫ СОЦИАЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ ПРОЕКТОВ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (ШКОЛА «РУССКОЕ СЛОВО»)

В статье описан опыт реализации коллективом студентов и преподавателей Хабаровского педагогического колледжа имени Героя Советского Союза Д.Л. Калараша социально-просветительского проекта, направленного на создание условий для успешной социокультурной и образовательной адаптации детей из семей мигрантов.

Ключевые слова: этнокультурное развитие региона, поликультурное образование, проектная деятельность, адаптация учащихся.

Kal'nitskaya Irina Gennad'evna,
Khabarovsk Pedagogical College the Name
of the Hero of the Soviet Union D.L. Kalarash,
Khabarovsk, Russia

NEW CONCEPTS OF SOCIO-EDUCATIONAL PROJECTS IN A MULTICULTURAL EDUCATIONAL ENVIRONMENT (THE SCHOOL "RUSSIAN WORD")

The paper describes the experience of the team of students and faculty members of the Khabarovsk Pedagogical College named after Hero of the Soviet Union D.L. Kalarash in realization of the socio-educational project. This project is aimed at creating conditions for successful sociocultural and educational adaptation of children from migrant families.

Keywords: ethno-cultural development of the region, multicultural education, project activity, adaptation of pupils.

Одной из социально значимых задач стратегии опережающего образования на Дальнем Востоке является создание взаимосвязанной и непрерывной системы совершенствования знаний, навыков и компетенций.

Поиск технологий непрерывного, всеобъемлющего, безграничного образования, отвечающего потребностям конкретного ученика в определённой точке его образовательного маршрута как значимого компонента траектории развития личности, есть ответ и на внешний вызов, брошенный обществом образованию, и на внутренний — связанный с тенденцией перехода образования от масштабных, «коллективных» форм в сферу дефицитарных зон личности. Обучение ученика в русле его потребностей

ожидает от образовательной среды мобильности, открытости, полифоничности при коммуникации с общественностью, родителями, готовности учителя-дирижёра к решению нестандартных задач и выполнению новых функций, подразумевающих непрерывное самообразование.

В Дальневосточном регионе сложилась своя этнокультурная картина мира, сотканная из обычаев коренных народов, переселенцев, мигрантов. Учителю школы необходимо уметь учитывать потребности всех детей в классе, в том числе тех, которые только приехали на Дальний Восток, создавать условия для их успешной социокультурной, языковой адаптации, проявляя при этом уважение к личностной автономии ребёнка, его семье, вероисповеданию, национальным традициям.

Дальневосточная научная школа «человекоразмерного образования» (Л.А. Степашко, Л.Н. Куликова) определила траекторию современного подхода к детям, переживающим сложный процесс адаптации: безусловная эмпатия учителя к ученику, создание для него максимально доброжелательной среды с возможностью индивидуального и коллективного дополнительного образования с учётом особенностей ребёнка и с опорой на базовые нравственные ценности.

А.Г. Асмолов считает важным перейти от культуры полезности к культуре достоинства, подразумевающей отношение к другому человеку как к ценности, принцип незаменимости каждого, установку на развитие: *«В культуре достоинства ведущей ценностью является неповторимость индивидуальности каждого человека, каждого языка, каждой культуры»* [Асмолов 1996].

В этом аспекте процесс адаптации может пониматься как приобщение ребёнка к иной культуре, к пониманию значимости соучастного, действенного мирного жития.

Ключевой и знаковой фигурой образования является личность учителя, его профессионализм обеспечивает наполненность образовательной и воспитательной (социокультурной) среды школы смыслообразующими событиями. Обучение по специальности «Преподавание в начальных классах» должно ориентироваться на подготовку специалиста, способного воспитывать и учить детей в условиях поликультурного, поликонфессионального пространства.

Нами осознаётся необходимость создания новых траекторий профессиональной подготовки учителя начальных классов — рефлексирующего деятеля, просветителя, медиатора в поликультурной образовательной среде.

Ключевой компонент новых траекторий — изменение типа взаимодействия преподавателя и студента: от договорных отношений к сотворчеству, сотрудничеству в рамках проведения общих дел, где всеми осознаётся значимость происходящего и ценность результатов для каждого участника. Одной из возможных форм активного взаимодействия педагога и студента как партнёров в целеполагании, координации и согласовании действий является реализация совместного проекта.

Технологии проектной деятельности социально значимым содержанием и практико-ориентированной направленностью соответствуют вызовам современного общества и образования, требованиям движения «Молодые профессионалы» (WorldSkills Russia).

Хабаровский педагогический колледж им. Героя Советского Союза Д.Л. Калараша в рамках реализации международного проекта «Tempus», проектов Министерства образования и науки Хабаровского края «Педагогический кластер-27», «Школа социальной адаптации (по работе с детьми мигрантов)» выпустил в 2016 г. специалистов начального образования с дополнительной подготовкой в области работы с мигрантами.

Проект «Школа „Русское слово“» был реализован преподавателями и студентами колледжа с целью создания условий для успешной социально-образовательной адаптации детей из семей мигрантов г. Хабаровска, апробации в экспериментальном режиме технологии обучения и воспитания таких детей в сфере внеурочной деятельности.

В России описан опыт работы с детьми-инофонами как в школе (занятия во внеурочное и в каникулярное время, отдельные классы, летняя школа), так и во внешкольных организациях (проекты библиотечно-информационных центров и учреждений дополнительного образования, воскресные школы, школы при мечетях). Тем не менее эта область образования требует поиска оптимальных, разнообразных решений с пониманием их рисков.

Социально-просветительский проект «Школа „Русское слово“» был реализован на базе МБОУ СОШ № 70 Хабаровска (директор — Н.В. Суханов).

Миссия проекта: оказание психологической, педагогической, языковой помощи детям, для которых русский язык не является родным, в процессе их адаптации.

Целевая аудитория проекта: ученики начальной школы из семей мигрантов, 14 чел. из разных классов (1—4).

Занятия проходили дважды в неделю по 45 минут и носили интегрированный характер: развитие речи, изучение русской культуры, декоративно-прикладное искусство, психологические тренинги.

Результаты реализации проекта:

- положительные итоги языковой и социокультурной адаптации детей из семей мигрантов к новым жизненным условиям;
- апробация модели внеурочных занятий с иноязычными учениками (определение возможных рисков в данном виде педагогической деятельности, выявление условий эффективности адаптации);
- привлечение внимания общественности к проблемам социально-образовательно-культурной адаптации детей из семей мигрантов, освещение инновационного проекта «Школа „Русское слово“» в средствах массовой информации;
- организация и проведение лекториев, семинаров, практикумов, круглых столов и других научных и образовательных мероприятий

по проблемам межэтнических отношений, миграционной ситуации, направленных на содействие мирной обстановке в Дальневосточном регионе.

Осуществление проекта позволило создать условия для качественного практического освоения студентами современных образовательных форм, методов, технологий при работе с детьми из семей мигрантов, основой которого стало проведение инновационных исследований — необходимого компонента функционирования «Школы „Русское слово“».

С 2019 г. на базе лаборатории «Начальное образование» Хабаровского педагогического колледжа при поддержке министерства образования и науки Хабаровского края реализуется новый социально-просветительский проект — внешкольный центр работы с детьми-инофонами «АзБукиВеди». Деятельность центра направлена на решение актуальных проблем общества и образования, создание условий для качественной подготовки студентов специальностей 44.02.02 «Преподавание в начальных классах» и 44.02.05 «Коррекционная педагогика в начальном образовании» к работе в современных социальных условиях образовательного процесса.

«АзБукиВеди» — поликультурное пространство для учащихся начальных классов г. Хабаровска, площадка для инновационной и исследовательской деятельности преподавателей и студентов, позволяющая им осваивать новые образовательные области, технологии, методы работы с иноязычными детьми в условиях Дальневосточного региона.

Совместные проекты как модель научно-исследовательского взаимодействия студента и преподавателя в сфере социально-просветительской деятельности обеспечивает формирование у будущих учителей методических и лингвистических компетенций, необходимых современному педагогу в условиях поликультурного образовательного пространства.

Проекты по своей сути стали кластерной моделью решения проблемы создания благоприятной среды для учеников с особыми потребностями в эффективной социальной, культурной интеграции и адаптации, при этом они направлены на достижение многокомпонентных задач, в том числе — на формирование этнокультурной компетентности будущих педагогов.

Ценность общего дела для каждого участника определена степенью осознания его значимости и глубины, в нашем случае — пониманием необходимости коллективного подхода к процессу поликультурного и этнокультурного образования, направленного прежде всего на благо ребёнка.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Асмолов А.Г. Непройдённый путь: от культуры полезности к культуре достоинства // Культурно-историческая психология и конструирование миров / Акад. пед. и соц. наук; Моск. психол.-соц. ин-т. М.: Ин-т практической психологии; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996. Разд. 5. Гл. 3. С. 587—599.

КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧЬЯ: ОСОБЕННОСТИ ДИНАМИКИ

УДК 39

Миссонова Людмила Ивановна,
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
г. Москва, Россия

ДИНАМИКА ГЕОКУЛЬТУРЫ ТОРГОВООБМЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПОЗНАНИИ ТИХООКЕАНСКОГО ПРОСТРАНСТВА: КОДЫ ПАМЯТИ В ПОЛИКУЛЬТУРНЫХ СООБЩЕСТВАХ*

Торговые пути и ярмарки рассматриваются как коды этнокультурной памяти освоения тихоокеанского пространства коренными народами Дальнего Востока. Особое внимание уделено тунгусо-маньчжурской ярмарке Дерен/Дэрэн, описанной Мамия Риндзо в 1810 г. работе «То:дацукико:» («Путешествие в Восточной Тартарии», на яп. яз. 東韃紀行) и Ричардом Мааком в 1855 г. Представлены авторские картосхемы.

Ключевые слова: торговообменные отношения, культуры Дальнего Востока.

Missonova Lyudmila Ivanovna,
N.N. Miklukho-Maklai Institute
of Ethnology and Anthropology, RAS,
Moscow, Russia

DYNAMICS OF GEOCULTURE OF TRADE RELATIONS IN THE DEVELOPMENT OF THE PACIFIC ENVIRONMENT: CODES OF ETHNOCULTURAL MEMORY

Trade routes and fairs are considered as codes of ethnocultural memory in the development of the Pacific environment by the indigenous peoples of the Far East. Particular attention is paid to the Tungus-Manchurian fair Deren/Daran. This fair was described by Mamiya Rindzo in his work "To:datsukiko:" ("Traveling in Eastern Tartary", in Japanese 東韃紀行) in 1810 and by Richard Maack in 1855. The authors' map charts are presented.

Keywords: trade relations, the Far East cultures.

* Статья написана в рамках проекта «Культурно-сложные общества: понимание и управление» Президиума РАН, проект «Этнические границы в поликультурных сообществах Севера России» ИЭА РАН.

Ярмарка/рынок выступает одним из важнейших жизнеобеспечивающих явлений. Институт товарообмена выполняет несколько ролей в системе социальных взаимоотношений тунгусо-маньчжурских и иных общностей Дальнего Востока. Каковы формы обмена в пределах пространства ярмарки и в постъярмарочном пространстве межэтнических отношений? Поиск способов и путей товарообмена среди коренных народов Тихоокеанского региона активно способствовал и способствует освоению его обширных пространств. Этот процесс развивался веками и вошёл в естественную логичную традицию разумного постижения речных и морских пространств. Как известно, рынок не возможен вне историко-культурной среды: он обусловлен этой средой и её социальными взаимоотношениями как внутри одного этнического сообщества, так и между множеством близких и дальних «соседних» сообществ, включённых в систему жизненно необходимого обмена.

Пространство Тихоокеанского региона являет собой яркий пример «территории памяти» поколений народов, исторически представляющих различные государства. В данном социально-культурном ареале веками концентрировался и активно развивался пучок речных, морских, прибрежных путей (расстояния преодолевались посредством передвижения на оленях и собаках по острову и материку, на лодках — по рекам и морям) китайских, маньчжурских и тунгусских народов, айнов и нивхов благодаря общему социально-экономическому интересу — традиционным (т.е. известным многим поколениям) ежегодным сезонным ярмаркам в различных местах Дальнего Востока. Отношения товарообмена между представителями этнических общностей способствовали поиску, созданию и освоению путей передвижения. Разветвлённая сеть речных артерий служила естественной дорогой. А сам путь и территория вокруг него становилась сакральным (освоенным) пространством не только для тех, кто конкретно совершал путь товарообмена, но и в конечном итоге для всего этнического сообщества, представителем которого являлся непосредственный товарообменщик. Структуру и колорит пространства товарного обмена (включая сбор налогов) выразительно демонстрируют рисунки японских художников (с 1857 г.), которые хранятся в библиотеках в г. Хакодате (о. Хоккайдо) и в Национальном этнографическом музее г. Осака (о. Хонсю).

Готовилось к таким ярмаркам и ожидало результата всё сообщество. Предметы, вырученные в результате торгового обмена, зачастую использовались в качестве культовых как в ежедневном ношении, так и для совершения жизненно важных обрядов. Пространство торговли включалось в общее сакральное пространство, память о котором прочно сохранялась. Как соотносятся естественные пространственные ориентиры культур, к примеру, восприятие сторон света? Обратим внимание, что для восприятия китайцев это земля северо-востока, маньчжуров и тунгусов материка — востока, народов Сахалина — северо-запада. При этом восприятие

самых сторон света отличается у тунгусских народов: юг и восток зачастую неразрывны в сакральном пространстве и обращены туда, откуда приходит солнечный свет и тепло. Очевидно, что пространство торговых путей отражало сопространственность интересов различных культур. Восприятие этого пространства в памяти различных поколений нельзя назвать статичным. Оно участвовало и продолжает участвовать в народном мифотворчестве. Таким образом маршруты товарообмена в памяти поколений порой отходили от реального географического (картографического) познанного пространства. А если ещё принять во внимание, что с течением времени менялись названия населённых пунктов, то иногда местонахождение одной и той же какой-либо крупной ярмарки в разных описаниях можно соотнести совершенно с различными точками на карте.

По материалам российских полевых исследований (разных эпох) и японским источникам, постоянной движущей силой в создании сезонных ежегодных путей, ведущих к местам товарообмена, были ярмарки. Лексемы, обозначающие «силу (производящую)» и «путь», знаменуют начало словарной базы тунгусо-маньчжурских языков [Сравнительный словарь 1975, с. 20, 78]. Обмен товарами на Дальнем Востоке всегда был связан с дальним путешествием. При этом сакральное (освоенное) пространство воды и суши (материка и острова) воспринималось единым. Попытаемся изучить динамику геокультуры торговообменных отношений на примере ярмарки, которая прочно вошла в память поколений коренных народов Дальнего Востока и много лет привлекает исследователей и ставит перед ними новые вопросы, — это маньчжурская ярмарка в Дерен/Дэрэн. Наименование места её проведения в различных трудах соотносится с совершенно разными населёнными пунктами. Где же была расположена эта ярмарка на самом деле? Задача данного исследования — привлечь возможности картографии для расчёта и определения пути на ярмарку, где динамика товарообмена служила показателем взаимоотношений представителей не только различных этнических общностей, но и различных социальных слоёв (внутри этих общностей) нескольких стран Тихоокеанского региона. В приведённых ниже картах расстояние определено в соответствии с данными японского источника посредством перевода японской меры длины в современную метрическую систему и отображено с помощью системы картографирования Яндекс*. Метод картографирования (т.е. детальное изучение источника и пошаговое наложение информации на карту) позволяет более точно определить путь освоения пространства.

Обратимся к известной работе Мамия Риндзо «То:дацукико:» (東韃紀行 = «Путешествие в Восточной Тартарии»), написанной в 1810 г., а изданной в 1938 г. в Китае на японском языке. Оригинал хранится в архиве Библиотеки Национального музея этнологии — MINPAKU (№ 16|103;

* Яндекс. Карты. URL: <https://yandex.ru/maps> (дата обращения: 12.11.2018).

XXI. 292.92|414) г. Осака *. Первое путешествие Мамия Риндзо состоялось в 1808 г.: он прошёл по восточному побережью Сахалина до залива Терпения. Второе его путешествие было в 1809 г. по айнским стойбищам на западном побережье Сахалина. Оно началось с японского торгового пункта Сирануси (м. Крильон, о. Сахалин), где жили айны. Мамия Риндзо, пройдя по западному побережью острова, добрался до м. Лах, вместе со своими спутниками пересёк Тартарский пролив (ныне — пролив Невельского; японцы называют его пролив Мамия), в районе м. Екатерины, далее по р. Малая Табо они вошли в оз. Киджи (по-русски — Кизи) и добрались до селения Киции (пос. Мариинский Рейд). Киджи ранее было маньчжурским торговым центром, потом торговля там прекратилась (дословно в тексте — торговлю уничтожили). Следующим значимым пунктом было местечко около современного Софийска (на Амуре), где произошёл обмен привезённого его спутниками меха на лодку. На следующий день, проплыв вверх по течению около 18 км, спутники Мамия Риндзо достигли цели своего путешествия — местечка Тэрэн (Дэрэн). Именно здесь проходила ярмарка, которая достаточно подробно была им описана и подтверждена рисунками.

Мамия Риндзо описывает ульчей, называя их сантанами (у него была встреча со «старшиной» рода). Он отмечает, что их жилище схоже с нивским на Сахалине, также похожи и их лица. Путешественник рассказывает о том, что сантаны используют оружие, сосуды, фарфор из Маньчжурии, носят хлопчатобумажную маньчжурскую одежду (при этом отмечает, что у сантан очень красивые женщины). По Амuru он со своими спутниками (айнами) доплыл до Дэрэна, где была маньчжурская ярмарка — именно сюда и стремились попасть его попутчики. В Дэрэне Мамия Риндзо встретился с маньчжурскими чиновниками. Далее спустился до устья Амuru, вновь пересёк пролив и через айнские стойбища вдоль западного побережья вернулся в Сою (о. Хоккайдо). В труде Мамия Риндзо размещена целая серия картин (рисунков), на которых изображены лодки сантан в движении, т.е. идущие по Амuru, способ рыболовства (с помощью установки «закола») сантан, даётся структура пространства Дэрэна, который предстаёт как крупный торговый (товарообменный) центр своего времени. Красочно и эмоционально изображена сцена «уплаты дани» маньчжурским чиновникам. Видимо, нанаец (на картине изображён мужчина с бритой головой, а в то время нивхи и ульчи не брили голову, а нанайцы уже брили, как маньчжуры) подносит соболя в качестве дани. Её принимают чиновники «высшего класса». Мамия Риндзо пишет, что нанайцы, сантаны, нивхи и айны платили дань маньчжурам, но не постоянно.

* У автора был доступ к изучению оригинала данного труда благодаря работе в статусе приглашённого профессора Славянского исследовательского центра Университета Хоккайдо (Slavic Research Center of Hokkaido University, г. Саппоро, Япония) в 2008 г. Помощь в переводе необходимого текста оказал профессор Сиро Сасаки (佐々木史郎), за что автор выражает ему свою искреннюю благодарность.

Более того, взамен соболя чиновники давали подносившему дань в качестве отдара шёлковые или хлопчатобумажные ткани, т.е. этот процесс обставлялся как выплата дани, но де-факто получался натуральный дарообмен. При этом он акцентирует внимание на том, что «иметь ткань» — значило иметь высокий уровень жизни. Очень часто бывало так, что полученную ткань туземцы затем обменивали в Сирануси у японцев снова на мех соболя. Мамия Риндзо пишет, что японцы особенно любили шёлковые ткани. После ритуала уплаты дани — подношения дара и отдара — начиналась сама «шумная» (по словам автора) ярмарка. Совершение ритуала взаимного уважения означало, что представители туземных общностей получали право производить товарообмен между собой и с маньчжурами в пределах огороженного пространства. В товарообменных операциях в основном использовалась одежда (со стороны маньчжуров) и меха (со стороны туземного населения). На одной из картин наглядно изображено как маньжурский чиновник пытается предложить в качестве предмета обмена на шкуру лисы свою одежду, что туземцу не очень нравится... (рис. 1) [Мамия 1938, между с. 44, 45].



Рис. 1. Товарообмен (одежды на мех) на ярмарке в Дэрэне

На другой картине изображён Мамя Риндзо во время трапезы с маньчжурскими чиновниками. Хотя они не говорили на родных языках друг друга, но могли общаться благодаря владению китайским письменным языком: его знал Риндзо и понимали чиновники. Сначала маньчжуры приняли Риндзо за шпиона из Пекина, но потом поняли, что он из Японии, и тогда между ними состоялся обмен сведениями о Маньчжурии и Японии [Мамя Риндзо 1938, с. 25—57]. Итак, географ и путешественник Мамя Риндзо побывал на материке, преследуя в том числе разведывательную цель.

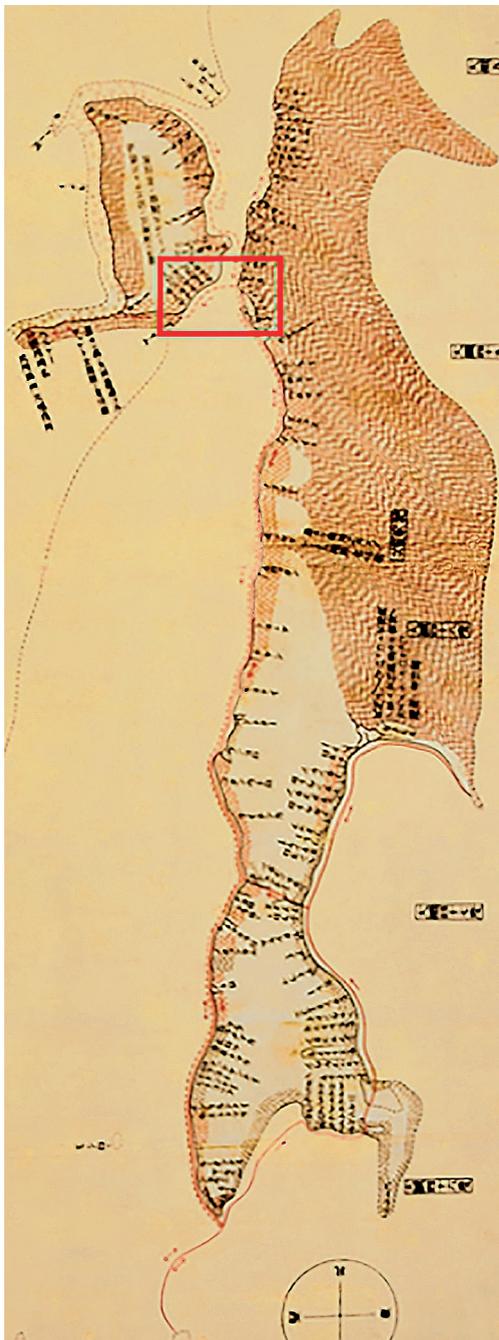


Рис. 2. Место перехода «экспедиции» Мамя Риндзо с о.Сахалин на материк (ныне пролив Невельского)

И именно традиционный путь на ярмарку, по которому следовали айны острова Сахалин, позволил ему успешно осуществить эту миссию. Путешествие было нелёгким, расстояние пройдено значительное, но для коренных народов Сахалина преодоление такого пути было регулярным сезонным делом.

Так что же это за маршрут? Согласно изучаемому источнику место перехода «экспедиции» Мамя Риндзо с острова на материк — Тартарский пролив (рис. 2).

Переходим к картографическому изучению маршрута. На современной карте этот участок выглядит так: «айнский» путь Мамя Риндзо лежал через пролив Невельского (рис. 3) на материк.

Необходимо отметить, что первое подробное изучение этого маршрута в наши дни было предпринято почётным членом Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, хабаровским краеведом и топографом Григорием Григорьевичем Левкиным. Он в ходе российско-французско-японской

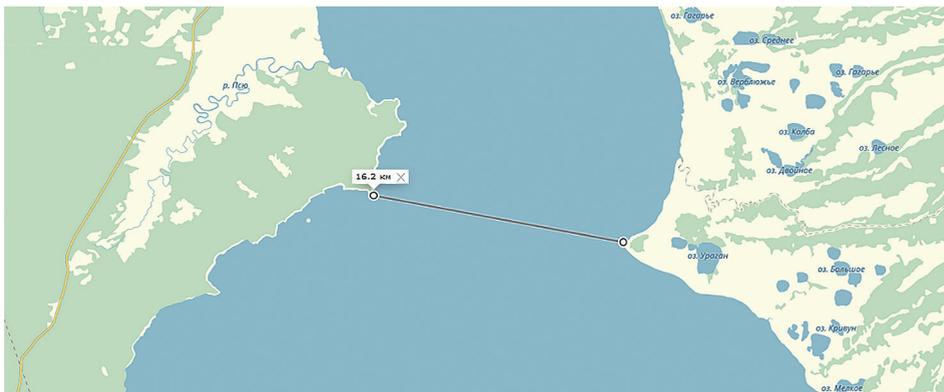


Рис. 3. Путь Мамия Риндзо через пролив Невельского на современной карте

экспедиции предпринял попытку повторить путь Мамия Риндзо [Левкин 2013]. Используя материалы двух экспедиций разных эпох, с помощью картографирования движемся далее по пути к ярмарке.

Продвигаясь к югу, к м. Камуката, экспедиция достигла Карукоэ, проплыв вдоль гористого берега, добралась до Тооусио (сейчас — Якорная бухта) (рис. 4). Далее туземцы (т.е. айны, спутники Мамия) вытащили лодку на берег и волоком тащили её до небольшой реки Тавамаци (сейчас р. Мал. Табо) (рис. 5).



Рис. 4. Продолжение пути Мамия Риндзо от м. Св. Екатерины до Якорной бухты

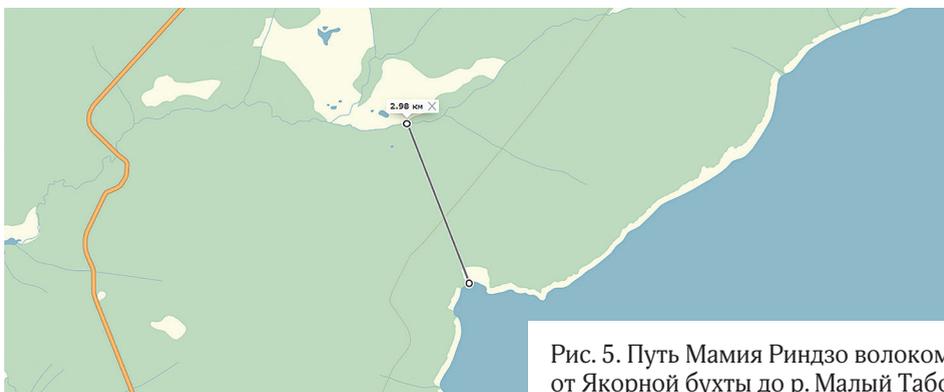


Рис. 5. Путь Мамия Риндзо волоком от Якорной бухты до р. Малый Табо

После ночёвки по этой речке доплыли до оз. Кизи (рис. 6).

По этому озеру добрались до Киции (как пишет Г.Г. Левкин, это современный пос. Мариинский Рейд) на берегу Амура. Там состоялась встреча с туземцами — улчами. Находим важное замечание в источнике, что ранее здесь занимались торговлей маньчжуры (рис. 7).

Далее из селения Кизи вверх по реке, проплыв около 5 километров, достигли Каусоз (рис. 8).

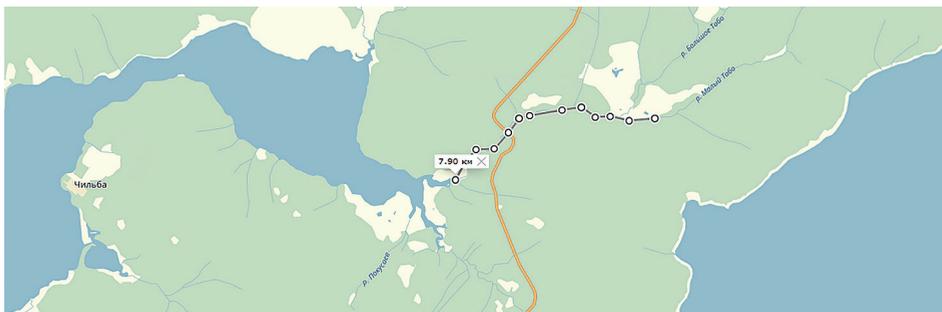


Рис. 6. Продолжение пути Мамия Риндзо по р. Малый Табо до оз. Кизи



Рис. 7. Маршрут от устья р. Малый Табо по оз. Кизи до Мариинского Рейда

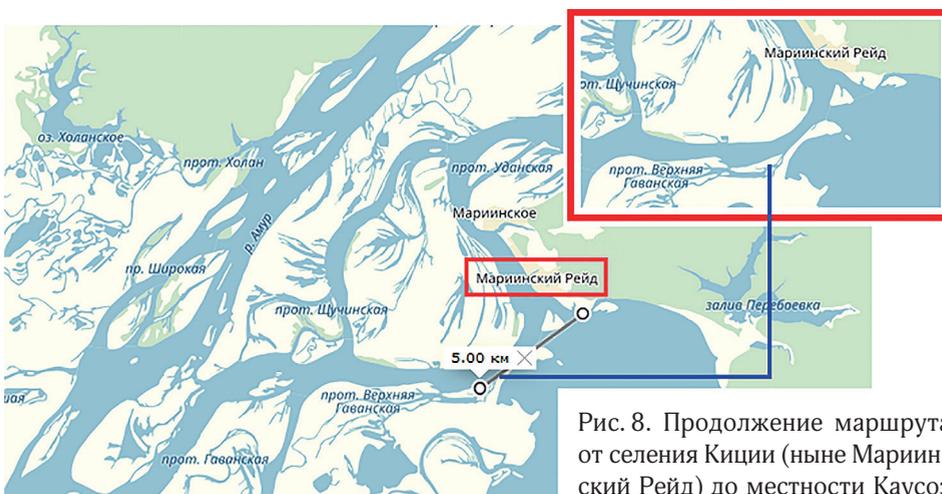


Рис. 8. Продолжение маршрута от селения Киции (ныне Мариинский Рейд) до местности Каусоз

Следующий этап пути: от местности (поселения) Каусоэ до Корупэи. По указанию Г.Г. Левкина, это место на карте 1860 г. названо Корба (там были расположены туземные стоянки) (рис. 9).

Далее путь был продолжен от Корупэи до Урукэ. Здесь, видимо, находилась туземная «верфь», где местные жители зарабатывали изготовлением лодок из кедра (рис. 10). Известен факт обмена меха туземцем Сахалина — спутником Мамия Риндзо — на новую лодку. Таким образом, товарообмен происходил естественным образом не только на самой ярмарке, но и по пути к ней.

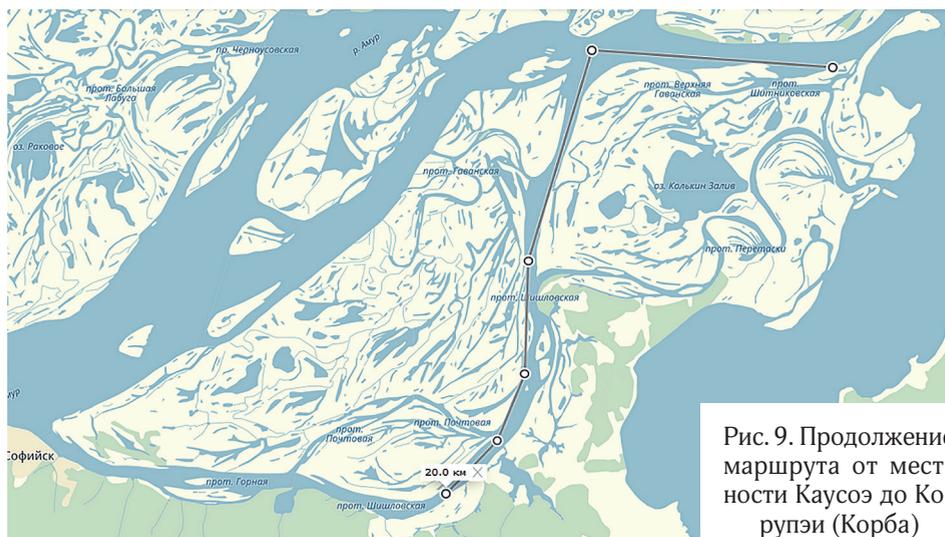


Рис. 9. Продолжение маршрута от местности Каусоэ до Корупэи (Корба)



Рис. 10. Путь от Корупэи до окрестностей Софийска (совр. название) — места изготовления лодок и их обмена на товары

В конце XIX в., как пишет Г.Г. Левкин, на этом месте, согласно карте 1894 г., было русское селение Жеребцово, которое потом было перенесено на левый берег Амура, слева от устья р. Чильчи (ныне р. Бильярд), к стойбищу Беллер. Благодаря картографированию ясно, что Жеребцово (и протока Жеребцовская (рис. 11)) и р. Бильярд находятся значительно южнее Софийска и Дэрэна (рис. 12).

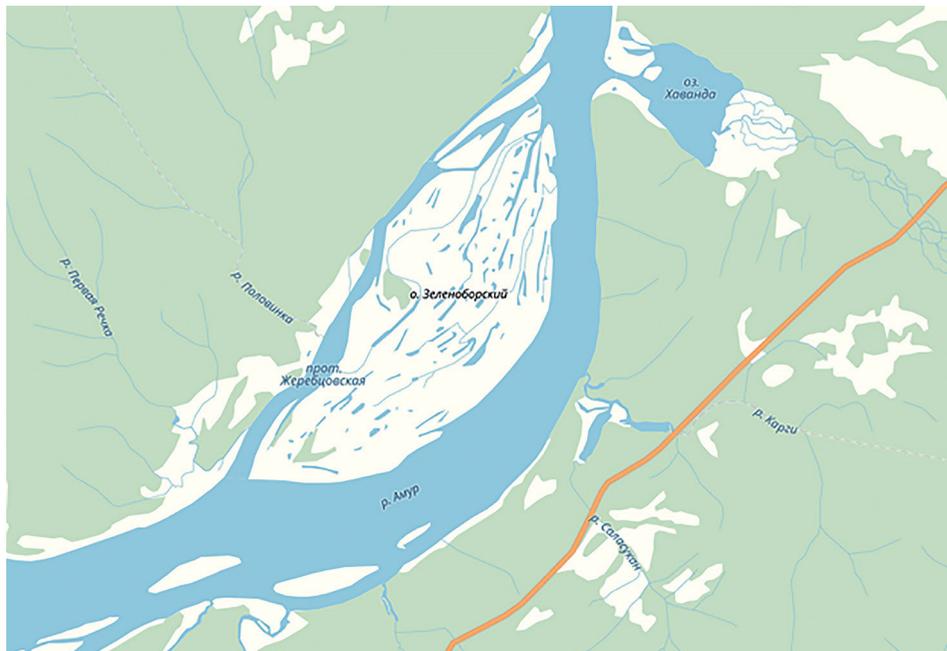


Рис. 11. Фактическое местонахождение протоки Жеребцовская на современной карте



Рис. 12. Фактическое расстояние (по прямой) между конечной точкой маршрута Мамия Риндзо и местом, ошибочно указанным (Г.Г. Левкиным) в районе протоки Жеребцовская

Целью спутников, в сопровождении которых Мамия Риндзо совершал своё путешествие, было место проведения ежегодной сезонной ярмарки — Дэрэн/Тэрэн/Дырен/Дырэн/Дерень (рис. 13, 14). Здесь маньчжуры принимали подношения дара от приезжающих для товарообмена туземцев, а также практиковался отдар со стороны чиновников (см. описание, сделанное ранее).



Рис. 13. Конечный пункт маршрута на ярмарку Дэрэн

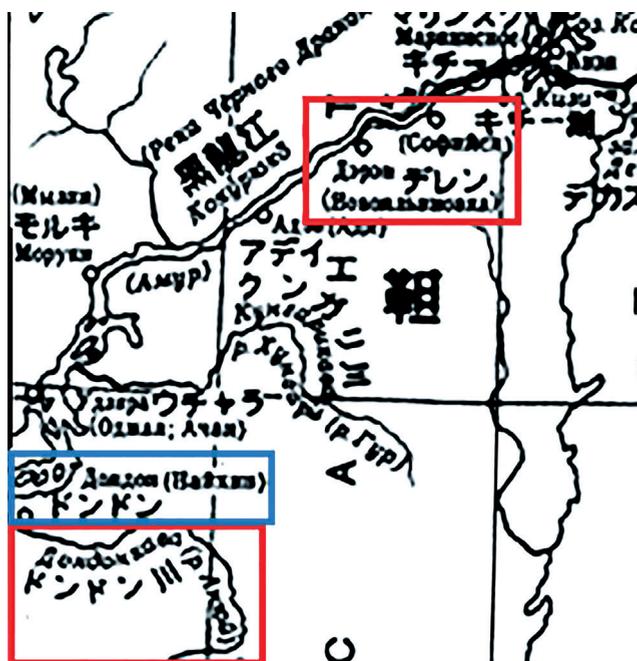
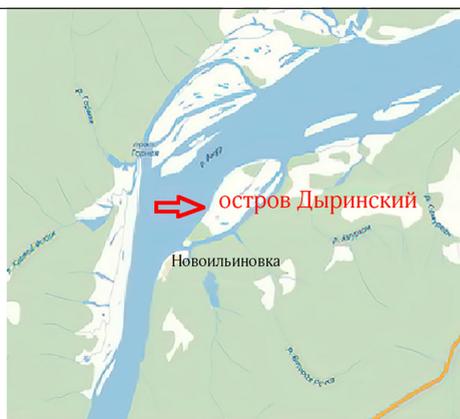
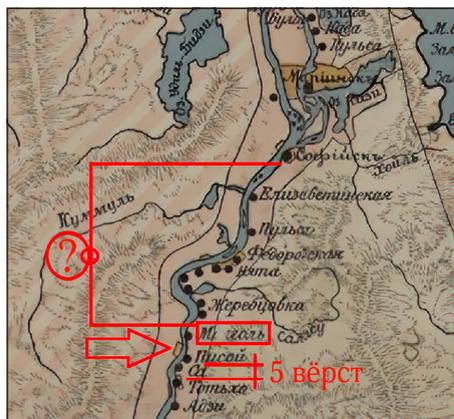


Рис. 14. Фактическое местонахождение конечного пункта пути Мамия Риндзо в Дэрэн (в окрестностях Софийска), правильно отраженное на картосхеме Г.Г. Левкина (подтверждающее ошибочность его же описания)

По мнению Г.Г. Левкина, ныне на этом месте селение Новоильиновка (где находилась маньчжурская временная торговая контора, куда прибывали туземцы для подношения дани и торговли во время ежегодной ярмарки). Однако картографический метод исследования приводит к мысли, что это не так. На самом деле Новоильиновка находилась совершенно в ином месте. Ошибочно также считать, что Дэрэн — это ныне Софийск [Суник 1985, с. 193]. По детальному анализу метража становится очевидно, что Дэрэн находился на 18 км южнее Софийска в районе речного острова, омываемого протокой Почтовый Амур (см. карту выше). Ярмарки очень часто располагались именно на пространстве речных островов (вода являлась естественной преградой). Путь Мамия Риндзо был окончен в пункте на 18 км южнее Софийска (рис. 15): очевиден пробел маршрута, который никак не описан в публикациях Р. Маака [Маак 1859, с. 209—212] и Г.Г. Левкина.

Как справедливо отмечает Г.Г. Левкин, ещё в двух местах существовали названия местности Дырен (Дэрэн): около оз. Кади и около устья р. Анюй (р. Дондон) вблизи Найхин в Нанайском районе Хабаровского края. Гипотетически вполне возможно предположить, что подобным образом именовались товарообменные пункты в различных местах Дальнего Востока.



6-е августа.

Вскоре мы достигли лежащего на правом берегу селения Са(?) и, в пяти верстах ниже его, проехали селение Песуй, которое расположено на левой стороны горы, образующей небольшой скалистый выступ; далее за ним находится на неширокой береговой окраине маленькое мангунское селение Дырень (см. ландшафт 8) [Маак 1859, с. 210].

На современных топографических картах остров, находящийся напротив села Новоильиновка, называют Дыринский. На русских картах 1894 года на этом месте размещено название селения Монголь [Левкин 2013].

Рис. 15. Конечный пункт маршрута Мамия Риндзо — 18 км южнее Софийска

Если обратиться к лексике тунгусо-маньчжурских языков, то возможно найти у слова «дэрэ» такие значения, как «исток реки, опушка леса, верховье реки» [Сравнительный словарь 1975, с. 238]. Однако к изучаемому месту это не совсем применимо (как явствует из материалов экспедиции Г.Г. Левкина) [Левкин 2013]. Вероятнее другая этимология названия: окружённое палисадом место, открытое строение без навеса, где находилась временная торговая контора маньчжуров, в ульчском, нанайском языке обозначалось как «дэлэкун», «дэлэ-дэлэ(н)», что по-японски звучало как «дэрэн» (звука «л» нет в японском языке), у Р. Маака же присутствует «Дырень» [Маак, 1859, с. 211].

Используя метод геоинформационного картографирования, приходим к выводу, что на картосхеме Г.Г. Левкина достаточно верно отмечено окончание маршрута, но представлено ошибочное описание географических названий изучаемой территории. В действительности в пространство селения Новоильиновка (находящегося от пункта окончания маршрута, определённого картографически, более чем в 60 км!) входит речной остров Дыринский, где вполне могла проходить ярмарка. А р. Бильярд, протока Жеребцовская, отделяющая речной остров (ныне — Зеленоборский), где также возможно было проведение ярмарки, находятся в ином месте. Кроме того, упомянутые Г.Г. Левкиным места располагаются примерно в 10 км друг от друга по течению р. Амур.

Как пишет Мамия Риндзо, в период Маньчжурского правления пушным налогом облагались племена, жившие в долине Амура и на территории Северного Эдзо [Мамия 1990]. Необходимо пояснить, что Эдзо — это о. Хоккайдо в эпоху Эдо (1604—1869 гг.), точнее, *Мацумаэ-хан* — «земля клана Мацумаэ». А Северным Эдзо именовали Южный Сахалин (во времена японского правления Карафто — 1905—1945 гг.). У туземного племени (как пишет Мамия Риндзо) есть обычай ежегодно совершать поездки на маньчжурский правительственный пост на Амуре для уплаты дани шкурками животных. Высоко ценились здесь те же предметы обихода, что и в Эдзо: кинжалы, ножи, украшенные орнаментами ножны и рукоятки, завезённые из Японии [Мамия 1990, с. 112]. Островитяне использовали шкурки соболя, выдры, лисицы не только в качестве пушной дани, но и для торговых сделок в посту Дэрэн. В обмен на шкурки туземцы с острова получали те же товары, что и от сантанов (ульчей), но маньчжуры отдавали их гораздо дешевле, так что издержки поездки вполне окупались. [Мамия 1990]. Интересно, что далее туземцы острова торговали привезёнными от маньчжуров товарами с японцами, «приезжая для этой цели в Сирануси». Кроме того, они вели «меновую торговлю с сантанами, ороками и сумеренкуру. Торговля занимала очень важное место в их жизни, поскольку давала средства к существованию» [Мамия 1990, с. 112].

В итоге получается довольно сложная картина таких социальных взаимоотношений, в которых туземцы острова, т.е. в данном случае айны,

были посредниками в товарообмене, с одной стороны, с маньчжурами и коренными народами Амура, а с другой — с остальными туземными народами Сахалина, айнами и японцами острова Эдзо (Хоккайдо). Помимо этого отмечается, что для островитян было выгоднее обмениваться товарами с маньчжурами, чем с коренным населением Амура. Мамия Риндзо замечает: туземцы много брали в долг при торговых отношениях с сантанами, смутно представляя себе цену, которую так или иначе им придётся уплатить. Очень важно также подчеркнуть, что представители всех коренных народов о. Сахалин, выполняя де-факто роль посредников в товарообмене, вовсе не считали себя де-юре зависимыми от маньчжуров или японцев. Ощущая себя представителями независимых народов, за счёт жизненно важной роли товарообменщика (могли получать от маньчжуров некий статус «вождя»), они по сути постигали более высокий социальный статус прежде всего в своём сообществе.

Территориальная удалённость для кочевых народов отнюдь не является основанием для ограничения отношений обмена. Напротив, она побуждает к освоению обширных пространств. В результате длительных ярмарочных отношений в традиционную культуру проникают и прочно закрепляются определённые ценности, пришедшие именно путём товарообмена. Торговые пути на Дальнем Востоке служат вековыми кодами «памяти пространства», отражают направления, по которым шло распространение этнических культур.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Левкин Г.Г. Что искал Мамия Ринзоо на Сахалине и в Приамурье? // Аргументы времени. 31.07.2013. URL: <http://svgbdvr.ru/istoriya/chto-iskal-mamiya-rinzoo-na-sakhaline-i-v-priamure> (дата обращения: 09.01.2017).
2. Маак Р. Путешествие на Амур, совершённое по распоряжению Сибирского отдела Императорского Русского географического общества в 1855 году Р. Мааком. СПб., 1859. 320 с.
3. Мамия Риндзо. Описание Северного Эдзо // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск. 1990. № 2. С. 85—130.
4. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / отв. ред. В.И. Цинциус. Т. I. Л.: Наука, 1975. 670 с.
5. Суник О.П. Ульчский язык. Л.: Наука, 1985. 264 с.
6. Шкунов В.Н. Роль коренных народов Дальнего Востока в становлении и развитии российско-японской торговли в XVII—XIX вв. // Известия Самарского научного центра РАН. Т. 18. 2016. № 6. С. 11—17.
7. 間宮林蔵. 東韃紀行 = Мамия Риндзо. Путешествие в Восточной Тартарии. Кн. 1—2. Дайрен: Южно-Маньчжурская железнодорожная компания, 1938 // Архив Библиотеки Национального музея этнологии — MINPAKU. № 16|103; XXI. 292.92|414. С. 25—57.

Кириллова Алина Игоревна,
 Камчатский государственный университет
 им. Витуса Беринга,
 г. Петропавловск-Камчатский, Россия

ОСОБЕННОСТИ ДИНАМИКИ ПРОЦЕССОВ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ СРЕДИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ КАМЧАТКИ В 1920-х гг.

Данная статья посвящена вопросу динамики процессов культурной революции в среде коренных народов Камчатки. Автор приводит периодизацию национальной политики СССР для этносов полуострова и выявляет их группы в соответствии со скоростью реализации советских культурных мероприятий.

Ключевые слова: культурная революция, Камчатка, национальные районы, динамика процессов культурной революции, командорские алеуты, быстринские эвены.

Kirillova Alina Igorevna,
 Kamchatka State University named after Vitus Bering,
 Petropavlovsk-Kamchatsky, Russia

THE DYNAMICS OF THE SOVIET CULTURAL REVOLUTION AMONG THE INDIGENOUS PEOPLES OF KAMCHATKA IN THE 1920s

The paper describes the dynamics of the cultural revolution among the indigenous peoples of Kamchatka. The author classifies the Soviet national policy for Kamchatka's ethnoses and ethnic groups according to the implementation of the Soviet cultural policy.

Keywords: cultural revolution, Kamchatka, ethnic districts, dynamics of cultural revolution, Commander Islands Aleuts, Bystrinsky Evens.

После 1917 г. советские власти сформулировали целостную концепцию государственной политики по отношению к коренным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока, чётко определили их как субъект правоотношений и начали реализовывать на всех территориях систему целенаправленных мероприятий, которые должны были привести к определённому (ожидаемому) результату: интеграции коренных малочисленных народов Севера (далее — КМНС) в социально-экономическую и культурную жизнь страны. По этой причине динамика межкультурной коммуникации значительно возросла. Однако на Камчатке активная реализация политики культурной революции началась в 1920-х гг., а не в 1917—1919 гг., в силу удалённости региона и особенностей становления и закрепления

там советской власти. Данная революция являлась лишь одной из составляющих комплексной национальной политики СССР на полуострове.

У советской национальной политики на Камчатке можно выделить несколько этапов:

- 1) начальный этап (1917 — середина 1930-х гг.): становление концепции, определение места КМНС в экономическом и культурном пространстве страны, их положения в её социальной структуре, набора прав и обязанностей; реализация первых мер, направленных на советизацию обществ коренных народов;
- 2) активная интеграция (середина 1930-х — 1953 г.): усиленная советизация КМНС (создание оседлых населённых пунктов и колхозов с колхозными усадьбами, активное обучение русскому языку и идеологическая работа в рамках ликбезов, жёсткое подавление сопротивления переменам, постепенный отказ от учёта особенностей каждого из этносов и территорий их проживания);
- 3) ревизия первых достижений советизации (1953—1970-е гг.): смягчение курса на полную культурную интеграцию, при этом жёсткая установка на социальную и экономическую интеграцию осталась прежней, колхозная система продолжала своё дальнейшее развитие; представители КМНС были всесторонне вовлечены в политическую жизнь, в вопросах материальной культуры их интеграция также шла достаточно активно;
- 4) этап возрождения культурной специфики КМНС (1970-е — 1991 г.): повышается интерес к языку и традиционной культуре северян, возникают коллективы национальных танцев, начинается собирание фольклора и описание ремёсел, основываются локальные этнографические музеи, в органах местного самоуправления обязательным становится наличие представителей местной этнической интеллигенции и тружеников, появляется долгосрочная концепция КМНС (с 1989 до 2005 г.).

В свете прошедшего 100-летия Октябрьской революции наиболее интересен именно первый этап. В его рамках также можно выявить следующие периоды:

- а) декларативный (1917—1922 гг.) — становление советской власти, все директивы которой носили в реальности лишь заявительный характер и, в силу активных революционных событий в административном центре полуострова и на прилегающих территориях, не могли быть выполнены на практике в районах, населённых КМНС, сохранявшими образ жизни предков;
- б) исследовательский (1923—1925(6) гг.) — изучение современного на тот момент состояния территорий Камчатки, народов, её населяющих, культурной и экономической жизни КМНС, их социальной стратификации, а также готовности к социалистическому строительству;
- в) практический (1925(6) — середина 1930-х гг.): административно-территориальное переустройство, создание сначала кочевых родовых

советов, а потом быстрая их смена территориальными сельскими советами, вовлечение КМНС в колхозное строительство, интенсивная реализация идей культурной революции среди них (открытие школ, создание ликбезов, кружковая работа и т.д.).

Следует отметить, что при реализации идей культурной революции советские власти столкнулись с такими особенностями территории, влиявшими на динамику процессов культурного обмена, как:

- Малое количество русских жителей. В своих характеристиках региона представители органов власти отмечали, что «преобладающей частью населения являются туземцы разных племён» [РГИА ДВ. Ф. Р-3138. Оп. 1. Д. 105. Л. 20]; в начале 1920-х гг. их доля составляла 7/8, а к началу 1930-х гг. — свыше 2/3. Работу с ними приходилось проводить на родных языках КМНС, оплачивая услуги переводчиков.
- Зависимость экономики региона от иностранных торговых компаний и импорта, а также значительная доля в ней контрабандного товара и активное участие населения в контрабандной торговле. Зачастую обитатели Камчатки не могли обойтись «без предметов первой необходимости американского и японского производства, например, предметов охоты и рыбной ловли» [РГИА ДВ. Ф. Р-3138. Оп. 1. Д. 103. Л. 80, 81].
- Низкий авторитет закона в среде коренных народов. Предпочтение при решении спорных ситуаций отдавалось нормам обычного права и традиционным социальным институтам. В судах рассматривались только дела, связанные с государственной изменой и убийствами.
- Гендерная и возрастная обусловленность занятий и доступа к достижениям культуры и образованию. Из-за необходимости сотрудничать с русскоязычным населением, а также после обращения в православие эвены и частично коряки вынуждены были изучать русский язык. В конце XIX — начале XX в. его преподавали в тигильской школе, которая располагалась слишком далеко от эвенских кочевий [Из архивов К.С. Черканова]. В приходской школе на Командорских островах алеуты также изучали грамоту. В Мильковском остроге камчадалские дети могли получить начальное образование. Однако у КМНС ребёнок с ранних лет помогал родителям, а к 11—12 годам уже трудился наравне со взрослыми. Следовательно, не все имели возможность доучиваться. Кроме того, образование получали только мальчики, для девочек оно не считалось обязательным.
- Образ жизни коренных народов полуострова. Он в основном являлся кочевым (у оленеводов) или полукочевым с длительными отходами от населённых пунктов (у охотников-трапперов, рыболовов).

Советские преобразования социокультурной жизни имели несколько задач: унификацию общества на базе единого языкового и культурного стандарта; рационализацию общественного сознания; замену традиционного мировоззрения на научное (предлагалось объяснять все природные и социальные явления с точки зрения материализма К. Маркса

и Ф. Энгельса); превращение индивида/гражданина, а не общины/семьи в базовую единицу общества. В качестве основных ретрансляторов новых идей были избраны такие социальные институты, как школы (для детей) и ликбезы в сочетании с кружковой работой (для взрослых).

По скорости процессов культурной революции в среде коренных народов в 1920-х гг. общества КМНС Камчатки можно разделить на несколько групп:

1. Оседлые общества с интенсивным ходом культурных преобразований. Ярким примером здесь могут послужить командорские алеуты. К началу 1920-х гг. они имели построенную деревянную церковь, на островах был организован приход. Причём небольшой молельный дом существовал и на о. Медный. Поэтому в 1924—1925 гг. на Командорах имелось две группы людей, которые признавали себя верующими (на о-вах Беринга и Медном), организовывали инициативные группы, вписывались в особые списки. Группы верующих управляли конфискованным церковным имуществом и их деятельность подвергалась тщательным проверкам [ГАКК. Ф. Р-187. Оп. 1. Д. 1. Л. 76, 76 об.]. Само здание бывшей церкви на о. Беринга отдали под клуб, но он в 1924—1926 гг. был закрыт, кружковая работа с населением не велась. По данным протоколов, вплоть до 1928 г. клуб и кружки не функционировали совсем, их работу относительно (хотя и не без недочётов) наладили лишь к 1933 г. [ГАКК. Ф. Р-187. Оп. 1. Д. 3. Л. 2]. Однако школы и ликбезы для населения появились достаточно быстро. Декрет об отделении школы от церкви среди алеутов реализовали уже в 1924 г. Благодаря крайней замкнутости территории осуществить стопроцентный охват данного народа ликбезом и кружковой работой в 1920-х гг. было достаточно легко.
2. Кочевые общества с активным ходом процессов культурной революции. Примером на Камчатке могут послужить быстринские эвены. Так, процесс секуляризации церковного имущества среди них прошёл легко: имущество церкви было конфисковано и передано Советам, группы верующих не организовывались. Более того, церковную палатку в 1924 г. отдали под школу. До официальных мероприятий по вовлечению населения в создание родовых советов эвенские кочевые роды в 1924 г. провели первые съезды, без директив «сверху». Значительным достижением родовых съездов 1924 г. являются открытие в явочном порядке советской школы, финансируемой за счёт самообложения родов, и пробуждение интереса у Губернского отдела народного образования к этому вопросу. Так, туземный подотдел Губернского исполнительного комитета на 1925—1926 гг. в сеть школ для обслуживания туземного населения внёс одноклассную школу по р. Быстрой [РГИА ДВ. Ф. Р-2333. Оп. 1. Д. 92. Л. 75]. Сначала в ней преподавали образованные эвены. Обучение велось только среди мальчиков. В 1926 г. их было 11, здание так и не достроили, занятия шли в палатке [РГИА ДВ. Ф. Р-2333. Оп. 1.

Д. 113. Л. 335, 336]. Курсы по ликвидации безграмотности старались организовывать и в кочевых родовых советах. Последние для этого назначали штатных ликвидаторов и культармейцев из среды грамотных колхозников и обязывали их ежемесячно отчитываться о проделанной работе перед сессиями советов. Такие люди должны были выезжать в табуны и на рыбалки. Несмотря на то, что советские власти ещё к 1927 г., к 10-летию Великой Октябрьской революции, хотели ликвидировать безграмотность, борьба с ней продолжалась даже в годы Великой Отечественной войны. В силу кочевого образа жизни быстринских эвенов стопроцентный охват их ликбезом и кружковой работой в 1920-х гг. достигнут не был.

3. Оседлые общества с невысокой скоростью процессов культурной революции. В качестве их примера можно привести камчадалов территории современного Мильковского района. Ведение сельского хозяйства в 1900—1910-х гг. не было привычным для жителей данного района и всего Петропавловского уезда в целом, выполняло вспомогательную функцию, а основным и самым доходным занятием являлись добыча и сдача скупщикам пушнины [ГАКК. Ф. Р-29. Оп. 1. Д. 1 б. Л. 17]. Наибольшую выгоду охотникам-камчадалам приносили соболиные и лисьи шкурки. Население вело практически полукочевой образ жизни: в охотничий сезон мужчины и юноши покидали село и уходили в леса на несколько недель, возвращаясь ненадолго для пополнения запасов и отдыха. В период путины мужчины активно заготавливали рыбу, идущую на питание их семей и собак (в 1920-х гг. упряжки последних являлись основным средством передвижения по полуострову). Следует отметить высокий авторитет церкви и духовенства среди населения данной местности, а также достаточно хорошо развитую в ней торговлю. Ход культурной революции там, где сейчас располагаются современный Мильковский район и его центр, с. Мильково, был замедлен неоднозначным административным статусом территории. Существовавшую Мильковскую волость упразднили в 1925 г., её земли вошли в состав образованного Усть-Камчатского района, при этом частично сохранив самоуправление. Лишь в 1933 г. появился Мильковский район как особая административно-территориальная единица. По этой причине финансирование школ и ликбезов, а также контроль за их работой осуществлялись не систематически. В целом в данной местности процессы культурной революции в 1920-х гг. протекали несколько медленнее, чем на других оседлых территориях Камчатки.
4. Кочевые общества с низкой скоростью процессов культурной революции. В качестве их примера можно привести коряков севера полуострова. Они вели натуральное оленеводческое хозяйство и минимально взаимодействовали с русскими. Кочевники продавали пушнину скупщикам или выменивали её на товары первой

необходимости (оружие, патроны, некоторые виды продуктов, табак). В силу такого образа жизни и практически полного отсутствия государственного контроля на территории процветала контрабандная торговля, которой занимались и частные лица, и представители торговых компаний. Одной из самых доходных статей контрабанды являлся спирт американского и японского производства. Для советизации этих удалённых от Петропавловска территорий создавались культбазы — особые пункты, включавшие в себя школы, интернаты, медпункты, химико-бактериологические лаборатории, ветеринарные пункты, мастерские и фабрики, а также такие объекты инфраструктуры, как баня и гостевой дом [РГИА ДВ. Ф. Р-2333. Оп. 1. Д. 92. Л. 232]. Культбазы предоставляли кочевавшим оленеводам квалифицированную медицинскую и ветеринарную помощь, содействовали распространению грамотности. Однако кочевавшие коряки заезжали туда от случая к случаю. Оседлых населённых пунктов на их территории было мало. Все эти факторы значительно замедляли скорость процессов культурной революции среди кочевавших коряков.

Таким образом, 1920-е гг. стали отправной точкой интеграции коренных этносов Камчатки в советскую культурную жизнь. В этот период власти использовали разные способы взаимодействия с ними, определяли наиболее эффективные методы и стратегии. Несомненно, образ жизни коренных народов и степень активности их культурных контактов с русскоязычным населением в имперский период влияли на динамику процессов культурной революции. Обобщив опыт работы в 1920-х гг., советское правительство в 1930—1950-х гг. выбрало универсальные и наиболее эффективные методы реализации идей культурной революции, усилив государственный нажим в «диалоге» культур.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. ГАКК (Гос. арх. Камчатского края).
2. Из архивов К.С. Черканова // Материалы этнографической экспедиции в село Аनावгай 13—21 марта 2005 г.
3. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дальнего Востока).

Богунов Юрий Васильевич,
Институт общей генетики им. Н.И. Вавилова РАН;
Медико-генетический научный центр,
г. Москва, Россия

Каменщикова Евгения Николаевна,
Амурский гуманитарно-педагогический
государственный университет,
г. Комсомольск-на-Амуре, Россия

Богунова Анна Александровна,
Медико-генетический научный центр,
г. Москва, Россия

Балановская Елена Владимировна,
Медико-генетический научный центр,
г. Москва, Россия

ГЕНЕТИКО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА И ГЕНОФОНД ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИ СВЯЗАННЫХ НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ, ОХОТСКОГО ПОБЕРЕЖЬЯ И КАМЧАТКИ*

Приводятся результаты исследования генофонда популяций коренных мало-численных народов Дальнего Востока (по данным маркеров Y-хромосомы) и описываются их генетико-демографические характеристики.

Ключевые слова: коренные народы, Камчатка, Приамурье, генофонд, маркеры Y-хромосомы.

Bogunov Yuriy Vasil'evich,
Vavilov Institute of General Genetics, RAS, Medical Genetics Research Center,
Moscow, Russia

Kamenshchikova Evgeniya Nikolaevna,
Amur State University of Humanities and Pedagogy,
Komsomolsk-on-Amur, Russia

Bogunova Anna Aleksandrovna,
Medical Genetics Research Center,
Moscow, Russia

Balanovskaya Elena Vladimirovna,
Medical Genetics Research Center,
Moscow, Russia

GENETIC DEMOGRAPHIC STRUCTURE AND GENE POOL OF ETHNOGENETICALLY RELATED PEOPLES OF THE AMUR REGION, THE OKHOTSK COAST AND KAMCHATKA

The paper presents the results of the study of the gene pool of the populations of the indigenous peoples of the Far East (according to the Y-chromosome markers) and their genetic and demographic characteristics.

Keywords: indigenous peoples of the Far East, Kamchatka, Amur region, gene pool, Y-chromosome markers.

* Работа поддержана грантом РФФИ № 17-06-00472.

Межэтническое взаимодействие как исторически объективный процесс выражается не только в трансформации культур контактирующих этносов, но и в изменении структуры их генофондов. Исследование «генетических портретов» этносов, субэтносов, более мелких социальных структур (кланов, родов и т.д.) в зонах интенсивных межэтнических контактов — актуальная задача, эффективно решаемая на стыке генетики, антропологии, этнографии, демографии и других наук. Результативность такого комплексного подхода была продемонстрирована нами ранее при исследовании тюркоязычного населения Урала, Алтая, Саян, Тянь-Шаня, Памира, Казахстана и др.

Один из проектов, реализуемых нашим коллективом в этом направлении, — генетико-демографическое исследование коренного населения Дальнего Востока России: Приамурья, Охотского побережья, Камчатки. Многочисленные миграционные волны, тысячелетиями пересекавшие этот регион, способствовали взаимодействию генофондов населения обширной континентальной территории — не только Прибайкалья, Приморья, Приамурья и Камчатки, но и огромных прилегающих территорий. Современные популяции коренных народов Дальнего Востока хранят генетическую память об истории формирования населения Евразии. Однако сокращение численности коренных народов Приамурья и Камчатки и их ассимиляция пришлым населением представляют угрозу для этой уникальной информации. Использование обширных панелей однонуклеотидного полиморфизма Y-хромосомы (SNP, включая маркеры «полногеномной эры») и STR-маркеров позволяет прочесть эту информацию с высоким разрешением. Рассмотрим первые результаты полевых исследований и обобщённые данные по изучению маркеров Y-хромосомы.

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Залогом успешного исследования генофондов коренных этносов, представленных в большинстве случаев малочисленными популяциями, является формирование качественных выборок и создание биобанка. Перекрытие этнических ареалов выражалось не только во взаимодействии культур, унификации отдельных их элементов, но и в формировании общих родов, заключении межэтнических браков на протяжении длительного времени. Перечисленные особенности популяций учитываются при формировании выборок в процессе экспедиционного обследования.

Наши многолетние экспедиционные работы в Приамурье, на Охотском побережье и Камчатке показали, что многие коренные народы представлены в настоящее время только одной малочисленной популяцией (например, ульчи, негидальцы, орочи, ительмены, алеуты). Подавляющее большинство представителей этносов являются метисами, и то, что их геномы включают информацию о пришлом населении, искажает «генетическую летопись» этих народов.

Качество выборок обеспечивается за счёт привлечения к исследованию только неродственных между собой индивидов, все предки которых (по всем линиям родства) относились к данному народу и были рождены в пределах изучаемого района. Это позволяет изучить гены не недавних мигрантов, а коренных жителей, что принципиально важно для последующей интерпретации получаемых результатов в плане этногенеза коренного населения региона.

Отличительной чертой экспедиционной работы нашего коллектива является то, что при обследовании уделяется особое внимание восстановлению родословной не менее чем на три-четыре поколения. В специально разработанной анкете пробанд указывает не только этническую принадлежность своих предков, но и субэтническую, включая родовую принадлежность для тех народов, где память о ней сохранилась. Как показал наш опыт, эта информация крайне важна для последующего анализа генетических данных и их интерпретации в плане генетической истории народов.

Так, исследование генофонда нанайцев выявило большое разнообразие гаплогрупп Y-хромосомы, что является отражением многокомпонентности слагающих субстратов и интенсивности взаимодействия с соседними народами. Это затрудняет корректный анализ генофонда и реконструкцию генетической истории народа. Однако при учёте родовой структуры (анализе разнообразия гаплогрупп Y-хромосомы по отдельным родам) легко реконструировать структуру генофонда, так как мужские родовые линии устойчиво хранят память о генофондах слагавших их популяций. Для генофондов большей части исследованных родов нанайцев отмечено значительное накопление Y-гаплогруппы, характерной для основателя рода. Например, «горинская» популяция нанайцев, представленная по большей части представителями рода Самар, характеризуется накоплением гаплогруппы N1c1 (более 74%), свидетельствующим о генетической связи данной популяции с северными народами, миграции последних (самагиров) на Амур.

С 2012 г. коллектив формирует крупнейший в стране биобанк (банк образцов крови) представителей коренных малочисленных народов Дальнего Востока, охватывающий все три этнографические области Дальнего Востока: собрано более тысячи образцов крови неродственных на три поколения мужчин. В 2017 г. при поддержке Министерства здравоохранения Камчатского края и Российского фонда фундаментальных исследований начато широкомасштабное генетико-демографическое обследование коренных народов Камчатки. Собраны образцы крови в национальных сёлах Алеутского (Командоры), Быстринского, Мильковского, Елизовского, Карагинского районов Камчатского края. В последующие два года работа будет продолжена в направлении максимального охвата коренного населения, включая наиболее удалённые популяции.

ГЕНЕТИКО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

Исследование актуального демографического состояния и генетико-демографических процессов малых этносов Дальнего Востока не только чрезвычайно важно для формирования качественного отбора пробандов — участников обследования. Оно представляет собой самостоятельное исследование, позволяющее установить интенсивность демографических процессов, прогнозировать сохранение популяций во времени и сохранность их генофонда. Основой анализа являются геоинформационные базы данных, обобщающие неперсонифицированные записи похозяйственных книг, записи актов гражданского состояния, анкеты-родословные пробандов.

Основными генетико-демографическими тенденциями являются сокращение численности носителей уникальных генофондов, снижение их внутриэтнического разнообразия. Наглядный пример — численность нанайских и ульчских родов за последние 100 лет сократилась вдвое, некоторые из них представлены лишь десятками людей.

Несмотря на высокую степень культурного обмена, некоторые этносы всё же существуют как относительно закрытая генетическая система, вопреки мощному миграционному давлению (например, в ряде нанайских сёл зарегистрированы представители 10 этносов). Высокий уровень этнической ассортативности браков этих этносов позволяет сохраняться их генофондам во времени (нанайцы, ульчи, эвены Хабаровского края).

Иная ситуация характерна, например, для негидальцев и орочей: в компактных местах проживания их генофонды находятся под мощнейшим давлением пришлого населения и других малочисленных народов Севера. Крайне высокая интенсивность метисации негидальцев позволяет заключить, что достигнутый уровень межэтнических браков свидетельствует о полном «размывании» популяции: фактически все потомки современных браков уже являются метисами. С генетической точки зрения она уже не отвечает определению популяции (согласно которому более половины браков заключаются между членами популяции). На наших глазах наблюдается процесс генетического слияния двух когда-то самостоятельных популяций — эвенков Приамурья и негидальцев.

ОБОБЩЁННЫЕ ПОРТРЕТЫ ГЕНОФОНДОВ ПОПУЛЯЦИЙ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Всем коренным этносам Дальнего Востока присущи высокий уровень межэтнических браков и тесное межкультурное взаимодействие. В целом это нашло отражение и в генофонде большинства изученных этносов. Так, генофонд нанайцев (суммарная популяция) образован шестью крупными

гаплогруппами Y-хромосомы: С, J, N, O, Q, G. Их общий портрет определяется двумя восточноевразийскими линиями, суммарно составляющими более 80%: N1c1 и С. Из минорных гаплогрупп самые частые O (субветви O1a, O2, O3, O3a2) и Q. Такое разнообразие, без сомнений, является отражением интенсивного взаимодействия с соседними народами. Генофонд ульчей не менее разнообразен. Наибольшей частотой встречаемости характеризуется линия С: на долю её субветвей (СхСЗс и СЗс) приходится более 54%. На втором месте по представленности — гаплогруппа O (O*, O1a, O2, O3). Остальную часть генофонда формируют гаплогруппы I*, I2a, J1, N1c, N1c1, Q. Около 10 гаплогрупп обнаружено в генофондах нивхов и эвенов Охотского побережья. В настоящее время проводится «глубокое» гаплогруппирование (определение мутаций, маркирующих новые субветви родовых линий на Y-генеалогическом древе), широкогеномный анализ (до 4 млн маркеров) всего генома обследованных популяций, что позволит уже в ближайшем максимально полно выявить генетические связи и субструктуру генофондов коренных народов Камчатки и Охотского побережья. Такой анализ позволяет не только выявлять эффекты дрейфа генов в процессе самостоятельного развития популяций, миграционные потоки, но и давать генетические датировки событиям генетической истории.

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

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЭВЕНКИЙСКОГО, ЯКУТСКОГО И РУССКОГО ЯЗЫКОВ НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЯКУТИИ

Настоящая статья посвящена исследованию национально-культурной специфики языкового сознания эвенков, а также выявлению изменений, происходящих в языке и сознании его носителей вследствие языкового контакта.

Ключевые слова: взаимодействие языков, билингвизм, языковое сознание, языковая ситуация, ассоциативный эксперимент.

Zakharova Nataliya Egorovna,
The Institute for Humanities Research
and Indigenous Studies of the North, SB RAS,
Yakutsk, Russia

INTERACTION BETWEEN EVENKI, YAKUT AND RUSSIAN LANGUAGES IN MODERN YAKUTIA

This paper is devoted to the research of the national and cultural specific character of linguistic awareness of the Evenki people as well as the changes in the Evenki language and in the consciousness of the native speakers during communication.

Keywords: interaction between languages, bilingualism, linguistic awareness, linguistic situation, associative experiment.

Языки являются важным звеном во взаимодействии народов и играют в этом процессе неодинаковую роль, что обуславливается многими факторами, среди которых: численность носителей, степень применения языка, культурное и экономическое развитие контактирующих народов. Ю.Д. Дешериев, исследуя развитие языков народов СССР в советскую эпоху [Дешериев 1977, с. 26], выделил три основные формы, или типа, взаимодействия языков: 1) дифференциация — происходит распад одного языка на несколько; 2) интеграция — слияние языков, при котором они объединяются, в результате чего один растворяется в другом; 3) заимствование — самая распространённая форма, проникновение тех или иных элементов одного языка в другой. Так, если при языковом контакте один язык является донором (источником влияния), а другой — реципиентом (в котором это влияние проявляется), то можно предположить, что языковой контакт всегда подразумевает наличие двуязычных носителей (билингвов), которые, как правило, усваивают второй язык (Я2) через

призму родного языка (Я1). При таком отождествлении явлений двух языков могут возникать различные ошибки, интерферентные явления, ассимиляционные процессы [Карлинский 1980].

Понятия «языковой контакт» и «билингвизм» теснейшим образом взаимосвязаны и выступают сторонами одного явления — взаимодействия языков. Языковой контакт всегда влечёт за собой определённые изменения в языке взаимодействующих народов. Поэтому для полноты исследования целесообразно рассмотреть двуязычие как определённую языковую ситуацию, как индивидуальное двуязычие, смешение, взаимопроникновение двух или нескольких самостоятельных языковых систем.

Н.И. Иванова, говоря о языковой ситуации на территории современной Якутии, отмечает: «В Республике Саха (Якутия) проблема языков на законодательном уровне с самого начала была решена в пользу двуязычия и даже многоязычия» [Иванова 2012, с. 16]. Так, в Декларации о государственном суверенитете республики, принятой 27 сентября 1990 г. [Декларация о государственном суверенитете], был провозглашён государственный статус якутского и русского языков и официальный статус языков коренных малочисленных народов Севера в местах их компактного проживания. С этого времени немало сделано для закрепления не только правового положения статуса языков, но и его социального положения. Были приняты различные законодательные акты, нормативные документы, указы и постановления: Закон «О языках в Республике Саха (Якутия)» от 16 октября 1992 г. [Закон Республики Саха (Якутия) от 16.10.1992], Указ Президента Республики Саха (Якутия) от 9 февраля 1996 г. «Об объявлении Дня родного языка и письменности» [Указ Президента Республики Саха (Якутия) от 09.02.1996], Указ Президента Республики Саха (Якутия) от 19 ноября 2002 г. «О языковой политике Республики Саха (Якутия)» [Указ Президента Республики Саха (Якутия) от 19.11.2002]. В результате были созданы благоприятные условия для сохранения и развития языков и культур коренных народов Якутии. Вместе с тем это обусловило изменение этноязыковой ситуации. Н.И. Иванова отмечает, что в последние годы происходит естественный прирост населения, заметный миграционный отток создаёт новый языковой баланс: «В становлении нового баланса языков существенную роль играют следующие факторы: 1) сужение русскоязычного пространства в республике, поскольку основной тенденцией в миграционном поведении населения был массовый выезд в другие регионы РФ и страны ближнего зарубежья из промышленных и северных районов, где сосредоточены горнодобывающие предприятия; 2) смена доминирующего фактора в составе общей миграции — возрастные доли внутренней миграции — с 37,5% до 63,1% и снижение доли внешней миграции — с 62,5% в 1990 г. до 36,9% в 2006 г.; 3) особенности внутренней миграции последних лет — отток сельского населения в городскую местность, что в первую очередь связано со стремлением людей жить в более благоприятных условиях» [Иванова 2012, с. 15].

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г., представленные Федеральной службой государственной статистики [Всероссийская

перепись населения], показывают, что общая численность населения Республики Саха (Якутия) составляла 958 528 чел., из них русских — 353 649 чел., якутов — 466 492 чел., эвенков — 21 008 чел. Владение языками: русским — 884 412 чел., якутским — 443 312 чел., эвенкийским — 1341 чел. Как видно из приведённых данных, большинство владеет русским языком, сохраняющим функцию языка межнационального общения.

Кроме того, в результате происходящих активных процессов взаимодействия и взаимовлияния различных этнических культур в Республике Саха (Якутия) в настоящее время также можно говорить о новом этапе сосуществования населяющих её народов — о создании бикультурного сообщества, в котором учтены не только национальная специфика контактирующих народов, но и изменения, происходящие в современном обществе. Успешное межкультурное общение в таком социуме будет происходить в том случае, если этносы, проживающие в Якутии: 1) знают свой язык и культуру; 2) обладают сходными знаниями о мире, отражёнными в образах сознания, в силу того, что имеют одну среду обитания — такую среду условно назовём *местом совместного проживания* (МСП). В другой языковой ситуации между участниками общения может возникнуть относительное непонимание.

Издавна совместное проживание эвенков, якутов и русских складывалось в естественно сформированных локальных очагах, которые ныне соответствуют таким муниципальным районам Республики Саха (Якутия), как Олёкминский улус, Алданский улус, Нерюнгринский улус, Усть-Майский улус и северная группа улусов.

Как было упомянуто выше, в последнее время формируется бикультурное сообщество, в котором всё больше проявляются индивиды с так называемой маргинальной идентичностью. Они как бы находятся между двумя культурами, не овладевая при этом в должной мере ни одной из них. Предполагаем, что маргиналы могут испытывать внутриличностные конфликты, от которых может зависеть и восприятие окружающего их мира. Соответственно, они имеют свои особенности мышления. В этой связи Н.И. Иванова пишет: «Необходимо отметить, что ответ на вопрос о национальности в полиэтничном сообществе вызывает определённые трудности у молодых респондентов в Оймяконском (с. Томтор, Ючюгэй) и Вилюйском (г. Вилюйск, пос. Кысыл-Сыр) улусах, рождённых в межэтнических семьях: наблюдается возрастающая множественная этническая идентичность (двойная национальность), которая более ярко выражена в основном у школьников, но спорадически фиксируется и у взрослых» [Иванова 2012, с. 18].

Мы провели сопоставительное исследование языкового сознания носителей языков, живущих в одном языковом социуме, применив при этом свободный ассоциативный эксперимент. Для этого нами были выбраны четыре поселения, которые являются местами совместного проживания исследуемых нами трёх этносов и удалены друг от друга. Население этих сёл между собой не контактирует, вследствие чего они находятся в разном языковом окружении: 1) с. Тяня — с преобладающим якутско-русским двуязычием, в школе преподаётся родной язык — эвенкийский;

2) с. Кутана — с преобладающим якутско-русским двуязычием, в школе преподаётся родной язык — якутский, эвенкийский язык изучается факультативно; 3) с. Кюпцы — преобладающее якутско-русское двуязычие, в школе преподаётся родной язык — якутский, эвенкийский язык не изучается; 4) с. Иенгра — преобладающее эвенкийско-русское двуязычие, в школе ведётся преподавание родного эвенкийского языка. Также следует отметить, что основным языком общения (якутский или русский) в данных МСП имеет свои особенности и может отличаться от норм литературного языка.

В качестве примера рассмотрим образ *бэе* — *киһи* — человека вообще. Эвенкийское слово **бэе** имеет ассоциации, выраженные на двух языках — эвенкийском и русском. Выделим многочисленные ассоциации на эвенкийском языке (19%): *бултамни, бэюмни, бултадьяра, конгномо, хавалдьяра, хавалдьяран, нгэнэдерэн, нгэнэктэдерэн, нгэнэми, хокто, конгномо; этэечимни, орон, орови ичэтчэрэн*. Из полученных ассоциаций складывается древний эвенкийский архетип мужчины-эвенка. Далее эвенкийские ассоциации даются в переводе на русский язык: **бэе** (человек-мужчина) — это охотник, охотник на копытных зверей, охотится, медведь (может охотиться и на него), идёт, ходит, ходить; работают, работает; оленевод, оленей (имеет), оленей пасёт, дорога (находится чаще в дороге). Ассоциации, данные на русском языке, рисуют тот же архетип: *мужчина, мужик, охотник, мясо, животный, ходит*.

Присутствуют также ассоциации на эвенкийском языке (3%), поясняющие, кем может быть человек: *амиран* (отчим), *аси* (женщина), *омолги* (парень), *хунат* (девушка), *гирки* (друг), *луча* (русский человек), *кунгакар* (дети). Такой же ряд составляют и ассоциации на русском: *дядя, муж, ребёнок, отец*.

Часть ассоциаций на эвенкийском языке (23%) содержит оценочную характеристику человека вообще (каким бывает и может быть человек): *хэгды* (большой), *хэгды бэе* (начальник), *эмэчэ матал* (приехавшие гости), *этыркэн* (старик), *бургу* (толстый, жирный), *бэрэм* (спокойный по характеру), *дяличи* (умный), *сагды* (старый, старик), *кэтэкун* (много (людей может быть)). Такой же ряд составляют и ассоциации на русском: *глупый, плохой, приятный, пьяный, сильный, усы (имеющий)*.

Архетип эвенкийского **бэе** мужчины-охотника пополнился лишь единственной ассоциацией, расширяющей род занятий мужчины, — *учитель* (на русском). Выявленные ассоциации показывают сохранение древнего стереотипа мужчины-охотника и оленевода в МСП. Большинство эвенкийских мужчин, а также и мужчин-якутов, и коренных мужчин-русских, и сейчас охотятся, даже если их профессия не связана с охотничьим промыслом.

Человек в русском языковом сознании: ассоциации *невидимка* (4%) и *амфибия* (3%) связаны со словосочетаниями, ставшими устойчивыми по названию популярных произведений «Человек-невидимка» и «Человек-амфибия». У русских респондентов присутствуют такие оценочные характеристики человека, как *хороший* (4%), *добрый* (3%), *умный* (2%), *большой* (2%).

Многочисленными и высокочастотными реакциями на якутское слово-стимул **киһи** являются следующие: *сүөһү* (скот) (5%); *кыыл* (животное)

(2%); на русское **человек**: *животное* (2%), *зверь* (2%), *обезьяна* (2%), *ыт* (собака) (0,8%); а также *разумный* (3%) и *өйдөөх* (умный/разумный) (2%). Таким образом, если в якутском и русском языковом сознании человек и животное являются чем-то единым, то у эвенков **бэе** — это прежде всего *человек* (10%). При сопоставлении языкового сознания эвенков, якутов и русских выявлено большое количество соответствий и различий, как в стратегиях ассоциирования, так и в содержаниях образов.

Таким образом, носитель языков — это индивид, представитель этнической культуры, порождающий и воспринимающий тексты с помощью своего этнического языка и других известных ему языков, при этом в одном индивиде «живут», сосуществуют два и более языка, и это не просто смешение нескольких языковых систем, не их взаимопроникновение или наложение. Благодаря сложной нейрофизиологической деятельности, он может построить свою речь из нескольких частей известных ему языков, подбирая для этого слова и выражения, которые (на его взгляд) наиболее чётко отражают его мысли. Во многом это может усложнять общение между людьми разных национальностей или разных мест проживания, и, возможно, данное явление преодолевается лишь посредством образования, привитием навыков культуры речи, что не является препятствием для сохранения и развития традиционных культур.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Всероссийская перепись населения 2010 г. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2011/0491/переп01.php> (дата обращения: 30.01.2017).
2. Декларация о государственном суверенитете Якутской-Саха Советской Социалистической республики от 27.09.1990 № 226-XII. URL: <http://zakon.7law.info/base76/part8/d76gu8928.htm> (дата обращения: 30.01.2017).
3. Дешериев Ю.Д. Социальная лингвистика. К основам общей теории. М.: Наука, 1977. 382 с.
4. Закон Республики Саха (Якутия) от 16.10.1992 № 1170-XII «О языках в Республике Саха (Якутия)» (изм. и доп. от: 04.10.2002, 21.02.2012, 28.06.2012, 14.12.2012, 30.04.2014, 01.10.2014). URL: <https://www.sakha.gov.ru/zakon-respubliki-saha-jakutija-o-jazykah-v-respublike-saha-jakutija> (дата обращения: 30.01.2017).
5. Иванова Н.И. Современное коммуникативное пространство русского языка в Республике Саха (Якутия): социопсихолингвистический аспект. Новосибирск: Наука, 2012. 130 с.
6. Карлинский А.Е. Основы теории взаимодействия языков и проблема интерференции: дис. ... д-ра филол. наук. Киев, 1980. 434 с.
7. Указ Президента Республики Саха (Якутия) от 09.02.1996 № 1294 «Об объявлении Дня родного языка и письменности». URL: <http://www.lawsrf.ru/region/documents/2207857> (дата обращения: 30.01.2017).
8. Указ Президента Республики Саха (Якутия) от 19.11.2002 № 604 «О языковой политике Республики Саха (Якутия)». URL: <http://zakon.7law.info/base64/part5/d64ru5222.htm> (дата обращения: 30.01.2017).

Слепцова Ольга Юрьевна,
Северо-Восточный государственный университет,
г. Магадан, Россия

СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСЛЯЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОБЪЕДИНЕНИЙ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

Статья посвящена проблемам сохранения и возрождения традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера в современных условиях. Автор анализирует роль объединений коренных малочисленных народов в этом процессе на примере Магаданской области.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, традиционная культура, языки коренных малочисленных народов, объединения коренных малочисленных народов.

Sleptsova Olga Yur'evna,
Northeastern State University,
Magadan, Russia

PRESERVATION AND TRANSMISSION OF THE TRADITIONAL CULTURE IN THE COMMUNITIES OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH

The paper is devoted to the problems of preservation and revival of the traditional culture of the indigenous peoples of the North nowadays. The author analyzes the role of communities of the indigenous peoples of the Magadan Region.

Keywords: indigenous peoples of the North, national culture, languages of the indigenous peoples, communities of the indigenous peoples.

Сохранение и трансляция традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера сопряжены с владением языком и связью с традиционным образом жизни — исторически сложившимся способом жизнеобеспечения малочисленных народов, основанным на историческом опыте их предков в области природопользования, самобытной социальной организации проживания, самобытной культуры, сохранения обычаев и верований.

В условиях индустриального общества промышленное освоение территорий традиционного природопользования и отчуждение коренных народов от традиционной природно-ресурсной базы, вынужденное вовлечение их в несельскохозяйственные отрасли, распространение массовой культуры ограничивают возможности для сохранения традиционной культуры.

Безусловно, эти процессы начались не сегодня. Ещё в советский период уклад жизни коренных народов изменился вследствие плановой организации экономики, перехода от кочевого образа жизни к оседлости и переселения в укрупнённые населённые пункты.

Серьёзное влияние на культуру коренных народов продолжает оказывать система образования. За счёт интернатного воспитания дети утрачивают связь с традиционным укладом и языковой средой. Сознание молодого поколения формируется в рамках современной массовой культуры, в итоге нарушается преемственность поколений. Хотя в местах компактного проживания коренных малочисленных народов в школах ведутся занятия по родному языку, для чего разрабатываются программы и выпускаются соответствующие учебники, практика показывает, что этих мер недостаточно. Язык непосредственно поддерживается деятельностью: если нет связи с традиционным образом жизни, язык не сохраняется или существует как искусственный. В результате, если старшее поколение аборигенов владеет родным языком в той или иной степени, то большинство молодёжи зачастую родного языка не знают, а основным языком общения для них становится русский.

Таким образом, происходит постепенная утрата связи с традиционной культурой, особенно в городской среде, где нет места для традиционных занятий.

В научной литературе отмечается, что по содержательному наполнению современная культура аборигенов включает в себя три «потока»: собственно этнокультуру (аборигенную культуру); общероссийскую культуру на основе русского языка и общероссийских историко-культурных ценностей и правовых норм, а также общегражданских установок; современную материальную и духовную культуру, связанную с общецивилизационными достижениями и воздействием западной массовой культуры. Разные возрастные и социальные группы аборигенного населения в разной степени используют эти три культурных потока и по-разному формируют своё отношение к ним [Пивнева 2015, с. 99].

Государство создаёт условия для устойчивого развития коренных малочисленных народов: укрепление их социально-экономического потенциала, сохранение исконной среды обитания, традиционного образа жизни и культурных ценностей на основе целевой государственной поддержки. Наряду с этим необходимым условием сохранения традиционной культуры является заинтересованность и активность самих представителей коренных малочисленных народов.

Декларация ООН «О правах коренных народов» закрепляет право коренного народа на сохранение и возрождение своей самобытной культуры [Декларация ООН «О правах коренных народов»]. Этот принцип закреплён в российском законодательстве, в частности в Федеральном законе «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ». Данным актом к правам малочисленных народов на сохранение и разви-

тие своей самобытной культуры отнесены: право сохранять и развивать родные языки; право создавать общественные объединения, культурные центры и национально-культурные автономии малочисленных народов, фонды развития малочисленных народов и фонды финансовой помощи малочисленным народам; право создавать учебные группы, состоящие из лиц, относящихся к малочисленным народам, для их обучения традиционным хозяйствованию и промыслам малочисленных народов; право получать и распространять информацию на родных языках, создавать средства массовой информации; право соблюдать свои традиции и совершать религиозные обряды, не противоречащие федеральным законам, законам субъектов Российской Федерации, содержать и охранять культовые места; право устанавливать и развивать связи с представителями малочисленных народов, проживающих на территориях других субъектов Российской Федерации, а также за пределами территории Российской Федерации [Федеральный закон от 30.04.1999 г.].

Закон открывает большие перспективы для инициативной деятельности самих коренных народов. На примере Магаданской области можно рассмотреть, какими возможностями по сохранению и трансляции традиционной культуры обладают различные виды объединений коренных малочисленных народов Севера.

По итогам Всероссийской переписи населения 2010 г., численность коренных малочисленных народов Севера, проживающих в Магаданской области, составила 5400 чел., что равняется 3% населения региона. Из них: эвены — 2635 чел., коряки — 900 чел., ительмены — 613 чел., якуты (ессейские) — 407 чел., камчадалы — 280 чел., чукчи — 285 чел. [Постановление Администрации Магаданской области].

Местами традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации в Магаданской области являются: Ольский муниципальный район; Омсукчанский муниципальный район (городское поселение пос. Омсукчан, с. Меренга межселённой территории муниципального района); Северо-Эвенский муниципальный район; Среднеканский муниципальный район (городское поселение пос. Сеймчан, сельское поселение с. Колымское); Тенькинский муниципальный район (с. Оротук межселённой территории муниципального района); Хасынский муниципальный район (городское поселение пос. Палатка) [Распоряжение Правительства РФ от 08.05.2009 г.].

При этом представители коренных малочисленных народов Севера населяют практически все районы Магаданской области и г. Магадан.

Современное гражданское законодательство предоставляет возможность объединения коренных малочисленных народов в разных организационно-правовых формах коммерческих и некоммерческих организаций.

Многие объединения имеют статус ХСА — хозяйствующих субъектов аборигенов, занятых в традиционных отраслях хозяйства: оленеводстве, охоте и рыболовстве. Данные отрасли значительно модернизированы,

особенно охота и рыболовство. Используются современные орудия лова, снегоходы, моторные лодки и современные средства связи, морозильные установки для хранения продукции.

В таких условиях сложно говорить о сохранении и передаче основ традиционных промыслов. «Рыболовецкие ХСА и общины, нацеленные на получение прибыли, в меру своих возможностей модернизируют способы добычи и переработки рыбы, которые к настоящему времени утратили какие-либо этнодифференцирующие признаки. Поэтому национальные предприятия отличаются от ненациональных лишь кадровым составом» [Хаховская 2006, с. 130].

Иная ситуация сложилась в сфере оленеводства, где сохраняются кочевой образ жизни и относительная изолированность, а также традиционные способы организации производства и быта, традиционный транспорт. Используется национальная одежда, соответствующая суровым природным условиям, сохраняются материалы для её изготовления и техника шитья. Хотя доля молодых кадров среди оленеводов относительно низка, возможность для преемственности традиционной культуры в этой среде, несомненно, выше.

Свой вклад в сохранение и возрождение традиционной культуры коренных малочисленных народов вносят некоммерческие организации (ассоциации, союзы, общественные объединения), действующие в г. Магадане и области. Они являются инициаторами и организаторами культурно-просветительных и культурно-досуговых мероприятий.

Например, с начала 90-х гг. стали возрождаться национальные праздники. С 1992 г. ежегодно проходит эвенский праздник первой рыбы Бакылдыяк, а с 1997 г. — эвенский новый год Хэбденэк. Оба мероприятия собирают много участников, в том числе представителей коренных малочисленных народов из районов их компактного проживания. Обязательным условием участия является представление стойбищ, когда каждая делегация устанавливает традиционное жилище, готовит угощение и демонстрирует предметы декоративно-прикладного искусства. Гостям праздника представляют традиционные эвенские обряды: зажжение священного огня, кормление огня и др.

Такие мероприятия очень зрелищны и способствуют популяризации самобытной культуры коренных малочисленных народов. Однако представляемые зрителям обряды подверглись модернизации, традиционная одежда используется в качестве сценической, и праздники в таком виде утрачивают глубинный сакральный смысл.

Кроме возрождения старых праздников, проводится работа по развитию декоративно-прикладного творчества, сохранению фольклора. Магаданская областная организация коренных малочисленных народов и этнических групп Севера является инициатором творческих проектов, направленных на сохранение и пропаганду родных языков и традиций коренных малочисленных народов, содействует изданию литературы на национальных языках.

Наряду с зарегистрированными организациями существуют неформальные объединения коренных малочисленных народов. Например, в пос. Сеймчан, где проживают представители трёх коренных этнических групп — эвены, юкагиры, якуты, — на базе районной библиотеки в 2007 г. был создан семейный краеведческий клуб «Олох». Главные задачи клуба, которые поставила перед собой его организатор Г.Е. Винокурова, — развитие интереса к истории своих народов, сохранение традиций и языков аборигенов. Мероприятия, проводившиеся в неформальной обстановке, собирали разные поколения. Формы работы включали уроки национального языка, дегустацию национальных блюд, демонстрацию национальных костюмов, викторины об истории и фольклоре, просмотр фильмов на якутском языке и др. Подобные объединения существуют и в других посёлках. Такая форма деятельности способствует живому общению молодёжи с носителями языка, знакомству с аутентичными элементами традиционной культуры, в отличие от публичных праздников.

Таким образом, объединения коренных малочисленных народов обладают разным потенциалом в сфере сохранения и трансляции традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера. Современные практики возрождения и сохранения традиционной культуры, которые используются общественными организациями, способствуют её популяризации. В то же время организации, связанные с традиционными видами деятельности, неизбежно модернизируются и сохраняют традиционный образ жизни и промысловую культуру лишь в той степени, в какой это обеспечивает возможность осуществления производственной деятельности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Декларация ООН «О правах коренных народов» (принята резолюцией 61/295 Генеральной Ассамблеи от 13.09.2007 г.). URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/indigenous_rights (дата обращения: 16.10.2017).
2. Пивнева Е.А. Динамика традиции в арктическом измерении // Уральский исторический вестник. 2015. № 2. С. 98—107.
3. Постановление Администрации Магаданской области от 7 ноября 2013 г. № 1093-па «Об утверждении государственной программы Магаданской области „Социально-экономическое и культурное развитие коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Магаданской области“ на 2014—2020 годы» // Магаданская правда. 2013. № 90.
4. Распоряжение Правительства РФ от 08.05.2009 г. № 631-р «Перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ» // Собрание законодательства РФ. 2009. № 20. Ст. 2943.
5. Федеральный закон от 30.04.1999 г. № 82-ФЗ (с изм. и доп. от 05.04.2009) «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» // Собрание законодательства РФ. 1999. № 18. Ст. 2208.
6. Хаховская Л.Н. Рыболовный промысел коренных народов Магаданской области в современных условиях // Вестник ДВО РАН. 2006. № 3. С. 122—130.

Устюгова Ольга Александровна
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

К ВОПРОСУ ОБ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ МИГРАНТОВ В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧЬЯ: КИТАЙСКИЕ СОЛЕВАРЕННЫЕ ПРОМЫСЛЫ НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX в.)

В статье рассматривается специфика функционирования китайских солеваренных промыслов на российском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX в. Особое внимание уделено анализу политики российской администрации по поддержке развития китайского солеварения как в целях снабжения местного населения солью, так и для поддержания взаимовыгодной торговли с Китаем.

Ключевые слова: Дальний Восток России, история, китайцы, русско-китайские отношения, солеваренные промыслы.

Ustyugova O'l'ga Aleksandrovna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

ECONOMIC ADAPTATION OF MIGRANTS IN TRANSBOUNDARY SPACE: CHINESE SALT-WORKS IN THE RUSSIAN FAR EAST (THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY — THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY)

The paper deals with the specifics of the functioning of Chinese salt-works in the Russian Far East in the second half of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth century. Special attention is devoted to the analysis of the policy of the Russian administration on support of Chinese salt production in order to supply local people with salt, as well as to maintain mutually profitable trade with China.

Keywords: Russian Far East, history, Chinese, Russian-Chinese relations, salt-works.

Специфика хозяйственной деятельности китайских мигрантов в условиях трансграничья может быть рассмотрена на примере истории китайских солеваренных промыслов на территории российского Дальнего Востока. Зависимость местного населения от ввоза иностранной соли беспокоила российские власти, поэтому особое внимание они уделяли

исследованию возможности развития соледобычи китайцами в бухтах по морскому побережью от зал. Посьет до устья р. Мангугай [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1310. Л. 136 об.; Оп. 4. Д. 610. Л. 136 об.; Ф. 702. Оп. 2. Д. 558а. Л. 284; Ф. 702. Оп. 4. Д. 107. Л. 233; Бережников 1898, с. 125].

На побережье зал. Петра Великого уже в 1860-х гг. действовало 15 китайских солеваренных заводов, основная часть которых была сосредоточена в б. Посьет. В среднем объёмы добычи каждого завода составляли от 300 до 1500 пудов соли в год. [Алепко 2001, с. 227—228]. Добывалась соль следующим образом: на морском берегу выкапывались неглубокие, но обширные бассейны, в которые по канавкам пускалась морская вода, выпаривавшаяся под воздействием солнечных лучей. Осадок в виде смеси земли с солью, образовавшийся на дне ямы, выщелачивался, а добытый рассол вываривался в маленьких котлах [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 2. Д. 558а. Л. 49—49 об.; Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 20—20 об.]. Чтобы увеличить испарение рассола в бассейнах, их дно вскапывалось, а для определения необходимой для выварки крепости рассола в него погружали свежие яйца или клубни картофеля [Прихожан 1923, с. 42]. Добываемая таким способом соль не отличалась высоким качеством (мокрая, грязная, по цвету почти бурая, содержащая много песка, горьких солей и других посторонних примесей) [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 2. Д. 558а. Л. 48 об.—49; Д. 426. Л. 17 об.; Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 20 об.], однако, по результатам анализа, проведённого в лаборатории Министерства финансов в 1877 г., она была признана «годной в человеческую пищу» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 17 об.].

Управляющий акцизными сборами Амурской и Приморской областей, в июне 1875 г. посетивший промыслы в б. Экспедиции, писал: «...если эти фанзы, с самым первобытным способом устройства и обстановки выварки, можно назвать заводами, таких фанз существует до десяти, в каждой живёт хозяин с несколькими рабочими, приходящими сюда только на время работ и уходящими на зиму» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 20—20 об.]. Выварка соли производилась на протяжении 3—4-х месяцев, в зависимости от погодных условий, за это время удавалось добыть до 25 тыс. пудов [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 20 об.—21, 24 об.—25]. К 1881 г. каждая такая фанза имела по два котла (или чаши) вместимостью около четырёх вёдер; оба котла вырабатывали в месяц по 300 пудов соли на сумму 240 руб., из которых 120 руб. хозяева тратили на найм и питание рабочих, попёрнную плату за дрова, а также на корм для перевозивших их быков [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 24—24 об.]. Большая часть добываемой соли отправлялась через русско-китайскую границу в Хуньчунь [Алепко 2001, с. 227—228]. Также продукция, благодаря более низкой цене (по сравнению с привозной), пользовалась спросом у иностранческого населения и крестьян [Унтербергер 1900, с. 201]: она продавалась по всему побережью зал. Петра Великого, в Посьете, в расположенных на российской территории корейских деревнях и во Владивостоке [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 20 об.—21].

Устройство надзора со стороны Акцизного управления, обложение пошлиной и взимание её обошлись бы казне слишком дорого, поэтому, согласно указу императора от 4 марта 1877 г., русским подданным и манзам было разрешено производить в Южно-Уссурийском крае выварку соли из морского рассола и продавать её без уплаты акциза и попутных денег до 1 января 1881 г. [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 415. Л. 56; Д. 663. Л. 19, 21—21 об.; Ф. 704. Оп. 3. Д. 107. Л. 2]. 25 января 1880 г. положением Комитета Министров разрешение это было продлено до 1 января 1886 г., а затем — бессрочно [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 2. Д. 558а. Л. 50—50 об.]. Таким образом, солеварение фактически было оставлено на откуп китайцам: русские переселенцы предпочитали заниматься земледелием и промыслами, требовавшими меньших затрат [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 25; Д. 610. Л. 135 об.—136].

Рентабельность солеваренного промысла во многом зависела от цен на дрова, которых требовалось довольно много, и «...чтобы они были в большом запасе и просушены» [Носков 1865, с. 41]. С 1878 до 1883 г. цена дров в Новокиевском возросла с трёх до пяти руб. за сажень [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 610. Л. 136 об.]. Каждый завод сжигал в среднем по 810 саженей дров (по 1 китайской телеге) в день, что обходилось бы в 4050 руб., однако китайцам дрова стоили чуть больше рубля за телегу, так как они не платили за вырубку [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 610. Л. 156]. Пограничный комиссар в Южно-Уссурийском крае Н.Г. Матюнин в донесении военному губернатору Приморской области И.Г. Баранову от 29 января 1882 г. сообщал: «Солеварни, работая очень примитивно, сжигают весьма много дров, ускоряя тем непроизводительно обезлесение окрестностей залива Посьет» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 1].

На основании п. 15 «Правил о сухопутной торговле с Китаем», приложенных к заключённому в 1881 г. российско-китайскому Петербургскому договору, вывоз соли из России в Китай был запрещён, так как её продажа являлась монополией китайского императора [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2161. Л. 1, 13]. Данный запрет привёл к снижению объёмов производства соли на российском Дальнем Востоке, поскольку бо́льшая её часть вывозилась в китайский город Хуньчунь: из 10—12 функционировавших в 1881 г. солеваренных фанз в 1882 г. работала только половина, давшая всего 7200 пудов соли [РГИА ДВ. Ф. 704. Оп. 3. Д. 926. Л. 8; Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 24—24 об.]. Теперь вываренная соль продавалась корейцам и манзам, проживавшим на территории России, так как русские не употребляли её в пищу из-за низкого качества [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 663. Л. 1, 25]. В 1884 г. из 12 заводов в б. Экспедиции только 4 постоянных вываривали соль зимой, а остальные 8 — только летом. На каждом заводе было по 4 чаши, вмазанные в печи, за 4,5 рабочих месяца добыча составляла до 9 тыс. пудов, а при неблагоприятных условиях — до 2,5 тыс. пудов в год [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 610. Л. 155—155 об.]. В 1890 г. через Хуньчуньскую заставу было вывезено соли на 7530 руб., а в 1891 г. — всего на 2671 руб. [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1274. Л. 151].

Распоряжение о запрете на вывоз соли было получено на русско-китайской границе лишь в феврале 1891 г. и первоначально не соблюдалось. Пограничный комиссар в Южно-Уссурийском крае Н.Г. Матюнин в своём отчёте о сношениях с Маньчжурией за 1891 г., представленном военному губернатору Приморской области П.Ф. Унтербергеру и Приамурскому генерал-губернатору А.Н. Корфу, указывал, что «...взамен соли, вывозимой от нас, Хуньчунь и Нингута могут получать её только из Нючжуана через Гирина, что значительно дороже и мешкотнее, мы должны будем согласиться, что уменьшение нашего вывоза должно отразиться крайне тяжело на приграничном маньчжурском и китайском населении» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1274. Л. 151—151 об.].

Экономическое положение китайских солеваренных промыслов ухудшалось. В августе 1891 г. восемь владельцев китайских солеварен (Юй-чжэн-цзянь и др.), надеясь выхлопотать разрешение на беспошлинную рубку дров, подали прошение хуньчуньскому фудутуну, переадресованное впоследствии российскому пограничному комиссару. «...Место вываривания соли издавна переходит наследственным имуществом из рода в род, так жили и до разделения границы, вываривая для продажи соль... и совершенно не было никакого налога. Потом русские стали взимать пошлину с дров (попённые), что, хотя и было огорчением, но всё-таки нечего делать, подчинялись и вносили», — отмечалось в прошении. Пограничный комиссар в Южно-Уссурийском крае Н.Г. Матюнин в письме хуньчуньскому фудутуну разъяснил, что «...солевары не имеют за собой решительно никаких преимуществ, чтобы уменьшить им налог на дрова, уплачиваемый не только всеми частными людьми казне, но и служащими, и войсками» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1274. Л. 44—44 об.]. Несмотря на то, что китайцы не имели права сбывать соль за границу, российские власти им не препятствовали, так как полагали, что следить за солью, которую Китай считал контрабандой, должны были китайские таможенные караулы [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1274. Л. 44—44 об.].

В марте 1892 г. У-лю-лин и другие китайцы из Ханси подали новое прошение с жалобой на неправомерные, с их точки зрения, действия русских властей: «...Неожиданно со стороны российского чиновника было отдано нам приказание: каждый домохозяин обязан взять билет на право порубки дров; что с каждой сажени будет взиматься 75 коп. попённых, самовольная порубка леса в горах во время весны и лета воспрещается и в случае нарушения... за всё будет взыскано и не позволят вываривать соль... одна сажень дров не может удовлетворить потребности одного дня, и в течение года денег положительно не хватает на покрытие попённого взноса...» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1274. Л. 45—45 об.]. Н.Г. Матюнин эти жалобы не удовлетворил.

Фактически запрет на вывоз соли в Хуньчунь не действовал. Вблизи Новокиевского в 1890-х гг. действовало от 30 до 42 солеварен, китайцами в 1889—1893 гг. добывалось по 12—13 тыс. пудов, а в 1896—1899 гг. — 20 тыс. пудов соли в год, которая частично продавалась в ближайших

местностях, но, главным образом, вывозилась в Маньчжурию [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1153. Ч. II. Л. 589 об.; Ф. 1192. Оп. 1. Д. 14. Л. 117, 119 об.; Ф. 702. Оп. 2. Д. 558а. Л. 48 об.—49, 284; Бережников 1898, с. 125].

Во время Русско-японской войны, когда доставка товаров из Южной Маньчжурии в Северную была прекращена, китайские власти постоянно обращались с просьбами о пропуске соли из Приморской области в приграничные районы Маньчжурии. Чтобы не нарушать добрососедских отношений и не вызывать недовольства среди пограничного китайского населения, особенно в военное время, просьбы эти по возможности удовлетворялись российской администрацией и таможенным надзором. С 1906 г. российские таможи соль через границу не пропускали [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2161. Л. 13—13 об., 15].

15 сентября 1906 г. военный губернатор Приморской области В.Е. Флуг обратился к Приамурскому генерал-губернатору П.Ф. Унтербергеру с представлением, в котором с целью сохранения соляного промысла в б. Экспедиции просил обратиться к министру финансов с тем, чтобы, без отмены существующих законоположений, было дано конфиденциальным путём разрешение таможенному надзору в Приморской области о свободном пропуске соли в пределы Маньчжурии. В качестве одного из аргументов отмечалось, что «...оставление в наших руках пропуска или непропуска соли желательнее ещё как довольно сильное орудие на случай необходимости в репрессиях по отношению пограничного китайского населения, как было, например, в 1887 г., когда китайские власти стали препятствовать свободному прогону скота в наши пределы». Российская таможня в ответ запретила вывоз соли из Посыетского участка в Хуньчуньский и Нингутаийский районы, что «...заставило китайские власти тотчас же отменить все стеснения свободного прогона к нам рогатого скота, и дело установилось на несколько лет к общей пользе обеих сторон» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2161. Л. 1—2 об.].

В октябре 1906 г. министр финансов В.Н. Коковцов телеграфировал генерал-губернатору, что не находит возможным приказывать таможням пропускать соль в Северную Маньчжурию, о чем и было предписано объявить китайским солеварам в б. Экспедиции, предупредив их, что впредь вывоз в Китай добываемой в Приморской области соли не будет допускаться, а в случае тайного её вывоза соль и перевозочные средства будут конфискованы со взысканием с хозяина штрафа в размере двойной стоимости соли [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2161. Л. 16, 18—18 об.].

В связи с утратой основного рынка сбыта китайские солеваренные промыслы в этот период находились в состоянии упадка, о чем красноречиво свидетельствуют прошения, поданные в марте 1907 г. китайцами Лин-ден-цван, Сун-юйн-хай, Сюй-дэй-сиу, Чжан-итун, Тун-вын-шен, Тун-лан-лин, Ян-дэй-дунь, Кунь-зя-юй и Ли-ся-эн — владельцами солеварен Сондакодзо (Сандуганза), расположенных по северному берегу б. Экспедиции, в 8—15 верстах от Новокиевского. В условиях запрета, наложенного на вывоз соли в Китай, хозяева солеварен не смогли продать

добытую соль (до 10 тыс. пудов), поэтому у них не было денег на выплату жалования рабочим, а также на заготовку дров на год вперёд (с февраля до мая). Просители ходатайствовали о скорейшем разрешении вывоза соли в Хуньчунь или о выдаче из казны ссуды, при поручительстве торговцев из Новокиевского, под обеспечение запасов нераспроданной соли, вываренной в прошлом году. «Деньги должны быть выданы по количеству соли и справочной цене, существующей в настоящее время, а соли будут не проданы и храниться до особого распоряжения» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2161. Л. 27—29 об., 33]. Конечно же, ходатайство такого рода русская администрация удовлетворить не могла.

В мае 1907 г. китайские подданные Сун-кэ-тян и Сун-ин-хай также обращались к военному губернатору Приморской области с просьбой выдать разрешение на вывоз 7 тыс. пудов соли из г. Ханьче в Хуньчунь. Владивостокский полицмейстер получил предписание объявить китайским подданным, что их ходатайство удовлетворено быть не может [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2161. Л. 38—39].

Итак, солеваренные промыслы не имели большого значения для снабжения солью населения региона, однако в течение долгого времени поддерживались российскими властями в целях укрепления взаимовыгодных торговых отношений с Китаем. Несмотря на упадок китайского солеваренного промысла, даже в начале 1920-х гг. по всему побережью Южно-Уссурийского края можно было встретить небольшие, местного типа, китайские «солеварки», а вблизи Владивостока появилось и русское кустарное солеварение [Прихожан 1923, с. 42].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Алепко А.В. Зарубежный капитал и предпринимательство на Дальнем Востоке России (конец XVIII в. — 1917 г.). Хабаровск: Изд-во Хабаров. краевого краевед. музея, 2001. 368 с.
2. Бережников М. Обзорение фабрично-заводской промышленности в Приморской области в 1896 г. // Записки Приамурского отдела Императорского русского географического общества. Хабаровск: Тип. Канцелярии приамур. ген.-губ., 1898. Т. IV. Вып. II. С. 3—143.
3. Носков И. Амурский край в коммерческом, промышленном и хозяйственном отношениях. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1865. 61 с.
4. Прихожан Н.В. О возможности соляной промышленности в Южно-Уссурийском крае // Приморье, его природа и хозяйство. Владивосток: Изд-во Владивостокского отделения госкниги, 1923. С. 42—46.
5. Унтербергер П.Ф. Приморская область. 1856—1898. СПб.: Тип. В.Ф. Киришаума, 1900. 324 с.
6. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дальнего Востока).

Ганчар Андрей Иванович,
Гродненский государственный аграрный университет,
г. Гродно, Республика Беларусь

ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТАЙНЫХ ПОЛЬСКИХ ШКОЛ НА ТРАНСГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КРАЯ)

В статье рассматривается законодательное регулирование деятельности тайных польских школ в Российской империи. На примере трансграничной территории империи (Северо-Западный край) выявлены и охарактеризованы мотивы принятия решений представителями высшей светской администрации.

Ключевые слова: Российская империя, Северо-Западный край, Римско-католическая церковь, школа.

Ganchar Andrey Ivanovich,
Grodno State Agrarian University,
Grodno, Belarus

LEGISLATIVE REGULATION OF THE ACTIVITY OF SECRET POLISH SCHOOLS IN CROSS-BORDER TERRITORIES OF THE RUSSIAN EMPIRE (A CASE STUDY OF THE NORTHWEST REGION)

The paper examines the legislative regulation of the activity of secret Polish schools in the Russian Empire. The case study of the cross-border territory (the Northwest Region) makes it possible to reveal and characterize the motives of decision-making by the representatives of the highest secular administration.

Keywords: Russian Empire, Northwest Region, Roman Catholic Church, school.

Появление тайных школ с польским языком обучения на трансграничных территориях Российской империи с Царством Польским было обусловлено необходимостью изучения польского языка и религиозными нуждами. Римско-католическая церковь (РКЦ) на протяжении столетий на этих землях оставалась польскоязычной и являлась монополистом в сфере образования. После реформ первой половины XIX в. позиции РКЦ в этой сфере фактически были сведены к преподаванию религии в начальной школе, но в восприятии населения и в понимании католического духовенства её деятельность на ниве просвещения считалась обязательной. Не имея школ с родным языком обучения, а также на языке

своей религии, население трансграничных территорий было вынуждено обучать своих детей тайно, обычно по вечерам у кого-либо дома. Правительство Российской империи, с его монопольным господством в области школьной политики, насаждающее систему образования, основанную на «православно-русском духе», усматривало в этом политическую «кромолу». Циркулярным распоряжением Министра народного просвещения от 13 мая 1814 г. организованные в Российской империи церковнослужителями пансионы или домашние училища должны были в своей деятельности руководствоваться постановлениями, изданными для пансионеров, кроме случаев обучения в частном порядке детей прихожан «российскому чтению и письму, также нравоучению и христианскому закону» [Сборникъ распоряжений 1866, с. 239]. Учитель Ковенского училища Абрагамович составил российскую грамматику на польском языке для введения её в употребление по училищам Виленского учебного округа (далее ВУО). Грамматика Министерством народного просвещения (далее МНП) была признана несоответствующей данному предмету. Малые успехи в русском языке учащихся в учебных заведениях округа, кроме других причин, министр видел в преподавании русского языка поляками на польском языке [Сборникъ распоряжений 1866, с. 240—241].

Согласно Уставу учебных заведений от 8 декабря 1828 г. (§ 320) учитель допускался к преподаванию в частных учебных заведениях по свидетельству от университета или от директора и старших учителей гимназий с заверениями, что он имеет способности и знания, необходимые для преподавания той науки, которой намерен обучать. Из этого общего правила исключались священнослужители, получившие воспитание в духовных училищах (§ 321).

Духовенство обратилось к министру народного просвещения с просьбой, чтобы священно- и церковнослужителям разрешили обучать грамоте и Закону Божьему детей прихожан в частном порядке. Признавая их право на такой вид обучения с учётом звания и способностей, министр народного просвещения 4 июня 1830 г. циркулярно подтвердил предложение от 13 мая 1814 г. [Сборникъ распоряжений 1866, с. 734—735]. 1 июля 1834 г. Высочайшим указом Правительствующему сенату было утверждено Положение о домашних наставниках и учителях. Для помощи родителям в избрании благонадёжных руководителей и для содействия работе правительства в отношении народного просвещения, учреждались особые звания домашних наставников, учителей и учительниц. Никто не мог определиться в частный дом для воспитания детей, не имея на то позволения, удостоверяемого свидетельством [Полное собрание законовъ 1835, с. 674—675, ст. 7240].

12 января 1835 г. было утверждено Положение о частных учебных заведениях. Согласно § 1 для содействия интересам правительства в распространении просвещения частные учебные заведения разрешалось открывать на основании установленных для этого правил (Устав учебных заведений от 8 декабря 1828 г., § 307). Учредители пансионеров, где ученики

содержались и воспитывались, и частных учебных заведений, где ученики только обучались, кроме установленных свидетельств от училищного начальства, обязывались иметь и удостоверение о добром их поведении или от местных гражданских начальств, или от тех обществ, к которым они принадлежали, или от мест и лиц, у которых прежде находились, или же другие свидетельства, несомненно в том удостоверявшие (Высочайший указ от 12 июля 1831 г., ст. 6) [Сборникъ распоряженій 1866а, с. 6].

По Высочайшему именному указу, данному Правительствующему сенату 1 июля 1834 г., и препровождённому при нём Положению о домашних наставниках и учителях, лица, поступавшие в это звание, считались в действительной государственной службе по ведомству Министерства народного просвещения. Согласно же ст. 159 т. III Свода законов по вступлении на службу каждый должен быть приведён к присяге на верность по установленной форме. На этом основании циркулярным предложением от 13 марта 1835 г. по МНП лица, вступавшие в звание домашних наставников и учителей, наравне с прочими чиновниками обязывались давать присягу на верность службе [Сборникъ распоряженій 1866а, с. 22].

По § 9 положения от 1 июля 1834 г. в домашние наставники допускались между прочими и те лица, которые были удостоены учёных степеней в духовных академиях, даже по увольнении из духовного ведомства. Впрочем, ничто не препятствовало священникам и диаконам, сверх Закона Божия, заниматься в свободное время обучением юношества на общем основании (согласно циркулярному предложению от 16 декабря 1834 г.) при условии нахождения в штате гимназий и приравненных к ним учебных заведений, преподававших какой-либо учебный предмет не менее трёх лет. С 1834 г. по 1843 г. в Российской империи было выдано 4483 свидетельства, удостоверявших в звании домашних наставников и учителей [Сборникъ распоряженій 1866а, с. 60—61, 104].

Согласно Высочайшему повелению 1840 г. лицам, не приобретшим и не получившим никакого разрешения, запрещалось заниматься домашним воспитанием. 20 апреля 1844 г. министр внутренних дел в соответствии с данной нормой призвал Римско-католическую духовную коллегия «к точному наблюдению по её ведомству», чтобы все духовные лица, не имевшие письменного разрешения, не осмеливались принимать на себя обязанностей домашних преподавателей. Данное предложение основывалось на многочисленных случаях обучения детей помещиков западных губерний Российской империи ксёндзами, которые кроме обязанности по совершению богослужения принимали также на себя обязанность наставников в преподавании детям уроков в разных учебных предметах [Дело о неразрешении, л. 1—1об.].

Циркуляром № 2 от 1 января 1864 г., адресованным начальникам Виленской, Гродненской, Минской, Могилёвской и Витебской губерний, главный начальник Северо-Западного края М.Н. Муравьёв обвинил многих из помещиков польского происхождения, не заботившихся во время существования крепостного права об образовании своих крестьян,

в активном устраивании сельских школ. В них, по его глубокому убеждению, при помощи католического духовенства и при содействии бывших мировых учреждений, состоявших из лиц польского происхождения, крестьяне обучались грамоте по польским букварям, а многие из православных крестьян — римско-католическому катехизису. Подобного рода действия отмечены были и в некоторых казённых имениях, в которых чиновники окружных управлений — в основном местные уроженцы польского происхождения — не препятствовали арендаторам ферм, католическому духовенству и иным лицам распространять польскую грамоту среди сельского населения.

Повсеместное противодействие закрытию таких школ со стороны помещиков и ксёндзов, мировых посредников из местных дворян польского происхождения и сельских учителей заставило местную власть ещё в декабре 1862 г. принять распоряжение о закрытии сельских школ, учреждённых без разрешения, произвести анализ деятельности учителей с точки зрения их политического участия в жизни общества, а также профессиональной компетенции. При решении вопроса о прекращении польской пропаганды М.Н. Муравьёв возлагал надежды на усердие губернаторов, военных начальников, чинов городской и уездной полиции, и в особенности на мировых посредников. Им вменялось в обязанность посредством соглашения с местными православными священниками и училищным начальством содействовать открытию и поддержанию благосостояния сельских училищ, утверждаемых на основании правительственных распоряжений «в духе русской народности и православия» [Муравьёв. Циркуляры, инструкции, л. 170—170 об.].

3 апреля 1892 г. были вновь переустановлены правила о взысканиях за тайное обучение в Виленской, Ковенской, Гродненской, Минской, Витебской, Могилёвской, Киевской, Подольской и Волынской губерниях. За устройство и содержание школы любого вида без разрешения правительства виновные подвергались штрафу до 300 руб. или аресту до 3 месяцев. Взысканию подвергались лица, оказавшие содействие устройству тайной школы, или предоставившие помещения, учебные или иные средства, а также оплату за обучение, или же принявшие участие в преподавании или заведывании школой (ст. 1). Такое же взыскание накладывалось на лиц, имевших право на обучение в частных домах, если они оказывались виновными в совместном обучении, без разрешения правительства, детей нескольких семей или же взрослых посторонних лиц на квартирах или в частных домах (ст. 2). Возбуждение дела о тайном обучении возлагалось в губерниях Виленской, Ковенской, Гродненской, Минской, Витебской и Могилёвской на дирекции народных училищ, а в губерниях Киевской, Подольской и Волынской — на инспекторов народных училищ, служивших в соответствующей инспекции при управлении Киевского учебного округа. Чины городских и уездных полиций, а также волостные и сельские должностные лица обязывались сообщать подлежащему учебному начальству дошедшие до них сведения о случаях тайного обучения

(ст. 3). Право наложения взысканий в губерниях Виленской, Ковенской, Гродненской, Киевской, Подольской и Волынской принадлежало генерал-губернаторам, а в губерниях Минской, Витебской и Могилёвской — губернаторам (ст. 4). Деньги, взысканные с виновных на основании правил 1892 г., поступали в капитал призрения лиц, приобретших право на обучение юношества в частных домах, если они взимались с лиц, имевших звание домашних наставников, учителей и учительниц, или вообще с лиц, имевших право заниматься обучением в частных домах, и в государственное казначейство, если денежные средства были взысканы со всех остальных лиц (ст. 5). Порядок применения правил предоставлялся соглашению попечителей Киевского и Виленского учебных округов с подлежащими генерал-губернаторами или губернаторами (ст. 6) [Полное собрание законовъ 1895, с. 223—224, ст. 8486]. Издание правил обусловливалось стремлением правительства упрочить в Западном крае русскую народность и воспрепятствовать изучению среди римско-католического населения польского языка, в распространении которого правительство усматривало опасность ополячивания жителей данной территории.

Согласно ходатайству варшавского генерал-губернатора князя Имеретинского высочайше утверждённым 26 мая 1900 г. положением Комитета министров правила 1892 г. были распространены на губернии Царства Польского. Наложённые денежные взыскания, в случае невозможности их уплаты виновными, не заменялись заключением или работами. 8 августа 1906 г. Совет министров, обсуждая отмену правил, отметит, что они являлись сами по себе невыносимыми, по причине предоставления административным властям права налагать взыскания за правонарушения, и притом такие, которые были предусмотрены Уложением о наказаниях [Ганчар 2010, с. 215—216].

Но и вышеназванные меры оказались тщетными. В отчёте о состоянии церковно-приходских школ и школ-грамот в Гродненской губернии за 1892—1893 гг. отмечалось, что много усилий приходится употреблять местным православным священникам на поддержание и охранение заведённых ими школ от разных «тлетворных влияний, особенно проявляющихся в местах устройства тайных польских школ» [Ганчар 2008, с. 143].

Открытие же тайных польских школ на территории ВУО после 1905 г. было явлением повсеместным. Распространению их способствовало в том числе неправильное истолкование жителями и римско-католическим духовенством Высочайшего указа 17 апреля 1905 г. о веротерпимости, Манифеста 17 октября 1905 г., разрешающего открывать всякого рода школы и учить детей Закону Божьему на польском языке. Полиции же удавалось обнаружить подобных школ лишь единицы. Последнее обстоятельство можно, наряду со многими факторами, объяснить тем, что чины полиции не имели возможности выявить нарушение учебных правил, поскольку после издания Манифеста 17 октября 1905 г. сосредоточили основное внимание на подавлении революционных выступлений (в сельской местности их удалось прекратить лишь в марте 1906 г.),

а также на охране казённых и общественных учреждений от погромов и недопущении сбора денег на революционные цели [Ганчар 2015, с. 307].

Прихожане-католики местечка Лунно Гродненского уезда послали телеграмму в Министерство народного просвещения с ходатайством разрешить им обучать детей катехизису, молитвам для первой исповеди и причастия под наблюдением местного ксёндза. Телеграмма была переадресована главному начальнику края, который указал просителям, что преподавание Закона Божия инославных исповеданий ведётся согласно правилам, утверждённым Министерством народного просвещения 22 февраля 1906 г. Кто открывает школу, не подчиняясь существующим законам о таких школах, тот рискует подвергнуться ответственности по закону от 3 апреля 1892 г. о преследовании недозволенного обучения в Северо-Западном крае [Переписка с полицмейстерами, л. 62].

Нельзя не отметить той поспешности, с которой ксёндзы, не дожидаясь законного разрешения, стали преподавать Закон Божий в народных училищах на польском языке и по польским учебникам. Из-за протеста учителей польские учебники были изъяты из употребления, а о преподавании Закона Божьего ксёндзами на польском языке полицией были составлены протоколы [Ганчар 2008, с. 153].

22 июня 1906 г. виленский, ковенский и гродненский генерал-губернатор указал, что чины полиции обязаны считаться не с произвольными толкованиями Высочайшего манифеста 17 октября 1905 г., а с существующими законоположениями, которые указанным актом не были отменены: следовало неуклонно соблюдать правила 1892 г. о школах, впредь до отмены этого закона установленным порядком. Совет министров после рассмотрения одобрил представление Министерства народного просвещения об отмене действия правил от 3 апреля 1892 г. о взыскании за тайное обучение в губерниях Северо-Западного края, а также Царстве Польском. 24 августа 1906 г. данное постановление было высочайше утверждено [Об удалении от занимаемых должностей, л. 6, 95].

20 января 1911 г. минским губернатором на основании Высочайшего указа, последовавшего 11 августа 1910 г., были изданы обязательные постановления, согласно которым жителям Минской губернии запрещалось предоставлять за плату или безвозмездно помещение для совместного обучения детей или взрослых, если на таковое обучение не было получено разрешение в установленном законом порядке или если лица, занимавшиеся обучением, не имели требуемых для этого свидетельств. Запрещалось также содействовать устройству недозволенного обучения денежными либо иными предназначенными на эту цель пособиями или же личным трудом, а равно склонять или понуждать других к участию в недозволенном обучении, а также присутствовать на таковом. Лица, виновные в нарушении данных постановлений, подвергались в административном порядке штрафу в 500 руб. или аресту до 3 месяцев [Об отмене, л. 7].

Таким образом, история тайных польских школ, действовавших на трансграничных территориях Российской империи с Царством Польским, показывает, что причины их возникновения, связь с РКЦ и программы обучения были различны. Невозможно дать однозначную оценку значения тайных польских школ Северо-Западного края и роли, которую играло в них римско-католическое духовенство. Большинство тайных школ, обнаруженных светскими властями, создавалось самими крестьянами, преподавание в них вели нанятые учителя либо сами родители учеников, знавшие грамоту. Создание подобных школ одной из своих задач имело приобщение детей к традициям РКЦ — иначе они просто не могли деятельно участвовать в богослужениях.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Ганчар А.И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX — нач. XX вв.). Исторический очерк: монография / под науч. ред. С.Е. Сельверстовой. Гродно: ГГАУ, 2010. 512 с.
2. Ганчар А.И. Римско-католическая церковь в Беларуси: общественное сознание и религиозная практика (вт. пол. XIX — нач. XX вв.): монография. Минск: Медисонт, 2015. 582 с.
3. Ганчар А.И. Римско-католический костёл в Беларуси (1864—1905 гг.): монография. Гродно: ГГАУ, 2008. 276 с.
4. Полное собрание законовъ Россійской имперіи. Собрание второе. Т. IX. Отдѣление первое. 1834. Отъ № 6685—7379. СПб.: Тип. II Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи, 1835. 891 с.
5. Полное собрание законовъ Россійской имперіи. Собрание третье. Т. XII. 1892. Отъ № 8215—9216 и Дополненія. СПб., 1895. 734 с.
6. Сборникъ распоряженій по Министерству Народнаго Просвѣщенія. Т. 1. 1802—1834. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наукъ, 1866. 998 с.
7. Сборникъ распоряженій по Министерству Народнаго Просвѣщенія. Т. 2. 1835—1849. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наукъ, 1866а. 1102 с.
8. Дело о неразрешении капелланам и др. духовным лицам принимать на себя должность учителей (26 апреля 1844 г.). Ф. 1430. Оп. 1. Т. 5. Д. 10791. 2 л. // НИАБ (Национальный ист. арх. Беларуси).
9. Муравьев М.Н. Циркуляры, инструкции и распоряжения по военно-гражданскому управлению в Виленской, Ковенской, Гродненской, Минской и Могилевской губ. о борьбе с повстанцами, о подавлении волнений в учебных заведениях и др. (май 1863 г. — февраль 1864 г.). Ф. 629 «Ратч В.Ф.». Ед. хр. № 172. 405 л. // Отд. рукописей РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки).
10. Об отмене Сенатом изданного Минским губернатором обязательного постановления о польских тайных школах (29 марта 1915 г. — 28 июля 1915 г.). Ф. 821. Оп. 128. Д. 1486. 23 л. // РГИА (Рос. гос. ист. арх.).
11. Об удалении от занимаемых должностей ксёндзов Саросека и Сонгина за разжигание национальной вражды среди населения (1906 г.). Ф. 1. Оп. 18. Д. 1093. 107 л. // Национальный ист. арх. Беларуси в г. Гродно.
12. Переписка с полицмейстерами и исправниками о доставлении списков ксёндзов, замеченных в разжигании национальной вражды среди населения. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1010. 148 л. // Национальный ист. арх. Беларуси в г. Гродно.

Хайницкая Элеонора Андреевна,
 Приамурский государственный университет
 им. Шолом-Алейхема,
 г. Биробиджан, Россия

НАСТОЯТЕЛЬНИЦА ЖЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБИТЕЛИ: ФУНКЦИИ И ПОЛНОМОЧИЯ (НА ПРИМЕРЕ СВЯТО-ИННОКЕНТЬЕВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В ЕАО)

В статье на примере единственного в Еврейской автономной области православного женского монастыря рассмотрены основные сферы деятельности игуменьи, её права и обязанности, а также определена её роль в женском монашестве.

Ключевые слова: Еврейская автономная область, православие, Свято-Иннокентьевский монастырь, женское монашество, игуменья.

Khaynitskaya Eleonora Andreevna,
 Amur State University named after Sholom Aleichem,
 Birobidzhan, Russia

THE ABBESS OF THE WOMEN'S ORTHODOX MONASTERY: DUTIES AND AUTHORITIES (A CASE STUDY OF ST. INNOCENT WOMEN'S MONASTERY IN THE JEWISH AUTONOMOUS REGION)

This paper describes the hegumena's main activities, her rights and duties, as well as her role in the women's monasticism illustrated by the example of the only Orthodox St. Innocent Women's Monastery in the Jewish Autonomous Region.

Keywords: Jewish Autonomous Region, Orthodoxy, St. Innocent Women's Monastery, women's monasticism, Hegumena.

Женские монастыри в христианстве начали создаваться практически одновременно с мужскими, в V в. н. э. Тогда же стали упоминаться и настоятели монастырей — игумены и игуменьи, сложились их функции и полномочия. Сразу определилась их значимость в сохранении и распространении христианской веры.

Издавна считалось, что настоятели монастырей должны обладать определёнными качествами и умениями, чтобы надлежащим образом поддерживать внутренний уклад обителей. Необходимые качества настоятеля: собранность, кротость, боголюбие, смиренность, всепрощение. Самое главное качество, которое должно быть у настоятеля, — это умение своей проповедью изменить мировоззрение людей. Таким образом, настоятели

монастырей считались незаурядными личностями, которые отличались от других своей набожностью и системой ценностей [Елисей. Игумен (настоятель) монастыря].

Функции настоятельницы монастыря условно можно разделить на три категории: духовная, внутренняя и внешняя. Духовная функция связана с исполнением религиозных норм всеми насельницами монастыря. Внутренняя заключается в основном в соблюдении устава монашеской обители, а внешняя — во взаимодействии с обществом.

Увеличение числа женских монастырей в России приходится на XIX в. В связи с тем, что поддержка государством православных монастырей заметно сократилась, возросла роль настоятельниц. Им приходилось в сложных условиях открывать благотворительные больницы, интернаты, школы [Литвинова. Игуменья]. В настоящее время в православных монастырях многие проблемы, возникшие ещё в XIX в., только значительно обострились. Естественно, изменениям подверглась и роль настоятеля монашеской обители. На примере православного Свято-Иннокентьевского женского монастыря можно рассмотреть современную роль игуменьи [Хайницкая. Женский монастырь].

Свято-Иннокентьевский женский монастырь в Еврейской автономной области был образован в 2007 г. в с. Раздольном. Сама монашеская обитель немногочисленна, всего 8 сестёр. При монастыре существует монастырское подворье — удалённое представительство монастыря для обеспечения духовной и хозяйственной функций. Настоятельницей Свято-Иннокентьевского женского монастыря является игуменья Анастасия (Иванченко). На выбор матушки Анастасии (Иванченко) в качестве настоятельницы повлиял её монашеский опыт (долгое время она была послушницей в одном из монастырей Сибири). Если в синодальный период настоятелями становились опытные монахи — старцы, то теперь разрешено занимать данный пост молодым послушникам, инокам.

Основные обязанности настоятельницы закреплены в уставе монастыря. Игуменья монастыря обязана:

1. Нести ответственность за исправное совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное воспитание насельниц.
2. Нести ответственность за добросовестное исполнение всех богослужebных, пастырских и административных обязанностей.
3. Организовать катехизаторскую, благотворительную, церковно-общественную, образовательную и просветительскую деятельность монастыря.
4. Обеспечивать ведение богослужебного журнала и хранение архива монастыря.
5. Издавать распорядительные документы по вопросам деятельности обители.
6. Обеспечивать насельниц проживанием, одеждой, питанием, медикаментами, лечением и всеми необходимыми средствами.

Настоятельница также распоряжается имуществом и денежными средствами обители, заключает от имени монастыря соответствующие договоры и совершает иные сделки (включая сделки, направленные на приобретение либо безвозмездное получение имущества в собственность или в пользование монастыря). Издание распоряжений или приказов о приёме на работу или увольнении работников монастыря также в компетенции матушки настоятельницы. С работниками она может заключать трудовые и гражданско-правовые договоры, договоры с материальной формой ответственности [Хайницкая. Женский монастырь].

Настоятельница обязана ежегодно предоставлять епархиальному архиерею отчёты о своей деятельности, а также о деятельности монастыря.

Игуменя подлежит канонической, дисциплинарной, а также иной предусмотренной законодательством ответственности за неисполнение возложенных на неё обязанностей и предоставленных ей полномочий.

Настоятельница Свято-Иннокентьевского женского монастыря представляет интересы монашеской обители в органах государственной власти и юридических организациях. Только с её разрешения представителям средств массовой информации можно осуществлять съёмку и брать интервью у сестёр.

Таким образом, роль настоятельницы монастыря достаточно значимая. Игуменя не только руководитель, но и наставник всех насельниц обители.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Елисей, архимандрит. Игумен (настоятель) монастыря: как сочетать духовное водительство и отношения с внешним миром. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/izdaniya/monashestvo-svyatoy-rusi-ot-istokov-k-sovremennosti> (дата обращения: 15.11.2017).
2. Литвинова Л.В. Игуменя. URL: www.pravenc.ru/text/293527.html (дата обращения: 15.11.2017).
3. Хайницкая Э.А. Женский монастырь во имя Святителя Иннокентия, митрополита Московского в Еврейской автономной области. Ф. 629. Оп. 2. Д. 426 // ГА ЕАО (Гос. арх. Еврейской автономной области).

Баклан Николай Александрович,
Таганрогский институт им. А.П. Чехова
(филиал) Ростовского государственного
экономического университета (РИНХ),
г. Таганрог, Россия

РОЛЬ КРОСС-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ИНСТИТУТА ОМБУДСМЕНА ПО ПРАВАМ РЕБЁНКА В РОССИИ

В статье с позиции деятельностного подхода рассматриваются культурно-исторический опыт, традиции и практики, сформированные в ведущих европейских странах, оказавшие влияние на становление и развитие института омбудсмена по правам ребёнка в России.

Ключевые слова: омбудсмен, культурное взаимодействие, рефлексия функций.

Baklan Nikolay Aleksandrovich,
Taganrog Institute named after A.P. Chekhov
(branch) Rostov State University of Economics,
Taganrog, Russia

THE ROLE OF CROSS-CULTURAL INTERACTION IN FORMATION OF THE OMBUDSMAN FOR CHILDREN'S RIGHTS IN RUSSIA

Basing on the activity approach, the paper examines the cultural and historical experience and traditions of legislative practice of the leading European countries which influenced the formation and development of the Institution of the Ombudsman for Children's Rights in Russia.

Keywords: the Ombudsman, cultural interaction, reflection of functions.

Среди множества областей культуры наиболее рельефно выступает область права в связи с многообразием и разнородностью компонентов и структур, образующих его предметное поле. Исходя из этого, рассмотрим через призму кросс-культурного взаимодействия формирование одного из феноменов права — института омбудсмена.

В современном мире функционируют независимые институты защитников прав и законных интересов детей: комиссар (Великобритания), омбудсмен (Норвегия, Швеция, Финляндия). В России также существует система защиты детства. Формирование данной системы началось примерно с 1994 г., а её фундаментом стал успешный культурно-исторический опыт зарубежных стран [Быкасова, Привалова 2012, с. 54].

Впервые должность омбудсмена была введена в XVI в. в Швеции. Чиновник, занимающий эту должность, контролировал работу суда: прозрачность проведения судебных заседаний, справедливость вынесения приговоров. Официальный термин «омбудсмен» появился в 1809 г. в контексте необходимости защиты прав ребёнка в семейном воспитании. С этого времени начинается история проблемы защиты прав ребёнка и, как следствие, зарождение и развитие института омбудсмена — должностного лица, контролирующего деятельность министерств, ведомств и других правительственных структур. Омбудсмен призван защищать права человека, руководствуясь не только законодательством, но и нравственными нормами.

На становление института омбудсмена по правам ребёнка в России оказало влияние шотландское законодательство, в частности положения, касающиеся роли свидетелей и документов в проведении шотландским комиссаром расследований, регулируемые п. 7 Закона о комиссаре по делам детей и молодёжи Шотландии [Children and Young People (Scotland) Bill]. Примечательно, что в шотландском правовом поле выделяются общее и частное расследования. Шотландский комиссар публично проводит общее расследование, если удостоверится, что предмет расследования затрагивает нарушение прав, имеющих особое значение для детей. Частное расследование проводится, если нарушены права определённого ребёнка. В данном случае информация о ходе расследования публикации не подлежит.

Интересен опыт проведения расследования шотландским комиссаром по делам детей, в основном экстраполированный в российскую правозащитную практику.

1. Шотландский комиссар вправе требовать от лиц, нарушивших права ребёнка, дачи показаний по любому вопросу, а также предоставления необходимых документальных материалов.
2. В целях достижения объективной истины комиссар вправе опрашивать свидетелей.
3. Комиссар может требовать у свидетелей принятия присяги.
4. Шотландский комиссар имеет возможность компенсировать расходы лиц, предоставивших запрашиваемые документы.
5. Комиссар по правам детей и молодёжи проводит расследование, если оно не дублирует функцию другого лица.
6. Шотландский комиссар готовит отчёт о результатах расследования.
7. Комиссар выносит на рассмотрение парламента отчёт о расследованиях, содержащий рекомендации и требование о принятии соответствующих мер.
8. Комиссар обязан хранить идентифицирующие признаки ребёнка в тайне.
9. В основе правозащитной деятельности — этические начала, принцип гуманизма.
10. Структура правового статуса шотландского комиссара ориентирована на требования морали [Шамрин 2015, с. 64].

Рефлексия функций шотландского комиссара позволила перенести лучшие образцы европейской правовой культуры в российскую законодательную базу, что способствовало приданию новых импульсов деятельности омбудсмена по правам ребёнка, таких как государственная гарантия защиты предусмотренных законодательством прав, свобод и законных интересов ребёнка. Сегодня в отечественной правозащитной системе считается целесообразным внедрение полномочия проведения расследований в деятельность российского омбудсмена по правам ребёнка. Безусловно, это будет способствовать укреплению его статуса.

Наряду с существующими формами деятельности омбудсменов по правам ребёнка важным представляется развитие двусторонней подсистемы международной правовой защиты прав ребёнка и поощрения их соблюдения. Сущность подсистемы заключается в организации взаимной социальной, правовой, культурной, экономической деятельности по сотрудничеству двух государств в лице омбудсменов по правам ребёнка, которая дополнит механизм международно-правовой защиты как целостный международно-правовой феномен. Кросс-культурное взаимодействие с западными правовыми системами будет способствовать дальнейшему укреплению института омбудсмена. Представляются правомочными экстраполяция и последующее использование этого опыта на уровне субъектов Российской Федерации.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Быкасова Л.В., Привалова О.И. Эволюция культуры в эпоху постмодерна // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2012. № 3. С. 54–55.
2. Шамрин М.Ю. Административно-правовой статус уполномоченного по правам ребёнка: историко-теоретический аспект. М., 2015. 703 с.
3. Children and Young People (Scotland) Bill (17 April 2013). URL: [http://www.scottish.parliament.uk/S4_Bills/Children%20and%20Young%20People%20\(Scotland\)%20Bill/b27s4-introd.pdf](http://www.scottish.parliament.uk/S4_Bills/Children%20and%20Young%20People%20(Scotland)%20Bill/b27s4-introd.pdf) (дата обращения: 20.12.2018).

Макаренко Василий Геннадьевич,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РОССИИ И КИТАЯ В СФЕРЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ (1991—2017 гг.): ОСОБЕННОСТИ ДИНАМИКИ*

Рассматриваются динамика и особенности взаимодействия Дальнего Востока России и Китая в сфере высшего образования в 1991—2017 гг.

Ключевые слова: Дальний Восток России, Китай, высшее образование, взаимодействие, динамика, особенности.

Makarenko Vasilii Gennad'evich,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

INTERACTION BETWEEN RUSSIA AND CHINA IN HIGHER EDUCATION (1991—2017): PECULIARITIES OF DYNAMICS

The paper examines the dynamics and peculiarities of the interaction between the Far East of Russia and China in the sphere of higher education in 1991—2017.

Keywords: Far East of Russia, China, higher education, interaction, dynamics, peculiarities.

Современный период развития российско-китайских отношений характеризуется значительным ростом взаимодействия и сотрудничества в политике, экономике, культуре, науке, высшем образовании. Устанавливаются новые контакты, развиваются связи в традиционных и инновационных сферах на высшем (государственном), а также и региональном уровнях, что, несомненно, способствует совершенствованию исторически сложившихся форм и методов российско-китайского сотрудничества.

Одним из важнейших направлений отношений РФ и КНР является региональное взаимодействие в рамках сложившегося на Дальнем Востоке так называемого Восточного коридора, например, между Амурской областью и провинцией Хэйлунцзян, в том числе в приграничных районах — между российским Благовещенском и китайским г. Хэйхэ [Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества 2017, с. 2—3].

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Президиума ДВО РАН (грант 15-1-9-011 «Образовательный потенциал Тихоокеанской России. XVIII — начало XXI вв.» (Раздел 2)).

За 25 лет целенаправленного реформирования преодолена изолированность нашей страны от внешнего мира, несмотря на геополитическую отчуждённость, демонтированы механизмы командной экономики и внешнеторговой монополии, созданы и начали функционировать институты рыночной экономики. Это способствовало развитию взаимовыгодного и многостороннего сотрудничества с целым рядом государств АТР [Учёные назвали провалы рыночной экономики России 2017], где сформировался новый, помимо Европы и США, мировой центр эффективной экономики [Ларин 2005, с. 3, 5, 7, 9—11].

Причиной возникновения такого центра стало целенаправленное движение части стран АТР к универсальному постиндустриальному информационному обществу, основанному на оптимальном использовании «экономики знаний». Главные ресурсы такого общества — высокий интеллектуальный потенциал, представленный передовыми технологиями и инновационными разработками, достижения фундаментальной науки и высшего образования. Кроме того, процессы глобализации обуславливают активное взаимодействие российского Дальнего Востока и государств АТР в геополитической, социально-экономической сферах и в области высшего образования.

Основной целью такого сотрудничества в 1990-е гг. в первую очередь являлось стремление руководителей дальневосточных вузов компенсировать отсутствие полноценного государственного финансирования за счёт обучения иностранных студентов. Так, в 1990-е гг. вузы Хабаровского края осуществляли подготовку специалистов для регионов Дальнего Востока, Крайнего Севера, Восточной Сибири и стран АТР (в том числе и КНР) по 25 направлениям, включающим 97 специальностей (в Приморском крае — 94): инженерно-технических, сельскохозяйственных, педагогических, медицинских, экологических, рыбохозяйственных и др. [Мы готовим цвет завтрашнего дня 1998, с. 5].

В 1992 г. более 100 китайских студентов из вузов Харбина, Чанчуня и др. были приняты в Хабаровский институт инженеров железнодорожного транспорта (ХабИИЖТ). Плата за обучение составила от 1000 до 1300 долл. США в год. Часть суммы в бюджет вуза поступила в виде валюты, часть — в виде вычислительной техники. Стипендия иностранных студентов составила 1000—1500 руб. В это же время впервые в истории ХабИИЖТа небольшая группа первокурсников факультета «Управление пассажирскими перевозками» (УПП) под руководством доцента Т.М. Прищепы отправилась на производственную практику за границу, в КНР. На станции Суйфыньхэ студенты изучали работу российских и китайских приёмосдатчиков в конторе передач грузов, познакомились с особенностями функционирования пункта перегрузки [Время — события — люди 2012, с. 159].

Аналогичные формы международного сотрудничества использовались и в других вузах Дальнего Востока. Так, в 1992 г. во Владивостокском государственном медицинском университете (ВГМУ, ректор — д-р мед. наук,

проф., засл. врач РФ Ю.В. Каминский) открыли штаб-квартиру медицинского обмена студентами и преподавателями, в том числе и из КНР. В 1993 г. было создано Дальневосточное отделение Международной славянской академии наук, образования, искусства и культуры для иностранных студентов, в 1995 г. — Тихоокеанская международная медицинская академия, в состав которой вошли китайские вузы. В 1990-е гг. ВГМУ систематически осуществлял обмен студентами и преподавателями с университетами КНР, проводил совместные научные симпозиумы: в 1998 г. — Первый Тихоокеанский конгресс по традиционной медицине, в 1999 г. — международный конгресс «Питание в XXI веке», в 2000 г. — Первый Тихоокеанский конкурс научных работ студентов медицинских вузов КНР и России [Каминский 1999, с. 17; Каминский 2000, с. 15].

Дальневосточный государственный университет (ДВГУ) с 1989 г. в рамках программы интернационализации и интеграции отечественного образования за рубежом наладил сотрудничество более чем со 100 партнёрами из 19 стран мира. Среди них крупнейшие институты и университеты, исследовательские учреждения, общественные организации, бизнес-структуры из Китая, США, Германии, Испании, Японии, Республики Кореи [Международное сотрудничество ДВФУ 2017]. Более 2000 студентов, преподавателей и сотрудников ежегодно выезжают за рубеж в образовательных и научных целях. Они выбирают языковые стажировки, совместные образовательные и грантовые проекты [Международное сотрудничество ДВФУ 2017].

Дальневосточный федеральный университет с 2009 г. стал ведущим центром международного сотрудничества в АТР и приобрёл известность в разных странах мира. С 2011 по 2017 г. число иностранных студентов в ДВФУ увеличилось в 10 раз; только в 2017 г. принято больше 3000 иностранных граждан. Сегодня мировая карта учащихся в ДВФУ охватывает пять континентов: Евразию, Северную и Латинскую Америки, Африку и Австралию [ДВФУ: от Восточного института до наших дней 2017].

Университет становится всё более привлекательным не только для иностранных студентов, но и для преподавателей и учёных. В настоящее время в вузе постоянно преподают более 70 ведущих профессоров из Китая, США, Австралии, Японии, Германии, Франции, Англии, Египта, Норвегии, Мексики, Перу и других стран [Международное сотрудничество ДВФУ 2017]. Ежегодно с лекциями выступают более 200 приглашённых исследователей, а известные зарубежные учёные руководят научными проектами. Выдающийся эколог Риккардо Валентини (Италия) возглавил климатическую лабораторию, под руководством японского профессора Каору Марута ведётся разработка новых технологий горения, главный токсиколог Европы Аристадис Тсатсакис (Греция) изучает в ДВФУ влияние выхлопных газов автомобилей на здоровье человека, эпигенетик из Великобритании Александр Каганский открыл Центр геномной медицины [ДВФУ: от Восточного института до наших дней 2017]. Благодаря

новому кампусу и его возможностям университет стал постоянно действующей площадкой проведения масштабных мероприятий самого высокого уровня. Здесь проходят международные конференции и выставки, встречи и семинары, симпозиумы и конкурсы [Международное сотрудничество ДВФУ 2017].

Сегодня ДВФУ — признанный лидер в области образования, науки и технологий на Дальнем Востоке России. По состоянию на начало 2017 г. он плодотворно сотрудничает с 201 иностранным партнёром, что закреплено в более чем 334 соглашениях и меморандумах [Развитие международного партнёрства 2017]. Это точка притяжения талантливой молодёжи и авторитетных учёных со всего мира, центр международного диалога и интеграции со странами АТР. Флагманские научные проекты, участие в Национальной технологической инициативе и движении World Skills, сотрудничество с ведущими мировыми компаниями, работа с талантливой молодёжью — всё это позволяет ДВФУ отвечать на глобальные вызовы и решать задачи развития Дальнего Востока. Концепция Правительства Российской Федерации предполагает дальнейшее активное развитие Русского острова и ДВФУ как престижного международного образовательного и научного кластера [ДВФУ: от Восточного института до наших дней 2017].

Расширение межкультурного взаимодействия с исследовательскими, образовательными, инновационными, промышленными, деловыми, правительственными и некоммерческими организациями является приоритетным направлением. Большое значение для установления и укрепления международных связей с высшими учебными заведениями стран Азиатско-Тихоокеанского региона имеет систематическое проведение в Благовещенском государственном педагогическом университете с 2011 г. российско-китайских научно-практических конференций «Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества». В рамках этого важного мероприятия представители академической и вузовской науки РФ и КНР обмениваются мнениями по ключевым проблемам развития и взаимодействия двух стран. Работа конференций нацелена на активизацию научных исследований, укрепление научного диалога и обмен опытом между российскими и китайскими учёными, поиск точек соприкосновения, позволяющих развивать сотрудничество в гуманитарной сфере [Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества 2017, с. 4].

Таким образом, научное сотрудничество высших учебных заведений Дальнего Востока России с зарубежными партнёрами в 1992—2017 гг. осуществлялось по следующим направлениям: совместные исследования, организация и проведение международных конференций, семинаров, летних школ, реализация двухдипломных программ и программ включённого обучения, академические обмены студентами и преподавателями, профессиональные стажировки, участие российских студентов и преподавателей в зарубежных грантовых программах.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Время — события — люди. Хабаровский институт инженеров железнодорожного транспорта — Дальневосточный государственный университет путей сообщения (1937—2012): монография / под ред. С.В. Бобышева и М.А. Ковальчука. Хабаровск: ДВГУПС, 2012. 263 с.
2. ДВФУ: от Восточного института до наших дней. URL: https://www.dvfu.ru/newspaper/news/education/far_eastern_federal_university_of_the_oriental_institute_up_to_the_present_day/ (дата обращения: 20.11.2017).
3. Каминский Ю. ВГМУ на рубеже двух тысячелетий // Комсомольская правда. 1999. 16 ноября.
4. Каминский Ю. Реформы ради реформы // Комсомольская правда. 2000. 6 апреля.
5. Ларин В.Л. Основные проблемы международных отношений в Восточной Азии в начале XXI века (доклад на заседании Президиума ДВО РАН 30 сент. 2005 г.). Владивосток: Дальнаука, 2005. 24 с.
6. Международное сотрудничество ДВФУ. URL: <https://www.dvfu.ru/international/> (дата обращения: 25.11.2017).
7. Мы готовим цвет завтрашнего дня // Владивосток. 1998. 11 июня.
8. Никита Анисимов: Университет и большие вызовы. URL: https://www.dvfu.ru/newspaper/news/education/far_eastern_federal_university_of_the_oriental_institute_up_to_the_present_day/ (дата обращения: 20.11.2017).
9. Развитие международного партнёрства. URL: <https://www.dvfu.ru/international/the-development-of-international-partnerships/> (дата обращения: 20.11.2017).
10. Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества: материалы VII Междунар. науч.-практич. конф. (Благовещенск — Хэйхэ, 22—23 мая 2017 г.). Вып. 7 / отв. ред. Д.В. Буяров, Д.В. Кузнецов. Благовещенск: БГПУ, 2017. 734 с.
11. Учёные назвали провалы рыночной экономики России. 14.11.2017. URL: <http://www.mk.ru/science/2017/11/14/uchenye-nazvali-provaly-rynochnoy-ekonomiki-rossii.html> (дата обращения: 26.11.2017).

Шумилова Светлана Эдуардовна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

ОБРАЗ РОССИИ НА СТРАНИЦАХ ГАЗЕТЫ «ЖЭНЬМИНЬ ЖИБАО» В 2001—2010 гг.

Настоящая статья посвящена образу России в публикациях официального издания Коммунистической партии Китая — газеты «Жэньминь жибао». На сегодняшний день существует немалое количество работ по исследованию образа России на Западе, однако остаётся малоизученным образ России в Китайской Народной Республике. Цель статьи — реконструировать и интерпретировать представления современных китайцев о Российской Федерации, а также о русских с учётом исторических предпосылок и факторов, влияющих на эволюцию этих представлений.

Ключевые слова: образ России, новейшая история, КНР, «Жэньминь жибао».

Shumilova Svetlana Eduardovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

THE IMAGE OF RUSSIA IN “RENMIN RIBAO” IN 2001—2010

This paper is devoted to the research of the image of Russia in the official press of the Communist Party of China — in the newspaper “Renmin Ribao”. Nowadays there have been a considerable number of research about the image of Russia in the West; however, the image of Russia in the People’s Republic of China remains insufficiently studied. The objective of the paper is to reconstruct and to interpret the ideas of modern Chinese people about the Russian Federation and Russians taking into consideration the historical sources and factors which influence these representations.

Keywords: image of Russia, contemporary history, People’s Republic of China, “Renmin Ribao”.

Россия и Китай — две крупнейшие державы (одна по площади, вторая по населению), имеющие длительную историю контактов и протяжённую общую границу.

В последние полтора десятилетия российско-китайские отношения переживают новый подъём. На высшем уровне предприняты важные шаги по укреплению и развитию сотрудничества между двумя странами. Прошли многочисленные мероприятия, посвящённые Году России в Китае (2006 г.) и Году Китая в России (2007 г.). 2009 год стал Годом русского языка в КНР, 2010 — Годом китайского языка в РФ.

В России образы различных стран и народов изучают история, политология и другие гуманитарные дисциплины. Чаще всего ученые обращались

к исследованию образа России в глазах жителей западных стран, а проблеме восприятия России и русских нашими восточными соседями — китайцами — до последнего времени внимания уделялось недостаточно.

В историографии, посвящённой образу России в КНР, можно выделить две группы работ: написанные китайскими учёными и опубликованные на русском и китайском языках, а также созданные российскими исследователями.

Современное состояние вопроса, наряду с его историей, затрагивается в диссертации Д.А. Владимировой «Проблемы этнокультурного взаимодействия и взаимовосприятия китайцев и русских на российском Дальнем Востоке и Северо-Востоке Китая (вторая половина XIX — начало XXI в.)» [Владимирова 2003]. В этой работе автор приводит различия между образами, сформировавшимися на уровне обыденного и элитарного сознания.

Академик С.Л. Тихвинский в монографии «Восприятие в Китае образа России» на основе официальных китайских документов, материалов прессы, отчётов дипломатов и путешественников, а также литературных произведений и устных свидетельств показывает, каким было восприятие России различными слоями населения Китая, начиная с периода первых контактов между двумя странами и до наших дней. Автор подчёркивает, что в целом восприятие в Китае образа России является положительным, хотя сохраняются некоторые «недружественные стереотипы» [Тихвинский 2008, с. 2].

Среди материалов последних лет следует упомянуть статьи магистра истории Ли Суйяня. Ему принадлежит ряд работ, посвящённых восприятию в Китае СССР/России и опубликованных в прессе и научных журналах на китайском и русском языках [Ли Суйянь 2014, с. 113—121]. Ли Суйянь пишет, что для китайцев Россия — страна с богатыми природными ресурсами, красивой природой, великой культурой. Жители России представляются им образованными и хорошо воспитанными.

Тема восприятия нашей страны в Китае затрагивается в статье Сюй Хуа «Российская дипломатия „мягкой силы“ и международный имидж» [Сюй Хуа 2009, с. 77—81]. В отличие от Запада в Китае поддерживается «дружественный образ» России: образ «старшего брата» сменился образом «стратегического партнёра». Автор подчёркивает, что в Китае нашу страну воспринимают лучше, чем КНР в России.

В Китае интерес к России довольно высок. Согласно опросу жителей крупных городов, проведённому в 2008 г., 81,4% респондентов высказали желание больше знать о России и лишь 17,5% оказались безразличны к информации о соседней стране. При этом большая часть (54,2%) пояснила, что черпают информацию о России из газет и телевидения, 16,6% — из книг, 16,1% — из Интернета, 10,9% — от родственников, друзей и коллег, а 2,1% — из других источников. Итак, СМИ остаются основным источником информации друг о друге для жителей двух стран, и характер этой информации во многом формирует их представления [Россия и Китай 2013, с. 688].

Цель данной работы — проанализировать образ России и русских в газете «Жэньминь жибао».

«Жэньминь жибао» — это китайская ежедневная газета, которая выходит на китайском, русском, английском, японском, казахском, корейском и других языках и является официальным печатным изданием Центрального комитета Коммунистической партии Китая. Это одна из ведущих газет в мире и самая влиятельная газета в Китае. Свыше тысячи журналистов работают в 70 корреспондентских отделениях в разных странах и районах мира. Тираж газеты достигает 2 млн 800 тыс., ежегодно увеличивается на более чем сто тысяч экземпляров [Зарубежная печать 1986, с. 196]. Руководство страны и компартии Китая уделяет большое внимание и оказывает огромную поддержку холдингу «Жэньминь жибао».

В Интернете газета «Жэньминь жибао» доступна на языках народов Китая и основных иностранных языках. Сайт на русском языке был официально открыт 5 июня 2001 г. Это один из ведущих официальных русскоязычных информационных порталов КНР.

Только за 2017 г. в газете «Жэньминь жибао» сообщений о России насчитывается более 2500. Однако, поскольку «Жэньминь жибао» является органом ЦК КПК, речь идёт в основном о политическом и экономическом «измерениях» образа.

Отдельно можно выделить статьи «Жэньминь жибао» за 2001—2010 гг. о внутренней ситуации в России — её характеризуют как стабильную. Газета публиковала сообщения о намерениях российского правительства вывести страну на один уровень с экономически сильными и влиятельными государствами мира, о стремлении к двукратному увеличению ВВП и административным реформам, перевооружению армии [Жэньминь жибао, 17 мая 2003; 14 августа 2004]. Стоит отметить, что образ лидера России также освещается в газете: в 2007 г. сообщается, что у В.В. Путина в течение всего срока был высокий рейтинг [Жэньминь жибао, 15 сентября 2007]. Характеризуется неравномерное развитие экономики: по энергоресурсам Россия восстановила прежние мировые позиции, но техническая отсталость не преодолена, страна только сейчас начинает развивать высокие технологии [Жэньминь жибао, 26 декабря 2009].

Редко упоминалась в статьях культура России. Это могла быть краткая отсылка к произведению русского автора (например, к рассказу Чехова), заметка о музее-усадьбе художника И. Репина, сообщение о переводе на китайский язык учебника по русской литературе В.В. Агеносова [Жэньминь жибао, 3 января 1992; 15 апреля 2000; 18 мая 2002].

Обобщённый образ России в Китае состоит из следующих представлений:

- 1) огромная по площади страна с очень суровым климатом, обладающая богатыми природными ресурсами;
- 2) важный участник международных отношений;
- 3) страна великих достижений в области науки и культуры.

Последний элемент занимает важное место в общем образе нашей страны [Сюй Хуа 2009, с. 77—81].

Естественно, что помимо положительных характеристик России существуют и негативные. К ним относится высокий уровень коррупции, хотя взяточничество процветает и в Китае. С годами количество китайских чиновников-коррупционеров уменьшается, а суммы взяток при этом увеличиваются. Это объясняется ужесточением наказания за взяточничество.

В последние полтора десятилетия отношения России и Китая вышли на уровень стратегического партнёрства. Российско-китайские отношения характеризуются высокой динамикой развития, прочной правовой базой, разветвлённой организационной структурой и активными связями на всех уровнях, о чем свидетельствуют средства массовой информации не только Китая, но и России [Тихвинский 2008, с. 117].

Следует отметить, что уровень экономического сотрудничества двух стран, по мнению и российских, и китайских экспертов, заметно отстаёт от высокого уровня политического взаимодействия России и Китая. В Китае отмечают, что, несмотря на трудности российской экономики из-за снижения цен на энергоресурсы и санкций со стороны западных стран, в стране сохраняется социальная и политическая стабильность, к тому же наблюдается увеличение производства зерна и его экспорта, а также рост экспорта продукции военного назначения. Дискуссии о «крахе» экономики России китайские политологи называют субъективным мнением западных политиков и СМИ, которые не имеют ни малейшего представления о реальном положении вещей в России.

Следует отметить, что образ Российской Федерации у китайцев, которые проживают в приграничных регионах, и китайских мигрантов на российском Дальнем Востоке также имеет черты «всекитайского» восприятия России. Ко всему прочему, добавляется представление о том, что Россия — многонациональная страна, китайцы имеют более отчётливые представления о нравственных характеристиках и особенностях бытовой культуры жителей России и Дальнего Востока России.

В целом на формирование нового образа России и русских в рассматриваемый период влияли следующие факторы: состояние двусторонних отношений, сохраняющиеся элементы системы традиционных ценностей и норм поведения, а также процесс модернизации страны. Следует учитывать специфику китайского понимания модернизации, когда именно традиционные ценности рассматриваются как одна из основ китайской цивилизации, подлежащих сохранению, а внешние стороны жизни могут активно меняться.

Россия на страницах официальной китайской прессы — печатного органа ЦК КПК «Жэньминь жибао» — главный пример для выработки позитивного отношения к некоторым особенностям китайской политики [Сайт газеты «Жэньминь жибао»]. Последние десять лет официальная пропаганда, в том числе средства массовой информации, даёт положительную оценку укрепления позиций правящей партии, а также преемственности президентской власти, подавая их как необходимое условие стабильности и гарантию дальнейшего развития страны.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Буров В.Г. О книге «Китай: медведь наблюдает за драконом» // Новая и новейшая история. 2008. № 3. С. 95—103.
2. Владимирова Д.А. Проблемы этнокультурного взаимодействия и взаимовосприятия китайцев и русских на российском Дальнем Востоке и Северо-Востоке Китая (вторая половина XIX — начало XXI в.): дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2003. 225 с.
3. Зарубежная печать. Краткий справочник. Газеты. Журналы. Информационные агентства / под ред. С.А. Лосева. М.: Политиздат, 1986. 526 с.
4. Ли Суйань. Имидж России в глазах общественности КНР // Ойкумена. 2014. № 1. С. 113—121.
5. Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII—XXI веках. М.: Восток-Запад, 2007. 589 с.
6. Образ России в мире: становление, восприятие, трансформация / под ред. И.С. Семеновича. М.: ИМЭМО РАН, 2008. 152 с.
7. Официальный сайт министерства иностранных дел КНР. URL: <https://www.fmprc.gov.cn> (дата обращения: 10.06.17).
8. Россия и Китай: четыре века взаимодействия. История, современное состояние и перспективы развития российско-китайских отношений. М.: Весь Мир, 2013. 704 с.
9. Сайт газеты «Жэньминь жибао». URL: <http://russian.people.com.cn> (дата обращения: 10.06.17).
10. Тихвинский С.Л. Восприятие в Китае образа России. М.: Наука, 2008. 248 с.
11. 人民日报 = Жэньминь жибао. 3 января 1992.
12. 人民日报 = Жэньминь жибао. 15 апреля 2000.
13. 人民日报 = Жэньминь жибао. 18 мая 2002.
14. 人民日报 = Жэньминь жибао. 17 мая 2003.
15. 人民日报 = Жэньминь жибао. 14 августа 2004.
16. 人民日报 = Жэньминь жибао. 15 сентября 2007.
17. 人民日报 = Жэньминь жибао. 26 декабря 2009.
18. 吁华 俄罗斯的软实力外交与国际形象 = Сюй Хуа. Российская дипломатия «мягкой силы» и международный имидж // 国外社会科学. 2009. Сентябрь. С. 77—81.

Каяк Аннета Борисовна,
Морской государственный университет
им. адм. Г.И. Невельского,
г. Владивосток, Россия

Данилова Ольга Николаевна,
Владивостокский государственный
университет экономики и сервиса,
г. Владивосток, Россия

МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ИНФОРМАЦИОННО-КРЕАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЭКОДИЗАЙНА КОСТЮМА (НА ПРИМЕРЕ РОССИЙСКОГО ДАЛЬНОГО ВОСТОКА)

В статье акцентируется внимание на визуальных художественных коммуникациях в рамках изучения процессов межкультурного взаимодействия коренных народов Дальнего Востока России. Интерес социогуманитарного сообщества к механизмам и принципам культурного наследования ценностей коренных народов Дальнего Востока актуализирует проблему формирования интегрированного пространства их художественных коммуникаций, обозначенного в статье понятием многофункционального «информационно-креативного пространства».

Ключевые слова: информационно-креативное пространство, этнонациональная культура, традиционный костюм, этносемантика, этнодизайн, экодизайн.

Kayak Anneta Borisovna,
Maritime State University named after admiral G.I. Nevelskoy,
Vladivostok, Russia

Danilova Ol'ga Nikolaevna,
Vladivostok State University of Economics and Service,
Vladivostok, Russia

INTERCULTURAL INTERACTION IN INFORMATION AND CREATIVE SPACE OF THE COSTUME ECO-DESIGN (A CASE STUDY OF THE RUSSIAN FAR EAST)

The paper describes the visual art communication in terms of the processes of intercultural interaction of the indigenous peoples of the Russian Far East. The socio-humanitarian community shows interest in the mechanisms and principles of cultural inheritance of the values of the indigenous peoples of the Far East. This circumstance actualizes the formation of the integrated space of artistic communication which is marked as a concept of the multifunctional "information and creative space".

Keywords: information and creative space, ethnonational culture, traditional costume, ethnosemantics, ethno-design, eco-design.

В процессе поисков новой методологии анализа художественных коммуникаций между представителями различных этнонациональных культур российского Дальнего Востока особое внимание уделяется проблематике сохранения самобытности и многообразия этих культур. Комплексные исследования проблем межкультурного и межцивилизационного взаимодействия [Каяк 2006], анализ ситуаций общения на институциональном, неформальном межгрупповом и межличностном уровнях имеют решающее значение для вероятностного прогнозирования социокультурных последствий реализации творческих проектов по данной тематике в современных условиях мультикультурализма и этнокультурного плюрализма, социальной напряжённости, информационной наполненности и содержательности создаваемой человеком окружающей среды [Орлова 2008].

Исходные положения культурной (социальной) антропологии о единстве и многообразии культур, об исторической динамике социокультурных процессов и взаимопроникновении этнокультурных ценностей разных народов мира составляют основания для построения моделей межкультурного и межцивилизационного взаимодействия, выявления различных уровней информационного обмена, факторов и механизмов, обуславливающих специфику этих процессов [Каяк 2006; Каяк 2011, с. 28].

В рамках тематики статьи акцент сделан на визуальных художественных коммуникациях, где главной составляющей этой системы является художественно-эстетическое восприятие образа человека в традиционном и современном костюме, репрезентирующем специфику культурного обмена на информационно-семантическом уровне. В связи с этим в информационно-креативном пространстве (ИКП) экодизайна костюма особое внимание уделяется организации визуально-художественных коммуникаций на основе взаимообмена культурных смыслов, а также выявлению механизмов трансляции этнонациональных образов в объектах современного костюма [Кухта 2016, с. 159—161].

В сфере художественных коммуникаций вполне обоснован интерес социогуманитаристики к механизмам и принципам культурного наследования этнонациональных ценностей автохтонных народов Дальневосточного региона, к средствам формообразования, обусловленным процессами художественных трансформаций в пространстве межкультурного обмена. Опора на семантику традиционного орнамента в синхронно-диахронном контексте сравнения с современными орнаментальными композициями может способствовать выявлению функционального назначения новых объектов этнодизайна костюма коренных народов Дальнего Востока России. Применение искусствоведческого анализа объектов протодизайна на уровне иконологии [Panofsky 1972] позволяет выявить типовые (инвариантные) композиционные схемы функционально-эстетического зонирования традиционного костюма (ФЭЗК) как средства визуализации образных представлений различных этнонациональных групп.

В качестве источниковой базы исследования мировоззренческих представлений и материальной культуры коренных народов Дальнего Востока послужили публикации сотрудников ИИАЭ ДВО РАН Е.А. Гаер, Н.Б. Киле, Н.В. Кочешкова, В.В. Подмаскина, А.Ф. Старцева и других, а также репрезентативная выборка коллекций моделей современного костюма, выполненных студентами и выпускниками ВГУЭС по итогам полевых исследований, проходивших под руководством доцента кафедры дизайна и технологий ВГУЭС О.Н. Даниловой. Результатом изучения традиционной культуры на уровне микроисследования элементов этнического костюма (крой, орнамент, технология, материалы и проч.) в местах проживания коренного населения в Приморском крае (с. Красный Яр Пожарского района) и в Хабаровском крае (пос. Кондон Солнечного района, с. Сикачи-Алян Хабаровского района) можно считать реконструкцию традиционного костюма (нанайский женский свадебный, удгейский шаманский и мужской промысловый костюм) для экспозиций ПГОМ им. В.К. Арсеньева, Экомузeya «Клио» (о. Попова Приморского края).

Самобытность образа человека в традиционном костюме может рассматриваться как результат синтеза антропологических особенностей (тип телосложения, габитус), эстетического идеала конкретного этноса, адаптации формы костюма к социокультурным и природно-климатическим условиям среды обитания. Изучение и реконструкция традиционного кроя, приёмов и схем ФЭЗК, а также изобразительных элементов орнамента позволяет выявить существенные признаки традиционного формообразования объектов протодизайна, определить их значение и смысл в пространственно-временном континууме и в системе связей с окружением [Кочешков 1995; Киле 2004; Подмаскин 2006; Самар 2003; Старцев 2017; Тарвид 1994]. Обращение к традиционной культуре как к творческому источнику в современном ИКП можно проследить на примере авторских работ народных и профессиональных художников — носителей культуры, а также представителей дизайнерских школ Дальневосточного региона [Киле 2004; Титорева 2004, с. 51—52].

Следует отметить, что в экодизайне современного костюма особое внимание уделяется методам создания композиционной целостности и художественно-эстетической привлекательности нового образа человека, созданного в результате творческой интерпретации объектов культурного наследия, а также механизмам адаптации человека к меняющейся социокультурной среде. Ценность нового произведения в данной сфере определяется шириной диапазона исторических ассоциаций и знаковых систем, задействованных при создании художественного образа. При этом особое значение приобретает диахронный срез интерпретации традиционных стиливых форм, исходя из принципа совместимости разно-временного опыта творческой деятельности носителей той или иной этнонациональной культуры [Белозерова 2008, с. 257].

Что касается современной стратегии экодизайна костюма, то она направлена на решение актуальных проектных, коммуникативных, образовательных и производственных задач, обусловленных экологическими проблемами, включая экологию человека, а также этническими ценностями, имеющими гуманистические основания. В контексте развития художественных коммуникаций в ИКП Дальневосточного региона России задачи проектной культуры экодизайна направлены на выявление традиционно-канонических механизмов культурного наследования и создание новаций на их основе.

Существенной составляющей коммуникативной культуры являются универсальные принципы художественного мышления и ФЭЗК, которые сформировались в процессе эволюции традиций, выступающих в качестве свода правил и руководящей основы последовательной фиксации элементов структуры жизненно важной информации в диахронике контекста их сравнения [Тарвид 1994, с. 121—124]. В целом визуальное восприятие традиционного костюма, его силуэта, цветовой гаммы, орнамента, конструктивно-декоративных членений как форм воплощения эстетического канона, обусловленного антропоморфными особенностями носителя этнической культуры, является неотъемлемой частью художественного опыта личности и культурно-исторической памяти этноса [Данилова 2011; Белозерова 2008, с. 249—251]. Это означает, что формирующие признаки традиционного костюма коренных народов российского Дальнего Востока содержат смысловую и информационную составляющие их изначально бесписьменной культуры.

Таким образом, создание художественно-эстетического образа человека в этно- и экомодифицированном костюме представляет собой творческий процесс, включающий пластическое воплощение идеи и этнонациональной символики, который учитывает культурно-историческую динамику средств его формообразования: от протодизайна до современной стилизации в процессе межэтнического обмена информацией. При этом процесс создания образа как носителя информации опирается на результаты анализа творческих источников, к которым относятся этнографические материалы, объекты этно- и экодизайна и перспективные модные тенденции в этой сфере.

На прикладном уровне основные исследования межкультурного взаимодействия в пространстве художественных коммуникаций направлены на выявление стимулов этно- и экодизайна с учётом соблюдения принципа прямой и обратной связи дизайнеров с населением, что само по себе повышает их профессиональную ответственность за качество производимой продукции, полученные результаты и вероятностно прогнозируемые социокультурные последствия внедрения их в практику [Данилова 2011, с. 166—175]. При этом социокультурные функции ИКП реализуются в режиме свободного доступа людей к месту общения в «интегральном ландшафте» природных, культурно-исторических, жилых или

производственных комплексов. Между представителями различных сегментов ИКП происходит прямое общение в режиме реального времени, возникают информационные связи, непосредственно влияющие на коммуникативные процессы [Белозерова 2008, с. 254; Измайлова 2016].

В условиях целевого социокультурного развития Дальнего Востока [Государственная программа «Социально-экономическое развитие»] расширяются не только прикладные, но и исследовательские функции этно- и экодизайна с последующей идентификацией традиционных ценностей и их насыщением новым идейно-образным содержанием [Титорева 2004, с. 52]. Эти обновлённые ценности становятся приоритетными, что даёт основания утверждать следующее: ИКП экодизайна костюма в Дальневосточном регионе можно рассматривать как динамичную зону межкультурного взаимодействия представителей различных этнонациональных сообществ его коренных народов, населения славянского происхождения, этнических мигрантов [Народы Приморского края 2016], туристов из ближнего и дальнего зарубежья. В дихотомичных условиях глобализации, когда на первый план выходит проблема сохранения этнонациональной самобытности народов мира, возникает необходимость в профессиональной реконструкции эстетических предпочтений средств формообразования традиционного или национального костюма в объектах современного этно- и экодизайна костюма, в художественных произведениях литературы и искусства, посвящённых этнонациональной проблематике, а также в рекламных образах.

ИКП экодизайна костюма является зоной эмоционального воздействия зрительно воспринимаемых образов человека, формирования визуальных кодов, непосредственно влияющих на художественные системы и эстетические ценности [Лиманская 2008, с. 29]. При этом визуальная информация, закодированная в композиционном решении современного этнокостюма, направлена на создание атмосферы целостного восприятия традиции в социокультурном контексте ситуаций сегодняшнего дня. В XX—XXI вв. эволюция семантики традиционного костюма осуществляется в определённых стилевых рамках, ограниченных возможностями технологии и особенностями материалов для одежды. В процессе проектирования объектов экодизайна современного костюма обычно используется 2—3 стилеобразующих признака, которые одновременно характерны и для традиционного искусства и в то же время наиболее актуальны в текущий период моды. В таком случае интерпретация этнического творческого источника в проектной культуре способствует устойчивому развитию языка дизайна современного костюма.

В начале XXI в. стилистическая динамика приобретает экспериментальный характер, что приводит к размытости и некоторой неопределённости образных ассоциаций и объёмно-пространственной формы костюма [Лиманская 2008, с. 32, 40—41]. Однако обращение к универсальным иконографическим схемам, композиционным закономерностям

и визуальной символике традиционного костюма в современном экодизайне позволяет исключить риски инновационных творческих решений, которые могут определить негативные социокультурные последствия в деле сохранения этнонациональной культуры коренных народов Дальнего Востока России и их культурного наследия.

Исследование коммуникативных связей сегодня привлекает особое внимание мирового научного сообщества, поэтому совместные проекты с зарубежными партнёрами получают существенную поддержку. Владение иностранными языками и использование стилизованных элементов этнического костюма способствует установлению личных контактов в процессе непосредственного общения на международных творческих мероприятиях, на научно-практических конференциях и т.д., определяет позитивные результаты межкультурного и межцивилизационного взаимодействия. Реализация международных проектов в ИКП Дальневосточного региона способствует углублению семантического поля и расширению пространства коммуникативных возможностей в процессе оптимизации системы внешних связей.

Успешное межличностное общение людей в процессе восприятия объектов этно- и экодизайна костюма обеспечивается средствами формообразования костюма, целенаправленного использования методов анализа и синтеза в выборе общественно значимой визуальной информации. Дизайнеры костюма демонстрируют свою готовность к расширению пространства художественной коммуникации и к исследованиям данной проблематики в микромасштабном измерении посредством обращения к актуальным визуальным символам и ценностям традиционной культуры, глубокого их изучения на информационно-семантическом уровне. При этом следует отметить неизбежное влияние современных технологических возможностей на качество полученных художественных решений объектов этно- и экодизайна, а также появление совершенно других материалов в сфере производства современного костюма.

Практика показывает, что культурно-историческая трансформация архетипических кодов традиционного костюма в объектах современного этно- и экодизайна оказывает негативное влияние на целостность визуального восприятия, разрушая композиционные связи вновь создаваемых орнаментальных сюжетов на уровне этносемантики [Титорева 2004, с. 50—51]. Тем не менее современные проекты модификации традиционных иконографических значений отдельных элементов композиции орнамента остаются в пределах этносемантических полей.

Проведённый компаративистский анализ эколого-адаптационных факторов показал, что определяющую роль в осуществлении процессов межкультурного взаимодействия играют средства гармонизации образа человека в костюме, сформированные на уровне информационной этносемантики. Инверсия образа человека в традиционном костюме наблюдается в ходе «актёрского перевоплощения» представителей современных

творческих сообществ и театральных коллективов на различных мероприятиях (фестивалях, конкурсах, выставках). Прикладная значимость ИКП подтверждается реализацией культурно-образовательных проектов экодизайна современного костюма (для экспозиций ПГОМ им. В.К. Арсеньева, для демонстрации коллекций студенческого театра моды «Пигмалион» ВГУЭС, для постановок танцевального ансамбля пос. Красный Яр Пожарского района Приморского края и проч.), направленных на визуализацию интерпретируемых архетипических образов и быстро распознаваемых элементов традиционного костюма носителей культур коренных народов Дальневосточного региона.

Позитивные результаты изучения процессов межкультурного взаимодействия коренных народов Дальнего Востока (на примере экодизайна костюма) подтверждают инструментальную значимость и актуальность предлагаемого в статье методологического аппарата и его универсальность, содействуя тем самым окончательному закреплению выводов о неразрывности процессов этнокультурной динамики, активизации межкультурного и межцивилизационного взаимодействия этих народов как между собой, так и с другими представителями населения многонационального российского Дальнего Востока и стран АТР.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Белозерова В.Г. Категория памяти в каллиграфической эстетике Китая // Искусство как сфера культурно-исторической памяти: сб. ст. М.: Российский гос. гуманитар. ун-т, 2008. С. 249—262.
2. Государственная программа «Социально-экономическое развитие Дальнего Востока и Байкальского региона» (№ 308 от 15 апреля 2014 г.). URL: <http://government.ru/programs/232/events> (дата обращения: 10.07.2017).
3. Данилова О.Н., Коноплева Н.А. Информационно-креативное пространство регионального экодизайна // Дизайн и технологии. 2011. № 19 (61). С. 9—19.
4. Данилова О.Н. Функционально-эстетическое зонирование объектов экодизайна. Владивосток: Дальнаука, 2011. 202 с.
5. Дизайн: иллюстрированный словарь-справочник / под общ. ред. Г.Б. Минервина, В.Т. Шимко; Моск. архит. ин-т (гос. академия). М.: Архитектура-С, 2004. 288 с.
6. Измайлова Д.И. Культурологические проблемы общества в условиях современных глобализационных процессов // Международный журнал социальных и гуманитарных наук. 2016. Т. 2. № 1. С. 184—187.
7. Каяк А.Б. Взаимодействие музыкальных культур: принципы, механизмы, результаты: автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2011. 31 с.
8. Каяк А.Б. Методология исследования культурных обменов в музыкальном пространстве. М.: Академический Проект, 2006. 256 с.
9. Киле А.С. Искусство нанайцев: вышивка, орнамент. Традиции и новации. Хабаровск: Российский Медиа Альянс, 2004. 130 с.
10. Кочешков Н.В. Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина XIX—XX вв. СПб.: Наука, 1995. 150 с.

11. Кухта М.С. Этнодизайн как основа формирования толерантного отношения к традициям разных культур // Вестник Тувинского государственного университета. 2016. № 1. С. 159—162.
12. Лиманская Л.Ю. Оптические миры и язык искусства в ракурсе культурной интроспекции // Искусство как сфера культурно-исторической памяти: сб. ст. М.: Российский гос. гуманитар. ун-т, 2008. С. 28—49.
13. Народы Приморского края. Иллюстрированный историко-этнографический справочник / отв. ред. Г.Г. Ермак, Т.И. Табунщикова. Владивосток: 48 часов, 2016. 172 с.
14. Орлова Э.А. Теоретические основания изучения социального взаимодействия // Обсерватория культуры. 2008. № 1. С. 4—13.
15. Подмаскин В.В. Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории. Владивосток: Дальнаука, 2006. 540 с.
16. Самар Е.Д. Под сенью родового дерева. Записки об этнокультуре и воззрениях гэринских нанайцев рода Самандё-Муха-Монгол (рода Самар). Хабаровск: Кн. изд-во, 2003. 211 с.
17. Старцев А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. Владивосток: Дальнаука, 2017. 232 с.
18. Тарвид Л.П. Некоторые аспекты изучения свадебного костюма народов Приамурья // Этнос и культура: сб. науч. тр. Владивосток: Дальнаука, 1994. С. 118—130.
19. Титорева Г.Т. Орнаментальное искусство нанайцев // Искусство нанайцев: вышивка, орнамент. Традиции и новации. Хабаровск: Российский Медиа Альянс, 2004. С. 42—52.
20. Panofsky E. *Studies in Iconology*. Colorado: Westview Press, 1972. 262 p.

Кузьмина Виолетта Михайловна,
Юго-Западный государственный университет,
г. Курск, Россия

МОЛОДЁЖНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО РОССИИ И ГЕРМАНИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В статье рассматриваются направления международного молодёжного сотрудничества между Россией и Германией. Делается вывод о приоритетном значении культурного диалога, который представляет особый интерес для обеих стран и способен послужить основой для дальнейшего развития взаимовыгодных отношений.

Ключевые слова: культурное сотрудничество, культурные ценности, гражданское общество, диалог культур, культурное просвещение.

Kuz'mina Violetta Mikhailovna,
The Southwest State University,
Kursk, Russia

YOUTH COOPERATION BETWEEN RUSSIA AND GERMANY AT THE MODERN STAGE OF INTERNATIONAL RELATIONS

The paper describes the trends in international youth cooperation between Russia and Germany. It is concluded about the priority of cultural dialogue which is of interest for both countries and serves as a basis for further development of mutually beneficial relations.

Keywords: cultural cooperation, cultural values, civil society, dialogue of cultures, cultural education.

Специалисты по молодёжной работе, принимающие участие в программах международного обмена с Германией, обращают особое внимание на социальную проблематику и немецкий опыт молодёжной работы, тем временем сама молодёжь проявляет интерес к немецкой системе образования, а также к социальным и культурным проблемам. Интерес к этим темам у российской молодёжи постепенно увеличивается, а интерес к вопросам участия в общественно-политической жизни снижается.

В Германии имеется большая заинтересованность в интенсификации культурного и научного сотрудничества (научные обмены, сотрудничество между вузами, возвращение культурных ценностей, молодёжное сотрудничество, обмен опытом в области спорта).

Российские партнёры тоже подчёркивают преимущества совместных инициатив в области культуры и науки. Однако не всегда существуют подходящие для этого рамочные условия. Поэтому использованию в полную

силу имеющегося потенциала отчасти препятствуют внешние обстоятельства. Российско-германское молодёжное сотрудничество является одним из ключевых направлений в системе современных двусторонних отношений. Международный молодёжный центр, выполняющий функции Российского национального координационного бюро по молодёжным обменам с ФРГ, и Национальный совет молодёжных и детских объединений России (далее — Национальный совет) имеют богатый опыт в реализации молодёжного сотрудничества между Россией и Германией.

Проведя анализ направлений международного молодёжного сотрудничества, которые заинтересовали российских участников молодёжных обменов с Германией, можно судить о явных отличиях в их выборе, который в целом зависит от возрастных и социально-профессиональных различий.

Таблица 1

**Динамика общей численности участников различных форм мероприятий
российско-германского молодёжного сотрудничества
в 2000—2015 гг., чел.**

Формы мероприятий	Годы							
	2000	2002	2005	2006	2007	2009	2012	2015
Молодёжные встречи и молодёжные и трудовые лагеря	1 100	1 318	1 632	3 104	5 228	6 178	8 540	8 637
Семинары, тренинги, стажировки специалистов по молодёжной и социальной работе	2 457	1 836	1 326	1 573	2 391	3 796	5 367	6 120
Итого	3 557	3 154	2 958	4 677	7 619	9 974	14 177	14 757

В частности, у подростков и молодёжи в возрасте 14—24 лет (в большинстве своём — школьников и студентов, рядовых участников молодёжных встреч и лагерей), побывавших в Германии в 2015 г., вызывала интерес в первую очередь социальная проблематика, участие молодёжи в общественно-политической, культурной жизни и доступность качественного образования. Немецкие учебные заведения являются наиболее привлекательными для российской молодёжи, стремящейся получить образование за границей (число обучающихся в Германии молодых россиян больше, чем в какой-либо другой стране мира). Темы экологии, физкультуры и спорта у молодых участников российско-германских обменов особой заинтересованности не вызвали.

Совместно с Национальным советом реализуются ежегодные проекты и мероприятия: Российско-германский молодёжный парламент, Российско-германский молодёжный форум и многое другое. Подобные площадки необходимы, ведь они укрепляют связь между представителями молодёжи двух стран. С каждым годом всё больше молодых людей стремятся принять участие в международных мероприятиях, поэтому

важно не снизить, а приумножить темп и качество создания новых проектов и идей для усиления двусторонних молодёжных связей.

По данным немецкой стороны, за 2015 г. в орбиту российско-германских молодёжных контактов оказались вовлечены в общей сложности 17 тыс. молодых людей в двух странах, было проведено свыше 600 различных мероприятий. По количеству мероприятий, безусловно, много, но число их участников могло бы быть и больше — с учётом хотя бы того факта, что общее количество проживающего в России и объединённой Германии населения составляет почти 228 млн человек [Российско-германский молодёжный обмен].

На смену Комитету молодёжных организаций СССР пришло Федеральное агентство по делам молодёжи «Росмолодежь». Сотрудникам этой государственной структуры необходимо отдать должное за их профессионализм и энтузиазм, за стремление вывести российско-германский молодёжный обмен на новые берега, в его новом качестве.

Координаторами мероприятий Российско-германского года молодёжных обменов выступают Фонд «Германо-российский молодёжный обмен» в Германии и Российское национальное координационное бюро по молодёжным обменам с ФРГ в Москве, чьи функции выполняет с 2012 г. «Международный молодёжный центр» — подведомственное учреждение Федерального агентства по делам молодёжи. Среди организаторов мероприятий также государственные и неправительственные организации: Федеральный круг молодёжи Германии, Национальный совет молодёжных и детских объединений России, а также фонд «Русский мир», Союз русскоязычных организаций Германии, посольство России в Германии, Международный союз немецкой культуры [Кравченко 2015, с. 45—57].

На данный момент можно также сказать об облегчении визового режима для участников Российско-германского года молодёжных обменов. Уже сегодня им не нужно платить визовый сбор. Участники обменов платят лишь сервисный сбор, который сервисно-визовые центры в России понизили. Кроме того, подавать заявления о выдаче виз можно по упрощённой процедуре в Москве по пути из России в Германию.

В рамках Российско-германского года молодёжных обменов 2016—2017 гг. и международного сотрудничества Всероссийского студенческого корпуса спасателей и молодёжной организации Федеральной службы технической помощи Германии (ТНВ-Юugend) с 19 по 27 октября 2016 г. в Томской области прошла «Международная школа безопасности — 2016».

В столице Татарстана состоялось XII заседание Российско-германского совета в области молодёжного сотрудничества, по итогам которого был подписан документ, закрепивший новый уровень российско-германских молодёжных отношений.

После конструктивных заседаний совет одобрил программу российско-германских молодёжных и школьных обменов, которая благополучно

была реализована в 2017 г. Также была одобрена, а затем и реализована молодёжная акция «Поезд дружбы» в 2017 г. В рамках закрытия Российско-германского года молодёжных обменов 2016—2017 гг. были проведены российско-германские конференции по спортивным молодёжным обменам, Российско-германская ярмарка партнёрств в сфере профессионального молодёжного обмена. Председатель Национального совета молодёжных и детских объединений России, член Российско-германского совета по молодёжному сотрудничеству Григорий Петушков видит большие перспективы развития Российского-германского молодёжного форума, который ранее состоялся в Германии и был успешно проведён в 2017 г. в Российской Федерации.

В Омской области прошло XXI заседание Межправительственной российско-германской комиссии по вопросам российских немцев. Во встрече приняли участие руководитель Федерального агентства по делам национальностей Игорь Баринов, уполномоченный Федерального правительства ФРГ по делам переселенцев и национальных меньшинств Хартмут Кошик, член Президиума Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям Генрих Мартенс. Как сообщил заместитель председателя Правительства Омской области Владимир Компанейщиков, в соответствии с Указом Президента РФ В.В. Путина, была изменена цель деятельности и сформирован новый состав Межправительственной комиссии в части российской стороны. «В состав Межправительственной комиссии вошёл губернатор Омской области Виктор Назаров. Основной задачей деятельности комиссии, согласно указу президента, является оказание содействия социально-экономическому развитию российских немцев», — подчеркнул он. Речь шла о перспективах сотрудничества в сфере культуры, образования, молодёжной и студенческой жизни. В рамках работы комиссии состоялось посещение Азовского немецкого национального района, участники встречи были на предприятиях, обсудили варианты сотрудничества. «Гости смогли посетить уникальное муниципальное образование — Азовский немецкий национальный район, который аккумулировал в себе очень много проектов, связанных с поддержкой культуры российских немцев, образовательных проектов, развития двустороннего сотрудничества», — отметил Владимир Компанейщиков [Омская область станет площадкой проведения].

По словам инициатора создания и первого главы администрации муниципального образования «Азовский немецкий национальный район Омской области» Бруно Рейтера, Омская область выбрана местом проведения XXI заседания Межправительственной Российско-Германской комиссии по вопросам российских немцев не случайно. На территории региона проживают свыше 50 тыс. российских немцев. Общественные организации российских немцев активно участвуют в общественно-политической и этнокультурной жизни региона, входят в составы совещательных органов — Консультативного совета по межнациональным

и межконфессиональным отношениям при губернаторе Омской области, Совета директоров при Омском доме дружбы и др. «В Омской области сформирована самая развитая, продвинутая, разветвлённая немецкая национально-культурная автономия. У нас в 13-ти районах есть свои первичные организации и 14-я в городе Омске. В районах располагается около 60 центров немецкой культуры, столько же центров по раннему изучению немецкого языка в детских садах. К изучению немецкой культуры сегодня тяготеет молодёжь», — подчеркнул Бруно Рейтер [Омская область станет площадкой проведения].

В Гамбурге в 2017 г. успешно прошла двухдневная рабочая встреча Российского координационного бюро по молодёжным обменам с ФРГ и Фонда «Германо-российский молодёжный обмен». Участники совещания обсудили планы совместной работы по расширению молодёжного сотрудничества между Россией и Германией, которое было успешно реализовано в 2017 г.

Церемония закрытия Года молодёжных обменов прошла в середине июля 2017 г. в Берлине. Формат площадки — фестиваль, который собрал более 200 участников российско-германских молодёжных и школьных обменов из двух стран. Программа фестиваля включала работу интерактивных площадок в нескольких точках германской столицы, насыщенную образовательную и культурную повестку, выступления немецких и российских молодёжных музыкальных групп, а также церемонию закрытия Года обменов в стенах Министерства иностранных дел ФРГ.

В ноябре 2017 г. в Москве прошла «Ярмарка партнёрств» по направлению профессионального молодёжного обмена. Её участниками стали представители профессиональных колледжей (преподаватели, специалисты по работе с молодёжью), заинтересованные в развитии российско-германского сотрудничества.

В марте 2017 г. российская делегация приняла участие в XVI Германском дне по работе с детьми и молодёжью в Дюссельдорфе.

Германский день по работе с детьми и молодёжью является крупнейшим мероприятием в Европе для специалистов по работе с молодыми людьми. В рамках программы пребывания российской делегации были организованы встречи по обмену опытом с коллегами из Федерального министерства по делам семьи, пожилых граждан, женщин и молодёжи Германии, а также представлена работа Российского национального координационного бюро по молодёжным обменам с ФРГ. Для систематизации работы в сфере спорта участники дискуссии предложили проводить систематические российско-германские конференции организаторов спортивных молодёжных обменов, партнёрами которых должны быть организации «Немецкая спортивная молодёжь» и Российский студенческий спортивный союз.

22 марта 2017 г. на площадке Комитета Государственной думы по делам национальностей прошла встреча с представителями Федеративной

Республики Германия, прибывшими в Россию в рамках подготовки очередного заседания Межправительственной российско-германской комиссии по вопросам российских немцев. Во встрече приняли участие депутаты Комитета по делам национальностей, заместитель руководителя Федерального агентства по делам национальностей А.В. Меженко, президент Федеральной национально-культурной автономии российских немцев Г.Г. Мартенс. Делегацию Федеративной Республики Германия возглавил уполномоченный Федерального правительства ФРГ по делам переселенцев и национальных меньшинств Хартмут Кошик.

Председатель Комитета по делам национальностей Ильдар Гильмутдинов выразил надежду на продолжение тесного сотрудничества депутатов обеих стран в реализации совместных правительственных программ по этнокультурному и социально-экономическому развитию российских немцев. И. Гильмутдинов подчеркнул особое внимание, которое руководство страны уделяет вопросам сохранения традиций, языков, культур всех народов, проживающих на территории Российской Федерации. «Сегодня в национальной политике России определена чёткая стратегия, направленная не только на развитие этнокультурной стороны жизни страны, но и на консолидацию единого многонационального народа», — отметил Гильмутдинов [Ильдар Гильмутдинов: «Нет языка — нет народа»].

В свою очередь Хартмут Кошик выразил благодарность Комитету за готовность к диалогу и совместной работе. Х. Кошик рассказал о деятельности, проводимой германской стороной в рамках гуманитарной и финансовой поддержки российско-немецких домов, находящихся на территории Российской Федерации. По его мнению, активность общественных организаций российских немцев во многом определила заметные успехи и в культурном, и в экономическом положении российских немцев в России. По заверению Х. Кошика, объёмы финансирования уже действующих программ Правительство ФРГ снижать не планирует.

Депутат Комитета Зугура Рахматуллина рассказала гостям об активной работе по поддержке и популяризации немецкого языка в Республике Башкортостан. По её словам, Правительство Республики Башкортостан, федеральные власти страны делают всё необходимое для того, чтобы образовательная система в полной мере могла отвечать потребностям в изучении немецкого языка в качестве родного языка.

Заместитель председателя Комитета Руслан Бальбек, представляющий в Государственной думе избирателей Республики Крым, рассказал о том, какие условия создаются для сохранения культуры этнических немцев, проживающих в Крыму: «Сегодня российские немцы в Крыму нуждаются в самом малом, в том, чтобы их как минимум слышали. Поэтому мы считаем важным на вопросы этнокультурного развития своего населения смотреть без оглядки на большую политику». Р. Бальбек призвал германских коллег придерживаться такого принципа в вопросе о российских немцах Крыма.

По завершению встречи Х. Кошик и И. Гильмутдинов обменялись памятными подарками, и, в соответствии с договорённостью, их работа была продолжена 23—24 мая в г. Байройт (ФРГ) на XXII заседании Межправительственной российско-германской комиссии по вопросам российских немцев.

18 мая 2017 г. в Берлине первый заместитель министра иностранных дел России В.Г. Титов провёл консультации со статс-секретарём МИД ФРГ М. Эдерером. В контексте итогов прошедших 2 мая 2017 г. в Сочи переговоров Президента России В.В. Путина и Федерального канцлера ФРГ А. Меркель состоялось обсуждение широкого круга вопросов российско-германской повестки дня. Отмечена высокая динамика политических контактов, межрегиональных и межведомственных связей, активизация двустороннего сотрудничества в торгово-экономической, энергетической, культурно-гуманитарной и историко-мемориальной сферах.

В ходе рассмотрения проблем европейской безопасности и борьбы с международным терроризмом подчеркнута актуальность возобновления деятельности Российско-германской рабочей группы высокого уровня по вопросам политики безопасности. Стороны условились согласовать шаги по поэтапному восстановлению этого важного двустороннего формата.

Выражено удовлетворение успешным проведением Российско-германского года молодёжных обменов. В ходе XIV Конференции городов-партнёров России и ФРГ (Краснодар, 28—30 июня 2017 г.) запланировано дать старт Российско-германскому году регионально-муниципальных партнёрств в 2018 г. под патронатом министров иностранных дел двух стран. Был продолжен обстоятельный обмен мнениями по ключевым международным проблемам, включая ход реализации комплекса мер по выполнению Минских соглашений, взаимодействие в «нормандском формате», продвижение мирного процесса в Сирии и Ливии, придание динамики ближневосточному урегулированию. Подчеркнута взаимная заинтересованность в более плотной координации действий двух стран в рамках международных организаций.

В рамках конференции состоялась презентация молодёжной программы, которая является инициативой Фонда «Германо-российский молодёжный обмен» и осуществляется при содействии Федерального министерства иностранных дел Германии. Организатором выступает Германо-российский форум. Молодёжная программа ориентирована на инициативных молодых людей в возрасте от 18 до 29 лет, активно продвигающих отношения между городами-партнёрами Германии и России. Цель программы — сфокусироваться на молодёжных обменах в рамках партнёрства городов. Участники форума в течение трёхдневного семинара разработали под руководством опытных ведущих и референтов конкретные совместные проекты и заложили фундамент для их успешной реализации [XIV Конференция городов-партнёров].

Таким образом, можно констатировать, что Германия стремится развивать культурный диалог, так как согласно линии внешней политики страны культура, наряду с образованием и наукой, относится к важнейшим направлениям сотрудничества. Вследствие этого обоюдный интерес в осуществлении культурной политики, поддерживаемый достаточно сформированной нормативно-правовой базой, является основой для развития взаимовыгодных отношений России и Германии в будущем.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. XIV Конференция городов-партнёров Германии и России. URL: http://volsu.ru/struct/administrative/international/advertisement/index.php?ELEMENT_ID=19072 (дата обращения: 22.12.2018).
2. Ильдар Гильмутдинов: «Нет языка — нет народа». URL: <http://rusdeutsch.ru/Nachrichten/9022> (дата обращения: 22.12.2018).
3. Кравченко И.И. Молодёжное сотрудничество как возможность развития культурных связей России и Германии // *Международная жизнь*. 2015. № 11. С. 45—57.
4. Омская область станет площадкой проведения Межправительственной Российско-Германской комиссии по вопросам российских немцев. URL: <http://omskportal.ru/ru/government/News/2016/05/20/1463735242992.html> (дата обращения: 22.12.2018).
5. Российско-германский молодёжный обмен: надежды и ожидания. URL: <http://russkoepole.de/ru/rubriki/molodezh/196-stati-molodjzh/3147-rossijsko-germanskij-molodezhnyj-obmen-nadezhdy-i-ozhidaniya.html> (дата обращения: 22.12.2018).

**Галич Вероника Владимировна,
Кузьмина Виолетта Михайловна,**
Юго-Западный государственный университет,
г. Курск, Россия

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО МОЛОДЁЖНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА СО СТРАНАМИ СНГ

Исследование международного молодёжного движения на постсоветском пространстве представляется чрезвычайно актуальным в силу стратегической важности для России развития отношений с государствами данного региона, обусловленной географическими, историческими, экономическими, политическими и культурными факторами. Развитие международного молодёжного движения как средства укрепления взаимопонимания и сотрудничества между государствами в регионе является важной задачей, связанной с реализацией российских национальных интересов.

Ключевые слова: СНГ, РФ, молодёжная политика, молодёжное сотрудничество.

**Galich Veronika Vladimirovna,
Kuz'mina Violetta Mikhaylovna,**
Southwest State University,
Kursk, Russia

SOME ASPECTS OF INTERCULTURAL AND EDUCATIONAL YOUTH COOPERATION WITH THE CIS COUNTRIES

A study of the international youth movement in the former Soviet Union is extremely significant because of the strategic importance for Russia to the development of relations with the countries of this region due to geographical, historical, economic, political and cultural factors. The development of the international youth movement as a means of strengthening understanding and cooperation between the countries is an important task related to the implementation of Russian national interests.

Keywords: CIS, Russia, youth policy, youth cooperation.

В рамках Союзного государства идёт формирование единого образовательного пространства, а также налаживается подготовка специалистов в совместном Белорусско-Российском университете и филиалах российских высших учебных заведений на территории Республики Беларусь. Для осуществления данного процесса требуется воля и инициатива правительств России и Беларуси, способных действовать в условиях современного рынка — эффективно управлять совместной собственностью,

развивать свои программы, учитывая мировой опыт. Толчком к осознанию необходимости защитить интересы молодёжи стал мировой экономический кризис, в процессе которого молодёжь показала себя как социальная группа, нуждающаяся в защите государства. Выстраивание диалога молодёжных гражданских и политических движений с государственными структурами России и Белоруссии может происходить с участием институтов Союзного государства.

Основой договорно-правовой базы культурного сотрудничества двух стран остаются Договор о создании Союзного государства от 8 декабря 1999 г., Соглашение между Правительством Российской Федерации и Правительством Республики Беларусь о сотрудничестве в области культуры, образования и науки от 21 февраля 1995 г., а также программы взаимодействия министерств культуры двух государств, подписанные в рамках указанного соглашения. 2014 год был отмечен двумя знаменательными датами: 70-летие освобождения Белоруссии от немецко-фашистских захватчиков и 100-летие со дня начала Первой мировой войны. В своём отношении к Великой Отечественной войне 1941—1945 гг. и её итогам белорусы и россияне едины — бережно хранят память о ней, с особым уважением и вниманием относятся к ветеранам [Чёрная 2015, с. 53].

В Белоруссии в 2014 г. реализованы такие крупные российские проекты, как III Международный фестиваль «Владимир Спиваков приглашает» (18—28 февраля 2014 г., Минск, Гомель, Могилёв и Витебск) с выступлением народного артиста России Д. Хворостовского в сопровождении Национального филармонического оркестра России; IX Международный фестиваль Юрия Башмета с участием легендарной С. Губайдулиной; концерт Патриаршего хора московского Данилова монастыря; сольный концерт Д. Мацуева и выступления других известных российских исполнителей. С большим успехом в Минске в 2014 г. уже в четвёртый раз был проведён международный театральный форум «ТЕАРТ», на который были приглашены лучшие российские театры — лауреаты национальной премии «Золотая маска» (в прошлом году это были МХТ и Московский драматический театр им. А.С. Пушкина). В 23-й раз в 2014 г. прошёл Международный форум искусств «Славянский базар» — самое главное, масштабное и брендовое мероприятие культурной жизни Белоруссии, в котором по традиции участвовали российские артисты. В области киноискусства также продолжается успешное двустороннее взаимодействие.

В обеих странах было проведено множество научных конференций, посвящённых различным темам. Так, например, на базе Белорусско-Российского университета состоялась Международная научная конференция «Первая мировая война и судьбы народов Российской империи (1914—1918 гг.)» (15 октября 2014 г., Могилёв); 31 марта 2016 г. в Доме Москвы в Минске прошла Международная конференция «Молодёжь и международное сотрудничество: опыт взаимодействия России

и Беларуси», приуроченная к 2 апреля — Дню единения народов Белоруссии и России; была организована Международная научная конференция «Первая мировая война в народной памяти и художественном представлении» (7—8 октября 2016 г., Минск, Национальная академия наук Белоруссии). С 6 по 9 июня 2016 г. в Минске проходил IV Российско-белорусский молодёжный форум, целью которого являлось укрепление диалога в сфере совместной реализации молодёжной политики стран Союзного государства. Организаторами мероприятия выступили Ассоциация общественных объединений «Национальный Совет молодёжных и детских объединений России» и Общественное объединение «Белорусский республиканский союз молодёжи».

Огромную роль в деле консолидации народов России и Белоруссии играет образование: речь идёт не только о качестве подготовки специалистов, но прежде всего о сохранении единых исторических корней, духовной общности и культурной идентичности славянских стран. Реализация проектов Союзного государства в сфере культуры и образования, основанных на вовлечении подрастающего поколения в процесс союзного строительства, имеет определённые результаты.

За 15 лет существования Союзного государства реализовано 50 проектов в области науки и образования для молодёжи Белоруссии и России. На совместном заседании коллегий Министерства образования Белоруссии, Государственного комитета по науке и технологиям Республики Беларусь, а также Министерства образования и науки Российской Федерации было подчёркнуто, что с 1996 г. в наших странах проведена колоссальная работа по углублению интеграции, чтобы обеспечить социально-экономическое развитие общества на основе объединения материального и интеллектуального потенциала стран — участниц Союзного государства.

Уже подписано более 600 договоров различного уровня. Ежегодно в вузах Белоруссии обучается около 2 тыс. россиян, в вузах России — около 20 тыс. белорусов. При этом законодательное закрепление общественных отношений в сфере образования постоянно совершенствуется, устранены многие различия в правовом регулировании. Намечилось плодотворное сотрудничество между вузами приграничных регионов. Ведущую роль в этом взаимодействии играют вузы Могилёвской, Гомельской, Смоленской и Брянской областей. Сохранению и приумножению партнёрских связей способствуют мероприятия с привлечением финансовых средств бюджета Союзного государства [Ставрук 2015, с. 11—20].

Молодёжная политика Союзного государства, фактически являясь продолжением национальных политик, призвана привить идеи сотрудничества самой активной категории населения и тем самым в определённой степени сформировать свой будущий электорат и создать потенциал для развития.

Молодёжное сотрудничество России и Казахстана также имеет свою специфику.

В 2014 г. Посольством Республики Казахстан (РК) в Российской Федерации совместно с Высшей школой экономики была создана Школа молодёжной дипломатии. В 2015 г. главной темой была евразийская интеграция. В 2016 г. в качестве ключевой темы была выбрана публичная дипломатия — национальные бренды, современные коммуникационные стратегии государства. Мастер-классы вели специалисты в области маркетинга территории, брендирования, социальной антропологии. Школа молодёжной дипломатии — это тоже своего рода soft power, попытка победить в борьбе за умы молодёжи. Ведь будущие отношения между странами во многом зависят от того, как сейчас относятся друг к другу представители нового поколения.

В г. Сочи с 14 по 16 сентября 2015 г. в рамках XII Форума межрегионального сотрудничества России и Казахстана с участием глав государств на тему «Сотрудничество в сфере агропромышленного комплекса и обеспечение продовольственной безопасности» состоялся III Молодёжный экономический форум Россия — Казахстан.

Основным организатором форума со стороны Российской Федерации стал Уральский государственный экономический университет. Целью форума была демонстрация достижений и перспектив российско-казахстанского молодёжного сотрудничества и формирование площадки для эффективного взаимодействия молодёжных организаций России и Казахстана. Молодые учёные, специалисты агропромышленного комплекса и ВЭД, сотрудники предприятий, студенты профильных специальностей, представители союзов сельской молодёжи на интерактивных формах обсудили развитие сотрудничества в торгово-экономической, научно-технической сферах, а также роль молодёжи в обеспечении продовольственной безопасности. По итогам работы форума была разработана молодёжная дорожная карта развития сотрудничества России и Казахстана по вопросам обеспечения продовольственной безопасности и перспектив межрегионального сотрудничества, а также подписаны меморандум и приглашение о сотрудничестве.

В 2016 г. плодотворно продолжали развиваться двусторонние отношения в **культурно-гуманитарной сфере**. При этом работа по всем приоритетным направлениям велась на системной и плановой основе. Установлены прямые деловые контакты с Государственным Эрмитажем, проведён ряд встреч и переговоров с его директором М. Пиотровским, осуществлены визиты казахстанских делегаций в Санкт-Петербург.

Значительно активизировалось взаимодействие с казахстанскими студентами в РФ, количество которых превысило 70 тыс. чел. (порядка 25 тыс. обучаются по государственным образовательным грантам). При этом в вузах Москвы количество студентов из Казахстана превышает 5 тыс. чел.

Уделялось особое внимание сотрудничеству с представителями соотечественников в России: было проведено более 40 интернет-конференций, в которых приняли участие руководители и активисты федеральной и региональных национально-культурных автономий, а также не входящих в них общественных организаций казахов РФ.

14 января 2016 г. в резиденции Посольства РК в Москве состоялся круглый стол на тему «От модернизации — к Нации единого будущего», посвящённый обсуждению статьи президента РК «План нации — Путь к казахстанской мечте». В мероприятии приняли участие профессора и преподаватели московских вузов, российские учёные и эксперты, казахстанские студенты, аспиранты и докторанты, в том числе стипендиаты программы «Болашак».

22 апреля 2016 г. в Музее космонавтики в рамках празднования Дня космонавтики состоялась церемония награждения победителей конкурса детских рисунков на тему «55 лет со дня первого полёта человека в космос».

25 апреля 2016 г. в Московском доме национальностей состоялся Молодёжный форум «Независимый Казахстан: 25 лет мира, согласия и созидания», организованный представительством Центра международных программ «Болашак» в г. Москве и казахстанским студенчеством при поддержке Посольства Казахстана в России, участниками которого стали преподаватели московских вузов, казахстанские студенты, аспиранты и докторанты.

30 июня 2016 г. состоялся концерт музыкантов Казахского национального университета искусств в рамках празднования 150-летия Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. Концерт был организован Посольством РК совместно с Министерством культуры и спорта РК, Министерством информации и коммуникаций РК, Казахским национальным университетом искусств.

4 июля 2016 г. состоялся очередной выпуск бакалавров англо-казахской группы направления подготовки «Зарубежное регионоведение» Института международных отношений и социально-политических наук Московского государственного лингвистического университета (МГЛУ). Выпускники «казахской группы» уже достаточно известны в Казахстане благодаря видео, где они продемонстрировали хорошее знание казахского языка и народных песен. Видео набрало более 40 тыс. просмотров и получило только положительные отклики россиян.

22 октября 2016 г. на площадке МГЛУ прошёл финал Олимпиады «Елім менің» («Моя страна») на знание казахского языка, культуры и истории Казахстана среди соотечественников (в возрасте от 14 до 24 лет), проживающих в РФ. В олимпиаде также приняли участие российские студенты, изучающие казахский язык. В состав жюри финала вошли преподаватели казахского языка и лингвисты МГЛУ, МГУ, РУДН, Института языкознания РАН, КазНУ им. Аль-Фараби.

2–3 ноября 2016 г. Посольство РК оказало содействие в подготовке Форума народов России (г. Москва) с участием делегации Ассамблеи народа Казахстана во главе с заместителем председателя — заведующим Секретариатом Ассамблеи народа Казахстана Е. Тугжановым. По просьбе Ассамблеи народов России Посольство Казахстана в РФ обеспечило выступление в праздничном концерте казахстанского певца А. Альмадиева.

Россия в контексте молодёжного сотрудничества развивает тесные связи и с другими государствами. В таблице 1 представлена программа сотрудничества Российского союза молодежи на 2016 г.

Необходимо сказать ещё об одном проекте под названием «Слобожанщина». В мае 2010 г. с целью развития сотрудничества приграничных территорий был подписан Договор о реализации Соглашения между

Таблица 1

**Программа молодёжного сотрудничества
Российского союза молодёжи (РСМ) на 2016 г.**

Мероприятие	Сроки	Ответственный
Работа Международного молодёжного информационного агентства ШОС	В течение года	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ, специалисты региональных организаций, ответственные за реализацию Программы
Школа публичной дипломатии РСМ	В течение года	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ, специалисты региональных организаций, ответственные за реализацию Программы
Международный молодёжный фестиваль «Русская зима»	Январь — февраль	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ
Форум молодых лидеров ШОС	Июнь	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ, специалисты региональных организаций, ответственные за реализацию Программы
Международный молодёжный лагерь «Be-La-Русь»	Июль	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ
Международный молодёжный российско-казахстанский лагерь «Соседи»	Июль	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ, специалисты региональных организаций, ответственные за реализацию Программы
Энергетический студенческий бизнес-инкубатор ШОС	Сентябрь — октябрь	Руководитель проектов по международному молодёжному сотрудничеству РСМ, специалисты региональных организаций, ответственные за реализацию Программы

Белгородской областью РФ и Харьковской областью Украины «О создании Еврорегиона „Слобожанщина“ в области науки, образования, культуры, спорта, туризма и молодёжной политики». В рамках исследования молодёжного сотрудничества РФ со странами СНГ сотрудниками и студентами НИУ БЕЛГУ в 2012 г. был проведён опрос среди студентов вузов еврорегиона «Слобожанщина» по проблеме участия в программах академической мобильности. Количество респондентов — 60 человек. В ходе исследования было установлено, что уровень академической мобильности студенческой молодёжи еврорегиона «Слобожанщина» невысок. Фактически в программах академической мобильности участвовали только 26,67% опрошенных, причём 20% из них — это студенты Харьковской области, и только 6,67% белгородских студентов принимали участие в подобных программах. При этом подавляющее большинство опрошенных студентов (81,25%) участвовали в Школе международной интеграции и приграничного сотрудничества, 25% студентов — в городских, всероссийских и международных конференциях, 6,25% — в проекте «школа историков» в Белгороде. Осведомлённость о конкретных программах академической мобильности, реализуемых в еврорегионе «Слобожанщина», у респондентов крайне низка. В полной мере о Школе международной интеграции и приграничного сотрудничества информированы, по мнению самих опрошенных, 35% молодых людей, из них 21,67% — студенты вузов Харьковской области, 13,33% — Белгородской области. О программах стажировок знают 13,33% респондентов, о конференциях различного уровня (городских, всероссийских, международных) и трансграничных стратегических дебатах — 31,67%. Меньше всего студенты информированы о проекте «школа историков» (6,67%). Следует отметить, что подавляющее большинство респондентов на вопрос: «Знаете ли Вы о программах академической мобильности еврорегиона „Слобожанщина“?» — ответили отрицательно или утверждали, что только слышали об их существовании [Курбанов 2015, с. 45].

Оценка информированности студенческой молодёжи о программах академической мобильности варьирует по регионам незначительно. В Белгородской области 38,3% респондентов в совокупности дали ответы в диапазоне от «Я только знаю, что они (программы) существуют» до «Я даже не знаю, что они существуют». В Харьковской области респонденты такого уровня информированности составляют 38%.

Для приграничных регионов молодёжные обмены означают существенный прирост образовательного потенциала учебных заведений, их превращение в научно-образовательные центры, важный шаг на пути развития инновационного потенциала молодёжного сотрудничества.

Как нам видится, необходимо сосредоточиться не только на совершенствовании существующих форм сотрудничества, но и на создании объединений нового типа, которые учитывали бы специфические интересы

различных групп молодёжи: студенчества, сельской и рабочей молодёжи; молодых специалистов и учёных; представителей органов государственного и муниципального управления как субъектов сотрудничества в молодёжной политике. Для этого необходимо ориентировать молодёжные структуры, созданные по линии международных организаций на постсоветском пространстве (Молодёжный совет ШОС, Содружество студенческих и молодёжных организаций СНГ), прежде всего на разработку и реализацию инновационных проектов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Курбанов Р.А. Еврорегионы как европейская форма региональной интеграции // «Чёрные дыры» в Российском законодательстве. 2015. № 2. С. 45—49.
2. Ставрук М.А., Артамонова Е.И. Академическая мобильность как средство интеграции российских вузов в мировую систему высшего образования // Педагогическое образование и наука. 2015. № 1. С. 11—20.
3. Черная И.П. Креативные технологии приграничного сотрудничества // Инновации. 2015. № 4. С. 53—58.

МЕЖЛИЧНОСТНОЕ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ КУЛЬТУР: СВОЁ, ДРУГОЕ, ЧУЖОЕ

УДК 398.2 (=571)

Фетисова Лидия Евгеньевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР УДЭГЕЙЦЕВ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Статья посвящена повествовательному фольклору удэгейцев. Рассмотрены параллели к основным космогоническим, шаманским, промысловым сюжетам в мифологической системе тунгусоязычных народов. В качестве отличительной особенности отмечены личные имена эпических героев удэгейского фольклора. Показано влияние зарубежных восточноазиатских традиций.
Ключевые слова: тунгусоязычные народы, удэгейцы, традиционная культура, повествовательный фольклор, специфические особенности, фольклорные параллели.

Fetisova Lidiya Evgen'evna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

THE UDEGE NARRATIVE FOLKLORE IN THE SYSTEM OF TRADITIONAL CULTURE OF THE TUNGUSIC PEOPLES

The paper is devoted to the Udege narrative folklore. The parallels of main cosmogonic, shamanic and hunting topics in Tungusic mythology are analyzed. As a characteristic feature of the Udege folklore the specific personal names of epic heroes are mentioned. The influence of foreign East Asian traditions is shown.
Keywords: the Tungusic peoples, the Udege, traditional culture, narrative folklore, characteristic features, folklore parallels.

В настоящее время удэгейцы проживают в Хабаровском и Приморском краях, преимущественно в таёжной зоне по рекам Уссури, Хор, Бикин. Переписью 2010 г. учтено 1496 удэгейцев. Их язык относится к тунгусо-маньчжурской группе алтайской семьи. На первый взгляд, они являются

типичными представителями тунгусоязычного сообщества. Наблюдатели начала XX в. не всегда разграничивали в культурном отношении удэгейцев и орочей; С.Н. Браиловский неоднократно использовал этноним *орочи-удиһэ* [Браиловский 1902, с. 92, 97, 102, 110, 138 и т.д.]. Однако особая близость была характерна главным образом для этнографических групп, обосновавшихся на побережье Татарского пролива. По мере углубления в таёжную материковую зону всё очевиднее становилась удэгейская культурная специфика. Тем не менее на рубеже XIX—XX вв. наблюдатели не всегда разграничивали не только удэгейцев и орочей, но также удэгейцев и тазов, метисную этническую группу, возникшую на основе смешанных браков пришлых маньчжуров и китайцев с местным тунгусоязычным населением — главным образом с удэгейцами и нанайцами [Браиловский 1902].

С периода Средневековья известно множество экзонимов, предположительно соотносимых с предками удэгейцев. В частности, маньчжуры и китайцы называли их *кякари*, *киякала*, *кяка*, *кэкал*, *кэкаль*, *цякала* и т.п. Источники сообщают, что эти люди летом питались рыбой, которую били острогой, а зимой жили за счёт охоты на диких животных. Однокоренные с современным названием термины *удэ/уди(удзи)/удаха* известны с V в. По мнению ряда авторов, они относились не только к удэгейцам, но к племенам разного происхождения, ведущим сходный образ жизни, однако этими терминами не обозначались нивхи [История и культура удэгейцев 1989, с. 21].

Имеющиеся достоверные описания этнокультуры зафиксировали её состояние в сравнительно недавнее время, начиная со второй половины XIX в. В соответствии с этой информацией удэгейцы рассматриваются главным образом как «лесные люди», но не как прибрежные жители. Этнографические работы свидетельствуют, что основу их традиционной хозяйственной деятельности составляли охота, рыболовство и — для обитателей побережья — морской зверобойный промысел. В таёжной зоне по рекам Усури, Бикин, Хор наиболее значимым занятием была охота.

Особенности этнической истории удэгейцев получили отражение в их мифологии и фольклорном наследии. Базовые подразделения удэгейского повествовательного фольклора обозначаются общими для тунгусо-маньчжуров терминами — *тэлунгу* (несказочная проза) и *ниманку* (сказки). Основные космогонические сюжеты удэгейцев имеют параллели в повествовательном фольклоре соседних народов, особенно северных тунгусов. Эвенкийский «след» можно видеть в мифе об охотнике *Манги*, который преследовал самку небесного оленя с оленёнком; отпечатки его лыж остались в россыпи звёзд Млечного Пути. Аналогичные представления зафиксированы также у верховских нанайцев и некоторых групп негидальцев [Нанайский фольклор 1996, с. 28].

Однако в большинстве удэгейских мифов с тем же сюжетом культурный герой носит имя *Егдыга/Егдига*, не встречающегося у других тунгусоязычных народов. Проложенная им лыжня представляет собой длинную

прямую, рядом с которой располагается кривая лыжня старика *Канда Мафа*, обрывающаяся у края неба. Старик *Канда* обычно является отрицательным фольклорным персонажем. Чаще всего он описывается как глава большой семьи, отличающийся властностью и жестоким обращением с близкими. Иногда он представлен как людоед, но в некоторых случаях в этом образе можно видеть хозяина промысловых угодий [История и культура удэгейцев 1989, с. 69, 86].

Удэгейская версия распространённого космогонического мифа о двух Солнцах рассказывает о появлении на небе ночного светила, в которое превратилось одно из Солнц, иссушавших Землю: «*Очень жарко они светили. И деревья и трава сохли, и вода в реке высыхала. И звери и птицы убежали прочь. Нечем стало в тайге дышать...*». Герой этого мифа, охотник *Егдыга*, жил в тайге с женой. От нестерпимого жара умирали их дети. Тогда *Егдыга* взял лук и стрелы: «*Лук, попади прямо в солнце! Ты всегда мне помогал в трудную минуту, помоги и сейчас в это очень тяжёлое время!*» Стрела полетела с таким шумом, будто земля перевёртывалась. Попала прямо в одно солнце. Это солнце тусклым-претусклым стало и в луну превратилось...» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 81]. В отличие от удэгейских в большинстве мифов других тунгусо-маньчжуров герой носит имя *Хадо/Хадау*, а на небе располагаются три Солнца; при этом появление ночного светила не связывается с деятельностью *Хадо* или иного культурного героя [Шаньшина 2000, с. 43—44].

В мифологии удэгейцев есть и другие персонажи, малоизвестные либо совсем неизвестные соседним народам. Таковы, например, *багдзе*, маленькие пещерные существа, имеющие антропоморфный облик. С.В. Березницкий справедливо отмечал, что горбатые одноногие карлики, покрытые шерстью (*багзе/багде/багдыхе* и др.), встречаются в мифологии части орочей и нанайцев [Березницкий 2003, с. 267—268]. Однако самые развитые представления о подобных существах имели, безусловно, удэгейцы. В материалах В.К. Арсеньева есть следующее описание: «*Раньше, когда тайга покрывала все сопки, в горах жил багдиһэ, — это был маленький карлик, весь в волосах, даже лицо покрытое шерстью. Этот багдиһэ в некоторых местах устраивал эхо. Он делал так, что в лесу, около скал, в ущельях люди слышали свои голоса... Место такое имеет признаки. Тут всегда есть след на одной лыже...*» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 458]. Из текста следует, что карлик был одноногим, хотя прямо об этом не говорится.

Не только имя данного персонажа, но и сюжеты, с ним связанные, известны во множестве локальных, существенно различающихся вариантов, что свидетельствует о длительности бытования таких рассказов. Например, карлик *богосо* одной группы бикинских удэгейцев живёт на болоте, любит есть рыбу и рыбью кожу. Представители другой группы называют маленького (10—20 см) человечка *багдмья*, считают, что живёт он в пещерах, умеет летать, несмотря на отсутствие крыльев, добывает себе пищу охотой, но больше всего любит сало сохатого, которое крадёт

у грома-Агды [Березницкий 2003, с. 268]. Информанты В.В. Подмаскина сообщили, что именно *багдзе* научили людей использовать в пищу животный жир [Подмаскин 1991, с. 122—124]. Таким образом, этот персонаж частично наделён чертами культурного героя.

В числе исключительно удэгейских мифологических персонажей следует назвать *Онку*, помощника верховного божества, «хозяина» лесных животных и птиц; у него красное лицо, покрытое шерстью, одна рука и одна нога; на голове у него вместо шапки живой заяц, служащий посыльным. Помощником *Онку* является также карлик *Уонки*, с чёрным лицом, одетый в шубу из меха кабарги. На привязи он водит живую кабаргу, которую использует в качестве посыльной собаки [Старцев 2007, с. 107—108]. (По данным С.В. Березницкого, *Онку* нередко выступал в облике мифической обезьяны [Березницкий 2003, с. 465], что указывает на связь образа с культурой Юго-Восточной Азии). Примечательно, что мифологические персонажи-«половинки» мужского пола в целом благожелательны к людям, тогда как женщины-«половинки» из сказочного эпоса всегда представлены как вредоносные существа [Хасанова 1981, с. 137—141].

Описание «хозяина» зверей *Онку* имеется и в полевых материалах В.В. Подмаскина. *«Сам Онку — деревянный человек средних лет. Если сядет среди горных вершин, кажется, ещё одна скала взгромоздилась — такой он огромный»*. На правой руке у него соболю, на левой — орёл, на одной ноге — тигр, на другой — медведь, а вместо колен — их разъярённые морды. *«Онку гонит соболей, белок, кабанов, кабаргу — всех зверей навстречу охотникам... Но при этом Хозяин сурово следит за соблюдением лесного закона. А закон этот простой: нельзя зря убивать птиц и зверей; нельзя издеваться над ранеными животными; надо делиться добычей с соплеменниками. Если люди нарушают эти правила, Онку долго не посылает зверей в тайгу. Тогда охотники возвращаются домой без добычи. Голод приходит в юрты. Смерть приходит...»* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 36]. Ещё одно важное правило — нельзя убивать спящего зверя. Неписанные законы тайги соблюдались всеми охотничьими народами; в фольклоре каждого из них имелись рассказы о наказании нарушителей промысловых предписаний.

Создание растительного покрова Земли удэгейцы приписывали Ворону, что сближает их представления с мифологией палеоазиатских народов Чукотки и Камчатки. По словам информантов В.В. Подмаскина, *«ворон Вали — великий сеятель. Это он разнёс по тайге семена, из которых всё выросло: деревья, кустарники, травы, ягоды, грибы и цветы. Раньше он был человеком, поэтому помогает людям, попавшим в беду. Ворон лает, будто собака, смеётся, словно человек, воркует, точно горлица, рычит, как тигр...»* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 46]. Образ Ворона как демиурга-сеятеля встречается и в материалах В.К. Арсеньева [Фольклор удэгейцев 1998, с. 472].

Для шаманских *тэлунгу* удэгейцев характерно признание важной роли «избранников духов» в жизни сообщества. Широкое распространение имеют

рассказы об обретении шаманами сверхъестественных свойств (например, способности пить кипящий жир и плясать в огне, видеть прошлое и будущее, беседовать с высшими духами, понимать язык животных, принимать их облик и пр.). Шаманские легенды обычно оформляются как повествование о реальных событиях со ссылкой на источник информации. Таков, например, рассказ о шамане из рода *Пианка*: «*Отец у Сагди Большим Шаманом был. Звали его Дата. Сядет он у очага, трубку закурит. Посидит-посидит — и вдруг невидимым станет! Через мгновение на том месте, где он только что сидел, заяц с трубкой появится...*» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 50]. Это и множество других чудес видел в детстве *Сагди*, родившийся в семье потомственных шаманов и сам ставший избранником духов. Рассказывают, что великие шаманы из рода *Пианка* спасли свой народ от истребления маньчжурами [Подмаскин, Киреева 2010, с. 50—55].

В *тэлунгу* часто встречаются сюжеты о межэтнических конфликтах. Маньчжуры считались изначально враждебными удэгейцам. В одном из преданий говорится, как «маньчжурский царь», опасаясь, что удэгейцы переловят всю рыбу и перебьют всех зверей, каждые 60 лет стал насылать на них мор: «*С тех пор удэгейцев умирает больше, чем рождается*» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 30].

Несмотря на лапидарность стиля и схематичность значительной части сюжетов, удэгейская несказочная проза *тэлунгу* не «застыла» в границах древней традиции, что способствовало продлению жизни этого существенного пласта народного творчества, продолжавшего бытовать и в XX в.

По сообщениям наблюдателей, удэгейцы верили в магическое действие фольклорных произведений и исполняли их не только для себя, но прежде всего для увеселения духов-хозяев водоёмов, лесов, промысловых угодий. В благодарность «хозяева» территорий наделяли людей богатой добычей. Наиболее эффективными считались произведения, обладавшие высокими художественными достоинствами. Носители культуры и знатоки языка отмечают, что героический эпос удэгейцев отличается поэтичностью, обилием сравнений и метафор. В одном произведении может переплетаться несколько сюжетных линий. Прозаическое повествование нередко чередуется с поющими монологами героев, что роднит удэгейскую традицию с эпическим творчеством других сибирских народов [Лебедева 1982].

Вместе с тем удэгейские героико-эпические *ниманку* отличает своеобразие главных действующих лиц. Имя *Мэргэн/Мэггэ*, известное всем тунгусо-маньчжурам, встречается в незначительном числе удэгейских текстов. Их центральными персонажами являются *Бэле/Боле/Болиге* (жен.) и *Егдыга/Егдига/Егда* (муж.), наделённые свойствами культурных героев [Фольклор удэгейцев 1998, с. 521].

Бэле и *Егдыге* отводится важная роль не только в обустройстве быта людей, но и в придании современного облика представителям животного мира. Так, рукодельница *Бэле* отблагодарила селезня, который помог ей в поисках мужа, расшив его оперение разноцветными шёлковыми

нитками [Фольклор удэгейцев 1998, с. 195]. *Егдыга* представлен как мифический кузнец, кующий клювы и когти лесным птицам [Фольклор удэгейцев 1998, с. 77]. В одном из *ниманку* он выполняет функцию демиурга-сеятеля: семена ягод герой получил от старухи, обитавшей на краю земли перед входом в Нижний мир [Подмаскин, Киреева 2010, с. 76—79].

В значительной части произведений именованная *егдыга* и *бэле* выступают как нарицательные. Подобно нанайским словам *мэргэн* и *пудин*, в фольклоре они обозначают молодых персонажей, соответственно, мужского и женского пола. Как *бэле* и *егдыга* представлены герои *ниманку* «Биату», в основе которого лежит один из вариантов медвежьего мифа. «Жила *бэле* со своим младшим братом. Братец всё охотился. Сестра жила со своим братцем» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 81]. Мотив о сожителстве младшего брата со старшей сестрой, характерный для архаических текстов тунгусоязычных народов, в удэгейской версии имеет своеобразную трактовку. Отказавшись от инцестуального брака, девушка добровольно вышла замуж за медведя (более распространённая версия — была похищена зверем) и родила мальчиков-близнецов. Её младший брат случайно убил сначала своего зятя-медведя, а затем сестру, не узнав её в облике зверя. После этого он взял на воспитание осиротевших племянников-медвежат. Лесные братья *Биату* убили близнецов и вынуждены были заплатить большой выкуп их дяде [Фольклор удэгейцев 1998, с. 85].

Считалось, что от брака женщины с тигром также рождаются близнецы. Информанты говорят об этом как об общеизвестном факте, но тексты с развёрнутым изложением сюжета фиксировались крайне редко. Эпизод о звере, преследующем девушку по имени *Линголи*, которую он хочет взять в жёны, содержит сказка, опубликованная В.В. Подмаскиным [Подмаскин, Киреева 2010, с. 95].

Сюжеты о брачных связях человека с представителями водной стихии также отражают древние тотемистические воззрения. Данные сюжеты были более характерны для жителей морского побережья, но бытовали и в таёжной зоне, возможно, являясь свидетельством этнической истории некоторых групп удэгейцев. Текст «Какта Ни», записанный в районе им. Лазо Хабаровского края, по словам В.Т. Кялундзюга, представлен единственным вариантом, который и был опубликован в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». *Егдыга*, герой этого *ниманку*, женат на женщине с золотистыми волосами. Их цвет указывает на необычное происхождение героини, как и её имя — *Какта Ни*, — обозначающее женщину-«половинку». Эти особенности свидетельствуют о том, что она принадлежит враждебному человеку миру. Неудивительно, что *Егдыга* желал освободиться от брака: он стал тайком встречаться с женщиной-тюленем. *Какта Ни* попыталась уничтожить соперницу. *Егдыга* сумел спасти суженую и в финале вместе с ней поселился в морской стихии [Фольклор удэгейцев 1998, с. 151—153].

В описании отрицательных персонажей подчёркивается их отличие от людей, принадлежность к иному, враждебному миру. Таков, например,

Людоед *Дяндалафу* из этиологического *ниманку*, названного его именем: «...голова, как молоток, кверху торчит, глаза зелёным цветом переливаются, живот словно кузнечные меха раздут, уши, похожие на древесную губку, оттопырились, под носом всё от слюней засохло и склеилось, руки, как клещи, скрипят, ноги, как вертела, длинные, худющие, ягодицы, как кузнечный камень, всё в пыли, звериный penis, как червяк дождевой, *testiculi* — как колокольчики, и звенят» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 281].

Аналогичные персонажи встречаются в нанайском, ульчском, негидальском фольклоре. Полным совпадением в описании таких существ является скрип, который они издают при ходьбе, а также связь со стихией огня и атрибутами кузнечного дела: живот, напоминающий кузнечные меха, и ноги-вертела. Почитание железа и изделий из него существовало у всех народов мира. Древний человек воспринимал орудия кузнечного дела как одушевлённых помощников кузнеца, наделённых собственной, порой злой, волей и потому опасных для обычных людей, что и получило отражение в устном творчестве тунгусо-маньчжуров.

Сюжет о лягушке, принявшей облик красавицы девушки, своей подруги, и вышедшей замуж за человека, в удэгейской версии содержит специфические эпизоды, не характерные для аборигенного фольклора. Общим для всех версий является разоблачение самозванки, не способной вести домашнее хозяйство. Однако и вторая невестка, *Болигэ*, подобно героиням русских волшебных сказок, чтобы выполнить просьбы свёкра, обращалась за помощью к своим небесным братьям. Между тем задания не были чрезвычайно сложными: сварить кашу, развести костёр, чтобы старик мог прогреть спину. Не исключено, что здесь имело место влияние русской сказочной традиции [Подмаскин 2013, с. 72—78], но в зеркальном отражении: в фольклоре тунгусо-маньчжуров победа всегда остаётся за девушкой: «*Старик и Болигэ стали жить хорошо, а лягушку выгнали обратно в болото*» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 476].

Имущественное расслоение, возникшее у народов Дальневосточного региона, в том числе удэгейцев, изменило традиционные устои: общество, в котором получали свою долю добычи и сироты, и вдовы, перестало быть социально однородным. Эта ситуация нашла отражение в фольклоре, но решение проблемы представлялось в форме, далёкой от реалистичности: например, девочку-сиротку, измученную непосильной работой, забрал на небо Месяц. Или бедному сироте удалось обрести счастье на земле благодаря поддержке духов-покровителей, явившихся ему в облике животного — собаки *Лэхо* [Подмаскин, Киреева 2010, с. 50].

Нелёгкая сиротская доля описывалась вполне реалистично: «*Жил в одном селении бедняк ангаза. Звали его Омоло — внук, значит. Дедушка Одо растил его. Когда дедушка умер, Омоло совсем маленьким был — всего семь раз видел, как кета на нерест приплывала*» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 142]. Мальчика забрал богач *Бого*, и соседи считали, что он поступил хорошо. Но *Бого* почти не кормил сироту, попрекал его

каждым куском и замучил непосильной работой. К счастью, мальчику повстречалась пушистая собака *Лэхо*, оставшаяся без хозяина. Именно *Лэхо* изменила его судьбу, но не так, как об этом говорилось в старых сказках. Собака привела своего хозяина на берег озера, со дна которого достала множество ракушек («ведь ракушки у лесных людей дороже бумажных денег ценились»). Как видим, благополучие связывалось уже не с охотничьей удачей, а с богатством [Подмаскин, Киреева 2010, с. 142—144].

Изменения, отмеченные в традиционном фольклоре, были вызваны новыми условиями жизни, в том числе вхождением аборигенных народов в состав России, однако и более раннее знакомство с государственным устройством Поднебесной империи оказало заметное влияние на культуру коренного населения Дальнего Востока. Учёные-североведы выявили заимствование удэгейцами некоторых сказочных мотивов из фольклора народов Китая и Юго-Восточной Азии, в частности мотива испытания тестем будущего зятя.

Так, в одной из сказок старик *Канда*, обитатель первого яруса Верхнего мира, чтобы не выдавать свою дочь замуж за человека по имени *Егда*, дал ему несколько трудных заданий. Первое было самым простым: *Канда* высыпал в море мешок чумизы и велел юноше выбрать всю крупу. Герою помогли спасённые им животные. Самым сложным стало задание принести будущему тестю лунный свет. Благодаря небесным покровителям *Егда* справился и с этой задачей. Однако коварный старик не знал, что лунный свет лишит его жизни: «всё сгорело — и погиб *Канда* с женой» [Фольклор удэгейцев 1998, с. 467—469, 502].

Влияние южных соседей коснулось и удэгейской мифологической системы, в которой появились персонажи, совмещавшие черты аборигенной и маньчжуро-китайской культур. Среди них — крылатый тигр *Дымяго*: «самый страшный на свете, единственный на небе и земле... Он может летать, как птица, и плавать, как рыба. На спине его путешествует морской великан *Мудули*. Под крыльями у тигра зеркало: всё, что происходит на земле, отражается в нем, когда *Дымяго* поднимается ввысь. На щеках у него две змеи, чтобы увеличить силу челюстей с огромными клыками. Когти у тигра из жести, а на хвосте — человеческая голова». Среди фигурок, изображающих духов-помощников шамана, встречается крылатый «леопардо-тигр» [Подмаскин, Киреева 2010, с. 48].

Удэгейский повествовательный фольклор содержит сюжеты, мотивы и образы, распространённые на обширном пространстве Сибирско-Дальневосточного региона, однако их сочетание и трактовка отличаются оригинальностью, что придаёт текстам этнокультурное своеобразие. Несмотря на наличие множественных сюжетных параллелей, фольклорное наследие удэгейцев сохраняет ряд специфических черт, не позволяющих ему «раствориться» в устном творчестве других тунгусо-маньчжуров, в первую очередь это главные герои — *Егдига* и *Бэле*, — чьи имена не имеют аналогий в ближайшем окружении.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березницкий С.В. Этнокультурные компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
2. Браиловский С.Н. Тазы, или удихэ: Опыт этнографического исследования. СПб.: типогр. кн. В.П. Мещерского, 1902. 223 с.
3. История и культура удэгейцев. Л.: Наука, 1989. 189 с.
4. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1982. 112 с.
5. Нанайский фольклор: нингман, сioxор, тэлунгу / сост. Н.Б. Киле. Новосибирск: Наука, Сиб. издательская фирма РАН, 1996. 478 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
6. Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX—XX вв. Владивосток, 1991. 160 с.
7. Подмаскин В.В. Отражение славянских этнических традиций в фольклоре коренных малочисленных народов Дальнего Востока России (XVII—XX вв.) // Россия и АТР. 2013. № 4. С. 70—79.
8. Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток, 2010. 216 с.
9. Старцев А.Ф. «Наследник» Золотой империи. Владивосток: Дальнаука, 2007. 204 с.
10. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, Сиб. предприятие РАН, 1998. 561 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
11. Хасанова М.М. «Чулурол» в фольклоре восточных эвенков // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 1981. С. 137—141.
12. Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.

Подмаскин Владимир Викторович,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

КУЛЬТ ТИГРА И ЛЕОПАРДА В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ

В статье рассматриваются древние представления о тигре и леопарде у коренных народов юга Тихоокеанской России и смежных азиатских стран. Определяются локальные и религиозные особенности культа этих зверей, символизирующих жизнь и смерть, зло и победу добра. Показана связь данных представлений с шаманскими практиками.

Ключевые слова: тигр, леопард, культ, тунгусо-маньчжур, нивхи, китайцы, корейцы, символика.

Podmaskin Vladimir Viktorovich,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

THE CULT OF THE TIGER AND THE LEOPARD IN INTERETHNIC SPACE OF PACIFIC RUSSIA

The paper deals with ancient ethnic representations about the tiger and the leopard among the indigenous peoples of South Pacific Russia and neighboring Asian countries. The local and religious features of the cult of these animals, which symbolizes life and death, evil and victory of good, are defined. The paper demonstrates the connection of these ideas with shaman practices.

Keywords: tiger, leopard, cult, indigenous peoples of the Far East, symbolism.

В мифологии и обрядовой практике коренных народов южной части Российского Дальнего Востока до недавнего времени сохранялись отголоски тотемистических верований, согласно которым существовало родство человека с такими животными, как медведь и тигр. Культ последнего наиболее ярко выражен у нанайцев, удэгейцев и орочей. Например, нанайцы рода Актенка и орочи Ёминка называли тигра своим предком. В подтверждение этой информации приводился тот факт, что только члены рода Ёминка имели право поедать убитых им животных [Народы Сибири 1956, с. 851]. В наши дни такие представления можно рассматривать и как устную память о родстве соответствующих подразделений этноса.

Почитание тигра в Приморье и Приамурье известно с древних времён. На петроглифах нанайского села Сакачи-Аляна есть изображения,

напоминающие это животное: тот же ромб на лбу, пламевидный узор на щеках, глаза — концентрические круги. Изображение зверя есть и на скалах р. Кия в Хабаровском крае. Петроглифы на реках Амур и Кия датируются II — началом I тыс. до н.э. [Окладников 1971, с. 88—89]. Не исключено, что в этих местах совершались древние обряды, включающие жертвоприношения. Тунгусо-маньчжуры отдавали тигру часть своей охотничьей добычи.

Культ этого зверя имел распространение по всему Китаю, Японии, Монголии, Маньчжурии и Корее. Его изображения, наравне с драконом, присутствуют в декоративно-прикладном искусстве, на алтарях божниц и кумирен. Китайская традиционная медицина приписывает различным частям тела тигра чудодейственную силу [Байков 1925, с. 15—16]. Китайцы полагали, что его изображение — лучшее средство против демонов, поэтому на лбу у детей рисовали знак *вань*, который соответствовал узору на лбу этого хищника. Ребёнка, отмеченного таким знаком, демоны должны были принять за тигра [Грубе 1912, с. 132]. Данное животное пользовалось особым уважением, почиталось как царь зверей. Его коготь носили в качестве амулета, по поверью, он предохранял от дурного глаза. Считалось, что кости тигровых пальцев передней лапы приносили удачу во всяком деле, а засушенный глаз помогал видеть то, что скрыто от взора человека. Амулет из свёрнутых в кольцо волос тигра давал мужчине неограниченную власть над женщинами [Байков 1925, с. 15].

Китайцы полагали также, что в этого зверя воплощается душа известного правителя или знатного человека. Тигр являлся носителем колдовства и зла, но, кроме того, олицетворял мудрость старца. Подобные представления имелись и у корейцев: животное воспринималось ими как «святой горный дух», которому необходимо поклоняться. Во многих кумирнях помещали изображение старика с белыми бровями, бородой и жёлто-белым лицом; одной рукой он обнимал тигра, который, изогнувшись, смотрел ему в глаза. Считалось, что это его лошадь, на ней он объезжал свою гору [Ионова 1969, с. 182]. По воззрениям корейцев, тигр мог принимать образ старушки, исцеляющей больных и помогающей деньгами беднякам. Потом она снова превращается в зверя и уходит в горы [Ионова 1969, с. 182].

Вместе с тем существовало мнение, что если тигр пожирает людей, то, вероятно, они были грешны и должны пройти стадии очищения, начиная с желудка «князя гор». Так, по данным Н.А. Байкова, называли хищника «суеверные китайцы и бродячие охотничьи племена, населяющие крайний север и восток страны» [Байков 1925, с. 16]. Если зверь был особенно дерзок и умерщвлял людей, шаманский обычай предписывал принести в жертву человека. Обречённого привязывали к дереву у тигровой тропы; если это был ребёнок, его пеленали. После того как зверь принимал жертву и съедал её, дерево считалось священным. Охотники, проходя мимо, вешали на сучьях и ветвях лоскутки своей одежды [Байков 1925, с. 17].

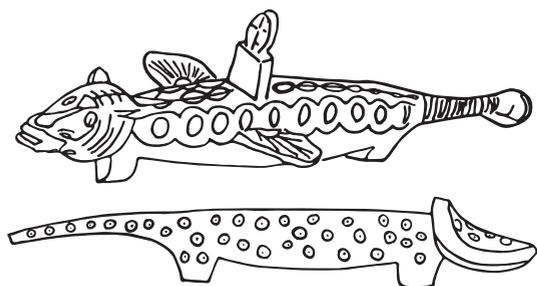


Рис. 1. Нанайцы. Тигр и леопард. Скульптуры от болезни [Шимкевич 1896]

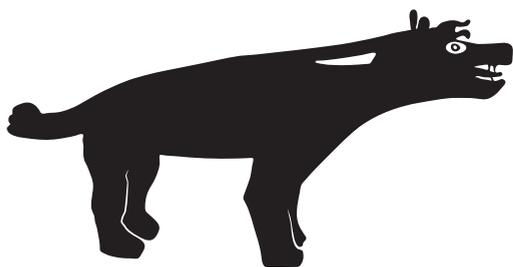


Рис. 2. Удэгейцы. Скульптура леопарда [Арх. ОИАК. Ф. В.К. Арсеньва. Оп. 1. Д. 28. Л. 216]



Рис. 3. Удэгейцы. Скульптура шамана-предка верхом на тигре [Арх. ХККМ, кол. 5385]



Рис. 4. Нанайцы. Скульптура тигра амба от болезни в желудке. Хабаровский край, с. Найхин, 1977 г.

Изображение тигра обнаружено на саркофаге-колоде у алтайцев скифского времени [Руденко 1960, с. 47], у древних китайцев на погребальных рельефах II в. до н.э. — II в. н.э. (эпоха Хань), выступавших хранителями могил [Яншина 1984, с. 44], на корейских гробницах периода Когурё (37 г. до н.э. — 668 н.э.). В декоративном искусстве чжурчжэней встречаются железные сбруйные пряжки в виде стилизованных голов тигра с маленькими круглыми ушками. Эти изделия использовались не только по своему прямому назначению, но одновременно и в качестве своеобразных амулетов [Шавкунов, Гусева 1978, с. 135].

Тигр изображался на шаманских гробницах удэгейцев [Арх. РЭМ, кол. 5654]. Его голова вырезалась на одном из концов удэгейского шаманского посоха. Деревянные скульптуры зверя устанавливались на удэгейских шаманских столбах *ту*. Изображения тигра и леопарда удэгейцы и нанайцы применяли в лечебной практике (рис. 1—4). Нанайцы при разных болезнях носили на шее амулет в виде двух тигров [Штернберг 1933, с. 513]. Амулеты охраняли охотника от нападений, ранений и укусов хищников. У нанайцев, орочей и якутов фетиши тигра наделялись божественной силой, способной оказать

помощь на охоте и в излечивании людей [Зеленин 1936, с. 12—14]. Вероятно, этот зверь входил когда-то в состав тотемных предков. С другой стороны, он считался полезным хищником — «хозяином» тайги, загонявшим промысловых животных в район охоты.

Орочи, ульчи и ороки называют тигра *дусэ* [Сравнительный словарь 1975, с. 226]. Это слово не поддаётся этимологическому анализу на основе тунгусо-маньчжурских языков. Оно и было, вероятно, первым наименованием зверя как представителя животного царства Приморья и Приамурья. Нанайцы до настоящего времени так называют фетиши в виде тигра.

Тигр у удэгейцев — *кути*. По мнению учёных, слово *кут* (душа) образовалось в древнетюркских диалектах и распространилось на соседние языки, ибо именно в тюркских можно найти наиболее древние исходные фонетические варианты. Например, алтайское *кут* — душа, кетское *кут* — дух-помощник шамана, якутское *буор-кут* — дух, душа земли [Ахметьянов 1981, с. 36]. У нанайцев *кутикан* — тигрёнок, сосунок. Выявляется сходство с хеттским *кати*, *кади* — кошка [Маковский 1996, с. 88].

У нанайцев зафиксированы такие наименования тигра, как *мари*, *аламарс*, *алапарс*, *албарс*, что соотносится с алтайско-шорским мифологическим образом кошачьих, изображавшихся на рукоятке шаманского бубна [Ахметьянов 1981, с. 16]. У монголов слова *бар*, *барс*, *барун*, *барин*, *албарс* (тигр, барс) обозначают сказочное существо. На р. Сунгари тигра именовали *ноёнъ*, т.е. господин, и не только боялись, но боготворили и говорили о нем с особым уважением [Маак 1859, с. 102, 135]. Солоны называли хищника *тасах*, *талган*, чжурчжэни — *тахсихах*, японцы — *тора* (хотя известно, что в Японии этот зверь не водится), айны — *иваясарусле*. В маньчжурском языке число наименований тигра доходит до восьми: *бэду*, *мухан*, *мусха*, *тасха*, *тарфу*, *шусха*, *уту*, *ярха*. При этом имеет место выделение лексическими средствами возрастных категорий: *тарган* (годовалый тигрёнок), *шурган* (трёхлетний тигрёнок) [Щербак 1961, с. 160].

Эвфемистические обозначения тигра характерны для всех народов Нижнего Амура. Удэгейцы именовали его *одомафани* (старик), *кутимафа* (тигр-старик), орочи — *амимпи* (наш общий отец). Видовое название зверя у тумнинских орочей — *амба*, самку они называли *ася*, самца — *одё*, тигрёнка — *сита*. Нанайцы именовали хищника *амба* (злой дух), *пурэнамбани* (злой дух тайги) [Оненко 1980, с. 36], *сагдинай* (старый человек), *моргенмафа* (богатый старик). Они верили, что, если тигра назвать настоящим именем, он может прийти к человеку в гости. *Пурэнамбани* у нанайцев служило названием третьего года в двенадцатилетнем животном цикле (год тигра по китайскому календарю).

У нанайцев (как у маньчжуров и китайцев) хозяин тигров мог выступать в образе седого старика в богатой одежде [Лопатин 1922, с. 297]. У орочей хозяева тигров *Дусээзени* описывались как антропоморфные божества: старик и старуха, обитающие на тигровой половине лунной

земли. Эта чета представлялась хозяевами всех зверей, кроме медведей; в их распоряжении находились души животных, которые по мере надобности сбрасывались на землю. Согласно ороческим воззрениям, старик *буа* — тигр, принявший человеческий облик. От него целиком зависело, будут ли попадаться звери в ловушки охотника. *Дусээзени* служил духом-помощником шамана. На небесной земле находилось тигриное море *дусэнамунни* [Аврорин, Лебедева 1978, с. 32—35].

Удэгейцы причисляли тигра к пантеону «горных духов». Вероятно, это представление основано на точном наблюдении, связанном с привычкой хищника выводить потомство и умирать в определённых районах горного хребта Сихотэ-Алиня [Арсеньев 1947, с. 216]. Считалось, что он управлял поведением других зверей и выполнял функцию собаки хозяина промысловых животных *Буюазани* [Арх. ХККМ, № 5381]. Хозяевами тигров удэгейцы называли *Кути азани* и *Тагумама* (небесная старуха). Последняя являлась ещё и хозяйкой огня.

Е.Р. Шнейдер отметил, что удэгейцы изготовляли скульптуру духа охоты *ваксаукисевехини* в виде мужчины в беличьей шубе, сидящего на тигре [СРРЭМ, фотокол. 5654—212 (а, б)]. В культовой скульптуре мужчина верхом на тигре встречается достаточно часто [Арх. ХККМ, № 5385]. Представлены также фигуры тигра без всадника. Их обычно изготовляли для исцеления от болезней [Арх. РЭМ, № 1870—50]. У ульчей для этой цели служил деревянный крылатый тигр с рогом спереди [Ритуальная скульптура 1992, с. 42—43]. Удэгейские шаманы использовали в качестве духа-помощника скульптуру крылатого тигра со змеями и зеркалами *толи* на спине, человеческой головой на хвосте [Арх. РЭМ, № 4985—2]. Дух тигра во время камлания вселялся в шамана и летал как птица, плавал как рыба. У эвенков-орочонов шаманский дух-помощник также выступал в образе тигра, помогал при исцелении людей [Мазин 1984, с. 69]. Изображение крылатого тигра нивхи применяли в лечебной магии. Присутствие изображений тигра или барса в доме, в непосредственной близости от больного, «вынуждало» духов болезней покинуть тело человека и избавить его от недуга. Крылатый тигр — символ на знамёнах и значках корейских войск. Одарённый необыкновенной силой, он летал и метал молнии из пасти [Ионова 1969, с. 181]. У маньчжуров форма солдат войск зелёного знамени была полосатой, как шкура тигра.

Тигр являлся одной из ключевых фигур в декоративном изобразительном искусстве и скульптуре удэгейских и нанайских шаманов. Согласно записям Б.О. Пилсудского, у ороков хозяин всех зверей — «горный человек» *Мыргыды* (от *марха* — барс) — представлен в образе тигра или мужчины с длинной бородой. Хозяин тигров *Дуссы* одновременно считался хозяином медведей — богом высоких гор (заимствование от айнов) [Пилсудский 1989, с. 14]. У ороков амулет от чумы *нэчэ* имел вид связки человечка, тигра, птицы и когтя птицы; миниатюрная скульптура в виде тигра (пантеры) *ырхы* служила оберегом от разных болезней [Вязовская 1975, с. 55].

С древними представлениями о тигре связано много мифологических сюжетов [Штернберг 1908, с. 201—215]. Они, как считал Л.Я. Штернберг, наиболее разработанные и богатые деталями у тунгусо-маньчжуров, могут считаться общим достоянием этносов Приамурского края. Мифологические рассказы о тигре, распространённые у нанайцев и орочей, были заимствованы нивхами. Последние относят тигров *клунд* к особой породе людей, называют их «люди-тигры», «лесные люди».

Нивхи выделяли два вида хищников. *Клунд* — благодетельное существо, хозяин гор, посылающий человеку в добычу лесных зверей. Он никогда не нападает на людей и, наоборот, всячески им покровительствует, за что ему поклоняются. По облику и образу жизни он настоящий человек, облакающийся временами в шкуру тигра.

Другой вид — *чхорамланд* — относят к разряду самых страшных *милков* (демонов, злых духов), весьма губительных для людей. По размерам он будто бы меньше кошки, ходит то на трёх, то на двух, то на одном пальце, может убить на расстоянии. Чаще всего представители этого вида передвигаются стаями. Они грызли корни дерева, если на нём спасался человек. Чтобы сохранить жизнь, он вскрывал ножом вены, и кровь заставляла зверей драться насмерть [Штернберг 1908, с. 205]. Удэгейцы называли подобных хищников *загу* (красные волки) и считали, что они обладали огромной силой. Схватив сохатого за ляжку, маленький зверёк мог затащить его на дерево [ПМА, сообщение Соги Саманзига, Приморский край, Тернейский район, с. Агзу, 1974 г.]. Ороки также упоминали о столкновении с животными, которых называли *залгури* — красные волки. Эти кровожадные звери охотились большими стаями; если они начинали лаять, то человек мгновенно терял сознание [Петрова 1967, с. 130]. Возможно, здесь упоминается вымершее животное Приморья и Приамурья. Общее представление удэгейцев и ороков о «красных волках» характеризует древние историко-культурные связи этих народов.

Дяргули (родственное *залгури*) — ещё одно наименование зловредных духов, о которых нельзя рассказывать в тёмное время суток, ибо это станет сигналом для их массового появления. Спасти от них можно только за водной преградой или на высоком помосте. А.М. Певнов проанализировал сходство чжурчжэньского *чжа-лу-у*, означающего «шакал», «красный волк», и тунгусо-маньчжурских *дяггу*, *дяргул*, *дяргули* и пришёл к выводу, что термин попал к тунгусо-маньчжурам из древнеиндийского языка [Певнов 1987, с. 134—144].

В нивхском эпосе есть заимствованные от тунгусо-маньчжурских соседей рассказы о браке человека и тигра [Штернберг 1908, с. 203—204]. У удэгейцев отмечено повествование о мальчике, женившемся на тигрице [Арсеньев 1948, с. 174]. У нанайцев в результате союза с тигром у девушки рождается сын, невестой которого становится девушка из рода Заксор. От их брака родилось девять мальчиков [Ритуальная скульптура 1992, с. 156—157]. Во время сожительства ороческой женщины из рода (по мужу) Ёминка с тигром родился слепой тигроподобный ребёнок

[Орочские сказки 1966, с. 219]. Л.Я. Штернберг кратко излагает два варианта мифа о союзе нанайской женщины с тигром, от чего произошёл нанайский род Бельды [Штернберг 1933, с. 501]. Существовало представление, что тигр в любое время может превратиться в человека. Также он является в виде птицы или другого животного. Древним корейцам известны мифы о тигре и медведице, мечтающих стать людьми [Джарылгасинова 1979, с. 9]. Китайская богиня Си Ван Му, повелительница Запада, плодovitости и бессмертия, наделялась тигроморфными чертами.

Тигр у тунгусо-маньчжуров и нивхов считался священным животным, запрещалось даже говорить о нем, поскольку люди верили, что он понимает их речь. Признавая превосходство зверя в силе и хитрости, охотники возвели его в ранг сверхъестественного существа, одарённого мудростью и другими человеческими и божественными качествами. Под влиянием страха и суеверий они создали культ тигра.

Для большинства тунгусо-маньчжуров он не являлся объектом охоты, но, по данным Н.М. Пржевальского, нанайцы и удэгейцы Южно-Уссурийского края для укрепления храброго духа иногда ели его мясо [Пржевальский 1870, с. 235]. Однако это было скорее исключение из общего правила. Считалось грехом не только убивать тигра, но и топтать его след. Ороч, наткнувшись на такой след, чтобы избавиться себя от неприятностей, бросал на него огниво и трут [ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 9. Л. 91]. Удэгейец, обнаружив в тайге отпечатки лап хищника, отсчитывал семь его следов, становился на колени и просил зверя послать к охотнику промысловое животное. Многие китайцы и маньчжуры также боялись следов тигра и, когда случайно обнаруживали их, кланялись им, клали на тропинку умиловительную жертву в виде обрывка одежды, мелкой монеты или хлебных зёрен [Байков 1925, с. 16].

По словам орочских охотников, кто убьёт тигра, того съест другой тигр. Однако можно было убить хищника, угрожавшего жизни человека. В этом случае, по представлению удэгейцев, «...страшный зверь самовольно ушёл от своего хозяина <...> не подчиняется ему и потому убий его не ляжет тяжким грехом на них». Тигра хоронили как человека, не допускали над ним кощунства. Его клали в сруб и рядом ставили знак в виде двух кольев со стружками, свидетельствующий, что это место для охотника запретно [Арсеньев 1947, с. 230—231].

По обычаю орочей, если тигр задрал собаку и напал на охотника, его убивали; считалось, что это не настоящий зверь, а сумасшедший, брошенный своим хозяином. Хоронили тигра в одежде. На него надевали халат, штаны, обувь, рукавицы, шапку. Делали амбар на сваях, туда клали тушу зверя. Ежегодно ороч, убивший тигра, приходил туда перед сезоном охоты, молился, просил удачного промысла. Там же он убивал собаку в дар тигру. Это место называлось *хумо* — могила тигра [СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 9]. По воззрениям орочей, душа мёртвого тигра уходила в загробный мир *дусэдуэнтэни* по особой тигровой тропе [Орочские сказки 1966, с. 123].

По словам самаргинских удэгейцев, запрещалось употреблять в пищу мясо этого зверя и снимать с него шкуру — обычно тушу расчленили и сжигали. Если не соблюдались обычаи и обряды, душа умершего предка — *каксампа* — могла являться в виде тигра и приносить людям зло. В этом случае она была подвластна только шаману. Ульчи, обнаружив убитого хищника, опускались перед ним на колени и оплакивали как близкого родственника. Нанаец, случайно убивший тигра, должен был принести жертву в присутствии рода, ведущего своё происхождение от этого зверя. Негидальцы называли тигра *аминти* — отец наш. Когда их охотники находили убитое тигром животное, его мясо не ели. Шкуру и кости хоронили в специальном срубе. Для женщины существовал запрет наступать на след тигра, в противном случае она могла умереть [Цинциус 1982, с. 121].

У нанайцев имел хождение миф об осиротевших тигрятах, выращенных человеком. Впоследствии они помогают охотнику добывать много дичи и становятся покровителями семьи. В нанайском и ороцком фольклоре распространены сюжеты о помощи людей тигру. Известен рассказ о том, как однажды к жилищу охотника с занозой в лапе пришёл этот зверь. Человек вынул занозу, смазал рану древесной смолой. Благодарный хищник отдал ему богатой добычей [Штернберг 1908, с. 205].

В ульчской мифологии творцом тайги является тигр, воды — прародительница-рыба. Их потомство маркирует сферу неба и земли: солнце — тигр, небо — дракон-змея, гора — барс [Золотарёв 1939, с. 170]. Таким образом, барс/леопард представлен как прямой потомок тигра.

У нанайцев и удэгейцев сохранилась разнообразная информация о дальневосточном леопарде. Известно, что леопард распространён в южной половине Азии и на большей части Африканского континента. Ареал его дальневосточного подвида занимает обширные районы Северо-Восточного Китая, Корейского полуострова и южных районов Приморья. Существует леопард на указанной территории со времён верхнего плейстоцена. Некоторые исследователи предполагают, что ареал дальневосточного подвида леопарда в Китае, возможно, в прошлом доходил на юге до Пекина [Пикунов, Коркишко 1992, с. 32]. По рассказам коренных жителей Нижнего Амура, этот хищник раньше встречался вдоль течения р. Амур до побережья Японского и Охотского морей и далее — на о-ве Сахалин [Маак 1859, с. 208]. По данным удэгейской топонимики, леопард обитал в бассейне р. Самарги. На её притоке — *Ягаму* — он выводил своё потомство в пещере.

Нанайцы заметили, что леопард слабее тигра, но хитрее. Обычно во время борьбы он остаётся победителем. Тигр на него не нападает, старается обойти стороной. Человека леопард не трогает. Н.М. Пржевальский предполагал, что, возможно, удэгейцы и нанайцы почитали этого зверя, как и тигра [Пржевальский 1870, с. 241], однако Л.Я. Штернберг отметил, что культ леопарда не получил у них такого развития [Штернберг 1933, с. 502].

В удэгейском языке леопард обозначается словом *яага/яга*, в нанайском — *ярга*, в маньчжурском — *ярга/ярха*. Ещё Р.К. Маак у уссурийских нанайцев отметил название барса *тьрга* [Маак 1861, с. 112]. Возможно, эти слова имеют этимологическую связь с термином *ягуар*, которым обозначается группа крупных кошек в фауне Северной и Южной Америки. В религиозных практиках индейцев доколумбовой Америки могущественный ягуар являлся объектом поклонения и почитания. На человеческих лицах были обнаружены татуировки масок ягуара. На ольмекском саркофаге найдены серьги в виде его зубов с изображениями на них ольмекских головок детей с монголоидными лицами. На поверхности главного алтаря в городе Ла-Ванте (Перу) обнаружена вытесанная из камня шкура ягуара. На одной из каменных скульптур изображён половой акт женщины с этим зверем. Именно от такого контакта человека с божественным животным, согласно культовым представлениям, родились полулюди-полубоги, древнеамериканские герои-ольмеки. Всё это дало основание чешскому американисту Милославу Стинглу называть ольмеков «люди-ягуары» [Стингл 1983, с. 34]. Алтайцам скифского времени леопард был также хорошо известен — изделия из его меха найдены в Пазырыкских курганах [Руденко 1960, с. 194].

Барс — постоянный спутник тигра. Он пожирает остатки его добычи. Деревянные культовые скульптуры барса предназначались для вселения в них духов болезней. П.П. Шимкевич отметил, что нанайцы по просьбе шамана изготовляли для больных при сильном жаре, простуде, болях в пояснице, суставах и брюшном тифе скульптуру пантеры (чёрного леопарда) *ярга* [Шимкевич 1896, с. 40]. По сообщению Н.В. Кирилова, удэгейцы вырезали фигурки барса на шаманских столбах *ту* [Арх. МАЭ, № 1925]. Деревянная скульптура в виде человека, сидящего на леопарде, воплощала шаманского духа-помощника [Арх. ПКМ, № 4511—19]. Манегры (одно из подразделений эвенкийского этноса) помощником шамана считали духа грома *агди*, которого по ассоциации связывали с тигром или барсом [Сем 1986, с. 107]. У ороков тигр и пантера — *ырыхы* — служили оберегами от разных заболеваний.

Культ тигра и леопарда имеет много общих черт у нанайцев, удэгейцев, орочей и ороков Сахалина. Говорить же о преобладании той или иной традиции в описании этих животных пока не приходится. Нельзя не учитывать и того обстоятельства, что представления о тигре и леопарде у тунгусо-маньчжуров и нивхов дополнены данными не «местной» традиции. Изучение мифологических сюжетов и культовых принадлежностей, связанных с дальневосточными «большими кошками», приводит к заключению, что в их образах соединились не только реальные признаки, но и характеристики других животных, отличающихся агрессивностью и раздражительностью: змей, крокодилов, а также, возможно, доисторических зверей. По-видимому, мы наблюдаем контаминацию черт различных животных, восходящих к общему древнему архетипу.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 264 с.
2. Арсеньев В.К. Сочинения. В 6 т. Владивосток: Примиздат, 1947. Т. 3. 283 с.
3. Арсеньев В.К. Сочинения. В 6 т. Владивосток: Примиздат, 1948. Т. 5. 220 с.
4. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
5. Байков Н.А. Маньчжурский тигр // Вестник Маньчжурии. Харбин, 1925. № 1—2. С. 1—17.
6. Вязовская В.В. Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея (поступления 1960—1973 гг.). Южно-Сахалинск, 1975. 55 с.
7. Грубе В. Духовная культура Китая: Литература, религия, культура. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1912. 237 с.
8. Джарьылгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев: По данным эпиграфики («стела квангэтхо-вана»). М.: Наука, 1979. 182 с.
9. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии. Л., 1936. Вып. 3. Т. 4. 436 с.
10. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 202 с.
11. Ионова Ю.В. Религиозные воззрения корейцев: По материалам МАЭ // Сб. МАЭ. Культура народов зарубежной Азии и Океании. Л.: Наука, 1969. Т. 25. С. 158—187.
12. Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // ЗОИАК ВОПО РГО. Владивосток, 1922. Т. 17. 370 с.
13. Маак Р.К. Путешествие на Амур, совершённое по распоряжению Сибирского отдела Императорского Русского географического общества в 1855 году. СПб., 1859. 212 с.
14. Маак Р.К. Путешествие по долине реки Уссури. СПб., 1861. Т. 1. 280 с.
15. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.
16. Маковский М.М. Язык — миф — культура: Символы жизни и жизнь символов. М.: Русские словари, 1996. 330 с.
17. Народы Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 1084 с.
18. Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971. 335 с.
19. Оненко С.Н. Нанайско-русский словарь. М.: Русский язык, 1980. 552 с.
20. Ороческие сказки и мифы / сост.: В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.
21. Певнов А.М. К реконструкции чжурчжэньского языка (конечные согласные) // Вопросы археологии ДВ СССР: сб. науч. тр. Владивосток: ДВО АН СССР, 1987. С. 134—144.
22. Петрова Т.И. Язык ороков (ульта). Л.: Наука, 1967. 156 с.
23. Пикунев Д., Коркишко В.Г. Леопард Дальнего Востока. М.: Наука, 1992. 192 с.
24. Пилсудский Б.О. Из поездки к орокам Сахалина в 1904 г. Препр. Южно-Сахалинск, 1989. 76 с.
25. Пржевальский Н.М. Путешествие в Уссурийском крае, 1867—1869 г. СПб., 1870. 345 с.
26. Ритуальная скульптура нанайцев (из собрания Музея советского изобразительного искусства г. Комсомольска-на-Амуре). Каталог / сост. Т.А. Кубанова. Комсомольск-на-Амуре, 1992. 178 с.
27. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время / Ин-т археологии АН СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 359 с.

28. Сем Т.Ю. Традиционный этнографический комплекс манегров (конец XIX — начало XX в.) // Субэтносы в СССР. Л.: ГМЭ, 1986. С. 92—109.
29. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука, 1975. Т. 1. 672 с.
30. Стингл М. Поклоняющиеся звёздам: По следам исчезнувших перуанских государств / пер. с чешского В.А. Каменской и О.М. Малевича. М.: Прогресс, 1983. 554 с.
31. Цинциус В.И. Негидальский язык: Исследования и материалы. Л.: Наука, 1982. 311 с.
32. Шавкунов Э.В., Гусева Л.Н. О семантике орнамента на сбруйных пряжках чжурчжэней // Археологические материалы по древней истории Дальнего Востока СССР / ИИАЭНДВ ДВНЦ АН СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1978. С. 132—137.
33. Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. ПОИРГО. Хабаровск, 1896. Т. 2. Вып. 1. 134 с.
34. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: статьи и материалы / под ред. и с предисл. Я.П. Алькор (Кошкина). Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.
35. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранные и обработанные Л.Я. Штернбергом. СПб., 1908. Т. 1. Ч. 1. 232 с.
36. Щербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Материалы развития лексики тюркских языков / Ин-т языкознания АН СССР. М.: АН СССР, 1961. С. 3—161.
37. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, 1984. 248 с.
38. Арх. МАЭ (Арх. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН).
39. Арх. ОИАК (Арх. Общества изучения Амурского края).
40. Арх. ПКМ (Арх. Приморского краеведческого музея).
41. Арх. РЭМ (Арх. Российского этнографического музея).
42. Арх. ХККМ (Арх. Хабаровского краевого краеведческого музея).
43. ПМА (полевые материалы автора).
44. ПФА РАН (Петербургский филиал арх. Рос. академии наук).
45. СРРЭМ (Секция рукописей Российского этнографического музея).
46. СФХКМ (Совгаваньский филиал Хабаровского краевого музея).

Сем Татьяна Юрьевна,
 Российский этнографический музей,
 г. Санкт-Петербург, Россия

ВЕРХОВНОЕ БОЖЕСТВО И ГРОМОВНИК ЭНДУРИ В ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЯХ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДОВ: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ОБРАЗА, ИКОНОГРАФИИ, ЭТИМОЛОГИИ В СВЕТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Образ верховного бога неба и грома *Эндури* тунгусо-маньчжурского пантеона был известен наряду с *Боа*. Зачастую как синоним названия использовалось *Боа Эндури*. Именем *Эндури*, вместе с верховным божеством, назывались также и другие боги среднего и нижнего мира. Божество *Эндури* считается поздним маньчжурским влиянием на Амуре. В исследовании показывается, что этимология слова *Эндури* связана с монгольским влиянием, а истоки образа находятся в индо-иранском пантеоне.

Ключевые слова: верования, пантеон, верховное божество, громовник, тунгусо-маньчжурские народы.

Sem Tat'yana Yur'evna,
 Russian Ethnographic Museum,
 Saint-Petersburg, Russia

THE SUPREME DEITY AND THE GOD OF THUNDER ENDURI IN TRADITIONAL BELIEFS OF THE TUNGUS-MANCHU PEOPLES: IMAGE, ICONOGRAPHY AND ETYMOLOGY IN TERMS OF THE DIALOGUE OF CULTURES

The image of the Supreme God of sky and thunder *Enduri* of the Tungus-Manchu Pantheon was known along with *Boa*, often as a synonym *Boa Enduri*. Together with the supreme deity, the other gods of the middle and lower world were called *Enduri*. The God *Enduri* is considered a late Manchu influence on the Amur river. The etymology of the word *Enduri* is related to the Mongol influence. The study shows that its origins reach back to the Indo-Iranian Pantheon.

Keywords: beliefs, pantheon, supreme deity, God of Thunder, Tungus-Manchu peoples.

В традиционных представлениях тунгусо-маньчжурских народов юга Дальнего Востока одним из поздних элементов в пантеоне верховных божеств является образ божества *Эндури*. Большинство исследователей связывают его появление у народов Амура с маньчжурским

влиянием [Маргаритов 1888, с. 11, 24; Лопатин 1922, с. 311; Штернберг 1933, с. 425—426; Shirokogoroff 1935, р. 123—124, 130; Шаньшина 2000, с. 61; Березницкий 2003, с. 325].

Подробно рассмотрим данный образ в пантеоне и верованиях тунгусо-маньчжурских народов Амура-Сахалинского региона. Вначале проанализируем по имеющимся этнографическим источникам его функции у каждого народа и затем остановимся на этимологии названия и иконографии для выяснения этнокультурных связей образа божества.

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ОБРАЗА ЭНДУРИ

В традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов Амура персонаж Эндури представлялся **верховным божеством и творцом мира**. В шаманской картине мира удэгейцев *Андури* — высшее божество, бессмертное, живущее с женой выше всех на пике мировой горы, ему подчинены боги погоды, растительности, зверей, промыслов [Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 330]. Эндури поручил хозяину душ зверей и людей старику *Канда мафа* создать тёплый климат на всей земле, но старик не успел на севере раскрыть щель между небом и землёй, отчего северная часть осталась холодной [Старцев 2017, с. 37]. Собака Эндури пожирает солнце, из-за чего происходит солнечное затмение [Ларькин 1961, с. 237]. Чтобы прогнать её, люди начинают кричать и стучать по металлическим предметам, бить в бубны. Эндури милостив к людям и отгоняет собаку от солнца, зовёт её обратно к себе [Старцев 2017, с. 35—36]. Согласно материалам Л.Я. Штернберга, нанайцы во время осеннего промыслового моления обращались с жертвоприношением в виде каши к горам *хуре*, речкам *бира*, небу и солнцу (*бусэди су* — летающему солнцу) и отдельно к верховному божеству Эндури [Штернберг 1933, с. 497—498]. По представлениям орочей, Эндури (или *Буа Эндури*, *Андури Боа*) как верховное божество неба, создатель во времена первотворения мира отделил землю от воды, разделил животных и людей, заставил мировую реку течь в одном направлении и послал своего помощника *Хадава* на землю. Орочи верили, что видеть Андури могли только большие шаманы [Штернберг 1933, с. 433, 472—473, 492; Маргаритов 1888, с. 28]. Считалось, что он управляет всеми силами природы через помощников: хозяина огня *Пудзя*, располагающегося рядом с Эндури (возможно, огонь вулкана), и *Хадау*, который создал землю, сопки, тайгу, зверей, птиц [Березницкий 1999, с. 28—29]. В честь Андури проводили специальные моления на горе в тайге и просили помощи в жизни и промысловую удачу. Медвежий праздник второй половины зимы также устраивали в честь Андури [Маргаритов 1888, с. 26, 30].

Эндури являлся одним из **двух главных богов вселенной** — верхнего и нижнего мира. Н.Б. Киле отметил, что у нанайцев имеется два главных божества — бог неба *Боа Эндури* и бог земли *На Эндури* [Киле 1976, с. 192].

Аналогичные сведения содержатся в мифологии хорских удэгейцев. У них сохранился тунгусский сюжет о двух братьях-творцах Эндური [Архив МАЭ РАН. Шнейдер Е.Р. Материалы из командировки к удэгейцам 1933 г. Ф. К-II. Оп. 1. Д. 250. Л. 29—30, 33]. Б.О. Пилсудский в начале XX в. у ороков о. Сахалин записал название двух главных духов: бога *Ындури* и чёрта *Карау Амба*, из которых первый живёт на небе, второй — в болоте [Пилсудский 1989, с. 54]. Японский исследователь народов о. Сахалин Нагане Сукехаци сообщал о двух главных богах ороков — хозяине неба и вселенной *Ундори* и боге земли *Удзинохо* [НА СОКМ. Ф. Нагане Сукехаци. Оп. 1. Д. 11 (Быт туземцев на Карафуте (айнов, ороchon и гиляков). Пер. с яп. Нелькин). Л. 88—89]. Их можно сопоставить с божествами неба Эндური и земли *Эджэн*. По верованиям орочей р. Кусун, главный бог — *Эндуля* — хороший, добрый, он помогает людям; *Амба* — злой дух, который мешает людям, человек с одной ногой и хвостом [Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 5. Л. 305]. В письменном памятнике маньчжуров «Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знамёнах состоящее» (1613 г.) рассматривается культ неба и отмечается необходимость приносить правильные жертвы двум главным духам: доброму Эндური и злому *Хуту* [Леонтьев, Рассохин 1784, с. 229].

Божество Эндური в представлениях тунгусов считалось верховным божеством неба, **громовником и хозяином погоды**. Согласно классификации главных духов у тунгусов (эвенков Маньчжурии), представленной С.М. Широкогоровым, *Эндური — один из небожителей*, наряду с *Дагачан*, или *Джуласки Буга*, ведает людьми и их жизнью, а также отвечает за погоду. Верховным божеством, творцом мира является *Буга*, название которого определяется как весь мир: земля, вода, небо и всё существующее [Широкогоров 1919, с. 14—15]. То есть в классификации богов пантеона южных эвенков отмечено различие верховного бога Буга и небожителя Эндური как двух иерархически разных персонажей. В подчинении Эндური, по представлениям удэгейцев, находятся ветры, громы и молнии, с их помощью он отпугивает от людей злых духов [Арсеньев 1948, с. 172; Старцев 2017, с. 36]. В представлениях маньчжуров к небесным божествам *эндური* относятся *духи грома, тумана, молнии, ветра*, а также *дракон*, которому подчинены духи воды, облаков и небесных тел. Все эндური подчинены верховному божеству неба *Абкай Эндური* [Гимм 1992, с. 108]. Таким образом, по своей главной функции Эндური — громовник. По представлениям ороков, Эндური, рассердившись, бросает свои каменные зубила в людей — молния, ударяя в дерево, образует метки (грибы дождевики) [Березницкий 1999, с. 32]. В шаманском пантеоне солонов и ороchонов верховным божеством был Эндური. Считалось, что он посылает дождь, заботится о людях. Его помощники-драконы связаны с природными силами: громом, молнией, водой [Сем, Осокина 1986, с. 85].

В пантеоне маньчжуров, наряду с представлениями о верховном божестве неба *Абкай Эндური* и высших духах — небожителях эндური, сформировалось представление о **множественности духов эндური всех миров**

вселенной [Shirokogoroff 1935, p. 123, 130—131; Яхонтов 1992, с. 90—92; Гимм 1992, с. 107—109; Пан 2005, с. 137—149]. Предки маньчжуров, а также некоторых родов нанайцев, ульчей и удэгейцев — чжурчжэни — совершали государственные культовые моления божествам Неба и Земли, обращались к солнцу и луне, а духи ветра, дождя, грома получали императорские жертвы. В одних случаях они назывались духами, в других — божествами [Воробьёв 1983, с. 138]. М.В. Воробьёв писал относительно статуса категории Эндури у маньчжур после реформы XVIII в., что их божества были признаны духами и связи с ними полагалось осуществлять через шаманов и шаманок [Воробьёв 1983, с. 131]. Отметим, что данная особенность (имеется в виду связь с шаманством, но на уровне представлений о божествах, а не духах) сохранилась также в верованиях народов Амура [Смоляк 1991, с. 12—16].

Вопрос о соотношении верховного божества Боа и Эндури у народов Амура затрагивали многие исследователи. Большинство из них считало, что образ Эндури у тунгусов и народов Амура заимствован от маньчжуров, некоторые полагали — от китайцев и, отчасти, русских [Shirokogoroff 1935, p. 123—124, 130; Лопатин 1922, с. 211; Штернберг 1933, с. 425—426; Березницкий 1993, с. 15; Хасанова 1998, с. 518—519; Шаньшина 2000, с. 61]. С.В. Березницкий показал главные *различия между образом Боа и Эндури* в представлениях народов Амура. Он пишет: «Невидимую безличную силу природы, саму природу с её стихиями, и одновременно место обитания верховного божества, и само божество тунгусо-маньчжуры определили термином „буга/буа/боа“ как „хозяин неба“. Часто он слит с образом верховного духа „Эндури/Андури/Эндур“, который может руководить небесным, земным и подземными мирами через своих помощников. Отличие „Эндури“ от „Буа“ состоит также в том, что он иногда представляется в антропоморфном виде» [Березницкий 1993, с. 15]. М.М. Хасанова указывает на смешанные представления о Буа и Эндури у удэгейцев: «У нас нет достаточных сведений, чтобы решить, являются ли Буа и Эндури разными понятиями или же это разные, возникшие в результате табуирования названия главного божества, владыки мира» [Хасанова 1998, с. 518—519]. Таким образом, в современном тунгусоведении не выработано единого мнения по данному вопросу. Полагаем, что главное различие между Боа и Эндури заключалось в их ролях и функциях: Боа — верховное космическое божество, творец мира, хозяин неба и территории, а Эндури — верховное божество, творец, небожитель, громовник, а также обозначение духов трёх миров. Прояснить ситуацию с образом Эндури поможет изучение его иконографии и этимологии его имени.

Напомним, что у народов Амура Боа был связан с промысловым культом неба, его изображение рисовали в виде человеческого лица на священных скалах и срезах дерева, представляли в виде шаманских амулетов — маски предка, камня или деревянной фигуры в форме головы (круга) — либо рисовали на скалах в виде лося [Сем 2015а, с. 178—180]. Визуальный образ божества Эндури представлялся иначе.

ИКОНОГРАФИЯ ЭНДУРИ

По сведениям В.П. Маргаритова, записанным от орочей в конце XIX в., Эндури могли видеть только большие шаманы, а не простые люди [Маргаритов 1888, с. 28]. Из этого следует, что найти изображение божества Эндури можно только на шаманских рисунках и предметах. Он имел антропоморфный облик. Согласно материалам XIX в., Эндури представлялся в виде молодого или зрелого мужчины либо старца с белой бородой. В фольклоре он описывается также в образе старца в белой одежде или с посохом в руке. В шаманском пантеоне солонов и орочонов верховное божество Эндури изображалось в виде деревянной фигуры мужчины, одетого в кафтан, подпоясанный чёрным поясом. Эндури держит дракона в одной руке и мешок (погоды) в другой [Сем, Осокина 1986, с. 85]. Облик этого божества указывает на его функцию громовержца, хозяина погоды и плодородия. Судя по изображению, данный образ сопоставим с божеством Хадау и тюрко-монгольским *Уч-Курбустан*.

На шаманских картинах нанайцев божество неба и вселенной Боа, Эндури или небо *Абка* представляли в виде чиновника или царя на троне, либо лучистого образа человека, изображённого по пояс в круге, с чешуйками — символом дождя [Иванов 1954, с. 261—263, 275, 277, 294—295; Сем 2003, р. 99; РЭМ, кол. 1998-167]. Божество неба Эндури также изображено на лечебной одежде *Эндури тэтуни* верховских нанайцев, которую надевали на тяжелобольного или укладывали перед божницей *Дусху* рядом с шаманской картиной *Нурха* и изображением духов-помощников *сэвэн* [Шимкевич 1896, с. 48—50; Лопатин 1922, с. 228]. Божество Эндури нарисовано в виде царя в короне, в кофте и юбке из кожи рыбы или чешуи дракона, с его помощником — орлом [РЭМ, колл. 1998-167]. По описаниям, аналогичный облик человека в юбке из чешуи дракона с плетью-змеёй имел громовник и мироустроитель Хадау — посредник трёх миров. У тюрко-монгольских народов в таком виде представляли божество подземного мира *Эрлик хана*, который являлся одновременно посредником между тремя мирами в шаманской космогонии [Потапов 1991, с. 255]. С.В. Березницкий в пантеоне орочей выделяет понятие доброго верховного божества неба Эндури — огромного старика с длинной бородой, живущего вместе с женой *Эндури мамача* [Березницкий 1999, с. 28—29]. На маньчжурской шаманской иконе в центре верхнего мира во дворце изображена пара верховных богов Эндури в китайской дворцовой одежде в виде распашных халатов с широкими рукавами [Иванов 1954, с. 243]. На одной нанайской картине изображены три дерева и три солнца, иллюстрирующие миф о трёх солнцах первотворения. В центре картины на одном уровне расположены три человека, изображающие верховных небожителей, — божество солнца в центре и по бокам божество грома и погоды [Шимкевич 1896, ил. 22].

ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА «ЭНДУРИ»

К этимологии слова «Эндури» обращались многие учёные-тунгусоведы. В.П. Маргаритов считал, что слово «Андури» есть маньчжурское произношение амурских и уссурийских инородцев слова «Эндури», означающее «святой дух». Андури — это доброе и покровительствующее людям божество, которое живёт на небе, его частное имя Боа, что значит «бог», а имя Андури характеризует его святость, сверхъестественность [Маргаритов 1888, с. 11, 24]. По материалам словаря И. Захарова, название божества *Эньдури* в маньчжурском языке имеет широкий спектр значений: «дух вообще, невидимые, непостижимые, высшие существа, действующие в разных частях мира, дух-хранитель, гений, дух умершего, пророк» [Захаров 1875, с. 62]. И.А. Лопатин писал, что эндури — это небесные божества, слишком далёкие от людей, и представление о них смутное, в то время как о земных божествах — наоборот, более отчётливое [Лопатин 1922, с. 211]. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева также считали, что Эндури — божество высшего порядка, но при описании его как духа отмечается слабая концентрация образа [Аврорин, Лебедева 1978, с. 31]. Близкие мысли высказывает Е.В. Шаньшина: маньчжурский образ Эндури недостаточно чётко и многозначен [Шаньшина 2000, с. 61]. Подобные нечёткие представления о божестве Эндури могут быть связаны только с заимствованным характером образа, который в процессе трансформации приобрёл черты местных амурских богов неба, погоды, а также черты громовника, верховных божеств трёх миров вселенной.

Рассматривая происхождение слова «Эндури» у тунгусо-маньчжурских народов Амура, С.В. Березницкий обратил внимание на его соответствие понятию «индур, ундэр» у монголов и бурят [Березницкий 2003, с. 325]. По мнению Г.Н. Потанина, понятие «ундур» («высокий» у монголов) и «Эндури» («бог» у тунгусо-маньчжуров) не сопоставимы [Потанин 1888, с. 900]. Мы не можем согласиться с данным утверждением: согласно нашим исследованиям, духи *Унде*, *Уги* являлись божествами грома и дождя, а их названия означали «верхний» [Смоляк 1991, с. 19—20; Сем 2015а, с. 251—257]. Поэтому имеет смысл более подробно разобрать данный вопрос. Словом «ундэр/ундэри» в бурятских верованиях обозначались обожествлённые вершины гор как место, где обитали почитаемые духи и где совершались жертвоприношения божествам [Манжигеев 1978, с. 80]. Известно, что в монгольских верованиях небо является местом обитания духов *индур* — душ выдающихся людей, живущих в облаках и посылающих дождь. Таким образом, духи индур в монгольских представлениях связаны с небом, вершиной горы и дождём. Последний факт особенно важен, поскольку указывает на соответствия в представлениях тунгусо-маньчжурских народов в отношении Эндури — наличие функции громовника.

Таким образом, верховный бог неба, вселенной Эндური посылает божество-творца грозы *Агды*, или Хадау, на землю оплодотворить всё живое: растения, животных, людей. Вероятно, первоначально сам Эндური, в иной огласовке, и был божеством грозы. Свидетельством этого являются функции Эндური. Он творец мира и его управитель (у орочей, удэгейцев), хозяин погоды — грома и дождя (у солонов), верховное божество, управляющее миром (у нанайцев, орочей, ульчей).

Божество Эндური можно соотнести с божествами грома и грозы тунгусского и тюркского фольклора — *Ядури, Ядачи, Удун, Удяка, Уиндя* [Сем 2013, 89—108; 2015а, с. 277—309]. Эти представления тунгусов имеют прямые соответствия в иранских и древнеиндийских верованиях, согласно которым верховными богами неба были бог грозы (грома, дождя, молнии), а также творец и бог солнца — посредник между небесным и земным миром [Иванов, Топоров 1991, с. 529—530]. Некоторые исследователи писали о роли культа племенного бога грома в бурятских, алтайских и якутских ритуалах и верованиях и белом шаманизме как влиянии индоевропейцев [Дугаров 1991; Алексеев 1975; Потапов 1991]. В сферу влияния индоевропейцев (индоиранцев, иранцев) можно включить также эвенков и, по-видимому, все тунгусо-маньчжурские народы [Сем 2004, с. 349; 2004а, с. 213—214]. Поэтому предположение С.М. Широкогорова о связи слов «Эндური» и «Индра» (божества грома и молнии в древнеиндийской мифологии) [Shirokogoroff 1935, p. 123] представляется нам вполне уместным. Оба персонажа имеют общую функцию, близкое название и, по-видимому, один индоиранский (тохарский) источник. Кроме того, заимствование образа божества вписывается в общую систему этнокультурных связей тунгусского пантеона [Сем 2015].

Таким образом, при сравнении общих данных получается, что для обозначения класса небесных божеств маньчжуры и народы Амура (нанайцы, ульчи, орочи, удэгейцы, ороки) в конце XIX — начале XX в. использовали категорию духов Эндური, Андური. В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов сохранились разные уровни представлений о божестве Эндური. Эндური — верховное божество неба, которому подчинены все божества сложноиерархического шаманского пантеона. У маньчжуров ему соответствует Абкай Эндური, у народов Амура — Боа Эндური. Эндური — синоним верховного божества Боа. Эндური — название главных высших богов трёх или двух миров вселенной: Боа Эндური, На Эндური, Илмун кан Эндური. Эндური — небожитель громовник. В пантеоне амурских народов верховный бог неба Эндური практически слился с божеством Боа, появилось словосочетание «Боа Эндური», означающее «верховное божество неба». Маньчжуры словом «Эндური» называли как верховное божество, например, Абкай Эндური, так и просто духа. У амурских тунгусов Эндური — верховный бог неба, но часто это слово обозначало собственно божество, поэтому к нему прибавляли слова, указывающие на сферу его обитания — небо, землю, подземный мир. Внешний облик в изобразительной культуре тунгусо-маньчжуров соотносится с образами громовника Хадау

или божеством нижнего мира, восходящего к посреднику между мирами Эрлик хану в тюрко-монгольской мифологии. Этимология образа божества Эндурит тунгусо-маньчжурских народов Амура является заимствованием у маньчжуров и через них уводит нас в монгольский культурный мир, а оттуда (либо непосредственно от тунгусо-маньчжуров) — к индоиранской мифологии.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 264 с.
2. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов XIX — начала XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.
3. Арсеньев В.К. Лесные люди удэгейцы // Сочинения. Владивосток: Примиздат, 1948. Т. 5. С. 137—188.
4. Березницкий С.В. Верования и обряды коренного населения Приамурья и Сахалина как один из источников изучения их этнической истории // Этническая история народов России (X—XX вв.): науч. конф.: краткое содерж. докл. СПб., 1993. С. 14—16.
5. Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Центр ПВ, 1999. 188 с.
6. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 482 с.
7. Воробьев М.В. Культура чжурчженей и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, 1983. 367 с.
8. Гимм М. Маньчжурская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 107—109.
9. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства на материалах обрядового фольклора бурят. М.: Наука, 1991. 298 с.
10. Захаров И.И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб.: Типография ИАН, 1875. 1138 с.
11. Иванов В.В., Топоров В.Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 527—533.
12. Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // Труды Института этнографии РАН. Т. 22. М.; Л.: АН СССР, 1954. 838 с.
13. Киле Н.Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 189—202.
14. Ларькин В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев // Труды ДВФ СО АН СССР, сер. ист. Владивосток, 1961. Т. 2. С. 227—240.
15. Леонтьев А., Рассохин И. обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в восьми знамёнах состоящего. СПб., 1784. 364 с.
16. Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования // Записки ОИАК ВОПО РГО. Т. XVII. Владивосток, 1922. 370 с.
17. Манжигеев И.А. Бурятские шаманские и дошаманские термины. М.: Наука, 1978. 128 с.
18. Маргаритов В.П. Об орочах Императорской Гавани. СПб., 1888. 56 с.
19. Пан Т.А. Религия // Маньчжурский клин: история, народы, религия. Благовещенск: изд-во АГУ, 2005. С. 113—202.

20. Пилсудский Б.О. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Южно-Сахалинск: Ин-т морской геологии и геофизики, 1989. 76 с.
21. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Материалы этнографии. СПб., 1888. 1008 с.
22. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
23. Сем Л.И., Осокина Э.Н. Религиозные представления солонов (по материалам этнографической коллекции и фольклору) // Фольклор и этнография народов Севера: межвуз. сб. науч. трудов. Л.: ЛГПИ, 1986. С. 84—104.
24. Сем Т.Ю. Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока: XIX—XX вв. (типология и семантика образов). Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 2013. 240 с.
25. Сем Т.Ю. Громовник в пантеоне тунгусо-маньчжурских народов (к проблеме кросскультурных контактов) // Homo Eurasicus в системах социальных коммуникаций: коллективная монография по материалам VI всерос. научно-практич. конф. Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена, 26 октября 2015 г. (отв. ред. Е.А. Окладникова, В.А. Попов). М.; Берлин: Директ Медиа, 2015. С. 277—316.
26. Сем Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб.: филфак СПбГУ, 2015а. 640 с.
27. Сем Т.Ю. Категории шаманов тунгусов Восточной Сибири и Дальнего Востока и проблемы белого шаманства Евразии // Этнографический источник: материалы Третьих Санкт-петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2004. С. 343—349.
28. Сем Т.Ю. Первые шаманские предки тунгусов в фольклоре и верованиях (К проблеме генезиса белого шаманства) // Проблемы Сибирской ментальности. СПб.: Астерион, 2004а. С. 200—217.
29. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
30. Старцев А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. Владивосток: Дальнаука, 2017. 232 с.
31. Хасанова М.М. Фольклорные материалы В.К. Арсеньева // Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998. С. 428—448, 487—519.
32. Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 156 с.
33. Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки ПО ИРГО. Т. 2. Вып. 1. Хабаровск, 1896. 133 с.
34. Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учёные записки Историко-филологического факультета ДВГУ. Владивосток, 1919. 62 с.
35. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.
36. Яхонтов К.С. «Книга о шаманке Нишань». СПб.: Центр «Петербургское востоковедение» и издательско-коммерческая фирма «Водолей», 1992. 147 с.
37. Sem T. *Semiotica dei rituali degli sciamani della Siberia e dell Estremo Oriente // Il volo dello sciamano/ Simboli ed arte delle culture Siberiane*. Roma. Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, 2003. P. 95—105.
38. Shirokogoroff S.M. *Psychomental complex of the tungus*. Peking Catholic University Press, 1935. 469 p.
39. Арх. МАЭ РАН (Арх. Музея антропологии и этнографии РАН).
40. Арх. ОИАК (Арх. Общества изучения Амурского края).
41. Арх. РЭМ (Арх. Российского этнографического музея).
42. НА СОКМ (Науч. арх. Сахалинского обл. краевед. музея).

Гымпилова Сэсэгма Дмитриевна,
Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии СО РАН,
г. Улан-Удэ, Россия

ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ — ЧУЖОЙ» В ПАРЕМИЯХ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

В статье рассматривается один из наиболее мобильных жанров устного творчества монгольских народов — пословицы, в которых ярко отражены понятия «свой», «чужой». Исследование паремий показало, что оппозиция «свой — чужой» является наиболее универсальной схемой, посредством которой можно легко представить ключевые концепты духовного мира монгольских народов. **Ключевые слова:** устно-поэтическое творчество, пословицы монгольских народов, оппозиция, концепт.

Gympilova Sesegma Dmitrievna,
Institute of Mongolian, Buddhist
and Tibetan Studies, SB RAS,
Ulan-Ude, Russia

THE OPPOSITION “US — THEM” IN THE PROVERBS OF THE MONGOLIAN PEOPLES

In the paper the author analyses one of the most mobile genres of the oral tradition of the Mongolian peoples — the proverbs, which clearly reflect the concepts of “us”, “them”. The study of proverbs showed that the opposition “us — them” is the most versatile scheme which can easily present the key concepts of the spiritual world of the Mongolian peoples.

Keywords: oral poetry, proverbs of the Mongolian peoples, opposition, concept.

В силу актуализации изучения традиционной духовной культуры в современном обществе возрастает культурологическая ценность произведений устного народного поэтического творчества, содержащих в себе особенности мышления, мировоззрения, мироощущения этноса. Особенно наглядно процесс актуализации отражается в малых жанрах фольклорной системы — пословицах и поговорках.

Произведения устнопоэтического творчества, в частности пословицы и поговорки, наиболее ярко показывают различные стороны жизни создавшего их народа. В них отражена особая национальная ментальность, воплощены фольклорные традиции.

Известно, что каждый народ пытался осмыслить себя, своё место в истории и культуре, не только опираясь на письменные источники и исторические факты, но и обращаясь (порой бессознательно) к «фольклорной памяти», традициям и верованиям. В народной культуре отношение

к представителям других этносов во многом определяется понятием этноцентризма, когда «свои» традиции, «своя» религия, «свои» обычаи и «свой» язык мыслятся единственно «настоящими», «правильными» и «праведными».

Поскольку противопоставление понятий «свой — чужой» отражает базовые пространственные отношения в сознании человека [Куркина 1996, с. 26], предположим, что все остальные пространственные модели могут быть связаны с данной архаической моделью.

По мнению В.А. Масловой, мифологическая модель мира представляет собой мифологическое пространство, которое мыслилось многослойным и сакрально неоднородным. «В мифологическом мире бытие — концентрические круги, через всё проходит мотив Единого устройства: здесь различаются территории наибольшей „мистической энергии“, благотворные для человека (тотемные центры), энергетически нейтральные территории и „зловредное“ хаотическое пространство, наделённое отрицательными качествами» [Маслова 2004, с. 81].

В традиционной культуре монголоязычных народов круг как символ солнца функционирует в качестве символа благодати, а круговые движения также воплощают идею привлечения благодатной жизни. В связи с этим М.М. Содномпилова отмечает: «наиболее же распространёнными действиями, направленными на удержание счастья, была вербальная формула „хурый“ в совокупности с круговым движением руками, как обязательный компонент в обряде призывания счастья в цикле свадебной и похоронной обрядности и многих других ритуалах» [Содномпилова 2009, с. 259].

Круг как бы ограничивает сферу человека от чужого, враждебного, разрушительного воздействия сил иной природы — Хаоса.

Многие исследователи отмечают, что оппозиция «свой — чужой» является наиболее универсальной схемой, посредством которой легко представить основные концепты духовного мира монгольских народов: образы «своего мира», «своей родной земли» и противоположного своему миру неизведанного чужого пространства.

Отражение оппозиции «свой — чужой» можно проследить и на примере мифологической модели пространства В.А. Масловой, согласно которой границы вселенной расходятся «от человека» концентрически всё большими и большими кругами: человек — дом — родина — чужбина [Маслова 2004, с. 81]. Самый ближний круг, микрокосм — это сам человек (*хун*). Человек очень часто является центральным действующим лицом в пословицах и поговорках.

В пословицах бурят, монголов, содержащих элементы оппозиции «свой — чужой», встречаются следующие понятия:

1. «Своё», какое бы оно ни было, всегда лучше, а «чужое» — хуже, например: *Хүнэй хоёр найханһаа, өөрын нэгэ муу дээрэ (бур.)*, букв. *Чем два чужих хороших, один свой плохой лучше* [Мадасон 1960, с. 265]; *Өөрын юумэ үнэргүй, хүнэй юумэ хүндэгүй (бур.)*, букв. *Своё не пахнет, чужое не имеет веса* [Мадасон 1960, с. 263];

Өөрийн өрөөсөн, хүний хүйтэн (монг.), букв. Своё хорошо, чужое холодно [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 57].

2. Чужие невзгоды и беды кажутся незначительными по сравнению со своими, например: *Хүнэй зоболонише хүн мэдэхгүй, эшгэгэнэй зоболонише тэхэ мэдэхгүй (бур.), букв. Человек не знает мучений других, козёл не знает мучений козлёнка* [Оньһон үгэ оностой 1979, с. 85].
3. «Чужое привлекательнее, чем своё», например: *Хүнэй һамган улаалзай сэсэг, өөрын һамган буусын хамхуул (бур.), букв. Чужая жена словно цветок, а своя — словно трава на покосе; Хүнэй һамган — алтан гургалдай, өөрын һамган алаг шаазгай (бур.), букв. Чужая жена словно золотой соловей, своя жена — пёстрая сорока* [Мадасон 1960, с. 278]; *Хүний аарц өөрийн зөөхийнээс амттай гэх шиг (монг.), букв. Чужой творог вкуснее своей сметаны* [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 98].
4. Необъективное отношение к «своему» и «чужому», например: *Өөрынгөө толгойдохи хандагай хараагүй аад, хүнэй толгодохи бөөһэ хараба (бур.), букв. На своей голове лося не увидел, а на чужой блоху увидел* [Оньһон үгэ оностой 1979, с. 189]; *Өөрынгөө мууе үхэтэрөө мэдэхгүй, хүнэй мууе хүрэхөөр мэдэхэ (бур.), букв. Свои недостатки никогда не видит, а чужие сразу увидит* [Оньһон үгэ оностой 1979, с. 192]; *Өөрийн тархин дээр өвс, хүнэй тархин дээр хандгай (монг.), букв. На своей голове — травинку [не видит], на чужой — лося [увидит]* [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 57].

Следующий круг мифологической модели пространства — дом человека, его ближайшее окружение. По концепции Е.М. Верещагина и В.Г. Костомарова, дом (home) — разновидность пространства, причём он ассоциируется сугубо со «своим» пространством, как-то отгороженным от внешнего мира. Он является связующим звеном в общей картине мира: с одной стороны, дом принадлежит человеку, с другой, связывает человека с внешним миром [Верещагин, Костомаров 2000, с. 65].

В паремиях со словом «дом/гэр», можно выделить следующие значения:

1. Родной дом, какой бы он ни был, лучше, чем чужой, например: *Хүний гэрт тос уусанд орвол, өөрийн гэрт ус уусан дээр (монг.), букв. Чем в чужом доме есть масло, лучше в своём пить воду* [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 98]; *Гэр дээрэ гэдэхэ садхалан (бур.), букв. Дома и желудок сыт* [Мадасон 1960, с. 12].
2. В своём доме каждый — «большой», храбрый, смелый, т.к. чувствует себя в безопасности, например: *Гэр дээрэ байһан нохойн һүүл дээрэ (бур.), букв. Дома и у собаки хвост выше поднят* [Мадасон 1960, с. 62].
3. Всё, что происходит дома, не должно становиться достоянием всех, например: *Тохоног хухараашье һаа, хамсы соо, толгой бутараашье һаа, малгай соо (бур.) — Тоха келтрм — ханцндан, толһа келтрм — махладан (калм.)* [Котвич 1972, с. 84], букв. *Локоть хоть и треснул, но в рукаве, голова разбита, но в шапке.*

Завершающим кругом в модели пространства является граница вокруг человека — граница «своей» земли, родины (*дэйда, дэлхэй, ехэ орон, нютаг*). Народ всегда охраняет свою родную землю от вторжения «чужих», гордость за неё присуща каждому этносу, независимо от размеров территории его проживания.

Паремии монгольских народов призывают человека жить там, где родился, любить и защищать родные места. В них можно выделить следующие значения, отражающие отношение человека к родине и чужбине:

1. Нет лучше родной стороны (какая бы она ни была), например: *Өөрын дайда дулаан, харшин дайда хүйтэн (бур.)*, букв. *Родная земля — тепла, чужая — холодна*; *Өөрын газарай үбэлыншье ногоон (бур.)*, букв. *На родной земле и зима зелена* [Оньһон үгэ оностой, с. 13]; *Өөрийн газар үтэр, хүний газар тосор (монг.)*, букв. *Своя земля торопит, чужая — удерживает* [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 57].
2. Встретить кого-то или что-то родное, знакомое на чужой стороне — большая радость, например: *Нүтгийн шороо — алт (монг.)*, букв. *И пылинка родной земли — золото* [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 48].
3. С родной земли лучше далеко не уходить, чужбина враждебна и непредсказуема, таит в себе опасности, например: *Өөрын найхан дайдые орхижо болохогүй, түрэхэн нютагаатөөрижэ болохогүй (бур.)*, букв. *Нельзя покидать свою прекрасную родину, нельзя обходить своё родное село* [Оньһон үгэ оностой, с. 13]; *Торсон газар — төрөл эх, хүний газар — хойт эх (монг.)*, букв. *Родина — мать родная, а чужбина — мачеха* [Монгол цэцэн үгийн далай 1966, с. 70]; *Таняагүй газар тама, үзөөгүй газар үхэл (бур.)*, букв. *Чужая сторона — ад, незнакомая сторона — смерть* [Мадасон 1960, с. 13].
4. Непостоянство характера, не позволяющее человеку жить всегда на Родине, например: *Хари газарта — халуун шулуун долёохо, халуун газарта хатуу яһа хухалха (бур.)*, букв. *На чужбине горячий камень лизать, на тёплой земле крепкую кость сломать* [Мадасон 1960, с. 14]; *Хари хүн хариха, хамниган хүн нүүхэ (бур.)*, букв. *Чужеземец возвращается к себе, эвенк кочует* [Мадасон 1960, с. 14].

А.Б. Пеньковский, отмечая весьма интересную закономерность оппозиции «чужие края — свой край», пишет, что «...первый член оппозиции свободно используется в значении реальной идентичности, сопряжённой изначально с отрицательной оценкой. Сущность последнего состоит в том, что говорящий, отрицательно оценивая тот или иной объект... исключает объект из своего культурного и/или ценностного мира, и, следовательно, отчуждает его, характеризуя его как элемент чужой, чуждой ему и враждебной ему... культуры, другого — чуждого мира» [Пеньковский 1989, с. 57].

Отметим, что всё пространство человека от его жилища до великого Космоса окружено видимыми и невидимыми границами, которые занимают важное место в противопоставлении «свой — чужой». «Рубеж является

самым напряжённым, конфликтным участком символического пространства, где человека часто подстерегают повороты судьбы. Можно сказать, что граница — это место наибольшего удаления от центра „своего“ мира, где максимально ослаблены силы „своего“ пространства, а также «граница — это место, где начинают действовать законы „чужого“ пространства. Все люди, имеющие контакт с другими мирами, располагаются и в мифологии, и в фольклоре, и в литературе на границе своего пространства: на окраине села, города, на опушке леса, на берегу моря и т.д.» [Маслова 2004, с. 83]. Например, в среде предбайкальских бурят пространство рассматривается как чужое и враждебное, если оно уже было освоено человеком. Негативное отношение людей к обжитым местам — бывшим усадьбам — обусловлено верой в существование духов-хозяев таких мест, которые могут навредить новым поселенцам, требуя от них почитания в виде жертвоприношений. Но вместе с тем существуют земли, в границах которых жизнь новых поселенцев складывается благоприятно.

Отметим, что в этой связи значение имеет семантика мифологических образов «своего» и «чужого» пространства в среде жителей сельской местности, в традициях которых сохраняется значимость ряда мер, направленных на ограждение человека от опасностей чужой, неизвестной территории.

Итак, исследование оппозиции «свой — чужой» на примере паремий монгольских народов показало, что в центре её всегда находится человек, рассматривающий всё окружающее его пространство, людей и предметы в нем с позиции принадлежности себе, близости, значимости для себя либо удалённости от «своего мира» — «чуждости».

Таким образом, пословицы и поговорки, представляя собой лаконичное обобщение жизненного опыта многих поколений, квинтэссенцию народной мудрости, являются одним из важнейших источников познания истории, традиционной культуры, языка этноса.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Дом бытия языка: в поисках новых путей развития лингвострановедения: Концепт логоэпистемы. М.: Икар, 2000. 124 с.
2. Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. 91 с.
3. Куркина Л.В. Русская лексика как источник реконструкции пространственных отношений эпохи раннего земледелия // Пространство и время в архаических традиционных культурах. М., 1996. С. 25—38.
4. Маслова В.А. Когнитивная лингвистика. Минск: ТетраСистемс, 2004. 256 с.
5. Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики: 1985—1987. М.: Наука, 1989. 389 с.
6. Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 364 с.
7. Мадасон И.Н. Буряад арадай оньон, хошоо үгэнүүд. Улаан-Үдэ, 1960. 400 с.
8. Монгол цэцэн угийн далай. II боть. Улаанбаатар: Шэнжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1966. 140 с.
9. Онъон үгэ оностой. Улаан-Үдэ, 1979. 219 с.

Люй Цзинвэй (КНР),
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

ИНОЯЗЫЧНЫЕ ПОСЛОВИЦЫ В РУССКОМ КУЛЬТУРНОМ ГЕШТАЛЬТЕ

Статья посвящена анализу иноязычных (китайских) пословиц, носящих национальный характер, выявлению динамики их вхождения в русскую культуру, исследованию этих вопросов в рамках культурного гештальта. Автор приходит к выводу, что существует влияние вторичной языковой картины мира на первичную и заимствования органично входят в иноязычный культурный гештальт.

Ключевые слова: иноязычные пословицы, гештальт, языковая картина мира, китайская мудрость, русская культура.

Lyu Jingwei (PRC),
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

FOREIGN PROVERBS IN RUSSIAN CULTURAL GESTALT

The paper is devoted to the analysis of foreign (Chinese) national proverbs, their dynamics in the Russian culture in terms of the cultural gestalt. The author concludes that the secondary linguistic picture of the world influences the primary one and the borrowings become a part of the foreign cultural gestalt.

Keywords: foreign proverbs, gestalt, linguistic picture of the world, Chinese wisdom, Russian culture.

Язык неслучайно занимает первое место среди национально-специфических компонентов культуры. Он — зеркало окружающего мира, которое, отражая действительность, одновременно создаёт свою картину мира, специфичную и уникальную для каждого языка и, соответственно, народа, этнической группы, речевого коллектива, пользующегося данным языком как средством общения [Тер-Минасова 2000, с. 37].

В качестве языковых единиц пословицы не просто представляют специфику конкретного языка, но и воплощают мудрость народа — носителя этого языка. Вместе с тем с развитием глобализации и межкультурных коммуникаций многократно увеличивается количество заимствований. Так, в русскую культуру входят иноязычные пословицы, в частности китайские. Без сомнения, это способствует взаимодействию культур. Такие процессы становятся объектом пристального внимания исследователей.

При рассмотрении образно мотивированных конструкций целесообразно использовать гештальтный анализ. Гештальт — понятие, восходящее

к немецкому языку, для лингвистического анализа было предложено Д. Лакоффом, а затем принято другими учёными. Этот термин обозначает особые глубинные, содержательные единицы языка. Возросший в последние годы интерес к языковой картине мира связан с активизацией когнитивных исследований, в рамках которых предпринимаются попытки связать теорию языковых гештальтов с теорией фрейма как структур знания [Маслова 2001, с. 65—66].

Вслед за Д. Лакоффом под гештальтом мы понимаем целостный образ, совмещающий в себе чувственные и рациональные компоненты в их единстве. Определение того или иного гештальта связано с выявлением базового образа (матрицы), который является общим для ряда внутренних форм языковых единиц, репрезентирующих один и тот же концепт [Токарев 2003, с. 40]. Это понятие распространяется на многие отрасли человеческой деятельности: существуют гештальт-психология, гештальт-терапия, гештальт-маркетинг, гештальты в политике и прочее, в том числе есть языковой гештальт [Резник 2010].

В отличие от когнитивной лингвистики, которая рассматривает гештальты и фреймы как способ структурирования содержания, лингвокультурологический подход к концепту выделяет концепты-фреймы, концепты-гештальты, концепты-сценарии и др. [Токарев 2003, с. 45]. На наш взгляд, гештальный анализ весьма эффективен при рассмотрении разного рода паремий, отражающих национальную картину мира.

Анализируя иноязычные пословицы, воспроизводящие картину мира своих создателей, мы прежде всего будем опираться на такие её признаки, как антропоцентричность и динамичность. Первый связан с тем, что человек рассматривает себя в качестве центра Вселенной, главной точки отсчёта происходящих в мире событий. Однако языковая картина мира как способ концептуализации действительности формируется не отдельной личностью, а языковым коллективом, в который входит данная личность. Вместе с тем, используя иноязычные заимствования, в том числе пословицы, человек дополняет собственную языковую картину мира, которая, таким образом, всегда динамична.

Нам хотелось обратить внимание на взаимосвязь иноязычных паремий с русским культурным гештальтом, особенно в плане национальной культуры. Материалом послужили несколько фрагментов из российских газетных дискурсов, содержащих китайские пословицы. Примеры были извлечены из изданий, имеющих достаточное число читателей: «Литературная газета», «Российская газета», «Комсомольская правда», «Известия».

А: Если за разговорами и протоколами о намерениях не будет реальных дел, пусть и небольших, китайская сторона найдёт массу доводов, чтобы прекратить диалог... И что самое печальное, об этом узнают в официальных органах, которые весьма пристально осуществляют надзор за всеми международными контактами и проектами. *«Лучше сделать*

на один цунь, чем наговорить на тысячу ли» — гласит китайская народная мудрость [Елисеев. Не всякий угонится].

Б: Представители российского бизнеса, сотрудничающие с Поднебесной, часто вспоминают пословицу: «Дорога в тысячу ли начинается с первого шага»... Отношения между нашими странами сейчас очень хорошие, но в установлении деловых контактов это мало помогает [Зюзин. На вкус и цвет...].

В: С большим удовольствием китайская сторона пригласила Санкт-Петербургский университет управления и экономики принять участие в III Международном фестивале культуры и искусств, который состоится в мае 2015 года. Во время фестиваля будут проведены Форум ректоров вузов, церемония открытия базы обмена между китайскими и русскими студентами при Министерстве образования КНР и другие мероприятия. Древняя китайская поговорка гласит: «Путь в тысячу ли начинается с одного шага». Первый шаг к полноценному сотрудничеству сделан, теперь главное — не остановиться на полпути [Студенты из Китая].

Г: Но на все их шуточки совершенно серьёзно отреагировал глава Еврокомиссии Юнкер, заявивший на пресс-конференции после саммита: «Вопрос вступления Украины в ЕС не стоит на ближайшей повестке дня»... *Дорога в тысячу ли начинается с первого шага* (древняя китайская мудрость) [Гришин. Обещанного Евросоюза].

Д: Так что не исключено, что через 10—15 лет именно Китай будет давать «уроки демократии» ныне продвинутым демократическим державам... ибо назубок помнит главную идею своих мудрецов — *«путь в десять тысяч ли начинается с первого шага»* [Коммунисты, назад!].

Как видим, китайские паремии приложимы к разным сферам деятельности: бизнес или экономика (примеры Б и Д), международные отношения (примеры А и Г), образование (пример В). Похоже, в наши дни китайская пословица превращается в популярный русский афоризм, особенно когда речь заходит о взаимоотношениях КНР и РФ.

Китайское выражение 千里之行，始于足下 (букв.: *Путь длиной в несколько ли начинается у тебя под ногами*) в русском переводе имеет несколько вариантов, но при этом не теряет оригинального смысла. Текст восходит к главе 64 «Дао Дэ Цзин» («Книги пути и благодати») Лао-цзы. В ней всего три предложения: 合抱之木，生于毫末；九层之台，起于垒土；千里之行，始于足下 (*Дерево толщиной в обхват вырастает из крошечного зёрнышка. Башня в девять этажей вырастает из груды земли. Путь длиной в тысячу ли начинается у тебя под ногами*) [Лао Цзы, 1954]. Философские размышления китайского мудреца предназначались правителям государства, но в наши дни цитируются применительно к разным обстоятельствам.

Китайский прототип *«путь... начинается у тебя под ногами»* в русском переводе представлен как *«путь... начинается с первого шага»*. Мы имеем трансформацию первоисточника, вызванную различиями

в языковых картинах мира. Надо сказать, что в русском фольклоре есть близкая по смыслу поговорка: «*Лиха беда начало*», что означает «*начинать всегда трудно*». И китайская, и русская поговорки признают трудность *первого шага* в какой-либо деятельности.

Антропологический подход к языку базируется на двух основных соответствиях — «язык — человек» и «человек — язык» [Омельченко 2012, с. 76—84]. Здесь не избежать вечного вопроса о лингвистической относительности, который давно обсуждается учёными. Язык формирует мышление или мышление формирует язык? Именно язык зависит от мышления человека, а мышление складывается в определённой культурной среде. Мир познаётся человеком с помощью органов самого человека: это «голова», «глаза», «уши», «руки», «ноги» и др. Движение вперёд непосредственно связано с нижними конечностями. Вот почему китайцы уделяют им такое большое внимание.

Картина мира подразделяется на реальную и языковую, которая, в свою очередь, делится на первичную и вторичную. Вторичная картина мира формируется при погружении в другую языковую среду и культуру. Для русской культуры китайская языковая картина мира будет вторичной. При этом заимствования, как правило, адаптируются в соответствии с национальной спецификой.

Взаимодействие первичной и вторичной картин мира в рамках культурных гештальтов требует определённого приспособления к иному видению окружающей действительности. Использование китайских пословиц русскими показывает, что культурные гештальты частично совпадают или просто в одном гештальте совпадают некоторые аспекты, а различия между ними свидетельствуют о разнообразии способов описания мира. Приведённые заимствования могут рассматриваться как единичные случаи, не оказывающие существенного влияния на русскую языковую картину мира, однако важно то, что русским афоризмы понравились и выражение входит в публицистический гештальт как целое.

Таким образом, исследование показало, что китайские поговорки являются эффективным средством межкультурной коммуникации, поскольку с ними ассоциируются мудрость и многовековой опыт.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Гришин А. Обещанного Евросоюза Киеву много лет ждать. URL: <https://www.kazan.kp.ru/daily/26372.5/3253588> (дата обращения: 18.11.2017).
2. Елисеев Б. Не всякий угонится за тем, как развивается мир. URL: http://www.lgz.ru/article/-8-6498-25-02-2015/ne-vsyakiy-ugonitsya-za-tem-kak-razvivaetsya-mir/?sphrase_id=872635 (дата обращения: 14.11.2017).
3. Зюзин С. На вкус и цвет... URL: <https://rg.ru/2017/03/23/reg-sibfo/chto-tormozit-eksport-sibirskogo-prodovolstviia-v-kitaj.html> (дата обращения: 17.11.2017).

4. Коммунисты, назад! URL: <https://iz.ru/news/271738> (дата обращения: 18.11.2017).
5. Лао-цзы. Дао Дэ Цзин. Шанхай, 1954. 127 с.
6. Маслова В.А. Лингвокультурология. М.: Академия, 2001. 208 с.
7. Омельченко С.Р. В поисках антропологии языка // Научный диалог. 2012. № 12. С. 76—84.
8. Резник И.В. Когнитивно-функциональные аспекты реализации понятий «гештальт» и «гештальт-структура» // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2010. Вып. 27 (606). С. 120—129.
9. Студенты из Китая могут стать магистрами и аспирантами петербургского вуза. URL: <https://www.spb.kp.ru/daily/26337/3220779> (дата обращения: 18.11.2017).
10. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово, 2000. 146 с.
11. Токарев Г.В. Концепт как объект лингвокультурологии. Волгоград: Перемена, 2003. 213 с.

Лумбунова Галина Олеговна,
Бурятский государственный университет,
г. Улан-Удэ, Россия

СХОДНЫЕ МОТИВЫ В МИФАХ ЯПОНИИ И ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Статья посвящена анализу сходных мотивов в мифах Японии и Древней Греции. Существуют некие универсалии, характерные для мифологических систем разных народов. Этим можно объяснить сходство японских и греческих мифов о сотворении Мира и человека. Однако существование в конкретных мифах общей сюжетной линии, при анализе сходной даже в деталях, вызывает множество вопросов.

Ключевые слова: литературоведение, миф, универсалии, Япония, Древняя Греция.

Lumbunova Galina Olegovna,
Buryat State University,
Ulan-Ude, Russia

SIMILAR MOTIFS IN THE MYTHS OF JAPAN AND ANCIENT GREECE

The paper is devoted to similar motifs in the myths of Japan and Ancient Greece. There are certain universals which are distinctive for the mythological systems of different peoples. This circumstance can explain the similarity of Japanese and Greek myths about the creation of the World and man. However, the existence of a common storyline, which is similar in details in certain myths, raises many questions.

Keywords: literary criticism, myth, universals, Japan, Ancient Greece.

Общие образы и мотивы в мифах разных народов давно обратили на себя внимание исследователей (Г.В. Зубко, Е.М. Мелетинский, Е.М. Щепановская). Список таких элементов весьма внушительен: стоящий на краю мира поддерживающий небо столб; дерево, на котором первоначально спасаются во время потопа; небесное дерево, корни которого спускаются до земли; общие или сходные персонажи с похожими функциями и атрибутами; сходные сюжеты. Подобные образы принадлежат к мифологиям разных этнических групп и не образуют единой системы [Березкин 2014, с. 246]. Из этого можно заключить, что существуют некие универсалии, характерные для мифологий разных народов, и причину этого явления, на наш взгляд, следует искать в универсальности человеческого мышления либо в контактах культур (например, во всех евразийских космологиях есть много общих мотивов).

Особый интерес вызывают сходные мотивы отдельных мифов, которые встречаются в фольклоре двух совершенно разных культур, значительно удалённых друг от друга географически. Такие мотивы присутствуют в мифах Японии и Древней Греции, что вызывает множество вопросов.

Древняя Греция (Эллада) — греческая цивилизация на юго-востоке Европы, существовавшая III тысячелетия до I века до н.э. Географически она находилась на территории Балканского полуострова, островах Эгейского моря и западном побережье Малой Азии. Мифы и легенды Древней Греции были созданы много веков назад, но интерес к ним не угасает до сих пор, поскольку эти фольклорные произведения относят к величайшему культурному наследию человечества. Первыми дошедшими до наших дней произведениями о событиях древности являются поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея», записанные в VI в. до н.э. «Теперь нам известно, что объекты и события, описанные Гомером, действительно были по крайней мере за триста лет до Гомера» [Хаммонд 2008, с. 16], т.е. сказитель обобщил творчество своих предшественников.

Японская мифология — это система сакральных знаний, включающая традиции синтоизма и буддизма, а также народные поверья. Религия синто содержит огромное количество *ками* (яп. 神 «божество» или «дух»), которые задействованы в мифологии. Основными источниками японских мифов, дошедшими до наших дней, являются письменные памятники «Кодзики» и «Нихон сёки». «Кодзики» (яп. 古事記 «Записи о деяниях древности») — древнейшее собрание мифов и легенд, работа над которым была завершена в 712 г. во время правления императрицы Гэммэй. Памятник написан китайскими иероглифами, адаптированными под японский язык (до появления китайской письменности в V в. своей системы письма в Японии не существовало). Однозначно определить жанр произведения трудно: здесь и мифы, и легенды, и собрание древних песен, и историческая хроника. Считается, что памятник был создан в эпоху централизации власти в древней Японии для объяснения населению божественного происхождения правящего рода. «Нихон сёки», или «Нихонги» (яп. 日本書紀 «Анналы Японии»), был создан немногим позже — в 720 г. — и является подробным повествованием о жизни страны и генеалогии императоров, правивших Японией до 697 года н.э. Необходимо отметить, что в отличие от «Кодзики» «Нихонги» написан не на старояпонском, а на классическом китайском языке. Это было связано с дипломатической важностью документа и традициями официальной историографии Древней Японии. Таким образом, «Кодзики» был создан для «внутреннего пользования» — для самой Страны восходящего солнца и объяснения божественного происхождения правящего рода другим родам, а «Нихонги» — больше для официальной историографии, точнее для позиционирования себя перед соседними странами как равноценное государство.

Сюжет сотворения мира в рассматриваемых мифологических системах имеет один общий момент: в Древней Греции считалось, что сначала

существовал вечный безграничный тёмный Хаос, в нем заключался источник жизни мира. Всё возникло из безграничного Хаоса — весь мир и бессмертные боги. В японских космогонических мифах описано появление Мира из «хаотической массы, похожей на яйцо, с расплывчатыми границами и зародышами внутри». Однако дальше сюжетные линии расходятся: в греческих мифах из Хаоса наряду с далёким светлым Небом появляется богиня Земли Гея, в японских же Земля создаётся богами-демиургами *Идзанаги* и *Идзанами*, когда они окунают в неформившуюся жижу меч и стекающие капли образуют Японские острова.

Сходным является и антропогонический сюжет, а точнее отсутствие подробного описания появления человека вообще. В греческих мифах есть сюжет о боге Прометее, который создаёт людей из глины, но его «дети» были слишком беззащитны и ничего не умели. Вообще внимание в данной мифологической системе больше сосредоточено на последующих после появления людей событиях. Возможно, это связано с тем, что греки считали человека ничтожным на фоне всемогущих богов. В японских мифах упоминается, что *Идзанаги* и *Идзанами* создали Японские острова, остальных богов, населяющих Землю, и людей. Внимание на появлении человека также не акцентируется, и вообще граница между людьми и богами весьма размыта: например, сказано, что на Землю спустился внук верховной богини *Аматэрасу* — *Ниниги-но микото*, он и стал первым представителем правящей (по сей день) династии. Именно поэтому у императора в Японии отсутствует фамилия, поскольку он считается прямым потомком богини солнца *Аматэрасу*. Результаты анализа рассмотренных космогонических и антропогонических сюжетов, на наш взгляд, демонстрируют универсальность человеческого мышления: создание Мира из Хаоса характерно для многих мифологических систем. Как утверждает Г.В. Зубко, мифологические универсалии имеют отношение, прежде всего, к основам основ — к ядерной части мифа. Мифологический материал свидетельствует о том, что мифы разных народов весьма сходным образом представляют картину возникновения Мира. Так, появлению Вселенной обычно предшествует Ничто, Небытие. В «Ригведе» речь идёт о «Несущем», из которого возникает «Сущее». Небытие, «Несущее» в некоторых мифах отождествляется с Хаосом, которому противостоит ещё не проявленный Мир. Хаос иногда идентичен Тьме, Мраку, Ночи, а также Первобытным Водам [Зубко 2008, с. 8].

Итак, универсалии вообще характерны для картины сотворения Мира. Но как объяснить сходство сюжетных линий конкретных отдельных мифов в мифологиях разных, удалённых друг от друга на огромное расстояние культур?

Так, известный многим с детства греческий миф об Орфее и Эвридике имеет аналогию в японском мифе о богах *Идзанаги* и *Идзанами*. Греческий миф повествует о любви потомка богов, великого певца Орфея и его жены — прекрасной нимфы Эвридики. Юная Эвридика после укуса

змеи умирает и попадает в мрачное царство мёртвых. Безутешный Орфей не может смириться со смертью любимой и решает спуститься за ней. Божественным пением о своём горе, муках разбитой любви, тоске по умершей и игрой на золотой лире он трогает сердце даже сурового бога Аида — владыки царства мёртвых. Аид, несмотря на законы, разрешает влюблённому забрать Эвридику, но с одним условием: «Ты пойдёшь вперёд следом за богом Гермесом, он поведёт тебя, а за тобой будет идти Эвридика. Но во время пути по подземному царству ты не должен оглядываться. Помни! Оглянешься, и тотчас покинет тебя Эвридика и вернётся навсегда в моё царство» [Кун 1954, с. 199]. Привёл Гермес тень Эвридики и направился с возлюбленными к выходу. Однако Орфей условие не выполнил: уже подходя к выходу, когда забрезжил свет царства живых, он не выдержал и обернулся, в тот же миг тень жены исчезла, «потонула во мраке». Вернулся на свет он ни с чем.

Сходный сюжет существует в японской мифологии — в мифе про богов-демиургов *Идзанаги* и *Идзанами*. *Идзанаги* и *Идзанами* — брат с сестрой и одновременно муж с женой, боги творения синтоистского пантеона, первые из богов, обладавшие человекоподобным обликом и способностью рождения других богов. Согласно мифу, высшие боги поручили им «оформить» находившуюся ещё в жидком состоянии землю, которая «подобно всплывающему жиру, медузой носится по морским волнам» [Кодзика 1960, с. 7]. Выполнив свою миссию, супруги «порождают» Японские острова и богов-духов, их заселяющих: это боги земли и небесной кровли, ветра и моря, гор и деревьев, равнин и туманов в ущельях и многие другие. Однако после рождения божества огня *Кагуцути*, который опалает лоно *Идзанами*, она сильно ослабла и заболела. Узнавший об этом *Идзанаги* упал на колени и плакал, но его печаль не могла ей помочь, и она удалилась в *Ёми-но куни* — страну мёртвых. Убитый горем *Идзанаги* отправился за женой в подземное царство, которое оказалось очень похожим на мир живых, за исключением того, что там царила вечная темнота. Он долго искал возлюбленную, но, когда нашёл, было слишком поздно — *Идзанами* уже навеки стала обительницей загробного царства. *Идзанаги* всё же уговаривает жену пойти с ним, она просит мужа подождать, но движимый любопытством бог не выдерживает и в кромешной темноте поджигает зубец от своего гребня, чтобы взглянуть на возлюбленную. Тут ему открылась ужасная картина: тело *Идзанами* было уже не то, что прежде, оно было изъедено червями, были видны следы тления. *Идзанаги* в ужасе закричал и спасся бегством из подземного мира, а вход туда завалил камнем. Замурованная богиня в ярости кричала, что в отместку будет каждый день забирать по 1000 живых людей, а *Идзанаги* ответил, что в таком случае он каждый день будет давать жизнь 1500 людям [Кодзика 1960, с. 20]. Последний эпизод описывает появление смерти на Земле.

Необходимо отметить, что в рассмотренных мифах совпадает даже такая деталь — употребление пищи загробного царства как знак вступления

в мир мёртвых и невозможности вернуться к живым. В японском мифе внимание акцентируется на том, что *Идзанами* уже испробовала пищу страны *Ёми* и навек стала её обительницей. В древнегреческой же мифологии в царстве Аида Лета является рекой забвения, отпив воды из которой, душа забывает земную жизнь и окончательно поселяется в стране мёртвых.

Результаты анализа рассмотренных сюжетов показали такое их детальное сходство, что здесь сложно говорить об универсальности человеческого мышления. Что касается возможного контакта культур, то географически Япония и Греция были отдалены друг от друга на значительное расстояние. Письменность появилась в Японии в V в. н.э., первые китайские тексты тогда были завезены в страну буддийскими монахами из корейского королевства Пэкче. До этого системы письма в Японии не существовало. Можно было бы предположить, что легенда была принесена из Китая, но в китайских мифах подобного сюжета не прослеживается, либо он не дошёл до наших дней. Однако если он и существовал, то теория о контактах Древнего Китая и Древней Греции и тем более о заимствовании китайцами сюжета из греческих мифов на сегодняшний день является маловероятной. В корейских мифах подобный мотив не обнаружен. Таким образом, вопрос: «Откуда в Японии VIII в. появился сюжет, сходный в деталях с сюжетом мифа Древней Греции?» — остаётся открытым и создаёт обширное поле для дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии // Актуальные проблемы изучения архаики: материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996—2012 гг., вып. 7. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 237—252. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/>.
2. Зубко Г.В. Миф: взгляд на мироздание. М.: Университетская книга, 2008. 357 с.
3. Кун Н.А. Легенды и мифы древней Греции. М.: Учпедгиз, 1954. 452 с.
4. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
5. Хаммонд Н. История Древней Греции. М.: Центрполиграф, 2008. 703 с.
6. Щепановская Е.М. Систематизация архетипов мировой мифологии: генетический метод // Обсерватория культуры. 2011. № 4. С. 124—132.
7. 古事記. 日本全国文学全集 = Кодзика. Записи о деяниях древности. Полное собрание сочинений японской национальной литературы. Токио, 1960. Т. 1. 64 с.

Бутенина Евгения Михайловна,
 Дальневосточный федеральный университет,
 г. Владивосток, Россия

СОПОСТАВЛЕНИЕ ФОЛЬКЛора РОССИИ И КИТАЯ В КУРСЕ ПО ОСНОВАМ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В АТР

Сопоставление сюжетов и мотивов фольклора народов Евразии составляет важную область востоковедения. В курсе по основам межкультурной коммуникации, который в Дальневосточном федеральном университете преподаётся всем студентам, изучающим языки стран АТР, важно показать подход к этой теме, что позволит глубже понять принципы влияния культур. В статье рассматриваются некоторые сходные элементы китайских и русских (народных и литературных) сказок, подчёркивающие значимость культурного взаимодействия Россия и Китая.

Ключевые слова: «восточная теория» русского фольклора, В.В. Стасов, Б.Л. Рифтин, О. Файджес.

Butenina Evgeniya Mikhailovna,
 Far Eastern Federal University,
 Vladivostok, Russia

COMPARING RUSSIAN AND CHINESE FOLKLORE IN AN INTERCULTURAL COMMUNICATION COURSE FOR ASIA PACIFIC

Comparing plots and motifs of Eurasian folklore is an important area of Asian studies. In an intercultural communication course taught at the Far Eastern Federal University for the students who major in the languages of Asia Pacific, it is important to demonstrate an approach to this research aspect. The paper focuses on some similar elements of Chinese and Russian fairytales, which demonstrate the importance of interaction between Russia and Asia.

Keywords: the “oriental theory” of Russian folklore, V.V. Stasov, B.L. Riftin, O. Figes.

Ключевой работой в области компаративной фольклористики, получившей впоследствии название «восточной теории» фольклора, стала статья В.В. Стасова (1824—1906) «Происхождение русских былин» (1868). Стасов известен как феноменально эрудированный искусствовед, музыкальный и художественный критик, теоретик передвижничества и идейный вдохновитель «Могучей кучки». Исследование фольклора легло в основу полемики Стасова с реакционными славянофилами, отстаивавшими догматические взгляды о русской национальной исключительности. В своей работе критик подчёркивает, что в русских былинах невозможно найти описания русского уклада народной жизни, сословий, природы, существующих географических местностей, и приходит к выводу, что былины, как и некоторые сказки, пришли в русскую культуру с буддийского

Востока. Даже в былинах о сорока каликах, особенно ценимой в славяно-фильской фольклористике как описание времён князя Владимира и отражение библейских мифов, Стасов нашёл отголоски индийских и китайских источников. Восточное влияние в былинах он видел, например, в обилии поклонов и почтительных наименований при отсутствии явной религиозности: «Навряд ли эта черта имеет основу в национальном характере нашего народа, вообще крайне набожного, и в языческое время. Это лишь свойство тех сжатых экстрактов, которые сделаны у нас, под названием былин, из восточных поэм и песен, но тем не менее эта черта, исключительно нам принадлежащая» [цит. по: Азадовский 1963, с. 165].

Статья Стасова вызвала резкую критику многих специалистов, в ней было обнаружено немало фактических и методологических ошибок, однако она была удостоена Уваровской премии Академии наук. Как пояснил академик Шифнер, «восстав против национальных выводов прежних исследователей, выставив сентиментальность, с которой они старались характеризовать Добрыню, Илью Муромца и прочих богатырей, этих, по их мнению, представителей разных сторон древнерусского быта, г. Стасов чрез это самое заставляет хладнокровнее смотреть на особенности нашей эпической поэзии, подверженной, впрочем, общим законам этого рода поэзии; чрез это он, бесспорно, снискал право на признание за ним заслуги в отношении отечественной словесности» [цит. по: Азадовский 1963, с. 167].

Важно отметить, что британский историк Орландо Файджес в известной книге о русской культуре «Танец Наташи» (2002) посвящает теории Стасова и вообще его деятельности десятки страниц. В главе «Потомки Чингисхана» Файджес приводит ссылки на работы российских и зарубежных исследователей, подтвердивших некоторые выводы русского критика. В частности, Стасов вслед за немецким филологом Вильгельмом Шоттом подчёркивал монгольское происхождение слова «богатырь» [Figes 2002, p. 395]. С утверждением, что скоморох Садко — «наследник» восточного шамана, соглашается Рассел Згут, современный американский исследователь украинского происхождения в работе о русских менестрелях (*Russian Minstrels: A History of the Skomorokhi*, 1978) [Figes 2002, p. 398, 625].

Идеи Стасова горячо поддерживал Николай Рерих. Создавая костюмы к опере Н.А. Римского-Корсакова «Снегурочка», художник акцентировал монголоидное лицо героини и восточные детали (головной убор и украшения) её наряда, что хорошо видно на картине «Снегурочка и Лель» (1921, Музей Николая Рериха, Нью-Йорк). У пастуха Леля Рерих видел сходство с индуcским богом Кришной и отразил это на картине «Кришна-Лель» (1932, Новосибирский государственный художественный музей).

Сопоставление русского и восточного фольклора остаётся значимой областью современной гуманитарной науки. Известный исследователь и переводчик китайских сказок академик Б.Л. Рифтин (1932—2012) отмечает в них немало переключек с русскими сказками. Так, в волшебных сказках о похищении невесты и спасении её из иного мира («Как юноша любимую искал», «Сказка про хитрого У-гэна и верного Ши-е») героинь

похищает злой оборотень или Чёрный орёл — образы, сопоставимые со Змеем Горынычем, Кощеем или Вихрем. Герою, отправившемуся на поиски невесты, нужно пройти ряд испытаний, в частности встретиться с охранительницей входа в подземное царство (в русской традиции это Баба-Яга) и найти волшебный меч (вспоминается меч-кладенец, нередко добываемый из могил). Обращает на себя внимание сходство сюжетов о чудесной жене, в том числе о девице-карпе в китайской версии и русской царевне-лягушке, о заколдованном муже (китайский «Жених-змея» и русский «Муж-уж», а также сказка С.Т. Аксакова «Аленький цветочек»); о непослушании (китайская история о лисе и трёх девочках очень напоминает «Волка и семерых козлят»). В повествовании об обездоленном младшем брате, который берёт верх над старшими братьями, присутствует идеализация младшего члена семьи — хранителя семейного очага и родовых традиций, что характерно для фольклора многих народов, как и мотив ритуального умерщвления животных, из чьих останков вырастают различные полезные растения. Так, в китайской сказке из костей собаки и петуха вырастает вяз с листьями-монетами, в русской сказке о падчерице из костей коровы — волшебный сад [Сказки Китая 2007, с. 10—11].

Интересные совпадения в сюжетных ходах, числовой, цветовой и ландшафтной символике востоковед В.Ц. Головачев обнаруживает в восточных легендах и русских литературных сказках. Так, в монгольской сказке «Волшебный мертвец» и в пушкинской «Сказке о мёртвой царевне и семи богатырях» присутствуют такие элементы, как внезапная смерть матери вскоре после рождения царевны-наследницы, семь братьев-богатырей, нашедших царевну в лесу, подстроенный суицид царевны, надкусившей отравленное яблоко, захоронение её в горной пещере (по верованиям многих народов Евразии, особом месте, связывавшем Землю и Небо), обращение героя к «небесным силам» — стихиям за помощью и, наконец, внезапная смерть мачехи после чудесного воскрешения царевны — наследницы престола. Черты восточной Небесной Девы, или Красной Госпожи, Головачев видит в образе Царевны-лебеди из «Сказки о царе Салтане» и в образе Жар-птицы, Царь-девицы из «Конька-горбунка» [Головачев 2016, с. 236—240], сказки, по мнению некоторых современных исследователей, также написанной Пушкиным [см., например: Касаткин, Касаткина 2012]. Помимо исторических документов, в качестве указания на евразийскую основу сюжета о Небесной Деве востоковед упоминает картину Г.И. Семирадского «Похороны знатного руса» (1881), где изображены семеро мужчин-руссов (покойник и шесть его сородичей) [Головачев 2016, с. 241—242]. Восточные мотивы в сказках Пушкина В.Ц. Головачёв исследует и в других своих работах [Головачев 2010].

Для курса межкультурной коммуникации важно не установление места возникновения фольклорных сюжетов, а выявление несомненного сходства в культурных, концептуальных, ценностных картинах мира разных народов, в частности русских и китайцев. Так, значимо верование китайцев в то, что ад расположен в глубокой пещере на вершине горы, и русское представление о том, что горы созданы сатаной. Выразительны

совпадения в цветовой символике (положительный ореол красного и зелёного) и символике нечётных чисел, в которой особенно обращает на себя внимание семантика целостности и всеохватности цифры девять: в русских этиологических сказках говорится, что человек был создан из девяти частей: тело — от земли, кость — от камня, кровь — от огня, волосы — от дерева, дыхание — от ветра, зрение — от солнца, мысль — от облака, речь — от моря, душа — от бога [У истоков мира 2014, с. 360]. Помимо универсальной ценности трудолюбия, и русские, и китайцы воспевают жертвенность, которую нередко должен проявить герой, чтобы помочь мастерским выполнить какую-то трудную задачу.

В качестве проектных заданий по межкультурной коммуникации можно предложить следующие варианты: 1) сравнение этиологических сказок (о происхождении мира, вещей, норм, правил и др.); 2) сравнение сказок об удивительных приключениях мастеров; 3) изучение вопроса «приземлённости» китайской и в целом дальневосточной сказочной фантастики по сравнению с русской, индийской или арабской; 4) сравнение сказок-апологов, аллегорически изображающих животных или растения (интересно, например, существование корейской сказки «Муравей и цикада», совпадающей по сюжету и морали с крыловской басней); 5) сопоставление сказочной фауны русского и китайского фольклора в целом, попытки установить причины меньшего разнообразия сказочного китайского животного мира (по мнению Б.Л. Рифтина, малочисленность сказок о животных в Китае связана с ранним переходом китайцев к активному земледелию и забвением охотничьего промысла). Сопоставление русских и китайских сказок может стать творческим исследовательским проектом, который позволит выявить важную основу межкультурной толерантности: сходство ценностей и черт национального характера.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Азадовский М.К. История русской фольклористики. Т. 2. М.: Просвещение, 1963. 349 с.
2. Головачев В.Ц. Женидьба царя, подмена наследника и «смерть» царевны: восточные мотивы, предания и обычаи в сказках А.С. Пушкина // 4-я Международн. науч. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока». СПб., 2010. Т. 3. С. 17—27.
3. Головачев В.Ц. Сюжет о «Небесной Деве» в фольклоре и исторических преданиях народов Евразии // 7-я Международн. науч. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока». СПб., 2016. Т. 2. С. 232—244.
4. Касаткин Л.Л., Касаткина Р.Ф. Псковские диалектизмы в сказке «Конёк Горбунок» как свидетельство авторства А.С. Пушкина // Смыслы, тексты и другие захватывающие сюжеты. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 273—287.
5. Сказки Китая / пер. с кит., сост., предисл. Б. Рифтина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 400 с.
6. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: Форум: Неолит, 2014. 527 с.
7. Figes O. *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*. New York: Metropolitan Books, 2002. 729 p.

Краюшкина Татьяна Владимировна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ЗНАКОМСТВО НАНАЙЦЕВ И РУССКИХ В РОМАНЕ Г.Г. ХОДЖЕРА «КОНЕЦ БОЛЬШОГО ДОМА»

В статье на материале романа Г.Г. Ходжера «Конец большого дома» рассматривается знакомство нанайцев и русских. Делаются выводы о ценности художественного произведения как источника по этнографии и этнопсихологии нанайцев. Автор транслирует преимущественно восприятие нанайским народом пришлых русских, при этом восприятие русскими нанайцев лишь намечено.

Ключевые слова: Г.Г. Ходжер, нанайцы, русские, имагология, художественная литература как этнографический источник, «Конец большого дома».

Krayushkina Tat'yana Vladimirovna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

MEETING THE NANAI AND RUSSIAN PEOPLE IN THE NOVEL “THE END OF THE BIG HOUSE” BY G.G. KHODZHER

The paper describes meeting the Nanai and Russian people based on the novel “The End of the Big House” by G.G. Khodzher. Conclusions are drawn about the value of the book as a source of ethnography and ethnopscyhology of the Nanai people. The author mainly presents the perception of Russian people by the Nanais, while the perception of the Nanai people by the Russians is merely outlined.

Keywords: G.G. Khodzher, Nanais, Russians, Imagology, fiction as an ethnographic source, “The End of the Big House”.

Художественная литература по праву может считаться ценным этнографическим источником. Писатели не только реализуют стереотипное представление о других этносах, присущее их нации, но и нарушают границы стереотипов, повинуясь требованиям творческого замысла, тем самым формируя у читателя видоизменённое восприятие других народов. Важно понимать: транслируемые писателями образы иноплеменников находятся в плену поэтики того или иного жанра словесного искусства. Именно с этой позиции и стоит рассматривать произведения художественной литературы в качестве материала для изучения народов.

Очевидно, что для российской литературы характерно доминирование менталитета титульной нации. Поэтому ценными при изучении данной проблемы становятся произведения, написанные представителями других национальностей, транслирующими мировоззрение тех народов, к которым они принадлежат. К числу референтных относится проза нанайского писателя Г.Г. Ходжера, сумевшего в полной мере отразить менталитет своей народности. Написанный в 1965 г. роман «Конец большого дома» показывает с позиции нанайца восприятие русских — чужаков, пришедших на принадлежащие прежде только нанайцам земли. Если на материале художественной литературы подобная проблема не рассматривалась, то в этнографической науке она уже нашла достойное осмысление. Так, например, Е.В. Фадеева говорит о взаимодействии коренных малочисленных народов Нижнего Амура, в том числе и нанайцев, со славянским населением, в частности в области юридического быта: «С конца XIX в., в результате интенсивных контактов коренных народов со славянским населением, многие элементы новой культуры стали проникать не только в материальный, но и в юридический быт. Во многих случаях кровная месть была заменена системой штрафов, смягчились наказания женщин, ужесточились санкции против насильников, мужей-пьяниц и дебоширов» [Фадеева 2006, с. 64].

Г.Г. Ходжер изображает в романе «Конец большого дома» первые контакты между нанайцами и русскими как один из значимых аспектов взаимодействия народов. Первое упоминание о подобном знакомстве, в котором русские лишь угадываются, но не называются, сохранилось в фольклоре нанайцев. Так, Пиапон — один из главных героев, сын Баосы — вспоминает одну из легенд (ему её рассказывала бабушка) о смелом нанайце, что решил дойти до края земли. В пути он встречал народы, прежде известные нанайцам. В конце перечисления этих этносов упоминается народ без названия: «<...> потом встречал носатых людей, которые не могли правым глазом посмотреть влево, а левым глазом — вправо, потому что высокие носы закрывали им взор» [Ходжер]. Эта удивительная, с точки зрения нанайцев, физиологическая особенность присуща именно русским.

Приход русских на земли нанайцев становится одним из значимых событий, по которым отсчитывают время. Показательно, что появление русских стоит в одном ряду с такими природными катаклизмами, как, например, сильный пожар. Пиапон, размышляя об уходе из большого дома, думает о своём возрасте и возрасте своего брата: «Он, говорят, родился в год лесного пожара, а Полокто — в год мелководья, когда русские дымящие лодки, как ракушки на песке, садились на мели и, завидев другую лодку, ревели, как десять медведей» [Ходжер].

Г.Г. Ходжер упоминает молодые годы Баосы, главного героя романа, — именно на эту пору приходятся первые контакты нанайцев с русскими. Важным источником информации о пришлых становятся «рассказы очевидцев, которые неожиданно натыкались на стоянки русских на Амуре,

на их поселения. Сам Баоса несколько раз из-за тальника наблюдал за проплывающими мимо плотами» [Ходжер]. Мир чужих врезается в пространство Баосы прежде всего через визуальное и аудиальное восприятия и обоняние — необычным цветом волос, непонятной речью и неизвестным запахом. *«Однажды плот так близко прошёл от него, что он услышал чужую, незнакомую речь, плач ребёнка, уловил запах подгорелой лепёшки. Он видел обросшие волосами лица русских, удивлялся, а когда заметил мальчишку с красными волосами, то впервые в жизни не поверил своим глазам»* [Ходжер]. Баоса сравнивает рыжие волосы с лучами солнца, к которым можно прикоснуться руками.

Автор показывает в романе две модели первых контактов нанайцев с русскими — вынужденные и добровольные. В большинстве своём нанайцы, когда русские только начали заселять их земли, не пытались налаживать с ними общение. Но были среди них и те, кто стремился познакомиться с русскими. К их числу принадлежали молодые тогда Ганга и Холгитон. Г.Г. Ходжер говорит именно о любопытстве как причине этих контактов.

Обращает на себя внимание следующая особенность изображения Г.Г. Ходжером первых контактов нанайцев с русскими: эти сведения исходят из уст представителей старшего поколения, которые авторитетны в глазах окружающих. Для нанайцев не представляет ценности личный опыт младшего поколения. Наверное, именно поэтому автор не использует подобные эпизоды в романе. О своём первом общении с русскими рассказывает Холгитон. Показательно, что это происходит во время приезда гостей — русских друзей Баосы и его семьи — Ильи Митрофановича Колычева, его сына Митрофана и приехавшего с ними купца Ворошилина.

Первая встреча Холгитона с русскими произошла, когда тот был ещё мальчишкой. Русские застали их врасплох во время рыбной ловли. Герой описывает страх и ожидание скорой смерти: *«Бежать? Куда? Как оставить невод, ведь неводу цены нет, его многими годами делают. Мы и решили: чем невод отдавать, лучше умрём. А носатые бородачи лопочут между собой, видно, переговариваются, как лучше нас убить»* [Ходжер]. Но на самом деле русские ведут себя совершенно иначе — они проявляют дружелюбие, здороваясь с нанайцами. Русские и нанайцы, говоря на собственных языках, при этом совершенно не зная языка своих собеседников, пытаются понять друг друга. *«„Дорастуй, хорошо рыба лови?“ Мы молчим, мы ничего не понимаем, только голову опустили, ждём — сейчас нас по шее русский топором ударит. „Чего молчите? Без языка ваша люди?“ Мы молчим, жалко с жизнью расставаться, мало ещё на свете прожили, ничего не видели. Да и невод жалко. „Давай знакомиться будем!“ — говорит другой бородач. Тут я услышал знакомое слово „дава“, у меня язык развязался, оттаял, что ли, я говорю ему: „Дава аба, дава аба“, — поворачиваюсь к своим: „Сразу видно, новые люди, говорю, кету захотели в середине лета“. Русские услышали мои слова и заговорили разом. Говорят, говорят, а мы ничего не понимаем. Опять молчим»*

[Ходжер]. Русские сердятся, упрекая нанайцев в немоте. Но те слышат знакомое им слово — *немо (ленок)* — и снова заводят разговор о рыбе. Первая встреча заканчивается тем, что русские, поощряемые нанайцами, набирают себе рыбы, пойманной Холгитоном и его товарищами, и уплывают. *«Они выбирают больших длинных чёрных сазанов, мы суём им горбатых мелкоголовых сазанов, говорим, эти жирнее, вкуснее, они не отказываются, берут. Мы же радовались, мы уж прыгали тогда. Невод оставили, жизнь нашу не погубили, значит, ещё поживём!..»* [Ходжер].

Взаимная оценка нанайцами и русскими друг друга (причём речь идёт о первом контакте и восприятии его представителей одновременно и старшего, и младшего поколений) изображена в эпизоде охоты Баосы и его маленького тогда сына Пиапона на их семейном участке, куда без разрешения пришёл охотиться молодой Илья Митрофанович со своим сыном Митрофаном. В этом первом общении акцент сделан не на незнании языка друг друга, которое, в общем-то, и породило конфликтную ситуацию, разрешённую только благодаря угощению уловом, как это было в рассказе Холгитона. В первом общении Баосы и Ильи конфликт возникает из-за незнания образа жизни другого народа. Каждый из представителей старшего поколения — и Баоса, и Илья — не догадываются о возможности существования иного мировоззрения, однако пытаются осмыслить поведение друг друга, но опять-таки с позиции собственного мировосприятия.

Баоса, услышав выстрелы на своём участке, устремляется к охотникам, пытается выгнать их. Г.Г. Ходжер делает очень значимый акцент на национальности браконьеров — именно по этой причине Баоса сразу не убивает незваных гостей: *«Но Баоса не стал стрелять: перед ним были русские.*

— Уходите! Это моя земля! — закричал Баоса.

Русские замерли.

— Это моё охотничье место! Уходите!

Баоса отпустил собаку, вышел из-за широкого ствола кедра, держа ружьё наготове и зажимая в левой руке очередной патрон. Русские тоже подняли ружья, крикнули что-то на своём языке и с медвежьей проворностью юркнули за толстые стволы. Баоса тоже спрятался и кричал по-нанайски, чтобы они покинули его наследованное от деда и отца угодьё» [Ходжер]. Незнание языка и здесь делает своё дело: нанайцы и русские не понимают друг друга. И тогда они прибегают к жестам. Илья не может понять, почему Баоса гонит его из тайги. При этом он не видит в Баосе врага:

— Как же так, друг человек? Тайга большая, она Богом для всех spravлена...

Баоса смотрел в чёрные зрачки голубых глаз бородача, пытался разобратсья в его речи, но так и не разобрался.

— Уходите с моего места! <...>

Русские забрали ружья и, оглядываясь, ушли вверх по ключу [Ходжер].

Но и земля вверх по ключу — тоже семейное угодье Баосы, он выгоняет Илью с Митрофаном и оттуда. Баоса настроен ещё решительней освободить свой участок от посторонних. Он приказывает своему маленькому сыну быть готовым к выстрелу. Баоса подходит к Илье и рисует ему на земле карту своих владений. Илья почти понимает Баосу, но опять-таки в силу собственного знания жизни: *«Так, теперь мы вразумели тебя, мил человек, — устало проговорил бородач. — Стал быть, это твоя земля, ты, как у нас в Расее, как барин, лес имеешь? Та-ак...»* [Ходжер]. Баоса — в свою очередь — не может до конца понять русских, он всё ещё не подозревает о возможности существования иного мировоззрения у человека другой национальности. Камнем преткновения стала земля. Баоса, увидев реакцию Ильи, чувствует, что его наконец-то поняли: *«Что за люди? Зачем они приехали на Амур? — думал Баоса. — Должна же быть где-то земля, которая породила их, почему они бросили её? Зачем зарятся на моё угодье? Нет, я всё равно вам не отдам этот ключ. Вы не знаете законов тайги, я объяснил вам, видно, поняли, а то бы не задумались так»* [Ходжер].

Баоса даёт русским два дня, чтобы они ушли с его участка. Но этого не происходит. Разъярённый, он идёт к их шалашу, по закону нанайцев, имея право убить их. Но вместо Ильи выходит его сын и просит помощи, потому что отец болен. Происходит так, что мальчики — Митрофан и Пиапон — быстрее находят общий язык, чем их отцы. Митрофан выносит из шалаша ружья, ножи, топор, показывая миролюбивый настрой. Баоса заходит в шалаш и обнаруживает тяжело больного Илью. В этот момент резко меняется его восприятие русских: он видит перед собой уже не захватчика его наследственных угодий, а больного человека, которому необходима помощь. Баоса убивает белку и кормит Илью содержимым её желудка. Вновь возникает уже упоминаемая чуть ранее характеристика русского по внешним признакам (*большеносый бородач*). Г.Г. Ходжер тем самым смягчает конфликт между представителями разных национальностей, поместив его в локус физиологического различия народов: *«Баоса разговаривал с большеносым, как с младшим, он начисто забыл о своей угрозе, страх бесследно исчез — перед ним лежал тяжело больной, голодный человек, попавший в беду. Кто же поможет ему, если не Баоса? Кругом — ни души, один неопытный мальчик сам умрёт с голоду да и большеносого отправит в буну»* [Ходжер]. Баоса уходит за лекарством. Вернувшись, с удивлением обнаруживает, что его сын и сын русского поладили: *«„Ама, его зовут Митропан, — сообщил Пиапон, — а тот, больной, его отец, Илья зовут“. Так познакомился Баоса с Ильёй Колычевым и его сыном Митрофаном»* [Ходжер]. Именно тогда, после оказанной помощи, зародилась дружба между русскими и нанайцами, окрепшая с годами.

Значимым для анализа данной темы является ещё одно знакомство нанайцев с русским. Речь идёт о представителе интеллигенции (до этого Г.Г. Ходжер упоминал лишь о русских крестьянах), а именно о докторе

Василии Ерофеевиче Храпае, прозванном впоследствии нанайцами *Харапаем*. К его образу обращается Н.А. Непомнящих, рассматривая варианты сюжета «Поединок человека с медведем» в прозе писателей — представителей коренных народов Дальнего Востока. Первым пациентом доктора становится нанайский охотник, которому медведь нанёс рваную рану. «Рану этого охотника зашил русский доктор, завоевав успешным лечением доверие местного населения. Этот небольшой эпизод нужен, чтобы показать положительные стороны героя Василия Ерофеевича, доктора. С одной стороны, он носит характер ироничной охотничьей байки, с другой — весьма показателен» [Непомнящих 2015, с. 201].

Затем доктор приезжает в стойбище Баосы, где некоторые дети уже умерли от голода и болезней. Храпай самоотверженно лечит их, буквально вырывая из рук смерти. Вот что говорит доктору о нем самом Пиапон: *«В первый раз ты мне показался пустой человек <...>. Теперь вижу — другой. За нас болеешь — это заметно. Никого из русских начальников я не встречал, который бы так за нас болел, желал бы нам добра, счастья, только наши друзья из Малмыжа нам помогают. Это понятно — они простые люди, как и мы»* [Ходжер]. С. Д.-Н. Малзунова отмечает, что знакомство с русскими разнообразит жизнь нанайцев: «Знакомство и дружба с русскими, постепенно населяющими Приамурье, вносят в жизнь нанайцев разнообразие. Они и раньше общались с русскими торговцами, которые старались обманом выменять у них пушнину, рыбу. С новыми русскими их начинает связывать взаимопонимание, от них нанайцы видят поддержку, такими русскими выступают в романе Митрофан, доктор Харапай Василий Ерофеич» [Малзунова 2011, с. 68—69]. Г.Г. Ходжер вкладывает в уста представителя именно молодого поколения нанайцев — Пиапона — высокую оценку русского доктора: *«Ты, Харапай, хороший человек <...>. Ты со всеми нами горюешь — вижу это. Сердце твоё болит за нас. Спасай всех больных детей, отцы и матери тебе будут молиться»* [Ходжер].

Итак, проделанный анализ позволяет сделать следующие выводы. Роман Г.Г. Ходжера «Конец большого дома» является не только значимым этнографическим источником, но и ценным материалом по этнопсихологии нанайцев. Автор, описывая знакомство нанайцев и русских, делает акцент на различии между народами. Большую часть информации о знакомстве, первых контактах с чужаками автор вкладывает в уста именно нанайцев, транслируя их восприятие пришлых русских.

В романе представлены два уровня событийности, мифологический и реальный, на которых выстроены эпизоды знакомства. Мифологический уровень лишь намечен: автор упоминает и, видимо, отчасти цитирует произведение нанайского фольклора о встрече с первыми русскими. Показательно, что на мифологическом уровне событийного ряда именно нанайец покидает свою землю, знакомство с русскими происходит на их земле. Между мифологическим и реальным уровнями нет противоречия: второй бесконфликтно и в полной мере замещает в романе первый.

Иначе обстоит дело в полотно художественной реальности: это русские незваными приходят на землю нанайцев и навсегда поселяются на ней. Их появление, когда ещё нет непосредственных контактов, не вызывает у нанайцев никаких чувств, кроме любопытства. Восприятие нанайцами русских превалирует над восприятием русскими нанайцев. Нанайцы прежде всего видят физиологические отличия (большие носы, растительность на лице, рыжие волосы), затем сталкиваются с разницей в мировоззрении. Конфликтные ситуации при первых контактах возникают из-за незнания языков и обычаев друг друга. При непосредственном общении эмоциональное состояние нанайцев резко меняется: они испытывают негативные эмоции (страх от ожидаемой неминуемой смерти, злобу от посягательств на их собственность). Но страх сменяется радостью, потому что жизнь и ценное имущество не пострадали, а злоба — жалостью к тяжело больному врагу. Г.Г. Ходжер показывает две модели поведения нанайцев: при первой они проявляют любопытство и сами ищут контактов с чужаками, при второй — игнорируют русских. Показательно, что обе эти модели, являя разное восприятие, принадлежат представителям молодого тогда поколения нанайцев. Продуктивной оказывается первая модель поведения.

Незначительное место уделяет Г.Г. Ходжер восприятию русскими нанайцев. Для автора было важным показать одновременно представителей старшего и младшего поколений обоих народов. Если эмоции приписываются старшему русскому, Илье (он испытывает недоумение от встречи с Баосой, прогоняющим его со своей земли), то эмоции маленького Митрофана, как, собственно, и эмоции маленького Пиапона, автора не интересуют. Г.Г. Ходжер показывает, что прежде всего язык между собой находят представители младших поколений. Русский доктор отмечает про себя (но не озвучивает нанайцам) детское, наивное восприятие нанайцами русской власти.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Малзурова С.Д.-Н. Национальная картина мира в романе Григория Ходжера «Конец большого дома» // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А.С. Пушкина. 2011. Т. 1. № 4-1. С. 64—70.
2. Непомнящих Н.А. Варианты сюжета «Поединок человека с медведем» в произведениях В. Санги, А. Немтушкина, Г. Кэптукэ и других писателей // Сюжетология и сюжетография. 2015. № 2. С. 194—205.
3. Фадеева Е.В. Женщина в традиционном обществе и семье коренных народов Нижнего Амура (вторая половина XIX — начало XX в.): дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2006. 200 с.
4. Ходжер Г.Г. Конец большого дома. URL: <http://knigosite.org/library/read/95704> (дата обращения: 06.10.2017).

**Бедарева Ирина Александровна,
Орехова Татьяна Ивановна,
Юрченко Татьяна Николаевна,**
Горно-Алтайский государственный университет,
г. Горно-Алтайск, Россия

ОБРАЗ АЛТАЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ*

Статья посвящена исследованию образа Алтая в русской литературе. В работе отмечается наличие в творчестве писателей Горного Алтая и авторов, писавших об Алтае, сходных образов и мифологем. В большинстве исследованных текстов прослеживается аналогия Алтай — обетованная земля, где пространство Алтая в культурологическом аспекте получает семантику архетипического идеального места — Рая.

Ключевые слова: Алтай, Беловодье, мифологема, региональная литература, алтайский текст.

**Bedareva Irina Aleksandrovna,
Orekhova Tat'yana Ivanovna,
Yurchenko Tat'yana Nikolaevna,**
Gorno-Altajskij State University,
Gorno-Altajsk, Russia

THE IMAGE OF ALTAI IN RUSSIAN LITERATURE

The paper is devoted to the study of the image of Altai in Russian literature. The paper pays attention to the Altai Mountains and similar images and mythologemes in the works of writers and authors who wrote about Altai. The most of analyzed texts compare Altai with the promised land where Altai means the archetypically ideal place — Heaven.

Keywords: Altai, Belovodye, mythologeme, regional literature, the text about Altai.

Литература Горного Алтая и литература об Алтае создавались на протяжении полутора веков выдающимися писателями, среди которых можно назвать прежде всего Григория Чорос-Гуркина, Петра Гордиенко, Георгия Кондакова, Валерия Куницына, Кузьму Поклонова, Юлию Туденеву, Ольгу Гракову, Валерия Бахмутова, Сергея Адлыкова, Георгия Вяткина, Георгия Гребенщикова, Николая Наумова, Сергея Залыгина, Леонида Блюммера, Анну Караваеву, Афанасия Коптелова, Александра Новосёлова, Владимира Чивилихина, Вячеслава Шишкова и многих других. Общее

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Алтай в рамках научного проекта № 16-14-04001 «Алтайский текст русской литературы» а(р).

число литераторов, писавших об Алтае, и количество произведений, ему посвящённых, назвать, даже приблизительно, не представляется возможным, так как материал до настоящего времени не систематизирован.

В данной статье исследуется творчество ряда писателей, для которых Алтай был необычным местом: для кого-то — Раем, для кого-то — мифическим Беловодьем, а для кого-то — землёй обетованной.

В творчестве многих писателей, воспевших Алтай в своих произведениях, прослеживается наличие базовых мифологем Гора, Река.

Данные мифологемы были введены в исследуемую литературу **Григорием Чорос-Гуркиным**. Именно в его эссе («Алтай (Плач алтайца на чужбине)», «Алтай и Катунь») сформировалась универсальная для русскоязычной литературы Горного Алтая модель картины мира, где роль вертикального вектора выполняет мифологема Гора (Алтай), а горизонтального — мифологема Река (Катунь).

В книге **Георгия Гребенщикова** «Моя Сибирь» звучит постоянная тоска автора по родине: «Всегда, когда слышу или произношу слово Алтай, то даже вижу его сине-лиловатый цвет с белыми краями. И, конечно, для всех языков и народов должно быть понятно ласкающее, музыкальное созвучие этого слова — Алтай! Ибо оно звучит как Родина» [Гребенщиков 2002, с. 111]; «Я сплю и вижу сизо-лиловые громады гор, похожие на грозные тучи; они далеко впереди молчат и зовут, и мне кажется, что я протягиваю к ним руки и руки мои делаются крыльями...» [Гребенщиков 2002, с. 159].

Аналогичное настроение мы встречаем и в произведениях **Григория Чорос-Гуркина**, который, находясь на чужбине, также остро чувствовал тоску по Алтаю, что вылилось в итоге в великолепный очерк «Алтай (Плач алтайца на чужбине)». Данное произведение в наибольшей степени отражает концептуальный взгляд автора на сакральную значимость Алтая. Кроме того, в творчестве писателей «своё» пространство Алтая комфортно для пребывания героя, а «чужое» — вне Алтая — невыносимо:

«Далеко, далеко на чужбине я от тебя, мой милый, мой дорогой Алтай! За сотни, за тысячи вёрст! Я здесь один, я им чужой и мне чужда их природа. Их шум, толкотня и блеск надоели мне. Мне скучно здесь, мне грустно! И меня зовёт и манит туда к тебе, мой любимый, славный Алтай, туда, к тебе на простор, на свободу.

Ты, чудный и славный, всегда стоишь в моем воображении. Твои цепи гор с лёгкой дымкой и прозрачными белками, как загадочный мираж, влекут меня к тебе, и твоё имя, Алтай, так мило и так дорого звучит здесь для меня. И так много в этом слове своего, близкого, родного» [Чорос-Гуркин 1990, с. 217].

Образ Алтая в творчестве **Георгия Кондакова**, вслед за Чорос-Гуркиным, представлен двумя мифологемами: Гора (Алтай) и Река (Катунь), где Гора соотносится с вертикалью, а Река — с горизонталью: «Гора Туу-Кая //

с искусственной звездой. // Бьёт под горой струя // с чистойшею водою...» [Кондаков 1990, с. 36], «Летит с орлиным клёкотом // с вершин твоих Кадын, // Скалу с весёлым грохотом // размалывая в дым...» [Кондаков 1967, с. 12]. Мифологема Река (Катунь) в поэзии Кондакова выполняет большую смысловую нагрузку, нежели это было в эссе Чорос-Гуркина: она становится многофункциональной, так как включает в себя все диапазоны бытования стихии воды.

В творчестве **Юлии Туденовой** традиционно в качестве вертикального вектора выступает мифологема Гора, а в качестве горизонтального — мифологема Река, но центром картины мира поэтессы является Река (Катунь), а не Гора, как это было у предшественников [Туденева 2000].

В романе **Сергея Залыгина** «Тропы Алтая» можно отметить противопоставление пространства Алтая городу, сопровождающееся проявлением авторского отрицательного отношения к пространству вне Алтая. Подобное противопоставление мы встречали в цикле путевых очерков «Ойротия» русскоязычного писателя Горного Алтая **Петра Гордиенко** [Гордиенко 1994]. В обоих случаях образ автора представлен человеком пришлым на Алтае, но и у Залыгина, и у Гордиенко описание пространства вне Алтая явно проигрывает пространству Алтая. Так, в начале романа Сергей Залыгин изображает неуютные насыпи, пыль, откосы дороги, поросшие лебедой, на которые никто из членов экспедиции не обращает внимания, так как всё это — привычные атрибуты любого города. В финале романа автор изобразил подъёмные краны Бийска. Показательно, что все участники завершившейся экспедиции обратили внимание на краны, которые раньше и не замечали. Таким образом, можно констатировать изменение в отношении героев к своему пространству: своё становится чужим, а чужое (Алтай) стало своим. В романе Залыгина именно Катунь является первым знаком приближения к Алтаю. После равнодушного перечисления встречающихся на пути экспедиции объектов (Обь, Барнаул, Бийск, Сростки) бурлящая, стремительная и взволнованная Катунь врывается в пространство текста и в сознание одного из героев — Рязанцева, заставляя любоваться ею:

«Крутые, нестройно поющие волны и даже какая-то неопрятность реки: размываемый, тальниковый берег той стороны, клочья пены, мутные пятна в зелёной глубине — всё было для него отрадным, и он безоговорочно отдал ей предпочтение перед Бией — та была и уютнее, и светлее: отстоялась в глубинах Телецкого озера, из которого брала исток свой. Та была быстрой, но быстрой размеренно и чёткой в берегах своих. От неё нельзя было ждать каких-то перемен.

Катунь больше пришла Рязанцеву по сердцу ещё и потому, что она мчалась „оттуда“ — оттуда, куда он так стремился, из его будущего, в котором он уже жил эти дни. Катунь ещё больше взбудоражила его желание быть „там“» [Залыгин 1989, с. 37].

Катунь в данном случае выполняет также функцию границы чужого для членов экспедиции пространства, к которому так стремится Рязанцев и которое, возможно, станет своим. Это река из его будущего.

В рассказе **Николая Наумова** «Горная идиллия» также прослеживается восхищение героя красотами Алтая: «Вершины Алтая, покрытые вечным снегом и льдами, издалека поражающие путника своею дико-величавою красотой... Я долго, долго не мог оторвать глаз от окружающей его картины... Я как будто предчувствовал, что вижу её в последний раз... мне стало грустно, глядя на снеговые вершины Алтая, клубившиеся на горизонте» [Наумов 1937, с. 314, 347]. Герой рассказа жалеет, что ему так и не удалось осуществить свою заветную мечту — объехать эти величественные горы и изучить местных жителей.

Наличие мифологем Горы и Реки прослеживается и в романе **Леонида Блюммера** «На Алтае». Особенно интересна в этом плане глава «Сибирская Швейцария», где образы Алтая и Швейцарии оказываются тождественными в восприятии автора.

«Вот Чулышман... разбивает каменную гору пополам и образует удивительное Телецкое озеро... Боже мой! Какая картина... Со всех сторон горы подпирают небо; словно ровные стены, поднимают утёсы один другого выше; вон оборвавшаяся скала уцепилась при своём падении за другую и грозно висит над чёрным ущельем; от горных потоков в воздухе идёт какой-то тихий гул, словно далёкая песня... А вся картина не страшна — она бодрит, а не пригнётает человека: лазурь неба весело смеётся, яркая зелень травы и деревьев живит уступы, а светлые воды озера радостно несут свои холодные волны Чулышмана в её родную сестру Бию» [Блюммер 1993, с. 137].

В рассказе **Александра Новосёлова** «Жабья жизнь» действие происходит на Алтае. Начало произведения посвящено тому, как герой пробирается к самому сердцу Алтая, пространство которого представляется для него чужим, и он теряется на просторах этого загадочного края:

«Его голос потерялся в бойком рокоте речушки. Уже полдень. Горы подступают всё плотнее. Чёрные, угрюмые леса одели их по склонам. Зеленовато-голубой волной идёт река по каменным ущелинам. Стремительно бросается она на мокрые стены утёсов и, отражённая, в безумной ярости несётся белой пеной, а за поворотом мчится гладкой зыбью, отражая красоту лесов и неба, чтобы снова в узком коридоре звонким жемчужом засыпать с гор скатившиеся валуны» [Новосёлов 1957, с. 175].

В произведениях, посвящённых Алтаю, очень часто писатели включают алтайские мифы и легенды. Так, например, важное место в поэтике **Григория Чорос-Гуркина** занимает, на наш взгляд, интерпретация им одного из вариантов алтайского космогонического мифа — о сотворении мира богом Ульгеном. Следует подчеркнуть, что описание сотворения мира у Гуркина не совпадает с тем, как представляли акт творения древние алтайцы.

Прямое цитирование текстов легенд и мифов является одним из приёмов, который использует **Пётр Гордиенко** в цикле очерков «Ойротия» для введения в текст алтайской мифологии. Так, например, в очерк «Аржан-су» он вводит один из вариантов легенды о Катунь, в очерке «Канду-Алтай» цитирует легенду о юноше-богатыре Амыр-Сане и об одном из наиболее ярких героев алтайского народного эпоса — Сартакпае [Гордиенко 1994].

Георгий Кондаков использует в некоторых стихотворениях фольклорные песни, легенды и предания. Так, например, в стихотворение «Урянхай» он вводит — в поэтической обработке — легенду о происхождении названия цветка кукушкины башмачки; в стихотворении «Месяц кукушки» смыслообразующую функцию выполняет алтайская легенда о происхождении названия цветка кукушкины слёзки; легенда «Красная лиственница» представляет собой литературный перевод алтайской легенды о богатыре Ирбезеке, который освободил алтайский народ от джунгарских войск; в основе легенды «Золотое озеро» лежит оригинальная интерпретация писателем алтайской легенды о происхождении названия Алтын-Кель — Золотого озера.

Ключевой в логике произведения «Моя Сибирь» **Георгия Гребенщикова** является последняя часть под названием «Хан-Алтай», где в форме алтайской легенды писатель показывает процесс становления человечества сквозь призму тюркских и алтайских мифологических представлений о мире. Данная глава не является подстрочным переводом алтайского сказания о семи главах, это поэтическое осмысление алтайского эпоса, выраженное Гребенщиковым.

В художественных текстах многих авторов при описании Алтая используются символические образы тотемных животных. Так, например, животный мир в эссе **Григория Чорос-Гуркина** «Алтай (Плач алтайца на чужбине)» представлен исключительно тотемными животными (благородные олени, бурая медведица, орёл), которые имеют огромное значение в мифологических представлениях многих народов об устройстве мира.

Николай Глебов вводит в русскую литературу Горного Алтая новый смыслообразующий персонаж — коня. Центральными в образной системе его повести «Кара-Баарчык» являются образы-мотивы коня и птицы [Глебов 1946].

Вслед за Николаем Глебовым большое значение образу коня придаётся и в творчестве **Георгия Кондакова**. Конь является одной из существенных составляющих картины мира поэта. Функционирование данного образа особенно полно раскрывается в стихотворениях «Это только там, в Мендур-Сокконе...», «Арканщик из Сары-Кобы», «Укрощение коня», где конь символизирует, прежде всего, силу, быстроту, свободу.

В основе сюжета повести **Кузьмы Поклонова** и **Петра Муравьёва** «Высший суд» — тотемный миф, и убийство тотемного животного совпа-

дает с завязкой действия. Главная героиня — чабан Василиса Мироновна — убивает для нужд колхоза маралуху, и не просто животное, а, как явствует из всей семантики текста, себе подобное существо, поскольку та тоже оказалась матерью [Поклонов, Муравьев 1982, с. 32]. Вторжение героини в космос тотемного животного и разрушение его влечёт за собой разрушение космоса героини: именно после случая в лесу Василиса Мироновна не обнаруживает своего младшего сына Савушку, оставленного на время охоты под кедром, получает похоронную на старшего сына Егора, затем на среднего — Фёдора; муж Андрей, вернувшись с войны, обвиняет Василису Мироновну в потере детей и уходит жить к молодой любовнице.

Тема поиска мифического Беловодья занимает одно из ключевых мест в литературе об Алтае, она характерна и для творчества писателей русской литературы Горного Алтая. Так, **Григорий Чорос-Гуркин** в эссе «Алтай (Плач алтайца на чужбине)» отразил свой взгляд на сакральную значимость региона. Именно здесь, в самом сердце Алтая, в центре мироздания, душа лирического героя обретает возможность вертикальной устремлённости: «Спокойно, хорошо и мирно вокруг. Чувствуется, что в природе зреют какие-то великие чары. Свободно дышит грудь, и душа в восторге рвётся куда-то на недостижимые высоты, к другому бытию, в другой мир, в царство мысли и грёз, к неведомому, желанному счастью...» [Чорос-Гуркин 1990, с. 223].

Рассказ «Беловодье» **Георгия Кондакова** посвящён путешествию Вячеслава Шишкова на Алтай с целью проектирования Чуйского тракта. Уже само название рассказа вызывает ряд мифологических ассоциаций. Беловодье у Кондакова отождествляется с Горным Алтаем. В его произведении участники экспедиции Шишкова встречают двух мужчин, отправившихся на поиски Беловодья, причём информация, которой они руководствовались на пути к обетованной земле, отражала конкретную топонимику этого субрегиона [Кондаков 2005, с. 174]. Наличие карты и поиски мифической страны двумя странниками заставляют членов экспедиции усомниться в том, что Беловодье лишь легенда. Однако финал рассказа всё же оставляет открытым вопрос о том, существует ли Беловодье в реальности. В поэзии Георгия Кондакова Алтай и Беловодье также тождественны. Именно Алтай является для лирического героя источником и физического, и духовного исцеления.

Валерий Куницын первым в истории русской литературы Горного Алтая открыто декларирует аналогию Алтай — Рай: «Вот раскинулся Горный Алтай — // Богом созданный рай... // Мне в раю этом жить» [Куницын 1997, с. 64]. Тема Беловодья — сказочной страны — получила в творчестве поэта широкое воплощение. Причём, если Кондаков лишь только коснулся данной темы в рассказе «Беловодье», то Куницын посвятил этому мифическому месту целый цикл стихов «Беловодье — есть страна такая»,

вошедших в сборник «Я голосом встаю из трав...». Куницын практически не меняет легенд о том, что сказочная страна Беловодье находится именно на Алтае, и Алтай — Беловодье представляют собой семантическую конвергенцию в художественном мире поэта: «Беловодье — есть страна такая, // Где вмерзают в небо ледники. // Там в горах рассветных, пробиваясь, // Голубые плещут родники... // Беловодье — есть страна такая, // Где до Бога и рукой подать. // Затерялась где-то на Алтае, // Но её не могут отыскать» (цикл «Беловодье») [Куницын 2002, с. 31].

В книге **Юлии Туденевой** «Окно в сад» образ Алтая идентичен образу сада. Такое тождество Алтай — сад — Рай прослеживается уже в обращении автора к читателям, сопровождающем и открывающем сборник: «Дай руку, добрый читатель, я поведу тебя в сад. Он дышит за моим окном прохладной свежестью травы, радуется глаз живыми красками цветов, играет с ветерком застенчивыми кронами молоденьких яблонь и груш... Из моих окон не видна Катунь, но если выйти из дому, спуститься проулком к тракту — прямо за ним открывается взору величественная панорама Катуни...» [Туденева 2000, с. 7–8].

Алтай в творчестве **Георгия Гребенщикова** предстаёт как «родина всего человечества», «колыбель мира», «колокол земли», центр мира: «Да и стоит он на земле. Как раз посреди самого большого материка, в самом сердце Азии, распростёрши свои хребты-крылья...» [Гребенщиков 2002, с. 111].

Рай, по Гребенщикову, находится на Алтае. Он густо населён животными (медведями, архарами, лосями, маралами, сернами, козлами, антилопами, лошадьми, куницами, бобрами, соболями, белками, горностаями, волками), поражает разнообразием певчих птиц (тетерева, журавли, гуси, утки, шилохвость, кулики), обилием цветов, трав и деревьев, его реки переполнены рыбой.

Уверенность Гребенщикова в том, что первая человеческая семья появилась на Алтае, упоминание Адама также подчёркивают аналогию Алтай — Рай в художественном мире писателя: «В своё время всё это будет установлено с максимальными подробностями и, может быть, доказано, что и рай, и первая семья Адама были именно на южных склонах Алтая, где, по крайней мере у киргизов, и до сих пор слово Адам означает „человек“» [Гребенщиков 2002, с. 119].

Таким образом, в творчестве многих писателей, воспевших Алтай в своих произведениях, прослеживаются сходные характеристики данного топоса: использование базовых мифологем Гора и Река; интерпретация или включение в текст алтайских мифов и легенд; использование образов алтайских тотемных животных; отождествление Алтая с Раем или Беловодьем. Эти сходные черты дают нам возможность включить произведения вышеуказанных писателей в «алтайский текст» русской литературы.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Блюммер Л.П. На Алтае: роман. Новокузнецк: Кузнец крепость, 1993. 206 с.
2. Глебов Н. Кара-Баарчык. Горно-Алтайск: Облнациздат, 1946. 127 с.
3. Гордиенко П. Ойротия. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. 142 с.
4. Гребенщиков Г.Д. Моя Сибирь. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2002. 214 с.
5. Залыгин С.П. Собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1989. 591 с.
6. Кондаков Г. Избранное. Горно-Алтайск: РИО «Универ-Принт» ГАГУ, 2005. 204 с.
7. Кондаков Г. Праздник росы. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1990. 152 с.
8. Кондаков Г. Эдельвейс. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1967. 96 с.
9. Куницын В. Живое дерево души. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер — Белуха, 1997. 104 с.
10. Куницын В. Я голосом встаю из трав. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер — Белуха, 2002. 87 с.
11. Наумов Н.И. Горная идиллия // Рассказы о старой Сибири. Новосибирск: Сиб. краев. изд-во, 1937. С. 298—347.
12. Новосёлов А.Е. Жабья жизнь // Беловодье. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1957. С. 175—186.
13. Поклонов К., Муравьев П. Высший суд: повесть. Горно-Алтайск, 1982. 192 с.
14. Туденева Ю. Окно в сад. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер — Белуха, 2000. 136 с.
15. Чорос-Гуркин Г.И. Алтай // Памятное завещание: Алтайская дореволюционная проза. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1990. 312 с.

Трофимова Светлана Менкеновна,
Калмыцкий государственный университет
им. Б.Б. Городовикова,
г. Элиста, Россия

ОБЩЕМОНГОЛЬСКАЯ ЛЕКСИКА, ОТНОСЯЩАЯСЯ К РАЗДЕЛУ «ЭТНОПИТАНИЕ», В ХАЛХА-МОНГОЛЬСКОМ, БУРЯТСКОМ И КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКАХ*

Статья посвящена рассмотрению в сравнительном аспекте лексики, связанной с этнопитанием, в халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках. Анализируются названия частей туши овцы при её разделке. В результате изучения собранного материала делается вывод о единстве лексики, относящейся к традиционному питанию, что свидетельствует об общих источниках и большой древности самобытной хозяйственной культуры монгольских народов.

Ключевые слова: монгольские народы, кочевая культура, халха-монгольский язык, бурятский язык, калмыцкий язык, старомонгольский письменный язык.

Trofimova Svetlana Menkenovna,
Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov,
Elista, Russia

MONGOLIAN VOCABULARY OF “ETHNIC FOOD” IN KHALKHA MONGOLIAN, BURYAT AND KALMYK LANGUAGES

The paper is devoted to the comparative analysis of the vocabulary related to the ethnic food in Khalkha Mongolian, Buryat and Kalmyk languages. The parts of the sheep during meat cutting are analyzed. Based on the material, it is concluded that the vocabulary related to the traditional food is similar, which reveals common sources and antiquity of the authentic household culture of the Mongolian peoples.

Keywords: Mongolian peoples, nomadic culture, Khalkha Mongolian language, Buryat language, Kalmyk language, Old Mongolian written language.

Несмотря на изученность фонетического и грамматического строя халха-монгольского, бурятского и калмыцкого языков, всё же до сих пор остаётся малоизученным его лексический уровень. Это было в какой-то степени связано, как отмечает В.И. Рассадин, «с отсутствием

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ — МинОКН Монголии в рамках проведения научных исследований «Тюрко-монгольская лексическая общность как результат взаимодействия тюркских и монгольских этносов», проект № 14-24-03003а (м).

достаточно полных словарей по живым монгольским языкам» [Рассадин 2017, с. 98]. В начале XXI в. появляются такие словари, как четырёхтомный «Большой академический монгольско-русский словарь», двухтомный «Бурятско-русский словарь», составленный Л.Д. Шагдаровым и К.М. Черемисовым. К сожалению, на сегодня современная калмыцкая лексикография представлена только одним «Калмыцко-русским словарём», описывающим живой калмыцкий язык; до сих пор он так и не был дополнен и переиздан. Изучение лексического строя в сравнительном аспекте актуально и для истории языка, и для анализа взаимосвязи истории языка и развития общества. Важным остаётся изучение конкретных лексико-тематических групп, поскольку слова, которые относятся к бытовой лексике (наименования различных реалий), без сомнения, входят в общеупотребительный фонд языка. Сбор и изучение таких слов в настоящее время актуальны и важны для лексикографов, поскольку многие слова, описывающие этнопитание, находятся под угрозой исчезновения. В данной статье, закрывая наметившееся «белое пятно», нам представляется возможным рассмотреть пласт лексики, связанный с традиционным типом питания халха-монгольского, бурятского и калмыцкого народов, на примере мясных продуктов. Источником материалов исследования послужили: четырёхтомный «Большой академический монгольско-русский словарь» [Большой академический монгольско-русский словарь 2001—2002], двухтомный «Бурятско-русский словарь», составленный Л.Д. Шагдаровым и К.М. Черемисовым [Шагдаров, Черемисов 2010], «Калмыцко-русский словарь» под редакцией Б.Д. Муниева [Калмыцко-русский словарь 1977], что поможет обеспечить полноту и объективность сравниваемого лексического материала.

Фактический материал показывает, что наименований традиционного питания в монгольских языках довольно много, поскольку эти названия тесно связаны с образом жизни монгольских этносов, местом их расселения и другими факторами.

Кочевой образ жизни халха-монголов, бурят и калмыков в прошлом не мог не наложить отпечаток на характер их питания. До сих пор прочно сохраняются национальные особенности и традиции в питании этих народов. Основу этнопитания составляют, как правило, мясо и молоко, позже в связи с переходом на оседлость эти народы стали употреблять растительную и мучную пищу.

Как известно, монголоязычные народы разводили пять видов скота, который можно объединить в группы: мелкий рогатый скот — х.-монг. *хонь*, бур. *хони(н)*, калм. *хөн* «овца», х.-монг. *ямаа*, бур. *ямаа*, калм. *яман* «коза», и крупный рогатый скот — х.-монг. *үхэр*, бур. *үхэр*, калм. *үкр* «корова», х.-монг. *тэмээ*, бур. *тэмээ(н)* «верблюд», х.-монг. *сарлак*, бур. *харлаг*, калм. *сарлг* «сарлык, як», но наиболее предпочтительной пищей халха-монголов, бурят и калмыков была баранина — х.-монг. *хонины мах*, бур. *хониной мяхан*, калм. *хөөнэ махн*.

Следует отметить, что названия частей животного у халха-монголов, бурят и калмыков не всегда совпадают. В этой связи целесообразно рассмотреть по отдельности системы терминов этнопитания, бытующие в калмыцком, бурятском и частично в халха-монгольском языках.

Так, при разделке туши барана калмыки получают следующие части: *таша* (*сүүж*) «бедро, тазобедренная кость»; *дунд чимгн* «бедренная кость»; *шилв* «голень, кости голени»; *ууц* «поясница»; *хавсн* «ребро, рёбра»; *дал* «лопатка»; *чимгн* «лучевая кость»; *ханчр* «брюшина». Переднюю ногу овцы калмыки называют *ха*, она состоит из: *зала чимгн* «плечевая кость»; *атхм чимгн* «перед плечевой костью»; *дал* «лопатка». Задняя нога овцы носит название *хуй*, она состоит из: *шаһа чимгн* «малая берцовая кость»; *дунд чимгн* «бедренная кость»; *таша* «подвздошная кость»; *төңг* «коленная чашечка». Позвоночник — *нурһна ясн* — соединяет две передние и две задние ноги, задняя часть бараньей туши называется *хөөнэ ууц*; крестцовая кость — *ууцин ясн*; копчик — *охр сүл*.

Грудная часть туши овцы — *чеежсин ясн* — состоит из *өвцүн* «грудина, место соединения рёбер», насчитывающей по десять рёбер с двух сторон; *севркэ* «мышцы, соединяющие головки рёбер под/над грудиной», *ханчр* «мышцы брюшные». Позвоночник содержит шесть костей шейного отдела *күзүн*, седьмая кость называется *сер-күзүн*, далее идут позвонки до поясничной части, которые именуется *амн-нурһн*.

Сразу же после разделки туши барана приступают к обработке внутренностей, потрохов *допр*, которые являются любимым блюдом калмыков и до сих пор очень ценятся монголоязычными народами, о чем писала Т.И. Шараева [Шараева 2008; Шараева 2015]. В книге калмыцкого поэта Константина Эрендженова читаем: «...вскрывали брюшную полость, разрезая её вдоль и поперёк, вытаскивали сначала желудок с кишками, затем лёгкие и печень...» [Эрендженов 1985, с. 36]. От брюшной полости осторожно отделяют брюшной жир *семжн*, потом вытаскивают селезёнку *делүн* и пищевод *улан хол*, книжку (анат.) *му сэнгрцг*, рубец *гүзэн*, желудок *хот* и сычуг *сэн сэнгрцг*, прямую кишку *цаһан махн*, толстую кишку *һолһа*, тонкую кишку *нэрн гесн*. Все части внутренностей барана тщательно промывают в проточной воде, освобождая от скопившейся внутри пищи.

К внутренностям, в нашем случае овцы, относят *мөөрсн* «трахея», *зүркн* «сердце», *оошк* «лёгкие», *элкн* «печень», *улан холл* «верхний край пищевода», *хот*, *семжн*, *делүн*, *му сэнгрцг*, *гүзэн*, *сэн сэнгрцг*, *цаһан махн*, *һолһа*, *нэрн гесн*, *чичрхэ* «брыжейка» и т.д. К внутренностям относят и кровь *цусн*, которая служит начинкой для приготовления колбас.

Следует отметить, что буряты, калмыки и особенно халха-монголы до сих пор бережно сохраняют самое ценное и непреходящее в своих традициях и обычаях. Так, считается честью угостить любого человека блюдами национальной кухни.

Сразу после разделки барана калмыки варили рёбра и внутренности, в том числе *элкн* «печень», *бөөр* «почки», *зүркн* «сердце». Монголоязычные

народы сразу же после разделки туши овцы варили рёбра и внутренности, куда относятся кишки (несколько видов кишок). После того как мясо с внутренностями было сварено, приглашали родственников и соседей на трапезу, а после её окончания оставшееся варёное мясо раздавали всем гостям. В сельской местности эту традицию обязательно соблюдали, но и в городе она тоже до сих пор сохраняется.

У калмыков продолжает существовать ритуал распределения варёного мяса за столом в зависимости от степени почёта и общественного положения гостей. Так, например, *толһа* «голова» подаётся старейшине рода или самому почитаемому гостю, предварительно от неё отделяли нижнюю челюсть. Морда овцы, как правило, должна быть обращена к тому, кому она подаётся. Второй по значимости частью туши овцы считается *дал* «лопатка», которую обычно предлагают мужчинам пожилого возраста. У.Э. Эрдниев писал: «По обычаю, гость должен был разбить лопатку щелчком указательного и среднего пальца правой руки, прижимая его между пальцами левой руки» [Эрдниев 1970, с. 167]. Также подавали *шага чимгн* «большая берцовая кость», *сүүж* «тазовая кость» и *бог чимгн* «лучевая кость». Пожилым калмычкам предлагали *адхмал чимгн* «бедренную кость», девочкам — *хөөнэ өвцүн* «грудина овцы» и *зүркн* «сердце», мальчикам — *бөөр* «почки», *чикн* «уши».

Приведём некоторые бурятские термины, обозначающие части туши овцы, отсутствующие в калмыцком языке: *гуя* «бедро, ляжка», *үнишэн хабһан* «рёбра, образующие подхрящевую область», *һэбэргэдэһэн* «ложные рёбра, образующие подхрящевую область», *һүбөөгэй һэбэргэдэһэн* «ложные рёбра», *үндэр хабһан* «рёбра, находящиеся под лопаткой», *һээр* «грудная часть позвоночника», *дала* «плечевая кость», *адхаал* «предплечье».

К ливерной части у бурят относят: *мүнгөөрһэн хоолой* «трахея», *зүрхэн* «сердце», *уушхан* «лёгкие», *эльгэн* «печень». Кроме того, из внутренностей неразделёнными вынимают *улаан хоолой* «верхний край пищевода», *хото* «желудок», *һэмжэ* «сальник, брыжейка, жировой покров брюшины», *дэлюу(н)* «селезёнка», *муу һархинсаг* «книжка (анат.)», *гүзээн* «рубец», *хэхинсэг* «сычуг», *хошхоног* «прямая кишка», *бүдүүн гэдэһэн* «толстая кишка», *нарин гэдэһэн* «тонкая кишка», *һарьбаһан* «брыжейка» и т.д.

У бурят, как и у калмыков, существует несколько иной способ раздачи варёного мяса. Так, *төөлэй* «голова» подаётся одному из самых уважаемых гостей, другим гостям предлагается *дала* «лопатка», *можно сэмгэн* «бедренная кость», *үндэр хабһан* «два нижних больших ребра», *адхаал* «плечевая кость». Близкого родственника угощают *гоulto зүрхэн* «аортой вместе с сердцем». К почётным угощениям для родственников относятся: *үбсүүн* «баранья грудинка», *уусын яһан*, *ууса* «бараний крестец», *һээр* «спинной отдел позвоночника», *хошхоног* «толстая кишка». Когда забивали овцу, буряты для гостей готовили *гэдэһэтэй шуһан / шудхаһан шуһан* «кровяная колбаса». Если же зимой забивали лошадь,

то ценным лакомством, по мнению бурят, были *эльгэн* «сырая печёнка», *бөөрэ* «почки», и *арьбан* «жир в заливке (в холке)».

При разделке туши барана халха-монголы получают следующие части: *ууц*, стп.-монг. * *уүиса* «тазовая кость»; *чөмөг*, стп.-монг. *čitüge* «трубчатая бедренная кость»; *өнчин хавирга*, стп.-монг. *qabirγa* «ложные рёбра»; *өвчүү*, стп.-монг. *öbečigü* «грудная кость, грудинка»; *дал*, стп.-монг. *dalü* «лопатка»; *хүзүү*, стп.-монг. *küjüki* «шея»; *сээр(эн)*, стп.-монг. *seger* «грудная часть позвоночника; часть позвоночника между шеей и поясницей»; *хэрсэн*, стп.-монг. *kerseng* «грудинка»; *царвууны яс*, стп.-монг. *carbaγu* «предплечевая кость; локтевая часть». Задняя нога состоит из *гуя*, стп.-монг. *γuia* «бедро, ляжка»; *шаант чөмөг*, стп.-монг. *taγandu* «большая берцовая кость; кость голени»; *шилбэ*, стп.-монг. *šilbe* «голень».

К ливерной части относят: *мөгөөрсөн хоолой*, стп.-монг. *mögöresü* «трахея»; *зүрх(эн)*, стп.-монг. *žürke* «сердце»; *уушги(н)*, стп.-монг. *uüši* «лёгкие»; *элэг (элгэн)*, стп.-монг. *elikü* «печень»; *улан хоолой*, стп.-монг. *ulayan koγolai* «верхний край пищевода»; *хот*, стп.-монг. *qota* «желудок»; *сэмж(ун)*, стп.-монг. *semje* «сальник, жировой покров брюшины»; *дэлүүн*, стп.-монг. *deligü* «селезёнка»; *муу сархинаг*, стп.-монг. *sarqinaγ* «книжка (анат.)»; *гүзээ*, стп.-монг. *güjege* «рубец»; *ходоод*, стп.-монг. *qodoyodu* «сычуг»; *хошного*, стп.-монг. *qosinoγa* «прямая кишка»; *бүдүүн гэдэс*, стп.-монг. *büdüin gedesü* «толстая кишка»; *нарийн гэдэс*, стп.-монг. *gedesü* «тонкая кишка»; *чацархай*, стп.-монг. *čičarqai* «брыжейка» и т.д.

Приведённый перечень слов свидетельствует о том, что термины традиционного питания давно сложились в языке монгольских этносов, по всей видимости, в общемонгольскую эпоху, когда у этих племён появилось животноводство, в частности овцеводство и коневодство.

Дальнейшая разработка пласта лексики традиционного питания в языках монгольских этносов, особенно в этимологическом плане, позволит проследить внешнее влияние соседних тюркских и славянских племён, при котором складывалась терминология этнопитания.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Большой академический монгольско-русский словарь. Т. I. А—Г. М.: ACADEMIA, 2001. 485 с.
2. Большой академический монгольско-русский словарь. Т. II. Д—О. М.: ACADEMIA, 2001. 506 с.
3. Большой академический монгольско-русский словарь. Т. III. Ё—Ф. М.: ACADEMIA, 2001. 437 с.
4. Большой академический монгольско-русский словарь. Т. IV. Х—Я. М.: ACADEMIA, 2002. 501 с.
5. Калмыцко-русский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1977. 768 с.

* Стп.-монг. — старописьменный монгольский.

6. Рассадин В.И. Общемонгольская лексика по разделу интерьер, домашняя утварь и посуда в халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках // Вестник Калмыцкого государственного университета. 2017. № 33 (1). С. 97—101.
7. Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. Т. I. А—Н. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2010. 636 с.
8. Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. Т. II. О—Я. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2010. 708 с.
9. Шараева Т.И. Субпродукты в мясном рационе у калмыков: традиции охотников и скотоводов // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КГУ, 2008. Вып. 2. С. 164—171.
10. Шараева Т.И. Субпродукты в обрядовой культуре калмыков // Актуальные проблемы современного монголоведения. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 74—84.
11. Эрдниев У.Э. Калмыки (конец XIX — начало XX вв.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. книж. изд-во, 1970. 311 с.
12. Эрендженев К. Золотой родник. Элиста: Калм. книж. изд-во, 1985. 126 с.

Ерохина Наталья Юрьевна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

КАТЕГОРИИ «СВОЙ» И «ЧУЖОЙ» В ИЕРАРХИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВА ЯПОНИИ КАК ОДНА ИЗ ПРИЧИН КУЛЬТУРНОГО ШОКА

Статья посвящена рассмотрению причин культурного шока у иностранцев в Японии с точки зрения категорий «свой» и «чужой». Делается акцент на особой, иерархической структуре японского общества и на групповом мышлении японцев. Статья основана на личном опыте проживания в Японии в течение 4 лет.

Ключевые слова: культурный шок, свой, чужой, групповое мышление японцев.

Erokhina Natal'ya Yur'evna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

THE CONCEPT OF "US" AND "THEM" IN THE HIERARCHICAL STRUCTURE OF JAPANESE SOCIETY AS A REASON FOR CULTURE SHOCK

The paper is devoted to the analysis of culture shock among the foreigners in Japan in terms of the concept of "us" and "them". A focus is put on the special hierarchical structure of Japanese society and on group thinking of the Japanese people. The paper is based on the personal experience of living in Japan for four years.

Keywords: culture shock, us, them, Japanese group thinking.

Культурный шок происходит с каждым, кто приезжает в другую страну. Для некоторых это болезнь, для других лёгкое чувство недомогания. Термин «культурный шок» был введён в научный обиход американским исследователем К. Обергом в 1960 г., когда он отметил, что вхождение в новую культуру сопровождается целым рядом непонятных ощущений. Проблема культурного шока в последнее время всё больше привлекает внимание учёных, обсуждается за рубежом и в России, находит отражение в трудах отечественных авторов, например А.П. Садохина, Т.Г. Грушевицкой, Л.И. Гришаевой и др. На наш взгляд, наиболее широко и всесторонне это явление рассмотрено в монографии М.Г. Лебедько [Лебедько 1999].

Существует несколько определений «культурного шока». По мнению С.М. Арчер, «культурный шок — это общее состояние, которое является результатом нахождения в окружающей среде, которая угрожает

всей вашей системе ценностей. Он накапливается и образуется постепенно» [Цит. по: Лебедев 1999, с. 60]. Безоговорочно признанным является определение Л.Р. Коулза: «Культурный шок — это термин, используемый, чтобы описать более выраженные реакции на психологическую дезориентацию, которую испытывают многие люди, когда они переезжают на продолжительный период времени в культуру, которая значительно отличается от собственной. Он может вызвать сильный дискомфорт, часто сопровождаемый гиперраздражительностью, чувством горечи и сожаления, тоской по родине и депрессией. В некоторых случаях наблюдаются отчётливые симптомы психических заболеваний» [Цит. по: Лебедев 1999, с. 60]. Т.Г. Грушевицкая называет культурным шоком «стрессогенное воздействие новой культуры на человека» [Грушевицкая 2003, с. 215]. Р. Шелли даёт следующее определение: «Культурный шок — это стресс и беспокойство, которые происходят, когда ваше физическое окружение и люди вокруг вас меняются. Вам приходится тратить определённое количество нервной энергии, чтобы справиться с этими изменениями и это вызывает стресс» [Shelly 1995, p. 183].

Механизм развития культурного шока был подробно описан К. Обергом, который утверждал, что люди проходят через определённые ступени переживания «культурного шока» и постепенно достигают удовлетворительного уровня адаптации. По словам Р. Шелли, для адаптации среднего экспатрианта в стране со средним культурным шоком требуется 14 месяцев [Shelly 1995, p. 88].

Когда успешно адаптировавшийся в чужой культуре человек возвращается на родину, он сталкивается с необходимостью пройти обратную адаптацию (реадаптацию) к собственной культуре. Считается, что при этом он испытывает «шок возвращения» [Садохин 2017, с. 155]. Первое время человек радуется, что вернулся, наслаждается встречами с друзьями, но потом начинает замечать, что некоторые особенности родной культуры кажутся ему странными и непривычными, и лишь постепенно он вновь приспосабливается к жизни дома.

Культурному шоку в Японии посвящена монография Р. Шелли, который иронично замечает, что это одна из наихудших разновидностей культурного шока. Приехавший в эту страну ожидает, что Япония со всеми своими передовыми технологиями, многовековой культурной традицией, с высоким уровнем организации работы и жизни не будет создавать таких проблем, с которыми он не сможет справиться. Тем более он, возможно, читал, что в школах Японии преподаётся английский язык, следовательно, не будет проблем с общением. Он видит государственные и общественные структуры, похожие на те, к которым он привык у себя на родине. Хотя у жителей России приятное удивление вызовут скоростные дороги, чистота на улицах, одетые в костюмы сдержанные бизнесмены, западные рестораны с самым внимательным обслуживанием. Но затем человек столкнётся с определённым барьером, потому что жизнь в Японии сильно

отличается от той, к которой жители западных стран и россияне привыкли. В результате иностранец испытывает культурный шок.

У японцев уникальная культура и стиль жизни, которые нельзя сравнить ни с какими другими. Р. Шелли указывает на несколько причин культурного шока в Японии. Главная из них — использование японцами пространства. С одной стороны, в городах небольшие площади квартир, крошечные ванны в отелях и очень близкое расположение столов в ресторанах — и всё это заставляет европейца чувствовать недостаток пространства для проживания. Даже в деревне строят небольшие дома, магазины и туристские гостиницы. Это связано и с ростом, комплекцией японцев, и с высокой стоимостью материалов для отопления в зимнее время. Также часто возникает ощущение, что на городских улицах везде толпы людей. Бизнесмен, который работает в городе, никогда не сможет выбраться из толпы в час пик. Но с другой стороны, японцам нужно больше пространства вокруг себя, чем европейцам. Хотя давка в поездах — неизбежное зло для японцев, им не нравятся телесные контакты. Можно заметить, какое неудобство они испытывают, даже люди одного пола, когда приходится сидеть близко, почти дотрагиваясь друг до друга. Вначале это может казаться странным или противоестественным.

Другая причина культурного шока — шум. К этому выводу обычно приходят вновь прибывшие эмигранты. «Продавцы, зазывающие потенциальных клиентов, официантки в ресторанах, выкрикивающие свои приглашения и прощальные фразы, даже если они находятся далеко от дверей, громкоговорители, которые трубят непонятные словоизлияния японцев во время выборных кампаний и грузовики с их пронзительными громкоговорителями, разъезжающими, когда выборы и не предвидятся. Круглогодично протестующие „зелёные“ и другие группы...» [Shelly 1995, p. 192].

Ещё одна причина — непроницаемое выражение лица японцев. По-видимому, они надевают эту «маску» при малейшей неловкости. Кажется, что подобное поведение является для них нормальным, в то время как русские обычно испытывают неудобство и растерянность, когда не могут «прочитать» эмоции на лице другого участника коммуникации. Оператор на бензозаправочной станции в России может грубо ответить на ваш вопрос, но он не будет просто смотреть, уставившись непроницаемым взглядом. Он покажет эмоции. Однако у японца вы этого не увидите. Он будет кланяться и бормотать слова, значение которых иностранец сможет понять, даже не зная японского, — это извинения. Такое коммуникативное поведение часто озадачивает иностранцев, а иногда вызывает раздражение или досаду. Они просто не могут понять, почему японцы считают необходимым всё время извиняться и говорить: «*Сицурэй симас!*» (яп. «Извините, пожалуйста!»).

В несколько меньшей степени иностранцев раздражает японский английский — Japlish. Например, г-н Ямамото говорит с вами по-английски,

но его Japlish выводит вас из себя: не только произношение, хотя, может быть, понадобится пять раз повторить, чтобы вы согласились на его предложение выпить *рэмон дзюсу* (lemon juice), но и странная структура предложения и вокабуляр. Кроме того, несмотря на распространённое мнение о сдержанности японцев, к иностранцам часто навязчиво обращаются молодые люди с вопросом: “May I speak English with You?”, полагая, что те приехали из США. Это могут быть студенты, изучающие английский язык, которые уверены в том, что добьются успеха, если буду использовать любую возможность поговорить по-английски: на улице, в поезде, кофейнях или барах. Однако их произношение ужасно исковеркано, и часто сложно понять, что они хотят сказать. Да и иностранец может вовсе не желать общаться с незнакомцем.

Следующая причина, вызывающая шок, — частые землетрясения. Если человек до приезда в Японию никогда не чувствовал, как дрожит земля, это может его сильно напугать. Если это произошло после обеда с вином, то сначала можно подумать, что так действует алкоголь и просто кружится голова. Затем вы видите, как что-то падает или качается подвешенная лампа, и вы осознаёте, что происходит. Вы чувствуете себя абсолютно беспомощным, не знаете, что делать: выбежать из здания или залезть под стол. Кажется, что сама основа вашего существования начинает рушиться под ногами.

Также культурный шок может вызвать отношение японцев к иностранцам. Немногие русские и представители других культур могут спокойно выносить следующие выражения, которые употребляют жители Страны восходящего солнца: «*Мы, японцы...*» и «*Вы, гайдзин...*». Часто можно услышать фразу: «*Гайдзин да!*», что в японском является пренебрежительной формой, образованной от слова «*гайкоудзин*», означающей «иностранец». Таким образом, постоянно подчёркивается разделение на своих и чужих. Следовательно, одним из важных элементов японской культуры является понятие «чужой».

По словам Т.Г. Грушевицкой, «до настоящего времени не сформировано научное определение этого понятия» [Грушевицкая 2003, с. 36]. С другой стороны, Л.Г. Гороховская указывает на то, что «проблема „чужого“ и опытов его превратилась в одну из самых обсуждаемых проблем гуманитарной мысли» [Гороховская 2009, с. 158].

Японцы используют слова *ути* «свои» и *сото* «чужие», чтобы провести отчётливые разграничения между теми, кто принадлежит своей группе, и теми, кто к ней не принадлежит. Таким образом, категории «свои» и «чужие» в Японии имеют корни в групповом мышлении японцев.

Японское общество — это общество групп. Каждый человек чувствует себя частью определённой семьи, класса, общины, фирмы. Групповое сознание имеет глубокие корни в японской жизни. Его прототип — крестьянский двор («*иэ*»), т.е. не только семья, объединённая узами родства, но и низовая ячейка производственной деятельности.

В материале журнала «Talking about Japan», посвящённом причинам группового поведения в Японии, отмечалось следующее: «Хотя семейная феодальная система больше не существует, акцент ставится на группах больше, чем на индивидуальностях, в отличие от Запада. Многие компании имеют систему пожизненного найма, всё ещё существуют иерархические системы во многих традиционных формах искусства, таких как чайная церемония или икебана» [Talking about Japan 1996, p. 147].

Эдвин Райшауэр пишет в своей книге «Японцы», что японское групповое мышление и западный индивидуализм — одни из самых заметных различий между японцами и европейцами [Цит. по: Japan as it is 1990, p. 39].

Необходимость подчиняться коллективному мнению описывается в японской поговорке «Торчащий гвоздь по шляпке получает». Высшая мера наказания в группе — *мурахатибу* — «изгнание», которое ожидает любого, кто ставит себя выше других. В общем можно сказать, что группа определяет индивидуальность в японском обществе и индивидуум имеет значение только в той мере, в какой он или она представляют группу.

Между «своими» и «чужими» в Японии пролегает невидимая, но непреодолимая стена. При ближайшем рассмотрении эта граница образуется сочетанием двух признаков: общностью места и общностью принадлежности. Когда два незнакомых японца из разных фирм встречаются в одном здании, куда они пришли по своим делам, то они обычно приветствуют друг друга. Но на улице они не обратят друг на друга внимания.

Иностранцы часто удивляются тому, что их знакомые японцы, приветливые люди, чуткие по отношению к друзьям и коллегам, внезапно становятся крайне невнимательными и агрессивными, когда садятся в переполненную электричку.

Р. Шелли приводит следующий пример: «Вы работаете в одной компании с г-ном Кори и однажды встречаете знакомого эмигранта, который продаёт сырьё г-ну Кори. Вы начинаете разговаривать о нем и осознаёте, что вы двое знаете Доктора Джекила-Кори и Мистера Хайда-Кори. На самом деле, это всего лишь свой г-н Кори и чужой г-н Кори» [Shelly 1995, p. 150].

Также существуют эффект зонтичной группы (той, которая объединяет более мелкие). Например, отдел продаж может быть одной группой, но он входит в состав филиала компании. Над ним может быть головной офис в Токио. И самый крупный «зонтик» — Япония, под ним находятся все жители японских островов. Таким образом, иностранцы — чужаки.

В западном обществе также существуют конфликты привязанности, возникающие между семьёй, коллегами, друзьями по боулинг-клубу, но каждый человек является индивидуальностью, и он/она могут переходить из одной группы в другую без ущерба для себя.

Как указывает В. Овчинников, «для японца почти не существует понятия каких-то личных дел. Привычка всегда находиться буквально локоть к локтю с другими людьми, традиционный быт, по существу исключаящий

само понятие частной жизни, — всё это помогает японцам приспособляться к условиям, которые на Западе порой приводят людей на грань психического расстройства» [Овчинников 2008, р. 87]. Таким образом, его слова лишний раз подтверждают, что категории «*ути*» и «*сото*» являются причиной культурного шока в Японии.

По словам В.А. Пронникова, «дистанция между „мы“ и „они“ в сознании японцев значительно больше, чем, скажем, у американцев, французов и даже у немцев» [Пронников 1985, с. 230].

А. Прасол рассказывает о реальной трагедии квалифицированного банковского служащего, не вписавшегося в стандарты группового поведения. Данный случай также является примером «шока возвращения» в страну, который привёл к трагическому исходу:

«Молодой и очень способный сотрудник японского банка был направлен на учёбу в Стэндфордский университет. Получив степень МБА, он вернулся в Японию и приступил к работе. К его деловым качествам претензий не было, но он постоянно и демонстративно нарушал правила группового поведения: говорил много, громко и раскованно, без стеснения высказывал своё мнение, публично возражал начальству. Терпение иссякло быстро: через пару месяцев его куда-то перевели из отдела. Попытки работавшего вместе с ним иностранца выяснить его судьбу наталкивались на стену молчания. Человек просто исчез из коллективной памяти без следа. Вскоре прошёл невнятный слух, будто бы он умер. Изумлённый коллега-иностранец пытался выяснить, что случилось, но никто не хотел говорить на эту тему, заговор молчания продолжался. С большим трудом ему удалось, наконец, выяснить, что не сработавшийся с коллективом сотрудник покончил жизнь самоубийством. Ставший свидетелем этой истории иностранец был потрясён жестокостью коллективной реакции на нестандартное поведение сослуживца» [Цит. по: Прасол 2008, с. 233].

Для смягчения культурного шока традиционно рекомендуют, помимо изучения иностранного языка, накапливать знания о другой стране; выявлять различия в мировоззрении и образе жизни путём анализа аутентичных текстов, просмотров видеосюжетов. Также необходимо участвовать во внеучебных мероприятиях (например, в Японии это будут мастер-классы «Кимоно», «Икебана» и «Чайная церемония»), чтобы понять чужую культуру и «вжиться» в неё. Т.Б. Сидорова советует принимать чужую культуру, подразумевая под этим «позитивное, неосуждающее, безоценочное, но ценностное отношение к нормам, моделям поведения, вере и мировоззрению собеседника» [Сидорова 2006, с. 160]. Также исследователь указывает на то, что необходимо принимать в первую очередь собственную национальную идентичность. По её словам, «человек, который <...> не принимает свою национальную неповторимость, во время общения будет либо отторгать и другие культуры, либо, наоборот, „впитывать“ собеседника в себя. Не „принимать“ культурные особенности собеседника, а „перенимать“ их, и в конечном итоге от него самого и его культуры ничего не останется» [Сидорова 2006, с. 165].

Также во многих пособиях по теории межкультурных коммуникаций (МКК) говорится о необходимости проведения культурных тренингов. Так, Г.П. Корчевская в своём курсе МКК как части обучения русскому языку как иностранному предлагает упражнения, которые, на наш взгляд, можно использовать при адаптации иностранцев и которые будут достаточно эффективны для выработки у иностранцев культуры поведения в японской лингвокультурной среде [Корчевская 2007, с. 207—208].

В качестве примера культурного тренинга мы предлагаем разобрать культурную ситуацию ниже.

Г-н Цудзи и г-н Найто со своими жёнами пригласили Вас и Вашу жену на обед. Вы знаете, что они предприняли особое усилие со своей стороны подыграть манерам этих *гайдзин* (иностранцев) приглашать своих жён. И сейчас у вас обоих хорошие отношения с г-ном Цудзи, хотя Ваша жена никогда не произносит правильно его имя. Среди смеха и слов г-на Цудзи, что он будет настаивать на западной демократии этим вечером, вы прерываете его, говоря, что это не западная демократия, а японский консенсус, которого добивался г-н Цудзи. Стали обсуждать заказы и Ваша жена предложила напоследок *суси*. Наступает тишина. Г-н Цудзи и г-н Найто (Ваша жена также не может произносить правильно его имя) обмениваются понимающими взглядами. Почему?

А. Вашей жене не следовало предлагать *суси*.

Б. Ваша жена опять неправильно произнесла имя г-на Найто. Это нормально с г-ном Цудзи. Он уже знает вас. Но как насчёт г-на Найто?

В. Хотя г-н Цудзи предложил единый заказ, он не имел ни малейшего намерения позволить кому-либо ещё вмешаться. Вы внезапно вспоминаете, что г-н Найто не делал никаких предложений.

Г. Вашей жене не следовало вмешиваться.

Комментарии

А — единственная возможная причина. *Суси* — это блюдо вроде закуски. Заказывать *суси* на званом обеде — это всё равно, что просить гамбургер в качестве последнего блюда.

Б — это не может расстроить г-на Найто. Он, возможно, часто слышал, как необразованные *гайдзины* забывают правильно произносить *й*.

В — не верно, так как это, возможно, не вопрос культурных разногласий. Просто г-н Цудзи любит распоряжаться.

Г — другая возможная причина. Вашей жене не следовало вмешиваться по многим обстоятельствам. Но г-н Цудзи открыл дверь для *гайдзинов* и позволил женщинам делать предложения. Может быть, ради забавы. Может, он хотел пошутить над вами обоими.

Таким образом, ввиду вышеизложенного, категории «свой» и «чужой» в иерархической структуре общества Японии являются одной из причин культурного шока, который можно смягчить или избежать, если формировать понимание и принятие культуры при помощи культурных тренингов, разбора аутентичного материала о реалиях Японии на занятиях, а также при помощи внеучебных мероприятий.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Гороховская Л.Г. Культурное восприятие чужого: к проблеме «своего-чужого» в колониционных процессах // Россия—Восток—Запад: Проблемы межкультурной коммуникации: сб. науч. ст. Владивосток, 2009. Ч. 2. С. 158—163.
2. Гришаева Л.И. Введение в теорию межкультурной коммуникации. М.: Академия, 2007. 336 с.
3. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации / под ред. А.П. Садохина. М.: ЮНИТИ-ДИАНА, 2003. 352 с.
4. Корчевская Г.П. Курс «Межкультурная коммуникация» в обучении русскому языку как иностранному // Россия—Восток—Запад: Проблемы межкультурной коммуникации: сб. науч. ст. Владивосток, 2007. Ч. 1. С. 207—208.
5. Лебедько М.Г. Культурные преграды: преодоление трудностей межкультурного общения. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1999. 196 с.
6. Овчинников В. Сакура и дуб. М.: Восток-Запад, 2008. 448 с.
7. Прасол А. Япония. Лики времени. Менталитет и традиции в современном интерьере. М., 2008. 360 с.
8. Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы. М., 1985. 348 с.
9. Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации. М.: КНОРУС, 2017. 254 с.
10. «Свое» и «Чужое». Межкультурные коммуникации в полипарадигмальном аспекте. Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 2003. 185 с.
11. Сидорова Т.Б. Проблема формирования положительного отношения к изучаемой культуре // Россия—Восток—Запад: Проблемы межкультурной коммуникации: сб. науч. ст. Владивосток, 2007. Ч. 1. С. 43—44.
12. Сидорова Т.Б. Теоретические аспекты развития у студентов способности принимать культурные особенности других наций // Известия Восточного Института. 2006. № 13. С. 159—166.
13. Japan as it is. A Bilingual Guide. Tokyo: Gakken, 1990. 368 p.
14. Shelly R. Culture Shock! Japan; Singapore: Graphic Arts Center Publishing Company, 1995. 280 p.
15. Talking about Japan Q&A. Tokyo: Kodansha International LTD, 1996. 311 p.

Рассоха Марина Николаевна,
 Дальневосточный федеральный университет,
 г. Владивосток, Россия

КОММУНИКАЦИОННЫЙ ОПЫТ ЖИТЕЛЯ ВЛАДИВОСТОКА В РАКУРСЕ ЯЗЫКОВОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Язык города и общение его жителей изучаются с разных точек зрения. В данной статье в качестве ракурса интерпретации коммуникации, разворачивающейся в пространстве Владивостока, используется феномен языковой идентификации в рамках модели «свой — другой». Выделяются два вида коммуникации: «человек — человек» и «человек — языковой ландшафт города». Делается вывод о трансформации коммуникационного опыта жителей города и актуализации их языковой идентичности.

Ключевые слова: языковая среда города, языковая идентификация и идентичность, коммуникационный опыт.

Rassokha Marina Nikolaevna,
 Far Eastern Federal University,
 Vladivostok, Russia

COMMUNICATION EXPERIENCE OF VLADIVOSTOK RESIDENTS FROM THE PERSPECTIVE OF LANGUAGE IDENTIFICATION

There have been different approaches to research into language interaction of city residents. This paper looks at in-town communication from the perspective of language identification based on the concept of *Otherness*. Two types of communication have been investigated: interpersonal and between a person and the city linguistic landscape. The paper concludes that the communicative behavior of Vladivostok residents is undergoing transformation which challenges citizens' language identity.

Keywords: city linguistic landscape, language identity and identification, communication experience.

Начиная с 20-х гг. XX в. стали появляться специальные исследования, в которых в качестве объекта изучения выступала речь городского населения и шире — языковая среда города. И в России, и за рубежом лингвистов интересовали стилевая дифференциация речи горожан и её социальная стратификация, топонимика города и жанры городских текстов. В XXI в. в урболингвистике появилось интересное направление — исследование городского ландшафта как семиотического пространства, в которое включаются разные коммуникативные системы. В данной статье речь пойдёт о языковом взаимодействии горожан в условиях межкультурной

коммуникации с особым акцентом на идентификационных процессах, разворачивающихся на базе модели восприятия действительности «свой — другой/чужой».

Для идентификации, т.е. процесса познания культурных смыслов окружающей действительности и самоопределения индивида на его основе, данная модель является базовой. Она относится к архетипическим моделям сознания и формируется при освоении окружающего мира очень рано, а затем уточняется и содержательно корректируется на протяжении всей жизни. Л.И. Гришаева отмечает ключевую характеристику данного процесса: «Идентификация присутствует в **любых** актах познания и коммуникации и является по сути первоосновой для всякого социокультурного взаимодействия субъектов познания и коммуникации, хотя субъект это и не всегда осознаёт» [Гришаева 2007, с. 113].

Идентичность, в отличие от идентификации, следует рассматривать как некий результат данного процесса, когда субъект, выявляя конкретные формы и смыслы культуры, начинает отождествлять себя с ними. В этом случае, например, можно говорить о формировании этнической, религиозной, политической, профессиональной и т.д. идентичности. Отметим, что, хотя идентичность представляет собой продукт и результат идентификационного процесса, она только относительно устойчива. Нередко возникают такие условия, когда она трансформируется, в результате чего человек обретает иную идентичность. Обращаясь к указанным выше видам идентичности, можно сказать, что в изменившихся условиях можно обрести новую религиозную, политическую или профессиональную и т.д. идентичность.

Язык, безусловно, играет ключевую роль в идентификационных процессах, в осмыслении и закреплении модели «свой — другой/чужой». Каждая лингвокультура создаёт свои языковые средства, репрезентирующие данную модель. При каждом новом столкновении своей и иных культур происходит новое самоотождествление и определение *другого/чужого*, в первую очередь средствами языка. Таким образом, репертуар языкового осмысления данной модели является только относительно сложившимся и, следовательно, открытым для новых номинаций.

Как известно, человек обладает многими идентичностями, при этом языковая идентичность относится к наиболее значимым. Она выступает в качестве основы для всех других идентичностей — этнической, гендерной, профессиональной и других и выражается в понимании того, что «я говорю на языке своего этноса», «в моем языке отражаются гендерные отличия», «я владею языком своего профессионального круга». Очевидно, что языковая идентичность формируется в той языковой среде, в которой существует человек. Содержание языковой идентичности в целом определяется тем, как говорящие относятся к своему языку, отождествляя себя с определённым языковым репертуаром, как рефлексировать над ним в процессе его использования и как это отражается в их мета-языковой деятельности. В то же время в моноязычной среде языковая

идентичность, как правило, достаточно латентна, поэтому для осознания своего языка говорящие на нём должны оказаться в условиях иноязычной коммуникации. Такая ситуация порождает осознание чужеродности общения, однако она может способствовать появлению нового коммуникационного опыта, который отличается от имеющегося у индивидуума или языкового коллектива опыта речевого взаимодействия.

Общение, формирующее и определяющее содержание языковой идентичности, протекает в разных сферах социальной деятельности и в разных условиях коммуникации. В данной статье обратимся к меняющейся в современных условиях языковой среде города — на примере Владивостока, поставив вопрос о том, как эти изменения влияют на появление нового коммуникационного опыта горожан и новых черт их языковой идентичности.

Необходимо начать с того, что языковая среда города и, соответственно, особенности и содержание коммуникации горожан формируются под влиянием ряда факторов, ключевым из которых является наличие либо моноязычной среды, либо присутствие ещё одного или нескольких языковых сообществ, говорящих на других языках. Важную роль играют также языковой ландшафт города, язык заведений культуры (например, частые гастроли зарубежных коллективов), язык средств массовой информации. Немаловажно, есть ли в городе крупные учебные заведения, где учатся иностранные студенты, является ли город открытым для иммигрантов, принимает ли большое количество туристов, проводятся ли крупные международные мероприятия — кинофестивали, конференции, форумы и спортивные состязания. Таким образом, языковая среда города может характеризоваться как преимущественно моноязычная и монокультурная или же как многоязычная и, соответственно, поликультурная. Безусловно, между этими крайними формами возможны переходные состояния.

Языковая среда Владивостока была различной в разные периоды его истории. В начале прошлого века, когда Владивосток имел статус *porto franco*, он был многонационален. Здесь сложились крупные китайская, корейская и японская диаспоры, в городе звучала японская, китайская, корейская, английская, немецкая и французская речь. Русские при этом составляли меньше половины населения. Городскую среду советского периода (в течение жизни нескольких поколений горожан) следует характеризовать как монокультурную и моноязычную. С 1990-х гг., после того как был открыт закрытый порт Владивосток, языковая среда города начала значительно меняться. По данным переписи населения 2010 г. и согласно более новым исследованиям, отмечено изменение этнического состава города: в 14,4 раза увеличилась доля узбеков, в 5,4 раза — удельный вес китайцев и таджиков, киргизов — в 8,5 раза, корейцев — в 1,6 [Сидоркина 2015, с. 18].

К настоящему времени за счёт миграционных процессов в городе уже сложилось несколько крупных диаспор, каждая из которых включает

отдельные лингвокультурные сообщества. К основным диаспорам относятся кавказская (чеченцы, армяне, азербайджанцы), среднеазиатская (узбеки, таджики, киргизы) и азиатская (китайцы, корейцы, вьетнамцы). Характерно, что представители данных диаспор заняли свои ниши в социальных сферах города и в городском хозяйстве. Важно также отметить, что успешность функционирования во всех этих сферах связана с межличностным речевым взаимодействием людей. Таким образом, теперь в городской коммуникации присутствует ломаная китайско-русская речь (преимущественно в сфере торговли). В бизнес-среде звучит японский, корейский и английский. Северные корейцы и вьетнамцы нашли свою нишу в строительстве и ремонте квартир, узбеки и таджики освоили коммунальное хозяйство, торговлю и городской транспорт. Несомненно, такие изменения в составе городского населения раздвигают границы языковой коммуникации, придавая ей характеристики межкультурного общения. При этом меняется и коммуникационный опыт горожан в плане его *разнообразия* и возможностей знакомства с другими культурами.

В целом в языковой среде города можно выделить два типа коммуникации:

- коммуникация «человек — человек»;
- коммуникация «человек — языковой ландшафт города».

Остановимся на первом типе, определив его как межличностную прямую коммуникацию. Сталкиваясь в повседневной жизни с носителями других языков, обыватель вступает в коммуникацию, которая существенно отличается от общения с представителями *своей* русской культуры, когда, как правило, отсутствуют проблемы с языком общения, с культурным кодом. Разговаривая с носителем другого языка и другой культуры, человек начинает ощущать эти различия, осознавая принадлежность к своей культуре и своему языку. Как носитель своей языковой идентичности, участник коммуникации может занимать разные позиции: от стремления к межкультурному взаимодействию и взаимопониманию до нежелания общаться. В целом для межкультурного общения характерна яркая аксеологическая составляющая, выражающаяся в коммуникативной дифференциации на *своё* и *чужое*.

В условиях Владивостока средством межкультурного общения выступает прежде всего русский язык, при этом используется как его литературная разновидность, так и другие формы, в том числе пиджинизированная. Автор, например, обратила внимание на то, как осваивается стратегия обращения на русском языке представителями разных национальностей. Кавказцы предпочитают обращение «дэвушка», невзирая на возраст адресата; корейцы и китайцы, как правило, не используют слова-обращения. При освоении русского языка трудовыми мигрантами не редки и курьёзы: два узбека, слесари-водопроводчики, всерьёз обращались к хозяйке квартиры, где проводили ремонт, «тётка».

Мы постепенно привыкаем к акценту, нестандартному словоупотреблению, не обращаем внимания на грамматические нарушения. В то же

время использование *своего* языка *другим* может вызвать чувство неприязни, ввиду чего общение может протекать с разной степенью успеха. Может быть полное непонимание, нередко коммуникативные неудачи, обоим коммуникантам приходится адаптироваться, меняя тактики общения, используя такие приёмы, как перифраз, повтор, при этом активно подключаются невербальные средства (жесты, громкость речи). Таким образом, изменяется способ общения и, следовательно, языковая идентичность коммуниканта — носителя русского языка. Жители Владивостока уже начали осваивать данные тактики общения. Например, в коммуникационном опыте автора есть многочисленные примеры общения с корейцами-строителями, узбеками-сантехниками, китайцами-торговцами и водителями автобусов — представителями кавказских национальностей. Безусловно, частотность вербальных межкультурных контактов, их интенсивность в количественном отношении ещё не высока, однако они стали неотъемлемой чертой городской языковой среды и языкового поведения владивостокцев.

Далее рассмотрим коммуникацию «человек — языковой ландшафт города». Люди создают коммуникативное пространство города не только на основе звучащей, но и письменной речи. Так формируется языковой ландшафт города, создаваемый специальными средствами и знаками. Речь идёт о вывесках, билбордах, объявлениях, названиях улиц, учреждений и общественных заведений. Все эти языковые знаки — урбонимы — также включаются в язык города, относясь к «визуальной языковой составляющей современного российского города» [Ривлина 2014, с. 110]. Данные знаки вступают в диалог с горожанами, сообщая информацию и побуждая к определённым действиям. Эта коммуникация определяется нами как опосредованная, хотя диалог между человеком и знаком прямой, но поскольку знаки создаются людьми, то, по сути, это коммуникация между адресатом и создателем знака, опосредованная созданным знаком.

В настоящее время в языковом ландшафте Владивостока наблюдается ярко выраженная тенденция к использованию иноязычных знаков, преимущественно английских. В этом заключается отличие коммуникации «человек — городской языковой ландшафт» от коммуникации «человек — человек». Характерно, что английский язык в городском ландшафте, став его неотъемлемой частью, уже перестаёт восприниматься жителями как нечто необычное. Как отмечает Е.С. Гриценко, «английский язык (пусть и в весьма усечённом его варианте) уже не является Чужим. Это часть Своего — неотъемлемый элемент конструирования идентичности и стиля» [Гриценко 2012, с. 147]. Более того, использование английского языка в повседневной жизни города в названиях учреждений, улиц и т.д. «указывает на вступление данного лингвокультурного сообщества в глобальное англоязычное пространство и символизирует его интернационализацию, вестернизацию/американизацию, формирование дополнительной, глобальной идентичности его представителей» [Ривлина 2014, с. 111].

К особенностям Владивостока относится также присутствие азиатских названий (корейских и китайских урбонимов), что придаёт городу особый — дальневосточный — характер по сравнению с другими городами России. Таким образом, в языковую среду города вводится *чужое* слово. В отношении этой уже не новой для многих городов мира реальности жизни можно предположить, что Владивосток меняется в рамках общей международной тенденции трансформации городской культуры и языка. По замечанию Д. Грэддола, для абсолютного большинства народов планеты мультиязыковая ситуация — наиболее привычная [Graddol 2000, с. 26].

Изменение языка городской среды обусловлено несколькими факторами, которые можно объединить в две группы. Первая связана с общемировыми процессами: глобализацией (деятельностью транснациональных компаний, появлением некоторых форм массовой культуры) и распространением английского языка в мире. Вторая группа факторов носит региональный характер:

- особый — столичный — статус Владивостока в регионе;
- рост туризма из Китая, Кореи, Японии; заход в город крупных туристических лайнеров;
- рост иммиграции из ближнего и дальнего зарубежья;
- «второе» открытие города в виде безвизовой зоны;
- проведение крупных международных мероприятий (экономических форумов, кинофестивалей, спортивных соревнований);
- появление значительного количества иностранных студентов.

Примеры изменения языкового ландшафта Владивостока многочисленны. Параллельные названия центральных улиц на русском и английском; английские названия кафе, ресторанов, гостиниц; появление вывесок и информации в витринах магазинов на английском, китайском и корейском языках. Появляются новые формы городской коммуникации и в отношении звучащей речи. Так, на автобусном маршруте № 15 несколько месяцев остановки объявлялись также и на английском языке. В центре города иногда теперь можно услышать рекламу на китайском языке. Безусловно, горожанин вынужден адаптироваться к этим новым условиям так стремительно меняющейся городской языковой среды.

В качестве заключения следует ответить на вопрос: уникальна ли ситуация, сложившая во Владивостоке? Если обратиться к макрополитическим процессам, то, видимо, нет. В научных исследованиях приводятся данные, что «в конце XX века более 200 миллионов человек пересекли привычные им культурные границы, вышли за установившиеся рамки своих наций, рассеялись в „чужих“ для себя культурах и стали, по выражению социолога Р.Э. Парка, „маргиналами“» [Герман 2009, с. 3]. Расширение границ социокультурной коммуникации и появление новой возможности — принять участие в этом процессе — ставит иные акценты в вопросах актуализации идентичности: если ранее наиболее важен был вопрос, к какой группе принадлежит человек, кем является, то теперь он трансформируется в вопрос, от кого он отличается [Герман 2009, с. 3].

Если сравнивать Владивосток со многими другими российскими городами, то в известной мере, конечно, наш город уникален. Владивосток, будучи крупнейшим городом азиатской части России со статусом столицы Приморского края и находясь в выигрышных географических и климатических условиях, является привлекательным для более массового освоения гражданами соседних и не очень близких стран. Город постепенно становится местом расширяющихся языковых и межкультурных контактов.

В таких условиях коммуникационный опыт владивостокцев, ещё недавно монокультурный, претерпевает изменения. Современная городская языковая среда предлагает условия не только для инкультурации, т.е. включения в русскоязычную лингвокультуру, но и в какой-то степени даёт возможность приобрести опыт аккультурации в разных ситуациях общения с представителями других культур. В терминах идентификации житель Владивостока, таким образом, приобретает опыт взаимодействия с *другим*, у него развивается способность адаптации к *чужому* в своём лингвокультурном пространстве. Такое взаимодействие и освоение чужих культурных смыслов приводит к расширению репертуара стратегий общения жителя города и актуализации его языковой идентичности. Следовательно, можно сделать вывод о формировании нового коммуникационного опыта на основе меняющейся языковой идентичности жителей города: они стали более приспособленными и открытыми для межкультурного общения.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Герман Н.Ф. Лингвокультурная идентичность субъекта современной межкультурной коммуникации: автореф. дис. ... канд. культурологии. Челябинск, 2009. 18 с.
2. Гриценко Е.С. Идеология, идентичность, стиль: глобальное и локальное // Полифония большого города: сб. науч. ст. М.: МИЛ, 2012. С. 141—149.
3. Гришаева Л.И. Особенности использования языка и культурная идентичность коммуникантов. Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2007. 261 с.
4. Ривлина А.А. Взаимодействие английского и русского языков в лингвистическом пейзаже современного российского города // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2014. № 2 (42). С. 110—115.
5. Сидоркина З.И. Миграция в крупных городах Дальнего Востока // Региональные проблемы. 2015. Т. 18. № 3. С. 15—22.
6. Graddol D. The Future of English? A Guide to Forecasting the Popularity of the English Language in the 21st Century. The British Council: The English Company (UK), Ltd., 2000. 64 p.

Зорина Анна Викторовна,
 Елабужский институт Казанского
 (Приволжского) федерального университета,
 г. Елабуга, Россия

ФОРМИРОВАНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ У СТУДЕНТОВ ВУЗА СРЕДСТВАМИ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА)

В статье рассматривается вопрос формирования толерантности у студентов на занятиях по иностранному языку средствами поликультурного образования в условиях многонационального пространства вуза. Автор обращает внимание на возможность формирования толерантного мировоззрения студентов путём включения их в диспуты и дискуссии в процессе обучения иностранным языкам. Использование на занятиях проблемных ситуаций, направленных на развитие способности ведения бесконфликтной беседы, призвано обеспечить процесс формирования культуры толерантности студентов.

Ключевые слова: поликультурное образование, толерантность, культура толерантности, диалог культур, иностранный язык.

Zorina Anna Viktorovna,
 Elabuga Institute of Kazan (Volga region) Federal University,
 Elabuga, Russia

CREATING TOLERANCE AMONG UNDERGRADUATE STUDENTS BY MEANS OF MULTICULTURAL EDUCATION (A CASE STUDY OF A FOREIGN LANGUAGE)

The paper is devoted to the issue of creating tolerance among the students during foreign language classes by means of multicultural education at the multinational university. The author pays attention to the fact that it is possible to teach students to be tolerant towards the representatives of other nations by involving them into disputes and discussions during foreign language trainings. The use of problem situations is aimed at the development of the ability to communicate without conflicts and to create the culture of tolerance.

Keywords: multicultural education, tolerance, culture of tolerance, cross-cultural interaction, foreign language.

Современный мир испытывает максимально острую потребность в понимании и толерантности членов общества друг к другу. Глобальные изменения во всех сферах общественной жизни характеризуются не только положительными тенденциями в развитии науки, промышленности,

образования и т.д., но и рядом серьёзных проблем, возникновение которых становится закономерным явлением. Увеличение числа эмигрантов в ряде европейских стран вызывает недовольство коренного населения, порождает многочисленные акты насилия на национальной и религиозной почве, что, в свою очередь, ведёт к дестабилизации общества и оказывает отрицательное воздействие на его дальнейшее развитие. Помочь избежать ситуаций непонимания, вражды и неприязни могут навыки толерантного отношения к представителям иных культур и верований.

Российская Федерация, наряду с европейскими государствами, является привлекательной страной для проживания благодаря достаточно высокому уровню жизни. Расширение международных контактов во многих областях промышленности и бизнеса позволяет работодателям привлекать иностранных специалистов. Высшие учебные заведения страны ежегодно пополняют свои ряды иностранными гражданами из ближнего и дальнего зарубежья. Казанский (Приволжский) федеральный университет (далее — КФУ), одно из главных высших учебных заведений Татарстана, не является исключением. Так, в 2017—2018 учебном году на очном отделении Елабужского института КФУ 43% учащихся — это иностранные студенты из Ирана, Турции, Казахстана, Туркменистана, Таджикистана, Азербайджана, Узбекистана, Кыргызстана и др.

На первый взгляд, единство веры, языковые сходства (татарский язык, один из государственных языков Татарстана, относится к тюркской языковой семье, как и турецкий, азербайджанский, казахский, туркменский языки), тот факт, что большинство иностранных студентов являются гражданами стран постсоветского пространства, должны были бы облегчить преподавателям процесс их воспитания и образования. В реальности профессорско-преподавательский состав столкнулся с более серьёзными проблемами, чем языковой барьер (многие студенты не владеют русским языком) и не всегда хороший уровень подготовки обучающихся. Культурные различия, отсутствие знаний о традициях и обычаях представителей других национальностей, низкий уровень толерантности как российских, так и иностранных студентов ведут к снижению уровня социализации обучающихся, вызывают учебные проблемы и являются причинами конфликтных ситуаций в студенческой среде. В сложившихся условиях в вузе возрастает значимость культуры толерантности членов студенческого сообщества. Толерантность становится необходимым условием успешного взаимодействия всех субъектов учебно-воспитательного процесса.

Студенческий возраст, с одной стороны, — это период, когда личность в наибольшей степени начинает проявлять интерес к проблемам нравственности и морали, с другой, — это период так называемого «юношеского максимализма», основными чертами которого являются чрезмерная самоуверенность, стремление к самореализации и самоутверждению, жёсткое отстаивание своих позиций и ценностей, определение жизненных приоритетов. Этот период охарактеризован острой критикой людей

и событий, часто — неспособностью принимать специфику мировоззрения представителей других культур, отсутствием желания взаимодействовать с ними на основе согласия и терпимости.

Решить вышеназванные проблемы и устранить причины их появления во многом призвано поликультурное образование, направленное на формирование у личности стремления к культурному взаимообмену и оказание ей содействия в усвоении всего культурного многообразия мира [Миллер 2008]. Поликультурное образование представляет собой сложную систему, целями которой являются формирование у нового поколения «умений и навыков позитивного взаимодействия с представителями других этнических групп» [Богданова 2009, с. 74] и воспитание толерантной личности, открытой для диалога культур, свободной от нетерпимости и способной к бесконфликтному существованию в поликультурном мире.

Вслед за И.В. Абакумовой и Е.В. Алексеевой мы рассматриваем толерантность в качестве одного из наиболее важных способов сосуществования молодого поколения в поликультурном образовательном пространстве, представляющем собой миниатюрную копию современного многокультурного общества [Абакумова, Ермаков 2003; Алексеева, Братченко 2003]. Толерантность подразумевает правильное понимание и терпимое отношение личности к представителям любой культурной, этнической или религиозной группы; это готовность не к насильственным взаимоотношениям, но к диалогу равных, к диалогу с так называемым *другим*, непохожим, но при этом не чужим и не враждебным. Установление подобного диалога позволяет личности проникнуть в новый мир и помогает если не понять, то по крайней мере принять его самобытность и право на существование и тем самым даёт человеку возможность освободиться от культурных стереотипов.

«Толерантность — это искусство жить непохожему рядом, принятие иного, способ решения конфликтов, искусство цивилизованного компромисса» [Перова 2003, с. 89], это признак высокого интеллектуального и духовного развития личности, её особая форма мышления, способность жить вместе, не утрачивая при этом своих культурных черт и особенностей.

Формирование толерантности у студентов высших учебных заведений достаточно сложный процесс. Студенты — взрослые люди со своей уже во многом сложившейся точкой зрения на мир, со своими суждениями, убеждениями и взглядами. Для овладения навыками толерантности человеку необходимо быть готовым к принятию чужой культуры, освоению иного менталитета, быть открытым для новых знаний о ранее неизвестных культурах, их людях и образе жизни. Формирование толерантности предполагает развитие толерантного мировоззрения личности, что, в свою очередь, подразумевает овладение навыками ведения дискуссий без агрессии, используя бесконфликтные методы разрешения проблемных или спорных ситуаций.

На занятиях по иностранному языку в Елабужском институте КФУ преподавателями широко используется метод создания проблемных ситуаций. Одной из задач данного метода, наравне с расширением у обучающихся знаний о других культурах и формированием у них навыков разговорной речи, является развитие способности к ведению толерантной дискуссии и освоение толерантных форм обсуждения. Навык бесконфликтного ведения диалога подразумевает не только принятие того факта, что чужое мнение имеет право на существование, не только умение спокойно выслушать точку зрения другого человека, но и способность корректно выражать свою позицию, не допуская при этом использования оскорбительной лексики и проявления негативных эмоций.

Так, после прочтения статей или просмотра учебных фильмов о жизненном укладе и традициях различных народов мира (“Amish life”, “The Himba bride”, “Our Japanese wedding”, “Unusual food etiquettes around the world” и т.д.) и выполнения ряда заданий, направленных на проверку понимания материала, студентам предлагается высказать свою точку зрения по поводу увиденного. Имея своими задачами формирование у обучающихся позитивного отношения к чужой культуре и развитие навыков толерантного взаимодействия в современном поликультурном обществе, мы поощряем использование студентами лексики, носящей одобрительный, позитивный характер, и стремимся переломить тенденцию негативного выражения мнения относительно реалий и культурных особенностей представителей других национальностей. Мы предлагаем учащимся найти что-то новое и интересное в рассматриваемой культуре, обратить внимание на положительные моменты, оказывающие, например, благотворное влияние на воспитание подрастающего поколения, духовное или физическое развитие детей и молодёжи.

Тем не менее не исключено, что некоторые культурные особенности могут вызвать отрицательную реакцию у студентов. В этом случае перед преподавателем стоит задача объяснить обучающимся необходимость принятия культурных различий других народов, поскольку они также имеют право на существование. В режиме реального общения негативная, резкая, осуждающая оценка чьих-либо традиций или устоев неизбежно вызовет соответствующую реакцию собеседника и может привести к серьёзному конфликту. Преподавателю необходимо сформировать у студентов навыки ведения толерантного диалога, основанного на уважении людей других национальностей, их культурного наследия и образа жизни. Так, при высказывании своего мнения, вместо использования негативных форм “I don’t like it / I dislike it”, “It’s wrong”, “I find it awful / disgusting / inappropriate” и т.д. можно предложить студентам использовать следующие клише: “I find it strange but ...”, “I don’t know if I’d like to try it but ...”, “It looks / sounds strange to me but ...”, “I’m afraid I don’t fully understand...”, “You might be right but in my opinion ...”, “I might be mistaken but it seems to me that...”, “I’m not so sure it’s a good idea to ...”, “I have a few concerns about that” и т.д.

Формирование навыков толерантного поведения тесно связано с формированием толерантного мышления студентов. Мысль порождает действие. От восприятия той или иной ситуации зависит поведение человека. Формируя навыки толерантного отношения друг к другу, мы стараемся помочь студентам изменить тип своего мышления — от неприятия к пониманию, от негативного мышления — к позитивному. Чужое поведение, чужой образ мысли, чужие традиции достаточно редко принимаются без удивления, а порой и некоего осуждения. Чужое не может и не должно становиться родным, но оно может стать понятным и приниматься с должным уважением. Использование на занятиях по иностранному языку проблемных ситуаций во многом помогает студентам научиться быть толерантными по отношению друг к другу. Это могут быть вымышленные ситуации, основанные на пройденном материале, или реальные ситуации, которые нередко случаются в студенческой среде такого поликультурного вуза, как Елабужский институт КФУ.

Иностранный язык как учебный предмет в вузе обладает широкими возможностями для формирования культуры взаимодействия молодых людей в многонациональном мире, поэтому содержание данной дисциплины, безусловно, должно включать в себя поликультурный компонент, а УМК дисциплины — разработанный комплекс заданий, направленных на развитие толерантности студентов. В настоящее время быть толерантным — необходимость современного мира. Это означает высокую духовную культуру личности и её готовность быть частью мирового культурного сообщества.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Абакумова И.В., Ермаков П.Н. О становлении толерантности личности в поликультурном образовании // Вопросы психологии. 2003. № 3. С. 78—82.
2. Алексеева Е.В., Братченко С.Л. Психологические основы толерантности учителя // Монологи об учителе. СПб., 2003. С. 165—172.
3. Богданова А.А. Вопрос о поликультурном образовании в отечественной и зарубежной педагогике // Интеграция образования. 2009. № 1. С. 71—76.
4. Миллер Л.С. Развитие гуманистического мировоззрения студентов в процессе поликультурного образования: дис. ... канд. пед. наук. Владикавказ, 2008. 167 с.
5. Перова И.Л. Толерантность: социальность и реальность // Пределы толерантности в современном обществе. Материалы международной конференции. 28—30 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 89.

Кулеш Елена Васильевна,
Тихоокеанский государственный университет,
г. Хабаровск, Россия

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ КОМПЕТЕНТНОСТЬ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ ОБУЧАЮЩЕГОСЯ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЕ (НА ПРИМЕРЕ ХАБАРОВСКОГО КРАЯ)

В статье представлен опыт реализации проекта «Интеграция», направленного на формирование этнокультурной компетентности личности и ставшего основой для дальнейшего изучения проблемы формирования языковой культуры личности в полиэтнической образовательной среде Хабаровского края.

Ключевые слова: этнокультурная компетентность, языковая культура личности, языковая личность, полиэтническая образовательная среда.

Kulesh Elena Vasil'evna,
Pacific National University,
Khabarovsk, Russia

ETHNO-CULTURAL COMPETENCE AS A BASIS FOR THE FORMATION OF THE LINGUISTIC CULTURE OF STUDENT'S PERSONALITY IN A MULTIETHNIC EDUCATIONAL ENVIRONMENT (A CASE STUDY OF THE Khabarovsk TERRITORY)

The paper presents the experience of the project "Integration" aimed at the formation of ethno-cultural competence of personality. This project became a basis for the further study of the formation of the linguistic culture of personality in a multiethnic educational environment in the Khabarovsk region.

Keywords: ethno-cultural competence, linguistic culture of personality, linguistic identity, multiethnic educational environment.

Среди приоритетных задач современного общества в документах ООН и ЮНЕСКО называется подготовка молодёжи к жизни в поликультурном мире. В докладе Международной комиссии по образованию для XXI в. подчёркивается, что одна из важнейших функций образовательного процесса — научить людей жить вместе, помочь им преобразовать существующую взаимозависимость государств и этносов в сознательную солидарность [Декларация принципов толерантности 2001].

Не секрет, что каждый полиэтнический регион Российской Федерации отличается своей спецификой. Достойное место среди них по опыту построения межкультурных и межэтнических отношений занимает

Хабаровский край, в котором проживают порядка 145 национальностей [Дудко 2012; Малярчук 2015]. На этом фоне педагогическое сообщество сталкивается с проблемами следующего характера:

- каким образом можно сохранить этнокультурный компонент как часть культуры многонационального региона;
- как учесть в образовании ментальность «инородцев»;
- какие стратегии и технологии обучения оптимальны и оправдывают себя в поликультурной образовательной среде;
- какие новые профессиональные компетенции необходимы специалисту, работающему в условиях полиэтничной образовательной среды и др.

Обозначенные вопросы позволили консолидировать усилия специалистов образовательных учреждений Хабаровского края. Результатом сотрудничества стало создание краевого инновационного комплекса «Интеграция», направленного на разработку и реализацию модели формирования этнокультурной компетентности личности в условиях полиэтничного региона. Проект был осуществлён в период с 2015 по 2017 гг.

Сущность этнокультурной компетенции заключается в способности человека выступать активным носителем опыта в области этнокультур и межэтнического взаимодействия. Данная компетенция предполагает принятие этнокультурных различий, понимание и уважение других, их взглядов и ценностей, готовность и способность жить в полиэтничном обществе. В целом этнокультурная компетентность подразумевает наличие такого объёма знаний и умений, который не только необходим для адаптации к реалиям полиэтнической среды, но и является достаточным для того, чтобы быть готовым и способным активно в ней действовать. Данное положение послужило основанием для создания проекта «Интеграция».

Разработка краевого инновационного комплекса проводилась с учётом конкретных потребностей образовательных учреждений в этнокультурном развитии личности педагога и ребёнка в русле субъектно-средового подхода [Байбаков 2003; Байбородова 2003; На пути к толерантному сознанию 2000]. Названный подход определяет ведущую роль педагога, создающего условия для развития ребёнка и расширения его социальной активности в полиэтнической образовательной среде. В создании комплекса приняли участие учреждения разного уровня — от детских садов до высших учебных заведений Хабаровского края.

Остановимся на краткой характеристике деятельности участников краевого инновационного комплекса. Педагогами МБОУ СОШ № 16 г. Хабаровска была разработана модель «Школа — детский сад: социокультурный комплекс в поликультурном пространстве региона». Важно отметить, что на минимизацию и преодоление рисков языковой и культурной адаптации детей из семей мигрантов, обучающихся в данном учреждении, был направлен ряд мероприятий по лингводидактическому сопровождению педагогов, в том числе проведение научно-методических

семинаров с последующим созданием «Методических материалов для преподавателей школ, работающих в условиях включённого обучения детей-инофонов».

Инновация подхода МБОУ СОШ № 29 заключалась в создании и реализации модели «Школа — этнокультурный музей». Проект включает следующие модули: «Музей славянской культуры», «Народы Приамурья», «Народы Кавказа и Средней Азии». В рамках указанного направления специалисты школы начали работу над культурно-просветительским проектом «Мир в доме соседа — мир в твоём доме», который направлен на расширение знаний о национальных культурах разных народов России, проживающих на территории Хабаровского края.

Педагогический коллектив МБОУ СОШ № 58 разработал проект «Модель формирования этнокультурной компетентности посредством организации деятельности детско-юношеского сообщества с привлечением детских и молодёжных инициатив края». Данная модель основана на понимании того, что нравственный облик человека формируется в подростковом и юношеском возрасте.

Новые параметры функционирования современной образовательной системы требуют упорядочения культурных диалогов, что проявляется в согласованности федерального и национально-регионального компонентов образовательных программ. В решении этой задачи особое место занимают учреждения дополнительного образования, способные конструктивно влиять на социально-культурную адаптацию личности в полиэтническом пространстве региона. В этом контексте закономерным является появление учебных заведений нового типа — культурно-образовательных эстетических комплексов.

Специалисты МАУ ДОД ЦЭВД «Отрада» г. Хабаровска определили, что обеспечить подготовку личности к межкультурному диалогу возможно при условии взаимодействия в системе «дополнительное образование — колледж — высшая школа». Познание мира в творческих действиях, движениях, словах, цвете, звуке на основе идеи интеграции народных видов искусства, независимо от национальных, расовых и конфессиональных различий, происходит путём вовлечения студентов и школьников в ритуально-праздничные мероприятия с участием представителей разных этнических групп.

Сотрудники центра дополнительного образования «Сказка» г. Хабаровска создали и успешно реализуют технологический модуль информационно-просветительской деятельности. Приоритетным направлением в деятельности учреждения стало осуществление проекта «Этномастерская», целью которого является сохранение традиций и обычаев русского народа, формирование национального самосознания, расширение представлений о многонациональности своей страны и стран, находящихся за её пределами, многогранности культуры и истории народов.

Уникальной особенностью краевого инновационного комплекса стала деятельность педагогов центра детского творчества «Радуга талантов»,

которые разработали проект под названием «Модель организации социальной практики поликультурного общения в период каникулярной занятости школьников». Его новизна состоит во включении детей в работу по созданию собственного мультфильма, основанного на фрагментах сказок и историях о дружбе. Дети пробуют себя в роли сценаристов, режиссёров-постановщиков и операторов одновременно, а после кропотливой съёмочной работы участвуют в процессе монтажа и озвучивания отснятого материала.

Среди участников проекта «Интеграция» особое по важности место занимает Хабаровский педагогический колледж, реализующий программу «Формирование этнокультурной компетентности будущих педагогов в условиях поликультурного образовательного пространства». Данная программа позволяет педагогам и учащимся колледжа осваивать систему профессиональных компетенций, направленных на организацию психолого-педагогической работы с детьми младшего школьного возраста из семей мигрантов; формирует основанную на принципе толерантности педагогическую культуру и профессиональную этику педагога. В рамках программы на базе МБОУ СОШ № 70 г. Хабаровска реализован проект «Школа „Русское слово“ для детей младшего школьного возраста из семей мигрантов».

Очевидно, что представленные темы образовательных учреждений комплекса отличаются методами и формами педагогического общения. На этом фоне обозначилась потребность в создании информационно-трансляционной площадки по обобщению и распространению опыта реализации этнокультурной деятельности на базе высшего учебного заведения. Такой площадкой стал Ресурсный центр Тихоокеанского государственного университета, работа которого имеет своей целью осмысление и распространение педагогического опыта посредством осуществления сетевого взаимодействия участников образовательного процесса. В настоящее время Ресурсный центр взаимодействует с различными культурно-образовательными организациями края в направлении поликультурного образования и этнокультурного развития личности.

Результаты деятельности краевого инновационного комплекса «Интеграция» освещались на международных конференциях в различных городах Российской Федерации. Значимым событием в жизни Хабаровского края стало проведение в рамках Федеральной целевой программы «Русский язык» 2016—2020 гг. Международного форума «Восточный вектор миграционных процессов: диалог с русской культурой» в ноябре 2017 г. Ключевой задачей мероприятия стало расширение гуманитарного влияния русского языка и культуры среди мигрантов на Дальнем Востоке России и в странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

Таким образом, можно заключить, что практика взаимодействия образовательных учреждений Хабаровского края, предполагающая использование субъектно-средового подхода в процессе работы с полиэтничным

контингентом обучающихся, свидетельствует о необходимости и, главное, возможности обучения детей сотрудничеству в многонациональном мире.

Кроме того, исследование проблемы формирования этнокультурной компетентности личности привело к пониманию значимости связи личности и культуры посредством языка. Известно, что любой язык, равно как и речь, рождается в рамках определённой национальной культуры, поэтому, на наш взгляд, правомерно рассматривать связь языка и культуры посредством переноса информации из национальной культуры одного языка в культуру другого.

В связи с этим считаем необходимым отметить, что в свете определённых социальных и культурно-языковых процессов внимательного изучения требует современная языковая ситуация в России, поскольку это позволяет выявить ряд проблем, с которыми сталкиваются педагоги, работая в условиях полиэтнической среды на разных ступенях общего и дополнительного образования. Так, в общеобразовательных школах русский язык изучается, с одной стороны, как объект познания, а с другой — как средство межнационального общения и интеллектуально-нравственного развития и воспитания обучающихся. При этом коммуникативная функция языка выдвигается на первый план. Такой подход является основополагающим во всех образовательных организациях Российской Федерации, он находит своё отражение в современных программах изучения русского языка как родного (в школах с русским языком обучения) и как неродного (в школах с родным (нерусским) и русским (неродным) языком обучения). По этой причине обнаруживаются потребность в формировании ценностных представлений и понятий о языке в процессе речевого развития обучающихся, с одной стороны, и недостаточная разработанность этого вопроса в методике и в школьной практике — с другой, что и определяет актуальность представленного проекта. Как следствие, возрастает значимость воспитания личности, обладающей языковой культурой, что возможно лишь при условии понимания того, как в языке с помощью разнообразных лексических и грамматических средств отражается окружающий нас мир, выражаются наши мысли и чувства.

Немаловажен и ещё один аспект языковой культуры — этический, связанный с речевым этикетом: в каких ситуациях как уместно попросить, поздороваться, установить контакт, отказаться и т.п. Обучение вежливому, корректному общению становится одной из главных задач учебного предмета «Русский язык».

В данном контексте рождается понятие «языковая личность», которая представляет собой обобщённый образ носителя культурно-языковых и коммуникативно-деятельных ценностей, знаний, установок, поведенческих реакций.

В результате мы приходим к осознанию того, что сегодня обучение русскому языку невозможно без формирования культуроведческой компетенции обучающихся, которая предполагает понимание следующих аспектов:

- отношение к родному языку — это отражение духовно-нравственных качеств личности;
- изучение родного языка — это изучение национальной культуры;
- владеть языком как средством общения — значит владеть культурой речевого поведения.

Указанные положения подтолкнули участников краевого инновационного комплекса к созданию интегративной модели формирования языковой культуры, где качество языкового и коммуникативного пространства относится как к учебной, так и внеурочной деятельности, к различным предметам гуманитарного цикла, к межпредметным связям, что способствует формированию единой развивающей языковой среды, субъектами которой являются взрослые и дети.

Очевидно, что на современном этапе становится актуальным вопрос о разработке технологий формирования языковой культуры формирования языковой культуры личности, способной к сотрудничеству с носителями различных этнокультурных ценностей, что, в свою очередь, требует обновления содержания, методик и технологий языкового образования. Указанная модель позволяет готовить подрастающее поколение к жизни в «многоликом» мире вообще и в своих странах в частности, основываясь на принципах гуманизма, уважения прав человека и демократических ценностей, толерантности, уважения культурного многообразия через формирование непротиворечивой модели многоуровневой идентичности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Байбаков А.М. Воспитание толерантности у старших подростков в условиях взаимодействия малых групп: дис. ... канд. пед. наук. Волгоград, 2003. 198 с.
2. Байбородова Л.В., Ковальчук М.А., Рожков М.И. Воспитание толерантности у школьников. Ярославль, 2003. 192 с.
3. Декларация принципов толерантности. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференцией ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года // Век толерантности: Научно-публицистический вестник. М.: МГУ, 2001. С. 131—137.
4. Дудко С.А. К проблеме социально-педагогической интеграции детей мигрантов в России // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. 2012. № 28. С. 12—19.
5. Мальярчук Н.Н. Пути преодоления сложностей адаптации детей-мигрантов к российской школьной действительности // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2015. Т. 37. С. 131—135.
6. На пути к толерантному сознанию / Отв. ред. А.Г. Асмолов. М.: Смысл, 2000. 255 с.

ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОММУНИКАЦИЙ В УСЛОВИЯХ МИРА И КОНФЛИКТА

УДК (303.02 : 39) : (100.03)

Ли Минда (КНР),
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

МЕТОДЫ ИМАГОЛОГИИ В ИЗУЧЕНИИ ОБРАЗА ЧУЖОЙ КУЛЬТУРЫ ИЛИ ЧУЖОЙ СТРАНЫ В КУЛЬТУРЕ СВОЕЙ СТРАНЫ

В статье анализируются особенности имагологии как самостоятельной отрасли научного знания в России и Китае. Представлены различия понятий «образ» и «имидж» в русском и китайском языках. Опираясь на китайские научные источники, автор описывает семантику слова *син сянь* (形象), включающего в себя две области значений: «внутренний образ» и «внешний образ». Проведённый анализ обеспечивает более полное представление о категории «образ страны» в китайской науке.

Ключевые слова: имагология, образ, имидж, образ страны, Россия, Китай.

Li Minda (PRC),
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

METHODS OF IMAGOLGY IN STUDYING THE IMAGE OF A FOREIGN CULTURE OR A FOREIGN COUNTRY IN THE CULTURE OF ONE'S OWN COUNTRY

The paper examines the features of imagology as an independent branch of scientific knowledge in Russia and China. The paper represents the semantic differences of the concepts of “image (as representation)” and “image (as impression)” in Russian and Chinese languages. Based on Chinese theoretical sources, the author describes the semantic meaning of the Chinese word “Xing Xiang” (形象) which comprises two meanings: “internal image” and “external image”. The conducted analysis provides a better understanding of the concept of the “national image” in China.

Keywords: imagology, image (as representation), image (as impression), national image (as representation), Russia, China.

В последнее время понятие «имагология» вошло в широкий оборот. Имагология как новая научная дисциплина занимается исследованием образа культуры, страны, сложившегося естественным путём и прошедшего исторический путь своего развития.

В настоящее время имагология уже не находится в полной зависимости от литературы, она постепенно охватывает другие отрасли гуманитарного знания, становится основой для межкультурных и междисциплинарных исследований. Современные литературоведы, историки и социологи отмечают, что в разных гуманитарных дисциплинах сформировалась отдельная сфера исследований, занимающаяся изучением образа «чужого» (чужой страны, народа и т.д.) в общественном, культурном и литературном сознании той или иной страны [Девятков 2012, с. 24—30].

Отнесение имагологии к междисциплинарной отрасли научного знания становится причиной отсутствия на сегодняшний момент чёткого представления о её основных категориях. Многие учёные предлагают разные подходы к определению данного понятия (Н.Е. Яценко, А. Дима, И. Нойманн, И. Шеврель, С.А. Мезин и др.). Так, Н.Е. Яценко рассматривает имагологию как теоретическую или историко-литературную дисциплину в рамках литературоведения, определяя её как «учение об образах» [Яценко 1999, с. 468]. И. Нойманн считает имагологию ответвлением культурологии или социологии, исследующих представления участников культурного диалога друг о друге [Цит. по: Ощепков 2010, с. 251—253]. И. Шеврель называет данную дисциплину актуальным направлением современной компаративистики, системно изучающим представления одного народа о другом [Цит. по: Папилова 2011, с. 31—40]. С.А. Мезин интерпретирует имагологию как раздел исторической науки, исследующий те представления о другом народе или стране, которые складываются в общественном сознании той или иной страны на определённом историческом этапе [Цит. по: Папилова 2011, с. 31—40].

Исследователь Александр Дима, автор книги «Принципы сравнительного литературоведения», пишет, что изучение межлитературных контактных связей и факторов, выступающих в роли посредников (знание иностранных языков, книгообмен, знакомство с журналами и газетами, деятельность кружков и салонов, переводы, адаптации и переработки помогают воссоздать синтетический образ различных народов в той или иной литературе мира) [Дима 1977, с. 148—153]. При этом Е.В. Папилова отмечает, что А. Дима ещё не называет эту сферу знаний имагологией, но речь идёт именно о ней [Папилова 2011, с. 31—40].

Исходя из вышеизложенных мнений, заметим, что различия в определении имагологии не важны. Данная дисциплина уже давно преодолела рамки межкультурного литературоведения, её основным предметом изучения является эволюционный процесс становления образа чужой страны в разных отраслях социогуманитарной науки. Другими словами, важным остаётся то, как имагология понимает и анализирует общественный культурный источник чужого образа.

В 90-х гг. XX в. понятие «имагология», известное на Западе, проникло в Китай. Здесь научная дисциплина появляется, распространяется и развивается в исследованиях литературы и культуры в рамках сравнительного литературоведения. Этот процесс связан с именем китайской исследовательницы Мэн Хуа, которая впервые перевела понятие «имагология» как *синсян сюе* (形象学, дословно: «исследование изображения») и стала работать в данном направлении.

В последующие годы всё больше китайских учёных начали заниматься исследованием этого понятия, расширяя границы имагологии как научной дисциплины. Имагология не стала ограничиваться только областью литературы, осуществился поворот к изучению культурного образа. Китайский профессор Чжоу Нин впервые предложил понятие «межкультурная имагология», которое предполагает акцентирование внимание на образе другой культурной системы с точки зрения межкультурного взаимодействия [Пэн Вэй 2014, с. 308—311].

Китайские исследования образа Китая в западной литературе впервые появились в начале XX в. Чэнь Шоуи издал на эту тему ряд статей: «Взгляд Робинзона на Китай», «Китайский сад в Европе» и др. Он описал образ Китая в европейской литературе и предоставил китайским учёным ценные оригинальные данные в области имагологии. В 1929 г. писатель Чжэн Чжэньдо опубликовал статью под названием «Восток в глазах Запада», где раскритиковал образ Китая, принятый в странах Европы. Чжэн Чжэньдо утверждал, что данный образ представителями западного мира искажается. Он писал, что «Восток действительно далёк от Запада, для последнего он находится в густом тумане, созданном самими представителями западного мира» [Чжэн Чжэньдо 1929, с. 20]. Чжоу Нин издал книгу «Образ Китая: западные доктрины и легенды», где рассказал об эволюционном процессе формирования образа Китая в глазах Запада, насчитывающем около семи веков. Этот процесс даёт представление о культурной идеологии, существующей в разных эпохах [Цит. по: У Илань 2009, с. 155—158]. Из сказанного можно заключить, что исследование образа Китая в чужой культуре зачастую происходит в области литературы через призму конкретных литературных произведения, но, к сожалению, публикаций на эту тему существует не много.

В свою очередь, изучение образа чужой страны в культуре Поднебесной также является важным направлением китайской имагологии. Исследования данного типа распадаются в зависимости от своего предмета на группы, не равные по объёму. В Китае внимание учёных в основном сосредоточено на изучении образа своей страны в чужой культуре. Изучение чужого образа в китайской культуре представлено немногочисленными работами, иными словами, находится на начальном этапе [Цит. по: У Илань 2009, с. 155—158]. В настоящее время в рамках данного направления опубликованы следующие работы: «Фильтры культуры и чужой образ» Цзян Чжициня, «Культурное значение исследования чужого образа» Цзян Юаня, «Образ России в Китае» Ли Суйяня и т.д. На их основе можно

получить представление о выборе, понимании и сложности изучения образа чужой страны. В данных работах раскрываются источники и мотивы чужой культуры, сложность и плюрализация образа чужой страны в различных культурах [Сун Хутан 2013, с. 103—106]. Китайские учёные считают, что исследования образа чужой страны в культуре Китая играют огромную роль в понимании другой культуры и в усилении культурного обмена.

Следует отметить, что некоторые российские авторы путают понятие «образ» с понятием «имидж», пришедшим в русский язык из английского. В российской научной литературе встречается множество определений «имиджа» через понятие «образ», но мы не встретили ни одного определения «образа», которое бы интерпретировалось посредством понятия «имидж». Путаница особенно усиливается из-за того, что английское слово «имидж» можно перевести на русский язык в том числе и как «образ». По этой причине в русском языке необходимо различать понятия «образ» и «имидж».

Подчеркнём, что образ тесно связан с уже существующими, самостоятельно сложившимися представлениями, а имидж — со специально конструируемыми представлениями о том же объекте. Образ более объективен, чем имидж, который формируется в результате определённых действий. В отличие от образа, имидж обладает определённой мобильностью и может изменяться под влиянием ситуации. В культурологических исследованиях большей популярностью пользуется понятие образа, а не имиджа. Само слово «образ» в русском языке носит абстрактный характер, в отличие от утилитарно-практического «имиджа», являющегося калькой с английского. В целом «имидж» изначально содержит искусственный оттенок «созданности», чем кардинально отличается от образа.

Говоря о понятиях «образ» и «имидж», китайские исследователи полагают, что в практике коммуникационных дисциплин они зачастую трактуются как равнозначные.

В «Современном китайском словаре» приводится слово *син сян* (形象), имеющее несколько разных толкований: 1) это конкретное изображение, которое может побуждать познавательную активность человека; 2) литература и искусство как особая форма общественных отношений; 3) комплексное впечатление, соединившее внутренний темперамент личности или группы с внешним обликом; 4) подробное и выразительное изображение [Ван Цзюньсяо 2015, с. 940].

Как видим, в отличие от русского языка, слово *син сян* (形象) в китайском языке не обозначает никакого нового понятия. Но большинство значений китайского *син сян* совпадает со значениями русского слова «образ», за исключением значений «икона» и «способ, средство».

Слово «образ» в китайском языке трактуется более широко, чем в русском, поскольку включает в себя две области значений: «внутренний образ» и «внешний образ». «Внутренний образ», соответствующий аналогичному

понятию в русском языке, — это образ сам по себе, он не зависит от воли субъекта, является собственным, реальным, спонтанным, объективным и внутренним проявлением. Это своего рода ноумен. «Внешний образ» адекватен английскому понятию «имидж», является комплексным впечатлением об общей обстановке определённой страны, сформированной внешней публикой с помощью сложной системы передачи информации в современном обществе. Это своего рода воссоздание образа. И ноумен, и воссоздание образа определяются на основе конкретной ситуации.

Гуан Вэньху в своей книге пишет, что внешний образ (имидж) страны — это комплекс впечатлений, возникающих как у своих собственных граждан, так и у представителей зарубежных стран, о самой стране, её деятельности и её достижениях [Гуан Вэньху 1999, с. 23]. Сунь Юджун описал это более подробно. Он полагает, что данный образ складывается из понимания и оценок, сделанных гражданами своей страны и зарубежными гражданами, в области политики (включая репутацию правительства, способности дипломатии, военное дело и т.д.), экономики (финансовая система, специфика продуктов и их качество, народный доход и т.д.), общественных отношений (общественные центростремительные силы, безопасность и устойчивость общества, гордый дух, национальный характер и т.д.), культуры (степень развития науки и техники, уровень образования, культурное наследие, нравы и обычаи, идеи и ценности и т.д.), географии (географическая среда, естественные ресурсы, численность населения) и др. [Сунь Юджун 2002, с. 14—21]. При этом все названные характеристики образа страны (государства) складываются во внутренний образ и внешний образ (имидж) страны.

Фань Бэйхуа считает, что внешний образ (имидж) страны — это комплексное впечатление, которое составила одна страна о другой стране и её народе в процессе коммуникаций в сфере политики, экономики, культуры, военных делах, науке и т.д. [цит. по: Тан Гуанхун 2004, с. 18—23].

В целом образ чужой страны в китайской социогуманитарной науке формируется на основе пяти компонент: международная политика, СМИ, экономика, семиотика, литература и искусство.

В области международной политики внешний образ (имидж) страны связан с такими понятиями дипломатии, как «гибкая власть», «престиж» и «репутация». Необходимо отметить, что само понятие власти состоит из двух компонент: «твёрдая власть» и «гибкая власть». Гибкая власть есть следствие твёрдой власти, когда последняя не решается в международных отношениях проявлять себя в явном виде. В подобных условиях внешний образ (имидж) страны представляет собой одно из основных (центральных) проявлений гибкой власти. Кроме того, имидж страны содержит такие эпитаксиальные понятия, как «престиж» и «репутация» [Ван Юй 2006, с. 9—10]. Ван Сюедун также утверждает, что, по мнению западных учёных, имидж страны в основном выражается с помощью понятий «престиж» и «репутация» [Ван Сюедун 2003, с. 13—18].

В процессе формирования имиджа страны большую роль играют современные СМИ, поскольку они зависят не только от сферы и масштаба внешней пропаганды, но и от инициативы и направления общественного мнения. Сила государственных медиа выражается совокупностью их эффективного распространения и влияния. Другими словами, если сила государственных медиа возрастает, то с их помощью легко сформировать такой внешний образ (имидж) страны, какой они сами хотят видеть. Так, например, «Нью-Йорк Таймс» и «Вашингтон пост», по сути, являются не только газетами, но и огромными влиятельными медиаорганизациями как внутри США, так и за их пределами.

С точки зрения экономики, бренд — маркетинговый термин. Он связан не только с понятием внутреннего образа («образ»), но и с понятием внешнего образа («имидж»). Бай Янь полагает, что по аналогии с любым предприятием каждая страна также имеет свой бренд. Например, высказывания «сделано в Китае», «сделано в Италии» являются своего рода брендами. Бренд страны является сочетанием национального и коммерческого брендов. По мере развития глобализации и сопутствующих ей процессов коммерциализации название страны перестало быть понятием сугубо политическим и приобрело «экономический» оттенок. Бренд страны не только отражает происходящие в ней процессы капитализации, но и повышает её авторитет [Бай Янь 2010, с. 26—27]. Существует два способа создания бренда государства: естественный и конструкторский. Естественный бренд отражает внутренний образ страны («образ») и распространяется с помощью эффективной пропаганды. Конструкторский бренд опирается на процесс международных публичных рилейшнз, целенаправленно создающих внешний образ страны.

В XXI в. Россия сумела возвысить образ страны с помощью своего лидера В.В. Путина, который стал символом современной России. Создание лидерского образа становится центральной задачей в современном мире. Конструирование такого образа необходимо для положительного восприятия лидера населением, его будущими избирателями. Здесь понятие «образ» понимается большинством исследователей как отражение объективной действительности. В этом случае политический образ лидера есть отражение реальных характеристик объекта восприятия. Но воспринимаемый образ может не соответствовать формируемому имиджу, который создаётся в единственно правильном варианте. Как подчёркивает Ли Чжэнго, главным по этой причине в исследовании образа политического лидера становится проблема восприятия его населением [Ли Чжэнго 2006, с. 157—159].

Образ страны не менее тесно связан с её литературой и искусством, поскольку именно данные аспекты отвечают за его формирование. Китайский учёный Ли Чжэнго полагает, что в этом случае образ является совокупностью экзотического (чужого) представления о другой стране, выразившегося в литературных произведениях или в художественном

творчестве своей страны [Ли Чжэнго 2006, с. 157—159]. Аналогичную позицию занимает и Ли Чаоцюань, который считает, что литература и искусство могут повлиять на отношение зарубежной публики к данной стране и на конструирование образа государства [Ли Чаоцюань 2007, с. 1]. Например, в произведениях Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, А.П. Чехова перед иностранными читателями предстаёт образ «святой России». Эти писатели всегда с любовью относились к русскому языку, стремились нравственно повлиять на русских людей и так создавали устойчивый образ России, существовавший многие годы.

В наших дальнейших исследованиях мы будем пользоваться понятием «образ», уделяя большое внимание реальному отражению культуры, политики и экономики России в культуре Китая, чтобы точнее понять сущность образа России. Иными словами, в центре внимания окажется внешний образ России в Китае.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Девятков А.В., Кондратьев С.В., Макарычев А.С., Чувильская Е.А. Проблема образов в международных отношениях: методологические подходы и перспективы // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2011. № 10. С. 24—30.
2. Дима А. Образ иностранца в различных национальных литературах // Принципы сравнительного литературоведения. М.: Прогресс, 1977. С. 148—153.
3. Ощепков А.Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 251—253. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/1/Oshchepkov_Imagology/ (дата обращения: 05.08.2017).
4. Папилова Е.В. Имагология как гуманитарная дисциплина // Rhema. Рема. 2011. № 4. С. 31—40. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/imagologiya-kak-gumanitarnaya-distsiplina> (дата обращения: 02.09.2017).
5. Яценко Н.Е. Толковый словарь обществоведческих терминов СПб.: Лань, 1999. 528 с.
6. 白岩. 国家品牌名牌化与国家形象 = Бай Янь. Бренд страны и образ страны // 经济师. 2010. № 3. С. 26—27.
7. 王学东. 国家声誉与国际制度 = Ван Сюедун. Репутация государства и международная система // 现代国际关系. 2003. № 6. С. 13—18.
8. 王君校. 学生现代汉语词典 = Ван Цзюньсяо. Современный китайский словарь для студентов. Пекин: 华语教学出版社, 2015. 1131 с.
9. 王珏. 权力与声誉 — 对中国在美国国家形象及其构建的研究 = Ван Юй. Власть и репутация — исследование образа Китая в США. Шанхай: 复旦大学, 2006. 213 с.
10. 管文虎. 国家形象论 = Гуан Вэньху. Основа образа государства. Чэнду: 电子科技大学出版社, 1999. 613 с.
11. 李朝全. 文艺创作与国家形象 = Ли Чаоцюань. Образ государства в литературном творчестве и искусстве. Пекин: 华艺出版社, 2007. 327 с.

12. 李正国. 国家形象构建: 政治传播及传媒影响力 = Ли Чжэнго. Создание образа государства: пропаганда политики государства и влияние СМИ // 现代传播. 2006. № 1. С. 157—159.
13. 彭威. 跨文化形象学的研究对象, 方法及存在的问题 = Пэн Вэй. Предмет, методы и проблемы исследования в межкультурной имагологии // 辽宁工程技术大学学报. 2014. № 3. С. 308—311.
14. 宋虎堂. 比较文学形象学理论研究在中国 = Сун Хутан. Теоретические исследования по сравнительному литературоведению в Китае // 南华大学学报. 2013. № 2. С. 103—106.
15. 孙有中. 国家形象的内涵及其功能 = Сунь Юджун. Значение и функция образа государства // 国家论坛. 2002. № 3. С. 14—21.
16. 汤光鸿. 论国家形象 = Тан Гуанхун. К вопросу о создании образа государства // 国际问题研究. 2004. № 4. С. 18—23.
17. 伍依兰. 形象学在中国的传播, 发展与前景 = У Илань. Распространение, развитие и перспективы имагологии в Китае // 社会科学论坛. 2009. № 6. С. 155—158.
18. 郑振铎. 西方人所见的东方 = Чжэн Чжэньдо. Восток в глазах Запада // 小说月报. 1929. № 1. С. 20.

Болдырев Виталий Евгеньевич,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ПОЛИТИКА США КАК ФАКТОР ПОВЕДЕНИЯ КНДР: КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АСПЕКТ

На основе подхода Дж. Шульца — Дж. Мэтлока в статье даётся культурно-цивилизационный анализ политики США в отношении КНДР и обратной реакции на неё. В соответствии с этой интерпретацией взаимодействия двух государств прогнозируется вероятная траектория их отношений в ближне-срочной перспективе.

Ключевые слова: США, КНДР, внешняя политика, культурно-цивилизационные факторы.

Boldyrev Vitaliy Evgen'evich,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

US POLICY AND NORTH KOREA'S BEHAVIOR: CULTURAL AND CIVILIZATIONAL ASPECTS

The paper provides cultural and civilizational analysis of US policy toward North Korea and the North Korean reaction in terms of the G. Shultz's — J. Matlock's approach. In accordance with such interpretation of the two states' interaction, the possible development of their relations in the near future is predicted.

Keywords: USA, North Korea, foreign policy, cultural and civilizational factors.

Динамика военно-политической обстановки 2017 г. свидетельствует о новой политике США в отношении КНДР и об изменении поведения последней. Для определения причин сложившейся ситуации и её последствий используется интегрированный подход Дж. Шульца — Дж. Мэтлока, который предполагает проведение анализа цивилизационных и историко-культурных основ деятельности государств, а также сравнительного анализа ретроспективы двустороннего взаимодействия по принципу «политика — ответ» [Гриневский 2004, с. 112—115].

Соответственно выделяется набор цивилизационных и культурно-исторических факторов, определяющих политику США и КНДР и акцентирующих внимание не на общей динамике, а на специфических чертах. Поскольку отношения между этими странами обусловлены исключительно политическим контекстом, то из цивилизационных факторов для США

значимую роль играют только протестантизм и имперский мессианизм. С такой позиции КНДР представляется тоталитарным, деспотическим злом, противостоящим светочу американской свободы [Алхименков 2012, с. 19—36]). Более того, в соответствии с американским политическим дискурсом северокорейский режим является нелегитимным, поскольку не соответствует демократическому процессу. Поэтому миссия США заключается в том, чтобы устранить угрозу, исходящую от КНДР, превратив её в государство с демократической системой и рыночным хозяйством. С точки зрения Вашингтона, именно такая Северная Корея не будет угрожать Соединённым Штатам.

Опираясь на исследования А.З. Жебина [Жебин 2006, с. 9—24] и А.Н. Ланькова [Ланьков 2005, с. 399; Ланьков 2006, с. 358—363], можно выделить цивилизационные и исторические факторы, которые влияют на современное поведение КНДР в контексте американской политики. На протяжении многих веков Корея, будучи небольшой и относительно слабой страной Дальнего Востока, проводила политику осторожного маневрирования между более крупными и сильными государствами. С началом активного проникновения западных держав в Восточную Азию она встала на путь изоляционизма, нацеленного на сохранение конфуцианской культуры. Именно данной культурой были определены, во-первых, субъективность и воля индивида через призму интересов общества и государства. Во-вторых, для этой традиции характерен культ правителя, являющегося гарантом существования государства, консолидации общества и утверждения порядка. В-третьих, в жизни северокорейского общества большую роль играет пропаганда моральных обязательств в интересах поддержания системы, которая восходит к эпохе Средних веков.

В соответствии с цивилизационным и культурно-историческим измерениями, курс США нацелен на устранение угрозы, исходящей от КНДР, посредством поощрения либерализации политической и экономической системы страны. Северокорейский ответ представляет собой изоляционистскую политику, игру на противоречиях, как между крупными государствами, так и на противоречиях политики каждого из них. Целью страны остаётся сохранение существующего строя. Ей же подчинена активная пропаганда, которая обеспечивает сплочение народа вокруг лидера.

Политика Б. Обамы в отношении КНДР предполагала относительно мягкий вариант сдерживания. Это объясняется тем, что правительство 44-го президента восприняло смену лидера в Пхеньяне как условие возможной либерализации северокорейского общества [The Passing 2011]. В Вашингтоне, вероятно, учли такие социальные и экономические тенденции в Северной Корее, как формальный рост самостоятельности предприятий, более рельефную, чем прежде, стратификацию общества, расширение, хотя и ограниченное, современных средств связи.

В целом американский курс, рассчитанный на поощрение либеральных тенденций, предполагал сохранение санкций и обеспечение должного потока независимой информации [North Korea Freedom Week 2010].

Разрешались трансфер финансовых и нефинансовых фондов в некоммерческих целях, поддержка гуманитарных мероприятий для обеспечения базовых нужд населения, открытие доступа к информации посредством инноваций и распространения дешёвых средств связи и литературы, поддержка культурных, образовательных и научных обменов [General License № 4; General License № 5; General License № 8]. При этом американские санкции в период президентства Б. Обамы не были нацелены на полный разрыв хозяйственных связей КНДР с внешним миром. Вероятно, таким образом США стремились продемонстрировать преимущества мирного взаимодействия.

Уже сама по себе политика 44-го президента создавала северокорейскому режиму благоприятные условия для маневрирования. Ограниченное санкционное воздействие сохранило отдельные хозяйственные связи Северной Кореи, обеспечив финансовый поток в КНДР, а значит, и средства существования режима и реализации его военных приоритетов. При этом Соединённые Штаты отказались сделать менее интенсивной свою военную активность в регионе, вследствие чего сохранилась внешняя угроза, оправдывающая северокорейскую ракетно-ядерную программу. Кроме того, данный факт позволил КНДР продолжать реализацию успешной пропаганды, нацеленной на сплочение народа вокруг лидера перед лицом угрозы стране и населению.

Таким образом, цель курса Б. Обамы оказалась труднодостижимой. Вместо того чтобы содействовать либеральным преобразованиям в Северной Корее, он способствовал укреплению действующего режима, поскольку не было учтено, что в данном случае не сформировался ряд обязательных системных условий, необходимых для трансформации левых режимов:

1. Политика правительства должна отвечать представлениям о либеральном курсе, она должна соответствовать интересам США.
2. Страна не должна ощущать угрозу внешнего вторжения.
3. Требуется присутствие общественных и экономических сил, заинтересованных в либерализации.
4. Процесс должен протекать с учётом национальных политических и культурно-исторических особенностей.
5. В обществе необходимо присутствие влиятельной группы, выступающей за политическую либерализацию.
6. Над американским курсом не должна довлеть региональная и международная конъюнктура.

Сложившаяся обстановка оказалась благоприятной для Ким Чен Ына: он смог обеспечить достаточное финансирование ракетно-ядерной программы и устойчивость режима. Об этом свидетельствовали участвовавшие испытания при сравнительно низкой интенсивности пропаганды.

После прихода в Белый дом Д. Трампа ситуация на северокорейском направлении существенно изменилась. Шаги нового правительства США соотносятся с американской политикой 1980-х гг. в отношении СССР.

Тогда агрессивная риторика в сочетании с психологической и информационной войной спровоцировали советское правительство на увеличение оборонных расходов. Вместе с широкими экономическими санкциями и технологическими рестрикциями со стороны Запада они подорвали советское хозяйство и вынудили Москву кардинально пересмотреть подходы к взаимодействию с внешним миром. Это стало одним из основных факторов, содействовавших широкой либерализации страны.

Шаги, предпринятые правительством Д. Трампа, дают основание полагать, что США стремятся реализовать данный опыт в отношении КНДР. В экономической сфере приоритет остаётся за системными односторонними и многосторонними санкциями. С их помощью Д. Трамп намерен прервать большинство коммерческих каналов взаимодействия Пхеньяна с внешним миром, а оставшиеся — поставить под жёсткий контроль. Цель — спровоцировать валютно-финансовый и экономический кризис. Военная активность США и их союзников должна вызвать рост северокорейских расходов на оборону в условиях острого валютно-финансового дефицита.

Будет активно проводиться информационная и психологическая война, нацеленная на руководство КНДР, чтобы усилить ощущение «осаждённой крепости». Для этого правительство Соединённых Штатов регулярно распространяет ложные данные об американском присутствии в АТР, нормой становятся частые военные учения и внезапная военная активность США и их союзников. Эти меры призваны стимулировать северокорейское руководство на дополнительное финансирование пропаганды, армии и ВПК. Вашингтон также стремится использовать дипломатический потенциал партнёров, чтобы убедить Пхеньян отказаться от ракетных и ядерных испытаний.

Иными словами, на данном этапе политика Д. Трампа не подразумевает поощрения либерализации в северокорейском обществе. Её цель состоит в том, чтобы не только усугубить экономический кризис в стране, но и ограничить ресурсы режима по обеспечению своей легитимности при существующей системе управления и повысить цену таких акций.

В условиях нового курса Соединённых Штатов изменилось и поведение Северной Кореи. На фоне растиражированной информации об усилении авианосной ударной группировки в Северо-Восточной Азии Корейская народная армия провела командно-штабные учения, за которыми последовал ряд ракетных пусков. Широкие международные санкции спровоцировали демонстративный обмен угрозами, очередные ракетные и ядерные испытания, активно освещавшуюся в СМИ разработку северокорейского плана ракетного удара по острову Гуам, периодическую интенсификацию пропаганды.

Цивилизационные и культурно-исторические особенности КНДР позволяют дать следующую интерпретацию её действий. Жёсткие валютно-финансовые ограничения провоцируют резкое оскудение материальных средств для легитимации режима. Остаются два эффективных ресурса:

военный и пропагандистский. Проведением испытаний и разработкой планов удара по острову Гуам режим продемонстрировал намерение и дальше осуществлять внешнюю политику изоляционизма и маневрирования между державами, чтобы сохранить существующий строй. Эта реакция на фоне учений США и союзников была эффективно использована северокорейской пропагандой для сплочения нации вокруг вождя.

Несмотря на политику внешней агрессивности, Ким Чен Ын не намерен начинать войну. Все заявления и военные меры Пхеньяна больше ориентированы на внутреннее потребление, как гарантия стабильности режима и его поддержки обществом. Основным внешним адресатом являются США, которые по сложившейся логике отвечают учениями. Те, в свою очередь, дают северокорейскому режиму дополнительный стимул для использования пропаганды и испытаний в качестве мер по обеспечению социально-политической стабильности. Иными словами, поддержание напряжённости в условиях жёстких внешних рестрикций отвечает интересам Пхеньяна.

Теперь обратимся к анализу политики США, проводившейся в 1980-х гг. по отношению к СССР, как к потенциальному корреляту политики Д. Трампа в отношении КНДР. На первом этапе (1981—1984 гг.) американский курс на экономическую изоляцию Советского Союза, сопровождавшийся агрессивной пропагандой, привёл к росту советских оборонных затрат, способствовал ухудшению экономической ситуации в стране, спровоцировал активную антиамериканскую пропаганду, а также позволил усилить систему контроля.

Соединённые Штаты, в свою очередь, апеллировали к политике СССР для обоснования роста военных расходов и укрепления своих военно-политических альянсов. С конца 1984 г. правительство Р. Рейгана стало выступать за переговоры с Советским Союзом, смягчило риторику, но цель — ослабить СССР — сохранилась [Гриневский 2004, с. 112—115]. В критический момент Москва запросила у финансовых институтов Запада кредиты на восстановление экономики. Одновременно в стране были запущены процессы экономической и политической либерализации.

Интересы, аналогичные первому этапу, сейчас преследует американский военно-промышленный комплекс. Риторика Северной Кореи стала удобным поводом для укрепления военно-политических союзов США с Японией и Южной Кореей, что является одним из итогов текущего этапа американского курса в отношении КНДР. Вероятно, произойдёт и ухудшение экономической обстановки на севере Корейского полуострова, сопровождаемое разноплановой военной активностью Корейской народной армии и эпизодической спланированной пропагандой режима.

Политика Д. Трампа подразумевает и второй этап, но он остаётся гипотетическим, поскольку на переговоры США пойдут только тогда, когда у Северной Кореи не будет достаточных средств для реализации ракетно-ядерной программы: в иных условиях достичь либерализации северокорейского режима невозможно.

Однако вопрос о практической эффективности такого курса в отношении государства, проводящего политику самоизоляции, остаётся открытым. Во-первых, сложившийся в КНДР режим за время своего существования не раз демонстрировал способность эффективно управлять страной, используя неэкономические методы. Вероятно, он их будет применять и в условиях новых санкций. Во-вторых, даже если США предложат начать переговоры, не сочтёт ли это северокорейское правительство игрой слов и не приступит ли к осуществлению новой модификации своей мобилизационной системы, чтобы обеспечить стабильность режима?

В целом можно заключить, что политика Соединённых Штатов является одним из определяющих внешних факторов современного северокорейского поведения. Оно детерминировано не только объективными условиями, но и цивилизационными и культурно-историческими причинами. Используя их, северокорейский режим интерпретирует американские шаги в таком ключе, чтобы обеспечить своё существование. Таким образом, успех прогнозируемого американского курса зависит от способности режима КНДР предложить ответ на новые объективные вызовы, опирающийся на систему национальных традиционных культурных ценностей.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Алхименков М.А. Протестантизм и мессианские основы внешней политики США // США — Канада: экономика, политика, культура. 2012. № 10. С. 19—36.
2. Гриневский О.А. Перелом. От Брежнева к Горбачёву. М.: Олма-Пресс Образование, 2004. 624 с.
3. Жебин А.З. Эволюция политической системы КНДР в условиях глобальных перемен. М.: Русская панорама, 2006. 216 с.
4. Ланьков А.Н. Быть корейцем... М.: АСТ: Восток-Запад, 2006. 542 с.
5. Ланьков А.Н. КНДР вчера и сегодня. Неформальная история Северной Кореи. М.: Восток-Запад, 2005. 445 с.
6. General License № 4. Noncommercial, Personal Remittances Authorized. March 24, 2016. URL: https://www.treasury.gov/resource-center/sanctions/Programs/Documents/nk_gl4.pdf (дата обращения: 06.05.2016).
7. General License № 5. Certain Services in Support of Nongovernmental Organizations' Activities Authorized. March 24, 2016. URL: https://www.treasury.gov/resource-center/sanctions/Programs/Documents/nk_gl5.pdf (дата обращения: 06.05.2016).
8. General License № 8. Certain Transactions Related to Patents, Trademarks, and Copyrights Authorized. March 23, 2016. URL: https://www.treasury.gov/resource-center/sanctions/Programs/Documents/nk_gl8.pdf (дата обращения: 06.05.2016).
9. North Korea Freedom Week. Press Statement by Robert R. King, Special Envoy for North Korea Human Rights Issues. April 19, 2010. URL: <http://www.state.gov/p/eap/rls/rm/2010/04/140804.htm> (дата обращения: 04.09.2016).
10. The Passing of National Defense Commission Chairman Kim Jong Il. Press Statement by Hillary R. Clinton, Secretary of State. December 19, 2011. URL: <http://www.state.gov/secretary/rm/2011/179174.htm> (дата обращения: 23.12.2011).

Горячев Николай Николаевич,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

КУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КИТАЯ И ПЕРУ: ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИЛИ «МЯГКАЯ СИЛА»

В статье рассматривается процесс развития межкультурных контактов Перу и Китая с конца XIX до начала XXI в., результатом которого стало возникновение уникального феномена «el chifa». Культурное взаимодействие Перу и Китая продолжается на государственном уровне, что способствует эффективному экономическому и политическому сотрудничеству и не является следствием применения Пекином «мягкой силы».

Ключевые слова: Перу, КНР, «мягкая сила», культура.

Goryachev Nikolay Nikolaevich,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

CULTURAL INTERACTION BETWEEN CHINA AND PERU: HISTORICAL HERITAGE OR “SOFT POWER”

The paper describes the process of the development of intercultural contacts between Peru and China from the end of the nineteenth century to the beginning of the twenty-first century. The result was the emergence of a unique cultural phenomenon “el chifa”. Nowadays the cultural interaction between Peru and China continues at the state level which contributes to effective economic and political cooperation and is not a consequence of Beijing’s use of “soft power”.

Keywords: Peru, China, “soft power”, culture.

Китайская Народная Республика, чья экономика на сегодняшний день является второй по величине в мире (и, вероятно, в будущем станет первой), проявляет всё большую внешнеполитическую активность. Возросший интерес Китая к государствам Латинской Америки в новейшее время — относительно недавняя тенденция, обусловленная потребностью страны в природных ресурсах. Одновременно с наращиванием экономического присутствия в различных регионах мира Пекин стремится к распространению китайской культуры, языка и мировоззрения. Для этого предпринимаются определённые меры, в частности в разных государствах создаются Институты Конфуция и другие культурные центры. Более того, на совместном совещании КНР и Сообщества стран Латинской Америки

и Карибского бассейна в 2015 г. было объявлено, что 2016 г. станет годом культурного обмена между государствами сообщества и Китаем в целях распространения его культуры в регионе. Тем не менее вопрос о характере данных связей остаётся открытым: является ли активность Пекина в культурной сфере проявлением «мягкой силы» или же это политика, направленная на поддержание и развитие предшествующих многолетних культурных контактов? В Республике Перу поиск ответа приобретает особую актуальность, так как после активизации межгосударственных отношений с Китаем в её обществе возникают точки напряжённости и опасения, касающиеся деятельности КНР на территории страны.

Взаимоотношения Лимы и Пекина имеют давнюю историю. Первые контакты двух стран относятся к середине XIX в., когда опиумные войны спровоцировали начало миграции: в Северную, Центральную и Южную Америку хлынул поток рабочих из Китая и других азиатских государств. Однако это было связано не только с внутренней ситуацией в данных странах. К середине XIX в. постепенно отменялось рабство для переселенцев из Африки. В Перу это произошло в 1854 г. (на 20 лет позже, чем в Великобритании, и на 10 лет раньше принятия 13-й поправки к Конституции США) и вызвало серьёзный дефицит рабочей силы. После обретения в 1821 г. независимости государство переживало стремительную индустриализацию, и наиболее остро нехватка рабочих ощущалась на сахарных плантациях, медных рудниках и сборке гуано из-за тяжёлых условий труда. Мигрантов из Китая перуанские плантаторы и торговцы привлекали в качестве альтернативного источника рабочей силы [Rodriguez Pastor 2001].

Поскольку рабство было отменено, с каждым подписывали контракт, который служил также и основанием для выезда из страны. Документ составлялся на двух языках (испанском и китайском) и регламентировал взаимоотношения работника и работодателя. Он заключался на восемь лет (срок в два раза больший, чем в английских и французских колониях), после его окончания работник считался свободным и мог остаться в Перу вольным поселенцем. Работодатель был обязан ежегодно предоставлять два комплекта рабочей одежды и одеяло, обеспечивать ежедневное питание (750 г риса в день), оказывать медицинскую помощь и снабжать необходимыми лекарствами. За низкоквалифицированный труд платили примерно 1 песо (приблизительно 1 долл. США) в неделю, также предоставлялись выходные дни для празднования Нового года по лунному календарю. В контракты включался и пункт о том, что наёмник не будет трудиться на сборе гуано (однако это положение часто нарушалось). Несмотря на контрактную форму, положение рабочих часто было даже хуже, чем рабов: о последних заботились как об имуществе, а первым следовало платить, что плантаторы считали менее выгодным [Park 2013, p. 3].

Появление большого количества китайских рабочих (всего по современным оценкам в 1849—1874 гг. было ввезено около 100 тыс. чел.,

а в 1876 г. их число в фермерских хозяйствах составило около 60 тыс. чел) [Bonfiglio 2008] привело к быстрому формированию на продуктовом рынке новой для страны культуры — риса, — поскольку усреднённые подсчёты показывают: для питания наёмников требовалось примерно 45 т риса в день. Потомки мигрантов в первом поколении положили начало смешению китайских и перуанских кулинарных традиций. Это происходило через влияние работников, трудившихся по найму поварами на кухнях частных владельцев, а также садовниками, в некоторых случаях — няньками для детей. Они были вынуждены готовить сами для себя, сохраняя кулинарную преемственность, что вызывало интерес нанимателей. Другим путём взаимопроникновения стали небольшие рестораны, которые открывались китайцами и изначально ориентировались на их сограждан, но впоследствии становились популярными и у местного населения. Смешение культур и формирование кулинарных привычек также происходило под влиянием смешанных браков; при этом волна китайской иммиграции к первой четверти XX в. постепенно сошла на нет.

Так возник культурный феномен, известный как «el chifa». Название происходит от кантонского «chi fan» («есть»). На первый взгляд, чифы представляют собой обычные рестораны китайской кухни, однако они имеют местные особенности. Подача блюд осуществляется как по системе «шведского стола», так и по меню. Предлагаемые сочетания блюд и продуктов часто варьируются. Например, рис используется с кукурузными лепёшками и мукой, мясные блюда готовятся из морских свинок и другого традиционного для перуанцев мяса, а чай, как правило, подаётся с сахаром и соком лимона или лайма.

Такие рестораны обычно не предлагают услуги по доставке еды, считая это нарушением традиций. Более того, их число до сих пор быстро растёт, в крупных городах всегда есть не один такой ресторан в пешей доступности в любом районе — чифы не привязаны к Чайна-таунам, ранг заведений широко варьируется. Некоторые исследователи отмечают, что уровень развития и приспособленности к местным условиям китайской кухни в Перу можно назвать самым высоким во всей Латинской Америке [Rodriguez Pastor 2006].

В 1866 г. было основано Китайское центральное благотворительное общество, целью которого стали забота о соотечественниках и их поддержка в рамках укрепления связей и взаимопомощи внутри диаспоры, а также сохранение и развитие национальных традиций и защита прав китайцев в Перу. Несмотря на сокращение притока мигрантов, создаются различные общества и ассоциации: клуб «Тайок» в 1918 г.; Женская Ассоциация китайской колонии в 1920-е гг.; Торгово-промышленная палата китайской колонии и Перуано-китайская культурная ассоциация в 1940-е гг.; Ассоциация «Ту Сан», Общество перуано-китайской дружбы в 1950—1960-е гг.; начиная с 1970-х гг. работают Фонд дружбы Перу-КНР, Перуано-китайский культурный центр и другие, в том числе региональные, общества [Aquino Rodriguez 2016, p. 27—28].

Отличительной особенностью второй волны китайской миграции, начавшейся после 1949 г., стало то, что прибывающие с Тайваня, как правило, селились отдельно от выходцев из материковой части Китая, а также у них были разные школы. Старейшая китайская школа в Перу «10 октября» (основана в 1924 г.) поддерживала тайваньцев, а созданная в 1962 г. по инициативе католической церкви школа «Хуан XXIII» — жителей материкового Китая [Aquino Rodriguez 2016, p. 27].

Однако политическое влияние китайской диаспоры в целом было невелико. На всем протяжении своего существования китайские ассоциации и общества служили исключительно для сохранения культурного наследия и не участвовали в политической жизни страны. Деятельность террористической организации маоистского толка «Сияющий путь», руководитель которой, Абимаэль Гусман (известный также как «председатель Гонсало»), часто прибегал в своих прокламациях к цитированию Мао Цзедуну и опирался на опыт китайской революции, практически не нанесла ущерба восприятию китайской культуры в перуанском обществе. Скорее наоборот — теракт в посольстве КНР в 1992 г. вызвал осуждение.

Несмотря на то, что дипломатические отношения Лимы и Пекина были установлены в 1971 г., интенсивное развитие взаимодействия на государственном уровне началось в конце 1980-х гг. Модернизация перуанской экономики, проводимая правительством А. Фухимори (получил во время своей избирательной кампании прозвище «el chino» — «китаец», несмотря на то, что он этнический японец), включала в себя масштабную программу приватизации. В ходе последней китайская компания «Шоуган» приобрела государственную компанию «Йерроперу», которой принадлежало крупнейшее в стране железорудное месторождение и горно-обогатительный комбинат в г. Маркона. Учитывая сложную обстановку в стране, а также условия сделки, поступок китайской стороны был назван героическим [Romero, Zárate 2010].

Однако именно эта покупка положила начало имиджевым проблемам современного Китая в перуанском обществе. «Шоуган» не отказалась от политики сокращения рабочих, более того, попытка привезти новых сотрудников из КНР вызвала масштабные волнения среди местных жителей, воспринимавших появление инвестора как спасение от безработицы. Многие полагали, что, поскольку Китай — социалистическая страна, условия труда улучшатся и зарплата будет точно больше, чем прежде. Однако этого не произошло, и во взаимоотношениях рабочих и компании наступил затяжной период забастовок и протестов. Согласно популярной точке зрения, проблемы «Шоуган» в Перу являются следствием культурного конфликта и «столкновения цивилизаций». Тем не менее нельзя однозначно утверждать, что данные трудности стали результатом «культурного шока». В вопросах функционирования предприятия, трудовых норм и техники безопасности, а также защиты окружающей среды и социальной ответственности показатели компании в среднем находятся на уровне других зарубежных горнодобывающих фирм, работающих

в стране, а иногда даже превышают его [Irwin, Gallagher 2012]. Однако при рассмотрении деятельности китайских компаний в Перу всё же можно говорить о «столкновении культур», но только в вопросе корпоративной культуры. Более того, проблемы при ведении бизнеса из-за особенностей корпоративных моделей характерны для множества иностранных компаний.

Расширение экономических связей Лимы и Пекина повлекло и развитие культурных контактов. С конца 1980-х гг. вопросы культурного взаимодействия Перу и КНР вышли на государственный уровень. 4 ноября 1986 г. в Лиме было подписано соглашение, призванное регламентировать и упорядочить сотрудничество в различных областях культурной жизни.

В сфере искусства Перу и Китай договорились налаживать сотрудничество путём взаимного посещения стран писателями и художниками, организации гастролей ансамблей и театральных коллективов и обмена выставками (как художественного, так и прикладного значения). В образовательной сфере предполагалось сосредоточить усилия на взаимном посещении преподавателями, учёными и специалистами различных учебных курсов или университетов для обмена опытом; предоставлении стипендий и содействии студентам и аспирантам, учащимся по обмену; облегчении сотрудничества между высшими учебными заведениями; стимулировании обмена учебной и научной литературой; приглашении учёных и специалистов на различные научные конференции и семинары с предоставлением необходимых средств; признании национальными органами каждой страны дипломов и учёных степеней, присуждаемых в стране-партнёре. В литературной сфере стороны договорились проводить политику поощрения публикаций как переводов, так и авторских произведений, а также об активном обмене через соответствующие учреждения книгами, журналами и материалами культурного и художественного содержания. Спортивные организации и учреждения Перу и КНР поощрялись к сотрудничеству в соответствии с их возможностями и потребностями путём командировок тренеров в рамках обмена опытом, а также посредством организации дружеских соревнований. При согласии правительств обеих стран предполагалось осуществлять сотрудничество СМИ, а также наладить обмен коммерческого характера между кинематографическими учреждениями. Отдельным пунктом обозначался обмен в области общественных наук, предполагающий взаимную отправку делегаций для посещения и проведения лекций и семинаров. Стороны также договорились о предоставлении необходимых условий для организации выставок и обмена экспонатами, включая их ввоз и вывоз, защиту и сотрудничество в процессе возвращения незаконно вывезенных культурных и художественных ценностей [Convenio cultural 1986].

Соглашение о культурном сотрудничестве стало рамочным документом при разработке программ культурных обменов, чья реализация началась с 1993 г. Помимо обмена выставками (в рамках которого в КНР

демонстрировалась коллекция из гробницы правителя Сипана), гастролей художественных коллективов и совместных пленэров, был налажен образовательный обмен. До 2001 г. Пекин ежегодно предоставлял четыре стипендии для обучения перуанских студентов в вузах Китая, Лима выделяла аналогичное количество мест. В 2001 г. число таких стипендий увеличилось до 10 для каждой из сторон. С 1993 г. КНР ежегодно направляла в Папский католический университет Перу преподавателя китайского языка и культуры. Однако до начала 2000-х гг. культурный обмен не был особенно интенсивным.

С начала 2000-х гг. стремительно растущий объём товарооборота с КНР стал существенным стимулом к развитию культурных контактов. В 2004 г. на заключительном заседании межправительственной перуано-китайской комиссии по вопросам образования и культуры в Лиме подчёркивалось: культурные связи являются привилегированным инструментом для получения знаний и достижения понимания между народами; культура должна быть частью целостной политики развития двусторонних связей; следует способствовать поощрению всех видов культурных проявлений и обеспечивать доступ к ним во всех социальных сферах. Также отмечалось, что развитие культурных контактов необходимо для углубления взаимодействия двух стран и по другим политическим и экономическим вопросам [Acta final reunion de consultas bilaterales... 2004].

Итогом углубления культурного взаимодействия стало открытие в Перу четырёх Институтов Конфуция. Первый начал свою деятельность в Католическом университете Пьюры (совместно со Столичным педагогическим университетом Пекина) 17 августа 2009 г. Второй появился в Католическом университете Святой Марии в г. Арекипа (открыт 19 ноября 2008 г. в партнёрстве с Гуандунским университетом иностранных языков и внешней торговли). Позднее в Лиме начали работу ещё два Института Конфуция: в Папском католическом университете (20 марта 2009 г., партнёр — Шанхайский университет иностранных языков) и Университете Рикардо Пальма (11 ноября 2010 г., партнёр — Педагогический университет Хэбэй).

Открытие сразу четырёх Институтов Конфуция во многом стало следствием повышения интереса к китайскому языку и культуре в связи с бурным развитием перуано-китайских торгово-экономических отношений. По количеству Институтов Конфуция Перу находится на третьем месте в регионе после Бразилии (10) и Мексики (5), и весьма вероятно, что в краткосрочной перспективе в стране появятся новые учебные заведения.

Работа Институтов Конфуция позволила увеличить количество специалистов-переводчиков, необходимых Перу всё больше по причине постоянного роста торгово-экономических связей с Китаем. Это положительно сказалось на межгосударственном взаимодействии — в 2013 г. отношения Лимы и Пекина вышли на уровень всестороннего стратегического партнёрства. Таким образом, Перу — единственная страна в Латинской Америке, имеющая договор о всестороннем стратегическом

партнёрстве с КНР и Соглашение о свободной торговле. Опасения перуанского предпринимательского сообщества, связанные с огромной разницей в мощности экономик двух государств, оказались во многом беспочвенны: Лиме удалось выстроить с Пекином взаимовыгодные отношения, избежав при этом экономических сложностей и сохраняя стабильный торговый баланс, а также защитить своих производителей без применения протекционистских мер.

По мнению автора термина «мягкая сила» Дж. Ная, «страна получает свою мягкую силу в основном из трёх ресурсов: её культуры, её политических ценностей и её внешней политики» [Nye 2015]. В Перу благожелательное отношение к Китаю и его культуре закладывалось и формировалось в обществе на протяжении более чем 150 лет и привело к возникновению уникальных культурных явлений. В новейшее время КНР не пришлось прикладывать значительных усилий для формирования положительного образа. Из сказанного можно заключить, что современное состояние перуано-китайских отношений в большей степени базируется на историческом наследии, чем на применении Пекином «мягкой силы».

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Acta Final reunion de consultas bilaterales sobre educacion y cultura entre los gobiernos del Peru y la Republica Popular China y Programa Ejecutivo al Convenio de intercambio cultural entre el Gobierno de la Republica del Peru y el Gobierno de la Republica Poplar China para el period 2004—2006. Lima, 2004. 27 p.
2. Aquino Rodriguez C. El soft power de China en el Perú // Pensamiento Crítico. 2006. Vol. 21. No. 2. P. 23—36.
3. Bonfiglio G. Las migraciones internacionales como motor de desarrollo en el Perú. 2008. URL: <http://www.discovernikkei.org/en/journal/2008/7/1/2679/> (дата обращения: 03.09.2017).
4. Convenio cultural entre el gobierno de la Republica del Peru y el gobierno de la Republica Popular China. Lima, 1986. 17 p.
5. Irwin A., Gallagher K. Chinese investment in Peru: A comparative analysis // Working Group Discussion Paper. No. 34. December, 2012. URL: <https://ase.tufts.edu/gdae/Pubs/rp/DP34IrwinGallagherDec12.pdf> (дата обращения: 18.04.2015).
6. Nye J. What are the limits of China's soft power? // World Economic Forum Global Agenda Council on the Future of Government. 2015. URL: <https://www.weforum.org/agenda/2015/07/what-are-the-limits-of-chinas-soft-power> (дата обращения: 27.03.2017).
7. Park J. Cultural artefact, ideology export or soft power? Confucius Institute in Peru // International Studies in Sociology of Education. 2013. Vol. 23. No. 1. P. 1—16.
8. Rodríguez Pastor H. Hijos del celeste imperio en el Perú (1850—1900): Migración, agricultura, mentalidad y explotación. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2001. 307 p.
9. Rodríguez Pastor H. La pasión por el «chifa» // Nueva sociedad. 2006. Vol. 203. P. 79—88.
10. Romero S., Zárate A. Tensions over Chinese mining venture in Peru. 2010. URL: <http://www.nytimes.com/2010/08/15/world/americas/15chinaperu.html> (дата обращения: 25.10.2017).

Дьякова Ольга Васильевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ШТРИХИ К ПЯТИКНИЖИЮ «ХВАНДАН КОГИ»

В статье анализируются археологические аргументы концепции Всемирной научной ассоциации Хвана и Тана «Диалог культуры Хан и Евразийской цивилизации».

Ключевые слова: Корё, Хуншань, Хвандан коги, Китай, Хванина.

D'yakova Ol'ga Vasil'evna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

ARCHAEOLOGICAL FEATURES OF THE PENTATEUCH "HWANDAN GOGI"

The paper analyses archaeological arguments of the concept of the World Scientific Association of Hwang and Tan "The Dialogue of Han culture and Eurasian civilization".

Keywords: Goryeo, Hongshan, Hwandan Gogi, China, Hwanina.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

20—22 февраля 2016 г. состоялся Московский научный форум Всемирной научной ассоциации Хвана и Тана «Диалог культуры Хан и Евразийской цивилизации», в работе которого приняли участие около 200 чел. Основным контингентом мероприятия являлась интеллигенция российской и зарубежной корейской диаспоры. Кроме многочисленных приветствий высокопоставленных (уровня посольства Республики Корея) гостей на форуме было зачитано несколько научных докладов и озвучена лекция об учении «Хвандан коги», плавно перешедшая в 3-часовую проповедь. «Хвандан коги» — это пятикнижие, описывающее раннюю историю Кореи. Два тома «Самсонги» отражают историю древнего королевства Хвангук длиною в 3301 год, а также 1565-летнее правление потомков Хвануна в государстве Пэдальгук. Том «Тангун сеги» посвящён 47 поколениям правителей рода Тангуна. В «Пукпуё оги» рассказывается о правлении шести ванов государства Пукпуё (Северное Пуё). «Тхэбэк ильса» содержит историю государств Хвангук, Пэдальгук, Самхан, Когурё, Пархэ (Бохай), Корё. Главный мотив «Хвандан коги» состоит в следующем: более 3 тыс. лет, начиная с 7197 г. до н.э., существовало мифическое первое

корейское государство под управлением богочеловека Хванина. Оно располагалось западнее современной Кореи, простираясь с запада на восток примерно на 8 тыс. км, с севера на юг — 20 тыс. км.

После его распада на данной территории образовалось новое государство Синси. По объёму, разнообразию и концентрации материала «Хвандан коги» является всеобъемлющим фундаментальным трудом, ориентированным на включение Кореи во всемирную историю как главного цивилизационного импульса Евразии, не уступающего по времени возникновения мировым древностям, в частности ближневосточным и китайским. Для аргументации этого тезиса, кроме нарративных источников, привлекаются материалы археологических памятников культуры Хуншань. Предполагается, что она являлась первым государственным образованием на территории Китая, входившей в первое мифическое корейское государство под управлением богочеловека Хванина.

КУЛЬТУРА ХУНШАНЬ

Культура Хуншань, памятники которой базируются во Внутренней Монголии, провинциях Ляонин и Хэбэй, датируется V—III тыс. до н.э. В настоящее время обнаружено более 20 хуншаньских археологических объектов (поселений, стоянок, некрополей). Согласно археологической периодизации, данная культура относится к эпохе неолита и энеолита. Существовала она длительное время — свыше 3-х тысячелетий. Наибольший её расцвет приходится на 4700—2900 гг. до н.э. Своё название культура получила по стоянке Хуншаньхоу (окрестности Чифэна в автономной области Внутренняя Монголия — бывшая провинция Жэхэ), раскопанной в 1908 г. японским исследователем Тории Рюдзо. В настоящее время наиболее полная информация по данной культуре опубликована китайскими учёными в серии статей и монографий на китайском, английском и русском языках [Liu, Chen 2012; Афремов 1998, с. 19—33; Воробьёв 1994, с. 56—60; Сунь Шоудао, Го Дасюнь 1984, с. 47—58; Сюй Гуанцзи 1964, с. 29—32].

Среди всех памятников культуры Хуншань особое место занимает погребальный комплекс Нюхэлян в провинции Ляонин, исследовавшийся с конца 80-х гг. XX в. по настоящее время. В нем обнаружено 78 погребений, алтарь, 29 мест жертвоприношений, 140 артефактов из нефрита или жадеита (раскопки 2009 г.). Капище и могильник существовали одновременно: первое располагалось в центре, погребения — вокруг него. «Капище богини» находилось на высоте 600—650 м над уровнем моря на специально подготовленной платформе и было ограждено стеной, к нему вёл подход. «Капище имело крышу, стены из дерева, промазанные глиной с травой, выровненные и раскрашенные. Сооружение состояло из нескольких помещений, главное располагалось в центре, прочие вокруг него... В капище найдены глиняные фигурки... Они изображают людей

разного возраста и в разных позах. Фигурки расставлены рядами, идущими от центра. Это „женские богини“, возможно, восходящие к культуре предков — прародителей. Прекрасно сохранилась голова одной из таких фигур (высота 22,5 см, ширина 16,5 см). Голова сохраняет округлые очертания, темя и затылок как бы срезаны, уши несколько оттопырены, нос курносый, рот широкий без зубов. В глазные орбиты вставлены круглые синие камушки. Голова в достаточной мере индивидуализирована. Помимо человеческих изображений найдена фигура дракона с телом свиньи, несомненно тоже нёсшая религиозную нагрузку. Могильник состоит из погребений под насыпями в каменных гробах — наиболее ранних на Северо-Востоке» [Воробьёв 1994, с. 56—60]. Предполагается, что капище является древнейшим религиозным сооружением. По данным радиоуглеродного анализа, его возраст 4975 ± 110 лет, т.е., по мнению китайских археологов Сунь Шоудао, Го Дасюня, Фан Дяньчуня, Вэй Фаня, это поздний этап культуры Хуншань. Её специфические признаки — микролиты, крашеная керамика, гончарные печи, кости коров, свиней, овец. Также кроме монументальной скульптуры и архитектуры ей были свойственны развитая торговля и централизация власти.

Считается, что культура Хуншань сформировалась на базе культуры Синлунва и существовала параллельно культуре Яншао. Однако большинство специалистов включают Хуншань в яншаосный круг. Генетический анализ костей погребённых культуры Хуншань выявил сложность её происхождения и присутствие в ней европеоидного компонента. По языку культуру связывают с алтайской семьёй.

ОБСУЖДЕНИЕ РЕЗУЛЬТАТОВ

Открытие памятников культуры Хуншань, претендующей на статус древнейшего государства, влечёт за собой серьёзные коррективы в истории китайской цивилизации. Считалось, что династия Ся, обитавшая в бассейне р. Хуанхэ около 4100 лет назад, была прародителем китайской цивилизации. Но с новыми открытиями возникла дискуссия: какая культура является истоком китайской цивилизации и китайской ли? Как видим, на культуру Хуншань активно претендует Корея, встраивая её в свою историю. По этой причине в КНР «большую важность придают исследованиям, в которых прослеживается происхождение китайской цивилизации», и «всё больше усилий направлено на открытие доисторических мест». Подтверждением этому служит факт внесения в список важнейших результатов исследований 2015 г. в Китае раскопок погребального комплекса Нюхэлян. Следует отметить, что китайцы достаточно строго следят за сохранностью данного памятника. Об этом свидетельствует официальная информация властей в «China Daily», где сообщается, что китайская полиция заявила о самой масштабной в истории страны операции по возвращению украденных археологических ценностей. По подозрению

в проведении нелегальных раскопок арестованы 175 чел. Их добычей стали 1168 артефактов общей стоимостью 500 млн юаней (80 млн долл.). Реликвии изъяты. По данным следствия, чёрные археологи проводили раскопки в могильнике эпохи неолита (культура Хуншань), расположенном в провинции Ляонин на востоке КНР. Около 5000 лет назад на этом месте находились центр жертвоприношений и кладбище. В Министерстве общественной безопасности Китая заявили, что подозреваемые разрушили древние захоронения. Среди украденных ценностей оказалась нефритовая фигурка дракона, свёрнутого в кольцо, — одно из первых известных науке изображений этого мифологического существа. В операции по задержанию чёрных археологов были задействованы около 1000 сотрудников полиции. На раскопках орудовали 10 банд, которые занимались как извлечением ценностей из грунта, так и их быстрой продажей. В полиции считают, что к нелегальным раскопкам причастны также четверо учёных.

ВЫВОД

Использование данных археологии и истории для формирования национальных и государственных доктрин — давний традиционный приём. В рассматриваемом случае доктрину распространяют в первую очередь среди корейской интеллигенции, чтобы она несла учение в корейский народ на всех континентах. Соответствуют ли используемые факты реальности? По материалам археологических памятников культуры Хуншань это далеко не однозначно. Происхождение культуры, судя по генетическим анализам костей погребённых, указывает на её дискретность и связь с алтайскими и европеоидными этносами. Более того, по мнению историков Южной и Северной Кореи, тексты самого пятитомника имеют позднее происхождение. Появляется естественный вопрос: что это и что с этим делать? Ответ: не игнорировать, а изучать, контролировать изнутри и снаружи и корректировать согласно объективным историческим артефактам.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Афремов П.Я. Неолитическое святилище в Нюхэляне, Западная Маньчжурия // Мир древних образов на Дальнем Востоке. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1998. С. 19—33.
2. Воробьёв М.В. Маньчжурия и Восточная Внутренняя Монголия (с древнейших времён до IX в. включительно). Владивосток: Дальнаука, 1994. 409 с.
3. Сунь Шоудао, Го Дасюнь. О происхождении драконов и о первобытной цивилизации в бассейне р. Ляохэ // Вэньу. 1984. № 6. С. 47—58.
4. Сюй Гуанцзи. Краткий отчёт о раскопках нескольких памятников культуры фухэ в аймаке Балиньцзо Внутренней Монголии // Каогу. 1964. № 1. С. 29—37.
5. Liu L., Chen X. The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age. New York: Cambridge University Press, 2012. 475 p.

Королева Елена Анатольевна,
 Дальневосточный федеральный университет,
 г. Владивосток, Россия

РУССКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ КАК СМЕНА РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА

В статье рассматривается процесс русской колонизации Дальнего Востока на рубеже XIX—XX вв. в религиозном аспекте. Исследуются особенности верований местных народов, а также специфика религиозной картины мира. Предпринимается попытка объяснить лёгкость принятия нового религиозного опыта жителями Дальнего Востока России и их открытость к религиозному синкретизму.

Ключевые слова: русская колонизация, религия, приграничная территория, Приморский край, Китай.

Koroleva Elena Anatol'evna,
 Far Eastern Federal University,
 Vladivostok, Russia

RUSSIAN COLONIZATION OF THE RUSSIAN FAR EAST AS A CHANGE OF RELIGIOUS WORLDVIEW

The paper deals with the religious aspect of Russian colonization in the Russian Far East in the late nineteenth century and the early twentieth century. The peculiarities of beliefs of local people and the religious worldview are explored. The author tries to explain quick acceptance of the new religious experience by the inhabitants of the Russian Far East and their receptivity to religious syncretism.

Keywords: Russian colonization, religion, border area, Primorye Region, China.

В конце XX — начале XXI в. на Дальнем Востоке России, как и в целом в стране, возрождается религиозная жизнь. К настоящему времени особенность Приморского края и всего юга Дальнего Востока РФ — самая высокая в государстве концентрация неоориенталистских и неохристианских религиозных организаций и их большое влияние. Некоторые исследователи даже делают вывод о том, что реальной религиозной силой в регионе являются протестантские церкви, а православие присутствует лишь формально [Лункин, Филатов 2010]. Отчасти это можно объяснить геополитическим положением территории. Приграничье накладывает свой отпечаток. То, что Приморье попало в сферу «жизненных интересов» США, Японии, Южной Кореи, КНР, подтверждается рядом фактов

из религиозной жизни края. И наблюдаемое на данный момент численное преобладание протестантских общин над общинами Русской православной церкви говорит о типичной ситуации в регионе. Однако существуют и некоторые культурные особенности, которые могут оказывать влияние на выбор того или иного вероисповедания. Наша гипотеза состоит в том, что русская колонизация Дальнего Востока повлекла за собой резкую смену религиозной картины мира, следствием чего явились не только открытость населения к различным религиозным течениям, но и лёгкое принятие религий синкретического толка.

Русская колонизация Дальнего Востока началась с середины XIX в. К тому времени на территории Приморского края сформировался полиэтнический родовой состав. Учитывая историю местных народов, можно сделать вывод, что в данный период радикальные культурные различия среди населения отсутствовали, более того — оно было сравнительно однородным в культурном и религиозном отношении. Однако ситуация стала принципиально меняться, когда в 60-е гг. XIX в. начался процесс переселения безземельных и малоземельных крестьян из центральных областей страны на её окраины.

После провозглашения манифеста об отмене крепостного права и начале крестьянской реформы 26 марта 1861 г. правительство обнародовало «Правила для поселения русских и иностранцев в Амурской и Приморской областях Восточной Сибири». Согласно этому документу, Приамурье и Приморье объявлялись территориями, открытыми для заселения «крестьянами, не имеющими земли, и предприимчивыми людьми всех сословий, желающими переселиться за свой счёт». Поселенцам предоставлялись существенные льготы: отвод в бесплатное пользование земельного участка, освобождение от различных государственных податей и повинностей [Золотарев 1939]. В этническом составе первых крестьянских переселенцев преобладали русские — в основном выходцы из сибирских губерний, а также — частично — из центральных районов России. Общий прирост жителей края к началу XX в., с учётом поселившихся казаков, рабочих, чиновников, ссыльных и представителей других социальных групп, составил более 500 тыс. чел. [Аниховский 2004, с. 24].

Естественным образом русская колонизация повлекла за собой кардинальные изменения в религиозной сфере, связанные со сменой всей религиозной картины мира. Для того чтобы точнее описать характер этих изменений, сформулируем рабочее определение понятия «религия».

Сам термин «религия» интерпретируют по-разному: можно усмотреть в этом слове лат. *religio* («благочестие», «святость»), или, как предлагает Цицерон, *religere* («собирать»), или же *religare* («связывать», «восстанавливать связь»). Первое истолкование наиболее популярно, однако, на наш взгляд, тавтологично. Более интересна последняя этимология (от *religare*), указывающая на связывание человека с некой инстанцией: мы имеем приставку «re», означающую возвратное, попятное движение, и корень «ligo»,

который обозначает связь, союз. Таким образом, религия — это восстановление связи, восстановление союза между миром людей и миром богов. Приведём несколько определений из разных источников:

1. «Религия являет собой выражение признания абсолютного начала, т.е. Бога, от которого зависит всё конечное, в том числе и человек, и стремление согласовать нашу жизнь с волей абсолюта» [Спиркин 2011, с. 762].
2. «Религия — это человеческое познание и творчество, устремлённые к Богу» [Бурлака 2007, с. 35].
3. «Религия — это система взаимосвязанных верований и практик, относящихся к сакральным вещам, то есть к вещам отделённым и запретным — верований и практик, которые объединяют всех своих приверженцев в единую моральную общность, называемую церковью» [цит. по: Зенкин 2014, с. 35].

Определений религии очень много, и они, как видим, различны. Формулировку первого мы нашли в учебном пособии. Второе принадлежит ректору Русской христианской гуманитарной академии философу Д.К. Бурлаке и представляет собой взгляд «изнутри». Третье дано Э. Дюркгеймом; на наш взгляд, оно является логически экономным и однородным: в нем нет лишних элементов, оба определяющих признака взяты из разряда социальных фактов. Однако из данного определения исключаются такие важные понятия, как сверхъестественное, тайна, божество. Э. Дюркгейм сохраняет лишь два элемента: сложную систему мифов, верований, обрядов и социальный аспект религии — общество. Таким образом, мы приходим к выводу, что та реальность, которая охватывается словом «религия», может быть описана с помощью нескольких понятий. На наш взгляд, граница между религиозным и нерелигиозным обозначается так: религиозное — сфера реальности, где человек сталкивается с силами, инстанциями, которые управляют им и ему самому неподконтрольны. Религиозными можно назвать людей, признающих данные инстанции, а нерелигиозными — тех, кто считает, что всё находится в их руках. В этом смысле *религия — способ выстраивания отношений с миром неподконтрольных человеку сил*. Теперь проследим, каким образом изменилась картина религиозного мира в конце XIX в. на юге Дальнего Востока России.

Среди местных народов (эвенков, нанайцев, нивхов, орочей и др.) были распространены анимистические представления, согласно которым все природные процессы подчинялись верховному духу Эндури, хозяину неба. Главные духи — это духи-хозяева леса, гор, рек, моря и огня. Почитались также духи земли, грома, ветра и других природных стихий. С.Э. Аниховский подчёркивает, что особую группу составляли родовые духи, «которыми становились души людей, умерших неестественной смертью — утонувших, сгоревших в огне, убитых медведем или тигром» [Аниховский 2004, с. 32]. Им приписывалась функция покровительства,

помощи ближним. Характерным было также деление на добрых и злых духов — между ними шла постоянная борьба, которая отражалась и на жизни людей. На основе подобных анимистических представлений строилась система обрядов и культов, связанная с жизненными циклами. Наряду с анимизмом присутствовали и элементы фетишизма, магии, тотемизма: «Жизнь человека от рождения до смерти была наполнена различными обрядами и многочисленными магическими ритуалами, направленными на достижение благоприятных отношений с духами» [Аниховский 2004, с. 32]. Подробное рассмотрение обрядов жизненного цикла представлено у Е.А. Гаера. Он пишет о том, что наиболее архаичными и общими были обряды, связанные с рождением, продлением жизни и здоровьем детей, а также с захоронением и погребением. Определённые элементы обрядности — сохранение в тайне местонахождения новорождённого, использование колыбельных оберегов, защитных амулетов на теле и одежде ребёнка — были характерны не только для Амурского региона, но и в целом для Сибири [Гаер 1984, с. 107]. Все обряды, связанные с погребением и поминанием, зависели непосредственно от представлений о душе человека, его существовании за пределами материального мира. Подчёркнём важную особенность: понятие души у народов юга Дальнего Востока очень сильно отличалось от аналогичного христианского представления. У первых душа мыслилась, представлялась материальной. Более того, она обладала способностью испытывать те же ощущения/чувства, что и тело. У души имелось лишь одно отличие от него — бессмертие. Мир мёртвых при этом был практически идентичен миру живых: «Считалось, что в мире мёртвых есть всё, что необходимо для жизни человека: тайга, реки и животные, но, в отличие от земного мира, там всё происходит наоборот: когда на земле день, в нижнем мире — ночь, когда на земле лето — там зима и т.д.» [Аниховский 2004, с. 33—34]. Как естественное следствие подобных представлений существовали погребальные обряды, в процессе которых покойного снабжали всем необходимым для будущей жизни — инструментами, запасом продуктов и одежды, деньгами и т.п.

Исследованию особенностей культов и обрядов у народов Приамурья посвящено немало работ, поэтому мы не будем останавливаться на этом подробно. Нам важно зафиксировать вывод о том, что перед нами — религиозная картина мира, постигаемая при его «манифестации», т.е. непосредственной явленности религиозного в форме образа или знамения. Опираясь на различие П. Рикера, обозначим свойственные этому миру параметры [Зенкин 2014, с. 66—67]:

- 1) священное переживается как сила;
- 2) священное является как образ;
- 3) в религиозной жизни ритуально актуализируется миф;
- 4) жизнь основана на освящении природы;
- 5) логика смысла оперирует соответствиями, непосредственно переживаемыми аналогиями между элементами мира.

Как уже отмечалось выше, важным следствием русской колонизации стало изменение религиозной ситуации на Дальнем Востоке России. Уже после первой волны переселения крестьян (1861—1882) в Амурской области, по официальным данным, проживали представители 10 конфессий (православные, старообрядцы, молокане, духоборы, прыгуны, субботники, католики, протестанты, иудеи, мусульмане). Это объясняется неоднородностью религиозного состава прибывавших. Православный священник А.П. Сизой отмечал в 1857 г., что переселенцы-казаки, считавшиеся в официальных документах православными, не имели «ясного понятия о православной религии и её обрядах... в их числе были даже последователи ламаизма». В 1857—1858 гг. он крестил 14 казаков-буддистов. Известно также, что у казаков были группы единоверцев и старообрядцев [Сердюк 1998, с. 54]. Однако на протяжении всего периода переселения среди верующих преобладали последователи Русской православной церкви. На наш взгляд, едва ли не главную роль в этом сыграла миссионерская деятельность. Поражают цифры: с 1864 по 1916 г. на Дальнем Востоке по обрядам Русской православной церкви было крещено 38 140 «язычников» [Аниховский 2004, с. 47].

Таким образом, коренным местным жителям искусственно прививалась чуждая религиозная картина мира, которая принципиально отличалась от их привычной жизни, наполненной обрядами и ритуалами. Формировалось иное отношение к сакральному, иной способ познания религиозного мира — через «прокламацию» (передачу религиозного *слова и смысла*). Подобный режим наиболее характерен для западного монотеизма — иудаизма, христианства, ислама, т.е. трёх религий Книги, вытесняющих на задний план опыт явленного сакрального. В этом режиме:

- 1) священное переживается как *слово*;
- 2) священное толкуется как *имя*;
- 3) в религиозной жизни рассказывается история;
- 4) жизнь основана на *разработке культуры*, разрывающей природные связи;
- 5) логика смысла оперирует *соответствиями* [Зенкин 2014, с. 66—67].

Итак, язычники, порой даже насильственно, становились христианами. Обратимся к документам, которые позволят нам интерпретировать религиозную ситуацию конца XIX в. Приведём сведения о вероисповедном составе Приморской земли на 1896 г. (табл. 1) [Дударенок 2004, с. 131].

Как видно из таблицы, к православным отнесли себя больше половины жителей Приморской земли, несмотря на то, что полноценного религиозно-идеологического влияния православная церковь не имела — не хватало служителей, храмов, так как хозяйственные потребности для государственной власти стояли на первом месте.

Таблица 1

Православные	72,0%
Протестанты	0,4%
Раскольники	1,0%
Католики	1,5%
Буддисты	11,0%
Евреи	0,7%
Магометане	0,4%
Конфуцианство	5,0%
Проч., язычники	3,0%

Однако немалым оказывается и количество буддистов. Как отмечает А.М. Золотарев, уже в эпоху династии Мин (1368—1644) китайская культура стала оказывать определённое влияние на народы Амура [Золотарев 1939, с. 10—11]. Ими заимствовались не только материальные элементы — металлы, тип жилищ, покрой одежды, посуда и пр., но и духовные — представления о мире, обряды, ритуалы. Поэтому неудивительно, что в конце XIX в. около 11% населения Приморского края являлись буддистами.

Проникновение религий Китая на Дальний Восток связано с появлением в XVII—XIX вв. в России выходцев из этой страны. Первыми китайскими переселенцами стали беглые преступники, ссыльные, мелкие торговцы, промысловики и земледельцы. Однако их число было невелико. Так, на территории Уссурийского края в конце 50-х гг. XIX в. проживало всего около 800 китайцев [Аниховский 2004, с. 76]. Во второй половине XIX в. китайское правительство осуществляло колонизацию Маньчжурии, что привело к значительному увеличению численности китайского населения не только в пределах самой Маньчжурии, но и на прилегающих к ней территориях, входящих в состав России. По данным официальной статистики, в конце XIX — начале XX в. доля китайского населения на Дальнем Востоке России в среднем составляла 10% от общего числа жителей региона. Китайцы были второй по численности этнической группой и играли заметную роль в духовной жизни Приморья — поселяясь на новых местах, они начинали сооружать кумирни, устраивать алтари и святилища. Исследователи Приамурского края в конце XIX — начале XX в. отмечали, что на его территории повсюду — у маньчжурских военных постов, в небольших деревушках, у одиноко стоящих фанз, на перекрёстках дорог, по берегам рек, в живописных уголках гор и тайги — встречались разнообразные предметы китайского культа. Именно присутствие китайских религий придавало специфические черты религиозной структуре Дальневосточного региона и обуславливало её главное отличие от тех, которые имелись в остальных областях России. Основу китайской религиозной традиции составлял буддизм, усложнённый и дополненный культом предков, элементами конфуцианства и даосизма. В свою очередь, такой религиозный синкретизм по духу был гораздо ближе к анимистическим верованиям местных народов, чем христианство. Мы полагаем, что он несколько уравновешивал радикальность смены религиозной картины мира.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аниховский С.Э. Этнорелигиозные отношения на Дальнем Востоке России во второй половине XIX — начале XX в. (на материалах взаимодействия православия с религиозными верованиями китайского населения): дис. ... канд. филос. наук. М., 2004. 168 с.
2. Бурлака Д.К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб., 2007. 448 с.

3. Гаер Е.А. Традиционная бытовая обрядность у нанайцев в конце XIX — начале XX в. (к проблеме устойчивости и развития традиций): дис. ... канд. ист. наук. М., 1984. 310 с.
4. Дударенок С.М. Религиозная ситуация на Российском Дальнем Востоке: история и современность // Россия и АТР. 2004. № 2. С. 130—140.
5. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2014. 537 с.
6. Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. 202 с.
7. Лункин Р., Филатов С. Вольнодумие на берегах Амура и московская идеология православной цивилизации: где тонко, там и рвётся // Русское ревью Кестонского института. Январь 2010. URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition41/02-far-east.htm (дата обращения: 27.09.2017).
8. Сердюк М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858—1917): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 1998. 22 с.
9. Спиркин А.Г. Философия: учебник. М.: Юрайт, 2011. 762 с.

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

ТАЁЖНЫЕ ТРАДИЦИИ БОЯ У НАРОДОВ АРКТИКИ

Статья посвящена анализу традиционных видов военных действий у народов Арктики. Охотничьи роды тунгусов до совершенства довели тактику лесного боя. Оленеводы-самоеды и эвены (ламуты) совершали быстрые набеги в тундровой зоне, сидя на оленних нартах и стреляя в противника. Сравнительно хорошо изучена военная тактика чукчей и коряков, носивших костяные доспехи и отлично вооружённых. Они нападали с помощью пращей, в близком бою в копейном строю. Новую тактику ввели на арктической территории якутские скотоводы. Они имели «доспешных людей» — боотуров в железных латах, которые атаковали противника в конном строю, вооружённые специальным древковым оружием — батасом.

Ключевые слова: народы Арктики, этнография, фольклор, военное дело, историография.

Ushnitskiy Vasily Vasil'evich,
 Institute for Humanities Research
 and Indigenous Studies of the North, SB RAS,
 Yakutsk, Russia

TAIGA TRADITIONS OF FIGHT AMONG THE PEOPLES OF THE ARCTIC

The paper is devoted to the analysis of traditional types of military operations of the Arctic peoples. The hunting tribes of the Tungus people brought the strategy of the forest fight to perfection. Reindeer herders-Samoyeds and Evens (Lamuts) made rapid raids in the tundra zone sitting on reindeer sledges and shooting at the enemy. The military tactics of the Chukchi and Koryaks, which were well-armed and dressed in bone armor, are studied relatively well. They attacked the enemy with the help of a sling in spear formation in close combat. A new tactics of warfare was introduced by Yakut cattlemen in the Arctic territory. They had “dashing men” — booturs in iron armor who attacked the enemy in mounted ranks armed with special pole-arms — a palm or batas.

Keywords: peoples of the Arctic, ethnography, folklore, military science, historiography.

Военные столкновения сопутствовали всем народам на земном шаре, они приводили к исчезновению или возвышению этносов, служили катализатором исторических процессов. Как показывают находки костяных панцирей на Средней Лене, воины-богатыри на Крайнем Севере существовали ещё в каменном веке, поэтому военные столкновения между родами там были частым явлением.

В портфелях Г.Ф. Миллера сохранилось обозрение военного дела народов Сибири, в том числе тунгусов [Миллер 2009]. Военное дело этносов Северо-Востока Сибири изучала В.В. Антропова [Антропова 1957]. Военному делу чукчей и эвенов посвящены работы А.К. Нефедкина [Нефедкин 2003, 2014].

Согласно Г.Ф. Миллеру, среди лесных тунгусов часто происходили схватки между родами. Как правило, их причиной было убийство человека из другого рода во время охоты; следует полагать, что до возникновения государства и правовых норм только кровная месть служила удовлетворением при совершении преступления. Часто обвиняемая сторона признавала свою вину, тогда противники договаривались о головщине, которая состояла из одной или двух девушек и нескольких оленей. Если же вина отрицалась, дело доходило до настоящей войны. Весь род обвиняемого, считающего себя невиновным, вставал на его защиту, каждая сторона призывала на помощь другие соседние тунгусские роды [Миллер 2009, с. 347].

Сержант Степан Попов, выходявший с Вилюя на Нижнюю Тунгуску в 1794 г., характеризовал тунгусов так: «При первом свидании делают троекратный выстрел из холостых зарядов. Ружья и пороху имеют достаточно; орудиями, стрелами, кольчугами, копьями и пальмами исправно вооружены». Ф. Миллер, спутник А.Л. Чекановского, повествуя о путешествии с Оленёка на Нижнюю Тунгуску в 1873 г., рассказывал об одной встрече: «К нам подошли три незнакомца — старик и два парня, вооружённых, словно шли на неприятеля — с пальмами, направленными на нас. Обращение по-тунгусски успокоило их» [Василевич. Межродовые военные столкновения].

При нападении одна партия тунгусов выступала против другой в боевом порядке, зачастую такие стычки состояли из почти ритуальной перестрелки, без перехода к рукопашной. Однако перестрелка бывала очень горячей, обычно обиженная сторона не уступала до тех пор, пока её противник не запрашивал переговоров. Для этого выпускалось несколько болтовидных стрел, и, как только их видели, в силу вступало перемирие, вырабатывалось условие, будто военной стычки не было, после чего устанавливалась головщина [Миллер 2009, с. 348].

По материалам эпоса, к традициям северных воинов можно отнести:

1. Отрезание косы убитого врага в качестве трофея.
2. Поедание костного мозга убитого врага.
3. Подражание крикам птиц и животных (вороны, быка, собаки) как сигнал перед боем или во время боя.
4. Погружение оружия в кровь убитых людей или специальное обмазывание его ею перед походом. Это делалось для того, чтобы вселить в оружие кровожадное божество войны *Илбис кыыса*.
5. Переплывая реку, воины держали перед собой на поверхности воды оленьи рога, чтобы оставаться незамеченными и ввести врага в заблуждение.

6. Хосууны (северные воины) обычно не брали куски мяса руками, чтобы стрелы не скользили в пальцах во время перестрелки с врагами.
7. Меткие стрелки во время боя или при переправе через реку могли перерезать тетиву лука, а также коленное сухожилие врага (очевидно, вилообразной стрелой).
8. Подкрадываясь незаметно к лагерю врага, тунгусы использовали тактику внезапного нападения на противника.
9. Обычай кровной мести, переходящий из поколения в поколение.
10. Умерщвление перед походом души своего врага — *кут* — при помощи шаманского действия.
11. Использование военных рабов в качестве «языка» перед нападением на вражеский лагерь. От них получали необходимые сведения о расположении последнего, о количестве врагов и проч. (по Г.В. Ксенофонтову) [Саввин. Военные обычаи якутов].

Вероятно, эвены, используя быстроту оленей, старались совершить внезапное нападение, вызвать у противника панику, нанося ему при этом максимальные потери прицельной стрельбой. При необходимости оленные эвены могли производить манёвр ложного бегства, чтобы заставить врага истратить стрелы, измотать его силы, а затем самим перейти в наступление [Нефедкин 2014, с. 113–114].

Когда тунгусы на Нижней Тунгуске и Подкаменной Тунгуске шли в бой друг против друга, они зажигали на расстоянии 20–30 сажень два больших костра. В пространство между ними с обеих сторон выходили два шамана и совершали свои обычные камлания с битьём в бубен и вызыванием чертей, чтобы с их помощью одержать победу. В ходе обряда в момент наивысшего возбуждения шаманы хватали друг друга и начинали бороться. Тот род, чей шаман сумел уложить противника на землю, ободрялся и твёрдо верил в свою победу. Как только камлание заканчивалось, начинался бой, при этом каждая сторона оставалась позади собственного костра, перестрелка велась с помощью луков, без рукопашной схватки [Миллер 2009, с. 349].

Этнический вопрос происхождения военных знаний отражён в фольклоре. По мнению Р.В. Гвоздева, концепция войны у тунгусо-маньчжуров берёт своё начало в борьбе стихий: гор и моря, гор и леса. Духа гор часто представляли в образе медведя, а духа моря — в виде сивуча. Основной мотив сражения духов и героя — кровная месть за убитых родственников, иногда — месть за похищенных духом женщин. У эпического героя имеются помощники, в тунгусском фольклоре в этой роли, как правило, выступает белый олень или собака [Гвоздев 2013, с. 612].

Интерес представляют и традиции ведения боя у других народов Севера. Так, самоеды, часто находившиеся в состоянии войны, обычно не сражались в поле друг против друга, а лишь совершали быстрые набеги и удирали обратно. Как правило, стрелы они выпускали вверх таким образом, что те описывали дугу, прежде чем попасть в цель, и при этом редко промахивались [Миллер 2009, с. 348].

В иной манере воевали чукчи и коряки. Они не выступали против врагов в организованном порядке и не давали им времени подготовиться к обороне. Чукчи постоянно сражались как с русскими, так и с коряками. Их нападения были стремительными и всегда неожиданными, при этом людей захватывали в плен, чумы поджигали, — можно сказать, что такой метод имел партизанский характер [Миллер 2009, с. 348].

Воинственными являлись и юкагиры — народ уральского происхождения. Их воины считались сильнейшими на северо-востоке Сибири. Они вытеснили чукчей на самый край континента и занимали огромные таёжные и тундровые пространства Арктического региона, что подтверждает их военное превосходство. Согласно фольклорным данным, юкагиры побеждали в столкновениях и эвено-эвенкийские группы. Почти 20 лет длилось их сопротивление русским казачьим отрядам. Только потеряв в столкновениях с русскими лучших воинов и охотников, юкагиры были вынуждены им подчиниться. Позднее они оказывали поддержку военным отрядам, покорявшим Камчатку и Чукотку, участвовали и в войнах против корякских родов.

Юкагиры использовали два типа луков: большие дальнобойные с туго натянутой тетивой, годные и для боя, и для охоты, но прежде всего охотничьи, и собственно боевые луки малого размера со слабо натянутой тетивой (для обеспечения повышенной скорострельности). Из этого можно заключить, что на войне они предпочитали лучный бой с небольшого расстояния, делая ставку на скорострельность, а не на дальность и силу удара стрелы. Вероятно, это было одним из факторов, затруднявших борьбу юкагиров с воинами из чукото-корякско-эскимосского ареала, стрелявшими из больших тугих сложных луков, способных умертвить бездоспешного врага с расстояния в 300—400 шагов [Нефедкин 2003, с. 90]. При стрельбе лук держали вертикально левой рукой, носили его на плече или в водонепроницаемом кожаном чехле [Иохельсон 2005, с. 557—558].

Наличие полупрофессиональных воинов, так называемых куажных людей, или боотуров, зафиксировано у якутов. «В родовых войнах принимали участие не все родовичи, но только способные носить оружие, люди наиболее сильные, смелые и удалые. Они отличались высоким ростом и физической силой. Хотя они жили у богатырей, тойонов и богатых родоначальников в качестве подневольной и послушной силы, но никогда не исполняли чёрных работ и не унижались до положения простых работников. На их обязанностях лежала защита и охрана господского скота и имущества в мирное время и полная беспрекословная готовность выступать в поход по первому требованию тойона в случае войны или тревоги. Большинство этих воинов приходили с разных сторон и из разных мест, привлекаемые славою, богатством и могуществом или подвигами богатыря или тойона. Иногда они бросали его и уходили к другому, более блестящему повелителю» [Попов 2009, с. 36].

«Выступая в походы, каждый из воинов облачался в железный панцирь в виде рубахи, облегавшей грудь и шею, в одной руке держал лук, в другой — пику, а за спиной имел колчан со стрелами — всё это в пешем строю.

По команде стрелять воины втыкали в землю свои копья и пускали стрелы в противников. В конном же сражении — в атаке верхом на конях — воины, кроме упомянутого оружия, имели ещё сабли — батыя и батас. Первая, покороче, была заткнута за пояс, вторая сабля, побольше и с более длинным древком, достигавшим высоты лба, перевязывалась ремешком, петлёй накидывалась на руку и таким образом висела на ней до востребования, когда ею приходилось рубить противника» [Попов 2009, с. 36]. Таким образом, подготовку, вооружение и мировоззрение якутских боотуров можно сопоставить с японскими традициями.

В основном якутские роды вели военные действия друг против друга из-за скотоводческих угодий или ради феодального подчинения. «Боевой отряд каждого из враждующих тойонов редко превышал в своём количестве 50—60 человек. Выстроив своих воинов шеренгами в несколько рядов, предводитель, указывая на противников, командовал: „Ну, перестреляйте этих чертей до единого!“... Воины втыкали в землю свои пики и осыпали врагов кучами стрел. Когда сила противников не поддавалась, вожак кричал: „Чэ! Барын бысын!“ („Ну крошите их!“), — и всё войско с диким криком бросалось в рукопашную, рубя пиками и батыями направо и налево. Иногда из всего отряда оставался один, но он предпочитал быть зарубленным на месте, чем бежать к своим на смех и поругание» [Попов 2009, с. 36].

В целом к приходу русских якуты переживали эпоху военной демократии, у них существовало социальное расслоение. По этой причине якуты не отличались воинственностью и родовой сплочённостью, как соседние народы Арктики.

Исследование особенностей военного дела этносов Арктики могло бы пролить свет на многие их культуры и традиции, помочь в изучении археологических памятников каменного века вплоть до раннего Средневековья. Арктический регион изобиловал военными столкновениями между этносами и даже родами из-за охотничьих угодий и оленьих пастбищ. Вхождение Северо-Восточной Сибири в состав России также не было мирным, оно сопровождалось многочисленными военными столкновениями. В настоящее время в мировой геополитике возрастает значение Арктики, хотелось бы, чтобы отечественные военные ведомства учли боевой опыт и навыки её аборигенных народов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Антропова В.В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири // Сибирский этнографический сборник. М.; Л.: АН СССР, 1957. Вып. II. С. 99—245. (Тр. ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 35)
2. Гвоздев Р.В. Этнические особенности военных знаний, выраженные в фольклоре тунгусо-маньчжуров и нивхов // Тихоокеанская Россия в междивизиационном и общероссийском пространстве. Седьмые Крушановские чтения, 2011. Владивосток: Дальнаука, 2013. С. 609—614.

3. Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005. 666 с.
4. Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов / изд. А.Х. Элерт, В. Хинтцше; пер. с нем. А.Х. Элерт. М.: Памятники исторической мысли, 2009. 456 с.
5. Нефедкин А.К. Военное дело ламутов XVII—XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 104—120.
6. Нефедкин А.К. Военное дело чукчей. Середина XVII — начало XX в. СПб., 2003. 352 с.
7. Попов Г.А. Сочинения. Т. 4. Прошлое Якутии. Якутск: ЯГУ; ИГиИПМНС СО РАН, 2009. 480 с.
8. Василевич Г.М. Межродовые военные столкновения эвенков по данным фольклора // Арх. музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 147.
9. Саввин А.А. Военные обычаи якутов Севера (Анабарский, Хатангский, Оленёкский, Жиганский, Булунский, Кобяйский и Вилюйский районы) // Рукописный фонд архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 48—51. С. 5—41.

Уланов Андрей Владимирович,
Сибирский институт бизнеса
и информационных технологий,
г. Омск, Россия

ОТРАЖЕНИЕ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОММУНИКАЦИЙ В ПЕРИОД РУССКО-ЯПОНСКОЙ ВОЙНЫ

В статье рассматривается вопрос отражения в русском языке межэтнических коммуникаций в период Русско-японской войны (1904—1905), выявляются экстралингвистические факторы их формирования. На основе анализа языкового материала раскрываются особенности соприкосновения наций в ходе русско-японского конфликта начала XX в.

Ключевые слова: межэтнические коммуникации, экзотизмы, военный дискурс.

Ulanov Andrey Vladimirovich,
Siberian Institute of Business and Information Technology,
Omsk, Russia

REPRESENTATION OF INTERETHNIC COMMUNICATION IN THE RUSSIAN LANGUAGE DURING THE RUSSIAN-JAPANESE WAR

The paper describes the representation of interethnic communication in the Russian language during the Russian-Japanese War (1904—1905). The purpose of this paper is to identify the extralinguistic factors of the development of interethnic communication. The analysis of the language material reveals the peculiarities of the relations between the nations during the Russian-Japanese conflict in the early twentieth century.

Keywords: interethnic communication, exoticism, military discourse.

При исследовании русского военного дискурса актуальным является обращение к основным аспектам межкультурного взаимодействия военнослужащих на протяжении истории вооружённых сил и выявление специфики данного взаимодействия в разные исторические периоды.

Цель статьи — определить экстралингвистические факторы формирования межэтнических коммуникаций в начале XX в. Задачи работы состоят в том, чтобы на языковом материале раскрыть основные черты соприкосновения этносов в ходе русско-японского конфликта 1904—1905 гг. Лингвистические особенности взаимодействия наций мы рассматриваем на примере русского военного дискурса начала XX в.

Как правило, дискурс имеет национальную окрашенность, поскольку «социальное взаимодействие коммуникантов и их речевое поведение

регулируется очень часто специфичными для данной культуры этикетными нормами» [Григорьева 2007]. Взаимоотношение этносов проявляется и в рамках межкультурной коммуникации, при этом происходит информационное взаимодействие людей разных национальностей, отражающее «национальное коммуникативное поведение народа» (термин В.С. Григорьевой). Информационный обмен осуществляется на прагматическом, синтаксическом и семантическом уровнях.

В процессе информационного взаимодействия происходит обмен элементами национальных картин мира. «Картина мира, складывающаяся в мышлении носителя языка, требует адекватного выражения языковыми средствами» [Григорьева 2007]. В разных типах дискурса этнокультурный дискурсивный обмен осуществляется по-разному. В военном дискурсе, в частности, этнокультурное взаимодействие проявляется на лингвистическом уровне — в этимологии и семантике, а вследствие этого — и в прагматике языковых единиц. Формирование военного подъязыка — результат языкового развития, в том числе и национального. Рассмотрим факты межъязыкового взаимодействия на примере использования военных терминов:

Русско-тюркское: *есаулъ* — тюрк. *разсылный* [Преображенский 1910, т. 1, с. 218]; *шеренга* — (?) перс. *войско в четыре ряда* [Преображенский 1910, т. 3, с. 94].

Русско-кавказское: *шашка* — черк. *длинный нож* [Преображенский 1910, т. 3, с. 92].

Русско-романское: *эполеты* — фр. *наплечник* [Преображенский 1910, т. 3, с. 126].

В процессе исторического развития межкультурное взаимодействие в военном дискурсе проявляется по-разному, в нем можно выделить определённые этапы, например, начало XVIII в. (эпоха Петра I), когда были заложены основы военной терминологии — появились лексемы *штабъ*, *штатъ*, *штилеты* и др.

Этнокультурная коммуникация осуществлялась в процессе боевых действий с представителями других национальных армий, а также при общем хозяйствовании и быте, что было распространено в среде русской армии дореволюционной поры.

В концептосфере военного дискурса отражены этнокультурно окрашенные, «национальные» значения отдельных слов и выражений, «этимологические особенности слов, национальные особенности комбинаций значений и языковых единиц, складывающихся в конечном итоге в единую семантическую картину мира» [Григорьева 2007]. Согласимся с В.С. Григорьевой, что «анализ отображательных качеств языка в целях характеристики национальной картины мира целесообразнее осуществлять не на сопоставлении отдельных его единиц, а на большом языковом фрагменте, тексте или дискурсе, содержащем оптимальное количество признаков, позволяющих отобразить и описать то или иное явление в его реальном существовании» [Григорьева 2007].

Нами проанализированы особенности межкультурного взаимодействия на примере публицистического источника — книги «Жёлтая туча (12 месяцев войны с Японией)», военного дневника детского писателя и публициста, являвшегося одновременно и военным прозаиком, И.К. Шахновского. Будучи корреспондентом одной из московских газет, он стал свидетелем Русско-японской войны и после возвращения на родину издал свои воспоминания отдельной книгой. Автор пишет: *приступаю к изложению событий на так называемом «театре войны»... с единственным желанием представить читателю протёкшие за 12 месяцев кровавые события в том виде, как я их видел и понял* [Шахновский 1905].

Особенностью анализируемого текста является, в частности, присутствие слов этнокультурной тематики с корнем «китай-» и «япон-»:

Горячій сторонникъ русско-китайскаго сближенія, онъ (подполковникъ пограничной стражи А.Д. Хитрово) обратилъ моё вниманіе на русско-китайскую школу, учреждённую китайскимъ «политическихъ дѣлъ мастеромъ», генераломъ Джао Мянъ, и руководимую безусловно образцовой учительницей, г-жей Хитрово [Шахновский 1905, с. 15];

Контръ-атаки 9 и 11 восточно-сибирскихъ стрѣлковыхъ полковъ велись с такою стремительностью, что они дѣйствительно возымѣли огромное вліяніе на дальнѣйшую судьбу «японскихъ наступательныхъ дѣйствій» [Шахновский 1905, с. 40]; *этими контръ-атаками объясняется задержка японскихъ главныхъ силъ въ Фынхуанченъ и крайняя медлительность въ дальнѣйшихъ дѣйствіяхъ* [Шахновский 1905, с. 40]; *наши развѣдчики донесли о переправѣ небольшого японскаго отряда въ двухъ пунктахъ* [Шахновский 1905, с. 42].

В книге присутствуют многочисленные производные номинации, содержащие в своём значении национальный компонент: *китаефиль, молодой китайчонокъ, китайский язык, китайская премудрость, китайский учитель, русско-китайская школа, русско-китайскій судъ, китайская армія, пекинская миссія, китайцы-проводники, японскіе офицеры, Русско-Китайскій Банкъ, инструкторъ Китайской Арміи* [Шахновский 1905]. *Русско-китайской школь* нельзя не придать огромнаго значенія. *Два-три десятка учениковъ расплзутся по своимъ домамъ и разнесутъ добрую молву о русскихъ, въ которыхъ они встрѣтили столько любви и вниманія* [Шахновский 1905, с. 18].

В дневнике Шахновского находят место экзотизмы, отражающие особенности русско-китайского суда, в частности, слово «мандарин», обозначающее китайского чиновника: *Засѣданіе происходитъ въ присутствіи самого генерала, его помощника, мандарина 2-й степ., имѣющаго голубой шарикъ на шапкѣ съ павлиньимъ перомъ, подполковника Хитровой и представителя Восточно-Китайской желѣзной дороги* [Шахновский 1905, с. 20].

Межкультурные коммуникации в пределах двух государств сформировали определённое мнение представителей разных национальностей друг о друге, особенно ярко это отражается в высказываниях русских

о японцах и тех о русских. Например, в представленном ниже отрывке японцы названы неприятелями: *Нельзя не воздать должного и японцамъ, оказавшимся достойными противниками: искуснее сосредоточение силъ, отличное распределёние ихъ для удара, умблый выборъ артиллерійскихъ позицій, группировка огня — доказываютъ, что тактическое обученіе у неприятеля стоитъ на высотъ* [Шахновский 1905, с. 50]. В табл. 1 приведено ещё несколько подобных примеров.

Таблица 1

Мнения о военнослужащих-японцах и военнослужащих-русских, высказываемые представителями обеих сторон

Японцы о русских	Русские о японцах
О, храбрые люди, хорошо стреляютъ, но больше предпочитаютъ штыкъ... А мы, японцы, штыка не признаёмъ... [Шахновский 1905, с. 52]	Русскіе сильны, однако не настолько, чтобы ихъ нельзя было побѣдить [Шахновский 1905, с. 52]
Меня поражаетъ здравый и трезвый взглядъ капитана. — Японецъ врагъ серьёзный, — также серьёзно говоритъ Зубаревъ. — Это противникъ, отличающийся необыкновенной храбростью; но драться онъ не умбеть [Шахновский 1905, с. 53]	— Спросите Като, доволенъ-ли онъ русскими? Хорошо-ли обращались съ нимъ? — О, очень доволенъ. Русскіе великодушны, сильны и храбры... [Шахновский 1905, с. 52]
	Нервное напряженіе доходитъ до крайнихъ предѣлов, и увидите — въ концѣ концовъ, бой окончательный рѣшитъ нашъ русскій штыкъ [Шахновский 1905, с. 54]

Особое место в книге занимают милитарные элокутивы, т.е. функционально закреплённые выразительные средства военной дискурсивной направленности, в которых отражается и национальный компонент: метафоры, эпитеты, афоризмы, метонимии и др.

Метафоры, а также разного рода переносные словоупотребления: *По донесеніямъ генераль-лейтенанта Засулича, 16-го апрѣля началось наступленіе японской арміи. Такимъ образом, таинственная завьса «военнаго театра» нькоторымъ образомъ приподнялась; начался первый актъ кровавой трагедіи на манджурскомъ материкъ* [Шахновский 1905, с. 36]. *Это-то обстоятельство и породило мнѣніе среди военныхъ авторитетовъ, склонявшееся въ пользу плана японцевъ оставаться въ Корѣ* [Шахновский 1905, с. 37].

О томъ, что ещё задолго до начала войны японскіе агенты скупали въ Шахедзы, Дагушань и Фынхуанченъ значительные запасы продовольствія, мы почему-то узнали только послѣ дьла у деревни Лизавень [Шахновский 1905, с. 40].

Свинцовый дождь: Появленіе противника въ силахъ... не было для насъ сюрпризомъ. 22-й полкъ встрѣтилъ неприятеля свинцовымъ дождёмъ, а батарея съ высотъ Потетынза поддерживала огонь стрѣлковъ [Шахновский 1905, с. 45].

Приведём примеры **эпитетов**, подчёркивающих свойства милитарных реалий: *Манджурия представляется столичному жителю страшной враждебной, готовой при всякомъ удобномъ и неудобномъ случай причинить вредъ нашимъ интересамъ на Дальнемъ Востокъ* [Шахновский 1905, с. 22]. *Въезжаю въ Харбинъ. Замъчаю въ выросшемъ съ чисто американской быстротой городъ большое оживленіе, прохожденіе войскъ, пьсни, на площадяхъ тактическія ученія, на базарахъ — торгъ, и вновь получается впечатльнѣе мирнаго преуспѣянія города, нарушаемое лишь алчностью, увы! Русскихъ торгашей...* [Шахновский 1905, с. 23]. *То отдалѣннымъ эхомъ приходитъ из Портъ-Артура вѣсть о новой и новой бомбардировкѣ, о какихъ-то таинственныхъ движеніяхъ генерала Ма съ арміей, а жизнь течётъ по своему руслу, поезда, переполненные войсками, безъ суеты приходятъ и отходятъ и всё идётъ, какъ говорится, безъ приключеній, возможныхъ и въ «самое мирное» время* [Шахновский 1905, с. 24]. Таким образом, лишь благодаря поистинѣ **молодецкой** службѣ охранниковъ пограничной стражи и превосходно организованной начальникомъ штаба Заамрскаго округа полковникомъ Богдановичемъ развѣдкѣ, неприкосновенность желъзнодорожныхъ сооруженій была обезпечена [Шахновский 1905, с. 31]. *Вдвое сильнѣйшій отрядъ противника, состоявшій изъ отборной императорской гвардіи, бѣжалъ отъ храбраго натиска одного армейскаго батальона русскихъ солдатъ!..* [Шахновский 1905, с. 39]. **Неувядаемой** славой покрыли себя русскія войска на безвѣстной, заброшенной въ дебряхъ Манджурии, **рѣкѣ**, сдѣлавшейся теперь достояніемъ исторіи [Шахновский 1905, с. 42]. *По показаніямъ артиллерійскихъ офицеровъ, участвовавшихъ въ этомъ жаркомъ бою, гдѣ каждый квадратный футъ забрасывался пулями и осколками снарядовъ, на непріятельскихъ позиціяхъ находилось 24 полевыхъ и 12 стодвадцатимиллиметровыхъ орудій, «превосходно укрытыхъ и отлично пристрѣлявшихся»* [Шахновский 1905, с. 44]. *Горная батарея противника буквально засыпала эту роту смертоносными снарядами, послѣ чего она вынуждена была отойти, отступивъ съ полкомъ отъ высотъ Лизавена къ Потетынза* [Шахновский 1905, с. 45].

С помощью **метонимии** в тексте подчёркивается сила иноземного противника, представителя другого этноса: *И невольню приходитъ мнѣ въ голову, кто эти незамѣтные труженики, незамѣтные герои, ведущіе безъ приключеній поезда, подготовляющіе успѣхъ нашему оружію, поднятому лишь для «защиты чести»?* [Шахновский 1905, с. 24]. *Другой отрядъ японцевъ у деревни Лизавенъ очутился въ центрѣ нашихъ войскъ, наблюдавшихъ переправу. Это обстоятельство побудило начальника восточнаго отряда отдать приказаніе выбить непріятеля изъ занятой имъ позиціи* [Шахновский 1905, с. 38]. *Этотъ успѣхъ нашъ имѣетъ весьма важное значеніе, полагали мы. Помимо нравственнаго вліянія на наши силы, онъ открылъ намъ настоящія свойства противника, до сего времени намъ неизвѣстнаго* [Шахновский 1905, с. 39].

Автор противопоставляет нам (русской армии) — им (силам противника), используя метонимические средства (неприятель, противникъ, наше оружие), которые являются характеристикой военных возможностей двух противоборствующих сил.

Схематично тропы представлены в табл. 2.

Таблица 2

Примеры военных элокутивов

Вид тропы	Лексема	Определяемое слово	Контекст
Эпитет	Жаркій, неравный	Бой	<i>Жаркій бой</i> [Шахновский 1905, с. 44], <i>неравный бой</i> [Шахновский 1905, с. 49]
	Превосходная	Артиллерія	<i>Превосходная артиллерія</i> [Шахновский 1905, с. 44]
	Сильныя	Части	<i>Сильные части</i> [Шахновский 1905, с. 44]
	Жесточайший, бешеный	Огонь	<i>Жесточайший огонь</i> [Шахновский 1905, с. 47], <i>бешеный огонь</i> [Шахновский 1905, с. 48]
	Неувядаемая	Слава	<i>Неувядаемая слава</i> [Шахновский 1905, с. 48]
Метафора		Свинцовый дождь	<i>Свинцовый дождь</i> [Шахновский 1905, с. 45]
Олицетворение			<i>Огню отвечала батарея</i> [Шахновский 1905, с. 44]
Фразеологизм	Отстоять каждую пядь		<i>Отстаивали каждую пядь</i> [Шахновский 1905, с. 50]

Помимо эпитетов и метафор, автор использует и другие средства выразительности:

Афоризмы: *Порою задаю я себѣ вопросъ: хорошо-то хорошо, а продовольствіе, а деньги, про которыя Бисмаркъ ещё, подобно древней *pidiu*, изрекалъ: для войны необходимы, «во-первыхъ», деньги, «во-вторыхъ», — деньги, «въ-третьихъ» — деньги?* [Шахновский 1905, с. 24].

Обращение к читателю: *Бумажныя деньги китайцы принимаютъ охотнѣ сребра и злата!.. И это, дорогие читатели далёкой отчизны, не «реклама», а фактъ, который мнѣ приходится видѣть каждый день собственными глазами* [Шахновский 1905, с. 24].

Лозунги: *«Ни сна, ни отдыха», зри и бди, забудь о себѣ и помни обо всѣхъ!.. И ни стона, ни звука жалобы на тягость службы; всѣ несутъ её съ рвеніемъ, трогательным до глубины души, до слезъ...* [Шахновский 1905, с. 25].

Средства словообразования — деминутивы: *арестованные оказались чистѣйшими японцами, переодѣтыми въ монгольскіе балахоны и желтыя шапочки съ шишками наверху. Они были вооружены магазинками системы Мурата, револьверами и палашами, оправленными въ черешневые ножны* [Шахновский 1905, с. 30].

Перифразы: *Окажись генералъ Куроки настоящимъ военнымъ геніемъ, каковымъ его считалъ самъ командующій нашей арміей, Харбинъ могъ бы быть въ рукахъ японцевъ к концу мая 1904 года* [Шахновский 1905, с. 42].

Лексемы со специфическим милитарным значением: *Благодаря любезности моего военного знакомого, я получилъ разрѣшеніе двигаться «за отрядомъ», въ «летучемъ» обозѣ, т.е. въ обозѣ, заключающемъ въ себѣ лишь необходимые боевые припасы, незначительный запасъ провіанта и медицинскую часть* [Шахновский 1905, с. 59].

Таким образом, языковой — лексический — материал, будучи отражением военных реалий, позволяет раскрыть основные особенности взаимоотношений этносов в ходе русско-японского конфликта начала XX в.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Григорьева В.С. Дискурс как элемент коммуникативного процесса: прагмалингвистический и когнитивный аспекты: монография. Тамбов: ТГТУ, 2007. URL: <http://window.edu.ru> (дата обращения: 30.10.2017).
2. Преображенский А. Этимологическій словарь русскаго языка. М., 1910—1914. Т. 1. 716 с.
3. Преображенский А. Этимологическій словарь русскаго языка. М., 1910—1914. Т. 3. 142 с.
4. Шахновский И.К. Жёлтая туча (12 месяцев войны с Японией). Дневник корреспондента. М.: Издание Д.П. Ефимова, 1905. 382 с. URL: http://militera.lib.ru/db/shahnosky_ik01/index.html (дата обращения: 20.10.2017).

Коршенко Сергей Вадимович,
Ленинградский государственный университет
им. А.С. Пушкина,
г. Санкт-Петербург, Россия

ОБСТАНОВКА В ОККУПИРОВАННОЙ МАНЬЧЖУРИИ ГЛАЗАМИ СОВЕТСКИХ СОЛДАТ В ПЕРИОД СОВЕТСКО-ЯПОНСКОЙ ВОЙНЫ (АВГУСТ — СЕНТЯБРЬ 1945 г.)

В статье рассматриваются проблемы восприятия «образа врага» в советском общественном сознании на примере представлений военнослужащих СССР о Японии и японцах в обстановке Маньчжурской стратегической наступательной операции в августе 1945 г.

Ключевые слова: Советский Союз, Япония, Маньчжурия, «образ врага».

Korshenko Sergey Vadimovich,
Pushkin Leningrad State University,
Saint Petersburg, Russia

SOVIET SOLDIERS' IMPRESSIONS OF OCCUPIED MANCHURIA DURING THE SOVIET-JAPANESE WAR (AUGUST — SEPTEMBER 1945)

This paper examines the perception of the “enemy image” in the Soviet public consciousness in terms of the representations of Soviet military men about Japan and the Japanese people during the Manchurian strategic offensive operation in August 1945.

Keywords: the Soviet Union, Japan, Manchuria, “the image of the enemy”.

«Финальным аккордом» Второй мировой войны стала Дальневосточная кампания союзных держав против Японии в августе — сентябре 1945 г., при этом СССР принял в ней активное участие и сыграл решающую роль. Начавшаяся для многих неожиданно Советско-японская война привнесла очередные изменения в жизнь граждан СССР, прежде всего коснувшись дальневосточников. Регион, который четыре года борьбы с фашистской Германией был глубоким тылом, становился передовой в сражении с Японией. Предсказуемо исчезнувшие после подписания пакта о нейтралитете между Токио и Москвой в апреле 1941 г. статьи о Стране восходящего солнца снова заполнили первые страницы советских газет 9 августа 1945 г., когда о войне с Японией официально объявили все средства массовой информации.

В тот период официальные представления о войне господствовали в массовом общественном сознании на большей части территории страны, за исключением прифронтовой полосы, где в обстановке непосредственных контактов преобладал обыденный взгляд на противника. Прибывших

с советско-германского фронта военнослужащих, а также так называемых дальневосточников-сидельцев прежде всего волновали характер и продолжительность грядущего противостояния с Японией: «...Гадали, какая предстоит война: большая или малая, длительная или короткая? Сошлись на том, что мы их, самурайских гадов, в порошок сотрём недели за четыре — то есть почти угадали. Но я, помню, подумал (да и не только я, наверно): до чего же обидно будет, уцелев на большой войне, погибнуть на малой» [Советско-японские войны 2009, с. 322—323].

К слову, для «дальневосточников-сидельцев» переброска стрелковых частей, солдаты которых называли себя «бойцами Рокоссовского», в первых числах августа 1945 г. из Германии на Дальний Восток служила своеобразным доказательством начала войны с Японией [Воспоминания Герасимова]. Бойцам с советско-германского фронта было приказано снять имеющиеся медали, а всю технику перекрасить в целях сокрытия от японцев патриотических лозунгов Великой Отечественной войны [Советско-японские войны 2009, с. 378]. В Приморье ещё 1 августа 1945 г., до официального объявления о войне, начальнику управления контрразведки Смерш приморской группы войск поступило распоряжение ввести проверку документов как у военных, так и у гражданских лиц в целях облегчения борьбы со шпионами, диверсантами и другими пособниками врага [ГАПК. Ф. П-68. Оп. 34. Д. 61. Л. 116].

Примечательно, что за время относительно непродолжительной Советско-японской войны большинство стереотипов военнослужащих СССР о Японии и японцах сформировалось в период стратегической наступательной операции на территории оккупированной Маньчжурии. Согласно имеющимся воспоминаниям, увиденное советскими солдатами в Маньчжоу-Го зачастую совпадало со сведениями агитпропа, а также информацией, изложенной в статьях видных историков-востоковедов (Е.М. Жукова, В.Я. Аварина и многих других), печатавшихся на страницах центральных изданий СССР.

Ещё за год до начала Советско-японской войны корреспонденту ТАСС в Китае П.П. Владимирову в руки попали снимки с изображениями результатов японской оккупационной политики, комментарии к которым он изложил в своих дневниковых записях: «раздетые донага и распятые на стенах домов трупы крестьян», «трупы со вскрытым животом», «японские солдаты не только вспарывают животы, но извлекают печень и съедают», «детей, женщин, стариков сгоняют в толпу и, как на учениях, закалывают штыками», «горы мяса», «несколько десятков женщин с поднятыми юбками и опущенными до колен трусами, а перед ними на корточках позируют японские солдаты», «традиционное отсечение головы у жертв, к этому относятся как к спорту, состязанию в искусстве», «лица солдат спокойные, равнодушные, даже сонные» [Владимиров 1973, с. 297]. Ему самому ещё в 1942 г. довелось увидеть, как японцы обращаются с китайским населением: используют в качестве «рабочего скота», насилюют женщин, убивают за малейшееслушание [Владимиров 1973, с. 297].

К августу 1945 г. «уродливую суть подобных колониальных порядков» фронтовики могли наблюдать практически по всей Маньчжурии [Бойко 1990, с. 182; ГАПК. Ф. Р-1544. Оп. 1. Д. 18. Л. 1—21]. Восприятие ситуации на оккупированных территориях сначала находило отражение в «путевых заметках» красноармейцев и военкоров, а затем попадало в печать, как гражданскую, так и военную. Следовательно, большинство населения СССР понимало, что представлял собой противник во время Советско-японской войны. Корреспондент ТАСС А. Гай в газете «На страже Родины» так описывал обстановку в Маньчжурии: «Деревня Энтунь типична для сотен маньчжурских деревень, испытавших многолетнее иго японцев. Японцы забирали у маньчжур и китайцев все их доходы. Они облагали налогом движимое и недвижимое имущество крестьян, присваивали почти весь урожай, собранный на клочках земли. Тяжкие следы японского хозяйничания наглядно видны в жалких жилищах энтуньских крестьян. Наши солдаты вошли в одно из таких жилищ. Печать нищеты и запустения лежала на всём, что находилось под его крышей. Мебели не было вовсе. Вместо постели — охалка камыша и грязное тряпье. Хозяин жилища — старик — был бос, в рваной одежде. Грабя маньчжурских крестьян, японцы в то же время всячески запугивали их, рассказывали небывалые о Красной Армии...» [Гай 1945, с. 4]. Результаты оккупационной политики японских властей прочно укоренились в общественном сознании фронтовиков — об этом свидетельствует большое количество сюжетов, посвящённых обстановке в оккупированной Маньчжурии, в послевоенной мемуаристике [Владимиров 1973, с. 297; Воспоминания Богодухова].

Стереотипные представления многих советских солдат о Маньчжурии в период войны отразил лозунг, бытовавший среди японских дельцов во время оккупации: «Китайский опиум и японские гейши помогут завоевать мир». Командующий 1-й Краснознамённой армией 1-го Дальневосточного фронта А.П. Белобородов вспоминал освобождение одного из маньчжурских городов: «...В центре всё было богато, чисто и чинно... А по соседству, в узких переулках... мужья торговали жёнами, матери-старухи — дочерьми, здесь оптом скупали и вывозили куда-то русских девушек из обнищавших белоэмигрантских семей и, наоборот, привозили девушек с Японских островов... Торговля опиумом всемерно поощрялась со стороны оккупантов, в ней участвовали все, кто хотел, но вместе с тем японец, замеченный в курении опиума, подвергался немедленной и суровой каре...» [Белобородов 1982, с. 150]. Оценив обстановку в г. Ванемяо, О. Смирнов заметил, что прививки от чумы и холеры советским воинам делали не зря: «...Китайцы зазывали к себе, норовили угостить — хотя сами нищие, многие в бумажных куртках и штанах, расплзающихся под дождём. Масса бездомных, в том числе и детей. Кругом грязь, вонь, мусор, стоки нечистот... Публичных домов под красными фонарями больше, чем харчевен. Солдат сразу предупредили — в бардаки ни ногой: от срамной болезни никакие прививки не спасут, да и вообще, это порочит советского воина...» [Советско-японские войны 2009, с. 331—332;

Владимиров 1973, с. 94]. Даже впечатление от бережного отношения к памятникам русским воинам, воздвигнутым после Русско-японской войны, омрачалось «коварностью» и «расчётливостью» японцев, планировавших использовать данное культурное наследие Порт-Артура для знакомства школьников со славной историей их страны [Бойко 1990, с. 155].

Другой являлась обстановка на территориях самой Японии (Южном Сахалине), где возникла проблема восприятия советскими солдатами быта рядовых японцев, преимущественно крестьян. Некоторые воспоминания воинов СССР о реалиях жизни сахалинских японцев совпадали по содержанию с описаниями ситуации в Маньчжурии: «...Проехали немало селений, но везде одна и та же картина: дома брошены, жители угнаны. Бедность в домах ужасающая, даже мебели нет. Оказывается, японцы спят и едят на полу. Всюду остатки пожара» [Рыжков 1980, с. 50]. Объяснить сложившуюся ситуацию, по мнению журналиста А.Н. Рыжкова, можно было политикой японских промышленников, которые в погоне за прибылью строили дома только лёгкого типа, из тонких дощечек, совершенно непригодные к местным климатическим условиям [Рыжков 1980, с. 92; Воспоминания Гурова]. Непонятными фронтовикам показались и бытовые условия мирных жителей: «...здесь действительно очень пахнет рыбой и морскими водорослями. Рыба, нанизанная на шпагат гирляндами, висит буквально на каждом домишке. Такой аромат по-русски называется зловоние» [Рыжков 1980, с. 53].

Безусловно, после окончания войны «образ врага» претерпел существенные изменения, иначе стали восприниматься капитулировавшие японцы, которые врагами для некоторых советских солдат никогда не были: «...Население доброжелательно относится ко всем проводимым нами мероприятиям. Очень охотно выходят на работу по очистке города, восстановлению дорог и средств связи... Стрелочниками у японцев работают подростки, которым вряд ли есть 16 лет. Одному из них мы бросили мешочек с галетами, но он продолжал стоять по стойке смирно, пока не миновала последняя платформа, и только тогда наклонился за подарком. На станциях при подходе поезда все служащие выстраивались в линейку, кланялись три раза перед пассажирскими вагонами и расходились по местам. Такая дисциплинированность вызвала наше восхищение. Оно сменялось негодованием, когда перед окнами пассажирских вагонов мужчины и женщины, не стесняясь, отправляли свои физиологические надобности. *Поистине японцам свойственны удивительные контрасты* (выделено нами. — К.С.)» [Рыжков 1980, с. 55—56].

После первых дней капитуляции представления о советских солдатах, укоренившиеся среди сахалинских японцев, начали изменяться. Р.А. Руденко, в те годы работавшая на Сахалине врачом гарнизона, вспоминала, что японцы стали возвращаться в города только когда поняли, что войска СССР не занимаются грабежами и насилием [Воспоминания Руденко]. В городе Маока (ныне Холмск. — К.С.), где трудилась Р.А. Руденко, вновь начали открываться магазины и рестораны — красноармейцы,

любившие наблюдать, как танцевали гейши, всегда были там «высокопоставленными гостями» [Воспоминания Руденко].

«В качестве жилья мне выделили отдельный домик, а дома у японцев были очень интересные — небольшие деревянные строения, в которых мебели нет, а есть только раздвижные стены и шкафы, бумажные перегородки и циновки... Я была в гостях не только у простых японцев, но даже у владельца шахт — и у него в доме было то же самое. Все японцы, независимо от их положения в обществе, жили очень скромно... Мне дали девушку-японку в услужение, её звали Пасио. У нас с ней было полное взаимопонимание, единственной проблемой была еда. Она не могла воспринимать моей пищи — у неё болел живот от жареной картошки, а я не любила японскую еду... Могу отметить просто фанатическую дисциплинированность японцев, их техническую образованность... А о таких вещах, как убийства и грабежи я даже не слышала», — делилась своими послевоенными впечатлениями о японцах Р.А. Руденко [Воспоминания Руденко].

Без внимания красноармейцев не осталась и «одиозная» фигура императора Маньчжоу-Го Пу И. Из воспоминаний офицера политотдела 6-й гвардейской танковой армии Александра Желвакова: «...Худошавый, средних лет (ему тогда ещё не исполнилось и сорока), довольно высокого роста — выше меня, — в роговых очках, тёмном костюме и белой рубашке с отложным воротником, внешне он был ничем особо не примечателен. Разве что очень бледен, подавлен, растерян и заметно нервничал... Действительно, никакой ненависти к нему у меня не было. Он не похож был на злодея. Правда, не все мои подчинённые так думали» [Советско-японские войны 2009, с. 229—230].

Иначе, чем в Маньчжурии, проходила капитуляция в Корее. Здесь в целом обходилось без происшествий, японцы «с ужасом» смотрели на происходящее, «наступая друг другу на пятки, безропотно выполняли все приказания» [ГАПК. Ф. 84. Оп. 4. Д. 111. Л. 19]. «...Ещё недавно такое не могло привидеться мне даже во сне, — вспоминал командир танковой роты А. Фадин, — грозные офицеры-самураи, облачённые в парадную форму, при саблях, встречали нас на вокзалах на всём пути следования и, отдавая честь, раскланиваясь, оказывали любое содействие...» [Советско-японские войны 2009, с. 308]. На море во время капитуляции японцы порой понимали только «язык пулемётной очереди» [ГАПК. Ф. 84. Оп. 4. Д. 111. Л. 20], прибегали к «излюбленному» приёму ведения боевых действий: подняв белый флаг и заявив о готовности сдаться, неожиданно переходили в наступление [Рыжков 1980, с. 100]. Несмотря на то, что японский император объявил о капитуляции ещё 15 августа, отдельные японские формирования отказывались сложить оружие [Творцы победы 1987, с. 229—230].

Настроение, с которым советские солдаты шли в бой, зачастую выражалось во фронтовых письмах. Одно из них, написанное, судя по штемпелю, 16 августа 1945 г., было адресовано семье красноармейца К.М. Щелкунова, не вернувшегося с фронта: «Здравствуйте, дорогие!.. Передаю

свой фронтовой боевой горячий привет и массу наилучших пожеланий в вашей жизни. Сообщаю, Леля, что я нахожусь в боях с японским агрессором. Пока что жив, не знаю, какая в дальнейшем будет моя судьба. На этом заканчиваю свой письменный разговор с вами. До свидания, целую крепко и желаю всем здоровья. Ваш крестник К.М. Щелкунов. Вступил в бой 9 августа в 4 часа ночи. Если буду жив, то сообщу о своём здоровье» [Последние письма с фронта 1995, с. 575].

Ещё одно письмо, написанное за несколько часов до начала боёв за высоту 171 на острове Шумшу, принадлежало матросу П.И. Ильичеву, который, как и старшина 1-й статьи Н.А. Вилков, последовав подвигу многих советских солдат, заслонил вражеские амбразуры во время штурма высоты: «Дорогие мама, сестра Поля и брат Василий! Сегодня мы идём в бой. Не беспокойтесь, родные. За меня краснеть не придётся. Я честно выполняю свой долг перед любимой Родиной и клятву, которую давал перед боем, сдержу до конца» [Последние письма с фронта 1995, с. 576—577].

Таким образом, в условиях относительно короткой военной кампании и бесперебойной работы советских средств пропаганды и агитации (печати, радио и кино), доминанта общественных настроений как в начале, так и в конце войны оставалась неизменной. В то же время стоит признать, что «война была для каждого своя». Большая часть населения СССР разделяла официальные стереотипы о Стране восходящего солнца, не имея возможности углубить представления на уровне обыденного сознания, что, в свою очередь, могли себе позволить солдаты-дальневосточники, воевавшие на территории оккупированной Маньчжурии.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Белобородов А.П. Прорыв на Харбин. М.: Воениздат, 1982. 208 с.
2. Бойко В.Р. Большой Хинган — Порт-Артур. М.: Воениздат, 1990. 270 с.
3. Владимирова П.П. Особый район Китая. 1942—1945. М.: Изд-во агентства печати «Новости», 1973. 544 с.
4. Воспоминания Богодухова Н.Л. URL: <http://iremember.ru/memoirs/voditeli/bogodukhov-nikolay-leontevich/> (дата обращения: 18.01.2017).
5. Воспоминания Герасимова Г.Г. URL: <http://iremember.ru/memoirs/krasnoflotsi/gerasimov-gennadiy-gavrilovich/> (дата обращения: 24.01.2017).
6. Воспоминания Гурова В.А. URL: <http://iremember.ru/memoirs/artilleristi/gurov-viktor-aleksandrovich/> (дата обращения: 26.01.2017).
7. Воспоминания Руденко Р.А. URL: <http://iremember.ru/memoirs/mediki/rudenko-bindikova-raisa-aleksandrovna/> (дата обращения: 23.01.2017).
8. Гай А. В Маньчжурской деревне // На страже Родины. 1945. 21 авг. С. 4.
9. Последние письма с фронта. 1945 год: сб. М., 1995. Т. 5. 604 с.
10. Рыжков А.Н. Бои за родные острова. Дневники, воспоминания, встречи, письма, документы. Южно-Сахалинск: Дальневост. кн. изд-во, Сахалин. отд-ние, 1980. 144 с.
11. Советско-японские войны. 1937—1945: сб. М.: Эксмо Яуза, 2009. 412 с.
12. Творцы победы: от рядового до маршала: сб. М.: Сов. Россия, 1987. 319 с.
13. ГАПК (Гос. арх. Приморского края).

Макарова Наталия Яковлевна,
Российский государственный
гуманитарный университет,
г. Москва, Россия

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КОМПЕТЕНТНОСТЬ ЖУРНАЛИСТА

В статье рассматривается толерантность как значимое качество личности медиаспециалиста, неотъемлемая часть его профессиональной компетенции. В условиях информационного общества проблема соблюдения межэтнической толерантности приобретает особую роль. Негативно этнически окрашенные публикации являются инструментом формирования общественного мнения. В журналистской деятельности недопустимо использование языка вражды, лексем обвинений, отрицательных идеологем.

Ключевые слова: профессиональная компетентность, журналистика, этническая толерантность.

Makarova Nataliya Yakovlevna,
Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia

INTERETHNIC TOLERANCE AS PROFESSIONAL COMPETENCE OF A JOURNALIST

The paper examines tolerance as a significant personality trait of a media specialist and an integral part of his professional competence. In the conditions of information society, the problem of observance of ethnic tolerance becomes significant. Negative ethnic publications are a tool of creating public opinion. It is unacceptable to use the language of hostility, accusation and negative ideology in journalism.

Keywords: professional competence, journalism, ethnic tolerance.

Последние десятилетия характеризуются резким экономическим и политическим прогрессом в мире. Такое быстрое изменение в жизни общества, непосредственно затрагивающее потребности и будни каждого человека, повлияло на ускоренную ценностную переориентацию сознания и глобализацию мира и взаимоотношений людей. С каждым днём противоречия и столкновения различных взглядов усугубляются. В условиях динамично развивающегося социума необходимо найти новый вариант поведения, который будет сохранять баланс при взаимодействии различных культур. Таким явлением может стать толерантность, служащая

основой для формирования комплекса межличностных, межнациональных и межконфессиональных отношений.

Проблемы толерантности активно обсуждаются одновременно во многих областях науки. Такой высокий академический интерес к потенциалу толерантности обусловлен общественными вызовами. Научно-технический прогресс влияет на становление толерантности в обществе. Главным прорывом в современном мире стала доступность каждому человеку неограниченного количества информации через Интернет, телевидение, радио. Причём сейчас нет чёткого разграничения на достоверные и недостоверные источники, поэтому любая информация может восприниматься как истина. Таким образом, главную и непосредственную роль в формировании взглядов людей играют СМИ, которые являются теми самыми источниками. Современные медиа обладают большими возможностями для того, чтобы общественное сознание и поведение можно было характеризовать как толерантные.

Серьёзные конфликты и расколы в обществе могут произойти вследствие неправильной подачи информации. Люди помимо своей воли начинают верить тому, что слышат систематически из разных источников. Так, даже знакомый с проблемной ситуацией человек на подсознательном уровне меняет свою точку зрения или начинает сомневаться, склоняясь в сторону мнения, поддерживаемого СМИ. Поэтому очень важно, чтобы все новости освещались с позиции толерантности. СМИ имеют большое значение для формирования гражданской позиции, распространения принципов и ценностей толерантного поведения.

Каждый человек ежедневно сталкивается с агрессией со стороны окружающих, в обществе это стало нормой. В СМИ такая агрессия недопустима. Вместе с тем приходится регулярно сталкиваться с замечаниями в адрес журналистов, что в их текстах, видео- и аудиоматериалах проявляется интолерантность, в первую очередь межэтническая, — это, безусловно, повышает уровень конфликтности и агрессии. Например, в программе «Особое мнение» радиостанции «Эхо Москвы» журналист М. Леонтьев заявил: «...Нужно создать ситуацию, при которой Эстония должна выглядеть в мировом масштабе несчастной жертвой России. Представляешь, сколько минут подлётное время ракеты, которая расположена на территории под Нарвой... мы единственная страна в мире, которая гарантирует Америке взаимно гарантированное уничтожение. Мы можем быть слабее китайцев в экономическом смысле, мы реально можем гарантированно уничтожить США» [Михаил Леонтьев: Интервью]. При этом представители СМИ с такими оценками не соглашались, отмечая, что они призваны представлять широкий спектр мнений. «Мы не оппозиционное радио, мы информационное радио — раз. Мы — площадка для дискуссий различных сил — два. Мы — место для аналитики и мнений различных политических структур, сил, идей — три» [Венедиктов. «Эхо Москвы»].

И.М. Дзялошинский утверждает, что «для эффективного диалога нужно обеспечить участие в нем представителей всех сторон, вовлечённых в конфликт интересов» [Дзялошинский 2012, с. 56]. Ключевым принципом конструктивного диалога является умение его участников признавать возможность существования иной точки зрения, отличной от собственной, отказываться от противопоставления «свои—чужие» — для этого необходимо, чтобы журналист обладал способностями к внутреннему сопоставлению, самокритике и самоанализу. Именно с помощью массмедийных каналов устанавливается истинный диалог, который предусматривает равенство сторон и в котором всегда должен быть услышан голос другого.

Для статьи «Интолерантные тексты толерантных авторов» М.И. Дзялошинская провела анкетирование среди журналистов, которые отвечали на соответствующие вопросы об уровне интолерантности в российских СМИ. Это исследование позволило определить, что в материалах журналистов, посвящённых темам, которые даже косвенно затрагивают вопросы межэтнических отношений, довольно много агрессии. «Отчётливо выраженные интолерантные высказывания содержатся более чем в 30% текстов, публикуемых в федеральных и региональных источниках» [Дзялошинская. Интолерантные тексты].

Сообщения СМИ, посвящённые различным межнациональным процессам, широко распространённым в современной России, приводят к расколу в обществе, разделяют на два лагеря — «мы» и «они», где «мы» — это сторонники верной точки зрения, а «они» — оппоненты, противники, чья точка зрения не имеет права на существование. Подобную картину можно регулярно наблюдать в эфирах общественно-политических ток-шоу: «60 минут» (Россия-1), «Право голоса» (ТВЦ), «Место встречи» (НТВ), «Время покажет», «Первая студия» (Первый). Роль СМИ — отражать мнения всех и предоставлять первичную информацию для общества, включая многообразие языков, религий и культур с разными историческими перспективами, — никогда ещё не была более сложной. Следует заметить, что культура толерантности не подразумевает безусловной терпимости к социальному неравенству как к замалчиванию социальных, культурных, этнических, религиозных и других различий.

Таким образом, с помощью СМИ в общественном сознании не только акцентируется внимание на вопросах, связанных с этничностью, но и создаются стереотипы в этой сфере, формируются как негативные, так и позитивные массовые межэтнические установки, распространяются массовые этнические предубеждения, и в результате в обществе усиливается ксенофобия и повышается межэтническая напряжённость.

Для формирования толерантного мышления и поведения во всех сферах общественной жизни представляется важным исследование языковых особенностей проявления понятия толерантности, т.е. выявление словесного значения толерантности, соответствующего социальным и нравственным нормам.

Важным моментом в подаче информации можно считать стремление журналистов осветить событие с разных точек зрения, предоставив слово каждой заинтересованной стороне, и тем самым дать аудитории возможность выбора той или иной точки зрения.

В нашей стране с 1991 г. функционирует Кодекс профессиональной этики российского журналиста. Он не имеет юридической силы, но оказывает огромное воздействие на данную среду, устанавливая разумные ограничения в отношении способов получения информации и содержания материалов. Кодекс помогает избежать конфликтных ситуаций и является для авторов статей критерием нравственности. Журналист, соблюдающий правила, установленные в документе, не может недоброжелательно отзываться об объекте его профессиональной деятельности, подчёркивать цвет кожи, национальность, религию, социальное происхождение или физический недостаток [Кодекс профессиональной этики]. Журналист не может открыто выражать свою антипатию, он должен с уважением относиться к каждому человеку. Упоминание отличительных признаков конкретного человека не может быть оправданным, кроме случая, когда это является ключевой или связующей деталью, необходимой для правильного и полного понимания публикуемого сообщения.

Особая роль в Кодексе отводится искажению информации журналистом для получения более острого и яркого сюжета. Такое действие рассматривается как тяжкое профессиональное преступление, клевета [Кодекс профессиональной этики]. Это нарушение главного принципа СМИ, которые должны распространять только проверенную информацию. Ведь именно в сокрытии и фальсификации информации таится корень зла и интолерантного поведения. Журналист, дающий в своём материале неверные сведения, так или иначе порочит репутацию и задевает права объекта или предмета, о котором он пишет. В итоге СМИ тиражируют данную информацию, и у общества складывается ложное представление, неверное понимание проблемы. В таких условиях и возникает полемика и нежелание слушать друг друга, раскол общества. Агрессия разжигается всё новыми аргументами, которые так же не подкреплены достоверной информацией. В современном обществе существует множество примеров подобных ситуаций, которые не имеют начала, а являются профессиональной ошибкой одного или ряда журналистов [Кодекс профессиональной этики]. Трудности в определении достоверной информации и разрешении спорных ситуаций делают общество лёгкой мишенью для провоцирования конфликтов и развязывания идеологической, политической, религиозной борьбы.

В современном медиaprостранстве журналистика обладает силой, способной противостоять проповедующим нетерпимость группам и идеологиям, которые с каждым днём приобретают всё большую актуальность. СМИ имеют уникальную возможность влиять на умы миллионов человек, направлять их в правильное русло. В то же время они являются большой

силой, способной формировать отношение людей к конкретному явлению, событию и даже человеку. Поэтому информация должна преподноситься с точки зрения взаимопонимания и терпимости.

На данный момент реальность такова: СМИ не всегда справляются с имеющимися возможностями. В условиях напряжённой ситуации в современном мире настроение в обществе нестабильно, что приводит к неверному трактованию тех или иных событий, и нейтральная этническая информация воспринимается интолерантной, акценты расставляются таким образом, что у аудитории формируются негативные идеологии. Опасность заключается в том, что в СМИ простые факты и некоторые особенности жизни нередко используются в политических целях. Любое, даже незначительное слово с искажённым смыслом в масштабе страны может привести к непоправимым результатам. Систематическое и безответственное использование лексем-обвинений приводит к формированию устойчивых интолерантных настроений в обществе.

Для обозначения содержания подобных интолерантных статей появился свой термин — язык вражды (*hate speech*). Критерии, по которым отбираются статьи с языком вражды, включают в себя утверждения о превосходстве определённой этнической группы, обвинение в историческом преступлении, обвинение в сепаратизме и негативном отношении к представителям других социальных групп [Сикорская. Язык вражды].

Язык вражды, представленный в многочисленных публикациях, оказался настолько разнообразным, что в нем можно выделить три уровня — жёсткий, средний и мягкий.

Жёсткий: прямые и завуалированные призывы к насилию и дискриминации.

Средний: оправдание исторических случаев насилия и дискриминации; публикации и высказывания, подвергающие сомнению общепризнанные исторические факты насилия; утверждения об исторических преступлениях той или иной этнической или религиозной группы; утверждения о криминальности; обвинение в негативном влиянии на общество, государство; обвинение группы в попытках захвата власти или в территориальной экспансии; отрицание гражданства [Акулова 2009, с. 245].

Мягкий: создание негативного образа этнической или религиозной группы; утверждения о неполноценности; утверждения о моральных недостатках; упоминание этнической или религиозной группы или её представителей в унижительном или оскорбительном контексте.

Язык вражды может быть использован журналистом как специально, так и вследствие профессиональной небрежности. Всё начинается с заголовка. Некорректный заголовок или анонс играют важную роль в дальнейшем восприятии текста и впечатлении, которое останется после его прочтения. Ведь именно заглавие имеет задачу запомниться, задержать

взгляд читателя и зрителя. Часто случается так, что красочный, но некорректный заголовок надолго врезается в память и становится своеобразным лозунгом против тех, кто упомянут в журналистском материале. Автором меткой фразы выступает конкретный журналист, который в итоге должен нести ответственность за свою небрежность. Фактически получается, что он согласен с высказыванием в заголовке, следовательно, придерживается такой гражданской позиции [Муравьёва. Язык толерантности].

Ещё одной причиной появления языка вражды в журналистских материалах оказывается отсутствие дифференциации между актуальными социальными, политическими, экономическими проблемами, с одной стороны, и этническими, конфессиональными проблемами, с другой. Многие тексты рассматривают злободневные вопросы, используя исключительно этническую или конфессиональную терминологию. В таких публикациях вынужденно появляется язык вражды, журналист показывает свою неспособность к разделению нескольких проблем, затрагивающих различные области [Мельников 2006, с. 87].

Язык вражды особенно преобладал в российских СМИ в 90-е годы, а сейчас динамика уменьшения количества подобных провоцирующих публикаций впечатляет. Целью современной журналистики должно быть окончательное избавление от интолерантных форм распространения информации.

И.Н. Блохин выделил несколько способов передачи толерантной и конфликтной информации в массовое пользование: во-первых, сообщение фактов о жизни этносов, их культуре, экономике, политике; во-вторых, создание и распространение этнических образов и стереотипов — как позитивных, так и негативных; в-третьих, толерантная или конфликтная мифология о прошлом, настоящем и будущем; в-четвёртых, использование изобразительных средств — рисунков, фотографий, карикатур с этнической тематикой [Блохин 2008, с. 126].

В настоящий момент распространителями языка вражды в большинстве своём являются пользователи социальных сетей и глобальной сети Интернет. Они в свободном режиме могут использовать лексику ненависти, таких случаев более 40%. Далее следуют журналисты (около 40%), затем — интервьюируемые: политики, эксперты и учёные.

Толерантный журналистский материал отличает позитивное или нейтральное представление об этнокультурах, позиция медиатора при столкновении оппозиционных точек зрения, реализация принципов политики мультикультурализма. Рассматривая воздействие СМИ на межнациональную толерантность, нельзя забывать собственно о личности журналиста. В этом случае вопрос, должен ли сам журналист, пишущий о проблемах межнациональной толерантности, быть толерантным, является чрезвычайно актуальным и важным.

На деятельность журналиста влияют совокупность его личностных качеств, а также отношение к социальной реальности. Журналист вправе писать на любую интересующую его и востребованную в обществе тему, но он должен понимать границу возможного, обладать определёнными моральными устоями, чтобы модерировать информацию, понимать актуальность материала, но не гнаться за славой за счёт сенсаций, быть толерантным и гуманным человеком, задумываться о последствиях, которые могут повлечь публикуемые материалы. Межэтническая толерантность — это профессиональная компетенция современного журналиста, имеющего активную нравственную позицию и психологическую готовность к терпимости во имя позитивного взаимодействия с людьми иной культуры, нации, религии, социальной среды. Основными требованиями к личности толерантного журналиста являются устойчивость личности, эмпатия, дивергентность и мобильность поведения, социальная активность.

Для определения дозволенных границ журналистской деятельности существует несколько критериев, которые определяют нормы написания текстов. Их выделила В.К. Малькова [Малькова 2003].

В первую очередь важна достоверность рассматриваемых фактов. Сомнения в их истинности позволяют отнести содержание текста к ряду гипотез, предположений. При отсутствии доказательств правдивости журналист может взять на себя задачу достижения истины. Но представление домысла в качестве факта некорректно и в большинстве случаев способствует появлению интолерантных материалов.

Следующим обязательным пунктом является компетенция журналиста [Малькова, Тишков 2002, с. 147]. Он должен рассмотреть все факты и провести анализ событий в контексте конкретной общественно-политической, социальной обстановки. В данном случае журналист устанавливает причинно-следственные связи фактов и событий. Нередким нарушением являются ситуации, в которых он сообразно своим взглядам и целям (как вариант, взглядам и целям заказчика) рассматривает только те факты и события, которые его устраивают, пренебрегая остальными или даже утаивая их. Подобные действия также определяются как интолерантные [Блохин 2008, с. 124].

Подводя итог размышлениям о том, как снизить уровень интолерантности СМИ, необходимо вспомнить, что одной из их важнейших функций является предоставление всем желающим возможности высказывать свои мнения, вести общественно-значимый диалог. Роль модератора такого диалога требует от журналистов высочайшего профессионализма и ответственности, которые не позволят превратить дискуссию в нагнетание конфликта. Вопрос о том, как надо рассказывать в СМИ о национальных, этнических и других проблемах, чтобы не вызывать антипатий, но сообщать о важных событиях, не такой простой, следовательно, серьёзная задача для всех СМИ — профессиональное освещение жизни многонационального и мультикультурного пространства.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Акулова А.А. Толерантность и культура межнационального общения: учебно-методическое пособие (для студентов высших учебных заведений). Краснодар: Просвещение-Юг, 2009. 307 с.
2. Блохин И.Н. Толерантность как принцип журналистской деятельности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. 2008. Вып. 3. Ч. 1. С. 120—126.
3. Венедиктов А.А. «Эхо Москвы»: от ньюсрума до кабинета главреда. URL: <http://www.radiportal.ru/articles/11903/ekho-moskvy-ot-nyusruma-do-kabineta-glavreda> (дата обращения: 23.10.2017).
4. Дзялошинская М.И. Интолерантные тексты толерантных авторов: парадокс современной российской журналистики. URL: <http://www.twirpx.com/file/1001401/> (дата обращения: 23.10.2017).
5. Дзялошинский И.М. Толерантность и мультикультурализм — ценностные ориентиры СМИ. М.: Наука, 2012. 409 с.
6. Кодекс профессиональной этики российского журналиста. URL: <http://evartist.narod.ru/text10/14.htm> (дата обращения: 20.10.2017).
7. Малькова В.К., Тишков В.А. Этничность и толерантность в средствах массовой информации. М., 2002. 348 с.
8. Малькова В.К. Язык конфликтности или диалога СМИ // Межкультурный диалог. М., 2003. С. 68—96.
9. Мельников М. Прикладная конфликтология для журналистов. М.: Права человека, 2006. 158 с.
10. Михаил Леонтьев: Интервью радиостанции «Эхо Москвы». Программа от 11 мая 2007 г. URL: <https://echo.msk.ru/programs/personalno/51664/> (дата обращения: 23.10.2017).
11. Муравьёва Н. Язык толерантности и язык интолерантности. URL: <http://www.tolerance.ru/Yazyk-tol-intol.php?PrPage=SMI> (дата обращения: 22.10.2017).
12. Сикорская И. Язык вражды в СМИ и Интернете. URL: <http://www.fergananews.com/archive/2015/language2014.pdf> (дата обращения: 19.02.2016).

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ КОММУНИКАЦИИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ СТРАН

УДК 792(571.6)

Галлямова Людмила Ивановна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ВОСТОЧНОАЗИАТСКИЙ КОМПОНЕНТ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ВЛАДИВОСТОКА (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX в.)

В статье рассматриваются исторические предпосылки появления во Владивостоке и численного роста подданных соседних с Россией стран: Китая, Кореи и Японии. Особое внимание акцентируется на специфике адаптации прибывавших мигрантов к иноязычной социокультурной среде, а также их влиянии на культурную жизнь города в конце XIX — начале XX в.

Ключевые слова: мигранты, Владивосток, адаптация, влияние, культура.

Gallyamova Lyudmila Ivanovna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

EAST-ASIAN COMPONENT IN THE CULTURAL LIFE OF VLADIVOSTOK (THE END OF THE NINETEENTH CENTURY — THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY)

The paper describes historical factors of arrival of migrants to Vladivostok and a growing number of citizens from such neighboring countries as China, Korea and Japan. Special attention is paid to the specifics of adaptation of Chinese, Korean and Japanese migrants to a foreign sociocultural environment and their influence on the cultural life of Vladivostok at the end of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth century.

Keywords: migrants, Vladivostok, adaptation, influence, culture.

Геополитическое положение Владивостока, основанного в 1860 г., явилось фактором, в значительной степени повлиявшим на его развитие. Благодаря удачному расположению Владивосток весьма скоро становится пунктом схождения различных миграционных потоков, из военного поста преобразуется в город и важнейший российский порт на Тихом океане, а также превращается в центр межцивилизационных контактов и культурных влияний.

Интерес народов соседних стран к новому населённому пункту проявляется уже в начале 1860-х гг., в первую очередь со стороны китайцев. Так, уже в 1861 г. как минимум 16 китайских торговцев поставляли во Владивосток различную продукцию, а в 1865 г. на строившейся во Владивостокском порту парусной шхуне «Эмилия», заказанной купцом Я.Л. Семёновым, китайцы использовались в качестве рабочих. К 1868 г. во Владивостоке насчитывалось 20 китайских фанз, в которых проживало 36 чел., а летом численность китайцев доходила до 300 чел. [Матвеев 1990, с. 14—15, 21, 38—39, 42—43, 53—54].

Начавшаяся в середине 1860-х гг. иммиграция корейцев в Приамурский край привела к формированию корейской диаспоры во Владивостоке. По распоряжению губернатора партии мигрантов из Кореи (плотников, столяров, кузнецов, каменщиков) направлялись во Владивосток для работы в порту, где в 1868—1869 гг. трудилось от 40 до 60 вольнонаёмных корейцев [Галлямова 2000, с. 101]. К середине 1880-х гг. во Владивостоке и его окрестностях насчитывалось уже около 400 корейцев [ГАРФ. Ф. 586. Оп. 1. Д. 177. Л. 5 об.].

С 1870 г. во Владивосток стали прибывать первые японские подданные с целью поселиться в этих краях и заняться какой-либо деятельностью. К концу 1870-х гг. в городе проживало несколько десятков японцев, попавших сюда разными путями [Моргун 1993, с. 89—92]. Стимулирующее влияние на приток иммигрантов оказало налаживание в 1871 г. постоянной телеграфной связи Владивостока с Нагасаки и Шанхаем, а также установление регулярного пароходного сообщения между Владивостоком, Чифу, Шанхаем и Нагасаки.

Таким образом, уже в первое десятилетие своего существования Владивосток приобретает характерный «восточноазиатский колорит» благодаря быстро разраставшемуся контингенту проживавших в городе выходцев из соседних азиатских стран. К концу 1870-х гг. восточноазиатские мигранты стали составлять более трети владивостокских жителей. С этого времени и до начала 1920-х гг. удельный вес китайских, корейских и японских мигрантов среди горожан почти постоянно превышал 30%, а в 1909 г. поднялся до 39,3% [РГИА. Ф. 1284. Оп. 70. Д. 145. Л. 107—108; Обзор 1897, прилож. 1; Обзор Б.г., прилож. 1; Обзор 1910, прилож. 1; Обзор 1916, прилож. 1 (подсчёт автора)]. Естественно, что мигранты из Китая, Кореи и Японии стали многофакторной составляющей жизни Владивостока.

Сложившиеся во Владивостоке крупные национальные общины выходцев из восточноазиатских стран придавали городу большое своеобразие. Автор первой хроники Владивостока Н.П. Матвеев писал, что уже в 1880-е гг. главной достопримечательностью Владивостока стали «...длиннокосые женоподобные манзы в синих кофтах на базаре. Или корейцы, в белых балахонах, разъезжающие по городу верхом на рыжих коровах...» [Матвеев 1990, с. 150]. Путешественник и писатель Д.И. Шрейдер, побывавший во Владивостоке в середине 1890-х гг., так вспоминал о своих первых впечатлениях: «По улицам города снуют по всем направлениям китайцы, корейцы, японцы. Особенно много китайцев; русских почти совсем не видать: да их здесь довольно мало по сравнению с сынами Поднебесной» [Шрейдер 1897, с. 12].

Адаптация азиатских мигрантов во Владивостоке происходила в разных формах, в частности, в конфессиональной и культурной. Подавляющее большинство «восточников» составляли буддисты, среди китайцев и корейцев были также конфуцианцы. Однако со временем большая часть корейцев стала исповедовать христианство. Хотя переселявшиеся в Россию корейцы уже имели определённые религиозные взгляды, официальное принятие православия помогало перейти в русское подданство, и в этом плане Русская православная церковь оказывала им существенную поддержку, облегчая процесс интеграции и адаптации в новых условиях [Сагитова 2000, с. 64—65]. Православная церковь большое внимание уделяла переводу различных молитв и пособий на корейский язык для того, чтобы корейцы могли быстрее и лучше усваивать суть православной веры. В конце 1902 — начале 1903 г. профессор Восточного института Г.В. Подставин отредактировал переводы Символа Веры и основных молитв, выполненные членами Сеульской православной миссии. В апреле 1903 г. в Сеуле был отпечатан молитвенник, который стал распространяться как в Корею, так и среди корейцев Приамурского генерал-губернаторства [Петров 2001, с. 242].

Японская буддийская секта «Хонгандзи» появилась во Владивостоке в 1881 г., в 1886 г. она уже располагала своей молельней. В 1896 г. в частном доме, принадлежавшем купцу Шевелеву, были открыты буддийский храм и школа, содержавшиеся на средства местных японцев [Матвеев 1990, с. 247]. К этому времени японские миссионеры действовали во Владивостоке уже не один год. В целом деятельность японской буддийской общины носила бесконфликтный характер. Проповедники не посягали на духовную жизнь российских подданных, ориентируясь главным образом на сохранение религиозных и культурных традиций своих прихожан — этнических японцев. Эта позиция вполне устраивала как православную церковь, так и государство. Во время Русско-японской войны в связи с эвакуацией японцев из страны их буддийская община и молельня были закрыты. Община возобновила свою деятельность в 1909 г. и тогда же

получила разрешение на строительство буддийского храма «Урадзиохонгандзи» в японском стиле. Старейший восточный храм Владивостока был построен в 1913 г. и просуществовал до 1937 г. За этот период там работали в разное время 26 японских миссионеров [Моргун 1993, с. 96]. Коллежский секретарь Васкевич в январе 1907 г. отмечал, что японское Общество «Урадзиокиорюмин-кай» «играет весьма видную роль в их сплочённой замкнутой жизни... Устав Общества гласит, что целью своей оно имеет защиту интересов всех японских подданных, проживающих во Владивостоке». Благодаря Обществу «...прочно организованные японцами рабочие корпорации дали им возможность, можно сказать, монополизировать мелкие отрасли труда: в прачешных, парикмахерских, столярных мастерских и т.д. можно встретить только японцев» [АВПРИ. Ф. 148. Оп. 487, г. 1907—1914. Д. 766. Л. 4, 5 об.].

Китайцы-конфуцианцы имели сплочённое и хорошо организованное духовенство, которое контролировало семейную и общественную жизнь китайского населения. Во Владивостоке к 1900 г. действовала китайская кумирня, находившаяся на Корейской улице, служба в ней проходила только по праздникам. Действовал также Корейский молитвенный дом в Корейской слободке [Справочная книга 1900, с. 55]. В 1913 г. в Новокорейской слободке для православных корейцев открылась церковь-школа, построенная на пожертвования, священником в ней был крещёный кореец Василий Огай [Петров 2001, с. 245; Памятная книжка 1914, с. 43].

Школьное образование играло особенную роль в развитии процессов адаптации, оно давало мигрантам возможность приобрести знания, умения и навыки, необходимые в новых политических и социально-экономических условиях, однако, с другой стороны, оно вело к разрыву традиционных межпоколенных и религиозных связей, поскольку подраставшее более образованное поколение занимало, как правило, иное социальное положение, чем отцы и деды. Среди восточных иммигрантов наибольшее значение образованию придавали японцы. В 1894 г. японская община во Владивостоке организовала начальную школу для своих детей при буддийской молельне. Школа существовала сначала на пожертвования, а с 1902 г. — за счёт расходов коммерческого агентства и местного японского общества. После перерыва, вызванного Русско-японской войной, она вновь открылась в 1907 г. В 1913 г. российское Министерство просвещения разрешило вести в ней преподавание на японском языке всех предметов, кроме русского языка, истории и географии России [Моргун 2014, с. 143].

Китайские мальчики имели возможность обучаться в городском приходском одноклассном Николаевском русско-китайском мужском училище. В 1897 г. китайское общество передало местной гимназии 4 тыс. руб. для учреждения стипендий имени П.Ф. Унтербергера, но с условием, что одним из стипендиатов будет китаец [Матвеев 1990, с. 251]. Большой вклад в изучение китайского языка и китайской культуры внесло

Общество народных чтений во Владивостоке, возглавляемое П.А. Микулиным. Здесь на курсах китайского языка к 1 декабря 1899 г. обучалось 12 чел. Преподавателем являлся В.Ф. Михайловский, а затем его сменил студент Восточного института Ф.С. Коптяев, который до поступления в институт преподавал русский язык в школе китайских переводчиков в Пекине. Коптяев впервые на такого рода курсах преподавал не только разговорный язык, но и письменность, что дало «более материала для упражнений, способствующих запоминанию лексического запаса» [Отчёт о деятельности 1901, с. 15–16].

Весьма активно продвигала решение вопроса об образовании детей корейская община, особенно в местах плотного заселения. В частности, первое документальное упоминание об открытии школы в пос. Тизинхе относится к 1866 г., когда в ответ на просьбу корейцев об обустройстве школы генерал-губернатор Восточной Сибири М.С. Корсаков выделил 100 руб., и в 1868 г. она начала функционировать [Петров 2001, с. 205–207]. Во Владивостоке первая школа для корейских детей открылась в 1898 г. (смешанная русско-корейская); к 1913 г. действовали Владивостокское корейское частное двухклассное училище, миссионерская школа в Новокорейской слободке, а также городское одноклассное смешанное училище, куда принимали русских и корейских детей [Петров 2001, с. 245; Памятная книжка 1914, с. 43].

Одним из важнейших аспектов этнического развития восточных иммигрантов было сохранение самобытной художественной культуры. Большими любителями зрелищ и развлечений были китайцы. В 1880-е гг. большой интерес владивостокцев вызывали уличные артисты из Китая и китайские праздники, во время которых «...сыны Небесной империи по городу своего Дракона носили или проходили процессиями на ходулях» [Матвеев 1990, с. 180]. В 1899 г. во Владивостоке открылся первый Временный китайский театр на 400 мест, построенный купцом Чэн Шанли на улице Пекинской; по ценам он был доступен широким слоям китайского общества. Представления происходили летом ежедневно днём и вечером, зимою, с конца октября, театр закрывался до китайского Нового года. Выступления включали 5–6 пьес, цирковые номера и гимнастические упражнения. В 1900 г. в городе открылся ещё и Новый китайский театр в каменном здании, также на 400 мест (на ул. Корейской), принадлежавший Ван-тын-сину; в этом театре представления давались ежедневно [Справочная книга 1900, с. 111–112].

Традиционная китайская пьеса, воплощавшая красочный мир древних легенд, соединяла в себе черты балета, пантомимы, оперы, драматического представления, акробатики, военного искусства, при этом некоторые пьесы требовали до 30–40 участников. Постановки, проходившие каждый вечер, а по выходным — и утром, включали порою по несколько пьес. В театрах, существовавших официально во Владивостоке,

Никольске-Уссурийском и Хабаровске, разрешалось не только устраивать представления, но и выступать с лекциями, играть в шашки, шахматы и домино [Соловьёв 1989, с. 85]. Нередкими гостями во Владивостоке были экзотические бродячие китайские артисты: гимнасты, фокусники, акробаты, дрессировщики и т.д., их представления совершались прямо на площадях, на открытых подмостках, привлекая массу зрителей.

Весьма примечательно, как отмечалось коронавание Николая II во Владивостоке 14 (26) мая 1896 г. По воспоминаниям писательницы С.В. Витковской, к этому дню все портные города, «...большею частью китайцы и японцы, были завалены шитьём флагов. Синих тканей не хватило, и на многих флагах полосы этого цвета были заменены лиловыми. В нескольких местах... были сооружены арки, убранные щитами, зеленью и флагами... Самою выдающеюся оказалась арка, воздвигнутая на Китайской улице и отлично видимая со Светланской: она была сплошь обвита еловыми ветвями, а сверху, с обеих сторон, сделаны были из апельсинов огромные буквы Н и А» [Витковская 1915, с. 363].

Огромный интерес горожан вызывали китайские праздники, которые имели театрализованный характер: красочно разодетые участники несли воздушных змеев и огромного китайского дракона, часть шествующих передвигалась на ходулях и т.д. [Матвеев 1990, с. 179—180]. В частности, в воспоминаниях В.Ф. Духовской описано уличное шествие китайцев, посвящённое встрече Нового года по восточному календарю в 1897 г.: «В середине января, в день китайского нового года... проходила большая китайская процессия: несли громадного бумажного дракона, величиной в 15 сажень, освещённого внутри китайскими фонарями; это страшилище извивалось во все стороны и открывало огромную пасть... Проносились также паланкины, будто бы с сидящими в них китайками, а это китайцы, одетые в женские костюмы, несут на плечах паланкины, и устроено так, что ног их не видно» [Духовская 1900, с. 558].

Появление артистов из Японии началось в 1870-е гг. Первыми японскими гастролёрами были акробаты и фокусники, много позднее стали приезжать театральные гастрольные труппы. Местом общения, развлечения и проведения досуга японских иммигрантов был Владивостокский клуб японцев. В 1898 г. возникла частная библиотека, фонды которой насчитывали более 1000 книг. Некоторое время библиотека функционировала при Японском клубе, но из-за отсутствия достаточных условий для хранения книг закрылась и спустя время открылась вновь в японской начальной школе. Членство в клубе было платным, поэтому посещать его могли только наиболее зажиточные японцы. В 1910 г. появилось заведение для японцев среднего достатка, были также предусмотрены членские взносы. В нем можно было провести время за игрой в бильярд, го, шахматы, почитать газеты и журналы. В кинотеатре «Платина» давались представления театра «Но» [Моргун 2014, с. 97, 149—150].

Переселявшиеся в Россию корейцы привозили с собой народные инструменты, танцевали привычные для них танцы и пели народные песни. После Русско-японской войны в местах компактного проживания корейцев во Владивостоке стали периодически устраиваться различные вечера, концерты и другие представления, на которых артистами были в основном представители корейской национальности, а зрителями — как корейцы, так и русские, а также иммигранты из других стран. Так, 6 января 1911 г. в школьном здании Корейской слободки состоялся вокально-драматический и танцевальный вечер, на котором номера исполнялись и на корейском, и на русском языках. Играли взрослые ученики корейской школы под руководством своих учителей, а также учащиеся и неучащиеся корейские девушки. Сперва на сцене был представлен ряд бытовых картин из заграничной корейской жизни последнего времени. В заключительной части вечера происходили игры и танцы. Во многих исследованиях по корейской культуре подчёркивается мысль, что танцы и пение играют огромную роль в жизни корейцев. Именно эти виды искусства являются средством сублимации различных эмоциональных состояний корейца или кореянки. Именно в них наиболее остро выражаются их радость, спокойствие или печаль. Это являлось традицией, запечатлённой в самом генетическом коде корейского народа. Танцы и песни всегда служили самым показательным средством выражения специфики корейского национального характера. Поэтому народное танцевальное и песенное искусство бережно передаётся корейцами из поколения в поколение [Петров 2001, с. 263].

Во Владивостоке влияние восточноазиатской культуры на жизнь горожан было поистине огромным. Это проявлялось, например, не только в новых блюдах, к которым привыкали русские, но и в области искусства и культуры. В частности, о влиянии японской культуры позволяют судить материалы первой в Приамурье художественной выставки, состоявшейся во Владивостоке в 1886 г. Это была выставка художественных произведений, принадлежавших жителям города. В числе экспонатов главное место заняли образцы прикладного искусства из терракоты, фарфора, дерева, серебра, бронзы и т.д. Среди них мастерством и древностью выделялись японские вазы, блюда, оружие [Кандыба 1985, с. 21].

В этом плане ценные замечания были оставлены С.В. Витковской, которая писала: «В редком доме не натолкнёшься здесь на китайщину или японщину. У одного из военных судей вся гостиная была убрана китайскими и японскими произведениями, отчасти применёнными к европейским потребностям: мебель модных образцов была обита китайским узорным шёлком, японские рамочки заключали русские виды и лица; в одной гостиной я любовалась чрезвычайно красивым огромным японским зонтиком, привешенным к потолку; в другой — висел пёстрый стеклянный китайский фонарь, украшенный цветными шнурками и кистями»

[Витковская 1915, с. 374]. С другой стороны, японские мотивы ясно прослеживались в творчестве местных художников, в частности, М.С. Латернера, А.А. Сахарова. В ноябре 1915 г. в Хабаровске состоялась первая персональная выставка японского художника Кишу Уехара [Кандыба 1985, с. 45, 49, 51].

Для развития культурных и научных контактов российского Дальнего Востока с соседними азиатскими странами трудно переоценить значение такого события, как открытие во Владивостоке в 1899 г. Восточного института. Владивосток превратился в крупный центр востоковедения в России. Преподававшие в институте русские учёные-востоковеды А.В. Рудаков, Н.В. Кюнер, Е.Г. Спальвин, В.М. Мендрин, Д.М. Позднеев, К.А. Харнский, Г.В. Подставин и другие внесли огромный вклад в изучение Китая, Кореи и Японии, их языков, литературы, истории, этнографии, культуры. В Восточном институте преподавали китайские, корейские и японские профессора: Мин-цзы-фый, Чжун-Ин, Ли-Бен-Фу, Ким Хенто, М. Мацуда, Х. Каваками и др. Многие из русских востоковедов проходили в соседних странах стажировки, проводили экспедиции и преподавали там русский язык. В Японии и Китае издавались труды Д.М. Позднеева и других преподавателей Восточного института, во Владивостоке печатались переводные работы восточных авторов и т.д.

Таким образом, проживание во Владивостоке значительного контингента мигрантов из Китая, Кореи и Японии являлось существенным и действенным фактором развития города, оказывавшим большое влияние не только на его демографическую и социально-экономическую историю, но и на его общественно-политическую и культурную жизнь.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Витковская С.В. Вокруг Земли. Путевые воспоминания. СПб., 1915. 580 с.
2. Галлямова Л.И. Дальневосточные рабочие России во второй половине XIX — начале XX в. Владивосток: Дальнаука, 2000. 222 с.
3. Духовская В.Ф. Из моих воспоминаний. Ч. 2. СПб., 1900. 600 с.
4. Кандыба В.И. История становления и развития художественной жизни Дальнего Востока (1858—1938 гг.). Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1985. 176 с.
5. Матвеев Н.П. Краткий исторический очерк г. Владивостока. Владивосток: Усури, 1990. 302 с.
6. Моргун З.Ф. Владивосток и японцы // Россия и АТР. 1993. № 2. С. 88—99.
7. Моргун З.Ф. Японская мозаика Владивостока: 1863—1937. (Картина жизни Владивостока на примере японской диаспоры). Владивосток: Приморский государственный музей им. В.К. Арсеньева, 2014. 310 с.
8. Обзор Приморской области за 1896 год. Владивосток, 1897. 45 с., с прилож.
9. Обзор Приморской области за 1901—1902 гг. Б.м., б.г. 140 с., с прилож.
10. Обзор Приморской области за 1909 год. Владивосток, 1910. 51 с., с прилож.

11. Обзор Приморской области за 1913 год. Владивосток, 1916. 130 с., с прилож.
12. Отчёт о деятельности Общества народных чтений во Владивостоке за время от 1-го августа 1899 года по 1-е января 1901 года. Владивосток, 1901. 49 с.
13. Памятная книжка Приморской области на 1914 год. Владивосток, 1914. 229 с., с прилож.
14. Петров А.И. Корейская диаспора в России в 1897—1917 гг. Владивосток: ДВО РАН, 2001. 400 с.
15. Сагитова И.О. Этнокультурная и социально-экономическая адаптация корейской диаспоры на территории Приморского края в дореволюционный период // Адаптация этнических мигрантов в Приморье в XX в.: сб. науч. ст. Владивосток: ДВО РАН, 2000. С. 55—68.
16. Соловьёв Ф.В. Китайское отходничество на Дальнем Востоке России в эпоху капитализма (1861—1917). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. 127 с.
17. Справочная книга г. Владивостока [на 1900 год]. Владивосток, 1900. 202 с., с прилож.
18. Шрейдер Д.И. Наш Дальний Восток. СПб., 1897. 305 с.
19. АВПРИ (Архив внешней политики Российской империи).
20. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации).
21. РГИА (Российский государственный исторический архив).

Андреец Галина Алексеевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток, Россия

ОТРАЖЕНИЕ РУССКО-КОРЕЙСКИХ КОНТАКТОВ В ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЕ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО РЕГИОНА (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX в.)

В статье рассматриваются русско-корейские контакты в повседневной культуре дальневосточных городов конца XIX — начала XX в. Особое внимание уделено проблеме адаптации корейцев на российской территории, изучению корейского языка в системе высшего образования России, начальному школьному образованию корейских детей. Отмечается музыкальность корейских культурно-зрелищных мероприятий и театральных постановок в рамках сохранения национальных традиций в условиях диалога культур в повседневной жизни региона.

Ключевые слова: культура, русско-корейские контакты, Дальний Восток, повседневность, досуг.

Andriets Galina Alekseevna,
Institute of History, Archaeology and Ethnology
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok, Russia

REFLECTION OF RUSSIAN-KOREAN CONTACTS IN THE DAILY CULTURE OF THE FAR EASTERN REGION (THE END OF THE NINETEENTH CENTURY — THE EARLY TWENTIETH CENTURY)

The paper examines Russian-Korean contacts in the everyday culture of the Far Eastern towns at the end of the nineteenth century and in the early twentieth century. Special attention is paid to the problem of adaptation of the Korean people on the Russian territory, the study of the Korean language in the system of higher education in Russia, the primary education of Korean children. The musicality of Korean cultural and entertaining events and theatrical performances are marked within a framework of preserving national traditions in the dialogue of cultures in the daily life of the region.

Keywords: culture, Russian-Korean contacts, Far East, daily life, leisure.

В результате комплексных мер политического, военного, социально-экономического и культурного характера, предпринятых в конце XIX — начале XX в. царским правительством, вместе с плановой русской колонизацией Дальнего Востока России шла стихийно-осознанная

корейская иммиграция [Петров 2000, с. 201]. С установлением в 1884 г. официальных связей между Россией и Кореей статус корейских мигрантов стал регулироваться законодательными актами, в результате чего численность корейцев в Приморской области в 1884 г. составила 7200 чел., в 1895 г. — 17 869 чел., в 1913 г. — 57 440 чел. [Народы Приморского края 2016, с. 124]. По данным Всероссийской переписи населения 1897 г., в Приморской области насчитывалось 24 306 корейцев, в Амурской — 1562. Численность городских корейцев, за исключением Владивостока, росла довольно медленно. Так, в 1893 г. в Хабаровске из 6353 чел. общего количества жителей 307 чел. (4,8%) составляли китайцы, 72 чел. (1,1%) — корейцы, 51 чел. (0,8%) — японцы. В 1897 г. в Хабаровске было 159 корейцев, в Благовещенске — 74, во Владивостоке — 1351 [Петров 2000, с. 88, 90].

В связи с активным переселением корейцев на российский Дальний Восток и формированием корейской диаспоры активизировалась культурная деятельность местных корейцев. Наблюдалось взаимодействие русской славянской культуры и корейской восточноазиатской. Остановимся на русско-корейских контактах, возникавших в процессе диалога культур и оказывавших определённое влияние на формирование культурного пространства дальневосточной территории.

Основные адаптационные проблемы корейской диаспоры касались преимущественно социально-экономической и культурной сфер. Они заключались в необходимости овладения русским языком, выражения своей позиции в отношении православной религии, а что касается городских жителей, то для них ещё было важно умение приспособиться к незнакомым для них условиям русских городов Дальнего Востока. В условиях инокультурного государства корейцы проявляли удивительные способности социальной адаптации. «Сохранив язык, обычаи, способы культуры и все особенности домашнего быта своей родины, корейцы, живущие на русской территории», исповедуют «православную веру и обращают на себя внимание тою старательностью и любовью к порядку, которые проглядывают во всём их быту» [Петров 2000, с. 200—201].

Постепенно корейское население приобщалось к некоторым церковным обычаям. Например, у незначительной части православных корейцев появился обычай святить на Пасху куличи. Слабо, но был представлен обычай христосоваться и приветствовать друг друга по-церковному. Это объяснялось тем, что во многих корейских семьях одна часть их членов была крещёной, а другая — некрещёной [Петров 2000, с. 234].

Однако националистически настроенные корейцы выражали опасения, что их соотечественники в России могут забыть свой родной язык, культуру и национальные особенности. На самом деле имеются многочисленные свидетельства того, что местные корейцы сохраняли многие элементы национальной культуры, особенно музыкальной и танцевальной. Так, очевидец отмечал, что корейцы очень любят музыку и «с восхищением её слушают, они учатся и читают даже нараспев». Существовал целый корейский оркестр из 19 музыкантов, состоявший только из национальных

музыкальных инструментов — *тянгуй, напхари, набаль* и т.д. [Чжан Чжон Рен, Петров 2001, с. 69]. Но общую тенденцию развития диаспоры в городах всё-таки определяли те корейцы, которые осознавали необходимость плодотворного взаимодействия с русской культурой в самом широком смысле этого слова. Не испытывая культурного и иного давления со стороны российского общества, корейцы стремились стать его равноправными членами на основе взаимодействия культур [Петров 2001, с. 258]. Взаимопроникновение русской и корейской культур происходило во всех сферах жизнедеятельности представителей этих народов, проживавших на российском Дальнем Востоке, оказывая самое благотворное влияние на взаимоотношения России и Кореи.

Процесс адаптации корейцев активизировался после 1896 г., когда их начали официально принимать в русское подданство. Для детей местного корейского населения стали создаваться школы. Например, 5 февраля 1898 г. Корейское общество Владивостока приняло решение об открытии русско-корейской школы [Матвеев 1990, с. 261]. По мере развития среди корейцев начального образования в школах появились библиотеки, которые, впрочем, были чрезвычайно бедны книгами, но постепенно пополнялись новыми изданиями [Петров 2000, с. 246]. Некоторые выпускники церковных школ впоследствии окончили учительские и духовные семинарии. Хорошо владея как родным, так и русским языком, они стали преподавателями в корейских школах Дальнего Востока [Петров 2000, с. 215—216].

С открытием в 1899 г. во Владивостоке Восточного института изучение корейского языка выходит на новый уровень и становится обязательным для русских студентов соответствующей специальности. Практические занятия базировались на пособиях, созданных профессорами института. Для изучения корейского языка основой служили составленные В.Г. Подставиным «Собрание разговорных и лёгких рассказов на корейском языке», «Начальное пособие к практическому изучению корейского языка для студентов Восточного института (корейский текст и подстрочный словарь)», а также сборник лучших образцов новейших официальных документов Кореи «Собрание образцов корейских официальных бумаг и деловых документов» [Дальневосточный государственный университет 1999, с. 16].

Все учебные пособия по методике преподавания приближались к самым современным руководствам для изучения языков, что соответствовало уровню требований XX в. Преподавание вели носители языка, которые рекомендовались профессорами и избирались Конференцией института. Например, в 1900 г. на заседании Конференции Г.В. Подставин рекомендовал корейского подданного Хан Кильмена, получившего классическое китайское образование, знавшего русский язык и имевшего опыт занятий с европейцами, на должность лектора кафедры корейского языка и словесности [Дальневосточный государственный университет 1999, с. 24—25]. В овладении восточными языками, в изучении быта

дальневосточных стран большую помощь оказывала библиотека института, корейский отдел которой был представлен полной коллекцией ксилографических и печатных книг, собранных Г.В. Подставиним, — 456 названий из 911 (среди них знаменитая энциклопедия «*Мунхань биго*»). Основу фонда составляла литература для изучения корейского языка; имелись также полное собрание изданий русской духовной миссии в Сеуле и материалы по реформам в Корее [Дальневосточный государственный университет 1999, с. 30—31].

Адаптационные проблемы городских корейцев в большей мере решались с помощью досуга. Открытие церковно-приходских школ для корейских детей способствовало распространению православия. В «Хрониках епархиальной жизни» Владивостокской епархии приводится пример празднования ежегодного праздника Рождества Христова. Корейские ученики церковных школ начинали празднование пением тропаря «Праздник Рождества Христова» на корейском языке, затем «дети прекрасно декламировали стихотворения и басни и с большим воодушевлением исполняли песнопения на родном языке, что вызвало у многих корейцев слёзы радости». В конце празднования дети «пели молитву за царя и отечество». Приобщение корейских детей к православной традиции можно рассценивать как способ интеграции корейского народа в культурное пространство российского Дальнего Востока, а также как одну из форм активного русско-корейского межкультурного взаимодействия и культурной адаптации корейцев [Королева 2014, с. 128].

О свободном времяпрепровождении корейского населения известно немного: отмечено увлечение различными азартными играми восточного и российского происхождения. Наибольшей популярностью у мужчин пользовалась «банковка». Очень азартной называли игру *яхой*, или *яхве*, где играющие делали 36 ставок на разные суммы денег. Многие корейские мужчины любили играть в традиционные шахматы *чжанги*, которые, по-видимому, схожи с китайскими шахматами *сянци*. Молодые девушки развлекались катанием на качелях *нольтвиги*, представлявших собой крепкую длинную доску, перекинутую через бревно. Дети увлекались традиционными играми в камешки: *конгинори* и *чегичхаги* [Петров 2000, с. 242].

Новые условия проживания корейцев в городской среде — корейских слободках, способствовали постепенному приближению к образу жизни русских горожан. Результатом межкультурного взаимодействия стало рождение неизвестных корейцам ранее форм художественной деятельности в рамках досуга: вечеров отдыха с концертами и представлениями, являвшимися прежде неотъемлемым элементом развлекательной культуры российского общества [Королева 2008, с. 216], на которых артистами были в основном представители корейской национальности, а зрителями — как корейцы, так и русские, а также иммигранты из других стран. Так, 6 января 1911 г. в школьном здании Корейской слободки состоялся вокально-драматический и танцевальный вечер, на котором номера

исполнялись и на корейском, и на русском языках. В первом отделении разыгрывались различные сценки, во втором — исполнялись песни, стихи, танцы и т.д. Всё это свидетельствовало об огромной тяге российских корейцев к культуре и культурным мероприятиям, которые всегда были неотъемлемой частью жизни российского общества [Петров 2001, с. 258—260].

Постепенно корейцы набирались опыта в организации культурных мероприятий с привнесением в них своей национальной специфики. Это был довольно сложный процесс художественных поисков, находок и разочарований. Определённые трудности они испытывали из-за того, что у них, кроме школ и церквей, не было специальных помещений для проведения культурных мероприятий. Один из зрителей вокально-драматического и танцевального вечера в Новокорейской слободке писал: «Играли взрослые ученики корейской школы под руководством своих учителей и учащиеся и неучащиеся корейские девушки... сцена представила ряд бытовых картин из заграничной корейской жизни последнего времени». Данное высказывание свидетельствовало о том, что, с одной стороны, молодые корейские женщины постепенно освобождались от традиционных требований затворнической жизни сначала в доме родителей, а затем в доме мужа, с другой стороны, у корейцев по-прежнему был большой интерес к своей традиционной культуре [Петров 2001, с. 260].

Огромную роль в жизни корейцев играли танцы и пение. Исполняемые в национальных костюмах, они служили основным средством выражения специфики корейского национального характера. Поэтому народное танцевальное и песенное искусство бережно передавалось корейским народом из поколения в поколение. Отличительной особенностью можно считать тот факт, что в русских танцах исполнители выражали свои чувства мимикой, а в корейской культуре это было не принято. Более того, чтобы зрители не видели выражения лица танцующего, часто использовались маски [Петров 2001, с. 263—264]. Отметим, что история использования масок в театральных представлениях берёт своё начало с античного театра, где маска заменяла мимическую игру, передавала различные душевные настроения. В корейской этнической культуре, как и в традиционном японском театре *Но*, маски не столько показывали, сколько скрывали прямое проявление эмоций актёров, лишь поднимая завесу над движениями человеческой души [Карabanова 2009, с. 23]. Характерная национальная закрытость корейцев в то же время отступала с распространением в молодёжной среде вальса, особенно популярного у девушек, что можно считать началом процесса активного раскрепощения корейцев [Королева 2008, с. 218].

Распространение любительского направления художественной деятельности постоянно расширялось, охватывая все слои многонационального общества. «Городские» корейцы набирались опыта в освоении новых форм культурной деятельности, привнося в них свои национальные особенности. Искусство музыки и танца, в котором всегда представлен весьма

значительный элемент драматического искусства, составляло не только неотъемлемую часть всех театральных представлений корейцев, но часто преобладало, что указывало на сложившуюся модель восприятия россиянами восточной театральной традиции. А наличие в каждом корейском поселении оркестра народных инструментов, участвовавшего в торжественных обрядах и ритуальных церемониях, только дополняло общую картину повседневной культуры [Королева 2008, с. 218, 80—81, 96].

В конце XIX — начале XX в. возникла необходимость в создании корейского театра для удовлетворения культурных потребностей российских корейцев и ознакомления горожан с корейской культурой. Основой формирования театральных жанров стал народный фарс в виде комических интермедий. Кроме того, в народной среде бытовали различные виды песен, танцев, песенных сказов и кукольных представлений, продолжалась традиция театра масок *сандэгык* и театра кукол-марионеток *квервегык*. Ориентированные на простых горожан, выступления театров масок и марионеток имели явно выраженный сатирический характер. Их героями были алчные чиновники, распутные и глупые буддийские монахи, которым противопоставлялись трудолюбие и прочие добродетельные качества обычных людей. На основе *сандэгык* формировалось искусство бродячих актёров *квандэ*, игравших видную роль при проведении различных церемоний и празднеств [Культура Кореи 2014, с. 108].

Широкую известность получил песенный жанр *пхансори*, который уже в конце XIX в. прочно утвердился на театральной сцене. В начале XX в. на его основе сложилась классическая национальная опера *чхангык*. Её драматургия основывалась на новой литературе, что стало предтечей национального драматического театра [Культура Кореи 2014, с. 111]. Создание новых форм творческой деятельности корейцев в российских условиях, связанное с межкультурными русско-корейскими контактами, распространение новых сюжетов и героев свидетельствовало о появлении оригинального локального варианта культуры корейцев — российской корейской художественной культуры [Королева 2014, с. 129].

Таким образом, дальневосточные корейцы в новых для них условиях существования, с одной стороны, приобщались к российской культуре, с другой — оставались носителями собственных обычаев и традиций. В целом в регионе были созданы оптимальные условия для развития корейской национальной культуры и для всестороннего взаимодействия русской и корейской культур.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Дальневосточный государственный университет. История и современность. 1899—1999. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1999. 704 с.
2. Карабанова С.Ф., Мельникова Л.А. От маски к имиджу: монография. Владивосток: Дальнаука, 2009. 164 с.

3. Королева В.А. Музыка и театр корейцев на Дальнем Востоке России (1860—1937 гг.): диалог истории и искусства: монография. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2008. 328 с.
4. Королева В.А. Художественная культура корейцев на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX — первая треть XX вв.) // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология. Чита: Забайкальский гос. ун-т. С. 126—132.
5. Культура Кореи: учебное пособие. Ч. 1 (с древнейших времён до 1910 г.) / сост. Л.А. Андропова / Томский политехнический университет. Томск: Изд-во Томского политехнического ун-та, 2014. 139 с.
6. Матвеев Н.П. Краткий исторический очерк г. Владивостока. Владивосток: Уссури, 1990. 302 с.
7. Народы Приморского края. Иллюстрированный историко-этнографический справочник. Специальный выпуск. Приморье: народы, религии, общество / отв. ред. Г.Г. Ермак, Т.И. Табунщикова. Владивосток: 48 часов, 2016. 172 с.
8. Петров А.И. Корейская диаспора в России. 1897—1917 гг. Владивосток: ДВО РАН, 2001. 400 с.
9. Петров А.И. Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60—90-е годы XIX века. Владивосток: ДВО РАН, 2000. 304 с.
10. Чжан Чжон Рен, Петров А.И. Корейцы-иммигранты на Дальнем Востоке России 1860—1890 гг. // Россия и АТР. 2001. № 1. С. 65—70.

Осипова Эрика Викторовна,
 Институт истории, археологии и этнографии
 народов Дальнего Востока ДВО РАН,
 г. Владивосток, Россия

ДРАМАТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО ЮЖНОЙ КОРЕИ И РУССКАЯ ТЕАТРАЛЬНАЯ ШКОЛА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Статья посвящена проблеме проникновения в национальное театральное искусство Республики Корея нового жанра — драматического. Выявляются особенности применения метода К.С. Станиславского в театральной практике страны. Ставятся вопросы: чем объясняется специфика корейского театра и по какой причине так сложно приживается драматический жанр на его сцене, что заметно снижает активность в межтеатральном общении между Россией и Кореей? Автор делает попытку задать вектор поиска ответов на них.
Ключевые слова: Корея, театр, драматическое искусство, К.С. Станиславский, театральное образование, межкультурные коммуникации.

Osipova Erika Viktorovna,
 Institute of History, Archaeology and Ethnology
 of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
 Vladivostok, Russia

SOUTH KOREAN DRAMATIC ART AND RUSSIAN DRAMA SCHOOL: PROBLEM DEFINITION

The paper is devoted to the problem of formation of a new genre in the national Korean theater arts — a dramatic genre. Specific aspects of implementing the Stanislavsky's method into the theater practices of Korea are revealed. The following questions are raised in the paper: What are the reasons for the specific character of Korean theater? Why is the assimilation of the dramatic genre on Korean theater stages so challenging and reduces active theater communication between Russia and Korea? The author makes an attempt to answer these questions.

Keywords: Korea, theater, dramatic art, Stanislavsky, theater education, intercultural communication.

Взаимодействие культур начинается, как правило, с художественно-эстетической сферы, поскольку именно эта составляющая наиболее активна и подвижна в системе национальной культуры. Особенно актуальны межкультурные контакты в приграничье: географическое положение дальневосточных театров, близость региона к странам Северо-Восточной Азии — Японии, Китаю и Корее — задаёт соответствующее направление межкультурного общения.

Первый этап таких взаимоотношений можно определить как начальный, ознакомительный. Это было переломное время XIX—XX вв., когда интерес к европейскому искусству зародился на фоне революционно-романтических настроений. В Японии, Китае и Корее европейская и, прежде всего, русская драматическая школа получили распространение практически параллельно. Результатом поисков нового сценического опыта во всех трёх странах стало появление так называемой новой школы, особенность которой изначально заключалась в том, что условный восточный театр впервые пустил на свою сцену разговорную драму. Спектакли стали ставиться на литературной основе, с сюжетом и под режиссёрским началом. В Японии новый театр получил название *сингэки*, в Китае — *хуацзюй*, а в Корее — *синхва*.

Существенным фактором перемен в период корейского Просвещения явилось проникновение в страну представителей образованного слоя интеллигенции из Китая и Японии. Зарождение «нового движения» в театральной культуре Кореи — *синхва* — связано именно с Японией (от японского названия «*симпа*»)*. Движение «за новый театр» в 1910-е гг. сыграло просветительскую роль: оно проходило в условиях борьбы за повышение образованности нации, с одной стороны, и открытой внешней агрессии — с другой. Впервые в Корее возникают закрытые сценические подмостки, благодаря синтезу старого и нового появляется народная опера *чангык*.

В начале XX в. в страну начали проникать неведомые ранее западно-европейские экономические и культурные веяния, что только активизировало движение за реформирование всех сфер культуры, и театра в том числе. Эти первые преобразования, первые реорганизации исследователь и практик корейского театра На Сан Ман снисходительно характеризует как «переходные»: по его мнению, данное движение «пробиралось ощупью, среди хаоса и эклектики, не освободившись от стадии подражания японскому „*Симпа*“» [На Сан Ман 1995, с. 5]. И поэтому, по его же утверждению, «не приходится говорить о литературности этого театра, а тем более о его художественности» [На Сан Ман 1995, с. 5]. Появляются первые театральные студии («Луна и Земля» и др.). Параллельно известный театральный деятель Кореи Хен Чхоль предпринимает неудачные попытки открыть школу искусств и школу актёра. Этим чаяниям суждено было сбыться лишь в 1930-е гг., когда за дело взялся выдающийся театральный реформатор Хон Хэ Сон. Он создал собственную теорию актёрского мастерства, очень близкую по своему содержанию системе К.С. Станиславского. Сходство обнаруживается даже в названии труда — «Сценическое искусство и теория актёрского мастерства». Режиссёрская и педагогическая деятельность Хон Хэ Сона стала фундаментом современного корейского драматического театра.

* Японцы всегда называли кабуки старым театром, в противопоставлении с которым и утверждалось понятие «новый театр». Этот термин приживётся во всех трёх странах [На Сан Ман 1995, с. 9].

Сам он познакомился с учением К.С. Станиславского, выступая актёром в японском театре «Цукидзу сёгэкидзё» в Токио, одним из основателей и режиссёром которого был знаменитый реформатор театра Японии Осанаи Каору*. Это лишний раз убеждает, что процесс реформирования корейского театра, внедрения в национальную театральную систему нового жанра — разговорной драмы — испытал прямое влияние японцев.

После смерти Осанаи Каору и разделения японского театра «Цукидзу сёгэкидзё» Хон Хэ Сон вернулся на родину в июне 1930 г. и занялся режиссёрской деятельностью. До появления в Корее первого режиссёрского театра её традиционное национальное сценическое искусство включало в себя четыре разновидности представлений: театр масок, театр кукол, театр теней и театр *пхансори* («*пхан*» — место сосредоточения зрителей; «*сори*» — звуки пения). Для этих жанров, в которых артисты выступали под открытым небом, характерно отсутствие пьесы, т.е. текста или сценария.

Драматургическое же направление в практике корейского театра связано в первую очередь с именем Хон Хэ Сона. Одной из самых замечательных страниц в режиссёрской автобиографии он считал свою первую постановку в театре «Синхын»: это был спектакль «Вишнёвый сад» по А.П. Чехову в женской средней школе «Ихва» в Сеуле. Пьесу играли любители, но именно она послужила началом мхатовской режиссуры в Корее и впервые познакомила публику этой страны с драматургией А.П. Чехова. На зрителя, привыкшего исключительно к стихии на сцене, режиссёрская работа произвела потрясающее впечатление. В профессиональной же среде инициатива реформатора Хон Хэ Сона не нашла должной поддержки. Ему приходилось трудиться в крайне неблагоприятных для творчества условиях, что послужило причиной многих незавершённых сценических проектов. Но упорство и неуёмное стремление убедить людей театра в необходимости привития нового метода на корейской сцене оказались сильнее обстоятельств. Отстранившись на некоторое время от театральной практики, Хон Хэ Сон стал преподавать в театральной студии «Общество исследования театрального искусства» (ОИТИ)**.

Именно в этом театре, в премьерной постановке спектакля «Ревизор» по Н.В. Гоголю, ему удалось по-настоящему проявить себя, продемонстрировать блестящий режиссёрский талант. Система постепенно

* В начале века знаменитый японец побывал в России, Германии, скандинавских странах, Англии и Франции, целенаправленно интересуясь театром. В Москве Осанаи Каору жил месяц, посмотрел более 10-ти спектаклей, был очарован К.С. Станиславским и МХТ. У него остались подробные записи увиденного и постигнутого. А наиболее значительным результатом путешествия оказались работы по режиссуре К.С. Станиславского и М. Рейнхардта, которые Осанаи Каору тщательно законспектировал, привёз на родину и воплотил в постановочной деятельности на сцене своего театра [На Сан Ман 1995, с. 19].

** Возникнув в 1931 г., эта актёрская студия просуществовала вплоть до 1939 г. Деятельность её выпускников явилась основой корейского театра до освобождения страны в 1945 г. Выходцы из ОИТИ и после этого долго сохраняли ведущую роль в театральном мире Кореи [На Сан Ман 1995, с. 18].

начала пускать корни и оказывать определяющее воздействие на становление профессионального театра. В качестве основного учебного пособия Хон Хэ Сон использовал свою работу «Сценическое искусство и теория актёрского мастерства», опубликованную в 1931 г. в газете «Тонья Ильбо» («Восточноазиатский ежедневный вестник»). Значимость этого труда объясняется тем, что он являлся единственной посвящённой проблемам театра теоретической работой, вплоть до освобождения Кореи в 1945 г. «А если учесть, что в те годы в стране не было опубликовано ни одной работы Станиславского и что изложение сущности системы К.С. Станиславского содержалось только в этой работе, то её ценность особенно велика» [На Сан Ман 1995, с. 11]. Труд Хон Хэ Сона включал такие разделы, как «Язык», «Постановка голоса», «Теория и практика мастерства актёра», «Сценическая игра», «Ритм и актёр», «Движение в массовых сценах» и др. Это было максимальное приближение к теоретическим взглядам К.С. Станиславского*.

Политические обстоятельства не позволили Хон Хэ Сону честно сослаться на автора идей, изложенных в его пособии. Следует помнить, что становление системы К.С. Станиславского в Корее происходило в обстановке таких политических перипетий, как освобождение страны 15 августа 1945 г., жёсткое политическое противостояние левых и правых идеологических течений, трёхлетняя гражданская война, начавшаяся в июне 1950 г. В полной мере данная система начала укореняться в корейском театре в наступившей мирной обстановке усилиями таких деятелей культуры и искусства, как Ли Хэ Ран. Последний, как и его предшественники, прошёл свои театральные университеты в Японии. Окончив отделение искусства одного из её вузов, поработав в нескольких театрах страны, в некоторых даже руководителем, он вернулся на родину.

Со второй половины 50-х гг. XX в. в Корее постепенно восстанавливается культурная жизнь. Но тут важно заметить: культура корейского народа, включая театральное искусство, едва избавившись от мощного японского влияния, почти сразу же оказалась под столь же сильным американским воздействием. Не последняя роль в этом принадлежала и Ли Хэ Рану. Именно он по приглашению госдепартамента США стажировался в «Студии актёра» под руководством Ли Страсберга. Через этого американца, через его школу в театральное пространство Кореи был привнесён совсем другой Станиславский. Форма, так свойственная от природы корейскому актёру, особенно физическая её составляющая, ушла далеко на второй план. Л. Страсберг слишком много внимания уделял психологической подготовке актёров, фактически игнорируя их

* В конце 1930-х гг. в японских журналах «Театр и критика» и «Театр» печаталась переведённая с английского на японский язык «Работа актёра над собой» К.С. Станиславского, которая попадала в руки корейских театральных деятелей в результате двух-, а то и трёхкратных опосредованных переводов, приводящих к огромному количеству ошибок и характерной терминологической путанице [На Сан Ман 1995, с. 11].

физическую подготовку. Он был убеждён, что все в его студии уже овладели телом так, что им оставалось лишь настолько же овладеть глубиной чувств. И в этой уверенности он пребывал вплоть до своей кончины в 1982 г., нисколько не меняя методов обучения. Метод Ли Страсберга, нацеливающий на оттачивание «внутреннего мастерства» актёра, получил ничем не оправданную известность, что на практике означает: оставленные ушедшими поколениями театральных деятелей, учившихся в Японии, насущные задачи до сих пор не решены. Корейские молодые актёры практически игнорировали физические тренировки, не имели даже понятия о сценическом движении. На первое место выдвигаются психологическая и речевая подготовка.

Проблема актёрской школы в стране довольно животрепещущая. Корейский театр и вопросы театрального образования активно изучаются: пишутся научные статьи, книги, защищаются диссертации [На Сан Ман 1995; О Сун Хан 2005; Ким Чжун И 2010; Пак Се Хиун 2011; Чой Ю Ри 2012]. Большинство на этом поприще обращаются к российскому опыту. Пройдя обучение в наших театральных вузах по актёрской или режиссёрской специальности, исследователи создают работы, в которых самой актуальной темой является подготовка актёров в корейских театральных вузах. Авторы таких публикаций серьёзно озабочены методикой преподавания в Корее по методу русской драматической школы, по системе К.С. Станиславского, и практически все склонны считать, что «получаемые в театральных вузах страны знания не глубоки, а скорее универсальны» [Квон Джунтак 2016, с. 160]. Предлагаемые ими рекомендации и подходы по усовершенствованию театральной системы, прежде всего в плане подготовки театральных кадров, зачастую противоречат друг другу. Одни исследователи настаивают на развитии формы, другие — на углублении, серьёзном погружении в содержательный аспект роли, в психологию образа. Великое множество работ посвящены методу К.С. Станиславского, поискам оптимальных принципов работы по его системе.

По мнению корейского искусствоведа О Сун Хана, «добавляется неоправданное увлечение формотворчеством и стилизацией, пренебрежение к развитию актёрской индивидуальности» [О Сун Хан 2005, с. 5]. Автор утверждает, что в стране ставится много талантливых современных пьес, в которых представлена жизнь современного корейца в разнообразных ситуациях, «но даже в таких пьесах, где есть интересные человеческие характеры, постановщиков больше интересует форма, а не человек с его переживаниями» [О Сун Хан 2005, с. 7].

При этом мало кто задумывается над причиной обнаруженных несовершенств. Существует компетентное мнение, что «...для реформирования современного корейского театра необходимо учитывать исторически сложившееся философско-религиозное и культурное наследие корейского народа» [О Сун Хан 2005, с. 9]. Мудрое суждение, которым пренебречь нельзя. Возможно, проблема трудного освоения драматической

театральной школы и заключается в личностном начале, в социальной природе молодых корейцев, пришедших учиться актёрству по всемирно известной методике, а не «в отсутствии системы воспитания будущих актёров»? [Ким Чжун И 2010, с. 3].

По мнению Пак Се Хиуна, проблема кроется в традиционной «семейственности» корейцев, восходящей к конфуцианскому мировоззрению [Пак Се Хиун 2011, с. 5]. В стране до сих пор сильны конфуцианская идеология и традиционные семейные ценности. Семейственность распространяется на всё общество, и её принципы оказываются важным фактором в определении социального характера корейца и социальной структуры Кореи. Семья вторгается в личную сферу человека и сильно влияет на формирование индивидуального «я». Глава семейства, наделённый сакральной миссией, решает всё и за всех. Все, особенно молодые члены, обязаны выполнять его волю, что по большому счёту делает их пассивными. Подобный тип социальных отношений создаёт проблемы для свободного поведения актёра на сцене. Кроме того, патриархальность сильно влияет на взаимоотношения актёра и режиссёра. Эти особенности национального менталитета необходимо учитывать при воспитании современного корейского актёра, особенно если обучение проводится по европейским методикам. Как верно замечает Квон Джунгтак, «...психологический анализ, лежащий в основании разработанной великим Станиславским работы актёра над ролью, противоречит, с одной стороны, особенностям эмоционального мира корейцев, а с другой — далёк от корневых традиций народного театра с его масочностью и символичностью» [Квон Джунгтак 2016, с. 163].

В научной литературе можно встретить предложения по модернизации системы театрального обучения с учётом «устройства личности» [Квон Джунгтак 2016, с. 163]. К примеру, предлагается принять во внимание базовые особенности сценической педагогики В.Э. Мейерхольда [Квон Джунгтак 2016, с. 160—163]; О Сун Хан рекомендует обратиться к синтезу методик К.С. Станиславского, В.И. Немировича-Данченко и М.А. Чехова, особенно акцентируя внимание «на чеховской актёрской импровизации, которая оказалась близка традиционным национальным играм, праздничным действиям, а главное — философии корейского народа» [О Сун Хан 2005, с. 19]; На Сан Ман настаивает на расширении в учебных планах будущих актёров таких дисциплин, как «Сценическое движение», «Сценическая речь», которые составляют обширный аспект «Работы актёра над собой» [На Сан Ман 1995].

В настоящее время в республике насчитывается более двух десятков вузов, в которых готовят актёров театра и кино. Это целая армия, которой, по свидетельствам учёных-театроведов, недостаёт преподавателей по профилирующим предметам. Острее всего стоит вопрос с курсом по актёрскому мастерству, где требуются практикующие деятели сцены, а не «начитавшиеся книг» теоретики. Таким образом, мы должны понимать, что образовательная система Кореи обеспечивает страну

театральными кадрами более чем сполна, пусть даже порой с не вполне качественной подготовкой. При этом, как утверждают ведущие учёные Азиатско-Тихоокеанского исследовательского центра Ханянгского университета в Сеуле, «...театральное искусство в Корее отнюдь не является областью, которая пользуется массовой популярностью» [Ли Мун Ён, Ли Джи Ён 2009, с. 14]. Ещё более красноречива содержащаяся в статье характеристика зрительского потенциала гастролирующих российских театров: «Какие бы восторженные отзывы ни получили русские театральные постановки, просмотр этих спектаклей будет ограничен только узкой группой любителей или деятелей этого жанра» [Ли Мун Ён, Ли Джи Ён 2009, с. 14].

Последние две цитаты взяты из работы, в которой мы обнаруживаем статистику по культурному обмену между Россией и Южной Кореей почти за 20 лет (с 1990 по 2008 г.) и анализ данных. Приведены цифры по числу привезённых нашей страной театральных постановок, представлены данные по количеству приглашённых коллективов в рамках корейского фестиваля SPAF и число русских постановок за 2001—2008 гг. Статистика, действительно, скудная, но внушающая оптимизм. Не нужно упускать из виду, что статья была написана в 2009 г. и данное коммуникационное направление России (и российского Дальнего Востока в том числе) только в последние годы стало наполняться культурными событиями, и уже можно вести речь о некоем, хотя и вялотекущем, но межкультурном диалоге*.

Обнаружены краткие упоминания о посещениях отечественными артистами городов Южной Кореи. Чаще других представлены музыкально-танцевальное искусство нашей страны (балет, выступления музыкантов, классическое вокальное пение, мюзиклы и т.д.) и кукольные коллективы, приезжающие в Корею по большей части в рамках театральных фестивалей. Сложнее оказалось отследить восприятие корейцами драматического искусства — буквально единичные визиты дальневосточных театров и такие же редкие гастроли именитых коллективов из крупных культурных центров России. Авторы упомянутого статистического анализа культурного обмена между двумя государствами свидетельствуют о «нелегкости культурного взаимопонимания» [Ли Мун Ён, Ли Джи Ён 2009, с. 12] и подтверждают «низкий уровень сотрудничества в сфере культуры» таблицами и цифрами. Тем не менее отмечают и восторженные отзывы корейской публики (или, вернее, профессиональной критики) на привезённые россиянами спектакли. Это касается, например, Государственного академического центрального театра кукол им. С.В. Образцова, чей коллектив впервые посетил Корею в 1992 г. со своим знаменитым «Необыкновенным концертом», повторив гастроли в 2002 и 2004 гг. По отзывам

* Любопытно заметить: волна популярности корейской культуры (телевизионных сериалов и поп-музыки) к концу 2000-х гг. захлестнула Японию, Китай, Тайвань, Вьетнам и другие страны Восточной Азии. Специалисты объясняют это этнической и культурной близостью.

корейского критика, постановка Льва Додина «Братья и сёстры», несмотря на продолжительность действия (7 часов!), показала, «каким на самом деле должен быть драматический спектакль» [Ким Юн Чоль 2007].

Чаще других в Корею навеваются так называемые детские театры Дальнего Востока — кукольные и ТЮЗы. Театральное творчество для детей приветствуется корейской публикой, в спектаклях много музыки, движения, красок, яркого света, не говоря уже о любимых корейцами куклах. Дальневосточники появляются на таких фестивалях, как АССИТЕЖ, Международный театральный фестиваль в Чхунчхоне и даже Фестиваль мюзиклов в корейском городе Тэгу.

Корейские театральные коллективы крайне редко выступают на российских сценах, ещё реже — в регионах. Одним из первых, а возможно, и первым появлением на российском Дальнем Востоке можно назвать выступление корейского коллектива «Мичоо» в Камерном театре в рамках 1-го Международного Тихоокеанского фестиваля во Владивостоке в 1992 г. Корейские театральные коллективы принимали участие и в проводившихся во Владивостоке биеннале искусств — фестивалях, призванных содействовать развитию межкультурных связей в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Корейцы приезжали дважды: в 1998 и 2000 гг., и больше не появлялись. В 2013 г. во II Дальневосточном театральном фестивале «Сахалинская рампа» принимала участие Син Ён Сон, молодой начинающий драматург. Она читала свою пьесу в рамках одной из театральных лабораторий, но получила в ответ много критики и рекомендаций к доработке.

Таким образом, мы понимаем, что театральная жизнь современной Кореи весьма насыщена, при этом содержание её видится, по меньшей мере, необычным и своеобразным. Более века назад реформаторы рьяно взялись за привитие нового жанра сценическому искусству нации. Если даже это новшество вводилось в культуру страны что называется «с чужих рук», то тогда не понятно, почему драматическое искусство до сих пор представляет часть (хотя и очень незначительную) духовного пространства этого замкнутого мононационального консолидированного общества, воспитанного на конфуцианстве? Почему в театральном образовании Кореи «правит бал» система К.С. Станиславского, а студенты, как выясняется, в силу своей этнокультурной природы не в состоянии толком постичь её и воплотить на практике? При этом в театрах страны идёт довольно много талантливых современных пьес, постановщиков которых свои же театроведы обвиняют «в уходе к внешним эффектам, украшательствам» и в том, что «им не интересен человек с его переживаниями» [О Сун Хан 2005, с. 2]. То есть в этих спектаклях чаще всего драматическое искусство синтезируется с музыкально-масочно-хореографическим национальным театром Кореи. Данный формат сценических представлений кажется вполне приемлемым для активного межкультурного диалога с Россией (судя по иницированным самими корейцами театральным фестивалям), но этого не случается по той причине, что «просмотр этих спектаклей ограничен

только узкой группой любителей или деятелей этого жанра» [Ли Мун Ён, Ли Джи Ён 2009, с. 12]. Как видим, вопросов ещё достаточно много.

Анализ показал, что корейские режиссёры в основе своих постановочных практик руководствуются знаниями, полученными от русской драматической школы, но в дальнейшем обязательно адаптируют спектакли для «своего» зрителя, т.е. добавляют в них больше яркости, формы, музыки, хореографии, движения. В таком случае сам собой напрашивается вывод, что корейцы не склонны переживать на спектаклях российских театров, вслушиваясь или глубоко задумываясь над словом (переводом), звучащим со сцены. Но при этом не исключают разговорную основу абсолютно, а позволяют себе просто свести её к минимуму. В таком случае нужно ли настаивать на чистоте системы, держаться её абсолюта в сценической деятельности, подвергать жёсткой критике практиков театрального дела, указывая на их «отступничество» от К.С. Станиславского?

Современное драматическое искусство Южной Кореи находится в поисках собственного пути, в установках и ориентирах которого гармонично соединилось бы всё лучшее и наиболее приемлемое для корейской сцены, что уже удалось освоить и постичь за историю существования жанра. Причём решение данной проблемы должно быть комплексным: помимо определения практических мер на уровне выбора деятельностных подходов, необходимо учитывать ценные суждения теоретиков об исторически сложившемся философско-религиозном и культурном менталитете корейского народа. Как нам видится, только глубоко научное решение вопроса избавит театральное образование Кореи, а следовательно и драматическое искусство нации, от накопившихся проблем.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Квон Джунтак. Основные особенности и проблемы театрального образования в Корее // Вестник СПбГУКИ. СПб., 2016. № 3. С. 160—163.
2. Ким Чжун И. Особенности обучения корейских актёров в русской театральной школе: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М.: ГИТИС, 2010. 19 с.
3. Ким Юн Чоль. Год с богатыми театральными картинами // Ежегодный справочник культурной жизни Кореи. 2007. С. 44—48.
4. Ли Мун Ён, Ли Джи Ён. Анализ положения культурного обмена между Россией и Республикой Корея // Социокультурные исследования. 2009. № 4. С. 12—15.
5. На Сан Ман. Система Станиславского и театр Кореи: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М.: ГИТИС, 1995. 23 с.
6. О Сун Хан. Значение русской театральной школы для воспитания современного актёра в Корее (синтез методики: К.С. Станиславский, В.И. Немирович-Данченко, М.А. Чехов): автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М.: ГИТИС, 2005. 28 с.
7. Пак Се Хиун. Система Станиславского в обучении корейского актёра: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М.: ГИТИС, 2011. 22 с.
8. Чой Ю Ри. Этюдный метод в театральном образовании и создании спектакля в Южной Кореи: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М.: ГИТИС, 2012. 28 с.

Победаш Евгения Владимировна,
Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина,
г. Москва, Россия

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУР В XIX — НАЧАЛЕ XX в. (НА МАТЕРИАЛЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Взаимодействие русской и китайской культур в историческом развитии прошло ряд этапов: от стремления сохранить собственную этническую принадлежность и избежать любого рода заимствований из «варварских» государств до постепенного признания материальных и духовных достижений чужой культуры и возможности их освоения. В данной статье рассматривается взаимодействие русской и китайской культур в XIX — начале XX в., в котором большую роль сыграли переводы русских художественных текстов на китайский язык.

Ключевые слова: китайская культура, русская культура, художественная литература, диалог культур.

Pobedash Evgeniya Vladimirovna,
Pushkin State Russian Language Institute,
Moscow, Russia

THE INTERACTION OF RUSSIAN AND CHINESE CULTURES IN THE NINETEENTH CENTURY — IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY (A CASE STUDY OF FICTION)

There were several periods in the historical development of the interaction of Russian and Chinese cultures: from the aspiration to keep its own ethnic origin and to avoid any sort of borrowings from the “barbarian” countries to the gradual recognition of material and spiritual achievements of the “other” culture and a possibility of its acquisition by “the” culture. This paper analyses the interaction of Russian and Chinese cultures in the nineteenth century and in the early twentieth century. The translations of Russian texts into Chinese played a significant role.

Keywords: Chinese culture, Russian culture, fiction, dialogue of cultures.

Изменение восприятия образа Китая в России в XIX—XX вв. нашло своё отражение в произведениях русских писателей и учёных. Так, деятельность Н.Я. Бичурина по освещению событий в Китае и представлению реалий жизни его населения вызвала отклик среди писателей, поэтов и критиков. Известно желание А.С. Пушкина создать китайскую драму; как истинный пророк, он чувствовал настроение и потребности современного ему общества первой трети XIX в.

В это же время В.Ф. Одоевский начинает работу над романом-утопией «4338-й год», события которого развиваются в далёком будущем и связаны с отношениями двух самых высокоразвитых стран мира — России и Китая. Главный герой романа — молодой студент-китаец, приехавший в Россию с целью научных изысканий. К сожалению, произведение осталось неоконченным, возможно, в связи с поражением Китая в Опиумной войне 1840—1842 гг. (сложно было предложить читателю утопию о процветающей стране, только что пережившей разгромный проигрыш). Однако В.Ф. Одоевскому удалось преодолеть бытовавшие представления о Китае как о косном, отстающем государстве с варварскими традициями и законами и представить его в будущем прогрессивным в области науки и культуры.

А.С. Грибоедов, известный не только своей писательской деятельностью, но и отличным знанием Востока и восточных культур, подчёркивал независимость Китая в выстраивании отношений с другими странами и формировании собственного восприятия последних. Так, в комедии «Горе от ума» Чацкий произносит:

Ах, если рождены мы всё перенимать,
Хоть у китайцев бы нам несколько занять
Премудрого у них незнания иноземцев...

Поражение Китая от Великобритании в Опиумной войне способствовало распространению в России представления о нем как об азиатской стране, слабой в военно-политической сфере, отсталой в культурном развитии. В то время широкую популярность приобрела полемика В.Г. Белинского с Н.Я. Бичуриным. Известный критик и западник отказывал Китаю в возможности прогрессивного развития, указывая на косность и ханжество жителей этой страны. «Китайщина», «китаизм» в его работах становятся синонимами застоя, отсталости, лицемерия. Аналогичным настроением проникнута «Комедия о войне Федосьи Сидоровны с китайцами», написанная Н.А. Полевым в 1842 г. По сюжету эта героиня практически в одиночку разбивает армию китайских солдат и спасает своего захваченного в плен мужа. Китайцы представлены трусливыми, глупыми, хвастливыми, а их страна — слабой, с необразованными и недалекими чиновниками. На протяжении всей комедии прослеживается мысль о несостоятельности Китая как государства по сравнению с Россией.

Таким образом, представления о Китае в нашей стране в первой половине XIX в. основывались на идее превосходства европейской культуры и на цивилизационном подходе, согласно которому европоцентризм оставался единственно верным вектором развития. Стоит отметить, что в то же время стало зарождаться альтернативное представление об азиатском пути мира, Китай начинал рассматриваться в качестве равной в культурном отношении страны, а его абсолютизм — как альтернативная форма правления; но, несмотря на это, в русском учёном сообществе по-прежнему

преобладал взгляд на Китай как на отсталое в военно-политической области и сфере культуры государство. В свою очередь, его отношение к нашей стране оставалось неизменным с XVIII в., знания о России (зачастую ошибочные и искажённые) китайцы черпали из западных переводов.

Ситуация изменилась на рубеже XIX—XX вв., когда китайцы обратились к опыту России в дипломатической, военно-политической и культурной сферах. Так, лидер реформаторского движения Кан Ювэй (1858—1927) полагал, что стоит заимствовать опыт нашей страны, так как её путь гораздо ближе к восточному государству, чем европейский. В пример он приводил Петра I, посредством коренных преобразований изменившего всё устройство России, отказавшегося от вековых традиций и с помощью заимствованного опыта построившего новое государство [Россия и Китай 2013, с. 111].

Ещё одним фактором, повлиявшим на формирование отношения к России в начале XX в., стало появление переводов произведений русской литературы. В 1900 г. были переведены с английского три басни И.А. Крылова: «Щука», «Собачья дружба», «Лисица и сурок». В 1903 г. Цзи Ихуэй перевёл с японского «Капитанскую дочку» А.С. Пушкина. Выбор данных произведений представляется неслучайным: в китайском обществе наблюдался упадок, вызванный формированием новой интеллигенции, которая старалась избавиться от традиционной закостенелой идеологии, осмыслить происходящие перемены и найти выход из национального кризиса. Между тем понятие долга и служения государству, столь сильное в конфуцианской идеологии Китая, осталось неизменным; представление о служении государю нашло отражение в повести А.С. Пушкина.

К 20-м гг. XX в. русские художественные тексты составляли 2/5 от всего объёма переводных произведений в Китае, и это только отдельные книги, без учёта многочисленных публикаций в газетах и журналах. Китайские читатели знакомились с произведениями А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, И.С. Тургенева, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, А.П. Чехова, М. Горького, Л. Андреева и др. Русская литература принималась с восторгом и уважением. Так описывает знакомство с классикой известный литературовед Чжэн Чжэньдо в 1924 г.: «Как будто распахнулось окно, через которое взгляду открылись прекрасные зори, синие просторы неба, могучий прибой океана — всё то, что и не снилось раньше, и не ожидавшие такой возможности люди бросились гурьбой к этому окну, чтобы увидеть впервые представшее перед ними изумительное зрелище» [Ли Иннань].

Китайские писатели и литературоведы отмечали трагедийность русской литературы, её психологизм, способность обнажить человеческую душу и вызвать сострадание. «Дух трагедии, страданий и мученичества... оказал в своё время великое влияние на русских, и он же крайне необходим для сегодняшнего китайского общества», — отмечал известный писатель Ван Тунчжао. Культурная ценность трагедии, воспринятая китайскими писателями через русскую литературу, придала новую тональность их произведениям [Ли Иннань].

Таким образом, в начале XX в. наблюдалось влияние русской литературы на китайскую. Оно происходило опосредованно — через читательское восприятие и заимствование литературного опыта. В дальнейшем полученные знания использовались при создании китайских текстов, основанных на приёмах русской литературы. Это подтверждает существование диалога культур на языковом уровне — он находит своё отражение в произведениях китайских писателей XX в. Чжэн Чжэньдо выделяет следующие изменения, произошедшие в китайской литературе под влиянием русской: во-первых, появилось обращение к правдивости, которой раньше крайне недоставало; во-вторых, «бесчеловечная литература стала человечной»; в-третьих, «безличностная, бесхарактерная литература изменилась в сторону изображения личности, приблизилась к человеческой жизни»; в-четвёртых, произошла демократизация литературы, и, наконец, в-пятых, «литература стала трагедийной» [Ли Иннань].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Ли Иннань. Русская литература и ценностные ориентации китайской интеллигенции. URL: <http://zaeto.ru/nuda/russkaya-literatura-i-cennostnie-orientacii-kitajskoj-intellig/main.html> (дата обращения: 01.11.2015).
2. Россия и Китай: четыре века взаимодействия. История, современное состояние и перспективы развития российско-китайских отношений / под ред. А.В. Лукина. М.: Весь мир, 2013. 704 с.

Ханоян Людмила Олеговна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток, Россия

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ А.Н. ПЛЕТНЁВА

Статья посвящена творчеству Александра Никитича Плетнёва как одного из представителей дальневосточной литературы. Делается обзор наиболее значимых произведений писателя.

Ключевые слова: дальневосточный автор, региональная литература, деревенская проза, производственный роман, язык писателя.

Khanoyan Lyudmila Olegovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok, Russia

THE LITERATURE OF PRIMORYE: A.N. PLETNEV

The paper is devoted to the works of Alexander Nikitich Pletnev as one of the representatives of the Far Eastern literature. A review of the most significant works of the writer is conducted.

Keywords: Far Eastern author, regional literature, village prose, production novel, the writer's language.

Региональной литературы не существует, как справедливо утверждают составители библиографического справочника «Писатели Дальнего Востока». Такие выражения, как «дальневосточная проза», «сибирский роман» или «уральская поэзия» вовсе не означают, что речь идёт о каком-либо «региональном» качестве литературного творчества. Напротив, в таких случаях имеется в виду отдельная жизнеспособная ветвь, которая произрастает на общем древе российской многонациональной литературы. И «чем больше таких ветвей на литературном древе, тем крепче его корни и богаче его крона» [Писатели Дальнего Востока 1989, с. 2].

Принципиальным обстоятельством, формирующим литературный процесс на Дальнем Востоке и определяющим его своеобразие, является географическая, историческая и природная уникальность дальневосточного края. Своим богатством, красотой и неповторимостью удивляет и восхищает природа Приморья, Приамурья, Чукотки, Сахалина, Камчатки. В многостраничную летопись открытия и освоения региона вписана история народного подвига, значение которого велико как в общероссийской истории, так и в современности. Дальневосточники наших дней по праву гордятся своей родословной и являются достойными преемниками своих предков.

К началу XX в. дальневосточная тема обозначилась как самостоятельное и самоценное идейно-тематическое направление в русской реалистической литературе. Она характеризовалась постановкой злободневных социально-экономических и социально-нравственных проблем, стремилась найти эффективные способы и пути их разрешения. Её представителей отличало стремление преодолеть провинциальную замкнутость и достойно вписаться в общесоюзный литературный контекст, чтобы в созданных ими образах читатели узнавали не только жителей и работников дальневосточного края, но находили бы черты характера и приметы судьбы жителя Советской страны.

Писатель-дальневосточник — примечательное явление, для которого всегда было характерно острое ощущение единства человека и первоизданной природы — могучей и грозно-величавой. Таким писателем предстаёт Александр Никитич Плетнёв.

Александр Никитич Плетнёв — дальневосточный автор, первые литературные труды которого появились на страницах артёмовской газеты «Шахтёр». Вся его трудовая жизнь (20 лет работы шахтёром в Артёме) и творческая биография (от ранних опытов до приёма в Союз писателей и первых книг в «Дальиздате») неразрывно связаны с нашим краем. Произведения А.Н. Плетнёва получили общесоюзное признание, стали фактом большой советской литературы. Александр Никитич — лауреат премий ВЦСПС, Союза писателей СССР и премии им. Николая Островского. За вклад в развитие русской литературы А.Н. Плетнёв награждён орденом Дружбы народов. Творчество писателя отмечено печатью истинного таланта, устойчивостью нравственных позиций, верностью избранным темам, конкретному человеческому типу. В творческом наследии писателя прослеживаются черты, свойственные как деревенской прозе, так и прозе рабочей.

Начало 60-х гг. прошлого века характеризуется появлением таких самобытных авторов в отечественной литературе, как В. Солоухин, А. Солженицын, В. Астафьев, В. Шукшин, В. Распутин и др. Именно по рекомендации Виктора Астафьева, Евгения Носова и Валентина Распутина Александра Плетнёва приняли в Союз писателей СССР, а в 1975 г. направили учиться на Высшие литературные курсы при Литературном институте им. Горького.

Первое крупное произведение А.Н. Плетнёва — роман «Шахта» — был опубликован в «Роман-газете» в 1981 г. и вышел неслыханным по тем меркам тиражом 2 540 000 экземпляров. Роман принёс писателю известность не только у нас в стране, но и за рубежом. За лучшее произведение художественной прозы о рабочем классе А.Н. Плетнёву была присуждена первая премия. Спектакль по роману «Шахта» был поставлен в драматическом театре им. М. Горького во Владивостоке. Позже на киностудии «Мосфильм» по роману был снят двухсерийный фильм «Тихие воды глубоки».

Плетнёв в своём творчестве соединил два вида прозы — деревенскую и производственную. На I съезде советских писателей в 1934 г. М. Горький в своём докладе определил новый вектор в развитии советской прозы — основным героем книг должен стать труд и человек, возводящий труд в степень искусства. Такая постановка задачи сближала художественную прозу с публицистикой.

В послевоенной литературе о труде появились качественно новые задачи, связанные с началом научно-технической революции. Личность и коллектив, прогресс технический и прогресс нравственный, сферы человеческого духа и сложнейшие производственные проблемы — всё это живо волновало писателей Б. Горбатова в «Донбассе», Е. Воробьева в «Высоте», В. Кочетова в романе «Журбины», Г. Коновалова в романе «Истоки», Н. Воронова в «Макушке лета», Н. Горбачёва в произведениях «Дайте точку опоры», «Ударная сила».

На фоне таких явлений в жизни общества и литературы формировалась личная и творческая биография А.Н. Плетнёва. Он прошёл нелёгкие университеты жизни, писал после изнурительного трудового дня на шахте, когда, по его словам, не хотелось пошевелить ни рукой, ни ногой, а тело было таким тяжёлым, что казалось: «вот-вот подо мной рассыплется стул». На шахте Александр Никитич написал свои первые стихи, которые были опубликованы в городской газете, а в 1968 г. вышел его первый рассказ «Песни отца» в журнале «Наш современник».

Богатый жизненный опыт Александра Плетнёва воплотился в рассказах, составивших его первую книгу «Чтоб жил и помнил», напечатанную в 1973 г. во Владивостоке. Писатель вспоминал, что книжка была тоненькая, размером с паспорт. «С чувством серого воробышка» приехал он с ней в Иркутск, боясь, что его раскритикуют — будет выволочка. Валентин Распутин, прочитав книгу, сказал: «Вот так надо писать!» и подписал её: «Саше Плетнёву — настоящему писателю» [Плетнёв 2003, с. 19]. Состоявшееся через два года VI Всесоюзное совещание молодых писателей высоко оценило творчество дальневосточного прозаика. В 1976 г. в издательстве «Молодая гвардия» была опубликована повесть «Дивное дело», получившая одобрение и критиков, и читателей.

Книгой А. Плетнёва «Когда улетают журавли» начинается выпуск серии «Молодая проза Дальнего Востока», повесть «Дивное дело» становится лауреатом Всесоюзного литературного конкурса им. Н. Островского, роман «Шахта» удостоивается премии ВЦСПС и Союза писателей СССР за лучшее произведение о рабочем классе — всё это ярко свидетельствует о признании нового литературного таланта.

Критики отмечали, что для Плетнёва характерна устойчивость нравственных позиций, его творчество отличает верность избранной теме, определённого человеческого типу. Всё, что написано этим автором, можно рассматривать как один большой роман — роман о судьбе поколения писателя [Березовский 2009, с. 151].

Детство Саши Плетнёва, как и многих юных героев его книг (Серёжи Журавлёва из повести «Дивное дело», Кольки Зотова из книги «Чтоб жил и помнил»), прошло в совхозе в Барабинских краях. Мальчик рос в многодетной семье и был тринадцатым ребёнком. Когда ему было восемь, началась война, которая переломила его детство и заставила быстро повзреть. Вся тяжесть военных лет в тылу пришлось испытать поколению, к которому принадлежал Александр Плетнёв, о чем позже он и напишет в своих рассказах и повестях «Когда улетают журавли» и «Дивное дело».

До призыва в армию Плетнёв трудился рабочим в совхозе. Военную службу будущий писатель проходил вдали от родного дома — на флоте в Приморском крае, где и остался после службы на шахте «Дальневосточная» в г. Артёме. Следующие двадцать лет своей жизни он посвятил нелёгкому шахтёрскому труду, о чем напишет во многих своих произведениях, включая знаменитый роман «Шахта».

Безусловно, Александр Плетнёв своими произведениями хотел поделиться с читателями увиденным и накопленным, но главной движущей силой его художественного творчества было чувство неоплаченного долга перед теми, кому он обязан был рождением, духовной зрелостью, помощью в трудные моменты жизни.

Повествовательная манера Плетнёва, с одной стороны, формировалась в соответствии с добрыми старыми традициями социально-бытовой прозы, а с другой, Плетнёву не был чужд поиск новых путей описания реальной жизни и характеров. Строгая логичность повествования нередко вытеснялась в его произведениях эмоциональностью и яркостью образов, а хронология событий уступала ассоциативным связям.

Центральные темы в творчестве писателя — Родина, общественный долг, судьба деревни. Повесть Плетнёва «Дивное дело» является плодом глубоких раздумий писателя об этом. Это произведение, которым Александр Никитич заявил о себе как самобытный художник, начинается радостно: отец Серёжи пригоняет в деревню Доволенка первый трактор. А это означает для всех новую жизнь, надежды и перемены. Не только социальный, но и глубокий эстетический смысл таит в себе «дивное дело»: жители деревни, пережившие войну, сохранили «поэтическую искру», способность даже в минуты тяжелейших испытаний удивляться красоте окружающего мира.

Главный персонаж повести Серёжа Журавлёв родился на жатве «с миром природы в глазах», который составил неотъемлемую часть духовного мира многих героев Плетнёва. Мальчик тесно связан с природой, у него отзывчивая душа и яркое воображение. Серёжа рано приобщился к горестям и радостям взрослой жизни, настойчиво ищет свой идеал для подражания, примеряет к себе чужие поступки. Автор постепенно приближает нас к прозревающему нравственному сознанию мальчика: в его наблюдениях угадывается умение сопоставлять сложные человеческие характеры и поступки.

Писатель сравнивает в «Дивном деле» двух людей, исследуя два различных социально-нравственных типа — сельских интеллигентов Николая Ивановича Рыбина и Ивана Раздолинского. Рыбин учил детей не столько наукам (сам был «не шибко грамотным», да и где в деревне найти очень грамотных людей!), сколько умению смотреть и видеть, наблюдая за степной красотой, приобщаясь к крестьянскому труду.

Николай Иванович неразрывно связан с повседневной жизнью односельчан, искренне радуется всему новому, что происходит в деревне. Он очень надеется на возвращение с фронта Ивана Раздолинского, выучившегося до войны на учителя. Вскоре тот возвращается, но крестьяне постепенно начинают чувствовать, что Раздолинский — чужой, не вписывается в их среду, стыдится своего деревенского происхождения — «пасмурный он, нездешний». И действительно, знания Раздолинского, на которые надеется Рыбин, отгородили его от родной деревни, редко вспоминал он о матери, которая отказывала себе в самом необходимом ради учёбы сына.

Мысль об ответственности перед людьми беспокоит и другого героя Плетнёва из рассказа «Травы клонит, скачут кони». Ему очень хотелось уехать в город, чтобы учиться в фабрично-заводском училище, но ему совестно: мужчин в деревне из-за войны почти не осталось, в поле работают женщины да ребятишки... Что о нем подумают односельчане?

От этих произведений, основанных большей частью на личной биографии писателя, Плетнёв идёт к более широкому охвату действительности, постигая новые жизненные пласты. Например, в повести «Три дня в сентябре» в центре внимания писателя — судьба шахтёра, горного мастера Тимофея Салова. Автор анализирует причины деформации нравственных начал личности, социального перерождения героя. Попав на шахту, Салов всеми доступными способами стремится возвыситься над людьми. При этом он ещё молод, не очень грамотен и повышать своё образование не желает, хотя о такой необходимости ему говорит директор Канарейкин, намекая, что тот отстаёт от жизни, в которой бушует широкая и неохватная научно-техническая революция, трудовая и радостная война со старым, отжившим.

Роман «Шахта» считается центральным произведением А.Н. Плетнёва. Главное в романе — это человек труда, его жизненная позиция, принципы, любовь и преданность профессии. Несмотря на «производственное» название, речь в произведении идёт не только о суровых трудовых буднях шахтёров. Перед нами предстают люди с их реальными судьбами, делами, мыслями, тревогами и заботами. Автор мастерски выписывает «закоулки» души персонажей, очень колоритно и точно, с умением истинного художника. Такие произведения относятся к литературе «строящей души», они не читаются взахлёб, а требуют неспешного прочтения, глубокого осмысления, сопереживания и терпения [Крившенко 2006, с. 192]. Главный герой произведения — Михаил Свешнев — свою жизнь не делит на время, проведённое в шахте и за её пределами. К своей работе относится

добросовестно и одухотворённо, работает «по воле сердца и старанию», чувствует шахту, как живого человека, понимает её «повадки» и характер. К производственному плану относится крайне негативно: «Михаил сменного плана над собой не признавал. Он был убеждён, что такой план придумали вместо погонялки для работников ленивых, хитрых и бессовестных. А когда все будут честными, тогда сменное задание отменят» [Плетнёв 1990, с. 19].

Для директора шахты Комарова производственная жизнь укладывается в два директивных постулата: «работа есть план», «план — это жизнь», но для Свешнева «сменный план не жизнь, а форма», плоскость и чертежи, содержание же работы зависит от самого рабочего, от того, насколько сильна в нем потребность труда. Михаил высказывает уверенность, что добросовестного рабочего норма унижает. Здесь отчётливо просматривается авторская позиция, которая расходится со схемами «производственной прозы». Автор не стремится столкнуть Михаила с его антиподами Колыбаевым и Азоркиным, так как они работают в одной бригаде и делают общее дело.

Герой А.Н. Плетнёва типичен для того времени: в нем органично сочетаются духовная зрелость, рабочая ответственность, личная жизнь, интересы страны. Деревенская жизнь, тяготы, лишения военной поры, серьёзная крестьянская закалка способствовали тому, что Михаил стал полноценной сильной личностью: «Михаилу иной раз чудилось, что живёт он две жизни, что родился сразу в двух местах: там, в чернозёмной степи, где обойди всё до окоёма, а камешка даже с воробьиное яичко не найдёшь, и тут, где вознеслись сопки из дроблёного камня — некуда лопатой ткнуть, всё звенит... Для него эти две земли, расположенные за шесть тысяч километров одна от другой, будто сдвигались, сливались воедино» [Плетнёв 1990, с. 21].

В сознании Свешнева обе земли, «малые родины», соединяются потому, что на каждой из них он наблюдает людей, близких своему мироощущению, которые живут, работают по воле сердца, наивысшего страдания: выращивают хлеб и добывают уголь. В итоге Свешнев убеждается, что родина — это не только место, где ты родился, но и земля, которой ты оказался полезен, люди, дело, которые духовно питают, обогащают тебя.

Михаил долгое время не может принять того, что его жизненный выбор состоялся и что на шахте его истинное место. Возвращение в родную деревню шокирует Свешнева: «Он хоть и догадывался, но гнал от себя эту догадку, что мечтает о деревне своей, о прошлой, которую тут уже почти все позабыли, кинулись к новой, которую-то и деревней-то назвать язык не повернётся, да так спешно кинулись, что впопыхах позабыли не только старый уклад, но и старых людей...». Не найдя прежней, своей Чумаковки, Михаил ощущает, что новой, сегодняшней деревне он больше не нужен, ибо не строил её, не рос, не трансформировался вместе с ней: «...С какой же душой я вернулся сюда? Кто я здесь?» [Плетнёв 1990, 216]. Перед

подобным выбором находятся практически все герои А.Н. Плетнёва, у каждого из них «впереди дорога», которую необходимо пройти до конца.

Александр Никитич отмечает, что ничего, кроме жизненных впечатлений, художественного осмысления пережитого, не стоит в его книгах искать. «Всё плохое, страшное улетучилось. Осталось одно прекрасное, мною любимые люди, мною любимая природа, бедная Барабинская степь с озёрами. Сижу и пишу обо всём этом» [Березовский 2009, с. 151]. Герои Плетнёва — люди труда: шахтёры, сельские жители, заводчане, «обитатели городских окраин, жители затерявшейся среди берёзовых колков, не заслужившей ни при развитом социализме, ни при недоразвитом капитализме асфальтированной дороги деревеньки» [Лейфер 2012].

Последние годы своей жизни Александр Плетнёв провёл в Сибири и почти не писал. Это молчание глубоко символично, оно характеризует нравственный драматизм исторического периода, переживаемого нашим обществом в годы перестройки и в постперестроечный период. «Писатель не принял новых перемен, и нам ещё предстоит осознать глубинные причины того, почему такие прекрасные писатели, как А. Плетнёв, предпочитают хранить молчание, в то время как легковесные сочинения некоторых бойких литераторов появляются с завидной регулярностью и занимают первые строки в рейтинге книжных продаж» [Лейфер 2012].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березовский Н. Корень жизни Александра Плетнёва: к 75-летию писателя // Дальний Восток. 2009. № 1. С. 151—153.
2. Крившенко С. Писатели Приморья. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. 240 с.
3. Лейфер А. Кипящее сердце // Сибирские огни. 2012. № 6. URL: <http://magazines.russ.ru/sib/2012/6/113.html> (дата обращения: 05.08.2017).
4. Писатели Дальнего Востока: библиографический справочник. Вып. 2 / сост. В. Кирпиченко, Л.Н. Циновская. Хабаровск: Хабар. краевая универс. науч. б-ка, 1989. 384 с.
5. Плетнёв А.Н. Избранное. М.: Современник, 1990. 527 с.
6. Плетнёв А.Н. Мы жили будущим: интервью с писателем А. Плетнёвым // Артём. 2003. 19 сент. С. 19.

Кириллова Елена Олеговна,
 Институт истории, археологии и этнографии
 народов Дальнего Востока ДВО РАН;
 Дальневосточный федеральный университет,
 г. Владивосток, Россия

ОРИЕНТАЛЬНЫЙ ОБРАЗ ТАЙГИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ПИСАТЕЛЯ Н.А. БАЙКОВА (К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ)

Статья вводит в широкий научный оборот малоизвестное на сегодняшний день наследие литературной эмиграции. Исследование посвящено проблемам изучения литературы русского зарубежья Дальнего Востока на примере творчества Н.А. Байкова, жизнь и судьба которого были связаны с Китаем и Маньчжурией. В представленной работе анализируется образ тайги, наполненный региональным содержанием. Объектом изучения стали художественные произведения, в которых выявляется отражение русским писателем восприятия ориентальной культуры.

Ключевые слова: Н.А. Байков, ориентальный образ, тайга, Маньчжурия, Китай, дальневосточные писатели.

Kirillova Elena Olegovna,
 Institute of History, Archaeology and Ethnology
 of the Peoples of the Far East, FEB RAS;
 Far Eastern Federal University,
 Vladivostok, Russia

ORIENTAL IMAGE OF TAIGA IN THE WORKS OF FAR EASTERN WRITER N.A. BAYKOV (THE PROBLEM OF THE DIALOGUE OF CULTURES IN PACIFIC RUSSIA)

The paper introduces the little-known heritage of literary emigration into scientific discourse. The research is dedicated to the problems of the literature study of the Russian emigre community in the Far East based on N.A. Baykov's works, whose life was connected with China and Manchuria. This paper examines the regional image of taiga. The literary works are analyzed in terms of the Russian author's perception of the oriental culture.

Keywords: N.A. Baykov, oriental image, taiga, Manchuria, China, Far Eastern writers.

Актуальность исследования творчества писателя-натуралиста, этнографа и краеведа Николая Аполлоновича Байкова (1872, Киев — 1958, Брисбен, Австралия) на сегодняшний день очевидна — она определяется слабой степенью его изученности. Шире — необходимостью введения в литературоведческий оборот ярких художественных произведений писателей русского дальневосточного зарубежья.

В русском Харбине Н.А. Байков стал одним из инициаторов создания музея, Общества русских ориенталистов и Общества изучения Маньчжурского края (ОИМК). В 1923 г. за труды по изучению природы Маньчжурии его избрали пожизненным почётным членом ОИМК. В Харбине возник также кружок имени писателя-натуралиста Н.А. Байкова, в котором Николай Аполлонович состоял почётным членом.

С 1928 г. Н.А. Байков преподаёт биологию в Железнодорожной гимназии, а в 1930 г. становится внештатным преподавателем естествознания в 4-м отделе Департамента народного просвещения в Маньчжурии, но 1 сентября 1934 г. его увольняют «за антикоммунистическую работу в школах и за отказ в лонгации советского паспорта, просроченного с 1932 года» [Хисамутдинов 1997, с. 120—125].

В 1934 г. Н.А. Байков бросает работу и начинает всерьёз заниматься литературным трудом, который становится его основным заработком. Он пробует себя как беллетрист, публикует художественные очерки, рассказы, воспоминания и публицистические статьи. Когда материала накапливается достаточно, Н.А. Байков объединяет его в объёмные сборники, которые сам же иллюстрирует. Начиная с 1934 г. и почти до самого отъезда из Маньчжурии он выпускает по одному сборнику рассказов в год. За 10 лет — с 1935 по 1945 г. — было опубликовано около 200 его работ. Именно на эти годы приходится расцвет художественного творчества писателя.

В этот период Н.А. Байков активно сотрудничает с такими харбинскими изданиями, как «Вестник Маньчжурии», «Заря», «Харбинское время», «Время», «Луч Азии» и др. «До 1934 года, — отмечала газета „Русская жизнь“, — Николай Аполлонович поместил в „Вестнике Маньчжурии“ более 12 научно-популярных очерков, некоторые с обильным иллюстрационным материалом, на различные темы от „Охотничьих племён Северной Маньчжурии“ и „Зверового промысла и пушной торговли Маньчжурии“ до отчётов об экспедициях, также и кратких монографических описаний биологии редких или типичных представителей маньчжурской фауны, как, например, соболя, кабарги, фазана и т.п. В дело популяризации охраны природы, правильной охоты и промысла, изучения животного мира Николай Аполлонович также вложил немало труда и энергии, читая лекции в ОИМК, в русском Обществе правильной охоты и рыболовства, в школьных кружках, литературных кружках, у скаутов-пржевальцев и в Клубе юных натуралистов и печатая свои статьи в местных охотничьих журналах, газетах и изданиях различных обществ. Он часто подписывал свои статьи псевдонимами, например, Пенснэ, Заамурец, Следопыт, Зверобой, Натуралист-Охотник, Промысловик, Скиталец» [Хисамутдинов 2000, с. 50]. В 1944 г. Н.А. Байков вступает в число действительных членов Клуба естествознания и географии Христианского союза молодых людей в Харбине. В секции молодых археологов, натуралистов и этнографов при Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской империи он состоял почётным старшим другом [Байков 2009, с. 50].

Оценивая труды Н.А. Байкова, поэтесса русского Китая Елизавета Рачинская в книге «Перелётные птицы», вышедшей в Сан-Франциско, писала: «По глубине проникновения в тайны маньчжурской тайги и её обитателей, по любви к ней, по длительности полного и счастливого слияния с её жизнью вряд ли многие могут быть поставлены рядом с широко известным и за пределами Маньчжурии писателем-охотником Н.А. Байковым» [Рачинская 1982, с. 5]. Повесть/роман «Великий Ван», принёсшая известность Николаю Аполлоновичу, для русских и западноевропейских читателей открыла новый материк с его чудесной природой и древними преданиями. Но книга стала открытием и для восточных читателей. Никто из дальневосточных писателей не изображал так живописно и романтично жизнь маньчжурской тайги, которая была совсем рядом. По многочисленным очеркам и рассказам Н.А. Байкова можно составить полное представление о Маньчжурии, по сути, он являет подробное энциклопедическое описание этого края.

Образ тайги, концептуальный для многих дальневосточных писателей-эмигрантов, был сформирован особенностями встречи русских с древними и совершенно не похожими ни на что культурными традициями Маньчжурии, Китая, Кореи, фокусом восприятия их мифологий и этнических воззрений, а также литературными интерпретациями русскими авторами духовных представлений и фольклора малочисленных коренных народов Дальнего Востока России, традиционно проживавших на этой территории. Действительно, главным объектом в произведениях Н.А. Байкова является природа, тайга. Она, наряду с человеком, становится равноправным героем его романов, очерков и рассказов. В природе писатель находит высшую нравственность. В предисловии к сборнику «В горах и лесах Маньчжурии» эту свою жизненную формулу он выразил поэтически: «У стен недвижимого Китая, / В глуши степей, лесов и гор, / Где мчится Сунгари играя, / Стремясь на волю и простор, — / В отрогах мрачного Хингана / Таится сказочный дракон, / И там утёсы-великаны / Хранят его глубокий сон. / Там в тишине, готовясь к бою, / Дракону в каменную грудь / Россия мощною рукою / Вковала свой железный путь. / Под синим кровом небосвода / Здесь вечный мир и тишина, / И первозданная природа / Святым величием полна. / В низинах рек, в степях дремучих, / На высях гор, во тьме лесов, / Лишь бродит зверь тайги могучий, / Хунхуз и дикий зверолов. / Красивы пади здесь, равнины, / Кристально-чисты небеса, / И чудны сопки исполины, / Их кручи, дебри и леса. / Взгляни на горы эти, скалы; / Болит ли сердце, ноет грудь, / Приди сюда, мой друг усталый, — / Здесь можно будет отдохнуть!..» [Байков 2011, с. 7]. Это стихотворение, написанное в 1940-х гг., было очень популярно среди русских харбинцев.

Тематика произведений Н.А. Байкова понятна уже из названий. Большая часть рассказов посвящена жизни маньчжурской тайги и её обитателей, природе и её взаимодействию с человеком, столкновению представлений людей о жизни с суровым первобытным законом тайги. Часто

это изображается на фоне превратности человеческих судеб в «окаянное время», в пронизанной поэзией стойкости смертельной борьбе за существование.

Исследовательница А.А. Забияко относит повесть/роман «Великий Ван» Н.А. Байкова и документированный роман «Дерсу Узала» В.К. Арсеньева к этнографическим повествованиям: «В центре внимания этнографических повествований — психология этноса, его мировоззрение. Герой этнографической прозы — чаще всего собирательный образ, получающий индивидуальное психологическое выражение в определённых ситуациях» [Забияко 2012, с. 182]. Изучающая творчество Н.А. Байкова Н.Н. Плостина в статье «Образы „иноплеменников“ в творчестве русских писателей-путешественников» справедливо отмечала, что в основе большинства произведений Н.А. Байкова и В.К. Арсеньева лежит автобиографичность, личный опыт знакомства с народами Дальнего Востока: «Отличительная черта творчества Арсеньева и Байкова — ёмкое авторское начало, связанное с осмыслением сути увиденного, познаваемого в жизни. Индивидуальность писателя, авторское „я“ представлено в их творчестве широко обобщённым, оно позволяет ощутить чувство единства с землёй восточного побережья. В этом им помогло путешествие, знакомство с такими героями, как Тун-Ли, Дерсу Узала. Путешествие — один из способов познания мира, оно активизировало процесс осмысления писателями „вечных“ проблем, побудило осознание мира иноплеменников, хозяев Дальневосточного региона» [Плостина 2006, с. 318—319].

Два писателя сходны и по мировоззренческим позициям, и по жизненному, практическому опыту, и по художественной реализации задуманного: «В творчестве обоих авторов стоит проблема человек — мир — отношение сознания к внешнему миру, духа к природе, идеального к материальному. Художественно-документальный мир Арсеньева и Байкова в высшей степени жизнеподобен, многокрасочен, восходит к широким обобщениям. Байков и Арсеньев рассматривают действительность как сферу жизненного опыта, связанную традициями, практикой жизни в тайге. Жизнь по законам предков — это и есть та основа, на которой художественное формообразование становится синтезирующим, обобщающим взглядом на мир. Авторы исследуют жизненный мир человека, вышедшего из природы, их задача — изобразить этот мир в целостности. Писатели познакомились со своими героями в тайге, наблюдали их в подробностях повседневного существования, во время путешествий. Из жизни они черпали обстановку, в которой находились их герои. <...> Почти все выведенные Арсеньевым и Байковым лица действительно существовали и пережили те приключения, которые они им приписывают. Сюжеты многих рассказов были даны их знакомыми, друзьями. Но Байков и Арсеньев не бессознательно переносят жизненные явления в свои произведения. Только переживая и осмысливая жизнь, они могли воссоздать её в жизненной правде» [Плостина 2006, с. 318—319].

В отличие от произведений других эмигрантских авторов, в текстах Н.А. Байкова нет восторга по поводу строительства Китайско-Восточной железной дороги как «оплота русского влияния на Дальнем Востоке»; для него это драма умирающей красоты Шу-Хая, лесного моря, под натиском «железного века», нарушающего природное равновесие: «Снизу неслись отдалённые удары топоров дровосеков и шум падающих лесных великанов, сражённых безжалостной рукой человека. Там, где на днях ещё стояли нетронутые пуши и девственные лесные дебри не видели следов людских, теперь слышны свистки паровоза, звуки пилы и топора, к подножью величественной, неприступной дотоле Голубой горы проложены дороги, и везут по ним могучие тела таёжных богатырей, гигантские брёвна кедра, ясеня, ели и ореха. Жалость сжимает сердце при виде этой картины уничтожения красоты чудной первобытной природы. Немного лет пройдёт, и от былых маньчжурских кедровников останется одно воспоминание. Куда уйдут тогда многочисленные стада кабанов, изюбры, олени, козы и царственные хищники, могучие тигры!? Без сомнения, всё это будет уничтожено жадностью человеческой» [Байков 2011, с. 311—312].

На природу Н.А. Байков смотрел глазами воспитанного на идеалах нового времени человека, которому дорога идея самоценности личности, но он стремился найти точки соприкосновения с иным миропониманием, выраженным в восточных верованиях и легендах, а также в связанных с ними мифологических и фольклорных представлениях. Николай Аполлонович пытался проверить свою сокровенную мысль о мировой гармонии. А.А. Забияко пишет, что «особенность идиостиля Байкова определяется специфической картиной мира писателя, в которой анимистическое восприятие природы уживается с христианскими взглядами, почти языческое отношение к судьбе соперничает с научным скепсисом. Объяснение данному феномену можно найти, во-первых, в самой эпохе, воспитавшей личность Байкова, во-вторых, в индивидуально-психологических особенностях этой личности. Как учёный Байков сформировался во время перехода от позитивистской этнологии конца XIX века к новому осмыслению природы мифа: от видения в мифах лишь „пережитков“ и наивного донаучного способа объяснения непознанных сил природы — к социальной, логической, лингвистической и, главное, универсалистской его трактовке. Потому в его текстах наивная вера в миф парадоксальным образом уживается с комментариями в адрес „тёмного ума человека“, способного в проявлении сил враждебной природы видеть сверхъестественное начало» [Забияко 2011, с. 158].

Образ лесного моря — Шу-Хая, «уходящего зелёными волнами в туманную даль горизонта» [Байков 2011, с. 611], присутствует у писателя постоянно, на протяжении многочисленных повествований о тайге. Этот многосоставный образ складывается из изображения леса, который «шумел подобно рокоту волн бурного океана» [Байков 2011, с. 338],

«нахмурившихся старых кедров» [Байков 2011, с. 498], пробудившихся гор и лесов, которые «чутко прислушиваются и внимают торжественной песне великой бессмертной природы» [Байков 2011, с. 129]. Тайга у писателя живая, это тоже человек, точнее — «старуха тайга», которая «поёт свою тихую колыбельную песню» [Байков 2011, с. 522], или «тихо шепчет, едва-едва шевеля ветвями своих могучих великанов» [Байков 2011, с. 488], или «стонет и скрипит от криков возчиков, от хлопанья бичей, от скрипа полозьев, от ржания мулов и лошадей» [Байков 2009, с. 192], или «прислушивается к грозному рёву могучих хищников и тихо шумит, напевая свои древние песни» [Байков 2009, с. 161]. Подобных примеров в текстах писателя множество: «тайга спала и тихо вздыхала», «тайга стонала и ревела, как дикий зверь», «тайга глухо рокотала, ворча и злясь, как дряхлая старуха, жалуясь на своё бессилие перед буйным ураганом пустыни», «тёмная дремучая тайга поёт свою дикую заунывную песню» [Байков 2011, с. 324, 333, 342, 348] и др. Говоря о специфике пространственно-временных представлений в произведениях Н.А. Байкова, определяющей характеристикой следует считать бескрайность маньчжурской тайги, которая уподобляется морю, океану. «Беспредельность таёжного пространства обуславливает и остальные его черты: оно непознаваемо и неуправляемо, а потому хаотично, таинственно и амбивалентно. Выделяемые пространственные характеристики реализуются в системе оппозиций своё/чужое, цивилизация/природа, Европа/Азия, Восток/Запад, что приводит в произведениях к противопоставлению двух пространств — первобытной тайги и современной цивилизации. Топографические реалии этих пространств — фанзы звероловов, концессия и казармы пограничной стражи — становятся метонимиями определённого уклада жизни» [Неживая 2001, с. 4].

Тайга у писателей русского дальневосточного зарубежья — Н. Байкова, Б. Юльского, П. Шкуркина — это место отдохновения, душевного укрытия. Как и сам Н.А. Байков, их герои стремятся в тайгу, а случайно оказавшись там, уже не могут без неё, скучают, испытывая физическую потребность вновь туда вернуться. Так, в рассказе Н.А. Байкова «Русские трапперы» (от англ. trapper — «охотник на пушного зверя в Северной Америке»; русские трапперы Н.А. Байкова — пионеры дикой первобытной тайги Маньчжурии) подпоручик, бывший офицер одного из Восточно-Сибирских полков, расположенных во Владивостоке, Александр Иванович Веселовский, живущий в тайге и сменивший свой военный чин на статус зверолова и промышленника, скажет: «Ничего, жить здесь можно! Скучновато, это правда; иногда грусть-тоска гложет сердце, но на охоте всё забывается, весь мир людской кажется таким далёким: суета их мелочной жизни не заходит под своды девственного дремучего леса — ей здесь нет места, как нет места лжи, обману и отчаянию. Здесь человек возрождается душой и телом, крепнет и бодро смотрит вперёд, не жалея о прошлом и надеясь на будущее...» [Байков 2011, с. 340]. Другой герой писателя,

старый лесной бродяга, таёжник, маньчжур-зверолов Тун-Ли, сроднившийся с суровой жизнью в диких лесах, «идеалист-мечтатель», как называет его автор, легко смотрящий как на жизнь, так и на смерть, вступающий в постоянное общение с природой, рассказывая драмы своей жизни, «выработал свою оригинальную философию жизни, имеющую много общего с древним учением буддизма». Видя падающий метеорит, таёжный философ размышляет: «Китайцы говорят, что это душа человека несётся в другой мир, где нет материи, но есть только мысль, воля! Вот вы любите тайгу, любите эти сопки, ручьи потому, что всё это даёт вам отдых и посылает мир в ваши души, уставшие жить и страдать. Вам необходимо дыхание этих благовонных растений и испарения плодородной земли для ваших истомившихся лёгких. Глаз ваш ласкает зелень лесов и полей, чистая лазурь неба и живительные лучи отца нашего — солнца, источника жизни. Слух ваш с жадностью ловит шёпот тайги и журчанье ручейка в глубине пади. Душа человека стремится на лоно матери своей, природы, всё равно как растение, поставленное в комнате, стремится к свету и протягивает свои бледные, ослабевшие ветви к тусклому стеклу маленького оконца. Все уставшие душевно, униженные и оскорблённые, немощные духом и телом пусть приходят сюда искать утешения от матери-природы! Она даст им новые силы, вольт в души их мир и благодать, обновит тело, изнурённое в непосильной борьбе и отравленное ядами современной культуры. Природа не мачеха: она напоит жаждущего, накормит голодающего, утешит страждущего и даст надежду безнадежному» [Байков 2011, с. 353].

Исследовательница Е.А. Неживая отмечает существующую у Н.А. Байкова эстетическую мотивировку, обусловленную его философией природы. Эта философия складывается у писателя под воздействием русской классической традиции (И. Тургенев, Ф. Тютчев), а также становится результатом постоянного пребывания в маньчжурской тайге. Природа понимается Н.А. Байковым как живой организм. У неё своя свободная, самостоятельная жизнь, которая течёт по её собственным сокровенным законам: «Одно существование сменяется другим, на труп павшего являются тысячи новых существ, жизнь оканчивается смертью, смерть вызывает жизнь». «Природа своенравна, самобытна, неистощима, в ней кроется могучий дух. Мир природы, каждая её частица неисчерпаемы и смыкаются с космосом и Божеством. Художественное воплощение эти взгляды находят в акцентированном анимизме, который не служит для передачи душевного состояния героя, а становится самозначимой темой. Природа живёт сама по себе, вне какой-либо зависимости от состояния человека» [Неживая 2001, с. 13]. Характерным моментом становится употребление слов «душа», «мысль», «тело» и т.п. применительно к явлениям природы: «умные» глаза чёрных ворон, «голос» дремучего леса, «грёзы» тайги, «дума» и «вздохи» Царь-сопки [Неживая 2001, с. 13].

На прозу Н.А. Байкова, несомненно, повлияло и восточное отношение к природе. «Шу-Хай — это языческая гармония, где в качестве бога выступает природа. В качестве принципа мироздания — взаимодействие и чередование инь — ян, тьмы — света, холода — тепла, покоя — движения» [Ориентальная тема в литературе метрополии 2010, с. 103]. Е.Е. Жарикова, размышляя о природе и человеке в поэзии русского зарубежья Дальнего Востока, отмечает: «В восточной традиции отношения человека и природы воплощают гармонию мироздания. Формирование у дальневосточного человека чувства слитности его с миром природы происходило под воздействием древнего синтоизма и даосских идей. Согласно этим философским учениям, человек был наделён лишь относительной самостоятельностью и не мог жить вне природы, так как ощущал себя частицей великого и вечного космоса. И природа как целое не могла существовать без человека, который видел в ней не только источник красоты, вдохновения, жизни, но и источник закономерностей, распространённых на всё стороны бытия» [Жарикова 2007, с. 61]. Поэтому «особенной заслугой китайцев является то обстоятельство, что они стремились понять природу такой, какая она есть» [Малявин 2004, с. 117].

Ориентальный образ тайги в творчестве Н.А. Байкова реализуется и как нечто целостное — Шу-Хай, — и через конкретные, номинативные образы священных животных и растений. Среди ориентальных образов центральное место занимают две значительные группы: зооморфные (образы животных, в том числе обитающих в тайге: тигр, змея, таинственные птицы) и фитоморфные (образы растений и деревьев, в том числе произрастающих в тайге: кедр, женьшень, лотос). В восточной мифологии многие зооморфные и фитоморфные образы наделены магическими свойствами. Как правило, растения и животные являются знаковой номинацией разного рода понятий и предметов, служат эмблемами, символами: «Этот символизм проявляется в изображениях, в оборотах речи и письменности, в деталях обрядов и обычаев» [Георгиевский 2001, с. 416]. Подробный анализ реализации знаковых региональных зооморфных и фитоморфных сакральных образов в художественных произведениях русских дальневосточных писателей определяет перспективность дальнейших исследований по проблемам диалога культур Тихоокеанской России и культурного взаимодействия в условиях трансграничья.

Ориентальный образ тайги в творчестве Н.А. Байкова также реализуется посредством инокультурного типа героя, интегрированного в природу и «вмонтированного» в таёжный хронотоп. Дальневосточная тайга воспринимается через образы кумирен, сокровенных мест, лесного пространства, наполненного духами умерших, через мифологические представления, систему табуирований и запретов, через китайско-маньчжурские реалии, экзотизмы. Ориентальный образ тайги рассмотрен лишь частично, что выявляет актуальность дальнейшего, более глубокого изучения темы.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть / коммент. и прилож. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2011. 736 с.
2. Байков Н.А. Великий Ван: повесть; Чёрный капитан: роман / вступит. ст. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2009. 528 с.
3. Георгиевский С.М. Мифические воззрения и мифы китайцев // Всё о Китае / отв. ред. Г.И. Царёва. М., 2001. Т. 1. С. 416—424.
4. Жарикова Е.Е. Ориентальные мотивы в поэзии русского зарубежья Дальнего Востока. Комсомольск-на-Амуре, 2007. 116 с.
5. Забияко А.А. Текстология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. № 2. С. 154—170.
6. Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 1920—1940 гг.) // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Вып. 5. Проблемы источниковедения и текстологии: сб. науч. работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. С. 181—202.
7. Малавин В.В. Китайское искусство: Принципы. Школы. Мастера. М.: АСТ: Астрель: ЛЮКС, 2004. 432 с.
8. Неживая Е.А. Художественный мир Н.А. Байкова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Владивосток, 2001. 23 с.
9. Ориентальная тема в литературе метрополии и русского зарубежья Дальнего Востока: коллект. моногр. / Е.Р. Абдуразакова, О.А. Бузуев, Е.Е. Жарикова и др.; под общ. ред. О.А. Бузуева. Биробиджан: Дальневосточная гос. социально-гуманитарная академия, 2010. 162 с.
10. Плостина Н.Н. Образы «иноплеменников» в творчестве русских писателей-путешественников (Дерсу Узала В.К. Арсеньева и Тун-Ли Н.А. Байкова) // Филология и культура: материалы междунар. науч. форума. Владивосток, 19—20 окт. 2004 г. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. С. 318—324.
11. Рачинская Е. Перелётные птицы: Воспоминания. Посвящается Харбину и харбинцам. Сан-Франциско: Глобус, 1982. 261 с.
12. Хисамутдинов А.А. В лесах Маньчжурии (к 125-летию Н.А. Байкова) // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 5. С. 120—125.
13. Хисамутдинов А.А. По странам рассеяния: моногр.: в 2 ч. Ч. 1. Русские в Китае. Владивосток: ВГУЭС, 2000. 360 с.

Голованева Татьяна Александровна,
Институт филологии СО РАН,
г. Новосибирск, Россия

НА РУБЕЖЕ ЭПОХ: ВРЕМЯ В ПОВЕСТИ ПЕРВОГО КОРЯКСКОГО ПИСАТЕЛЯ КЕЦАЯ КЕККЕТЫНА «ЭВНЫТО-БАТРАК»*

В статье представлен анализ изображения времени в повести корякского писателя Кецай Кеккетын «Эвныто-батрак». Последовательное использование маркеров времени создаёт реалистичность изображения. Указатели времени служат средством перехода от одного эпизода к другому. Равномерность времени в начале и середине повести в финале сменяется сжатием. Счёт времени в финале ускоряется: он ведётся на дни, месяцы и годы. Традиционная для корякского фольклора цикличность в авторской повести Кецай Кеккетын размыкается. Время революционных событий непредсказуемо. Финал повести открыт и выводит читателя за границы реального времени и реальных событий.

Ключевые слова: корякский язык, младописьменная литература, корякская литература, Кецай Кеккетын, авторский стиль, время в тексте.

Golovaneva Tat'yana Aleksandrovna,
Institute of Philology, SB RAS,
Novosibirsk, Russia

AT THE TURN OF THE EPOCHS: TIME IN THE TALE "EVNYTO-BATRAK" BY THE FIRST KORYAK WRITER KETSAY KEKKETYN

The paper analyses the representation of time in the tale "Evnyto-Batruk" written by Koryak writer Ketsay Kekketyn. The consistent use of time expressions (several overnight stops, next day) makes the picture more realistic. Time markers are used as transitions from one episode to another. Time constancy at the beginning and in the middle of the narrative changes into time compression at the end of the story. At the end, time goes faster: days, months and years. Traditional timing, which is typical for Koryak folklore, breaks in the tale by Ketsay Kekketyn. The time of revolutionary events is unpredictable. The end of the narrative is open and takes the reader beyond the real time and real events.

Keywords: Koryak language, literature with a recent system of writing, Koryak literature, Kekketyn, author's style, time in the narrative.

* Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 17-78-20185 («Текст в культуре этноса как фактор сохранения идентичности народов сибирско-дальневосточного региона»).

Само появление авторской повести на корякском языке уже стало свидетельством смены эпох. Бесписьменный корякский язык веками развивался в русле устной повествовательной культуры. Никаких предпосылок для зарождения корякской литературы в начале XX в. не было. Но пришли иные времена, и развитие национальной повествовательной традиции изменило свою логику. Появление корякской литературы произошло мгновенно, под влиянием идеологических устремлений Советской России. С другой стороны, какими бы жёсткими ни были директивы политической власти, авторский художественный текст всегда в чем-то неподвластен внешней авторитарной силе и в чем-то непредсказуем для самого автора.

В наши дни с введением регионального компонента в школах Камчатского края стали стандартными выражения, характеризующие творчество Кецай Кеккетына: «первый корякский писатель» [Голованева, Кузьмина 2017, с. 15], «основоположник корякской литературы, произведения которого признаны классикой» [Кеккетын 2010, с. 5]. Сразу представляется маститый писатель с регалиями и наградами, который в одночасье, одним властным жестом дал начало корякской литературе. В реальности всё было совершенно иначе.

Корякский юноша шестнадцати (!) лет, студент первого курса Института народов Севера им. П.Г. Смидовича решает написать художественный рассказ на корякском языке. В 1938 г. в своей автобиографии, объясняя, почему он решил (посмел) написать авторский рассказ, Кецай словно оправдывается: «Ещё в 1934 г., когда мы учились на своём языке, чуть не на каждом уроке спорили: как правильно писать слова. Одни из нас говорили на диалекте оседлых, а я и Найнов Микуль — на диалекте кочующих. Я начал думать и решил: напишу какую-нибудь записку, чтобы туда вошли все наши слова. Так, летом 1934 г. я составил рассказ о том, как раньше жили оленеводческие батраки. Я назвал этот рассказ „Эв’ныто батрак“» [Цит. по: Стебницкий 1994, с. 21]. Это признание Кецай было опубликовано в 1938 г. в сборнике «Советская этнография» и, по-видимому, должно было несколько смягчить его юношескую дерзость. В тех сложных политических условиях иначе было невозможно. Учитель Кецай Кеккетына, северовед С.Н. Стебницкий был вынужден занять достаточно резкую позицию по отношению к своему одарённому ученику: «„Эв’ныто-батрак“ — это отнюдь не те мотивы, которые побуждают художника слова, хотя бы даже начинающего. <...> Таким образом, причиной создания первой корякской повести на первых порах послужило лишь незнание юного студента-первокурсника с техникой создания словарей» [Там же, с. 21]. Истина заключается в том, что Кецай Кеккетын был настоящим «художником слова», и С.Н. Стебницкий это очень хорошо понимал, потому что поддержал издание последующих двух авторских повестей Кецай, сделал всё, чтобы произведения Кецай были опубликованы. Благодаря помощи С.Н. Стебницкого корякские литературные тексты 1930-х гг. навсегда вписаны в историю человеческой культуры.

В предисловии к изданию небольшой книжечки «Эвныто-батрак» Кецай Кеккетын описал, как пришёл к нему замысел повести: *Гыммо тыңвок чечкэюңкы то тыкивың: мыкалин йин-каликал. Выг'аёк алак 1934 гэв. тылэг'ун панэнатвын, — миңкые гэюнэллинэв' валг'о* / Я начал думать и решил: напишу-ка какую-нибудь книгу. Потом летом 1934 г. я **увидел рассказ** — как жили батраки [Кеккетын 1936, с. 5]. Воссоздавая явление замысла повести, Кецай использует слово *лыг'ук* — 'видеть, находить', словно текст родился не в сознании молодого писателя, а пришёл ему извне, как озарение.

Мы только можем домысливать, как ходил корякский юноша по улицам Ленинграда, мысленно возвращаясь к рассказам отца, пытаясь воссоздать эпизод за эпизодом события первых месяцев советской власти на Камчатке. Сейчас эти события оценивают критически. Но тогда Кецай был захвачен ощущением новых грандиозных перемен. Он чувствовал в себе силы писать, невзирая на критику. В шестнадцать лет такая дерзость спасительна для творчества: иначе как можно преодолеть страх перед чистым листом, не подчиниться давлению литературных авторитетов русской культуры?

Тексты Кецай Кеккетына уникальны. Они появились в то время, когда корякский язык был в своём расцвете. Именно в произведениях корякской литературы раскрываются его изобразительные возможности.

Сейчас корякский язык находится в критическом состоянии. По данным переписи 2010 г., лишь 1690 чел. указали в анкете, что владеют им. Проблема не только в том, что сокращается количество людей, способных говорить на этом языке, но и в том, что речь современных носителей корякского языка, ограниченная бытовой сферой, становится очень бедной. Современные записи корякской разговорной речи и современные образцы корякского фольклора не дают представлений о том, каким был язык в моменты своего активного бытования. И только тексты молодых корякских писателей начала XX в. позволяют приоткрыть эту завесу.

Повесть «Эвныто-батрак» день за днём изображает установление советской власти на Камчатке. Сам Кецай не был свидетелем этих перемен, он родился в 1918 г., но его отец Кеккет был непосредственным участником революционных событий. Подробные рассказы отца Кецай выстраивает в своём сознании как некую цельную протяжённую историю, таким образом отчасти тоже становясь её участником.

Кецай стремился к реалистичности изображения. В 1930-е гг. критический реализм был главным официальным (разрешённым) направлением в советской литературе. Стремление воссоздать в тексте хронологически точную последовательность событий — один из способов сделать свой рассказ максимально реалистичным.

Кецай Кеккетын ждал, что его книгу будут читать и перечитывать все знакомые, друзья, родственники. Он понимал, что несёт ответственность перед соотечественниками, на глазах которых происходили те события, о которых он пишет в тексте повести.

Обратимся к особенностям изображения времени в повести Кецай Кеккетына «Эвныто-батрак». Шестнадцатилетний корякский писатель выражает в тексте то восприятие времени, к которому привык и которое является естественным для корякского мировоззрения. Традиционный для коряков счёт времени до сих пор ведётся по ночёвкам. В повести К. Кеккетына указание количества ночёвок, прошедших от одного события до другого, упоминается девять раз. Приведём несколько примеров из текста:

Ныечену киви, уйңэ аёг'ыка капкав'. Ныёқав'кэнак нывой чоччы-мавык / Дважды переночевал, не наведывался к капканам. На третий (день) стал собираться [Кеккетын 1936, с. 16].

Ныечану киви яяк, яқам г'эқэви зняйылвэнвың / Трижды переночевал (Эвныто) дома, сразу отправился на место промысла соболя [Там же, с. 16].

Упоминание количества ночёвок соответствует количеству суток и принципиально важно не только для развития сюжетного действия, но и для воссоздания событий как реалистичных, соответствующих действительности. Количество ночёвок, как и количество дней, служит в тексте первой повести Кецай Кеккетына маркером перехода от одного эпизода к другому. Писатель опирается на указатели времени как средство соединения и смены эпизодов.

Употребление наречия *митив'* — 'на другой день, завтра' [Молл 1960, с. 70] — в тексте повести «Эвныто-батрак» служит импульсом для дальнейшего развёртывания действия, для перехода к следующему эпизоду. Новый день — > очередной этап развития сюжета:

Митив' ёг'ынэн капкав'э — уйңэ-йин ав'в'ака / На другой день добрался до капканов — ничего не зацепилось [Кеккетын 1936, с. 16].

Митив' мэңуныкыеп кыяв'лай, тит инг'э нықоягыкэнав' анованвыңтакэнав' / На другой день очень рано проснулись, чтобы быстро оленей поймать для перевозки груза на летовье [Там же, с. 38].

Употребление наречия времени *митив'* часто коррелирует с изображением передвижения героя:

Митив' яйтэтың г'эқэви / На другой день домой отправился [Там же, с. 20].

Митив' яйтыгыг'э / На другой день домой вернулись [Там же, с. 23].

Митив' анованвэтың ялгыллай / На другой день к летовью перекочевали [Там же, с. 39].

Митив' мэңуныкыеп кыяв'лай то мыголқэлай В'ойвытайнэтың / На другой день очень рано проснулись и покочевали караваном к Тигилю [Там же, с. 48].

Митив' ялгыллай / На другой день покочевали [Там же, с. 49].

Жизнь героев повести — это постоянное движение изо дня в день. Кецай Кеккетын вырос в среде кочевников-оленоводо-

движение — естественное состояние. Как сказал потомственный оленевод Николай Иванович Тынэтэгин, «олень ведь ходячее животное; олени стоять на одном месте не будут».

Наречия времени *митив'* влечёт за собой описание передвижений героев, в свою очередь, передвижения в пространстве влекут за собой изменения психологические и социальные. Закономерно, что в корякских исторических преданиях об установлении советской власти на Камчатке борьба белых и красных изображается именно как **передвижение** тех и других по просторам тундры, причём каюрами были местные береговые коряки.

В современной литературе нередко используется приём фрагментарности, прерывистости изображения времени [Шушникова 2013, с. 231]. Для повести первого корякского писателя, так же как и для корякского фольклора, подобное не свойственно. Обилие в тексте корякской повести временных маркеров как раз и призвано полностью исключить прерывистость повествования.

История батрака Эвныто изображается Кецаем как непрерывная череда событий. Писатель ведёт читателя день за днём — эта непрерывность времени соотносится с частотой употребления маркеров времени. В тексте повести время всегда учитывается.

В корякском фольклоре время организовано циклично: одни и те же события с одними и теми же героями происходят на протяжении бесконечно длительного времени, от появления Куткыннюку и до настоящего момента. Произведения традиционного корякского фольклора представляют собой череду эпизодов [Голованева 2015, с. 49]. Именно поэтому в корякских мифологических сказках нет чётко оформленного зачина и концовки, все тексты — это эпизоды одной длинной истории о Большом Вороне Куткыннюку и его потомках.

В авторском тексте Кецай Кекектына время организовано принципиально иначе. В повести «Эвныто-батрак» отражено переосмысление времени в корякской картине мира: переход из состояния вековой цикличности в непредсказуемую линейность. Те события, которые изображены в финале повести: свержение богача Чачоля, выборы председателем Эвныто, — были вне исторической логики. Ещё никогда корякская история не знала ничего подобного. Новое время врывается в традиционную культуру извне и ломает её.

В отличие от корякского фольклора, для которого характерно неопределённое время изображения, в повести К. Кекектына «Эвныто-батрак» время изображается как определённое. Одним из маркеров чёткой определённости времени служит День памяти В.И. Ленина. По замыслу писателя именно в этот день Эвныто приезжает к своему приятелю в с. Тигиль:

Эчги кэтог'ыг'ылв'ый, — иви ынныцлэк. — Мыткокэтог'ылаңын виг'ылг'ын айңон лыгумэйңычг'ын тойвагыйңыкэн Ленин / Сегодня день памяти, — сказал приятель. — Вспоминаем умершего

раньше настоящего руководителя новой жизни Ленина [Кеккетын 1936, с. 64].

Дата смерти Ленина — 21 января 1924 г., следовательно, событие, изображаемое К. Кеккетыном, — приезд Эвныто в село — произошло, по замыслу писателя, именно 21 января в период с 1925 по 1929 гг.

Кецай Кеккетын не указывает, сколько лет прошло со дня смерти Ленина, поэтому мы можем назвать день, но не можем точно указать год. Возможно, Кецай намеренно прибегает к такому приёму, чтобы сохранить свободу художественного изображения. В то время, когда создавалась повесть «Эвныто-батрак» (1934—1935 гг.), жители с. Тигиль, свидетели установления советской власти в камчатском селе, были в полном здравии и, конечно, задались бы вопросом: кто это приезжал к нам в день памяти Ленина? Реальное время порождает время художественное, а время художественное вовлекает в свой вымышленный мир события времени реального.

В отличие от равномерного изображения времени в корякском фольклоре в повести Кецай Кеккетына время неоднородно. В финале повести упорядоченная, размеренная последовательность времени значительно ускоряется. Если в начале и середине повести счёт идёт на дни, то к финалу счёт времени ведётся на дни, месяцы и годы:

Мэнин йыг'илгын кунумэкэв'нынин валг'о, этун тойвагыһэтыһ тылалай / Каждый месяц собирает батраков, будто к новой жизни пришли [Кеккетын 1936, с. 57].

Галагыг'э һыччек йыг'илгыт, мэнинеч Эв'ныто һывой ейгучев'нык вэтатык / Прошло два месяца, как Эвныто начал учиться работать [Там же, с. 62].

Һыек йыг'илгу галалай, мэнинеч Эв'ныто В'ойв'этыһ г'эжэви / Три месяца прошло [с тех пор], как Эвныто в Тигиль отправился [Там же, с. 71].

Инма эчги һыекэв'кин гэвэгыйһын куткуһ, мэнинеч тыһвок айману итык / Правда теперь второй год кончается, как я начал председателем быть [Там же, с. 63].

В финале повести перед нами изображение стремительных изменений, произошедших в корякской жизни с приходом советской власти. Эта компрессия временного потока отражает дух советского времени, стремление (и возможности) советской власти ускорить, кардинально переменить естественный ход событий. Изменения в жизни Эвныто происходят именно под влиянием **нового** времени, **новых** законов советской жизни.

В финальных предложениях повести Кецай Кеккетын словно стремится вернуть времени устойчивую цикличность: появляются отсылки к годовому циклу, используется наречие *гымлэ* — 'опять, снова':

Гымлэ алаег'ык омакаһ Мэйһыв'эмык мыччанотвалайкэ омакаһ, тит ныкэтгуг'эв'. <...> Ятан Чачоль кулин лыкълэһюг'ык эмынно яһъяйтыһ ныялгытын! / Снова летом вместе на Большой реке будем летовать вместе, чтобы сильнее (стать). <...> Только Чачоль

со следующей зимы совсем один отдельно пусть кочует! [Там же, с. 77—78].

Временной маркер *кулин лықлэнюг'ык* — 'другой зимы достигнув' — только внешне апеллирует к цикличности смены времён года, на самом деле она разомкнута революцией. В реалистичной повести появляется сказочный финал об одиночном кочевье Чачоля. В природных условиях камчатской тундры одиночное кочевье принципиально невозможно, но в фольклоре этот мотив встречается.

В наши дни последнее предложение повести воспринимается с оттенком трагичности. Богачей увозили в неизвестном направлении. Конечно, об их судьбе догадывались. «Будущей зимой» Чачоля уже не будет среди кочевников, его вообще не будет. Однако Кецай заканчивает свою повесть почти фантастическим и в какой-то степени даже оптимистичным финалом, если в такой ситуации оптимизм вообще был возможен. В последнем предложении повести звучит надежда, что жизнь вопреки всему продолжается.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Голованева Т.А., Кузьмина Е.Н. Авторские сравнения в повести Кецай Кекеттына «Эвныто-пастух» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 10 (76). Ч. 2. С. 14—17.
2. Голованева Т.А. Вариативность эпизода в сказочной традиции аборигенов Камчатки (на материале сказки о том, как мыши катались с горы) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 8 (50). Ч. 2. С. 49—52.
3. Кекеттын К. Эвныто батрак. Рассказ на корякском языке / подг. и ред. текста С.Н. Стебницкого. Л.: Изд-во детской литературы ВЛКСМ, 1936. 79 с.
4. Кекеттын К. Эвныто-пастух: повести. Петропавловск-Камчатский, 2010. 208 с.
5. Молл Т.А. Корякско-русский словарь. Л.: Учпедгиз, 1960. 239 с.
6. Стебницкий С.Н. Очерки по языку и фольклору коряков. СПб.: Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, 1994. 294 с.
7. Шушнина А.В. Художественное пространство и время в романе Йена Макьюэна «Дитя во времени» // Учёные записки Казанского ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2013. Т. 155. № 2. С. 230—234.

Фадеева Ирина Анатольевна,
 Дальневосточный федеральный университет,
 г. Владивосток, Россия

УДЭГЕЙСКАЯ ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ ПОВЕСТИ А. КАНЧУГИ

Автобиография А. Канчуги является значимым для удэгейской культуры и литературы произведением. В статье рассматриваются особенности удэгейского языкового сознания, представленного в повести сквозь призму мировосприятия ребёнка. Анализ маркирующих культуру фрагментов повести выполнен в рамках описания базовых личностных ценностей.

Ключевые слова: языковая картина мира, автобиографическая проза, память детства, удэгейская культура, личностные ценности.

Fadeeva Irina Anatol'evna,
 Far Eastern Federal University,
 Vladivostok, Russia

THE UDEGE WORLDVIEW IN THE AUTOBIOGRAPHICAL STORY BY A. KANCHUGA

The autobiography of A. Kanchuga is of significant importance for the Udege culture and literature. The paper describes the peculiarities of the Udege linguistic awareness which is depicted through the lens of the child's worldview. The analysis of cultural fragments of the story is carried out within the framework of the description of basic personal values.

Keywords: language picture of the world, autobiographical prose, memory of childhood, Udege culture, personal values.

Литература Приморья не может считаться полной без включения в неё произведений коренных народов края. Региональный текст, маркированный в первую очередь природно-территориальными и культурно-региональными факторами, в произведениях Н.С. Дункая, А.А. Канчуги приобретает особый статус. Своеобразие национального опыта — культура народа — определяет особенности картины мира. Автобиография как литературный жанр, по мнению Н.А. Николиной, «микромодель культуры, отражающая основные этапы пути к самому себе» [Николина 2017, с. 8]. Она результирует этапы духовного освоения мира и его физического присвоения, в терминологии В.И. Постоваловой. Стержневой объект самоанализа и саморефлексии образа автобиографического героя — воспоминания о детстве, оценка окружающего мира и социально-культурных феноменов. В нашем анализе представлено описание концепта «память

детства», в котором проявляются некоторые особенности национального мировидения, свойственного удэгейцам в период с 1937 г. (по данным автобиографии первые воспоминания в повести относятся к трёхлетнему возрасту) — время формирования оседлости, создания поселений, характерных для славянской культуры. Повесть А. Канчуги рассматривалась ранее в работах Е.В. Перехвальской, представившей биографическую справку о писателе в сборнике «Удэгейская литература», и Н.С. Позиной, которой дана оценка нравственно-этическим аспектам удэгейской культуры, отражённым в произведении.

Текст повести представлен на двух языках — удэгейском и русском. При этом, несмотря на то, что исторически сложившаяся в обыденном сознании удэгейцев картина мира в повести А. Канчуги «Автобиографическая повесть. Детство», будучи воспоминаниями о детских годах, преломляется сквозь призму опыта постижения русской культуры, в переводном тексте автор попытался сохранить особенности грамматического строя родного языка: представлен большой пласт бытовой лексики, не имеющей русского эквивалента, сохранены оценочные междометия (с точки зрения русской морфологии), маркирующие удэгейскую культуру.

Автобиография построена как последовательно разворачивающееся действие повременного нанизывания фактов-событий, которые оставили самый яркий след в памяти ребёнка, а потом сохранились в памяти взрослого человека. Будучи жанроопределяющей категорией автобиографического текста, память может быть представлена в различных разновидностях: воспоминания детства, историческая память, «память сердца», литературная память, «память рода». Рассматриваемый нами текст, имея подзаголовок «Детство», безусловно, ориентирован на память детства. Ниже будет сделана попытка проанализировать этот вид памяти в тексте автобиографии в аспекте ценностных иерархий человека.

В группу низших ценностей, которые связаны с удовлетворением физиологических потребностей, входят понятия собственно физиологии: еда, одежда, жилище.

Жилище. Рассматривая это понятие, сравним два факта автобиографии, когда автор вспоминает дома, виденные им в раннем детстве, при этом речь идёт именно о строениях, характерных для оседлых культур. Понятие дома закрепилось в сознании ребёнка, когда ему было 3 года — он впервые сам, без матери дошёл по высокой траве к новому жилищу: *«Так мы стали жить в этом доме. Возле дома росли картошка, фасоль, перец, брюква и кукуруза... Однажды я узнал, чей это был дом. Этот дом принадлежал китайцу. Его звали Вансили. Его вместе со всеми китайцами выселили в Китай. Это был 1937 год. Мои отец и мать вступили в колхоз. Им отдали этот дом. Потому мы переехали из Каялу в Метакхезу»* [Канчуга 2003, с. 95]. Сравним: *«— Идите к дому дяди Диглино, там будем жить. В глубине села находится...» В доме очень много людей жило. Диглино — трое, Гулино — четверо, Кузьма — пятеро, мы — семеро. Так мы стали жить в Сяине <...> Так жили в доме*

Диглино: летом в шалаше, зимой, осенью, весной — в доме. На следующее лето мы перешли в другой шалаш, он стоял за домом Канчуга Леонида. Там прожили до самой осени» [Канчуга 2003, с. 106—107]. Во всем тексте нет ни одного описания интерьера, из чего можно сделать вывод о ценностной составляющей понятия «дом» в культуре детства автора. При этом, характеризуя жильё, А. Канчуга не единожды описывает огород возле дома и огородные культуры, которые там выращивались.

Тесно к понятию «дом» примыкает и понятие «бытовые условия». В воспоминаниях часто встречается описание того, как семья перемещалась по рекам на своём бате; жизнь была организована следующим образом, например: *«На закате солнца мы остановились у берега. Отец натянул палатку. Мама сварила ужин. Как только кончили есть, стало темно. Постелив, легли спать. Чтобы ночью нас комары не ели, отец подымокурил»* [Канчуга 2003, с. 105]. Или: *«На другой день, утром, мы с Сактамой пошли в туалет. Комаров много. Сактама говорит: — Комары кусают. Залезем вон на то наклонное дерево. Оттуда хорошо какать»* [Канчуга 2003, с. 102—103]. *«Вечерами очень темно. Свет зажжёшь — комары налетают, потому после ужина ложимся спать. Иногда-иногда мама что-нибудь рассказывает, сказки говорит»* [Канчуга 2003, с. 110].

Одежда. В тексте, равно как в случае с домом, нет особых описаний одежды, которую носили дети. Несколько фактов, приведённых автором, нельзя назвать собственно описанием, это скорее оценка ситуации, с которой связаны сильные эмоциональные переживания: *«Отец, получив деньги, отдал маме, чтобы купила продукты, материю, нам ботинки. Очень красивые были ботинки! Мы с Митей, придя на речку, бродили в воде. Долго бродили, очень холодная вода. Пошли домой мы. По дороге наши ботинки развалились. Наверное, части были связаны клеем. Мама очень сильно рассердилась на нас, этими ботинками побила нас, говоря: — Где я возьму деньги? Ходите босиком! Очень сильно плакали мы. Маленькие были, глупые»* [Канчуга 2003, с. 110].

«Кожа обработана. Мама, скроив, сплетя из изюбриных жил нитки, начала шить олочи специальной иглой... После копчения к олочам пришивает коврик из материи и нанизывает верёвку. Настелив хайктой, надевает нам олочи, завязав верёвкой. Ну вот, тепло ногам, выйдя на улицу, стали мы с Павликом бегать по снегу. Одежда рваная, но тем не менее интересно, хотя немного холодновато. Три пары олочей износили. Весной, когда таял снег, мало выходили на улицу. Снег тает, воды много, ноги мокнут. Можно простыть» [Канчуга 2003, с. 111]. Пожалуй, это одно из самых пространственных описаний бытовых деталей, в целом же текст насыщен подробными фактами именно мальчишеских занятий: рыбалка, охота, игры. С рваной одеждой связано ещё одно воспоминание: *«Осенью на огороде собрали кукурузу, картошку, фасоль. Меня мама не пустила в школу. Нет рубашки, брюк»* [Канчуга 2003, с. 110]. И пример, когда в памяти сохранилось счастливое воспоминание: *«Первого мая празднуют.*

Люди прихорашивают в домах, надевают красивую одежду. Мама сшила нам рубашки из белой материи. Мы, надев, думали, наверное, мы самые красивые» [Канчуга 2003, с. 111]. Надо отметить, что с точки зрения оценочности текст достаточно скуп. Как можно видеть из уже приведённых примеров, это поведенческие характеристики: «мы плакали», «было интересно», и оценка, даваемая фактам и событиям уже взрослым интерпретатором этих событий: «маленькие, глупые были».

Еда. При описании этого параметра из текста нами были выбраны примеры, где описывается не что ели, а как эта еда воспринималась детьми. *«Когда нагревается котёл, сало топится. Потом ели жмыхи. Очень вкусные! Много нельзя есть — тошнит. Потому мама много не даёт»* [Канчуга 2003, с. 108]. *«— Сегодня вечером придём, сварим барсучье мясо, очень вкусное, — говорит отец. — Я не буду кушать. Очень жирный, не люблю сало, — так говорю я. — Ха-хай, какой ты дурачок. Вкуснее этого мяса нет ничего, нигде. — Я буду есть сало, очень люблю жирное мясо, — обрадовался Митя»* [Канчуга 2003, с. 130]. Самой вкусной едой автор называет жирное мясо. Именно такого рода воспоминания характеризуются оценочными словами. Следующий отрывок привлёк наше внимание языковой особенностью описания чувства голода, в котором сделан акцент на физиологию: *«Так мы каждую весну голодали. Когда лёд растает, оживали: питались рыбой. Когда я был голоден, никогда не просил есть. Лежал молча. Другие всё время просили: — Дай кушать, желудок голодный»* [Канчуга 2003, с. 117].

Группа ценностей, связанная с удовлетворением потребности в безопасности, личной и социальной защищённости, базируется на таких понятиях, как «жизнь» и «смерть», «здоровье» и «личная безопасность». Приведём примеры, как ребёнком оцениваются эти базисные для осознающего себя человеком понятия.

Жизнь. Автору воспоминаний было около шести лет, когда он вместе с матерью переживал за жизнь новорождённой сестрёнки. Отрывок, приведённый ниже, заканчивается очень весомым обобщением: *«Девочка плачет, просит есть. Мама посадила её в люльку, поёт: — Баю-бай! Немного погоди, сейчас выпью закты, тебя покормлю. Хауенка варит картошку и закту, запаривает кету. Мама, закончив есть, уснула. Мы нянчили девочку. Она тоже уснула. Пospав, мама проснулась, взяв девочку на руки, начала кормить грудью. Так начала жизнь девочка»* [Канчуга 2003, с. 109].

Вредные привычки. Собственно, образ удэгейца старшего поколения носителями другой культуры не мыслится без трубки для курения. Мы воспринимаем этот факт культуры как жизненно важный фактор: дым помогает бороться с кровососущими насекомыми. Но, между тем, современная автору культура относится к этому занятию не совсем положительно: *«Чуть постарше ребята курили. Они приносили с собой самосад. Дым очень имел вкусный запах. Мы просим. Не дали. — Ваши мамы будут ругать, — говорят. Мы воровали и понемногу курили.*

Так и научился я курить. Мама не знала. Я очень привык курить. Мама, узнав, запретила. Я украдкой всё равно курил» [Канчуга 2003, с. 111].

Болезни. Физическое нездоровье — яркое воспоминание детства, такие факты разбросаны по всей книге, приведём два. Первое — детский страх перед смертью близкого человека, когда ребёнок запомнил, как проводилось лечение и почему это случилось. Второе — отношение к боли и ранам в десятилетнем возрасте: *«Мама очень сильно стонала, потом закрыла глаза, затихла. Я испугался. Начал ей открывать глаза, плача. — Мама, не умирай, пожалуйста, подожди немного, я позову тётю Дидунку. — Иди скорее, сынок. Одевшись, я бегом отправился к эвенкам»* [Канчуга 2003, с. 126]. Сравните: *«...Но вдруг нож соскользнул с шеста, прошёлся по моему бедру, разрезал брюки, нанёс мне рану в бедре. Я не почувствовал боли, сразу сняв штаны, увидел, какую рану сделал нож. Зияющая рана. Крови нет, мясо почему-то белое, виднеется красноватая кость. — Что я тебе говорил? Не верил, теперь калекой станешь. Разорвав тряпку, приложив табак, забинтовал накрепко. — Отцу не говори, сама заживёт, — прошу я брата»* [Канчуга 2003, с. 155].

Смерть. Отношение к смерти, по нашим меркам, несколько странное: при нормальной реакции в виде шока и слёз делается прагматичный вывод, наверное, свойственный представителям многих культур, находящихся в тесной связи с природой. В семилетнем возрасте автор лишился сестры (она утонула), когда он был в седьмом классе — на охоте погиб брат: *«Дядя Фулян, войдя по грудь, нашёл девочку. Держа вниз головой, вынес на берег... Потом фельдшер, положив девочку на землю, сказал: — Умерла. Мы заплакали. Мама, целуя, рвёт волосы на своей голове. Внутри стало душно, дышать тяжело. Мама, обняв девочку руками, унесла домой. Жалко красивую, умную девочку! Но что поделаешь, коль так случилось?»* [Канчуга 2003, с. 116]. В этом отрывке появляется очень интересное описание душевного состояния героя сквозь призму физических характеристик: «внутри стало душно», при этом — «жалко, но что поделаешь». И то же принятие ситуации сообразно с законами человека тайги: *«Не знал я, что его больше никогда не увижу. Его в ту зиму гималайский медведь загрыз... Митя трусом не был, потому один пошёл на медведя. Наверное, судьба такая... Жаль, брат, что тебе не выпало счастья жить дальше, пошёл навстречу смерти»* [Канчуга 2003, с. 168].

Группа ценностей, связанных с удовлетворением потребности в социальных контактах, описываемая в понятиях «любовь», «семья», «общение», представлена в повести как собственно внутрисемейными отношениями, так и описанием взаимопомощи внутри рода: привычка делиться едой, например. С точки зрения характера отношений между поколениями, описываемая культура является постфигуративной: дети учатся у своих предков, отношения возрастных групп жёстко регламентированы, каждый знает своё место, соблюдается преемственность, сохраняются традиции. Пожалуй, текст демонстрирует характерную черту культуры — жизнь локальной группой, вне коллектива, который, впрочем, стал складываться

с появлением колхоза (с чего, собственно, и начинается производство). При этом удивительны отношения между детьми в семье: *«Весной, когда растаял снег, у нас родилась девочка. Очень красивая девочка. Мамина первая девочка. Перед ней рождались одни мальчики... Мы, мальчики, очень любили девочку, хорошо нянчили её. Очень умная девочка растёт. Имя Поля»* [Канчуга 2003, с. 104]. Сравните: *«Так не стало моего брата, любимого брата. Узнав об этом, я стал как умалишённый. Что бы ни делал, всегда Митя перед глазами. Каждую ночь снится: я с братом толкаюсь вверх, он впереди, я — за рулём. И во время учёбы думал о нем. Едва закончил седьмой класс»* [Канчуга 2003, с. 168].

Группа ценностей, связанных с удовлетворением потребности в самоуважении, определяющаяся понятиями «интересная работа», «общественное признание», «самостоятельность», «равенство», представлена в тексте повести максимально широко: это обучение рыбной ловле, охоте и другим мужским занятиям социума. Здесь обширные описания первых опытов, охотничьих удач, самостоятельно выполняемой работы. Подробно описаны те моменты, когда мальчика хвалит отец. В этих фрагментах повести наиболее полно представлены характерные особенности описываемой культуры, что требует более тщательного и пространного описания, чем позволяет заданный формат. Самоуважение определяется мужскими умениями представителя удэгейского рода обеспечивать выживание своего рода.

Процесс развития любой личности характеризуется усвоением ценностей социальных общностей и их трансформацией в личностные ценности. И повесть демонстрирует процесс становления личности ребёнка. Этот момент тоже требует полноты описания, однако мы приведём лишь несколько примеров. Группа высших ценностей связана с самоактуализацией личности — познанием, творчеством, осознанием красоты.

Обучение. Основной опыт удэгейский ребёнок, как было сказано ранее, получает в семье, что в повести демонстрирует отказ братьев после 4 класса ходить в школу — они шли с отцом в тайгу. Рассмотрим фрагмент о первых месяцах в школе: *«Я сначала долго не понимал, какая буква, как называется. Через два месяца букву А одолел... В декабре я как-то сразу всё стал понимать. Писал, читал. Хорошо стал учиться. После нового, 1944 года, я уже прочитал все книги для первого класса. Читал наизусть из других книг»* [Канчуга 2003, с. 126]. Пример, приведённый выше, показывает: мальчик переживал, что его долго не отдавали в школу. Собственно, другие две части трилогии рассказывают о юности и студенческих годах, когда автор, в отличие от братьев, учился в учительском институте.

Культ. Религиозная составляющая культуры представлена рядом фрагментов о шаманизме, о страхах ребёнка при первых встречах с культом: *«Сегодня Канчуга Инсан будет шаманить... Я пойду впервые... Вот, Инсан сел с бубном, перед ним горит огонь, туда бросают листья багульника, чтобы запах был приятный... Положив бубен, подбе-*

жал к котлу, схватил оттуда руками сало, стал прикладывать ко лбам мальчиков, они смеются, не отворачиваются. Мне стало страшно, потому спрятался под кровать. Мама, заметив это, за шиворот вытащила назад; в это время к моему лбу прикоснулось что-то ледяное» [Канчуга 2003, с. 114].

Фольклор. Повесть насыщена родовыми преданиями, сказками, историями. Часть из них может быть отнесена к исторической памяти, но детское восприятие сохранило, например, и традиционную колыбельную, слышанную от матери: *«Мама всё время поёт, укачивая Полю: — Баа-а, баа-а, дорогая дочка, переезжаем в Сяин, не плачь, гунэ-э, гунэ-э. Вниз плывём, вода быстро несёт. Твой отец впереди, братья на середине сидят смирно, улыбаясь, не плачут даже. И собаки есть, кошка тоже есть, пять, курочек есть, петух поёт, евэ-э, евэ-э. Очень хорошо поёт мама, кормя грудью девочку» [Канчуга 2003, с. 105].* Здесь появляется оценка — «очень хорошо», что при скупости оценок в повести демонстрирует значимость этого события.

Красота природы. В целом лишённая психологического анализа, характерного для русскоязычных автобиографий, повесть скупа на изображение всего спектра человеческих чувств: зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания. Черта ли это культуры, особенности ли языковой фиксации мира, где глагольное действие является морфологической доминантой языка, но описания природы человеком, живущим «в природе», фактически единичны и малообразны. Раннее воспоминание — попытка передать скорее не красоту природы, а зафиксировать силу человека через это описание: *«Какая была ночь! Звёзды ярко виднелись. Луны нет. Небо ясное. Морозно. Я до сих пор удивляюсь, как босиком стояли на волно-резе. Вода холодная, морозно и не простуживаются. Согрелшись, снова лучим. Кеты очень много» [Канчуга 2003, с. 98].*

Подводя итог наблюдениям, можно сказать, что анализ ценностных аспектов личности позволил нам выделить те событийные единицы, которые являются ключевыми для носителя удэгейской культуры, поскольку детская память сохраняет только эмоционально значимые факты переосмысления индивидом опыта нового для него мира. Последующий анализ лексических единиц этого событийного ряда позволит определить концептуальное поле языковой картины мира удэгейского писателя, удэгейской культуры.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Канчуга А. Детство: Автобиогр. повесть: для чтения по удэг. языку. Ч. 1: Багдисэ хокто тэлунуни. Бонго пай. Нёула экини. Саппоро: Изд-во Филол. фак. Ун-та Хоккайдо, 2003. 176 с.
2. Николина Н.А. Поэтика русской автобиографической прозы: учеб. пособие. 3-е изд., стереотип. М.: Флинта, 2017. 424 с.

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

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРФЕРЕНЦИЯ В УСЛОВИЯХ ПОГРАНИЧЬЯ (НА МАТЕРИАЛАХ ЯЗЫКА ЭВЕНОВ ЯКУТИИ)

В статье предпринимается попытка анализа материализации процессов пересечения культурных границ, выражаемых в языке эвенов Якутии. Раскрывается лингвистический аспект межкультурных взаимодействий, выражаемый интерференцией на всех уровнях языка в отклонении от нормы и системы родного языка под влиянием второго.

Ключевые слова: Якутия, межкультурные взаимодействия, эвенский язык, интерференция.

Sharina Sardana Ivanovna,
 Institute for Humanities Research
 and Indigenous Studies of the North, SB RAN,
 Yakutsk, Russia

LINGUISTIC INTERFERENCE UNDER THE CONDITIONS OF BORDER ZONES (A CASE STUDY OF THE LANGUAGE OF THE YAKUT EVENS)

The paper attempts to analyse the materialization of the processes of cultural boundaries expressed in the language of the Yakut Evens. The linguistic aspect of intercultural interactions is revealed through the interference of the language at all levels in deviation from the norm and the system of the native language under the influence of the second language.

Keywords: Yakutia, intercultural interactions, Even language, interference.

Исторически территория нынешней Республики Саха (Якутия) является областью особого культурного, политического и экономического взаимодействия разных народов на протяжении многих столетий и имеет особое значение для народов, проживающих в данном пограничье. Якутия — регион с уникальными природно-климатическими и экологическими условиями, где в результате сложных этногенетических процессов сформировались определённые этнические общности с присущими им антропологическими особенностями, со своеобразной системой природопользования, этнографическим комплексом, собственными языками и самосознанием. Республика и в настоящее время может претендовать на особый статус пограничья. Данное положение определяется и тем,

что в Якутии выступают её резидентами представители 5 коренных малочисленных народов Севера (эвены, эвенки, чукчи, юкагиры и долганы), которые, будучи включёнными в массив иной культуры, становятся субъектами различных социокультурных процессов в силу своего положения — на границе.

В данной статье предпринимается попытка анализа процессов пересечения культурных границ, межкультурных взаимодействий, выражаемых в языке эвенов Якутии. Нас интересует собственно лингвистический аспект межкультурных взаимодействий.

Эвены на территории Якутии проживают компактными группами в Аллаиховском, Кобяйском, Момском, Нижнеколымском, Среднеколымском, Томпонском, Усть-Янском, Эвено-Бытантайском и ряде других улусов республики. Особенности языковой ситуации у эвенов РС(Я) определяются несколькими факторами.

Первый фактор — территориальный. У эвенов, как и у других представителей коренных малочисленных народов Севера, наблюдается постепенная утрата родных языков. Степень владения ими коррелирует с возрастом носителей, интенсивный размах приобретают ассимиляционные процессы. По результатам Всероссийской переписи населения РФ 2002 г., в Российской Федерации из более чем 19 000 эвенов родным языком владеет всего 7168 чел., а из 11 657 эвенов Якутии — 3 778 чел. (32%). Однако языковая ситуация в отдельно взятых местах компактного проживания эвенов неоднозначна. В силу хозяйственно-культурной специфики определённых групп языковая ситуация остаётся благоприятной для пользования устным и письменным языком в четырёх населённых пунктах компактного проживания эвенов: в с. Березовка Среднеколымского, с. Себян-Кюель Кобяйского, с. Тополиное Томпонского, с. Андрюшкино Нижнеколымского улусов. В данных поселениях пользуются родным языком почти все поколения, бытует разговорная речь, читают и пишут на эвенском языке. В Аллаиховском, Момском, Оймяконском, Усть-Янском районах отмечается сохранение разговорного эвенского языка у представителей старшего поколения и в однонациональных производственных коллективах (оленоводческих хозяйствах, рыболовецкой общине), внутри отдельных семей. В остальных районах (Абыйском, Булунском, Верхнеколымском, Верхоянском, Эвено-Бытантайском) эвенский язык практически утрачен.

Можно предположить, что приведённые три условные группы представляют некую схему языкового сдвига, который определяется языковым окружением, численностью этноса, уровнем традиционной хозяйственной деятельности, престижем языка, его воспроизводством и языковой политикой государства.

Второй фактор — этносоциальный: для большинства эвенов РС(Я) исторически характерно эвенско-якутское двуязычие, а в XX в. — эвенско-якутско-русское трёхязычие. Ситуация в приведённых сёлах первой

группы с более благоприятной обстановкой с эвенским языком близка к полноценному дву- или трёхязычию. Очевидно, что для большинства эвенов республики якутский язык играет практически ту же роль, что и русский язык для других групп эвенов: он является языком межэтнического общения. Для отдельных улусов, таких как Нижнеколымский район, характерно многоязычие, выраженное в распространении эвенского, юкагирского, чукотского и якутского языков и диалекта русских старожилов — колымчан — за пределами соответствующих этносов. Присутствие многих начал в языке, культуре, их интеграция создаёт уникальную ситуацию в данном районе. Характер использования языков как средств межэтнического общения требует специального исследования.

Третий фактор — наличие интерференции на определённых уровнях эвенской языковой системы. Этот феномен может проявляться как в устной, так и в письменной речи якутских эвенов.

Интерференция отмечается на всех уровнях языка, но особенно заметна в фонетике. Диалекты и говоры эвенов Якутии характеризуются наличием своеобразных фонетических черт, отличающих их от диалектов эвенов Магаданской области, Камчатки, Хабаровского края, Чукотки и Корякии.

Ряд таких особенностей может рассматриваться как прямое влияние якутского языка — например, переход инлаутного сибиланта [с] в фарингальный [h]: аналогичный переход характерен для якутского языка (*сарсын/нарсын* ‘вчера’, *осикат/оһикат* ‘звезда’). Остаётся дискуссионным и статус некоторых фонетических признаков эвенских диалектов Якутии (о-образное произношение кратких гласных непервых слогов для языка кобайских эвенов некоторые языковеды признают диалектной чертой [Кузьмина 2010, с. 73], другие «оканье» считают признаком якутского акцента [Бурыкин 2004, с. 80]).

Для носителей эвенских диалектов Якутии, владеющих якутским языком, в особенности для молодёжи, характерно интенсивное влияние якутской фонетики на звуковой строй эвенского языка, в их произношении дифтонгируются эвенские долгие гласные, переднерядный гласный [э] заменяется якутским гласным [э], имеющим значительно более переднюю артикуляцию, переднерядный гласный [у] заменяется также значительно более продвинутым вперёд, нежели эвенский гласный, звуком, похожим на якутский [Y].

Наличие в русском языке фонемы [ы] и заднерядного гласного [ы] в якутском языке при отсутствии сходных звукотипов в эвенском обусловило ассоциации с этими гласными редуцированных оттенков кратких гласных [а] и [э] в непервых слогах эвенских слов, хотя данные гласные не являются ни реализациями одной особой фонемы, ни оттенками двух фонем — это всего лишь позиционные оттенки кратких гласных [а] и [э] (*эвыһыл* вместо *эвэһэл* ‘эвены’, *амтылкан* вместо *амталкан* ‘вкусный’).

Обратное воздействие эвенского языка на якутский язык отмечается в речи билингов. Щелевой заднеязычный глухой [x] заменяется смычным глухим [к] (*барекка-кэллекэ* вместо *барыахха-кэлиэххэ* — досл. ‘пойти-прийти’, ‘не оставаться на одном месте’). Смычный и щелевой звонкий заднеязычный [ɣ] ассоциируется со звонким заднеязычным [г] (*добор-догор* ‘друг’, *бэбэһээ-бэгэһээ* ‘вчера’, *баҕар-багар* ‘может быть’). Якутский [Y] заменяется переднерядным гласным [y].

Воздействие эвенского языка на русскую речь якутских эвенов минимально, можно отметить только произношение русской аффрикаты [ч] как [т'] и замену аффрикаты [ц] щелевым [с] даже в позиции начала слова. В русской речи эвеноязычные информанты иногда выговаривают переднеязычный [л] как [л']. То же можно сказать про сонорный губной [w], которым заменяется звук [в].

В языке якутских эвенов отмечается большая частотность лексических заимствований из русского, якутского и отчасти из юкагирского и чукотского языков. Заимствования в большей массе составляют лексические варианты, т.е. разные обозначения одного и того же понятия, явления. Помимо всего прочего, лексические варианты могут составлять отдельный тип или являться частями синонимических рядов слов, например: *оскола*, но *хупкучэк* ‘школа’; *рабочайил*, но *гургэвчимүэл* ‘рабочие’; *улэлэдэй* (як.), но *ховнаддай* ‘работать’ и др.

В крайне-западных говорах эвенского языка функционируют слова юкагирского происхождения: *киамилуа* ‘гагара с белым клювом’, *пипси* ‘птенец’, *н'оңгалба* ‘турпан’, *налима* ‘нарты’, *вадул* ‘юкагир’, *сахла* ‘полярная сова’ и др. В нижнеколымском говоре употребительны чукотские заимствования: *почах* ‘палка с железным наконечником для тормоза нарты на собачьей упряжке’, *пэчпō* ‘команда «налево» ездовым собакам’, *риэлханиңа* ‘яранга’ и др.

В северных диалектах якутского языка отмечается довольно большое количество эвенизмов, относящихся в особенности к оленеводству (*турку* ‘сани’, *ньуоһуһут* ‘передовой олень’), рыболовству (*чыныыт* ‘удочка’), охоте (*хойобуннатты* ‘ранить зверя’, *хабдьы* ‘куропатка’), окружающей среде (*уорбат* ‘чёрная смородина’) и др.

В говорах эвенов Якутии отмечаются и интерференции на морфологическом уровне. В крайне-западных говорах не используется направительно-местный (-кла/-клэ) и направительно-продольный (-кли) падежи. Их значение, как и в якутском, передаётся с помощью послелогов *хат*, *холи* ‘около, вблизи’: *Детис хатлин орчакакар оңкогарар*. ‘Около наледи много оленей паслось’. В говорах эвенов Якутии (за исключением березовского) отмечается отсутствие формы 1 лица множественного числа *бу* ‘мы (без вас)’ (исключительная форма). Характерно также отсутствие словообразовательного суффикса -с для обозначения шкуры зверя. Как и в якутском языке, используется словосочетание: *уямкас* — *уямкан нандан* ‘шкура горного барана’, *хуличас* — *хуличан нандан* ‘шкура лисы’.

В языке северных якутов используется эвенский суффикс субъективной оценки *-ндя* с оттенком увеличения (*хайандьаа* ‘большая гора’, *киһиндьээ* ‘большой человек, человечество’), суффикс *-кан/-чан* с оттенком уменьшительности (*хайачаан* ‘маленькая гора’, *киһичээн* ‘человечек’).

На примере одного из западных говоров эвенского языка рассмотрим интерференцию на морфологическом уровне — причастные конструкции, подверженные влиянию якутского языка. В нижнеколымском говоре обязательное осуществление действия в будущем выражают определённые конструкции с причастием будущего времени типа: *һурд’иңэ тустак* в значении ‘обязан пойти’, *һад’иңалкан биһэм* в значении ‘я должен знать’, *итчиңэ кэһни* в значении ‘должен увидеть’. В первом случае — при образовании конструкции *һурд’иңэ тустак* ‘обязан пойти’ — используется якутское заимствование. В якутском языке формообразующая частица *тустаах* образует долженствовательное наклонение от причастия на *-ыхах*: *барыхах тустаах* ‘должен уехать, уйти (он)’, *этиэх тустаахпын* ‘должен сказать (я)’, *сайыннарыах тустааххын* ‘должен развивать (ты)’.

В приводимых ниже примерах якутизм *тустак* используется для передачи значения обязательного осуществления действия, однако в отличие от якутского языка в эвенском языке данная частица не принимает притяжательного оформления: *Миан д’өр час одакан бэкэчэн һаһра гуңнэр, букатын умэн-дэ умэн турэм эд’иңэ тустак турэр намдула*. ‘Как наступает двенадцать часов, всем нельзя шуметь, даже ни одного слова не должны говорить у моря’. *Тадук би стадатки һурд’иңэ тустак*. ‘Оттуда я обязан поехать в стадо’.

Вторая конструкция, включающая причастие будущего времени на *-диңа*, оформленное суффиксом принадлежности *-лкан*, обозначает обязательное выполнение действия в будущем. Здесь явно усматривается модель образования якутского причастия со значением долженствования посредством аффикса обладания *-лаах*: *этиэх=тээх* ‘должен сказать (он, она)’, *биэриэх=тээх* ‘должен отдать (он, она)’ (ср.: *ат=таах* ‘имеющий коня (он, она)’, *сон=ноох* ‘имеющий пальто (он, она)’).

Конструкция типа *һад’иңалкан биһэм* ‘я должен знать’ образована по следующей формуле: причастие будущего времени на *-диңа* + суффикс принадлежности *-лкан*, образующий прилагательные со значением обладания, + вспомогательный глагол *бидэй* ‘быть’, оформленный показателями лица и числа. Мы склонны полагать, что данная конструкция является калькой с якутского. Рассмотрим образование якутских долженствовательных причастных конструкций *билиэхтээх буоллаһым* ‘должен знать (я)’, *барыхтаах буоллаһа* ‘должен уйти, уехать (он(а))’, *ааһыахтаах буоллаһын* ‘должен читать (ты)’: причастие на *-ыхах* + аффикс обладания *-лаах* + модальное слово *буоллаһа*, образованное от глагола *буол* ‘быть, стать’ + аффиксы сказуемости [Филиппов 2014].

Что касается синтаксической интерференции, то она выражается, например, тем, что в языке якутских эвенов отсутствует согласование опре-

деления с определяемым в падеже и числе (равно как и в якутском): *Бэргэ буюр төүөр далилин елтэнитэн*. 'Жирные дикие олени прошли вдоль озера'. *Акму надан хусилбу эмун*. 'Старший брат семь гусей принес'.

Таким образом, процессы пересечения культурных границ, межкультурных взаимодействий весьма чётко актуализируются на всех уровнях языка эвенов Якутии. Интерференция в данном случае является неизбежным фактором или неким промежуточным уровнем при постепенной утрате языка, что демонстрируют говоры эвенов Якутии различной локализации. С другой стороны, в результате территориального сближения и тесного этнокультурного взаимодействия в течение длительного времени народы Якутии демонстрируют способность к продуктивному сотрудничеству и взаимообогащению, насколько это позволяет доминантное общество в силу отсутствия/присутствия их полноценного диалога.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Бурькин А.А. Язык малочисленного народа в его письменной форме. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. 373 с.
2. Кузьмина Р.П. Язык ламунхинских эвенов. Новосибирск: Наука, 2010. 114 с.
3. Филиппов Г.Г. Причастие якутского языка: комплексное типологическое функционально-семантическое исследование. Якутск: СВФУ, 2014. 606 с.

Вртанесян Гарегин Суменович,
 Центр изучения религий Российского
 государственного гуманитарного университета,
 г. Москва, Россия

ЯЗЫКОВОЕ И КУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЖИТЕЛЕЙ САХАЛИНА. НА ПРИМЕРЕ РИТУАЛЬНОЙ (МЕДВЕЖИЙ ПРАЗДНИК) И КАЛЕНДАРНОЙ ЛЕКСИКИ

Языковое взаимодействие нивхов, ороков и айнов оценено по календарной и ритуальной (медвежий праздник) лексике. Выявлены общие и особенные черты в семантике медвежьего праздника и календарной лексике. Показано, что в календарях нивхов и айнов, в отличие от ороков, особо выделено осеннее равноденствие.

Ключевые слова: календарная лексика, медвежий праздник.

Vrtanesyan Garegin Surenovich,
 Center for the Study of Religion of Russian
 State University for the Humanities,
 Moscow, Russia

LINGUISTIC AND CULTURAL INTERACTIONS OF THE SAKHALIN INHABITANTS. ON THE EXAMPLE OF RITUAL (BEAR FESTIVAL) AND CALENDAR VOCABULARY

The linguistic interaction between the Nivkh and Ainu orokov assessed on a calendar and ritual (bear festival) vocabulary. Revealed common and specific features in the semantics of the bear festival, and calendar vocabulary. It is shown, that in the calendars of the Nivkhs and Ainu the autumnal equinox dedicated specially, in contrast to oroks.

Keywords: calendar vocabulary, the bear festival.

Выбор календарной и ритуальной (на примере медвежьего праздника) лексики в качестве параметра, по которому оценивается взаимодействие нивхов, айнов, ороков объяснимо, так как календарь в архаичных социумах — наиболее ёмкая форма отражения хозяйственно-культурного типа. Медвежий праздник, в свою очередь, — это один из краеугольных камней экологической культуры народов Северной Евразии.

При исследовании взаимодействия этносов целесообразно сочетать выявление изоглосс с анализом семантики культурных терминов, особенно это актуально для изучения календарного мифа. Если медвежий праздник (МП) исследован достаточно подробно, то о календарной лексике (КЛ) пока такого сказать нельзя, особенно о её сравнительном аспекте.

Языковое взаимодействие нивхов и ороков А.М. Певнов оценил как небольшое (около двух десятков изоглосс), и «островных» заимствований было ожидаемо больше, чем «материковых». Отметим заимствование *unı̄wəgi* «звезда» (при нивх. *un̄'ug* «звезда») [Певнов 2016, с. 152—157], с сохранением «васикта», восходящего к общему «осикта» [Сравнительный словарь 1975, с. 27]. Нивхско-айнское взаимодействие, по А.А. Бурькину, оказалось на порядок интенсивнее: допускалось, что передача в нивхский и айнский культурной терминологии из тюркских и монгольских языков, а также китайского шла через тунгусо-маньчжурские языки. В числе общих (для нивхов, ороков и айнов) лексических изоглосс были: нерпа без пятен, корюшка, осьминог, сельдь, студень из рыбьей кожи (*мось*), яйцо, ошейник (собачьей упряжки) [Бурькин 2016, с. 123—141], но в целом трудно выделить признак, который придавал бы системность этому списку. Заметим, что в приведённых перечнях нет ни одной общей лексемы, относящейся к МП (кроме, пожалуй, студня *мось*). Таким образом, формально можно говорить о фактическом отсутствии взаимодействия в языковом аспекте. Вместе с этим трудно отрицать культурное влияние оседлых айнов и нивхов на мифологизированные представления ороков (хотя, возможно, и не всех их групп) об окружающем мире. Так, дух-хозяин моря (*Taixunji* (орок.), *Tajŋand* (нивх.)) имеет параллельные образы у орочей, негидальцев и нанайцев, с близкой огласовкой [Певнов 2016, с. 152]. Вместе с этим, ороки знали и духа-хозяина моря *Тээму* [Озолиня 2001, с. 367]. Известен им и образ хозяйки моря с такими же функциями (текст «Нерпа — владычица моря» [Петрова 1967, с. 142, 143]), с учётом перечисленного становится в какой-то степени понятным попадание нерпы в список изоглосс [Бурькин 2016, с. 124]).

МП — ритуал многоплановый, и многие его аспекты в той или иной степени достаточно подробно описаны. Однако семантика календарных аспектов МП фактически не изучена. Сравнение описаний МП выявляет также целый ряд отличий и в деталях ритуала, и в их семантике, поэтому отмеченная Б. Пилсудским близость обрядовых действий и лексики у нивхов и ороков (объятия с медведем, стружки *и(л/н)ау* и др.) [Пилсудский 1989, с. 62], по-видимому, не даёт достаточных оснований считать нивхов единственным источником заимствования МП с убоем медведя, выращенного в срубе.

По представлениям нивхов, душа медведя следовала на запад, ороки считали, что она отправляется на восток [Васильев 1929, с. 19]. У нивхов МП отмечался только зимой (с декабря по март) [Таксами 1975, с. 165], у ороков же — и летом, и зимой. Ороки не имели специального «медвежьего» очага, не вводили зверя в чум хозяина и не хоронили, как нивхи, жёлчь медведя [Пилсудский 1989, с. 58, 60]. С айнами ороков сближал такой специфический элемент, как традиция хранения медвежьего мяса (до двух месяцев) зимой на помосте [Онуки-Тирни 1996, с. 47; Вртанесян, Озолиня 2015, с. 19]. Отметим, что длительные контакты с айнами

и нивхами не помешали орокам сохранить традицию двух МП — зимнего и летнего. Последний не был известен ни айнам, ни нивхам.

Анализ лексики позволил выявить разницу в семантике зимнего и летнего МП. Подробно эти материалы рассмотрены в работе: [Вртанесян, Озолия 2015, с. 15—22], здесь лишь отметим, что термины, относящиеся к зимнему и летнему МП, имеют совершенно разную семантику. Название зимнего праздника *хуриацци* [Пилсудский 1989, с. 62] было искажением термина *хурутчи* — «отмечать медвежий праздник» [Озолия 2001, с. 161], состоявшего из компонентов **хури*- и **атчи* (*аччи*). Термин *хуриацци*, вероятно, представляет собой форму 3 л. мн. ч. прош. времени (*хури-ҫа-чи*) и является субстантивом от глагола *хуратчи* — «устраивать, справлять медвежий праздник», получившим такую форму в результате стяжения гласных. Корневая часть **хури* имеет следующие значения: 1. «ожить, очнуться»; 2. «спасти, оживить», а также «созреть, поспеть, стать готовым» [Сравнительный словарь 1977, с. 282; Озолия 2001, с. 161].

Вторая корневая часть -**атчи* (*аччи*) значит: 1. «снимать кожу медведя»; 2. «развязывать» [Озолия 2001 с. 31]. Последнее вполне отвечает семантике ритуала, так как снятие шкуры убитого зверя уподоблялось раздеванию (которое начиналось с разрывания «застёжек»), эта формулировка («раздевание») является традиционной и на Амуре (нивхи, негидальцы), и в Сибири, и на Урале [Васильев 1948, с. 81—85]. Поэтому если опираться на значение **хури*- «оживить», то семантика зимнего МП отражает «возрождение — оживление» медведя, что и было одной из главных целей обряда. Это прямо можно соотнести с рождением «нового» Солнца после зимнего солнцестояния. Это подтверждает и анализ календарной лексики.

Название декабря — *сагды бени*, при *сагды* — «старый, дряхлый (месяц)» (эвенки, негид., орочи, ороки, удэг., ульчи) [Сравнительный словарь 1977, с. 53, 54]. Январь именовали *geraw* (*гуроо*, *гуррау*) [Петрова 1937, с. 89; Озолия 2001, с. 37; Подмаскин 2011, с. 109; Миссонова 2013, с. 171—176]. Смысл лексемы *сагды* («старый») более или менее понятен, это последний, «старый» месяц года, название же января (*гуроо*, *гуррау*) требует пояснений. Оно известно с начала XVIII в. в вариантах *гиравун* (удские тунгусы по Линденау Я.И. [Линденау 1983, с. 80]; хатангские тунгусы по Гмелину С.Г., цит. по: [Титова 1978, с. 69]) и *гераон* (тунгусы, без указания конкретного говора [Миллер 2009, с. 79]). *Гираун* — название января у западных (илимпийских, ербогаченских, катангских и др.) эвенков [Василевич 1969, с. 43]. Последние календарные записи были сделаны в первой половине XX в., т.е. термин сохранял форму более 200 лет. В джелтулакском говоре (эвенки) название *гиравун* (переходный период январь — февраль) пояснялось как «месяц перехода одного года в другой» [Болдырев и др. 2009, с. 71]. Шаг прыжками — *гирамкин* (охотские эвены) [Сравнительный словарь 1977, с. 154]. Таким образом, независимо от контекста корневая лексема **г(и/е)р(а/о)*- отражает понятие «ходьбы-прыжка».

В разных говорах эвенкийского корневая часть **гир*- лежит в основе множества слов со значением «ходьба, шаг, тропа» [Сравнительный словарь 1975, с. 154]. По Е.И. Титову, *гераун* — «солнцестояние» [Титов 1926, с. 33], что хорошо согласуется со значением этого термина в желтулакском говоре [Болдырев и др. 2009, с. 71]: «переход одного года в другой». Так же и *гирко* — «медведь-шатун», «бродяга» [Титов 1926, с. 34]. Близкий по семантике пучок есть в солонском говоре: *гиракал* — «шагать»; *гираникта*, *гејевун* — «шаг» [Поппе 1927, с. 41]. «В ороцком *гиа* — „шаг“, в орокском *гиракта* — „шаг“» [Сравнительный словарь 1975, с. 154]. Отметим и «биполярные» значения однокоренных (**ги*-) лексем: *гирам* — 1. «шаг, прыжок (шагом, с места, без разбега)»; 2. «топтаться на месте (об оленьем стаде)», ольский, быстринский, охотский, саккырырский говоры (эвены) [Сравнительный словарь 1975, с. 154]. В орокском *герав* (*гиррав*, *гиррау*) *тувэ бени* является названием переходного периода между декабрём и январём [Озолиня 2001, с. 66, 342], т.е. фактически обозначает точку перехода «старого» года в «новый» после зимнего солнцестояния.

В названии летнего МП (*гунпури*) выделяются два корня: **-гун* и **-ури* (*-хури*). *Хури* — «соревнование, игра, соотнесённая со временем созревания ягод (*хури* — „созреть, поспевать“»)» [Озолиня 2001, с. 161]. Но допустима и иная трактовка смысла термина *гунпури*. Если полагать, что **-гун* входит в гнездо однокоренных лексем *гунту* — «гаснуть, тухнуть», *гулу* — «гасить, тушить» [Сравнительный словарь 1975, с. 158], с сохранением смыслового значения второй части термина *хури*, тогда можно допускать, что «созревший» — это ставший готовым «погаснуть, затухнуть», своеобразная передача смысла процесса «перелома», направления процесса: сначала нарастание (созревание, увеличение), потом убывание (усыхание, уменьшение в размерах). Поведение солнца, которое отражается, в первую очередь, в изменении степени освещённости, сравнивается с созреванием ягод. Такая точка зрения имеет право на существование по ряду причин. Гон бурого медведя завершается к концу июня — началу июля [Биологический энциклопедический словарь, 1986, с. 336], что совпадает со временем летнего солнцестояния и соответствует началу умирания «солнца». Кроме того, июль и август в тунгусских календарях [Петрова 1937, с. 80—88] — это обычно месяцы созревания ягод. Если это так, то летний праздник *гунпури*, по-видимому, имел семантику «начала умирания» (солнца), символом которого являлся бурый медведь. Говорить о существовании в прошлом летнего МП у народов лесной зоны Северной Евразии пока оснований нет, хотя такая версия выдвигалась для обских угров [Попова 2013, с. 134].

Названия месяцев у нивхов, ороков и айнов различны, хотя частично структура календарей совпадает. У всех этих народов месяцы второй половины зимнего сезона имеют орнитоморфные имена. У нивхов это месяцы орла, вороны и трясогузки, которые с вариациями последовательно

занимают места с января/февраля по март/апрель, причём стабильно воспроизводятся в календарях как материковых, так и островных нивхов [Симченко и др. 1993, с. 252—253]. У ороков это месяцы орла (*гуси* — «февраль»), вороны/грачей (*тува* — «март»), вороны/галки/сороки/утки-черноголовки (*кари, кэрэ* — «апрель») [Петрова 1937, с. 89; Озолиня 2001, с. 37; Подмаскин 2011, с. 109; Сем и др. 2011, с. 23; Миссонова 2013, с. 171—176]. В записи Сем Ю.А. и др. [Сем и др. 2011, с. 23] апрель (*хум бени*) поясняется как «когда гагары шумят (месяц)». В календарях айнов также есть месяцы с такими названиями, однако они в разных записях отличаются по семантике. В более ранней записи [Shiefner 1856, s. 26], сделанной, по-видимому, в первой половине XIX в., апрель — месяц синицы, май — месяц чайки (яиц), июнь — месяц гагары (яиц). Последнее название отражает, по-видимому, факт кладки яиц (сравнительно доступный пищевой ресурс) и даёт основания для появления общей лексики «яйцо» в списке изоглосс (см. выше). В более поздней записи А.А. Добротворского (тарайкинские айны) февраль — *онненъ чух* («орла месяц»), *этуони чух* («перелётной, серой вороны месяц») [Добротворский 1875, прил., с. 89].

Если сравнить названия месяцев, соответствующих особым точкам эклиптики, то окажется, что в календарях нивхов и айнов особо маркируется месяц осеннего равноденствия. У нивхов октябрь обозначался как *они ламы лонг* (*аньлами лонг*) с пояснением «месяц полугодия» или «половина — половина» (от *ньлами* — «половина, один из парных предметов» [Савельева, Таксами 1965, с. 313]). Использование слова *ньлами* в названии октября, наверное, не случайно, так как именно в конце сентября — начале октября наступает равноденствие — одинаковая продолжительность светлой и тёмной частей суток. Использование приёма редупликации («половина — половина») как способа смыслового усиления, по-видимому, оправдано в случае с термином *аньлами* (календарь из с. Романовка, Зап. Сахалин), так как это дополнительно подчёркивает факт «разделения — разрезания» времени сезонов.

У ороков период равноденствия (конец сентября) не нашёл отражения в календарной лексике: сентябрь и октябрь имели хозяйственные названия [Петрова, 1937, с. 89; Озолиня 2001, с. 37; Подмаскин 2011, с. 109; Сем и др. 2011, с. 23], что сближает их календарь с эвенкийскими [Василевич 1969, с. 45]. У айнов имя октября *уребокитамбе* не пояснялось [Добротворский 1875, с. 374]. С учётом сложносоставности этой лексики можно выделить корневую часть **-ур-* (при *урен* — «оба, пара», *уренка* — «наводить порядок, уравнивать» и др., *уренива* — «оба, тот и другой»), входящую в пучок лексем с семантикой пары как выражения полноты, упорядоченности и равновесия. Вторая корневая часть **-кит-* входит, по-видимому, в гнездо с семантикой «конец, остриё, вершина» [Добротворский 1875, с. 375, 138], что позволяет допускать значение «разделение — разрезания» двух частей года — тёплой и холодной.

Переход декабрь — январь в календарях нивхов в некоторых случаях обозначался как *ань лонг* с пояснением «годовой месяц» наряду с маркировкой его как *тло лонг* и *клу лонг*. *Тлы(о)* пояснялось как «небо» («небесный»), соответственно *тлы лонг* (декабрь) — «небесный месяц» (тымские нивхи) [Савельева, Таксами 1965, с. 13]. Январь *тру суф* — «месяц новой дороги», В.В. Подмаскин в это понятие вкладывал сугубо хозяйственный смысл [Подмаскин, 2012, с. 75]. Однако полная семантическая аналогия с названием первого месяца года у надымских ненцев (*едей по'яля* — «месяц новой дороги» [Тоболяков 1930, с. 115]) даёт основание соотносить «новую дорогу» с резким изменением направления движения солнца на небе (с юга на север), происходящим после зимнего солнцестояния.

Таким образом, структура календарей нивхов, ороков и айнов имела общесибирские черты (орнитоморфные названия последних зимних месяцев), в то же время в календарях ороков отсутствовала специальная маркировка осеннего равноденствия. Зимнее солнцестояние выделялось особо в календарях всех указанных народов, но с помощью разных лексических средств.

Календарные реалии нашли своё отражение и в космогонии. Отметим варианты мифа о Млечном Пути у ороков: это след погони за лосем [Подмаскин 2004, с. 97], Одо Хоктони («Дедушкина Дорога») и путь удальца Удзига [Подмаскин 2011, с. 107]. Во втором варианте мифа возраст персон, имеющих отношение к сотворению Млечного Пути — «старого» и «молодого», — отсылает нас к нанайскому сюжету, согласно которому Млечный Путь возник в результате состязания молодого охотника Егдиге и мужа Хозяйки Земли Канда Мафы. Они соревновались в стрельбе из лука по живой цели — кабарге. Победа осталась за молодым Егдиге, так как он был полон сил. И поэтому ровную часть Млечного Пути считали следом его лыж, а другую, рваную и кривую, обрывающуюся у края неба, — лыжнёй старого Канда Мафы, проигравшего состязание [Подмаскин 2002, с. 379]. Космогонический сюжет с участием двух братьев (в зооморфной ипостаси — кабарги), в котором старший наказан низвержением в Буни за обиды, нанесённые младшему, известен у удэгейцев [Березницкий 2003, с. 78]. Фрагменты космогонических мифов с участием кабарги сохранились и у некоторых групп западных эвенков в виде упоминания передней части зверя — *гивчэн меван* (*меван* — «грудь», *гивчэн* — «кабарга»), идущей на «создание» созвездия Плеяд [Титов 1926, с. 91; Сравнительный словарь 1975, с. 148, 533].

В продолжение темы космогонических мифов отметим, что в космогонии ороков сохранился образ лося, при его физическом отсутствии на Сахалине. Приведём одно из названий кабарги, являющееся, по-видимому, производным от понятия «лось» («крупное копытное»). «Лось» у низовых негидальцев — *бэјун*, «кабарга» — *бэјунчихэ*. У орочей «лось» — *бэјун*, «кабарга» — *бэјукэ* [Сравнительный словарь 1975, с. 122] (с суффиксом уменьшительности *-чихэ*, *-кэ* (*чикан*, *чикэн*) при именной основе

с конечным *-н* [Василевич, 1958, с. 797], т.е. в переносном смысле «маленький лось»). Вместе с этим известны и названия кабарги *у́зэхэ* (верховые негидальцы), *у́зэ* (ульч., нан.), *у́зэгэ* (орок.) [Сравнительный словарь 1977, с. 250]. При этом лось и кабарга имеют разные кормовые ниши, повадки и абсолютно разные очертания тела. Следовательно, появление кабарги в космогонии может быть связано с другими мотивами, например, с особенностями сезонного поведения, которые соотносились с действиями акторов небесного «театра». Гон кабарги длится два месяца, с начала ноября до конца декабря — начала января [Биологический энциклопедический словарь 1986, с. 237], следовательно, завершается примерно к зимнему солнцестоянию. Отметим близкие огласовки лексем «след» *у́зья* (нан., ороц., удэ.) [Сравнительный словарь 1977, с. 249] и «кабарга» (см. выше), поэтому не исключена возможность появления этих названий Млечного Пути в силу омонимии (*у́зэ поктони* (ульч.), *у́зэ соксинасихани* (нан.) [Сравнительный словарь 1977, с. 250]). Также нельзя оставить без внимания выделение двух визуальных особенностей формы Млечного Пути — гладкой и неровной, — также отражённых в имени астронома (*сокси* — «неровный», нан. [Сравнительный словарь 1977, с. 57]). Название «тропа кабарги» — дань реалиям: горной неровной, каменистой местности, где любит обитать кабарга, и манере её бега — с резкими поворотами на полном ходу. Последнее весьма наглядно соотносится с резким изменением направления движения светила на небе после солнцестояния. Есть ещё один вариант мифа, героями которого являются братья, Акиа и Уде. Значение имени «Акиа» в нанайском (найхинский, бикинский говоры) — «самец» (буквально), но также есть и другие значения: 1. «самец пушных зверей» (найхинский, кур-урмийский); 2. «самец кабарги» (найхинский, кур-урмийский) [Сравнительный словарь 1975, с. 25]. Старший брат, Акиа, был «бесцветной» персоной, младший же, Уде, имел все признаки культурного героя с положительной коннотацией, поэтому, не зная старости, вырос до великана и на лыжах (голицах), изобретённых им же, помчался на небо, дабы не нагружать землю, проседающую уже под его тяжёлой поступью. Календарный аспект мифа органично связывал Млечный Путь и рыболовные реалии, так как Уде, ежегодно обновляя лыжню, мог направлять её как вдоль Амура, так и поперёк. В первом случае это приводило к обилию нерестовой кеты, во втором — к оскудению популяции [Сем 1990, с. 117, 123—124]. Уподобление Млечного Пути реке может пролить свет на неясную семантику космонома у нивхов, которые полагали его следом лыж хозяина моря *Taŋand* [Штернберг 1908, с. 170]. Упоминание Млечного Пути в фольклоре и мифах в силу особенностей климата на Сахалине целесообразно соотнести с зимним сезоном. Причина этого — понижение влажности и облачности в зимний сезон из-за вымораживания избыточной атмосферной влаги и увеличение прозрачности атмосферы. Этим обстоятельством может быть объяснимо и заимствование лексемы «звезда» у нивхов в форме *uniyari* [Певнов 2016, с. 152].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 485 с.
2. Биологический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1986. 864 с.
3. Болдырев Б.В., Быкова Г.В., Варламова Г.И., Андреева Т.Е., Мальчакитова Р.Е. Словарь желтулакского говора эвенков Амурской области. Благовещенск: БГПУ, 2009. 607 с.
4. Бурыкин А.А. Айнско-нивхские языковые связи (айнское влияние как причина своеобразия нивхского языка) // Проблемы изучения традиционных сообществ Тихоокеанской России. К 90-летию со дня рождения Ю.А. и Л.И. Сем: сб. науч. ст. / отв. ред. А.Ф. Старцев; Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2016. С. 112—146.
5. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969. 305 с.
6. Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 78—104.
7. Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1. С. 3—22.
8. Вртанесян Г.С., Озолина Л.В. Медвежий праздник ороков-уйльта: общее и особенное // Сибирский филологический журнал. 2015. № 4. С. 15—22.
9. Добротворский М.М. Айнско-русский словарь. Казань, 1875. 487 с.
10. Линденау Я.И. Описание народов Сибири. Магадан, 1983. 175 с.
11. Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов. Т. 8. Ч. 1. М.: Памятники исторической мысли, 2009. 453 с.
12. Миссонова Л.И. Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013. 334 с.
13. Озолина Л.В. Орокско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2001. 421 с.
14. Онуки-Тирни Э. Аины северо-западного побережья Южного Сахалина / пер. с англ. и прим. Т.П. Роон // Общество изучения Сахалина и Курильских островов. Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1996. № 4. С. 35—77.
15. Певнов А.М. О нивхских заимствованиях в орокском языке // Проблемы изучения традиционных сообществ Тихоокеанской России. К 90-летию со дня рождения Ю.А. и Л.И. Сем: сб. науч. ст. / отв. ред. А.Ф. Старцев; Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2016. С. 147—159.
16. Петрова Т.И. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Памяти Богораза В.Г.: сб. ст. М.; Л., 1937. С. 79—120.
17. Петрова Т.И. Язык ороков (уйльта). Л.: Наука, 1967. 155 с.
18. Пилсудский Б. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 году. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 1989. 76 с.
19. Подмаскин В.В. Космография тунгусо-маньчжуров и нивхов // Вестник ДВО РАН. 2004. № 1. С. 94—105.
20. Подмаскин В.В. Народные знания в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов Нижнего Амура и Сахалина, середина XIX—XX в.: дис. ... д-ра ист. наук. Владивосток: 2002, 502 с.
21. Подмаскин В.В. Народные знания ороков (уйльта) // Россия и АТР. 2011. № 1. С. 107—113.
22. Попова С.А. Народный календарь и празднично-обрядовая культура манси: проблема реконструкции // Вестник угроведения. 2013. № 1 (12). С. 132—142.
23. Поппе Н.Н. Материалы для исследования тунгусского языка. Л., 1927. 62 с.

24. Савельева В.Н., Таксами Ч.М. Русско-нивхский словарь. М.: СЭ, 1965. 479 с.
25. Сем Ю.А. Космогонические представления нанайцев. «Верхний мир» // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990. С. 114—128.
26. Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Владивосток: Дальнаука, 2011. 155 с. (Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН; Т. XIV. Этнографические исследования).
27. Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука, 1993. С. 201—253.
28. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука: Ленигр. отд-ние, 1975. Т. 1. 672 с.
29. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л.: Наука: Ленигр. отд-ние, 1977. Т. 2. 992 с.
30. Таксами Ч.М. Основные проблемы истории и этнографии нивхов. Л.: Наука, 1975. 238 с.
31. Титов Е.И. Тунгусско-русский словарь. Иркутск: Читинский музей краеведения, 1926. 179 с.
32. Титова З.Д. Материалы Гмелина И.Г. о тунгусах XVIII века // Советская этнография. 1978. № 1. С. 59—71.
33. Тоболяков В. К верховьям исчезнувшей реки. Свердловск, 1930. 120 с.
34. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. 740 с.
35. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. 232 с.
36. Schiefner A. Das dreizehnmonatliche Jahr und die Monatsnamen dersibiriscenVolker / Bulletin de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques. St.-Petersburg, 1856. Vol. 14/15. 39 s.

Паранина Алина Николаевна,
 Российский государственный педагогический
 университет им. А.И. Герцена,
 г. Санкт-Петербург, Россия

НАВИГАЦИОННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ МИРА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПАЛЕОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЙ

В статье представлена новая методология палеолингвистических реконструкций, основанная на приоритетах биологической и надбиологической адаптации к условиям географической среды. Рассмотрено влияние древних технологий инструментального ориентирования в пространстве-времени на развитие знаковых систем и абстрактного мышления. Предложены алгоритмы реконструкций.

Ключевые слова: информация, адаптация, язык, коммуникации, реконструкции.

Paranina Alina Nikolaevna,
 The Herzen State Pedagogical University of Russia,
 Saint Petersburg, Russia

NAVIGATION CONCEPT OF INFORMATION MODELLING OF THE WORLD AS A METHODOLOGICAL BASIS OF PALEOLINGUISTIC RECONSTRUCTIONS

The paper presents a new methodology of paleolinguistic reconstructions based on the priorities of biological and non-biological adaptation to a geographical environment. The influence of old technologies of instrumental orientation in space and time on the development of sign systems and abstract thinking is analyzed. The algorithms of reconstructions are suggested.

Keywords: information, adaptation, language, communication, reconstructions.

ВВЕДЕНИЕ

К исследованиям конструирующих и коммуникативных функций языка необходимо привлекать фактические данные и методы естественных наук, поскольку *язык — модель всего окружающего мира*, на который направлена познавательная и производящая деятельность человека.

Разработанная автором навигационная концепция информационного моделирования мира (ИММ) основана на следующих положениях: 1) освоение природных условий и ресурсов территории (биологическая и надбиологическая адаптация) обеспечивается умением ориентироваться в пространстве-времени; 2) информация — любая неоднородность

распределения вещества и энергии в пространстве-времени (по В.М. Глушкову); 3) обозначение любого объекта по положению в пространстве-времени имеет универсальные возможности [Паранина, Паранин 2009; Паранина, Паранин 2017; Paranina 2011; Paranina 2014; Paranina 2017; Paranina, Paraniin 2017].

АСТРОНОМИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЗНАКА

Важную роль в разработке навигационной концепции ИММ играет обоснование астрономической природы знака [Паранина, Паранин 2016]. Моделирование и наблюдение тени гномона солнечных часов — календарей (гномон — вертикальный или наклонный предмет, тень которого является указателем солнечного времени) даёт графические формы, составляющие геометрическую основу (матрицу) всех знаковых систем: алфавитов, цифр, знаков и образов, — в этом можно убедиться на основе сравнительного анализа графиков (рис. 1). Результатом такого анализа является алгоритм кодирования информации «движение света — геометрический знак (график тени, модель природного процесса) — образ (художественная интерпретация знака) — миф (образно-сюжетная модель природного процесса)» [Паранина, Паранин 2016].

График тени одного дня напоминает вилы и может быть основой зооморфных образов: хвостового плавника рыб (линии теней — лучи), крыльев (линии — перья), рогов (линии — годовой прирост). В дни солнцестояний и равноденствий создаётся геометрическая основа солярных знаков — треугольных и радиальных, шестиугольных и шестилучевых (например, шестирукого Шивы); более частая прорисовка (один раз в месяц, неделю

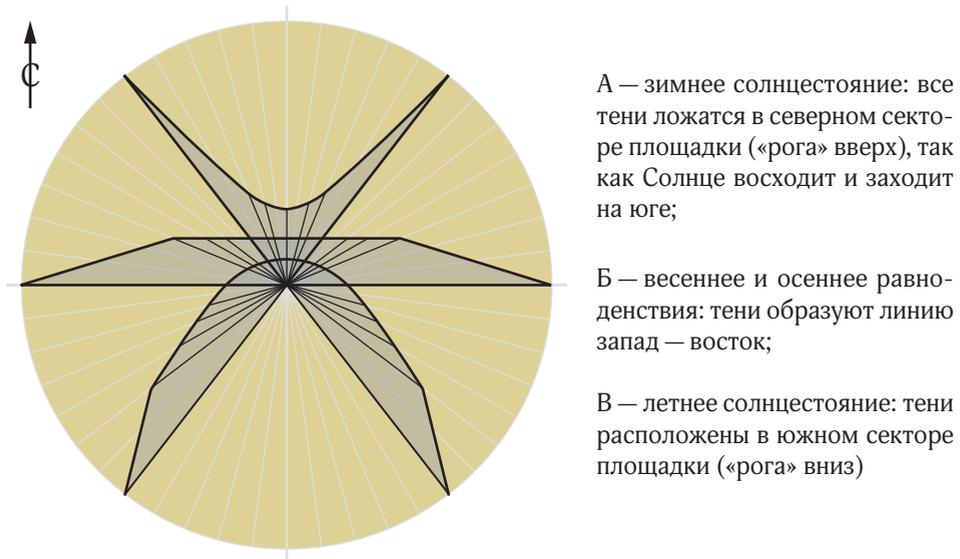


Рис. 1. Схемы площадей, покрытых тенью в дни солнцестояний и равноденствий (гномон — точка в центре) [Паранина, Паранин 2016, с. 97]

или день) даёт образ многорукого Шивы или форму раскрытого лотоса. За год тень покрывает площадь в форме лабриса (двусторонний двурогий топор). Зарисовка тени Т- и Г-образных предметов даёт солярные знаки с загнутыми концами (свастики) и один раз в день образует прямую линию (в полярный день — два раза).

В древности функции гномона могли выполнять любые вертикальные предметы (стелы, идолы) и фигура человека [Солнечные часы и календарные системы 1985; Стафеев, Томилин 2006]. Сохранились глиняные таблички Вавилона с расчётами соотношений среднего роста человека и тени, измеренной стопами, для разных широт («климатов») северного полушария [Ван-дер-Варден 1991]. По устным сообщениям, записанным нами в Карелии, Ленинградской, Рязанской областях, способ ориентирования по длине и направлению собственной тени применялся ещё в середине XX в. В Польше традиция установки палки во дворе сельского дома с целью наблюдения времени продолжалась до конца XX в. [Stomma 1981], а в Марий Эл, по устным сообщениям, сохраняется до сих пор. Палеоастрономические расчёты и сравнительный анализ солнечных часов, археологических объектов, исторических свидетельств, этнографических материалов позволяет нам предположить, что в древности функцию гномона могли выполнять Т-образные мегалиты и самые разнообразные предметы быта, одежды и украшений, дорожного и военного снаряжения: копьё, стрела, посох, вертикальные элементы головных уборов.

Очевидно, что средний рост человека как базовая единица измерения соединяет две метрологические системы — антропометрическую и астрономическую. Первая построена по принципу соотношения длин частей тела (180/2/2 и т.д.) и соответствует возможностям применения гибкого инструмента — пояса, кнута, верёвки, которые можно сложить вдвое. Вторая обеспечивает привязку к планетарно-космической надсистеме ориентирования в пространстве-времени, которая используется всеми биологическими видами и закреплена генетически (фотопериодизм, биологические часы), так как ландшафтные ориентиры очень динамичны и потому не надёжны.

РЕКОНСТРУКЦИИ ЭВОЛЮЦИИ НАВИГАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

На примере каменных лабиринтов Белого моря, петроглифов Карелии (Беломорских и Онежских, возраст 6000 лет), а также по результатам анализа дохристианских петроглифов главного камня Тиуновского святилища (Вологодская область) нами реконструирован алгоритм «измерение — обозначение», который раскрывает этапы перехода от наблюдения/измерения к моделям космического и географического пространства.

Выбор природного субстрата и места для организации наблюдений и фиксации результатов определяется следующими критериями:

устойчивостью материала (для длительного сохранения жизненно важной информации); удобным расположением (окружение водой даёт форму горизонта, максимально приближённую к астрономическому горизонту; тектонические трещины и устойчивые формы рельефа длительно сохраняют направление; вертикальные скальные поверхности могут служить для визирования направлений; изломы горизонта могут фиксировать узловые точки годового хода астрономических событий; положение на верхних точках рельефа даёт обзор, положение в долине — «ближний горизонт», который можно формировать и поддерживать искусственно); наличием доступных источников пресной воды.

Наблюдения пересечения астрономическими объектами точек горизонта сопровождаются искусственной разметкой астрономически значимых азимутов на значительной площади (технология прямого визирования в пригоризонтной обсерватории). *Наблюдение тени* (обратное визирование) позволяет определить высоту солнца и географическую широту, т.е. создать планетарную систему координат; отметки тени гномона формируют компактную шкалу, которая в процессе развития технологии превращается в лимб/циферблат, азимутальную картографическую проекцию (известную в античности). Постепенно человек приходит к выделению наиболее надёжных основных географических направлений (С, Ю, З, В) и к математической основе современных карт — картографической сети из параллелей и меридианов. Повсеместное присутствие астрономических инструментов каменного века согласуется с концепцией В.И. Паранина о топонимической маркировке территории, основанной на ориентировании по Солнцу, которая предложена и детально разработана в исторической географии [Паранин 1990].

На основе исследований древних и древнейших объектов культурного наследия нами выделены этапы развития технологии астрономического ориентирования, которые различаются по уровню освоения географического пространства, характеру инструментов и степени изменения природного субстрата: ландшафтный этап (астрономические инструменты — устойчивые природные объекты, технологии — прямое визирование, т.е. наблюдение пересечения астрономическими объектами линии горизонта), этап локальных сетей (инструменты — крупные искусственные объекты; технологии прямого и обратного визирования), этап региональных сетей (инструмент — гномон, технологии обратного визирования, т.е. наблюдение за движением тени предмета или сфокусированного луча), исторический этап (создание портативных инструментов навигации, развитие моделирования), современный этап (новые технологии навигации и коммуникации). Как и в других технологиях (например, обработка камня, глины и т.п.), разные уровни технологий ориентирования могут сосуществовать на одной и на разных территориях, а их поступательное развитие может сменяться возвратом к более простым инструментам и формам.

НАВИГАЦИЯ КАК ОСНОВА АНТРОПОГЕНЕЗА И САПИЕНТАЦИИ

Применение инструментов в астрономическом ориентировании отличает человека от других форм жизни и может быть рассмотрено как важный фактор его биологического развития. Инструментальное ориентирование в пространстве-времени создаёт *геометрические знаки* — абстрактные по форме, но конкретные по содержанию, так как они связаны с жизненно важными характеристиками окружающей ландшафтной среды. Поскольку периодическая повторяемость связи «световой сигнал — знак» и подкрепление (включая пищевое) формирует устойчивую связь (рефлекс), закономерна постановка вопроса о влиянии технологий ориентирования на процессы сапиентации — развитие абстрактного мышления и формирования *Homo sapiens* [Паранина, Паранин 2017].

НАВИГАЦИЯ КАК ОСНОВА РОДСТВА ЯЗЫКОВ

Важно отметить, что в географическом пространстве Земли *режим солнечного освещения является одновременно: 1) причиной организованного разнообразия природных ресурсов и условий* (зональность, цикличность); 2) *источником знаков-знаний* — сигнальной системой, самой яркой, надёжной, доступной и полезной. Поэтому за основу формирования элементов языка в навигационной концепции принимается алгоритм непрерывного практического взаимодействия с космосом и ландшафтом «измерение — обозначение (пространства-времени)», имеющий жизненно важное значение (безопасность и чёткая определённость расположения, прогноз событий и адекватность реакции на них и т.д.). Иными словами, первопричиной и первоосновой создания знаков и знаковых систем является связь энергии (прежде всего, солнечной) и информации (неоднородности и структурности).

Для понимания навигационного генезиса знаковых систем важно выделить черты сходства и различия в режиме освещения земной поверхности — инвариант и вариации. Прежде всего, за пределами географического пространства (в открытом космосе) нет таких оптических явлений как *восход, заход, полуденная кульминация Солнца*. Они *возникают при наблюдении с земной поверхности и отражают планетарные особенности Земли*: массу, форму, наклон оси и основные движения (осевое, годовое). Основные суточные явления, сезоны года и географические направления проявляются одинаково в любой точке земной поверхности и составляют *инвариант семиотики природы*. Этот планетарно-космический инвариант природы передаётся структуре инструментов и геометрии знаков, получаемых в любой точке Земли, порождая их *конвергентное*

сходство — производное от общей причины. Далее, локально на этой основе может быть создано любое количество художественных образов и мифов (отражающих региональные вариации географической среды, стилистические предпочтения, технологические приоритеты).

В деталях результаты наблюдений (например, графики тени) различаются на разных широтах, а на одной широте — в зависимости от формы физического горизонта (который всегда не совпадает с астрономическим, но максимально приближен к нему на воде). Максимально различаются графики в трёх поясах освещения: за полярным кругом — полярные дни и ночи (холодные пояса); между тропиками — полуденное Солнце два раза в год поднимается до 90° (жаркий пояс); остальное пространство занимают два умеренных пояса, которые являются наиболее комфортными и освоенными человеком.

Другим важным фактором сходства знаков является система социальных и территориальных коммуникаций. Здесь, применяя к языку общие правила организации систем, следует учесть, что потоки вещества, энергии, информации закономерно сглаживают любые контрасты, создают более однородную структуру пространства. Нарушение проточности любой системы приводит к застою, поляризации и ускоренной смене качества (эволюции).

Формирование языка абстрактных понятий можно представить как результат развития коммуникативных навыков, хорошо развитых у социальных форм жизни, которые успешно справляются с задачами групповой жизнедеятельности. Очевидно, что основное преимущество новой информации заключалось в качестве, которое существенно повысило уровень адаптации. Значение информации, связанной с ориентированием в пространстве-времени, объясняет главное отличие природной обстановки в антропогене — *похолодание климата, которое имело своим следствием понижение продуктивности ландшафта и перестройку зональной структуры всей ландшафтной оболочки Земли.* Такие изменения неизбежно ведут к необходимости перехода от кочёвки в пределах хорошо освоенного ландшафтного пространства (легко узнаваемого и интуитивно понятного) к дальней миграции. Выживание в этих условиях могло обеспечить только развитие и совершенствование технологий ориентирования, независимых от ландшафта (динамичного и нового).

Известно, что в новой географической среде в числе наиболее часто задаваемых людьми вопросов лидирует просьба помочь с определением времени или местоположения объектов. Такая информация особенно актуальна в условиях дикой природы, что обуславливает единство языка в области навигационных понятий.

К потере взаимопонимания приводит уменьшение контактов, а также развитие множества новых понятий, синтезируемых для обозначения растущего разнообразия создаваемых объектов культуры.

ОПТИМИЗАЦИЯ МЕТОДОЛОГИИ ПАЛЕОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЙ НА ОСНОВЕ НАВИГАЦИОННОЙ МОДЕЛИ МИРА

Причина застоя в современной семиотике — *отрыв обозначения (знака) от обозначаемого (окружающего мира)*, при котором применение системного подхода остаётся ограниченным и декларативным. Так, в лингвистической компаративистике поиск *системного* сходства фонетических элементов языка сводится к их повторяемости и выделению правил, которым большинство слов языка будут подчиняться [Бурлак, Старостин 2001], в то время как система — это не повторяемость и не форма, а внутренние и внешние связи, и любое сходство может быть не генетическим, а конвергентным.

Сложно согласиться также с палеолингвистическими реконструкциями, основанными на гипотезе Великого переселения народов, в которых смешение исконных языков объясняется значительными перемещениями огромных масс людей. Во-первых, недостаточно обоснованной является сама гипотеза переселения, во-вторых, контакты приводят к обмену, взаимному обогащению и сближению культур.

Представляется более вероятным, что переломный этап в развитии языков обозначился в эпоху оседлости и относительной изоляции как результат перехода от присваивающей экономики к производящей, которая ограничивает подвижность населения, усиливает индивидуальные черты отдельных культур и повышает степень региональной неоднородности культурных традиций. Такая трактовка перекликается с библейской легендой о Вавилонской башне, в которой подчёркивается изначальное родство языков, утраченное в процессе осуществления некоего мирового проекта. Сам проект строительства башни, зафиксированный в легенде, является навигационным: высокие постройки во все времена служили не только маяками и панорамными астрономическими площадками (Александровский маяк, Девичья башня в Баку), но опорными пунктами систем навигации и гномонами, точность которых в южных широтах увеличивается пропорционально их высоте. Однако *создание региональных систем навигации не только обеспечило порядок пространства-времени, надёжность коммуникаций и решение геодезических задач, но и ознаменовало начало эпохи территориального разделения, поляризации функций и закрепления границ — на территории, в культуре и в сознании.*

Главной причиной искусственности палеолингвистических моделей считается метод «реконструкции сверху» — от современных форм языка, претерпевших многочисленные трансформации в процессе длительной истории своего развития. Эту проблему позволяет решить *путь*

реконструкции «снизу» (от семиотики процессов природы), рассмотренный в данной работе на примере рис. 1.

Навигационный подход к реконструкции знаковых систем позволяет на рациональной основе объяснить ряд известных феноменов: 1) солярные знаки являются непосредственными предшественниками и матрицей алфавита (О. Сулейманов; В.А. Чудинов); 2) фонетические основы языков универсальны и согласованы с годовым ходом Солнца (Г. Вирт). Особый статус и режим использования сакральных объектов навигационная концепция ИММ объясняет выполнением важных функций в информационной системе жизнеобеспечения [Марсадолов и др. 2010]. Результаты проведённых исследований позволяют рассматривать природное и культурное наследие как важный информационный ресурс для палеорекоkonструкций социокультурной, биологической и природной эволюции планеты [Paranina 2017].

ВЫВОДЫ

Информационно-коммуникационное пространство в лингвистических исследованиях может быть существенно дополнено при использовании навигационной концепции моделирования мира, разработанной в географии культуры. Поскольку предложенная новая методология и алгоритмы реконструкций основаны на рациональной функции знака в системе адаптации, это направление исследований можно назвать «функциональная палеолингвистика».

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Бурлак С.А., Старостин С.А. Введение в лингвистическую компаративистику. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 270 с.
2. Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М.: Наука, 1991. 384 с.
3. Марсадолов Л.С., Паранина А.Н., Богоярко В.Г., Угдыжеков С.А, Тараканов В.В., Таскаранов С.О. Исследование каменных объектов Салбыкской долины в 2010 г. // Отчёт об исследовании Большого Салбыкского кургана и его окружения: материалы Саяно-Алтайской археологич. экспед. Государственного Эрмитажа. Вып. 6 / под ред. Л.С. Марсадолова. СПб., 2015. С. 150—159.
4. Паранин В.И. Историческая география летописной Руси. Петрозаводск: Карелия, 1990. 152 с.
5. Паранина А.Н., Паранин Р.В. Знак как отображение географического пространства-времени: возможности междисциплинарных исследований // Общество. Среда. Развитие. 2016. № 3 (40). С. 95—101.
6. Паранина А.Н., Паранин Р.В. Инструменты и технологии навигации как основа антропогенеза // Геология в школе и вузе: науки о Земле и цивилизация: сб. докл.

- X междунар. конф. 30 июня — 6 июля 2017 г. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2017. С. 205—208.
7. Паранина А.Н., Паранин Р.В. Космическое измерение человечества — основа взаимодействия географии и экофилософии // Право и практика. 2017а. № 3. С. 191—197.
 8. Паранина Г.Н., Паранин Р.В. Северные лабиринты как астрономические инструменты в соотношении с образцами мифологии и символами культуры // Общество. Среда. Развитие. 2009. № 4 (13). С. 120—134.
 9. Солнечные часы и календарные системы народов СССР. Серия: Проблемы исследования вселенной. Вып. 10. Л., 1985. 228 с.
 10. Стафеев С.К., Томилин М.Е. Пять тысячелетий оптики: предыстория. СПб.: Политехника, 2006. 304 с.
 11. Paralina A.N. Archaeological Objects as Elements Informational Life Support System and as Sources of Information about Evolution of Environment // Geomate. 2017. Vol. 35. P. 100—107.
 12. Paralina A.N., Paralin R.V. Information in Geographical Space as the Basis of Cross-disciplinary Researches in Culture Ggeography // European Journal of Geography. 2017. Vol. 8. No. 3. P. 67—77.
 13. Paralina A.N. Navigation in Space-Time as the Basis for Information Modeling // Archaeological Discovery. Vol. 2. No. 3. July 2014. P. 83—89.
 14. Paralina A.N., Paralin R.V. Primary Navigation Purpose of Petroglyphs: Reconstruction on the Basis of the Gnomon // OALib Journal. Vol. 4. August 2017. P. 1—13.
 15. Paralina G.N. Northern Labirinth — Gnomon and Models of Geographical Space // Elsevier. Procedia. Social and Behavioral Sciences. 2011. No. 19. P. 593—601.
 16. Stomma L.F. Słońce rodzi się 13 grudnia. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1981. 144 s.

Дементьева Ксения Владимировна,
Тюжина Юлия Александровна,
Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва,
г. Саранск, Россия

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ В ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕКСТАХ РУНЕТА

В статье рассматривается проблема регулирования межрелигиозных отношений средствами массовой информации, влияние последних на формирование толерантного или конфликтного массового религиозного сознания аудитории. Авторы приходят к выводу, что чрезмерное употребление религиозной лексики может вызвать угрозу возникновения конфликтов на мировоззренческой почве.

Ключевые слова: религиозная лексика, толерантность, интернет, СМИ, информация.

Dement'eva Kseniya Vladimirovna,
Tyuzhina Yuliya Aleksandrovna,
N.P. Ogarev Mordovia State University,
Saransk, Russia

THE USE OF RELIGIOUS VOCABULARY IN THE RUNET INFORMATIONAL TEXTS

The paper deals with the problem of regulation of interreligious relations by the media and its influence on tolerant or conflicting mass religious consciousness of the audience. The authors come to the conclusion that the excessive use of the religious vocabulary can cause disputes on grounds of beliefs.

Keywords: religious vocabulary, tolerance, the Internet, the media, information.

В настоящее время проблема межрелигиозных отношений становится особенно острой не только в России, но и во всём мире. Существующая реальность даёт исследователям массу негативных примеров для анализа межрелигиозных контактов с участием в них средств массовой информации (СМИ). Современные религиозные проблемы чаще всего связаны с конфликтными, криминальными ситуациями и являются привлекательными для работников СМИ, озабоченных сенсационностью своих материалов и увеличением тиражей изданий.

Современные СМИ, и в частности интернет-журналистика, остаются одним из главных механизмов регулирования межрелигиозных

отношений, влияния на формирование толерантного или конфликтного массового религиозного сознания молодёжи, «объединения полиэтничной аудитории» [Дементьева 2015, с. 32].

В последнее время интерес к библейской тематике заметно ослабевает, однако наблюдается тенденция использования в речи и материалах СМИ языковых единиц, так или иначе связанных с библейской и церковной культурой. Непременный атрибут религиозного языка — религиозная лексика, включающая в основном узкий круг специальных церковных терминов (в этом смысле правильнее говорить о сакральном языке).

Основное назначение библеизмов (языковых выражений, восходящих к церковным текстам) в речи вообще и в публицистических материалах в частности — создание какого-либо стилистического или прагматического эффекта и оформление текстового пространства. Рассмотрим подробнее особенности функционирования словосочетаний русского языка с церковно-религиозной лексикой в информационных текстах.

1. Междометия, модальные слова. В современных СМИ прослеживается тенденция расширения сферы употребления и сближения с разговорной речью «имени Господа всуе». В этом случае можно говорить об эмотивной функции выражения: главная задача таких словоупотреблений — выразить однозначную позицию автора (чаще всего иронию и сарказм), т.е. эмоции, испытываемые им по отношению к предмету журналистского материала. То, как автор оценивает описываемое им явление, и отражают такие междометия и модальные слова, как «прости господи», «упаси господь», «не приведи господь», «слава богу» и др.

В материале М. Лемуткиной («Московский Комсомолец») «Единороссы решили вернуть учеников в родоплеменной строй?» есть пример использования этого вида библеизмов: «А другие патриоты в подтверждение привели последнее злодеяние ведомства, совершённое совместно с Минспорта: разрешение на уроках школьной физры заниматься, прости господи, гольфом». В эту же группу входят своеобразные антиподы вышеупомянутых междометных словосочетаний — выражения «чёрт подери/побери», «ко всем чертям» и т.д.: «Как, чёрт побери, мы попали в такую ситуацию? Как может поколение, выросшее на новых технологиях, не знать, как их использовать?!» [Лемуткина. Единороссы решили вернуть].

2. Лексемы общерелигиозной семантики, имена культурных концептов. Использование отсылок к текстам Священного Писания назвать фразеологизмами сложно, ведь постоянство словоформы в данном случае отсутствует, но наблюдается устойчивость концептуального содержания. Например, обычно лексема «Библия» обозначает книгу, включающую необходимые для человека с тем или иным родом деятельности советы и непреложные истины.

Примером использования имён культурных концептов является отрывок из материала «Бедные мы люди» (Lenta.ru) от 5 февраля 2016 г.:

«Подшивки „Вога” наконец-то становятся настоящей библией, их передают из рук в руки (возможно, из поколения в поколение; пора завести там полезные и несложные выкройки)» [Истомина. Бедные мы люди].

В эту же группу библеизмов входят наименования загробных реалий. Их употребление в публикациях СМИ встречается очень часто:

- 1) «Это, товарищи, ад»;
- 2) «Дорога от Иркутска занимает не больше часа, и здесь начинается рай для любителей зимнего отдыха» [Петрович Ю. Навстречу холодам].

3. Следующую группу лексем составляют характерные для русской речи экспрессивные выражения со словами, имеющими сакральное значение:

- 1) «Всю войну она молила Бога, чтобы увидеть отца...» [Фахрисламова. Всю войну];
- 2) «Мы десять последних лет молили бога, чтобы ввели ограничение на поставку продовольствия из Европы и других стран» [Проблема импортозамещения].

Использование лексем, обозначающих христианские представления о человеке, тоже весьма популярное явление в СМИ:

- 1) «Судья вполне может воспользоваться одним-единственным (в случае Толоконниковой) и двумя (в случае Алёхиной) взысканиями, чтобы от греха подальше оставить их на всякий случай в колонии» [Левенталь. Толоконникова, Алёхина и другие];
- 2) «И поскольку ЕС по-прежнему довольно сильно зависит от российского газа, грех не воспользоваться этой ситуацией для расширения пространства торга» [Сезон компромисса].

Примеры доказывают, что в современной русской речи лексема «грех» в подавляющем большинстве случаев перестала ассоциироваться именно с церковью и религией, прочно войдя в разговорно-обиходную речь россиян. Однако при современном плюрализме мнений использование «исконно религиозной» лексики в повседневной жизни может спровоцировать конфликт на конфессиональной почве, так как некоторые верующие подобные случаи называют оскорблением веры.

Е.С. Худякова считает «курьёзным, если не сказать богохульным, словоупотребление в названии книг П. Джоанидис „Библия секса” (М.: Эксмо-Пресс, 2001), „Библия пользователя Photoshop CS2” Д. Мак-Клелланда и Л. Ульриха (М.: Диалектика, 2007), „Библия бармена. Все спиртные напитки, вина и коктейли” Ф. Евсевского (М.: Евро-букс, 2004)» [Худякова 2007, с. 229].

Типичным для современных электронных и печатных СМИ является использование в текстах пословиц и пословичных текстов, в том числе и на религиозную тематику. Они легко опознаются и употребляются исключительно для увеличения выразительности текста:

- 1) «Бог любит троицу: до этой работы артистка выпустила два сольных альбома — „Love. Angel. Music. Baby” в 2004-м и „The Sweet Escape” в 2006-м» [Развод вдохновил Гвен Стефани];
- 2) «Заместителя министра подвели под монастырь» [Соковнин, Сергеев, Пушкинская. Замминистра подвели].

Наименования Верховного Существа и божественных существ используются чуть реже других религиозных лексем, однако их появление в материале говорит о том, что текст будет содержать сообщение о каком-либо дерзком и провокационном событии.

Так, на сайте RIA Prima-Media был опубликован материал о появлении изображения академика Сахарова с атомной бомбой на руках в центре Владивостока. «По словам художника, Андрей Сахаров с атомной бомбой — узнаваем и как раз показывает ту разрушительную силу, которой обладает наука. Академик на рисунке держит бомбу, словно Дева Мария — младенца Иисуса. Именно поэтому проект называется „Отец и сын”» [Изображение академика Сахарова]. Однако, вопреки ожиданиям, общественность на портрет в стиле поп-арт никак не отреагировала. Причины такого безразличия неясны: то ли посыл художника так и не был понят окружающими, то ли жители Владивостока не слышали об учёном и его изобретении.

Немного необычно употреблена связанная с религией лексема по отношению к бизнесмену Пекке Вильякайнену: «Пекка Вильякайнен — бизнес-ангел, инвестор и советник президента Фонда „Сколково“» [Пекка Вильякайнен: «Инвестировать в стартапы»]. Подобное словоупотребление рассчитано на создание положительного образа героя материала и в целом качественно выполняет свою функцию: у читателя, интересующегося сферой бизнеса, сформируется стремление получать прибыль честно, совершенствоваться и добиваться успеха в своём деле.

Столь же необычное употребление лексемы христианской тематики можно обнаружить в заголовке материала на саранском портале «Газета 13»: «Время варить: криминальной наркотроице из Владивостока грозит пожизненное заключение». С помощью соединительной гласной «О» в одну языковую единицу сплелись слова «наркотики» и одно из фундаментальных понятий христианской веры «Троица» [«Время варить»].

Послания и интервью церковнослужителей иногда содержат трансформированные, упрощённые для восприятия аудитории библейские фразеологизмы вроде «царство Божие», «суд Божий», «врата ада», «храм Божий»: «Одно время я говорил на проповедях, что мы вполне способны построить Царство Божие в своей семье, создать Рай в своём маленьком мире» [Мы можем построить].

Рассмотрение разных форм религиозной лексики, употребляемой современными российскими и зарубежными журналистами в пространстве Рунета, показало, что подобные формы передачи религиозной информации в массовое сознание довольно интенсивны. Причём общепринятые толерантные формы в современных СМИ используются реже, чем интолерантные.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. «Время варить»: криминальной наркотроице из Владивостока грозит пожизненное заключение. URL: https://gazeta13.ru/7415_vremya_varit_kriminalnoj_narkotroice_iz_vladivostoka_grozit_pozhiznennoe_zaklyuchenie_timoha (дата обращения: 20.09.2016).
2. Дементьева К.В. Роль региональной прессы в трансформирующемся социуме // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2015. № 4. С. 28—33.
3. Изображение академика Сахарова с атомной бомбой на руках появилось в центре Владивостока. URL: <https://primamedia.ru/news/287895> (дата обращения: 20.09.2016).
4. Истомина Е. Бедные мы люди. URL: <https://lenta.ru/columns/2016/02/05/istomina> (дата обращения: 20.09.2016).
5. Левенталь В. Толоконникова, Алёхина и другие. URL: <https://iz.ru/news/546352> (дата обращения: 20.09.2016).
6. Лемуткина М. Единороссы решили вернуть учеников в родоплеменной строй? URL: <https://www.mk.ru/social/2015/01/29/edinorossy-reshili-vernut-uchenikov-v-rodoplemennoy-stroy.html> (дата обращения: 20.09.2016).
7. Мы можем построить Царство Божие. URL: <https://stolica-s.su/news/religion/34994> (дата обращения: 20.09.2016).
8. Пекка Вильякайнен: «Инвестировать в стартапы — норма». URL: http://tula.business-magazine.online/fn_1343.html (дата обращения: 20.09.2016).
9. Петрович Ю. Навстречу холодам. URL: <https://lenta.ru/articles/2016/01/27/coldtourism> (дата обращения: 20.09.2016).
10. Проблема импортозамещения решится только при наличии стратегии сельского хозяйства. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2807210> (дата обращения: 20.09.2016).
11. Развод вдохновил Гвен Стефани на новый альбом. URL: <https://www.mk.ru/culture/2016/03/31/razvod-vdokhnovil-gven-stefani-na-novyy-albom.html> (дата обращения: 20.09.2016).
12. Сезон компромисса. URL: <https://finance.rambler.ru/economics/27135225-sezon-kompromissa> (дата обращения: 20.09.2016).
13. Соковнин А., Сергеев С., Пушкарская А. Замминистра подвели под монастырь. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2939253> (дата обращения: 20.09.2016).
14. Фахрисламова И. Всю войну она молила Бога, чтобы увидеть отца... URL: <https://chel.mk.ru/articles/2015/05/13/vsyu-voynu-ona-molila-boga-chtoby-uidet-otca.html> (дата обращения: 20.09.2016).
15. Худякова Е.С. О функциях религиозной лексики и библеизмов в текстах современных печатных СМИ // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. 2007. № 20 (49). С. 226—234.

Савостьянов Александр Иванович,
Российский государственный гуманитарный университет,
г. Москва, Россия

СЛАГАЕМЫЕ ТЕХНОЛОГИИ САМОПРЕЗЕНТАЦИИ ТЕЛЕЖУРНАЛИСТА: К ВОПРОСУ О НЕВЕРБАЛЬНОМ ОБЩЕНИИ

В статье раскрывается суть невербальной коммуникации в телевизионной журналистике и её место в системе учебного процесса в Российском государственном гуманитарном университете на факультете журналистики. Определены состав и содержание основных навыков, необходимых для организации невербальной коммуникации в образовательном пространстве.
Ключевые слова: невербальная коммуникация, жест, визуализация, звук, кинестетика.

Savost'yanov Alexander Ivanovich,
Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia

COMPONENTS OF SELF-PRESENTATION OF A JOURNALIST: NONVERBAL COMMUNICATION

The paper describes nonverbal communication in television journalism and its place in the system of the teaching process at the Faculty of Journalism of the Russian State University for the Humanities. The structure and content of basic skills which are necessary for nonverbal communication in the educational environment are defined.

Keywords: nonverbal communication, gesture, visualization, sound, kinesthetics.

В условиях новой образовательной парадигмы современной высшей школе необходим специалист, не только знающий свой предмет в совершенстве, но и способный создавать все необходимые психолого-педагогические условия для формирования оптимального профессионального общения. Одной из составляющих профессионального общения тележурналиста является совершенное владение всеми средствами воздействия на аудиторию — профессиональной техникой, всеми вербальными и невербальными средствами коммуникации.

В течение последней четверти двадцатого столетия в программы гуманитарных вузов Москвы, Санкт-Петербурга и других городов России вошли курсы по основам педагогического мастерства и проблемам педагогического общения. Введение указанных курсов в известной мере обусловлено попыткой изучения структуры и особенностей педагогической коммуникации, выделением её основных компонентов [Савостьянов, Андриади, Семаков 2009, с. 211].

Однако полного представления обо всём многообразии невербального общения учителя с учащимися в данных курсах не даётся. Это связано с недостаточной разработанностью теоретико-методологических основ обучения студентов невербальному общению и отсутствием соответствующей технологии данного процесса, спецификой профессиональной деятельности тележурналиста. Обращает на себя внимание тот факт, что нет и явной соотнесённости педагогического и психологического подходов при рассмотрении указанной проблемы, не определена система основных понятий, что не позволяет раскрыть сущность невербального общения тележурналиста как профессионального феномена.

Повышение качества невербального общения тележурналиста требует соответствующей подготовки выпускников, разработки новых курсов по педагогике общения и коммуникативной культуре тележурналиста. Необходимость исследования и разработки теоретических обоснований системы подготовки тележурналиста в области формирования у него умений невербального общения обусловлена как логикой развития самой науки журналистики, так и потребностями практики.

Наблюдения за деятельностью тележурналистов, анализ работы молодых специалистов, наш опыт преподавания в вузе говорят о том, что педагоги, особенно начинающие, испытывают трудности в общении с учащимися, недостаточно контролируют и не вполне осознанно используют элементы невербальной коммуникации, не учитывая возрастные особенности учащихся. Данные факты свидетельствуют о том, что возможности учебного процесса в сфере профессиональной подготовки будущих тележурналистов не в полной мере используются для формирования у них умений невербального общения, а это отрицательно сказывается на эффективности дальнейшего профессионального взаимодействия с аудиторией.

Современной системе образования требуются специалисты, способные видеть и понимать особенности каждого учащегося; с учётом этого — осмысленно выбирать наиболее эффективный путь педагогического воздействия и подходящий для каждой конкретной педагогической ситуации набор техник невербального общения [Савостьянов 2009, с. 134].

Диапазон функций, выполняемых невербальными средствами коммуникации, широк и разнообразен: это и материальная репрезентация педагогом своего «Я», и межличностное воздействие, регуляция отношений с аудиторией, и создание образа коммуникативного партнёра, и уточнение, дополнение вербального компонента и др. Поэтому компетентность педагога как субъекта невербального общения является важнейшей составляющей его общей коммуникативной компетентности.

Невербальное педагогическое общение — это часть педагогической коммуникации, включающая фонационные, кинесические и проксемические средства общения с целью установления и развития взаимодействия с учащимися. Невербальное общение в педагогической деятельности

выступает как средство решения учебных задач и социально-психологического обеспечения воспитательного процесса, а также как способ организации взаимоотношений воспитателя и учащихся, обеспечивающий успешность обучения и воспитания.

Сегодня остро встала задача шагнуть на более высокую ступень в организации учебно-воспитательного процесса, от информационного типа перейти к личностно ориентированному, который в большей мере способствует развитию и саморазвитию, самоутверждению, самореализации личности воспитанника. Решить её — значит создать благоприятные условия, в которых прежде всего возможно реализовать хороший психологический климат, доброжелательные доверительные отношения сотрудничества.

Особенности репрезентативной системы учащегося и учителя оказываются одними из доминирующих компонентов при выборе метода невербального воздействия, взаимодействия. С профессиональной точки зрения, педагогу необходимо владеть всеми видами установления личного контакта, так как среди учащихся одного курса обязательно будут и визуалы, и аудиалы, и кинестетики, и с каждым из них он должен суметь выйти на личное общение, чтобы учащийся смог «открыться».

Каждая репрезентативная система имеет свой собственный «язык». Если учитель способен понимать и говорить с учащимся, используя «язык» предпочитаемой последним репрезентативной системы, то он прокладывает путь к доверию и взаимопониманию, которое очень важно в педагогическом процессе. Комплексная оценка сформированности умений невербального общения у педагогов факультета журналистики, а также результаты наблюдений, анкетирование, беседы с учителями и их анализ позволили сделать следующие выводы.

1. Опытными учителями часто планируется использование определённых жестов на уроке, многие из жестов (в особенности указательные) чётко продумываются заранее.

2. Большинство учителей недостаточно хорошо осознают особенности своего невербального общения на лекциях и семинарах, хотя в целом они довольны своей жестикуляцией. Активность собственной жестикуляции средняя.

3. Результаты ранжирования (упорядочения оцениваемых свойств обучающихся с помощью чисел) используемых жестов свидетельствуют о проявлении значительной неуверенности большинства учителей при общении с аудиторией в присутствии посторонних людей на лекции, о наличии в поведении педагогов некоторых признаков авторитарности.

Информация о распределении визуалов, аудиалов и кинестетиков в конкретной аудитории необходима учителю, чтобы «точнее» подстроить методы и приёмы обучения. Для более корректной работы с учащимися педагогам также необходимо уметь определять и знать свои особенности восприятия информации [Савостьянов 2016, с. 160].

Нами разработаны два блока обучения невербальному общению.

Первый блок (теоретический) — расширение знаний о невербальном общении педагога факультета журналистики как одной из неотъемлемых частей педагогического общения. Студенты овладевают знаниями:

- 1) о результатах теоретического и экспериментального изучения невербального общения в отечественной и зарубежной литературе, о роли и функциях компонентов невербального общения в раннем онтогенезе и в межличностном общении взрослых людей, детей и подростков;
- 2) о роли и функциях невербального общения как компонента педагогического общения, специфике употребления отдельных невербальных компонентов в педагогическом общении в аудитории, о влиянии невербального общения педагога на результаты учебной деятельности;
- 3) об особенностях восприятия невербальной информации учащимися (особенности сенсорных репрезентативных систем учащихся).

Второй блок (практический) — формирование умений невербального общения у будущих тележурналистов — представляет собой практическую работу со студентами по изучению и совершенствованию их собственного невербального поведения.

Для этого необходимо следующее:

- 1) постоянный контроль за собственной невербальной выразительностью (особенно в ситуациях педагогического общения); осознание типичных особенностей своего невербального общения, соотношения невербального и вербального компонентов общения; понимание целей и педагогической целесообразности употребления отдельных компонентов невербального общения; отбор и закрепление удачных компонентов невербального общения, выявление однообразных, часто повторяющихся элементов и отказ от них, снятие ненужных и педагогически неоправданных компонентов невербального общения;
- 2) использование в процессе работы видеоманитофонных записей, запечатлевших собственное невербальное общение учителя в течение лекции, семинара;
- 3) привлечение других студентов для оценки своего невербального общения в целом, обсуждение результатов просмотра видеоманитофонных записей и анализа своего невербального общения;
- 4) предварительное продумывание своего невербального общения на предстоящей лекции; проведение работы по приближению своего невербального общения к оптимальному (расширение «репертуара» употребляемых на занятии компонентов невербального общения без увеличения их общего количества, расширение функциональных возможностей компонентов невербального общения, более

интенсивное употребление невербального общения параллельно с вербальным); учёт невербального компонента общения при составлении конспекта лекции;

- 5) выполнение комплекса специальных упражнений, направленных на формирование умений невербального общения.

В заключение хочется отметить, что формирование навыков невербального общения должно проходить в процессе всего обучения студентов, применительно ко всем изучаемым дисциплинам, и в дальнейшем совершенствоваться в условиях живого телевизионного эфира или аудиторного урока.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Савостьянов А.И., Андриади И.П., Семаков М.П. Профессиональная компетентность педагога. М.: Экон-Информ, 2009. 405 с.
2. Савостьянов А.И. Общая и театральная психология. Учебник. СПб.: КАРО, 2009. 297 с.
3. Савостьянов А.И. Слагаемые технологии самопрезентации тележурналиста: к вопросу о невербальном общении // Педагогический дискурс: новые стратегии подготовки учителей иностранных языков. Материалы международной конференции. М.: МГПУ, 2016. С. 159—163.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Айзенштадт Сергей Абрамович* (г. Владивосток, Россия) — доктор искусствоведения, профессор, Дальневосточный государственный институт искусств.
- Андреец Галина Алексеевна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Баклан Николай Александрович* (г. Таганрог, Россия) — магистрант, Таганрогский институт им. А.П. Чехова (филиал) Ростовского государственного экономического университета (РИНХ).
- Балановская Елена Владимировна* (г. Москва, Россия) — доктор биологических наук, профессор, Медико-генетический научный центр.
- Бедарева Ирина Александровна* (г. Горно-Алтайск, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Горно-Алтайский государственный университет.
- Богун Юрий Васильевич* (г. Москва, Россия) — кандидат биологических наук, доцент, старший научный сотрудник, Институт общей генетики им. Н.И. Вавилова РАН; научный сотрудник, Медико-генетический научный центр.
- Богун Анна Александровна* (г. Москва, Россия) — кандидат биологических наук, старший научный сотрудник, Медико-генетический научный центр.
- Болдырев Виталий Евгеньевич* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Бочарников Владимир Николаевич* (г. Владивосток Россия) — доктор биологических наук, профессор, Тихоокеанский институт географии ДВО РАН.
- Бурмистров Сергей Леонидович* (г. Санкт-Петербург, Россия) — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт восточных рукописей РАН.
- Бутенина Евгения Михайловна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет.
- Вртанесян Гарегин Суренович* (г. Москва, Россия) — кандидат технических наук, Центр изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.
- Галич Вероника Владимировна* (г. Курск, Россия) — магистрант, Юго-Западный государственный университет.
- Галлямова Людмила Ивановна* (г. Владивосток, Россия) — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Ганчар Андрей Иванович* (г. Гродно, Республика Беларусь) — кандидат исторических наук, доцент, Гродненский государственный аграрный университет.
- Гвоздев Роман Витальевич* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Голованева Татьяна Александровна* (г. Новосибирск, Россия) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт филологии СО РАН.
- Горбунова Екатерина Александровна* (г. Москва, Россия) — магистрант-международник (бакалавр), историк-востоковед, Дипломатическая академия МИД России.
- Горячев Николай Николаевич* (г. Владивосток, Россия) — старший лаборант с высшим образованием, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Гымпилова Сэсэгма Дмитриевна* (г. Улан-Удэ, Россия) — кандидат филологических наук, научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

- Данилова Ольга Николаевна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат технических наук, доцент, Владивостокский государственный университет экономики и сервиса.
- Дементьева Ксения Владимировна* (г. Саранск, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва.
- Дьякова Ольга Васильевна* (г. Владивосток, Россия) — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Ерохина Наталья Юрьевна* (г. Владивосток, Россия) — старший преподаватель, Дальневосточный федеральный университет.
- Захарова Наталия Егоровна* (г. Якутск, Россия) — научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.
- Зорина Анна Викторовна* (г. Елабуга, Россия) — кандидат педагогических наук, доцент, Елабужский институт Казанского (Приволжского) федерального университета.
- Кальницкая Ирина Геннадьевна* (г. Хабаровск, Россия) — почётный работник среднего профессионального образования РФ, Хабаровский педагогический колледж им. Героя Советского Союза Д.Л. Калараша.
- Каменщикова Евгения Николаевна* (г. Комсомольск-на-Амуре, Россия) — кандидат педагогических наук, старший преподаватель, Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет.
- Каяк Аннета Борисовна* (г. Владивосток, Россия) — доктор культурологии, профессор, Морской государственный университет им. адм. Г.И. Невельского.
- Кириллова Алина Игоревна* (г. Петропавловск-Камчатский, Россия) — кандидат исторических наук, доцент, Камчатский государственный университет им. Витуса Беринга.
- Кириллова Елена Олеговна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет; старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Корнеева Юлия Васильевна* (г. Тольятти, Россия) — кандидат исторических наук, доцент, Поволжский государственный университет сервиса.
- Королева Елена Анатольевна* (г. Владивосток, Россия) — аспирант, Дальневосточный федеральный университет.
- Коршенко Сергей Вадимович* (г. Санкт-Петербург, Россия) — аспирант, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина.
- Краюшкина Татьяна Владимировна* (г. Владивосток, Россия) — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Кузьмина Виолетта Михайловна* (г. Курск, Россия) — кандидат исторических наук, доцент, Юго-Западный государственный университет.
- Кулеш Елена Васильевна* (г. Хабаровск, Россия) — кандидат психологических наук, доцент, Тихоокеанский государственный университет.
- Кунафин Гиниятулла Сафиуллинович* (г. Уфа, Россия) — доктор исторических наук, профессор, Башкирский государственный университет, член-корр. АН Республики Башкортостан.
- Ли Минда* (г. Владивосток, Россия) — аспирант, Дальневосточный федеральный университет.
- Лим Софья Чунуновна* (г. Владивосток, Россия) — доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет.
- Лумбунова Галина Олеговна* (г. Улан-Удэ, Россия) — кандидат филологических наук, старший преподаватель, Бурятский государственный университет.

- Люй Цзинвэй* (г. Владивосток, Россия) — Дальневосточный федеральный университет.
- Макаренко Василий Геннадьевич* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Макарова Наталия Яковлевна* (г. Москва, Россия) — кандидат педагогических наук, декан, Российский государственный гуманитарный университет.
- Миссонова Людмила Ивановна* (г. Москва, Россия) — кандидат исторических наук, куратор, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.
- Орехова Татьяна Ивановна* (г. Горно-Алтайск, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Горно-Алтайский государственный университет.
- Орнацкая Татьяна Александровна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, докторант, Дальневосточный федеральный университет.
- Осипова Эрика Викторовна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Паранина Алина Николаевна* (г. Санкт-Петербург, Россия) — кандидат географических наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.
- Победаш Евгения Владимировна* (г. Москва, Россия) — аспирант, Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина.
- Подмаскин Владимир Викторович* (г. Владивосток, Россия) — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Рассоха Марина Николаевна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет.
- Рисухина Ольга Николаевна* (г. Владивосток, Россия) — старший лаборант с высшим образованием, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Савостьянов Александр Иванович* (г. Москва, Россия) — доктор педагогических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет.
- Сем Татьяна Юрьевна* (г. Санкт-Петербург, Россия) — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Российский этнографический музей.
- Слепцова Ольга Юрьевна* (г. Магадан, Россия) — старший преподаватель, Северо-Восточный государственный университет.
- Старцев Анатолий Фёдорович* (г. Владивосток, Россия) — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Тихонова Елена Леонардовна* (г. Улан-Удэ, Россия) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.
- Трофимова Светлана Менкеновна* (г. Элиста, Россия) — доктор филологических наук, профессор, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова.
- Тюжина Юлия Александровна* (г. Саранск, Россия) — студент, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва.
- Уланов Андрей Владимирович* (г. Омск, Россия) — доктор филологических наук, проректор, Сибирский институт бизнеса и информационных технологий.
- Устюгова Ольга Александровна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

- Ушницкий Василий Васильевич* (г. Якутск, Россия) — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.
- Фадеева Ирина Анатольевна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет.
- Фетисова Лидия Евгеньевна* (г. Владивосток, Россия) — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.
- Хайницкая Элеонора Андреевна* (г. Биробиджан, Россия) — преподаватель, Приамурский государственный университет им. Шолом-Алейхема.
- Ханоян Людмила Олеговна* (г. Владивосток, Россия) — аспирант, преподаватель, Дальневосточный федеральный университет.
- Чжао Хуэйцин* (г. Владивосток, Россия) — аспирант, Дальневосточный федеральный университет; преподаватель, Хэйхэский университет (г. Хэйхэ, КНР).
- Шарина Сардана Ивановна* (г. Якутск, Россия) — кандидат филологических наук, заведующая сектором эвенской филологии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.
- Шеметова Людмила Викторовна* (г. Сергиев Посад, Россия) — кандидат педагогических наук, заведующая кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, Московский областной филиал Московского финансово-юридического университета (МФЮА).
- Шумилова Светлана Эдуардовна* (г. Владивосток, Россия) — магистрант, Дальневосточный федеральный университет.
- Юрченко Татьяна Николаевна* (г. Горно-Алтайск, Россия) — кандидат филологических наук, доцент, Горно-Алтайский государственный университет.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Диалог культур
Тихоокеанской России и сопредельных стран:
межэтнические, межгрупповые,
межличностные коммуникации

Сборник материалов
II Всероссийской научной конференции
с международным участием

Редакторы-корректоры: *Д.С. Гусарова, М.С. Киселева,*
О.П. Кормазина, О.Н. Мальцева, Е.В. Откидыч
Дизайн и вёрстка: *А.С. Иванов*

Подписано к печати 24.10.2019 г.
Формат 70×108/16. Усл. п. л. 40,08. Уч.-изд. л. 29,60.

Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН
690950, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89
E-mail: riohist@yandex.ru