

Издается с 2008 года
Выходит 2 раза в год

Учредитель:

ФГБОУ ВПО «Арктический
государственный институт
культуры и искусств»

Главный редактор:

С.С. Игнатьева

Зам. главного редактора:

В.С. Никифорова

Технический директор:

Ю.А. Кривобок

Редактор:

В.Г. Дегтярева

Переводчик:

Е.К. Тимофеева

Редакционная коллегия:

А.С. Адамова-Афанасьева

А.Р. Баторов

У.А. Винокурова

О.Э. Добжанская

З.И. Иванова-Унарова

А.Г. Лукина

С.В. Максимова

А.Г. Петрова

В.А. Чусовская

Ю.И. Шейкин

О.В. Шлыкова

Вёрстка:

А.В. Максимова

Дизайн:

В.С. Маргынов

Свидетельство о регистрации
средства массовой информации
ПИ № ТУ14-0236
от 14.03.2012 г.

Адрес редакции:

677000, г. Якутск,
ул. Орджоникидзе, д. 4
Тел.: (4112) 42-47-37
<http://www.agiki.ru>
E-mail: agiki@mail.ru

© ФГБОУ ВПО «Арктический
государственный институт
культуры и искусств», 2014

СОДЕРЖАНИЕ**ОТ РЕДАКТОРА**

С. С. Игнатьева, ректор АГИКИ..... 3

**ФОЛЬКЛОР И НАРОДНАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
КУЛЬТУРА НАРОДОВ АРКТИКИ**

Е.С. Сергина

Пространство культового ландшафта: теоретико-
методологический анализ..... 4

Н.В. Покатилова

Устная традиция и проблемы литературной эволюции
(рубеж 20-30-х годов XX века) 12

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ АРКТИКИ

О.Э. Добжанская

Особенности звуковысотной организации в песенных
жанрах фольклора нганасан (по материалам сборника
«Певцы и песни авамской тундры») 18

О.В. Василенко

Музыка медвежьего праздника казымских хантов:
жанрово-стилевые аспекты (по материалам исследований
1988-1997 годов)..... 29

ТЕАТРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО И КИНО

В.А. Чусовская, Г.А. Красильникова

Календарный праздник Ысыах как феномен якутской
культуры..... 42

Е.Н. Степанов

Об актерской профессии, учениках и времени 50

**МЕНЕДЖМЕНТ МОДЕРНИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ В
СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ АРКТИКИ**

С.С. Игнатьева

Человеческий капитал: культурологическая
характеристика 54

О.В. Шлыкова

Культурная модернизация региона и проблемы духовной
безопасности..... 65



КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА ЯКУТИИ

С.В. Максимова

Первоначальные библиографические сведения о Якутии
(XVII - начало XX вв.)..... 72

ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН В ТВОРЧЕСКОМ ВУЗЕ

Е.К. Тимофеева

Повышение профессиональной компетенции студента-
актера при обучении иноязычному чтению
художественного текста..... 79

О.Г. Яковлева

Формирование духовной культуры будущего учителя
в условиях высшего педагогического образования 84

Т.Е. Сидорова

Учебная пьеса по этике «Благо в истории этики» 91

ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

М.А. Зайков, А.Р. Баторов

Создание портала виртуальных музеев Республики Саха
(Якутия)..... 98

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Л.И. Кардашевская

Об экспедиции в Аллаиховский район 103

В.Е. Дьяконова

Материалы по музыкальной культуре саха Верхоянского
района Республики Саха (Якутия)..... 108

МЕЖДУНАРОДНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

З.И. Иванова-Унарова

Письмо из Америки. Октябрь, 2014 114



Дорогой читатель!

Мы живем в непростое время, в эпоху непрерывного развития все более новых методов и средств информационного взаимодействия и передачи информации. Однако в постмодернистском пространстве времени до настоящего момента остались актуальными печатные издания.

Сегодня мы рады представить обновленную версию журнала «Вестник Арктического государственного института культуры и искусств», в котором представлены результаты научных исследований преподавателей вуза, итоги международного сотрудничества, а также материалы, посвященные знаменательным событиям и результатам творческой работы в области культуры и искусства народов Арктического региона.

Новый 2014 год был обозначен знаковым событием: Арктический институт бы принят в ведение Министерства образования и науки Российской Федерации. В этой связи наш журнал обретает новую научную концепцию, ориентиром которой выступают те задачи, которые ставит перед всеми вузами Минобрнауки РФ.

Приоритетным направлением научных исследований

в России и мировом сообществе на сегодняшний день являются исследования Арктики, основные векторы которой обозначены в Программном документе «Стратегия развития Арктической зоны Российской Федерации и обеспечения национальной безопасности на период до 2020 года».

В новом номере «Вестника АГИКИ» мы постарались охватить широкий спектр вопросов, посвященных музыкальному фольклору и народной художественной культуре, проблемам преподавания гуманитарных дисциплин в творческом вузе, театральному искусству и кино.

Итак, мы готовы к тому, чтобы вместе с Вами способствовать не только устойчивому социально-экономическому развитию, но и духовному росту, реализации научного потенциала в области культуры и искусства Арктической зоны Российской Федерации.

Саргылана ИГНАТЬЕВА,
ректор АГИКИ



Е.С. Сергина,
кандидат педагогических наук,
заведующая кафедрой фольклора
и этнокультуры народов Арктики АГИКИ

Пространство культового ландшафта: теоретико-методологический анализ

В статье проведен теоретико-методологический анализ пространства культового ландшафта, рассмотрены его праксиологические основы. Пространство культового ландшафта рассматривается как обрядово-ритуальное пространство шаманского айан-путешествия. Духовный аспект культового ландшафта связан с определением пространственных отношений: уровней и порядка вхождения в трансцендентальный мир.

Ключевые слова: культовый ландшафт, пространство, время, айан-движение-путешествие, трансцендентальное пространство, фундаментальный проект.

E.S. Sergina,
Candidate of pedagogical Sciences,
Head of Folklore and Ethno-culture of the Arctic Peoples Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Space religious landscape: theoretical and methodological analysis

The theoretical and methodological analysis of researching the space of a cult landscape is carried out. Praxeological foundations of a cult landscape are reviewed for the first time. The space of a cult landscape is considered as ceremonial and ritual space of shaman's travelling. The spiritual aspect of the cult landscape space of the shaman's travelling is connected with the definition of the spatial relations: the levels and orders of entering the transcendental world.

Keywords: cult landscape, space, time, ayan-movement-travelling, transcendental space, fundamental project.

Проблема пространственных уровней культового ландшафта шаманского айан-путешествия – область постоянного интереса культурологических исследований. В шаманской культуре якутов культовый ландшафт занимает центральное место, и его культовые элементы связаны с айан-путешествием, которое вызывает столько же вопросов и порождает столько же различных суждений, как в прошлом, так и в настоящем. Актуальность исследования

пространства культового ландшафта имеет теоретический и праксиологический аспекты. Теоретический аспект заключается в изучении шаманского путешествия по мирам, которое позволяет на концептуальном уровне анализировать и моделировать пространство культового ландшафта. Праксиологический аспект заключается в том, что данное философско-культурологическое исследование может быть полезным для проектирования священных мест, ритуально-обрядовых

территорий для проведения обрядовых действий в современных условиях и учитывать особенности сакральных зон местности.

Научные исследования пространства известны еще с античности (Евклид, Демокрит, Платон, Аристотель и др.). Восприятие пространства, времени и движения человеком изучены Дж. Беркли, Д. Юмом, Г. Лейбницем, И. Кантом и др. Айан-путешествие шамана можно рассматривать как индивидуальный сакральный

феномен, который имеет свое пространство, время и культовый ландшафт. Пространство является «вместилищем» культурных процессов, имеет территориальную протяженность, в нем очерчены культовые центры и их периферии, а время есть изменение и движение. Вместе с тем сам культовый ландшафт все еще недостаточно онтологически определен.

Наш интерес вызывают постнеклассические концепции исследования о связи пространства с другими феноменами культуры. Анализ философских и культурологических исследований (С. Хокинг, П. Дэвис, Р. Пенроуз и Б. Грин) позволяет констатировать отсутствие единых взглядов на пространство, которое и определило объект нашего исследования – пространство культового ландшафта как духовный феномен. Именно «теория центральных мест» (В. Кристаллер), «этнические поля» (Л. Гумилев), «хронотоп» (А.Я. Гуревич), «полезные пространства» (М. Фуко) касаются духовных измерений пространства культового ландшафта и выражают их в таких параметрах, как «верх» и «низ», «центр» и т.д. Пространство шаманского камлания состоит из уровней, которые имеют параллельные трансцендентальные «плоскости», в них обитают духи и демоны, то есть параллель добра и зла. Вертикаль традиционно отражает связь человека-айы с богом – Айыы, а координаты ВЕРХ-НИЗ имеют свои положительные, отрицатель-

ные энергии и пространство и время. Отсюда, основополагающей для настоящего исследования является проблема осмысления пространства «культового ландшафта», методологической базой которой явились исследования Н.М. Терехина [17] в области сравнительного религиоведения, этносемиотики, сакральной географии и Д.Н. Замятина [6] о «культурной географии». Для выявления уровня пространства шаманского айан-путешествия по мирам научной базой явились труды Г.В. Ксенофонтова, А.Е. Кулаковского, И.С. Гурвича, Н.А. Алексеева, И.В. Константинова и др.

Пространство играет важную роль в культовом ландшафте айан-путешествия шамана: вся обрядово-ритуальная часть, практически весь духовный акт связан с определением некоторых пространственных отношений, уровней и порядков. К примеру, путь к верхнему миру поднимается через горный хребет, от горы Джокуо по проходу Чёнгкёйдеёх-Аньага, ведущих к духу по имени Юёлэн-Кунньяас, имеющему жеребца с крыланом на оплечьях («Бар-Джагыл атыырдаах Юёлэн-Кунньяас»), а к нижнему миру перебираются через топкую полосу болотистой местности «Нуодагай Сибиир» [11]. Ландшафт нижнего мира наделялся хтонической семантикой (мифологической воды, источника гибели и смерти) и связывался с топографией мира мертвых, которая нашла отражение в текстах камлания. Материалы о якутском шаман-

стве Г.В. Ксенофонтов [11] дополнил еще одним сведением о бытовании обряда поднятия души будущего шамана старыми шаманами, сопровождавшегося умиловительными жертвами и хоровым пением. Следовательно, пространство шамана строится вертикально и горизонтально, при этом соединяет все периферии полюсов движения и завершает путь в трансцендентальную глубину. В трансцендентальную глубину пространства по определенным координатам «вверх» или «вниз» дух шамана сопровождается пением кутуруу (кутуруу тойугунан), и в присутствии помощника шамана – кутуруксута (Белех уоһур хаан ытарбалаах Куогуу кыһа кытыгастаах, Тиэрбэ тэһиин туттарардаах Айаан арыалдыттаах айаннаан сахсыгылдьыйда (материал автора)). Трансцендентальная глубина пространства соединяет небо – «айаагыр атыыр халлаан», землю – «иниэттэ изрийэр тыһы сир», «алла егуэйэр алын дайды». Отсюда шаманское айан-путешествие по уровням трансцендентального пространства связан с Абсолютным духом «в себе самом» (Гегель), как духовный опыт движения или духовное знание «самопостигающего духа».

Персоналисты (Б. Боун, Ж. Лакруа, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский и др.) на первый план выдвигают индивидуальность, уникальность человеческой личности во всей полноте её конкретных проявлений, созданной Богом, как наивысшей ценности. Предста-



вители феноменологии (Э. Гуссерль, М. Шелер, М. Хайдеггер, Э. Кассирер и др.) с целью проникновения к истокам глубокого духовного сознания и открытия сущностных явлений внутреннего мира обращаются к первичному опыту человека, то есть «трансцендентальному Я», а через «бытие-в-себе» возможно выразить дуалистическую природу бытия (Ж.-П. Сартр). Шаман имеет свою уникальную духовную индивидуальность, духовную волю в виде силы духа. Внутренний мир его, как субъективная реальность (Аристотель, Платон, Протагор, Демокрит, И. Кант), эмоционально-информационная субстанция, сознательная духовная жизнь и источник духовной энергии (Э. Фромм, Б.Г. Ананьев, С.Л. Рубинштейн и др.), является основой перевоплощения или так называемой идеей самотворения в пространстве культового ландшафта.

Айан-путешествие, как архетип движения, имеет свою внутреннюю логику и образует единый культовый ландшафт – культовую территорию, где происходят религиозно-магические, обрядовые действия шамана (обряды, ритуалы, жертвоприношения, мистерии и т.д.), направленные на установление связи со сверхъестественными силами, духами в целях получения определенного результата. Для пространственной характеристики культового ландшафта мы обращаемся к исследованиям типологии культуры А. Крёбера и К. Клакхона [8],

которые позволяют утверждать, что культовый ландшафт, как хранилище, объединяет материальное (шаманские артефакты, коновязи, идолы и т.д.), физическое (территорию камлания и т.д.) и символическое начало (язык, нормы, обычаи, ритуалы и т.д.) айан-путешествия шамана. Исходя из данных позиций, мы считаем, что айан-путешествие есть форма бытия со специфическими атрибутами, духовной протяженностью, структурой, последовательностью и глубоким пониманием пространства и времени (В.С. Библер, В. Виндельбанд, В. Гумбольд, П.С. Гуревич, Э. Гуссерль, Э.В. Ильенков, М.С. Каган, С.В. Лурье, М. Хайдеггер и др.). Пространственные измерения культуры (В.Л. Кургузов, М.С. Ким, М.Н. Фомина) формируют специфическое культурное пространство, отсюда культовый ландшафт имеет свое пространство, которое можно назвать трансцендентальным или даже виртуальным. Трансцендентальное или виртуальное пространственное восприятие формирует уровень и степень взаимопроникновения разных уровней айан-путешествия шамана, трансформирующих проявления его образов перевоплощения. Идея перевоплощения шамана отражалась и в одежде, к примеру, кафтан якутского шамана воспроизводил образ птицы: бахрому и металлические подвески символизировали оперение и способствовали «летать» шаману по пространству в процессе камлания. Феноменоло-

гическая трактовка внутреннего мира личности (Э. Гуссерль, М. Шелером, Э. Кассирер, М.С. Каган и др.) составляют три формы бытия: бытие природы, бытие общества и бытие человека. Основываясь на теории Кагана [8, с. 421], вхождение в трансцендентальное пространство и в состояние транса мы понимаем, как форму бытия человеческой деятельности, которая включает в себя: 1) «сверхприродные» качества человека на основе данных природой возможностей; 2) культовые предметы составляют «вторую природу» шамана; 3) «сверхприродные» способности перевоплощения; 4) духовное общение как способ вхождения в трансцендентальное пространство.

В пространстве шамана можно выделить измерения трех основных типов когнитивных парадигм: шаманское знание, перевоплощение и регулятивы. Данная проблематика предполагает, что айан шамана по пространству и времени может быть сведено с онтологическим статусом сакрального кода перевоплощения шамана, как фундаментального проекта его идеи самотворения. По этому поводу Е.А. Торчинов [19] считает, что камлание является шаманской психотехникой и представляет собой ритуальное вхождение в пространство трех миров. Исследование трансцендентального пространства камлания позволяет утверждать то, что огромное скопление духовной энергии, функционирующее как пространственная единица, как

организованное и согласованное целое помогает трансперсональному перевоплощению шамана (дьунун кубулуйар). Перевоплощение шамана у северных народов имеет свои особенности и сопровождается особыми сакральными знаками и полюсами, определенным сакральным временем, средой, полем, кругом и уровнями. Во время путешествия наставник показывал молодому шаману узлы дорог, ведущих к разным голым мысам, и каждый раз при указании таких мест он плевал в его зев («бэлэһигэр хаахтыыр»), тем самым оживляя шамана. Данный обряд демонстрирует энергию вселения силы, символизирующую рождение шамана из слюны.

Культовый ландшафт имеет трансцендентальное пространство, которое, с одной стороны, формируется сакральной средой, с другой – шаман сам создает среду, которая приобретает свое сакральное поле. Сакральное поле, во-первых, является частью ритуально-обрядового ландшафта, во-вторых, в поле действуют определенные сакральные силы, создающие это пространство, к примеру, идолы, ритуальные постройки и т.д.

Шаманский сакральный круг – это граница пространства и выражает культовый круг обрядового комплекса камлания. Круг — символ вечности, вечного повтора и движения. По записям Г.В. Ксенофонтова [8], в Вилюйском округе, при посвящении в шаманы кандидат и его учитель в ходе мистерии оказывались

на хребте под названием Кё-мюс Дьирбиит (Серебряный круг). Определенная граница камлания в форме дьирбии – линия круга является знаком Абсолюта и, как бесконечная линия, символизирует время в вечности. Линия круга – дьирбии – это единственная линия, которая не имеет ни начала, ни конца и все ее точки эквивалентны. Центр круга (культовая точка) — источник бесконечного вращения времени и пространства, и в нем заключена тайна сакрального творения и именно в нем происходит процесс перевоплощения шамана. Мотив создания пространственных объектов культового ландшафта можно видеть и на теле, и в одежде шамана. нас интересуют свойства двух знаков в форме круга на теле шамана: ойбон (прорубь) и киэли (особое «вместилище»). Ойбон (прорубь) – место на теле шамана, у великих шаманов могло быть до девяти «прорубей». А.А. Саввин писал, что через «прорубь» шаманы выпускали проглоченные ими души людей. Киэли — особое «вместилище» в животе шамана, куда он мог втянуть злых духов, вселившихся в больного, или впускать своих духов-помощников через свое тело. С одной стороны, ойбон – прорубь в форме круга – является солярным знаком, а, с другой, киэли – вместилище (в якутском языке означает 1) брюхо, утроба; 2) *анат.* матка; 3) *разг.* вместилище) могут быть рассмотрены, как олицетворяющий процесс развития от одной точки и уподоблены эмбриону. У се-

верных якутов, по И.А. Худякову, кут (души) будущих шаманов превращались в птиц и воспитывались в гнездах на дереве шаманства – большой сухой ели, стоящей перед жилищем божества Хара Сылгылаах [18, с. 307]. Во многих религиях, мифах камень занимает центральное место в архаической картине мира, в котором свое место имеет и происхождение человека от камня. У народов Арктики камень всегда воспринимался, как нечто бескрайне мудрое, как нечто сильное, творящее чудеса. Шаманы вылупляются, будто бы из «четырёхгранных камней, которые рождают лягушки, живущие в смертном море. Шаманы «рождаются» после того, как мать-зверь парит камень в течение девяти дней. «Камень лопаётся и из него выходит птенец», который потом превращается в шамана. После того, как птенец становился размером с гнездо, где он вскармливался, мать-зверь спускал его в смертное море. Там он, превращаясь в разных животных, подвергался мучениям. Затем в образе птицы, например, ястреба, взлетал в небо к Маган Сылгылаху (Имеющему белого коня) [11, с. 308]. По Ксенофонтову, «сначала прилетает на это дерево большая птица, похожая на орла, с железными перьями; садится на гнездо и сносит яйцо. Потом эта птица высидывает яйцо, если должен выйти самый большой шаман – в продолжение трёх лет, а мелкого шамана – в течение года. Эта птица называется мать-зверем, кото-



рый появляется всего три раза: первый раз – когда рождает, вторично – когда завершается становление шамана рассеканием его тела и, в третий раз – когда шаман умирает. Когда шаман (душа) вылупится из яйца, эта птица передает его на воспитание дьявольской шаманке по имени Бюргэстэй-Удаган, которая имеет одну ногу, одну руку, один глаз. Эта шаманка перекладывает шамана в железную колыбель, укачивает и вскармливает его сгустками запекшейся крови» [11]. У нанайцев – в виде птичек (душа) шамана обитает на ветвях мирового дерева во владениях покровительницы деторождения Омсон-мамы. У эвенков Енисея – в истоках мировой реки Энгдекит.

У шаманок оно имеет несколько другой характер и её пространство движения, как женщины, также имеет очень большое отличие. К примеру, по легенде шаманка Алысардаах будто бы родила ворона, рыбу окуня и птичку. При камлании Алысардаах вызывала на помощь своего сына-Ворона, дочку-Окуня и птичку Кэ-кэ-Бука и обладала методикой высасывания (суллэрдээһин) болезни из организма человека. В олонхо «Уелэн Храбрый» шаманка Дьябылла Куо «высасывает из утробы матери семимесячный плод, уносит его и затем выращивает, и воспитывает, сделав его великим героем Уелэном Храбрым». В целом эмбриональный символизм в шаманизме вызывает огромный интерес исследователей.

Шаманская среда постоянно находится в движении, и имеет свое ядро культа – то, чему поклоняется шаман. Культ требует выработки своего языка, понятного только для шамана (ойуун тыла), которого называли языком «хоро» (хоролуу кэпсэтэр). Язык «хоро», возможно, имеет этногенетический характер, о котором писали многие исследователи происхождения якутского народа (А.П. Окладников, А.И. Гоголев, Ф.Ф. Васильев и др.). Шаман при болезни, вызванной гневом духа огня, обращался к нему на языке «хоро»: Khorо tordo, Khorо tordo! Uot itche, kurul tuhumet, kurul tuhumet! (Родоначальник хоринцев, Родоначальник хоринцев! Властитель огня, почтенный и важный!).

Таким образом, имеющийся материал исследователей позволяет утверждать о том, что шаманы обладали языком предков, который содержал сакральный код перехода в трансцендентальное пространство. А. Белый [3] определял символы, как знаки трансцендентного мира и способности мистического познания среды. Язык «хоро» является автономной символической формой шаманской культуры, которая имеет особую модальность. Модальность задается основным принципом трансцендентального воображения. Данный подход мы понимаем, как форму мышления, как форму духовного созерцания (пространство, время и т.д.) и как форму жизни (представления о духе, душе и «Я»), то есть для трансцендентально-

го воображения и опыта «... между миром видений и миром объективной «реальности» постоянно существует зыбкая переходная грань» [12, с. 51], в котором есть определённый порядок объектов и процессов.

Таким образом, айан-путешествие – это движение, перевоплощение шамана, которому способствует целый ряд психологических механизмов, включающихся и при подготовке к нему через сакральную деятельность. Сакральную деятельность, мы рассматриваем через призму трехмерной модели культуры. Анализ научных исследований [2, 3, 10] позволяет выделить следующую классификацию сакральной деятельности: установка (сакральное отношение); знание, сакральное по своему источнику или средствам его получения (ведовство, знахарство и т.д.); онтологическая трансформация человека (перевоплощение, преобразование) посредством обрядов очищения, шаманских инициаций, ритуалов сакрального посвящения; поклонение; моление; связь с сакральными феноменами (мистика); нормативный контроль (табу, нормы, правила, мораль); заслуги («добрые дела»); референтность (ценностные ориентации); матрица – сакральная модель айан-путешествия шамана по пространству.

Для перехода в трансцендентальное воображаемое пространство нужно время, то есть оно организуется хаосом, а без рождающего хаоса переход на уровне пространства совершиться не может. Обыч-

но для камлания шаман выбирает вечернее время, когда все «живое находит свое место». По религиозно-философскому воззрению якутов, в вечернее время (халлаан харанарыыта, им сутуутэ, кун курэниитэ) открывается «дорога в иной мир» (атын дойду аартыга аһыллар, ыллыга тымтыктанар), то есть это время, когда окружающее пространство становится «черным», то есть покрывается тьмой. Тьма и свет, как два полюса Хаоса сакрального пространства, создают установку для путешествия и впоследствии идею самотворения шамана. Для установки создается сакральная культурная среда, это хорошо видно в начале камлания, когда шаман приказывал разжечь огонь и согреть шаманский костюм, бубен (сакральные знаки). Три сакральных центра имеют хромотопы: камелек – огонь – шаман. Камелек является эпицентром ритуального бытия, «пограничной зоной», «культурным полем», связующим пространственно-временные координаты путешествия шамана. Пограничной зоной культового ландшафта может являться и изгородь, к примеру, во время шаманской болезни (этгэнии) от нары «испытуемого, до скотского пригона строят изгородь, чтобы никто и ничто из «имеющих ноги» не прошел с наружной стороны юрты мимо того места, где находится его лежанка. Также и в юрте люди не должны проходить между его парами и очагом. Верёвкой, свитой из белого волоса и увешанной кусочками

материи, обвивают его голову, меняя веревку каждый день» [8]. Фундаментальной же формой процесса является циклическое движение, смена жизни и смерти. При этом переход от рождения к смерти дополняется переходом от смерти к рождению (принцип непрерывности).

Сакральная установка шамана сопровождается троекратным небным звуком (икание, удар языком об небо), похожим на клекот орла (Хотой Кыыл курдук таналайын таныргатта), и глубоким зеванием (ус тегул иһин тугэгиттэн иниэттэн дьааһыйда), когда «с каждым глубоким зеванием еще сильнее становилась энергия мистерии (хас дьааһыйдагын аайы иирэрэ илбиьирдэ). Все звуки подражания отражают уровни перехода, к примеру, вой волка – поиск пути, означает первый уровень, то есть земной. Вышеизложенные действия установки становятся архетипной формулой трансцендентального уровневого перехода шамана в пространстве и времени: зевание (открытие пространственно-временного действия) – мистерия (экстаз) – звукоподражание (сакральный призыв).

Шаманское знание состоит из генетического (наследственность, призыв предков-шаманов) и культурного кодов (обучение, традиции, инициация). Наследственность, то есть получение знания через генную информацию: получение знания в процессе воспитания его души в родовом дереве шамана; в форме призыва предков-шаманов в свои ряды достойного

неофита; в процессе «искушения духами»; в процессе обучения «уһуйуу» или посвящения неофита в секреты шаманства. Духовное сакральное знание [5] формируется через «воображаемое», «чувственное», «символическое» восприятие. Отсюда можно утверждать, что шаманское знание основывается на родовой памяти. Родовая память, как духовная составляющая, имеет следующие характеристики: медитативность, темпоральность, мифологизация. Итак, медитативность объективируется в процессе камлания посредством перевода основных идей ритуала на язык пространственных отношений. Данный процесс делит пространство айан-путешествия на две сферы: свое (шаманское) и чужое (духи). Равновесие между этими сферами поддерживается жертвоприношением. Темпоральность понимается как распределенность, протяженность во времени. Мифологизация пространства, в свою очередь, тесно связана с процессом камлания.

Онтологическая трансформация шамана (перевоплощение, преобразование) происходит посредством обрядов очищения, шаманских инициаций, ритуалов сакрального посвящения. Собственно переход можно определить в культурологическом дискурсе, как процесс, при котором происходят изменения, переводящие одно состояние культурной системы в другое в пределах одной процессуальной длительности. Пере-



ход может быть представлен, как конечный результат изменения (транзикация) и как процессуальный континуум, актуализирующий путешествие шамана в пространстве. Мы суммируем научные подходы к определению воображения, то есть воображение есть процесс (А.В. Петровский, М.Г. Ярошевский и др.), протекающий «в образах» (М.В. Гамезо, И.А. Домашенко), форма «психического отражения мира», способность (В.Т. Кудрявцев, Л.С. Выготский), специфическая деятельность (Л.Д. Столярченко, Б.М. Теплов). На основании вышеизложенных научных подходов можно сделать вывод, что, обладая даром трансцендентального воображения, шаманы умели «двигаться», подобно духам, могли перемещаться по воздуху, превратившись в вихрь, незримо проникать в дома сквозь стены и т.п.

Процесс осознания перехода с уровня на уровень трансцендентального воображения стал одним из факторов, направляющих его на самотворение, то есть к созданию фундаментального проекта своего духовного «Я образа». И. Кант [9] трансцендентальными называл априорные формы познания, которые обуславливают и определяют возможность всякого опыта и организуют наше познание. Именно этот процесс позволил актуализировать такие понятия, как пространство и время, фундаментальный проект и идея самотворения в пространстве и т.д. Переход с уровня на уровень мы рассматриваем как айан-путешес-

твие, то есть как движение, как путешествие сознания.

Во-вторых, айан (движение, путешествие) как духовная форма трансцендентального воображения, исходящая из неомифологизма, становится основой создания фундаментального проекта идеи самотворения шамана в процессе путешествия. Фундаментальный проект – это создание своего феноменального духовного «Я — образа». Шаман проектирует себя как бытие-в-себе – конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию в качестве идеи самотворения.

Проблема духовной трансформации и обновления человеческого сознания представлена в трудах Р. Ассаджиоли, С. Грофа, Дж. Пери, Л.Н. Юрьевой и др. Историко-культурные и межкультурные исследования феномена духовности человека отражены в исследованиях А. ван Геннеп, Л. Спенс, Е.А. Торчинова, Э. Фромма, М. Элиаде, Р. Штейнера и др. Анализ вышеизложенных научных теорий о человеческом сознании в трансперсонализме позволяет выделить холотропную концепцию. Термин «холотропный», образован от греческих слов *holos* (целый) и *trōpos* (движение по направлению) – термин введен С. Грофом [5] для обозначения различных состояний сознания.

Человек — существо, проектирующее свои возможности, кроме того, проектируя, создает личное пространство самотворения. Ж.П. Сартр [16], развивая концепцию бытия, выявил «фундаментальный

проект», то есть универсальную структуру самотворения человека в воображаемом мире, в нашем случае шамана. Я – фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая персоналистическую артикуляцию индивида. Основными аспектами идеи самотворения личности могут быть обозначены экзистенциально-персоналистское направление трактовки «Я образа». Экзистенциально-персоналистская основа идеи самотворения шамана направлена на внутренний духовный мир, а в персонализме оно становится высшей ценностью бытия. В целом идея самотворения конституируется «через конструирование самим Я» [16].

Теоретико-методологический анализ пространства культового ландшафта позволяет сделать следующие выводы:

1. Культовый ландшафт – это культовая территория, где происходят религиозно-магические, обрядовые действия шамана (обряды, ритуалы, жертвоприношения, мистерии и т.д.), направленные на установление связи со сверхъестественными силами, духами в целях получения определенного результата; с формой бытия со специфическими атрибутами, духовной протяженностью, структурой, территориальной протяженностью, уровнями, сакральными центрами, поля, хронотопами, измерениями и т.д.

2. Айан-путешествие шамана – это движение, перевоплощение, которому способствует целый ряд психологических

механизмов, которые включаются и при подготовке к нему через сакральную деятельность. Сакральную деятельность, мы рассматриваем через призму трехмерной модели культуры (код, онтологический аспект, фундаментальный проект).

3. Феноменологическую трактовку шаманского перево-

площения составляют как формы идеи самотворения – «сверхприродные» качества человека на основе данных природой возможностей; культовые предметы составляют «вторую природу» шамана; «сверхприродные» способности перевоплощения; духовное общение как способ вхождения в трансценденталь-

ное пространство. Шаман проектирует себя как бытие-в-себе – конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию в качестве идеи самотворения.

4. Идея самотворения выступает как фундаментальный проект перевоплощения шамана в процессе айан-путешествия по пространству и времени.

Литература

1. Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.

2. Балагушкин Е.Г. Архетипы сакрального сознания и деятельности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/orientiry-metafizicheskie-issledovaniya-cheloveka/vyp-4-2007/7857-arxetipy-sakralnogo-soznaniya-i-deyatelnosti.html>. – 25.11.2013.

3. Белик А.А. Культурология: Антропологические теории культур. – М.: РГГУ, 1999. – 241 с.

4. Гофф Ле Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – С. 311-312.

5. Гроф С. Холотропное сознание. 2007 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://game.ru/holotropnoe_soznanie/.

6. Замятин Д.Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. – М., 2006. – 488 с.

7. Каган М.С. Философия культуры. – Санкт-Петербург, 1996. – 415 с.

8. Кант И. Критика способ-

ности суждения. Соч. в 8-ми т. Т. 5. – М.: Чоро, 1994. – С. 21.

9. Кармин А.С. Интуиция. Философские концепции и научное исследование. – СПб., 2011. – С. 56.

10. Ксенофонов Г.В. Шаманизм. Избранные труды. – Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 320 с.

11. Молчанов В.И. Происхождение имманентного времени. Ощущение и пространство // Ежегодник по феноменологической философии. – Вып. 2. – М.: РГГУ, 2010. – С. 119-157.

12. Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. – М.: РГГУ, 2011. – 216 с.

13. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов: сб. / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; под общ. ред. и предисл. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319-344.

14. Теребихин Н.М. Метафизика Севера. – Архангельск: Поморский университет, 2004. – 275 с.

15. Тойнби А.Дж. Постиге-

ние истории. Сборник. / Пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с. – Т. 2. Генезис цивилизаций. Вызов и-ответ. Стимул давлений. – С. 147-149.

16. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 123-143.

17. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Библихина. – М., 1997.

18. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа, – Л., 1969. – 441 с.

19. Штайнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека [Электронный ресурс] // Электронная библиотека RoyalLib.Ru. – Режим доступа: <http://royallib.com/>.



Н.В. Покатилова,
доктор филологических наук, профессор,
ведущий научный сотрудник
Института гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера
Сибирского отделения Российской академии наук

Устная традиция и проблемы литературной эволюции (рубеж 20-30-х годов XX века)

В статье исследуется проблема соотношения устной традиции с литературой на разных этапах литературного развития. Устная традиция является определяющей на этапе становления литературы как самостоятельной системы, но далеко не единственным фактором, обусловившим ее генезис. В статье специально рассматривается период конца 20-х и начала 30-х годов XX века в якутской литературе как переломный рубеж, характеризующийся переходом от устной традиции к письменной культуре. Именно этот этап характеризуется дискуссией о путях развития якутского стиха, появлением теоретических работ о традиционном стихе и эпическом жанре олонхо, созданием литературного типа эпоса.

Ключевые слова: устная традиция, ранняя литература, традиционный стих, аллитерационный стих, литературная эволюция, смена парадигм.

N.V. Pokatilova,
Doctor of Philology, Professor,
leading researcher,
Institute for Humanities Research
and Problems of Indigenous Peoples of the North
Siberian branch of the Russian Academy of Sciences

Oral Tradition and the Problems of Literary Evolution (the Turn of the 20-30-ies of XX Century)

The article examines the problem of the relation between the oral tradition and literature at different stages of literary development. Oral tradition is crucial at the stage of literature development as an independent system, but it is not the only factor behind its Genesis. The article specifically discusses the period of the late 20s and early 30s of the XX century in the Yakut literature as a watershed boundary, characterized by the transition from oral tradition to written culture. It is this stage which is considered by the discussion about the development of the Yakut verse, the emergence of theoretical work on traditional verse and epic genre Olonkho, the creation of a literary type epic.

Keywords: oral tradition, the early literature, traditional verse, alliteration verse, literary evolution, the change of paradigms.

Генезис «младописьменных» литератур XX века, не имевших предшествующего опыта книжных традиций, рассматривается обычно как исключительно фольклорного происхождения. Действительно, на начальном этапе формирования такой литературы создается впечатление полной опоры на существующую устную традицию. Более того, адресатом первых литературных текстов обычно становится «читатель», воспитанный на устной традиции. В связи с этим заимствуется поэтический, чаще всего – формульный, язык устной традиции. Несколько иной, промежуточный тип авторства отличает и раннюю литературу. Процесс осознания авторства неравнозначен в вершинных текстах

ранней литературы и в ее массовой поэтической продукции, приобретая именно здесь половинчатый, не устоявшийся характер. Показателем значительной степени ориентированности раннелитературных текстов на устную традицию становится опора на жанровую систему фольклора, что проявляется порой в чисто внешнем заимствовании традиционных жанровых форм.

Между тем анализ взаимоотношений устной традиции и якутской младописьменной литературы, проведенный в ракурсе, актуальном для ее генезиса, дает основания для предположения о том, что с самого начала собственно литература развивается кардинально иным путем, отличным от фольклора. Первый якутский поэт – А.Е. Кулаковский сознательно ставил перед собой задачу создания отличного от устной традиции типа текстов, но при этом ориентация на всю предшествующую традицию имела для него принципиальный смысл и присутствовала, как показывает анализ его первых опубликованных произведений, «в снятом виде». Именно поэтому применительно к А.Е. Кулаковскому «заимствование» (в широком смысле) поэтического языка устной традиции начинается с целенаправленного освоения «имплицитной» поэтики этой традиции. Определяющими в этом процессе стали как «взгляд изнутри» своей культуры, так и освоение русской книжной (а через нее – опыта мировой) литературы.

Общий характер взаимоотношений устной традиции и зарождающейся литературы на этапе ее генезиса можно определить, как путь творческого переосмысления и реорганизации первым поэтом устных текстов, сопровождающийся интенсивным процессом реализации освоенных средств автохтонной традиции. Начиная с Кулаковского, в якутской словесности формируется традиция, развивающаяся по законам собственно литературного творчества. Тем самым недостаточным оказывается представление о том, что только устная традиция является определяющим фактором в создании литературы.

Неоднозначный процесс переосмысления устной традиции характеризует не только раннюю литературу. Актуализация этого процесса имеет место в особые периоды кардинальной смены парадигм. На этапе генезиса – это смена устной традиции письменной, литературной. Эволюция якутской литературы свидетельствует о разных периодах такой смены парадигм. На одном из таких моментов следует остановиться более подробно. Речь идет о периоде между концом 1920-х и началом 1930-х годов. Знаменательно, что именно на это время приходится дискуссия о путях развития якутского литературного стиха, в которой приняли деятельное участие многие из поэтов того времени. Дискуссия эта была показательной как в плане последующей литературной эволюции, так и в плане отношения лите-

ратуры к своему первоисточнику – устной традиции.

Единственная в своем роде дискуссия не случайно развернулась именно в этот период рубежа 20-30-х годов, поскольку к этому времени изменилась и сама литература, и, в особенности, связанная с ней социокультурная ситуация.

Дискуссия об особенностях якутского литературного стихосложения началась в 1928-1929 годах с обсуждения в Комитете якутской письменности работы А.Е. Кулаковского «Правила якутского стихосложения», опубликованной еще при жизни поэта в 1925 году. Только спустя два года после смерти поэта она входит в научный оборот. Именно тогда на нее начинают ссылаться, с ней полемизировать, цитировать ее. К этому времени для восприятия поэтического творчества Кулаковского как целостного явления сложились все условия, чему во многом способствовал выход первого издания его поэтических текстов (1924-1925).

И в этой же связи несколько по-иному, а точнее сказать, впервые начинают оценивать его стиховедческую теорию, чему было, по всей видимости, две причины. Во-первых, к концу 20-х годов Кулаковский воспринимается (особенно новым поколением поэтов) как канонизатор наиболее архаичной ветви якутской поэзии, которая, прежде всего, ассоциировалась с традиционным, аллитерационным по сути, стихом. При всем многообразии жанрового состава его поэ-



зия отличается удивительным единообразием стиля, напоминающим стилевое единство фольклора. При этом стих Кулаковского, как правило, предстает в непереносимых взаимосвязях с поэтическим языком (индивидуальные поэтические словообразования) и его жанровым мышлением.

Теория и практика Кулаковского становятся своеобразным эпицентром споров о литературном развитии, так как его поэзия начинает уже к концу 20-х годов символизировать собой определенный этап в сложении национальной поэзии и воплощать в себе аллитерационную традицию якутского стиха. Для поэтов последующих поколений Кулаковский и устная традиция представляют собой нечто единое и целое. При этом стираются различия между стихом собственно фольклорным и, в сущности, раннелитературным, представленным в творчестве первого поэта. Именно поэтому отношение к аллитерационной поэзии (поле которой простирается не только на фольклор, но и на творчество первых поэтов), отталкивание от нее и ее оценка становятся существенными факторами в определении позиции участников споров. Вместе с тем при такой дистанцированности восприятия стиралась тонкая различия между поэтической практикой и теоретическими взглядами Кулаковского. Его «аллитерационная» позиция считалась реализовавшейся и в его поэтическом творчестве, и в его «теории» стиха.

Во-вторых, рассматриваемый период характеризуется существенным изменением общей литературной ситуации – даже по сравнению с 1925 годом, хотя речь идет о временном промежутке всего в два-три года. Иная текстовая ориентация участников дискуссии приобретает в этом контексте принципиальный характер. Поэтический опыт обобщается на основании появившихся к тому времени в печати, по выражению А.А. Иванова-Кюндэ, «целых сборников якутских стихотворений» [5, с. 48]. Последние терминологически обозначались как хоһоон (в узком значении, так как хоһоон в широком значении обозначает размеренную, поэтическую речь вообще), тогда как во времена Кулаковского – в ранней поэзии – сборники первых поэтов назывались ырыа-хоһоон. Таким образом, представления и о литературном стихе оказываются тесно связаны с теми специфическими жанровыми модификациями, которые происходят в самой литературной поэзии (по сравнению с фольклорной).

В-третьих, обращает на себя внимание еще один момент, связанный со становлением письменного литературного стиха: устная (на первых порах) ориентация стихотворной речи, сохраняющая свои позиции в раннелитературном стихе первых певцов-поэтов.

Во всех мнениях, которые высказывались по ходу споров, речь шла о чисто метрической основе стиха безотносительно к его произнесению. Тем самым

к концу 20-х годов в представлениях о стихе нерелевантным становится тип и вид исполнения, а сам стих понимается в своей метрической сути, в ориентации на «чтение», а не на «слушание». Тем более значимой в этой связи предстает позиция Кулаковского по отношению к тому аллитерационному стиху («раннелитературному» в типологическом смысле), когда выделение единиц этого стиха фактически было связано с тенденцией к разграничению стихопроизнесения и стихосложения, наметившейся в представлениях первого поэта. Говоря о литературном стихе, участники споров имели в виду уже силлабическую форму якутского литературного стиха, так как реальная поэтическая практика литературного стиха пошла по силлабическому пути развития с акцентированием рифмы, хотя теоретически в ходе дискуссии и излагались различные концепции национальной системы стихосложения. В этом случае исчезали нюансы, связанные с предшествующей аллитерационной традицией стиха. АС все более ассоциировался с прошлым в национальной традиции, в котором стиралась грань между фольклорным и литературным. Размежевание аллитерационный/силлабический стих превращалось, по существу, в оппозицию фольклорный/литературный стих, в которой упор делался на второй части. В результате понятие раннелитературного стиха как переходного от устного к письменному, ярко

представленного в творчестве первых поэтов, оказывалось вне поля зрения участников споров.

В работах конца 20-х годов переходность ситуации от аллитерационного стиха к силлабическому отчетливо осмысливается как оппозиция стиха фольклорного (устного) и литературного (письменного). Их соотношение уподобляется, в частности, эстетической соотнесенности поэтических систем двух поэтов – А.Е. Кулаковского и П.А. Ойунского. Традиционный АС начинает связываться с именем Кулаковского. Общим для всех было признание того, что силлабический принцип с его выравниванием слогов прочно утвердился в поэтической практике П. Ойунского, хотя сам поэт, судя по его докладу «О теории якутского стихосложения», придерживался (во всяком случае – на первых порах) несколько иных теоретических взглядов. Теоретическое же обоснование силлабического принципа в якутской традиции стиха следует связывать с именем А.А. Иванова-Кюндэ, чей высокий стиховедческий уровень не раз подчеркивал сам П. Ойунский [10, с. 122].

В то же время в ходе дискуссии высказывалась точка зрения, по-своему обозначившая принципиальность отхода от аллитерационного стиха к силлабическому. В частности, в статье С.Р. Кулачикова-Эллия «Звукопись в якутском стихе» концептуальность перехода от фольклорного стиха к литературному прямо соот-

носилась с ситуацией, когда-то характерной для русской поэтической традиции, временем «до» и «после» силлабо-тонической реформы. В этой связи упоминались Симеон Полоцкий и «дореформенный» Третьяковский, акцентировалось отношение последнего к силлабо-тонической реформе. Дело здесь не только в далеких идущих аналогиях и сопоставлениях, а в принципиальности самой ситуации перехода. По мнению С.Р. Кулачикова-Эллия, аналогичным в якутской традиции представляется соотношение стиха в поэзии Кулаковского и Ойунского [14, с. 42-45].

Между тем возможность только силлабической перспективы развития якутского литературного стиха некоторые участники споров считали не единственной. В работах А.А. Иванова-Кюндэ и С.Р. Кулачикова-Эллия можно обнаружить скрытую полемику с теми, кто полагал, что якутский стих может идти и по тоническому пути. Очевидно, такая вероятность обсуждалась в устных дебатах, хотя в письменном виде подобная позиция, насколько нам известно, не была подробно изложена ни в одной из опубликованных работ. Исключение, возможно, составляла работа Г.В. Баишева-Алтан Сарына, хотя для выводов в этом плане нет достаточных оснований, если не считать одного места в работе П.А. Ойунского [10, с. 124], правда, не совсем понятного вне контекста высказываний тех лет.

Трактат Кулаковского «Правила якутского стихосложе-

ния», ставший объектом пристального внимания в ходе дискуссии рубежа 1920-1930-х годов, оказал очень сильное влияние на последующее поколение литераторов. Впервые теоретическая рефлексия охватила и предшествующий этап в становлении национального стиха, и осмысление в связи с этим «живого» поэтического процесса, хотя то и другое охватывало довольно короткий исторический промежуток, но отличающийся чрезвычайной интенсивностью и одновременностью творческих поисков как молодой якутской поэзии, так и гуманитарной науки.

Отношение к устной традиции в научном и литературном творчестве Ойунского рубежа 1920-1930-х годов. Проблема «устная традиция и литература» по-своему актуализируется в творчестве П.А. Ойунского рубежа 1920-1930-х годов.

Вопросы развития национального и литературного якутского языка, языкового строительства в целом, актуальные для 1920-х годов, основательно исследованы в трудах лингвистов, прежде всего – П.А. Слепцова [13]. Однако определяющими в наследии П.А. Ойунского являются не указанные лингвистические или другие его научные работы, а масштаб его личности, но не только государственно-уровня, личности, прежде всего, творчески одаренной в поэтическом плане. В наследии П.А. Ойунского определяющим становится его литературное творчество. В случае с Ойунским-поэтом мы стал-



квиваемся с парадоксальной ситуацией, порожденной временем, сложной эпохой смены парадигм. Парадоксальность этой ситуации видится, прежде всего, в том, что в оценке творчества Ойунского исходят из сложившегося представления о том, что поэтическое творчество Ойунского 1920-х годов – это и есть весь Ойунский. Поэтические тексты писателя 20-х годов затмевают собой все его последующее творчество. Более того, они не выражает всей полноты трагического образа Поэта и судьбы Поэта применительно к Ойунскому. В связи с этим собственно эволюционные изменения его творчества приобретают решающее значение для определения и оценки масштаба творческой личности писателя в плоскости текстологического и текстуального осмысления.

В научном осмыслении творчества Ойунского следует исходить из целостного представления об Ойунском-писателе, в частности, не разрывая его научного и собственно литературного творчества, поскольку в основу того и другого заложено единство принципов как научного, так и литературного творчества, что, безусловно, требует соответствующих когнитивных подходов в восприятии наследия Ойунского. Целостность авторского видения проявляется в совокупности определенных текстов П.А. Ойунского: а) высказываний писателя об отношении к традиции; б) размышлений научного плана в работе «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет

и содержание»; в) своеобразные вступления-прологи (на манер Гетевского «Фауста») к его олонхо о Нюргун Боотур; г) оригинальные посвящения своих произведений (стихотворное послание М.К. Аммосову в «Красном шамане», в олонхо о Туйаарыма Куо); д) авторские, ремарочного типа, указания «норуот олонхотуттан», или авторское жанровое обозначение текста (олонхо-тойук). За всем этим стоит достаточно отчетливо обозначенный ракурс, который ведет к осознанию целостности авторского видения. Это отношение к автохтонной традиции.

Объединяющим литературное и научное творчество Ойунского началом становится отношение к традиции, в первую очередь – к устной традиции. Работа Ойунского «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» в структурном и концептуальном плане свидетельствует о том, что понятие устной традиции ассоциируется у поэта не только с фольклором как таковым, но и с богатейшим мифоритуальным прошлым, стоящим за фольклором, символический язык которого не всегда понятен современникам. Отсюда – некоторая реконструктивная нацеленность в работе и местами дидактическая обращенность к последующим поколениям. Именно поэтому применительно к Ойунскому-исследователю следует говорить о своеобразной широте в понимании «устности», в ряде его текстов отчетливо присутствует имплицитное представ-

ление об «устных» механизмах той культуры прошлого, которые составляют отличительную особенность этой традиции и одновременно воплощают в себе непрерывность (недискретность) и неисчерпаемость ее поэтического языка (его метаязыковую функцию).

Хотя в ряде своих высказываний П.А. Ойунский позиционировал себя как носителя устной традиции, как поэта-импровизатора, выросшего в уникальной эпической среде жулейских (таттинских) сказителей. Однако по отношению к Ойунскому речь должна идти не столько о носителе традиции, сколько о творческом переосмыслении существующей традиции. Осмысление это всегда было творческим, отличающимся новизной целостного видения.

Позиция ученого-лингвиста и теоретическое осмысление основы поэтического творчества – стиха самым неожиданным образом соединились в докладе Ойунского «О теории якутского стихосложения». Поэт Ойунский не только принял самое деятельное участие в дискуссии молодых поэтов, но и стал одним тех, кто основательно подытожил все имеющиеся, порой кардинально противоречивые, точки зрения. Сделал это настолько основательно, что о многих спорных моментах дискуссии и даже о позициях сторонников той или иной концепции мы можем судить только по его изложению, например, позицию Баишева-Алтан Сарына. Следует подчеркнуть, что именно в этой

работе Ойунского наметилась поэтологическая тенденция, связанная с теоретическим осмыслением якутского стиха. Причем эта тенденция имела как перспективную направ-

ленность, так и прикладную, практическую, обусловленную необходимостью реформирования якутского стиха и системы стихосложения в целом. Вновь на рубеже 20-30-х годов Ойун-

ский-ученый и Ойунский-поэт слились в одно целое, единство поэтического и научно-рефлексивного освоения устной традиции.

Литература

1. Васильев Г.М. Якутское стихосложение. – Якутск, 1965.
2. Васильев Г.М. Живой родник: Об устной поэзии якутов. – Якутск, 1973.
3. Васильев Г.М. Стих олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1978.
4. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974.
5. Иванов-Кюндэ А.А. Об якутском стихосложении // Якутские зарницы. – 1927. – № 3. – Сент.-окт. – Якутск: Изд-во кооператива «Ленинец». – С. 48-54.
6. Иванов-Кюндэ А.А. Саха поэзиятын уус-уран куормата. – Якутскай, 1931. - («Художественная форма якутской поэзии»). – (як.)
7. Леонтьев А.А. К современному состоянию вопроса об аллитерации в тюркской народной поэзии. Комментарий к статье Е.Д. Поливанова «О приеме аллитерации...» // Проблемы восточного стихосложения. – М., 1973.
8. Леонтьев В.Н. Критические заметки о творчестве А. Кулаковского // Архив Якутского научного центра РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 162. Л. 1-5.
9. Материалы Комитета якутской письменности 1928-1929 гг. // Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 4. Ед. хр. 1.
10. Ойунский П.А. О теории якутского стихосложения // Бюллетень Наркомпросздрава ЯАССР. – 1928. – № 6-8. – С. 42-45.
11. Ойунскай П.А. Айымньылар=Сочинения: в 7 т. – Т. 7. – Якутск, 1958. – (як.)
12. Поливанов Е.Д. О приеме аллитерации в киргизской поэзии в связи с поэтической техникой и языковыми факторами других «алтайских» народностей // Проблемы восточного стихосложения. – М., 1973.
13. Слепцов П.А. П.А. Ойунский и языковая политика (20-30-е гг. XX в.) // Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск, 2008. – С. 421-435.
14. Уранхаев Э. Звукопись в якутской поэзии // Якутские зарницы. – 1928. – № 1. – Янв.-февр. – С. 40-48.



УДК 781.7+398.89

ББК 82.3(2Рос=667.3)+85.314

О.Э. Добжанская,
доктор искусствоведения,
профессор кафедры искусствоведения АГИКИ

Особенности звуковысотной организации в песенных жанрах фольклора нганасан (по материалам сборника «Певцы и песни авамской тундры»)

Автор – собиратель и исследователь музыкального фольклора нганасан – анализирует музыкальный стиль песенных жанров в звуковысотном аспекте. Материалом для анализа являются образцы песенных жанров (личных, детских, иносказательных, застольных песен), опубликованные в сборнике «Певцы и песни авамской тундры» (2014 г.). Выявлены доминирующие в песенной мелодике нганасан звуковысотные организации (олиготоника и олиго-хазматоника), приведены таблицы звукорядов, произведено соотнесение преобладающих звуковысотных принципов с их применением в определенных жанрах.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, северные народы, нганасаны, песня, иносказательная песня, личная песня, детская песня, мелодика, лад, ладовая организация, звуковысотная организация мелодики, олиготоника, хазматоника, олиго-хазматоника.

O.A. Dobzhanskaya,
Doctor of Art History,
Professor of Art History Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Features of Pitch Organization in the Song Genres of Nganasans' Folklore (the "Materials of the Book the Singers and Song of Avam Tundra")

The author, a collector and researcher of Nganasans' folk music analyzes the musical style of song genres in the sound aspect. The material for analysis is samples of song genres (personal, children, allegorical, table songs), published in the collected work "the Singers and Songs of Avam Tundra" (2014). The dominant phenomena in the song melody of Nganasans' pitch organization are revealed, the table of scales is presented, correlation of prevailing sound principles and their application in certain genres is produced.

Keywords: indigenous peoples of the North, the Northern Nations, Nganasans modal organization, pitch organization of melody, oligotonica, hazmatonica, oligo-hazmatonica, song, allegorical song, personal song, children's song, melody, harmony,.

Собирание, изучение и публикация песенных жанров нганасанского фольклора были начаты сравнительно недавно, в последней четверти XX века. Записанные тексты публиковались фольклористами

Н.Т. Костеркиной, К.И. Лабанаским, лингвистом Е.А. Хелимским, нотные транскрипции выполняли автор данной статьи, Т. Оямаа, Т. Лейсио. Кроме названных исследователей, дешифровкой песенных

текстов занимались В.Ю. Гусев, М.М. Брыкина, полевые записи осуществили, кроме вышперечисленных музыковедов, И.А. Бродский, Ю.И. Шейкин, В.С. Никифорова. Имеются немногочисленные источ-

ники, в которых опубликованы нотные образцы песен нганасан [8; 9; 2; 14].

Современные кризисные явления, негативно повлиявшие на традиционную культуру нганасан в целом, отразились и на состоянии песенного фольклора. Пение становится все более редким явлением в жизни нганасан вследствие исчезновения тех жизненных ситуаций, в которых рождались личные, детские, иносказательные и шаманские песни (езда на нарте, починка сетей, шитье традиционной одежды, общение с гостями, традиционное иносказательное общение, шаманские обряды и др.).

Поскольку новые фольклорные произведения практически не создаются, большую роль приобретают коллекции и материалы нганасанского фольклора, записанные в конце XX века и нуждающиеся в научном осмыслении. В частности, идея статьи возникла в результате работы автора над рукописью сборника музыкального фольклора нганасан «Певцы и песни авамской тундры», изданном в Норильске в 2014 году [7]. В данный сборник вошли нганасанские песни, собранные в поселках Усть-Авам и Волочанка разными исследователями: музыковедами Ю.И. Шейкиным, В.С. Никифоровой, О.Э. Добжанской в 1986-2006 годах, лингвистами Е.А. Хелимским (1980-1990-е гг.), В.Ю. Гусевым и М.М. Брыкиной (2005 г.), фольклористом Ж.-Л. Ламбером (1997 г.).

Сборник включает 50 образцов нганасанского музы-

кального фольклора с нотами и текстами на нганасанском и русском языках. В частности, представлены 12 иносказательных песен кэйнгэйрся, 7 личных песен балы, 5 застольных песен хоанкутуо балы, 6 детских песен нуо балы, 2 колыбельных укачивания, 7 шаманских песен нгаза балы, 6 песен из сказок ситабы балы, а также звукоподражания голосам животных. В сборнике представлены образцы песенного фольклора авамских нганасан, записанные от талантливых певцов из поселков Усть-Авам и Волочанка Т.Д. Костеркина, В.Б. Костеркиной, Е.С. Костеркиной, Д.Н. Мирных, С.М. Порбина, Н.Ф. Порбиной, Н.Х. Турдагина, С.М. Яроцкой, Ф.Л. Яроцкой.

Мелодии данного сборника, как наиболее полной публикации песенных жанров, являются достаточной базой для изучения звуковысотной организации мелодики песенного фольклора.

Прежде чем перейти к музыкальному анализу нганасанских песен, необходимо определить жанровую сегментацию нганасанского музыкального фольклора, которая обусловлена функцией жанров в культуре и проявлена в музыкальном стиле жанровых образований.

На наш взгляд, на музыкальную культуру нганасан возможно и целесообразно экстраполировать фундаментальное, принятое со времен античной Греции разделение жанров на «эпос», «лирику» и «драму» (ритуал). Такая сегментация неоднократно и успешно апро-

бировалась фольклористами, этнографами и музыковедами при исследовании ненецкой культуры, весьма близкой культуре нганасан. В частности, ненецкие песни были разделены исследователями на «эпические», «лирические» и «ритуальные» (то есть шаманские) [6, с. 17-19; 11, с. 259-261; 15, с. 20-22]. Эта сегментация в культуре нганасан и ненцев подтверждена не только функциональной приуроченностью жанров, но и их музыкальным стилем (то есть жанровые сферы противопоставлены по типам интонирования). Пение в шаманском обряде является коллективным (гетерофония) и звучит в сопровождении звуковых инструментов (бубна, подвесок шаманского костюма и др.), с использованием ономотопей (пастушеских сигналов и звукоподражательного интонирования). Пение в эпосе и песенных жанрах всегда одноголосно и не сопровождается игрой на музыкальных инструментах, то есть представляет собой сольное вокальное или вокально-речевое интонирование. Однако, эпос и песня также различаются по типам интонирования: в песне предпочтительно вокальное интонирование, а эпические сказания строятся на чередовании речевого и вокально-речевого интонирования [4, с. 93-94].

В соответствии с жанровой классификацией, в данной статье мы будем рассматривать только жанры, принадлежащие к песенной сфере нганасанского музыкального фольклора:



личные, застольные, детские и иносказательные песни. Кратко охарактеризуем их вслед за фольклористом Н.Т. Костеркиной [8, с. 6-11].

Песенные диалоги-иносказания кэйнгэйрся или кайнгарюо («певческое состязание» или «пение друг другу») являются уникальным жанром нганасанского фольклора [10, с. 52]. Кэйнгэйрся служили общественно санкционированной формой общения тех категорий нганасан, прямое общение между которыми было запрещено (для молодых людей противоположного пола). Специфику языка кэйнгэйрся, как показывает Е.А. Хелимский, определяет использование шифровки на трёх уровнях структуры текста: сюжетном, лексико-морфологическом и синтагматическом. Напевы иносказательных песен вырабатывались певцами специально для этих состязаний.

Личные песни нганасаны именуется названием нгонана балы («меня-одного песня», «меня-самого песня»). Напев личной песни придумывается взрослым человеком самостоятельно в определенный период жизни и затем не подвергается никаким изменениям. Меняется лишь содержание песни, её текст. В песне поётся обо всем, что человека волнует, радует или огорчает. Песня исполняется в дороге, за работой (например, починкой сетей и др.). Каждый нганасанин имел свою личную песню, точнее – свою собственную мелодию, на которую, рисуя эпизоды своей жизни, импровизировал слова.

Хоангкутуо балы (застольная песня, буквально: «пьяного песня») представляет собой психоделическое пение под воздействием алкоголя. Она появилась позже личных песен, и постепенно, с уходом в прошлое многих черт традиционной нганасанской жизни, стала оттеснять личные песни, вбирая в себя их мелодическое оформление.

Другим ответвлением песенной традиции являются детские песни – нюо балы. Эти песенные миниатюры сочиняются для каждого ребенка его родителями специально и являются как бы напевами-формулами, возникающими из наблюдения за повадками и походкой детей, первыми произнесёнными ими звуками и словами. Нюо балы – именные песни, которые ранее имели функцию магического оберега, но также являлись потешными песнями-игрушками, развлекавшими и забавлявшими детей.

* * *

Звуковысотная организация музыки нганасан до настоящего времени является малоизученной областью, хотя некоторые шаги в данном направлении уже сделаны музыковедами.

В теоретическом исследовании «Глиссандо в нганасанской музыке» эстонский музыковед Т. Оямаа заостряет внимание на типичном для нганасанского вокального интонирования «интонационном скольжении» от тона к тону мелодии и рассматривает данное скольжение («глиссандо») как важный определяющий признак

пения у нганасан, имеющий синтаксическое значение [16, с. 156-160]. К сожалению, на основе краткого англоязычного резюме книги Т. Оямаа, напечатанной на эстонском языке, невозможно составить полное представление о теоретических положениях исследователя в области звуковысотности. Тем не менее, многочисленные нотные иллюстрации помогают понять основные идеи исследования.

В ранних студенческих и аспирантских работах автор статьи касалась вопроса звуковысотной организации нганасанского мелоса [2, с. 79-80], однако подробно данный вопрос пока не был освещен.

Определенной трудностью для адекватного понимания звуковысотной организации мелодики является то обстоятельство, что в языке нганасан не выявлена специальная терминология, маркирующая типы пения или высотное положение тонов. Поэтому поиск методических подходов к решению данной проблемы является очень важным. Импонирует высказанная А.Г. Юсфиним мысль о необходимости находить для каждой монодической культуры свое понимание лада и звуковысотности: «Эволюция лада далеко не всегда приводит к стереотипизации его функций... Во многих национальных культурах монодического типа стереотипируются другие элементы музыкального языка, например, звуковысотная система, интонационно-попевочный словарь» [13, с. 200].

Одной из наиболее интересных в методологическом плане концепций, сочетающей формальную четкость с возможностью гибкой адаптации для анализа широкого пласта звуковых культур, является типология раннефольклорного интонирования Э.Е. Алексева [1]. Обозначенные в ней три типа раннефольклорной мелодики (α – мелодии, основанные на контрастном противопоставлении темброрегистров; β – мелодии, глissандирующие от одного темброрегистра к другому; γ – узкообъемные мелодии в рамках одного темброрегистра) могут быть приняты за наиболее общие звуковысотные стереотипы музыкального языка нганасанского фолькло-

ра. Данная методология уже применялась автором статьи для анализа шаманской мелодики нганасан [3, с. 77-78], и теперь возможно применить ее к анализу мелодики песенного фольклора.

Часто среди нганасанских мелодий встречаются 2-3-звучные узкообъемные образования, лежащие в рамках одного темброрегистра (секунды-терции, реже – кварты) и легко соотносимые с типом γ -мелодики. Характерно, что в этих монорегистровых мелодиях высота тонов имеет «зонную» природу и плавно эволюционирует при повторах (что иногда приводит к общему изменению тональности пения). Типу γ -мелодики отвечают ряд

напевов иносказательных и отдельные напевы застольных песен (например, кэйнгэйрса Аная, Хейры-нямы, Хангабтюо-нямы, Туйхамуо и Дюзимяку, Песня Укая Чунанчара). Приведенная в Нотном примере 1, трехзвучная мелодия Иносказательной песни матери Хангабтюо основана на нисходящем движении в диапазоне малой терции (дмал. – смал. – нбол.). Открывающая каждую мелодическую строку попевокзачин является интонационной формулой напева, интонационные возможности которого раскрываются в процессе ритмического и мелодического варьирования при наполнении строки смысловыми слогами.

Иносказательная песня матери Хангабтюо

Исполнил Т.Д. Костеркин. Записано в 1986 г.

Мун - (хэн) - ту (о) тю-э ня-мы Ха-(ва) нгэб - тю-(вэ) - э ням -

(м ы- вэ)-мы (е) а- мэ_ мун-ту а- ба а-(вэ)-мэ мун -

(м э вэн) - ту (нэ) (э) чу-хэй (е -) дя-(нгэ) - лы - ті - (й)

(м э е) - ни (е) и- дя - а-нэ(й) дюн-ту - о и - дя-ан-

Нотный пример 1.



Скачкообразная α -мелодика, основанная на сопоставлении поляризующихся тембро-регистров, встречается в мелодиях иносказательных диалогов-кэйнгэйрся (Песня Бороды, Песня Тубяку), личных песен

(«Песня матери», «Песня Дярыэ»), детских песен («Песня Лёни»). Нотный пример 2 представляет мелодию Иносказательной песни Бороды (Дентуме Турдагина), интонационное своеобразие которой заклю-

чается в чередовании резких бросков мелодии на широкие октавные скачки (fisбол. – fis мал.) с речитацией в среднем регистре (h бол. – d мал.).

Иносказательная песня Бороды

Исполнил Т.Д. Костеркин. Записано в 1986 г.

$\text{♩} = 122 (< 158)$

Мун-ту (о - о) 3,1"

(да ха) мун-ту (эв) Бэ-рэ-(хэв хэ) - да (хэв) му-(хэ - э) 6,1"

(хэ) - нту -(х)у дя-лы - ти - ни чу-хэй дя - лы - (е) - ті - ни 8,7"

кэм-су - сэ - ми (е) сэ - ма - (ан) 3,8"

(хэ) вэ - э 1,8"

Нотный пример 2.

Г л и с с а н д и р у ю щ а я β -мелодика встречается в личных и детских песнях («Песня отца», Песня Нади). В Нотном примере 3 приведена мелодия Надиной песни, своеобразие которой определяет наличие широких глissандирующих ходов, соединяющих высокий и низкий регистры контрастно-регистровой мелодии.

В целом, выявленные Э.Е. Алексеевым раннефольклорные мелодические типы характерны для всех песенных жанров нганасанского фольклора. Нужно подчеркнуть, что в чистом виде эти типы встречаются очень редко. Чаще всего в одной мелодии сочетается несколько мелодических типов: скачкообразная

α -мелодика соединяется с узкообъемной γ -мелодикой, либо глissандирующие образования β -мелодики объединяются с продолжающим монорегистровым развитием.

Однако раннефольклорные мелодические типы Э.Е. Алексеева дают лишь первое приближение к пониманию звуко-высотной организации мело-

Детская песня Нади

Исполнил Т.Д. Костеркин. Записано в 1986 г.

Му-н-ту: На - де На - де (хо хо хуо - э) му - ну - дую

(э хэ хуо - хэ) ны, ны

(хэй хэ э - хэ) дя - кэ - дю - ту

Нотный пример 3.

дики, так как очерчивают лишь мелодический контур напева, не определяя звукоярдный состав и интервалуку мелодии.

Для более детального изучения звуковысотной организации нганасанских мелодий обратимся к методологическим наработкам и терминологии отечественных и зарубежных музыковедов, которые были изучены, адаптированы, а также вновь разработаны Ю.И. Шейкиным в процессе изучения интонирования народов Сибири [12, с. 317-327]. В частности, звуковысотный анализ нганасанских мелодий будет опираться на следующие определения ладовых структур, примененные в монографии Ю.И. Шейкина и наиболее точно отражающие специфику строения нганасанской мелодики: олиготоника, хазматоника, олиго-хазматоника. Конкретизируем данные понятия.

Олиготоника, по терминологии

К.В. Квитки – ладовая система, характеризующаяся неширокими (секундовыми, реже – терцовыми) расстояниями между звуками [5]. К олиготоническим относятся узкообъемные звукоярдны с малым количеством тонов, в которых господствует постепенное или опевающее мелодическое движение.

Хазматоника, по терминологии В. Виоры – ладовая система, основанная на широком расположении тонов мелодии (расстояние между звуками звукоярда равно или превышает кварту) [17]. Эти звукоярдны могут состоять из 2-4 звуков, для хазматонных мелодий характерно скачкообразное движение.

Олиго-хазматоника, по определению Ю.И. Шейкина – это синтезирующий этап в развитии лада, наиболее крупная сфера архаического лада. Она характеризуется тоново-ин-

тервальной индивидуализацией мелодии, которая порождает множество звукоярднов по нескольким направлениям: по типам наращивания олиготонических ячеек (приводящего к целотонике), соединения опевающего и скачкообразного принципов, адаптацией инокультурных ладовых норм (пентатоника, диатоника) [12, с. 320-321].

Применим к анализу нганасанских песенных мелодий данные звуковысотные типы.

Олиготонные напевы – узкообъемные мелодии в амбитусе секунды–терции (реже – кварты) – представлены образцами личных, детских, застольных песен, а также кэйнгэйрся; всего в сборнике имеется 7 олиготонных образцов. Применив типологию Ю.И. Шейкина, разделим олиготонные звукоярдны на 1-звучные (монотоника), 2-звучные (дитоника) и 3-звучные (тритоника) [12, с. 319].



Наиболее часто встречающийся тип олиготоники – тритоника. К нему относятся уже упомянутая Песня матери Хангабтюо (Нотный пример 1), а также две иносказательные песни Аная, песни Туйхамуо и Дюзимяку, матери Хеуры, застольная песня Укая Чунанчара.

Кроме доминирующей тритоники, отмечены единичные образцы монотоники, и более распространенные образцы дитоники. Эти звуковысотные образования в песнях не встречаются как самостоятельный тип, и всегда являются частью более развитых олигохазматон-

ных звукорядов (о чем будет сказано далее).

Приведем сводную таблицу олиготонных звукорядов (тритоника), обнаруженных в образцах песен сборника «Певцы и песни авамской тундры»:

Таблица 1. Олиготонные звукоряды

Тип лада: Олиготоника	Звукоряд в «соль»	Нотный образец, название и № по сборнику
Сводный звукоряд олиготоники	g-as-a-b-h	
Олиготоника: Тритоника	g-as-b	№2 Кэйнгэйрся Аная; № 5 Кэйнгэйрся Хангабтюо-нямы; № 8 Кэйнгэйрся Аная
	g-a-h	№ 3 Кэйнгэйрся Туйхамуо и Дюзимяку; № 9 Кэйнгэйрся Хеуры-нямы; № 19 Застольная песня Укая Чунанчара

Как видим, среди трехзвучных олиготонных звукорядов можно выделить всего лишь 2 типа: 1) в диапазоне малой терции и 2) в диапазоне большой терции. Поскольку каждый тип звукоряда представлен некоторым количеством примеров, мы можем говорить об устойчивости данных ладоинтонационных образований.

Хазматонные напевы, основанные на скачкообразном

движении на широкие интервалы (кварта и более), обычно состоят из 2-3 звуков. Наиболее типичные интервальные структуры, образующиеся в хазматонных мелодиях нганасан – это скачки на кварту, квинту, октаву и более широкие интервалы (где определяющее значение имеет только контрастный тембр, но не абсолютная высота звука). Необходимо сказать, что чисто хазматонных мело-

дий среди нганасанских песенных жанров мало, наиболее типичны – олиго-хазматонные. Тем не менее, 3 образца хазматоники встречены нами в иносказательных песнях Деймумуо Костеркина, Бороды (см. Нотный пример 2), застольной Песне Дярыэ.

Приведем сводную таблицу чисто хазматонных звукорядов по сборнику «Певцы и песни авамской тундры»:

Таблица 2. Хазматонные звукоряды

Тип лада: Хазматоника	Звукоряд в «соль»	Нотный образец, название и № в сборнике
Сводный звукоряд хазматоники	d-e-g-a-b (bet) -c ¹ -(des ¹)-d ¹	
Хазматоника	d-e-g-a- c ¹ -d ¹	№ 1 Кэйнгэйрся Деймумуо
	d-g-a-b (bet) -d ¹	№7 Кэйнгэйрся Бороды
	g-b-c ¹ -(des ¹)-d ¹	№ 21 Застольная песня Дярыэ

Перейдем к описанию наиболее репрезентативного среди нганасанских напевов класса олиго-хазматонных мелодий. В песенной культуре нганасан

встречаются все три выявленных Ю.И. Шейкиным олигохазматонных типа: 1) наращивание олиготонических ячеек (представлено в 4-звучном на-

певе детской Песни Люси); 2) соединение опевающего и скачкообразного принципов (является наиболее характерным для нганасанских мелодий

типом звуковысотной организации, представленным многочисленными примерами); 3) адаптация инокультурных ладовых норм (единственным примером адаптации энецко-ненецких влияний является Кэйнгэйрса энца Совалова с 7-тоновым звукорядом) [12, с. 320-321].

Остановимся подробно на характеристике наиболее характерного для мелодики нганасан типа олиго-хазматоники «соединение опевающего и скачкообразного принципов».

В мелодиях нганасан наи-

более часто наблюдается соединение олиготоники, составляющей интонационное ядро мелодии, с единичными хазматическими скачками. Наиболее многочисленны примеры мелодий, в которых широкий нисходящий скачок начинается каждую мелодическую строку, базирующуюся на олиготонной ячейке. Примерами такой звуковысотной организации являются Песня матери (№ 14) – см. Нотный пример 4, Песня отца (№ 13), Застольная песня Тубяку (№ 17), Песня про Авамских девушек (№ 22), Иносказатель-

ная песня про молоток и нож (№ 10), Детская песня Лёни (№ 26) и ряд других мелодий. Иногда в олиготонной мелодии факультативно присутствует восходящий или нисходящий скачок: например, нисходящий квартовый скачок, который соответствует снятию интонационного напряжения, типичен для окончания строк в песнях: Иносказательная песня-разговор (№ 11, 1-я мелодия), Личная песня С.М. Яроцкой (№ 15).

Песня матери Т.Д. Костеркина
Исполнил Т.Д. Костеркин. Записано в 1986 г.

Мун - ту: (м)

НЮ-КЮ-НЭ - Э де-сы

(э) То - лы - э кор - сэм - ту

(э) кэ - мя - чў - че - бў - тў

Нотный пример 4.

Необходимо акцентировать взаимосвязь структурной сегментации напевов со звуковысотностью: для песен раз-

ных жанров очень характерно начало мелодической строки с широкого нисходящего скачка, маркирующего начало

с помощью высотно-регистрового и тембрового противопоставления (примеры были приведены в предыдущем аб-



заце). Этот нисходящий скачок, имеющий синтаксическую функцию, очень часто исполняется певцом как глissандо: «Мелодическая линия делится на сегменты, первый из которых содержит высокие звуки, а второй – низкие звуки. Между этими сегментами находится глissандо, которое начинается в высокой зоне и заканчивается в высотно-низкой зоне. Глissандо выполняет функцию соединения в мелодической линии со структурой ABC (где А – сегмент мелодии в высоком регистре, В – глissандо, С – сегмент мелодии в низком регистре – пояснение О.Д.)» [16, с. 163]. Яркий пример глissандирующего нисходящего скачка как звуковысотного маркера начала мелодической строки находим в Песне матери (см. Нотный пример 4) – кон-

трастно-регистровой мелодии, верхняя зона которой обозначена единичными глissандирующими «вскриками», а нижняя зона – распевным интонационным движением в объеме секунды.

Иным принципом интонационной организации олиго-хазматоники является соединение олиготонных и хазматонных попевок, которые чаще всего структурно разъединены как отдельные мелодические фразы (Кэйнгэйрся Кадыки № 6, Песня оленя Урды № 16, Детская песня Тани № 29 и др.), и достаточно редко соединяются внутри одного мелодического отрезка (Иносказательная песня № 12).

Таким образом, интонационным ядром олиго-хазматонных мелодий являются олиготонные образования (в виде моно-

тоники, дитоники, тритоники), которые соединяются с хазматонными скачками (в качестве структурных разделителей мелодии), либо с хазматонными попевками как отдельными структурными элементами.

Звуковысотные типы олиго-хазматоники образуют следующие типы звукорядов: трихорды, хазма-тетрахорды, квартовые тетрахорды, пентахорды, гексахорды и единичный образец гептахорда. Как пишет Ю.И. Шейкин, «характерная черта ладовых норм олиго-хазматоники – это огромное разнообразие звуковых возможностей» [12, с. 321]. Чтобы ознакомить читателя с образующимися звуковысотными структурами, приведем сводную таблицу этих звукорядов (Таблица 3):

Таблица 3. Олиго-хазматонные звукоряды

Тип лада: Олиго-хазматоника	Звукоряд в «соль»	Нотный образец, название и № в сборнике
Сводный звукоряд олиго-хазматонных трихордов	c-d- g-a-b -d¹	
Трихорды	d-g-a	№ 6 Кэйнгэйрся Кадыки
	g-a- d¹	№ 11 Иносказательный разговор (2-я мелодия)
	c-g-a	№16 Песня оленя Урды
	g-b- d¹	№ 24 Личная песня Танка Турдагина
Сводный звукоряд хазма-тетрахордов	c-f-g--as- a- b- h- c¹- d¹-es¹ -e¹-f¹-fis¹- g¹ (a¹, b¹)	
Хазма-тетрахорды	g-a- b- g¹ (a¹, b¹)	№ 10 Иносказательная песня про молоток и нож
	g-a- e¹-f¹	№ 26 Детская песня Лёни
	f-g-as- es¹ (f¹)	№ 27 Детская песня Нади
	g-a- h- fis¹	№ 29 Детская песня Тани
	g-a- h- g¹	№ 30 Детская песня Миши
	g-as- b- g¹	№ 13 Песня отца
	g-a- e¹- g¹	№ 14 Песня матери
	g-a- c¹- d¹	№ 15 Личная песня С.М. Яроцкой
c-g-a-c¹	№ 22 Песня про авамских девушек	

Сводный звукоряд квартового тетра хорда с олиготоникой внизу	d-e-fis-g	
Квартовый тетра хорд	d-e-fis-g	№ 20 Застольная песня Николая Чунанчара
	d-e-fis-g	№ 28 Детская песня Люси
Сводный звукоряд пента хорда	d- f-g-a- b -c¹- d¹- e¹ (f¹)	
Пента хорды	d-g-a-c¹- d¹	№ 11 Иносказательный разговор (1-я мелодия)
	f-g-a- d¹- e¹ (f¹)	№ 25 Детская песня Деркуптиэ
	d- f-g-a- b	№ 17 Застольная песня Тубяку Костеркина
Сводный звукоряд гекса хорда	d-e- f-g-a -b- h- c¹- d¹- es¹	
Гекса хорды	d-e-g-b- c¹- d¹	№ 12 Иносказательная песня (2-я мелодия)
	d-e-g-a- h- d¹	№ 12 Иносказательная песня (1-я мелодия)
	f-g-a-b- d¹ - es¹	№ 23 Личная песня Тубяку
	d-e-f- g-b- d¹	№ 18 Застольная песня Баарбэ Костеркина
Сводный звукоряд гепта хорда	f-g-a-b-c¹-d¹-es¹	
Гепта хорд	f-g-a-b-c¹-d¹-es¹	№ 4 Кэйнгэйрся Совалова (энца)

Напомним, что гепта хорд является ладоинтонационной структурой, заимствованной из энецкого фольклора вместе с мелодией героя иносказательной песни (Кэйнгэйрся Совалова, № 4).

В связи с классификацией звуковысотных образований может и должен быть поставлен вопрос о количестве и качестве опорных тонов в мелодиях. Для олиготонных образований с опевающим интонационным движением типично наличие одного опорного тона (см. Таблица 1). В хазматонных ладовых образованиях опорными тонами являются, как правило, все звуки мелодии (см. Таблица 2), в олиго-хазматонных опорными тонами являются все тоны

хазматоники, а также устойчивые олиготонные ячейки. Вопрос о «тоникальности» в нганасанских мелодиях иногда может быть решен условно (в тех случаях, когда в мелодии присутствует некий устойчивый тон, являющийся окончанием мелодической структуры), но в большинстве случаев ставить этот вопрос неправомерно, так как мелодика не демонстрирует тонально-гармонических черт. В целом, вопрос о ладоинтонационных структурах нганасанской мелодики заслуживает отдельного рассмотрения и должен быть предметом специального исследования.

И еще один вопрос возникает у исследователя в связи с данной темой. Существуют

ли жанровые предпочтения для использования тех или иных звуковысотных структур в мелодике? Проанализированные нами нотные примеры сборника «Певцы и песни авамской тундры», а также имеющиеся другие нотные записи показывают, что такие предпочтения есть. Так, мелодика иносказательных песен демонстрирует присутствие звукорядов всех типов. Наиболее характерными звуковысотными структурами являются олиготоника (три-тоника) и олигохазматоника (вида «дитоника + хазматоника»). Характерно, что кроме как в кэйнгэйрся, три-тоника в чистом виде в других песенных жанрах не встречается. Для напевов личных, застольных



и детских песен характерны олигохазматонные звукооряды, образующиеся при соединении олиготонных и хазматонных попевок (в видах «дитоника + хазматоника», «тритоника + хазматоника»). Как единичные образцы, в этих песнях встречаются примеры хазматонной и олиготонной организаций.

Однако необходимо акцентировать, что корректное решение данного вопроса – поиска соответствий между звуковысотными структурами и песенными жанрами – может быть произведено только после проведения ладоинтонационного анализа песенных мелодий.

В целом, изучение звуковы-

сотной и ладоинтонационной организации мелодики нганасан как одного из древних народов Арктики является актуальным для формирования музыкаловедческих представлений о ладовом мышлении в фольклорных и раннетрадиционных культурах Крайнего Севера.

Литература

1. Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект. – М.: Сов. композитор, 1986. – 240 с.
2. Добжанская О.Э. Мелодика нганасанских кэйнгэйрся // Музыкальная этнография Северной Азии / Отв. ред. Ю.И. Шейкин. – Новосибирск, 1989. – С. 76-85.
3. Добжанская О.Э. Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыкаловедческого исследования. – СПб.: «Изд-во «Дрофа» С-Пб.», 2002. – 224 с. с нот., илл.
4. Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. – Норильск: Изд-во АПЕКС, 2008. – 272 с.
5. Квитка К.В. Первобытные звукооряды // Избранные труды. – М.: Сов. композитор, 1971. – Т. 1. – 384 с.
6. Ненецкий фольклор: учеб. пособие для пед. училищ / Сост. З.Н. Куприянова – Л.: Учпедгиз, 1960. – 292 с.
7. Певцы и песни авамской тундры / Составление, статьи, комментарии, нотирование – О.Э. Добжанская. Запись текстов на нганасанском языке и перевод нганасанских текстов – Н.Т. Костеркина, К.И. Лабанаускас, В.Ю. Гусев, М.М. Брыкина. – Норильск: АПЕКС, 2014. – 224 с.
8. Песни нганасан / Сост. и муз. редактор О.Э. Добжанская. – Красноярск: Книжное издательство, 1995. – 80 с.
9. Фольклор народов Таймыра. Нганасанский фольклор / Сост. К.И. Лабанаускас. – Дудинка, 1992. – 62 с.
10. Хелимский Е.А. Силлабика стиха в нганасанских индизителных песнях // Музыкальная этнография Северной Азии / Отв. ред. Ю.И. Шейкин. – Новосибирск, 1989. – С. 52-76.
11. Хомич Л.В. Ненцы: очерки традиционной культуры. – СПб.: Русский двор, 1995. – 336 с.
12. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. – М.: Вост. лит., 2002. – 718 с.: ил., карты, ноты.
13. Юсфин А.Г. Об изучении ладовой функциональности монодической музыки // Памяти К. Квитки: сборник статей. – М., 1983. – С. 195-202.
14. Helimski E. Samojedit ja šamanismi. – Kansanperinteen laitoksen julkaisu. – No. 26. Tampere, 1998. – 85 p. (на фин. яз.).
15. Niemi J. Network of songs (Individual songs of the Ob' Gulf Nenets: Music and local history as sung by Maria Maksimovna Lapsuj). – Helsinki: Sociéte Finno-Ougrienne, 2004. – 201 p., tables. (на англ. яз.).
16. Ojamaa T. Glissando nganassaani muusikas. Morfoloogiline, süntaktiline ja semantiline tasand. – Tartu, Universitatis Tartuensise, 2000. – 171 p. (на эстон.яз.).
17. Wiora W. Alter als die Pentatonik // Studia Memoriae Belae Bartok Sacra. - Budapest, 1956. - S. 185-208. (на нем. яз.).

УДК 78.03 (=511.142) "1988/1997"

О.В. Василенко,
кандидат искусствоведения,
доцент кафедры истории музыки
факультета музыкального искусства
Киевского института музыки им. Р.М. Глиэра

Музыка медвежьего праздника казымских хантов: жанрово-стилевые аспекты (по материалам исследований 1988-1997 годов)

Медвежий праздник казымских хантов представляет собой многосоставный культурный и культовый феномен, в котором присутствуют ключевые символы мифоритуального сценария хантыйского мира, тесно связанные с богатейшим народно-музыкальным пластом обских угров. Литература, освещающая объект исследования статьи, охватывает значительный массив работ этнографов, музыковедов и культурологов XVIII – XIX столетий. Степень изученности проблемы жанрово-стилевых аспектов анализа медвежьих песен обряда казымских хантов, тем не менее, представляется недостаточной. Предметом исследования в статье является музыкально-жанровый компонент медвежьего праздника казымских хантов как единый ментальный текст традиционной культуры. Задачи изучения этнической классификации обрядовых песен медвежьего праздника прямо связаны с изучением драматургии обряда, структурной единицей которого является жанр. Обрядовый медвежий комплекс и реализующие его элементы-действия структурируются этносом с помощью жанров, их теоретическое осмысление и обоснование музыкально-стилевого критерия жанровой типологизации объясняет принцип иерархии медвежьих песен казымских хантов. Алеаторический принцип построения песен внутри жанровой группы в определённом порядке в ходе предварительного шаманского сеанса, в каждом конкретном случае определяет музыкальную структуру медвежьего праздника.

Однородность музыкальных характеристик напевов двух групп – сакральной и профанной – в интонационной ткани всего обряда образует стилистические ряды: последовательный (горизонтальная ось формы, пролегающая внутри синтагм или жанровых групп и их составных элементов (песен)), и одновременной (вертикальная ось структуры обряда – интонационно единая среда, объединяющая синтагмы). Подобный аспект рассмотрения позволяет нам представить исследуемый объект – медвежий праздник – как жанрово-стилевую систему.

Ключевые слова: обские угры, ханты, казымские ханты, медвежий праздник, стиль, песни, жанры, обряд, сакральный, профанный.

Olga Vasylenko (Mazur)
Candidate of Art History,
associate-professor of the Department of Music History,
Faculty of Music Art
R.M. Glier Kiev Institute of Music

Music of Bear Festival of Kazym Khanty: genre-stylistic Aspects (studies in 1988-1997)

Bear festival of Kazym Khanty is a complex cultural and religious phenomenon. It includes key symbols of the mental script of the Khanty world, closely connected with the great folk-music tradition of the Ob Ugrians. There is a lot of literature on the research object of the article. It includes many works of ethnologists, musicologists and cultural studies researchers in the XVIII - XIX centuries. Nevertheless, the degree of the knowledge of genre and style aspects of the Kazym Khanty's bear songs is not sufficient.



The research object of the article is a musical genre component of the Kazym Khanty's bear festival regarded as one of the mental text of the traditional culture. The tasks of studies of the ethnic classification of ritual songs during the Bear festival are connected with the study of drama of the rite. The structural unit of it is the genre. Ritual bear complex and elements of its actions are structured by using genres. Their theoretical interpretation and musical style characteristic are associated with the hierarchy of bear songs of Kazym Khanty. Aleatorical principle of the songs within the genre group during the shaman's session determines the musical structure of the bear festival.

The homogeneity of the music tunes of two groups: the sacred and the profane forms stylistic series: successive and multi-temporal. This aspect of the examination allows us to define the object of study - the bear festival as a genre-style system.

Keywords: Ob Ugrians, Khanty, Kazym Khanty, the Bear festival, style, songs.

Внаши дни традиционная культура может быть осмыслена в качестве решающего аспекта глобализации, при этом, как указывает С.В. Кортуннов, этот процесс «... создает глобальное условие, при котором цивилизации, регионы, нации-государства, коренные народы, лишённые государственности, конструируют свою историю и идентичность» [4, с. 43]. Рассматривая процессы интеграции и дифференциации культур в условиях глобализационных процессов, М.А. Бирюкова отмечает: «В мире резко выросло ощущение собственной уникальности и самобытности у народов и регионов. Можно сказать, что защита местных национальных традиций и особенностей является глобальным феноменом» [1, с. 39]. Вместе с тем, неизбежной приметой нашего времени является процесс стремительного угасания традиционных ценностей. Поэтому актуальными представляются задачи фиксации исчезающих явлений этнических культур, а также предпринимаемые попытки их научного осмысления, особенно плодотворные в связи с пристальным вниманием к своеобразию локальных вариантов. Особый интерес

вызывают крупные жанровые пласты, в которых сконцентрированы интонационные ресурсы этнической культуры и наиболее полно проявляется связь с ментальными комплексами (шаманство, обрядовые, эпические традиции и др.). К числу подобных комплексов принадлежит избранный нами в качестве объекта исследования медвежий праздник казымских хантов – многосоставный культурный и культовый феномен. В нём присутствуют ключевые символы мифоритуального сценария хантыйского мира, которые также связаны и с богатейшим народно-музыкальным пластом медвежьего обряда. Жанрово-стилевые аспекты «медвежьих песен» указанного обряда составляют предмет исследования в данной статье.

Заметим, что ханты и манси – родственные народы, проживающие в Ханты-Мансийском автономном округе Тюменской области, в зоне таежной равнинной части Западной Сибири. У этих двух этносов существует общее название – обские угры, в котором заключено свидетельство их языкового родства: ханты, манси и венгры составляют угорскую ветвь финно-угорской группы уральской языковой семьи.

Обские угры территориально связаны с бассейном реки Обь. Следует также упомянуть, что в русских летописях XI века данные ареал и этносы называли юграми, Югрой. В научной литературе термин «югра», как этноним и как географическое название, широко употребим.

Традиционная музыкальная культура хантов, занимающая достойное место в ряду мировых этнокультурных феноменов, представляет немалый интерес для исследователя XXI века, поскольку связана с подлинным раритетом не только в хантыйской народно-музыкальной культуре, но и в ряде традиционных культур мира. Речь идёт о медвежьем празднике. Этот широко распространённый обрядовый феномен (у айнов, нивхов, орочей, эвенков, манси и многих других народов) в хантыйской версии отличается значительностью, весомостью и явным приоритетом музыкального компонента обряда. По структурно-типологическим параметрам хантыйский медвежий праздник сближается с праздником близкородственного ему мансийского этноса.

Наши полевые исследования 80-90-х годов XX века зафиксировали жизнеспособ-

ность казымской фольклорной традиции¹. Старшее поколение хантов, являющихся, в основном, её носителями, сохраняет традиционный уклад хозяйства, многие семьи живут вдали от так называемой «цивилизации» – в лесных землянках вдоль малых рек, впадающих в реку Казым. Экспедиционная работа выявила состояние традиционной музыкальной культуры: музыкальный пласт сохранился в медвежьем празднике, в собственно эпической жанровой традиции (героические богатырские песни и сказки), лирических импровизациях – личных песнях. По различным причинам нам не удалось записать образцы шаманской музыки, песен и молитв в церемониях жертвоприношения, инструментальных наигрышей. Выявлен лишь значительный объём сведений об этих, стремительно уходящих ныне, жанровых сферах культуры казымских хантов.

Следует указать, что обско-угорская народно-музыкальная традиция контрастна не только на уровне двух национальных стилей – хантов и манси. Её весомыми слагаемыми являются стили диалектных и локальных групп.

Хантыйские диалекты принято подразделять на три большие группы: северную, южную и восточную. Наиболее подробная их характеристика дана П. Хайду: «К северной группе относятся диалекты, рас-

пространенные между устьем Оби и поселком Шеркалы (обдорский, сыгвинский, Мужы, Сыня, шурышкарский, казымский, шеркальский). Южная диалектная область тянется на юг от Шеркалов до устья Иртыша, и захватывают районы в нижнем течении Иртыша. Эту группу образуют в первую очередь иртышский, кондинский и демьянский диалекты, которые ныне можно считать уже почти исчезнувшими, однако к ней относятся и обладающие признаками перехода к северной группе низямский и кеушкинский диалекты. Восточная диалектная группа располагается на восток от устья Иртыша, по притокам среднего течения Оби. Сюда относятся салымский, сургутский (тромьеганский, юганский, малоюганский, пимский), ваховский, васюганский, вартовский диалекты» [20, с. 45].

С учётом результатов исследования в нашей полевой работе современного состояния хантыйской народной традиции репрезентантом северной её ветви является казымская культура. Её неповторимость и историческая глубина особо отмечена в трудах этнографов, музыковедов, специалистов смежных научных областей, занимающихся хантыйской культурой в разные эпохи.

Точкой отсчета русскоязычной угроведческой литературы является «Краткое описание о народе остяцком, сочинённое Григорием Новицким в 1715 году». Это первое описание медвежьего праздника хантов/остяков [11], где автор приво-

дит некоторые сведения о музыкально-танцевальном пласте в ритуалах поклонения тотемным животным, прежде всего, медведю. Отметим, что в конце XVIII и в XIX веках активизируется работа В.Ф.Зуева, П.С. Палласа, А.М. Кастрена, Н.Л. Гондатти [6], О. Финша и А. Брэмма [3]. Неизменно в центре внимания исследователей оказывается медвежий праздник.

В конце XIX – начале XX века к изучению фольклора обских угров подключаются зарубежные исследователи – финны и венгры. Начинается сбор и публикация собственно фольклорных записей музыки хантов А. Регули [28], Й. Папай [28], И. Эрдели, М. Жираи, Д. Фокош-Фукс и Й. Фазекаш [6].

Своеобразной рефлексией на появление и использование фонографа в полевой работе лингвистов становится практика включения нотных записей в публикуемые материалы. Так, второй том «Остяцкой народной поэзии» В. Штейница – крупнейшего исследователя хантыйского языка – снабжен нотировками песен и инструментальных наигрышей северных хантов, проживающих в районе рек Сыня и Шеркалы в 20-е годы XX века. В научный оборот они были введены этномузыковедами И. Рюйтел [12] и К. Лазар [5; 27].

Единственной в своем роде монументальной публикацией музыкального фольклора хантов и манси является труд финского ученого А.О. Вяйзьянена, вышедший в 1937 году в Хельсинки [30]. Автор опирается на полевые материалы А. Кан-

¹ Музыкально-этнографические экспедиции автора статьи (МЭЭ: год, регион, состав) указаны в разделе «Источники».



нисто и К. Карьялайнена, которые записывали обско-угорские мелодии на фонограф во время исследования культуры различных диалектных групп. А.О. Вайзянен нотировал 208 мелодий, 58 из них – хантыйские, а также впервые в угроведении предпринял их классификацию. Нотировкам предшествует большая вступительная статья, в которой описывается церемония медвежьего праздника, и персонажи, фигурирующие в ней, а также в мифологии обских угров в целом [31, S. XXIII-XXXV]. Здесь же приводится жанровая классификация обрядовых песен. Они подразделяются на: медвежьих песни вообще; песни, призывающие дух медведя на праздник; мифологические песни; героические песни; песни о судьбе богов [30, S. XXXII].

В российской науке новый этап в изучении медвежьего праздника югорской культуры связан с именем В.Н. Чернецова [29]. Работы З.П. Соколовой [15], В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной [3, с. 29-95], основываются на их собственных обширных полевых материалах и имеют заслуженный авторитет в ряду современных исследователей культуры финно-угров.

Н.В. Лукиной впервые на русском языке издан огромный массив нарративных текстов, произведен их жанровый и типологический анализ [3, с. 29]. Коллекция песенного фольклора, записанная в среде носителей фольклора Евой Шмидт, нотирована К. Лазар, Л. Викар [3, с. 31-33].

Значительный вес в истории исследования казымского медвежьего праздника принадлежит носителям и знатокам традиционной культуры – Татьяне и Тимофею Молдановым. Научное осмысление культурного и культового феномена осуществляется в монографиях [8] и диссертационных исследованиях [9; 10].

Инструментальная музыка медвежьего праздника обских угров изучена мансийским композитором Владимиром Шесталовым [23].

В истории угроведения особое место занимают новейшие исследования Сектора фольклора СО РАН. К настоящему моменту научными сотрудниками Сектора изданы ценные материалы по фольклору хантов [19]. Интенсивная экспедиционная работа позволяет оценить сохранность музыкальной культуры хантов и манси на современном этапе, отражается в актуальных и научно весомых статьях. Укажем на ряд работ Г.Е. Солдатовой [18; 16], К.А. Сагалаева [13].

История изучения музыки обских угров, в том числе – казымских хантов, отражена в ряде монографий. Так, очерк «Обские угры», написанный О.Мазур (Василенко) и Г. Солдатовой для коллективной монографии «Музыкальная культура Сибири», в наиболее целостном виде представляет медвежий праздник хантов и манси как феномен традиционной музыкальной культуры [7].

Ю.И. Шейкиным в 1996 году издана книга о музыкальной культуре народов Север-

ной Азии, в которой, наряду с другими, рассматривается традиционная музыка хантов. Очерк о хантыйской культуре представляет обзор жанровой системы разных диалектных групп хантов, в том числе он насыщен терминологией относительно жанров медвежьего праздника казымских хантов [22, с. 18-23].

В монографии 2002 года Юрий Ильич Шейкин в ряду уникальных явлений сибирского музыкального фольклора рассматривает вокальный пласт обрядового фольклора хантов и уникальную инструментальную традицию [21, с. 144-152].

Завершая обзор литературы, укажем, что история изучения хантыйской культуры охватывает несколько веков и содержит множество ценных сведений. Достаточно четко при этом выявляется особый интерес исследователей к медвежьему празднику хантов, а также к культуре одной из диалектных групп – казымским хантам.

Комплекс представлений о медведе и реализующие его элементы-действия суммируют различные ритуалы, культы и обряды, влившиеся в медвежий праздник казымских хантов из разных культурно-исторических пластов. Конгломерат сведений о медведе в ходе праздника помещается в сложнейший контекст мифологических представлений. Поэтому задача описания церемонии праздника представляется чрезвычайно сложной, но, в то же время, крайне насущной. Как уже было отме-

чено, жёсткого однотипного сценария для всех проводимых праздников не существует. Относительно строго соблюдается лишь порядок обрядовых процедур, основой которого является следующая песенная программа: 1) песни, призывающие дух медведя и всех божеств на праздник; 2) пляски с пением (песни-танцы); 3) пантомимические представления, включающие речевые диалоги; 4) священные песни о подвигах богов и богинь; 5) великие песни-поклонения.

В каноническом плане кроме системы жанров фиксируется и количество песен, которые должны составить программу обряда. У семи богов-покровителей казымских хантов должно быть по семь священных песен. Помимо этого, на празднике представляются семь братьев и сестер основных богов. Данный принцип экспозиций предполагает наличие цикла из семи песен о судьбе каждого персонажа.

Священные персонажи имеют два обязательных вида воплощения на медвежьем празднике. Антропоморфные – первый вид; они представлены семью сакральными песнями. Зоо- и орнитоморфные персонажи имеют бесконечное число реализаций в профанной (игровой) части праздника. Данная система соответствий объектов земного и небесного миров позволяет этносу выстроить картину мироздания в ряде символических персонажей, число которых принципиально бесконечно. Включение в ход праздника от 360 до 500 песен

в ранее существующей традиции, принадлежащих двадцати обрядовым жанрам – реальный факт, объясняемый потребностью символической интерпретации каждого значимого факта этнической культуры.

Одним из способов упорядочивания столь огромного массива песен, помимо внешнего канонического алгоритма, является предварительная процедура гадания в ходе шаманского мини-сеанса. Он устроен по принципу «игры в кости» – специальных манипуляций с шаманскими атрибутами. Они направлены на выяснение воли богов, которая особым образом реализуется в соответствующей выстроенности внутренней программы обязательных блоков канонического сценария.

Праздник начинается с «пробуждения» медведя, для этого исполнители громко кричат «Кай-ё! Кай-ё! Кай-ё!». Этот возглас, по мнению этнофоров, непереводим, но к сфере глоссологии однозначно его отнести тоже нельзя. Слово кай является корневой основой слова – названия жанра кайёянг ар – призывной песни казымского медвежьего праздника, открывающего программу священного блока каждого дня праздника. Далее следуют семь сакральных мужских танцев, имеющие программно-образительный характер. Смысл пантомимы сводится к тому, что исполнители как бы отгоняют от себя прилетевших духов; отсюда – резкие прыжки с поворотами корпуса и характерные движения поднятых

рук. Танцы исполняются под сольное мужское пение, изредка – под инструментальные наигрыши.

Важный этап праздника – призывание духа медведя. Он начинается с произнесения текста молитвы, обращенной к верховным богам. Затем следует цикл из пяти песен, принадлежащих к жанру призывных. В их основе лежит один сюжетный блок, который разбит на несколько эпизодов: о божественном происхождении медведя, о жизни на небе, об истории его проникновения в мир людей, о жизни на земле и обстоятельствах появления на празднике.

Следующий раздел носит обычно промежуточный, интермедийный характер. Он включает несколько (пять или семь) женских танцев, исполняемых в нарядных традиционных костюмах. Как сообщили нам этнофоры З.Н. Лозямова, Мария Вагатова (Волдина) [МЭЭ, 1991], движения этих танцев символически вырисовывают хантыйские орнаменты, наносимые мастерицами на одежду (например, «Корни кедра»).

Яркую, обособленную часть праздника представляют собой игровые профанные сцены в берестяных масках и холщовых малицах. Подобная маскировка, подчеркнутая бедность, неряшливость в одежде указывают на иной эмоциональный и смысловой план обряда. Его составляют жанрово-бытовые интермедии, которые подразделяются на две группы, со-



ответственно – о мире людей и о мире богов.

Профанные сюжеты, лежащие в основе первой группы, имеют сатирический назидательный характер. Это может быть рассказ о встрече охотников с медведем в лесу, о неудачной рыбалке, о супружеской измене, высмеивание русских сборщиков налогов, служителей церкви и т.п. Особое внимание уделяется песням абстрактных «гостей с реки Печора». Огромное число этих песен с юмористическим оттенком изображают чужие законы жизни, иные нравы печорских гостей. Печорский люд по характеру действий на празднике во всей полноте репрезентирует категорию «чужие». Сценки-клоунады с участием Скупого, Пузатого, Горбатого и других подобных персонажей довольно многочисленны. Для них характерны длинные диалоги абсурда, в которых группа актеров в берестяных масках и неряшливой одежде выразительно беседуют, не понимая друг друга.

Вторая группа интермедий также многочисленна. Если в первой группе сюжетов обыгрывались комедийные ситуации с явным намёком на мир людей, их законы жизни и нравы, то вторая группа интермедий, также довольно развёрнутая, основана на сюжетах из жизни богов, поданные в профанно-игровом плане. Здесь сформировались особые художественные приемы, в ряду которых: 1) использование звуковой краски – фальцета в речевых диалогах; 2) профанация

святынь: нарочитое снижение образов персонажей высокого ранга: например, могущественный покровитель озера Казымский Сор в текстах праздника упоминается под именем Мужик из Казымского Сорума; 3) создание ритуального смехового контекста исполняемым номерам.

Сценки-представления основаны также и на особых сакральных сюжетах, иллюстрирующих различные шаманские мистерии. Пародийные сценки профанных разделов медвежьего праздника позволяют представить некоторые черты шаманства, которые ранее существовали самостоятельно, в подобном качестве сегодня утеряны. Напомним, что описанный выше раздел первого дня праздника оканчивается имитацией жертвоприношения – ритуальным «убийством» хлебных зверей. Всего в нем разыгрывается пятнадцать сцен.

Следующий раздел включает семь священных песен о судьбе богов-покровителей рек Пелым, Полуй, Моюм, Музямы, Казым. Повествование выдержано в сакральном тоне и контрастно предыдущему действию. Все песни завершаются танцем перед головой медведя. Костюм и атрибуты единообразны для всех исполнителей: священный халат, платок, стрела и посох. Песню исполняют двое мужчин: помощник в точности повторяет движения, совершаемые певцом. Смысл действий второго актёра, видимо, следует искать в проявлении этнического феномена представлений

о душе: в ситуации праздника субстанции виртуальных миров становятся видимыми. В данном случае материализуется тень – вторая душа исхур (контур души). Сюжетный блок о судьбе данных богов разбит на тематические эпизоды: например, о появлении на празднике богов – бога середины реки Сосьва (его песня содержит около 700 поэтических строк), затем следует столь же протяжённый сюжет о его дочери – Л'ев кутуп ики эви и т.д.

Завершает первый день праздника улыты ар – вечерняя песня, под которую убаюкивают дух медведя. По окончании программы этого дня, в лесу, на культовом месте устраивают небольшое жертвоприношение. Второй день праздника также открывается призывными песнями. Данный сакральный блок расширяется: озвучиваются теперь уже семь сюжетов, посвященных земным приключениям медведя – сына верховного бога. Далее следует обязательная церемония очищения, во время которой при окурировании имитируются голоса птиц, т.е. фонономатопеями изображают злых духов (приходящих в образе различных птиц), произносятся непередаваемые заклинательные формулы, например, «Анта, ан юхтл'ум!».

После перерыва-трапезы исполняются священные зооморфные пляски богов, объединенные в цикл из семи номеров. Информантами подчеркивается их двойственная сущность, отражённая в названии жанра. Двойная функция заключает

ся в одновременном совмещении поклонения: людей – богу, и (на другом уровне) поклонение изображаемого бога в образе зверя своему верховному богу – медведю; жанр в этом случае определяется как вой якуты ар («зверю танцуемая песня»). Такого рода двойной подтекст реализуется в сочетании двух самостоятельных жанров: танца и песни. Последняя принципиально не является звуковой иллюстрацией действия: ритм мелодии и пластика движений не совпадают; момент структурной синхронности песни и танца, исполняемых одновременно разными лицами, отсутствует. Некий жанровый синкретизм, наблюдаемый и в этом случае, также отражает ситуацию «двоемирия», возникающую в ходе праздника. Сценки-представления, разыгрываемые в масках, включают 21 номер (заметим – число, кратное семи) и образуют наиболее крупный профанный пласт праздника, в котором чередуются сюжеты из жизни людей и богов. Данный раздел праздника начинается с песни о приходе гостей в масках с Печоры. От их имени приоткрываются табуируемые моменты культуры (например, информация о мировой реке, богах пантеона и др.), оппозиция «свои – чужие», распространяется шире, уже не только на иной художественный уровень, как в 1-й день праздника, но на высший – ментальный – уровень.

Профанный пласт в целом реализует заложенный в самой процедуре медвежьих игрищ двойной аспект восприятия мира

и человеческой жизни, единство серьезного и смехового.

Цикл из пяти священных песен выделяется в пятый самостоятельный раздел второго дня праздника. Он основан на серии сюжетов, в которых преобладает мотив похорон (заметим, что, по одной из версий в мифологии хантов, медвежий праздник рассматривается как похоронный обряд): 1) входит человек в маску и сообщает присутствующим, что у него умер товарищ; 2) появляются «мужчина» и «женщина», которые поют о том, что у них умер сын; 3) несколько сюжетов повествуют иносказательно о смерти медведя, называя его именем Торум пух («божий сын»).

Мы имели возможность наблюдать, что песни с этими сюжетами исполняются в устойчивой манере: двое сидят друг против друга и держат на коленях палку. Один поет, а другой стучит посохом по палке, создавая ровный ритмический фон пению. Затем они меняются функциями. Эти песни исполняются в форме диалога, за каждым из певцов закреплена какая-нибудь роль – «отца», «матери». Иногда певцы держатся за руки. Каждая песня основана на повторении одной и той же мелодии двумя исполнителями поочередно. Поэтический текст основан на высоких мифологических сюжетах. Имитацией жертвоприношения (в игровом ключе) и двумя песнями обязательной программы (усыпление печорских гостей и духа медведя) завершается второй день праздника.

Кровавое жертвоприноше-

ние и ритуальная трапеза составляют программу третьего дня праздника. Первая процедура проводится в лесу на культовом месте и включает ряд обязательных действий; это коллективная молитва перед заклинанием жертвенных животных, заключающаяся в речевой декламации семи мужчин, которые, по словам З.Н. Лозяковой [МЭЭ, 1989], «сумты л'омтят» - «бубнят», повторяя слова шамана и громкие трех- и семикратные возгласы, поклоны и повороты по ходу солнца во время принесения жертвы.

Вторая половина суток проводится в доме, где происходит медвежий праздник. Присутствующие во время трапезы подражают крику ворона, поют «пьяные песни». Звучат выступления гостей, раньше также разыгрывались кукольные представления и сценки эротического характера. Заключительный – четвертый – в наблюдаемом нами празднике – день обряда проводится вначале по обычной программе. Профанный блок сокращается до 15-20 сцен. Призывные песни продолжают созывать могущественных богов и духовпокровителей. После трапезы и угощения богов – поры (в данном случае – бескровное угощение богов) – звучит ещё ряд призывных песен, обращённых к могущественному отцу-прародителю медведя. После этого исполняется песня, под которую маски – печорские гости – покидают медвежий праздник.

Действие переключается в сакральный план. Звучит песня-сказка моньч ар (данный



жанр впервые появляется в конце праздника). Сюжет её популярен у многих финно-угорских народов и часто воспроизводится в прозаической форме (вне обряда). В общих чертах он сводится к изложению истории возникновения созвездия «Большая медведица». След от лыжни маленького сказочника – это Млечный путь, по которому пролегает дорога в верхний мир. В сюжете наблюдается важная мировоззренческая установка: каждый объект земного мира имеет свой божественный аналог на небесах. Такая двуплановость восприятия этносом материальных объектов мироздания находит свое отражение в построении драматургии медвежьего праздника (система двойных экспозиций богов: антропоморфное воплощение и зооморфное, профанное и сакральное и т.п.).

Далее следуют песни, подготавливающие сюжетное развитие финальной части праздника. Персонажи в масках и священных халатах разыгрывают три сценки. Первая рассказывает о неких мужчине и женщине, не принадлежащих к определенному роду и не имеющих духа-покровителя, который определял бы также законы их жизни. Во второй сценке появляются персонажи в масках, они поют про могущественного бога-покровителя, который имеет облик медведя и живет в священном городе Емнг вош (либо это – священный город Вежакоры). В третьей сценке следует обращение к народу, слушающему

священную песню, в которой разграничивается территория между духами-покровителями и «обозначаются законы жизни». С этого момента начинается священная часть праздника, подвергающаяся наиболее строгой табуации. Многие лица, которые по половозрастному параметру не должны находиться вблизи святынь, покидают Пупи якты хот (дом поклонения медведю).

Заключительный раздел всей церемонии праздника направлен на восстановление космической гармонии и реализует указанную выше витальную функцию всего обряда. Он состоит из сцен прихода семи могущественных богов хантов, демонстрации их силы и сфер влияния (стихий, территорий). В конце звучат четыре священные песни-пляски. Как мы уже указывали, изображающий бога и поющий «от его имени» надевает костюм, максимально маскирующий его личность: на голове – лисья шапка, к лисьему хвосту привязывают кусочки ленты определенного цвета (цвет символизирует космическую сферу, к которой относится данное божество), лицо по самые глаза завязано платком, на плечах нарядный халат, на спину и к рукавам которого прикрепляют колокольчики. В руках держит посох, стрелу либо колокольчик, которые трактуются как божественные атрибуты. Так, например, при исполнении песни Северного старика, который, по представлениям хантов, распределяет рыбу добытчикам и «ведает изобилием рек» (информант

Д.Н. Тарлин [МЭЭ, 1989]), актёр постоянно проводит стрелой по древку посоха – «творит рыбу». Исполнителю помогает «дублер», который не только одет подобным же образом, копирует его пантомимический ряд, но и является «хранителем души» исполнителя. Кроме того, музыкальная сторона включает шумовые эффекты.

Последняя песня, возможно, олицетворяет какого-то верховного бога – прародителя и покровителя мира людей и богов: персонаж, изображающий верховного бога, помещается внутри большой четырехугольной рамы, обтянутой разноцветными лентами. На эту раму прикреплены куклы в священном одеянии и колокольчики; при заключительном танце певец энергично встряхивает раму: звон и грохот колокольчиков изображают голоса всех божеств. Возможно, это некая модель вселенной, именуемая в культуре куши кйарл'ум найянг мухал' (перевод не выяснен, термин сообщён Д.Н. Тарлиным [МЭЭ, 1988]). Последняя песня праздника исполняется одним певцом, ее функция – отпевание одной из душ медведя (возможно, реинкарнирующей) и ее отправление в лес. По окончании церемонии костюмы и атрибуты актеров помещаются в священный лабаз до следующего праздника.

Этническая терминология казымских хантов выделяет около двадцати жанров, существующих в рамках медвежьего праздника и выстроенных иерархически по степени их

сакральности. Жанровая иерархия тесно связана с закономерностями драматургии обряда. Укажем, что крупное эпическое полотно – медвежий праздник – демонстрирует редкую «стилевую однородность» некоторых элементов его музыкального ряда, при исключительном многообразии музыкальных характеристик, присущих тому или иному персонажу при отсутствии типовых мелодических формул (встретился всего лишь один случай использования типового напева в жанре Печар ар). По мнению автора, структурной единицей обряда – медвежьего праздника – является жанр. Его музыкальная составляющая, помимо прочих параметров, классифицируемых нами как второстепенные жанровоопределяющие признаки, образует некую стилевую систему. Именно: синтагматический параметр этой системы заключается в линейном, последовательном объединении песен в малые циклы. В рамках малого цик-

ла каждый жанр представлен принципиально разомкнутым количеством песен, единых в стилевом отношении. Временная (синтагматическая) ось зависит от принципа, изначально заданного каноном – традицией исполнения неопределённого числа песен, кратного семи (7 – 14 – 21 и т.д.) в рамках одного жанра. Чередование малых циклов – жанров, выявленных нами – подчинено порядку следования, который выстроен этносом в иерархической последовательности. В нашем обряде условные границы синтагмы равны границам жанровой группы. Парадигматический характер внутренней организации проявляется в наличии большого числа эквивалентных признаков в имманентной структуре напевов, из которых складывается музыкальный пласт обряда. За счёт этого образуется множество жанрово-типологических «внутренних рядов»: стилистически однородных песен сакральных и профанных жанров. Пери-

одичность их проявления способствует внутреннему единству музыкального пласта в композиции обряда.

Иными словами, строение синтагмы связано с трансляцией последовательного ряда, как установлено нами, структурно и семантически тождественных текстов (музыкального и поэтического). Внутри каждого элемента синтагмы – песни – также последовательно реализуется принцип тождества, заключающийся в многократном повторении мелодической формулы, лежащей в основе напева. Таким образом, контраст перемещается на уровень границ жанровых групп. Так, в каждый день медвежьего праздника воспроизводится приводимая схема следования жанров, внутри каждой жанровой группы звучат песни, её репрезентирующие:

ЖАНР	ПЕСНЯ
Кайёянг ар (призывная песня)	Нумл’то вохсум ар (Песня зверя, опущенного с неба);
Л’унгул’тупты ар (песня-представление)	Л’апат саране икет ар (Песня семи зырянских мужчин); Ёмнг вош ики хол’ум эви (Песня троих дочерей бога Ёмнг вош ики); Сорт юханг хо ар (Песня мужчины Щучьей реки); Л’ангки ар (Песня белки); Ай л’унг кил’енг ар (Песня-представление мышонка); Тор ар (Песня журавля); Шош ар (Песня [богини в образе] горностая);
Ущьхул ар (шуточная песня)	Вар юханг аньхи ар (Песня снохи из Варьёгана); Теканг ики ар (Песня мужиков из посёлка Теги); Пал’ курпи тапнанг эви (Уши, ноги, -милая девушка!);
Печар ар (песня печорских)	Песни гостей из-за реки Печора;
Пупи хот ар (песня медвежьего дома)	Касум юханг ар (Песня о реке Казым); Ай хатань ики ар (Песня маленького татарина);



Якты ар (песня-танец)	Песни, сопровождающие танцы;
Тарнынг ар (песня богов 1-го поколения)	Осётл'анг ими хоты ар (Песня богини из Осётного); Пупи сяси ар (Песня бабушки медведя); Вут ими ар (Песня [богини] Вут ими); Пил'танг кал' ики ар (Песня бога, сидящего между двумя реками); Хоптаркаянг хил'ыл'енгки (Песня мужчины на Хоптарке);
Л'онг хо ар (песня духа)	Увас ики ар пухленгки (Песня о детстве Северного старика);
Моньч ар (песня-сказка)	Ай мось хо ар (Песня маленького сказочника); Увас ики ар (Песня Увас ики);
Миш ар (песня о судьбе богов)	Сюрас ов ики ар (Песня старика рыбных угодий); Мойюм ики ар (Песня старика мойюмского [бога]); Кунават ики эви ар (Песня дочери куноватского старика); Йинг ворт эви ар (Песня дочери Водяного); Тыван вош канась пух (Городской сын сватает [дочь бога]); Амня тый ател ики (Песня бога верховьев Амни); Л'ев кутуп ики эви ар (Песня дочери бога Средней Сосьвы);
Вц	Калташ ими ар (Песня женщины [богини Калташ];
Пц	Осётл'анг ими ар (Песня женщины [богини] Осётного).

Необходимо указать, что степень внутренней упорядоченности в синтагматическом пласте обряда не является высокой: конструктивными нормами обряда допускается некоторая «рыхлость композиции». В данном случае, она заключается не только в принципиальной бесконечности звеньев внутри жанровых групп (синтагм), но – и это, пожалуй, важнее – в произвольности их соединения. Иными словами, количество песен и их последовательный ряд мобильны. Подобная мобильность наблюдается также и в количественной стороне жанров или жанровых групп: допускается исключение некоторых жанров из «обязательной программы», а также, в некоторых случаях, произвольность в их чередовании.

Однако по контрасту с рассмотренным выше синтагматическим аспектом формы конструктивными нормами обряда предполагается большая выстроенность парадигматического параметра. Это касается в первую очередь многоуровневой иерархической конструкции:

1) форма целого связана с многодневным (от 3 до 5 суток) циклом, где каждый субцикл (один день) равен другому – последующему и предыдущему; отношение эквивалентности субциклов сопряжено с реализацией одной и той же жанровой структуры, лежащей в их основе;

2) структура субцикла (одного дня обряда) связана с жанровой иерархией; эта структура строго регламентирует порядок следования жанров в рамках упоминаемого субцикла в соответствии со степенью сакральности сюжета или обрядового действия, сопровождаемого песней данного жанра.

Кстати заметим, что определённую степень упорядоченности можно выявить не только на уровне целостной композиции медвежьего праздника или в эквивалентности внутренней структуры субциклов, которая связана с повторением иерархически выстроенной жанровой модели.

Итак, звуковая палитра медвежьего праздника разнообразна. По традиционному канону,

все песни медвежьего праздника не должны быть похожи между собой: «мотив у каждого духа разный» (информанты С.Е. Тарлин, П.И. Юхлымов [МЭЭ, 1991]). В рамках обряда наличествует около трёхсот музыкально-художественных сцен, из них большую часть составляют музыкальные номера. Они исполняются от имени богов, богинь, духов и тех мифологических существ, которые в разных обликах приходят на праздник.

Кратко укажем стилевые особенности профанных песен медвежьего праздника: диатоника, широкообъёмный звукоряд, наличие субквартового восходящего скачка с нисходящим поступенным движением – его заполнением. В развивающем (срединном) разделе однострочного напева-формулы мелодическое движение направлено на завоевание мелодической вершины в результате скачка. Подобный импульс заложен в исходной мелодико-ритмической модели напева. Отметим также тенденцию к симметричности

его структуры. Как правило, ближе к окончанию песни наблюдается более интенсивный процесс интонационного развития напева-формулы: объём звукоряда разрастается до октавы, мелодическое движение в верхней регистровой зоне становится более насыщенным. Часто это связано с явлением раскрывающегося лада.

Иная группа напевов сакральных песен существует как бы в рамках диатонической олиготонной структуры с мелодическим центром-опорой, звукоряд представлен I, II, III, IV, V, и VIII степенями. Мелодическая формула развёрнута и стабильна. Вариантность возникает из-за повторения ритмоинтонационных групп в строке, разбиваемой паузой. Как правило, метрическая структура строки связана с 12-тислоговой нормой с долгими звуками на 6 и 12 слогах.

Однородность указанных характеристик напевов двух противоположных жанровых стилистических групп – сакральной и профанной, в интонационной ткани всего обряда проявляется в различных аспектах: последовательном (горизонтальная ось формы, пролегающая внутри синтагм или жанровых групп и их составных элементов (песен)), и одновременном (вертикальная ось структуры обряда – интонационно единая среда, объединяющая синтагмы).

Таким образом, медвежий праздник казымских хантов и его музыкальный компонент представляет собой сложное многосоставное явление хантыйской мифоритуальной традиции, центральный элемент казымской культуры, особым образом вобравший в себя почти все жанровые и стилистические пласты культуры.

Обрядовый медвежий ком-

плекс и реализующие его элементы-действия структурируются этносом с помощью жанров – сложных диффузных образований. Теоретическое осмысление этнической трактовки жанров, а также обоснование критерия жанровой типологизации объясняет принцип построения жанровой иерархии медвежьих песен казымских хантов. Песни – элементы этнической жанровой иерархии, представляют собой достаточно дробную комбинацию, алеаторический принцип их построения в каждом конкретном случае определяет музыкальную структуру каждого медвежьего праздника. Каждая структура сценария медвежьего праздника демонстрирует тенденцию к многоуровневой разомкнутой циклической композиции обряда.

Литература

1. Бирюкова М.А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур // *Философские науки*. – 2000. – № 4. – С. 33-42.
2. Викар Л. Публикации и исследования музыки финно-угорских народов СССР в Венгерской народной республике // *Музыкальное наследие финно-угорских народов*. – Таллин, 1977. – С. 509-511.
3. Волдина Т.В. Библиографический указатель по фольклору хантов (1880-1999 гг.). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 128 с.
4. Кортунов С.В. Националь-
5. Лазар К. Некоторые особенности вокальной музыки обско-угорских народов // *Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum*, 6, *Studia Hungarica*. – Syktyvkar, 1985. – С. 289-293.
6. Лукина Н.В. Зарубежные публикации фольклора обских угров // *Финно-угорский музыкальный фольклор: Проблемы синкретизма*. – Таллин, 1982. – С. 36-39.
7. Мазур О.В., Солдатова
8. Г.Е. Обские угры // *Музыкальная культура Сибири*. – Т. 1. – Кн. 1 – Новосибирск, 1997. – С. 17-61.
9. Молданов Т.А. Картина мира в медвежьих игрищах северных хантов (XIX – XXI вв.): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Томск, 2002. – 27 с.
10. Молданов Т.А. Структура медвежьих игрищ // *Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»*. – Ханты-Мансийск, 2002. – С. 3-13.
11. Молданова Т.А. Орнамент северных хантов (1940-



- 1980-е гг.): автореф. дис. ... канд. исторических наук. – Новосибирск, 1993. – 12 с.
11. Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком. 1715. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1941. – 89 с.
12. Рюйтел И. Viisteist handi rahvaviisi Wolfgang Steinitzi pärandist. Пятнадцать хантыйских народных мелодий из наследия В. Штейница /на эстонском языке/ // Музыкальное наследие финно-угорских народов. – Таллин, 1977. – С. 478-482. – Резюме: С. 482 – на русс. яз; С. 483 – на нем. яз.
13. Сагалаев К.А. Медвежий праздник современных казымских хантов // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сб. науч. статей и материалов / Отв. ред. Г.Е. Солдатова. — Новосибирск: Арта, 2008. – С. 41-51.
14. Сагалаев К.А. Медвежий игрища северных хантов: опыт визуальной фиксации современного праздника // Народная культура Сибири: материалы XV научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 2006. – С. 63-67.
15. Соколова З.П. Медвежий праздник как феномен обско-угорской культуры, или о межпоколенном диалоге в этнографии // В поисках себя. Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. – М., 2005. – С. 121-130.
16. Солдатова Г.Е. Заметки о современном состоянии музыкального фольклора обских угров // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сб. науч. статей и материалов / Отв. ред. Г.Е. Солдатова. — Новосибирск: Арта, 2008. – С. 82-97.
17. Солдатова Г.Е. Личная песня в музыкальной культуре обских угров // Личные песни – песни судьбы. Матер. окружного семинара-практикума по песням обско-угорских народов. – Ханты-Мансийск, 2005. – С. 5-13.
18. Солдатова Г.Е. Музыкально-фольклорный ряд медвежьего праздника манси: события и жанровый состав // Сибирь в панораме тысячелетий: Матер. междунар. симпозиума. – Новосибирск, 1998. – Т. 2. – С. 450-457.
19. Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сб. науч. статей и материалов / Отв. ред. Г.Е. Солдатова. — Новосибирск: Арта, 2008. – 135 с.
20. Хайду П. Уральские языки и народы. – М.: Прогресс, 1985. – 429 с.
21. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири. Сравнительно-историческое исследование. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002. – 718 с.
22. Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск: РДНТ, 1996. – 123 с.
23. Шесталов В.И. Музыкально-инструментальная традиция и драматургические особенности медвежьего праздника обских угров: дис... канд. искусствоведения. 17.00.02 / Рос. ин-т истории искусств. – СПб., 2011. – 313 с.
24. Шмидт Е. Соотношение музыки, стихосложения и стиля в народной поэзии северных хантов // Congressus Internationalis Fennougristarum. VI - Studia Hungarica. – Syktyvkar, 1985. – С. 231-237.
25. Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: автореф. дис. ... канд. исторических наук. – Л., 1989. – 18 с.
26. Kerezsi A. The Easten-Khanty Shamanism (In the Light of the Activity of a Genuine Shaman, Leonid Michailovits Sopotcin) // Shamanism and Performing Arts. – Budapest, 1993. – Pp. 97-106.
27. Lazar K. Kiserlet as Obi-Ugor dallamok rendszereke (1) felsorokbol es egufell sorbol epitkeso dallamok // Zenetudományj dolgozatok. – Budapest, 1988. – L. 158 - 168.
28. Ostjak (chanti) hosenekek / Hrgt. A. Reguli, J. Papay. – Budapest, 1965. – Kot. 4 - 414 L.
29. Tschernetzow V.N. Barenfest bei den Ob-Ugrien // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. – Budapest, 1974. – T. 23 (2-4). – S. 285-319.
30. Vaisanen A.O. Die Leier der Ob-Ugrischen Volker // Eurasia Septentrionalis Antiquae. – T. VI. – Helsinki, 1931. – L. 15-29.
31. Wogulische und Ostjakische Melodien. Phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K.F. Karjalainen / Herausgegeben von A.O. Vaisanen. – Helsinki, 1937. – 365 S.

Источники

(материалы музыкально-этнографических экспедиций [МЭЭ] к казымским хантам)

- МЭЭ 1988 г., сентябрь. Запись Мазур О.В., Киле В.И., переводчик Молданова Т.А. Посёлки: Юильск, Казым, землянки на реке Ай вош юханг, Белоярский район, Тюменская область.
- МЭЭ 1989 г., сентябрь. Запись Мазур О.В., Солдатова Г.Е., переводчик Молданова Т.А. Посёлки: Казым, Амня, Белоярский район, Тюменская область.
- МЭЭ 1990 г., апрель. Запись Мазур О.В., Солдатова Г.Е. Г. Ханты-Мансийск, Тюменская область.
- МЭЭ 1991 г., январь (обряд зафиксирован в аудиозаписи в полном объёме). Запись Мазур О.В., Солдатова Г.Е., Шейкин Ю.И. Посёлок Юильск, Белоярский район, Тюменская область.



УДК 394.21

В.А. Чусовская,
кандидат философских наук, доцент,
руководитель научно-творческой лаборатории
«Медиа технологии в художественном образовании»,

Г.А. Красильникова,
преподаватель кафедры искусствоведения АГИКИ

Календарный праздник Ысыах как феномен якутской культуры

Статья посвящена рассмотрению традиционного календарного праздника якутов Ысыаха. Явления традиционной культуры все чаще становятся предметом научного исследования. Изучение календарного праздника, как выражения религиозных представлений народа и как основы этноэстетики, актуально сегодня, в эпоху поиска согласия между народами разных стран и континентов. В этом смысле якутский Ысыах, древнейший феномен, интерпретирующий культурную форму мистического ритуала, вызывает большой исследовательский интерес.

Ключевые слова: календарный праздник; ысыах; традиционная культура; якутская культура; мистический ритуал; феномен; мифология; религия; верования; олонхо; театр Олонхо; этноэстетика.

Valentina Chusovskaya,
Candidate of Philosophy,
Head of the research center "Media Technology in Art Education",
Professor of the Department of Linguistics and Humanities,

G. A. Krasilnikova,
Lecturer of Art History Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

This paper studies the traditional calendar holiday of the Yakut people - Yhyakh. Nowadays the phenomena of traditional culture more often become a subject of scientific research. Studying a calendar holiday as an expression of religious mentality of a nation and as its ethno-aesthetics basics is up-to-date issue in the era of searching consensus between peoples of different countries and continents. In this regard the Yakut Ysyakh, the most ancient phenomenon interpreting a cultural form of mystical ritual, causes a great research interest.

Keywords: Calendar holiday, Yhyakh, traditional culture, Yakut culture, mystical ritual, phenomenon, mythology, religion, beliefs, Olonkho, Olonkho theater, ethno-aesthetics.

Календарные праздники – явление культуры, объединяющее все народы мира. Они выражают этническую идентичность и общечеловеческие устремления всех людей. В них материальная и духовная культура существуют как единый феномен. Верования, религия выражены в них через искусство, а искусство выра-

жает религию. В Республике Саха (Якутия) таким праздником является Ысыах. Если мы сравним его с традиционными мистическими ритуалами других народов, то увидим в них много общего и того, что говорит о корнях культуры народа саха, о его религии и искусстве.

Как правило, календарные праздники связаны с земле-

дельческой и скотоводческой деятельностью – важнейшими социально-религиозными событиями в жизни народа.

Одними из основных издревле являются праздники, связанные с солярным культом, с почитанием солнца, в частности, его сезонных изменений – дней равноденствия.

Для древних культур, тес-

но связанных с природными явлениями, стихиями, солнце обладало божественной силой, властью над всем живым; соответственно, летнее солнцестояние – время пробуждения витальной силы природы, наивысший расцвет ее животворящих способностей – осмысливалось как сотворение нового мира, рождение земли, природы и людей заново.

Празднования появления нового солнца сопровождались особыми обрядами и ритуалами, которые имеют определенную структуру и несут особый сакральный смысл.

Так как летнее равноденствие – это праздник обновления, огромное значение имело и время подготовки к основному событию, когда каждый член сообщества должен подготовиться к проведению главного ритуала, очиститься физически и духовно, очистить свое жилище, скот. Особое внимание уделялось площадке для проведения обряда – это значимое место, почитаемое, признаваемое священным.

День летнего солнцестояния неизменно связывается с силами плодородия, природы в целом. Обязательными элементами каждого праздника становились веселые игры и состязания в силу и ловкости, пиры, включающие совместное ритуальное вкушение обрядовой еды и питья, а также танцы, как правило, хороводы, которые велись строго по ходу солнца. Круговой танец как образ солнца, взаимосвязи всего живого, бесконечного движения, единства всех его

участников, их сопричастности к таинству сотворения мира, единения с силами природы, богами и духами. Танцы сопровождались песнями – гимнами солнцу.

Огромное значение имела также коллективная трапеза: совместное приготовление и поедание ритуальной пищи – таинство, символическое кормление природы, духов предков, угощение духов-хранителей и божеств – соучастие в космических процессах, принятие и воссоединение человека со всеми божественными силами, установление изначального порядка и контакта с космосом.

Архетипические символы праздника летнего солнцестояния, воплощенные в ритуальных действиях, также обнаруживают общие для древних культур черты и семантику.

У всех народов мира яйцо трактуется как начало нового мира, символ Вселенной и ее обновления, возрождения и пресуществления. Традиция расписывать яйца, приносить их в дар известна многим народам.

Птицы – неизменные участники весенне-летних ритуалов: они присутствуют в орнаментах, их изображения украшают ритуальную и праздничную одежду, утварь и пр. Древние люди верили, что вместе с весенними птицами на землю приходит и долгожданное тепло. Возвращение перелетных птиц знаменовало различные грани сезонных изменений, т.о., их прилет становился символом самого времени, его не-

изменного течения, равновесия и гармонии.

Именно птицы всегда были посланниками богов. Появление той или иной птицы в определенный момент расценивалось как добрый знак или предостережение от самих небожителей.

Главные календарные праздники проходили в переломные моменты в состоянии природы и знаменовали начало нового годового цикла. Так как это праздник пробуждения творящих сил природы, большую роль играет все, что связано с плодородием: все растения и травы. Свежей травой устилались дорожки, окропляли ритуальной жидкостью (вино, молоко и пр.) землю, поля, молодые травы, которые становились символом бессмертия.

У многих народов существовала традиция украшать место проведения обряда ветками или ростками деревьев, которые выполняли роль заграждения от злых сил, выделения ритуальной площадки – границы культурного пространства, а также выступали прообразом мирового древа.

Мировое древо и его многочисленные символы – столбы-коновязи, менгиры и пр. занимали центральное место в проведении праздника. Древо ассоциировалось также с духом растительности, который обладал властью над осадками, отвечал за плодородие. В роли мирового древа выступало и живое дерево, которое украшали разноцветными лентами и цветами, вокруг него устраивали танцы, водили хороводы.



Иногда функции мирового древа переходили мировой горе – священной горе-матери, которая выступала как центр Вселенной, ось, держащая миры в равновесии, начало начал, место рождения рода человеческого.

День летнего солнцестояния тесно связан с существующим у всех культур мира культом солнца, поэтому центральную роль в обрядах играет огонь, его зажжение и почитание. Это и символ солнца, новой жизни, огонь также связан и с его очистительной силой, уничтожающей зло, все нечистое.

Дым от костра, устремленный к небу, связан также с культом предков, их почитанием и поклонением им, он также связывает с небом напрямую. Не случайно общение с богами и духами производится именно посредством огня. Через огонь приносились жертвы, у многих народов существовали практики предавать огню останки умерших.

Издrevле представления, имеющие отношение к религиозным празднествам, проходили при большом скоплении людей, представителей данного сообщества, объединенных одной верой, одним мировоззрением, что позволяло каждому почувствовать свою принадлежность к общности, социализироваться посредством соучастия в таинстве.

Отправление обрядов имело, прежде всего, функции укрепления социума, объединения его членов, провозглашения их приверженности данной концепции мира, раз-

деления всеми определенных норм, ценностей, поддержание порядка. Только вместе люди могли воссоздать мир путем передачи духовных знаний последующим поколениям, восстановить гармонию, запустив заново жизненный цикл.

По сей день многие календарные праздники сохраняют свою основную социальную функцию – объединение людей, сохранение социального порядка, как отражение универсального, стремление к гармонии природы и культуры ради продолжения жизни на планете. Сегодня в ряде стран такие календарные праздники, как Навруз, Хиган и др., играющие огромную роль в деле сохранения, упрочения многообразия культур на планете, признаются официальными. Делаются попытки восстановления традиций древних кельтских праздников Литы, Бельтайна, Самайна, в Индии до сих пор существуют традиции, связанные с индуистским праздником весны Холи.

Календарные праздники, являясь продолжением древних традиций, отражают уникальные особенности культур тех народов, которые их создали, в то же время, их направленность на общечеловеческие ценности – восхваление природных сил, стремление к духовному очищению, провозглашение мира и гармонии – позволяют найти общие точки соприкосновения между людьми и культурами.

Приняв вышеизложенное за алгоритм календарного праздника, сравним с ним порядок

проведения Ысыаха и увидим его значение для якутской культуры.

Традиционный календарный праздник якутов Ысыах приурочен ко дню летнего солнцестояния – все мероприятия его направлены на совместное сотворение, рождение природы, запускания ее животворных механизмов.

Ысыах проводится на переломе состояния природы – от зимы к лету и от лета к зиме. Наиболее широко почитаемым среди якутов считается Ысыах в честь летнего солнцестояния, знаменующий возобновление годового цикла, которое якуты связывают с началом полевых работ.

Во время летнего Ысыаха произносятся моления, обращенные к верховному богу и другим добрым божествам и духам о богатом приплоде скота и плодородии земли, которые сопровождаются окроплением огня и трав кумысом.

Ысыах сопоставим с политеистическими ритуалами других древних народов мира: Выжимание Сомы и цветочная пуджа в буддистской Индии, праздник Посадки риса в синтоистской Японии, Дионисии в античной Греции и др. Ысыах, возникающий как политеистический ритуал с элементами анимистических культов, является сущностным выразителем материальной и духовной культуры саха, а также представляет собой субстрат национальных форм искусства якутского народа.

Согласно якутской мифологии, начало кумысному празднику положил Эллэй – один

из прародителей народа саха, который принес из центрально-азиатских степей в северные земли новый порядок жизни, внедрил культ коня и поклонение новым богам: «Эллэй устроил праздник окропления кумысом, «ысыах». Вверху есть Юрюнг-Айыы-Тойон с орлом на лбу, еще есть дарующий приплод лошадей – их предок Уордаах-Джэсегей-Тойон. Затем есть дарующая приплод рогатого скота Айыысыт-Хотун с веснушчатými ноздрями. На празднике, поднимая чаши с кумысом, Эллэй обращался к этим божествам с молением размножить его стада. Вот с тех пор люди, уверовав в существование богов, стали устраивать ысыахи» [11, с. 12].

Якуты связывают с именем Эллэя порядок проведения Ысыаха, навыки изготовления деревянной, берестяной, кожаной посуды и кумыса – напитка из заквашенного кобыльего молока.

Посуда для ысыаха, согласно мифу, приснилась сыну Эллэя, который и стал первым Белым шаманом, ведущим первый Ысыах. Эти формы сакральных предметов канонизированы с незапамятных времен. Эллэй сам распорядился о приготовлении утвари для праздника по образцу, ниспосланному ему небом: «Он содрал бересту, принес жене и заставил по своему указанию сшить большое ведро (исаар-ыагас), а также и прочие виды берестяной посуды из кожи скота, погибшего от бескормицы, свил он длинную веревку для привязывания жеребенка (сэлэ). Сделал из

березового дерева чороны, кэриэпы, матарчахи. После этого Эллэй приступил к устройству ысыаха» [11, с. 15].

Также, вероятно от Эллэя, идет традиция чествовать самого старого и уважаемого мужчину рода, которому первому предоставляется право выпить кумыс из освященного первыми лучами солнца чорона.

Своеобразную форму празднику придает культ коня (Кюн Джэсегей айыы – Конь Солнце божество). Для якутов-коневодов, лошадь с древних времен считается самым чистым, божественным животным. Богини Айыысыт и Иэйэхсит превращались в кобыл. Бог-покровитель конного скота Джэсегей имеет вид жеребца [11, с. 160-163]. По представлениям якутов, как и других народов Азии, например, древних иранцев, Вселенная имела образ жеребца [6]. Поэтому при устройстве праздника изготавливаются ритуальные предметы с «конской» символикой в формах и декоре из дерева (береза), кожи, и, конечно, из конского волоса, шерсти. Эти материалы служили исходными компонентами для сотворения мира и человека. Каждый предмет имеет сакральный смысл. Конский волос осуществляет связь с предками и божествами. Эллэй считал себя связанным с матерью-землей тонкой волосяной бечевкой, а со всей Вселенной – тонкой нитью [11]. Этот мифологический образ связи человека с космосом интерпретируется нитями из плетеного конского волоса – салама (срав-

ним с соломенной веревкой – симэнава, ограждавшей ворота в синтоистский храм и площадку, символизирующую рисовое поле на японском празднике посадки риса).

Место для проведения Ысыаха – тюсюлгэ – ограждается столбами-коновязями – сэргэ.

Деревянный столб-коновязь является прообразом мирового Древа Аал Луук Мас, которое служит осью трех миров, соединяет небо и землю, служит для шаманов дорогой в путешествии по всем трем мирам. Сэргэ использовали не только на Ысыахе, но и в качестве фаллического символа в обрядах вызывания плотской страсти, для избавления женщин от бесплодия. Менгиры, балбалы, сэргэ – символы одного ряда – в них зерно культуры народов мира.

На Ысыахе сэргэ, служащее средоточием мира, украшается саламой, вокруг тюсюлгэ втыкают чэчир – ветки молодой березы, оберегающие от злых духов, также представляющие ростки мифологического перводрева.

Могол ураса – берестяное стационарное сооружение древних якутов, совмещающее культурные и утилитарные функции летнего жилища. Монуменальное коническое каркасное сооружение высотой от десяти до двенадцати метров покрыто берестяными полотнищами, искусно сшитыми между собой и богато изукрашенными резьбой. Внутри урасы могли находиться одновременно до 100 человек.

Название Могол ураса связано с религией якутов, с боже-



ствами – покровителями конного скота Моголом его женой Могол Хотун. Эпитет «могол» (в значении «большой») фигурирует также и в названии духа-хозяина очага.

Первое Появление Могол урасы приписывается культурному герою Элэю Боотуру, который воздвиг ее во время празднования первого Ысыаха в честь совершения кумысного жертвоприношения небесным божествам айыы.

Могол ураса родоначальника стояла в священном месте в центре круга, вокруг нее устанавливались меньшие. Такое круговое расположение аналогично планировке святилища.

Ураса, как модель Вселенной с тремя опоясками, символизирует картину мира древних саха. Нижняя часть урасы, берестяное покрытие которой украшено растительным узором, связана с образом Нижнего мира. Круглая основа символизирует лоно земли, а орнамент, его покрывающий, препятствует вторжению темных сил из Нижнего мира (абааны). Серединный мир представляет собой пространство внутри урасы. Резные столбы и оброчи – курду богато украшены саламой. Верхняя опояска олицетворяет Небо. В ней находится светодымовое отверстие (ураа), представляющее собой пограничный элемент между жизненным пространством человека и окружающей природой, между Серединным и Верхним миром.

Главным ритуально-символическим предметом праздника, представляющим модель

Вселенной, является чорон, изукрашенный тонким резным орнаментом, – деревянная чаша-кубок, так же, как и вся утварь для проведения праздника, связана с культом Солнца и Коня. Трехчастная форма передает трехмиренное строение Вселенной. Расширенное горло, овальный контур тела, подставка в виде конских ног или конусообразная, как ураса.

Трехъярусная Вселенная, в которой Верхний мир, в свою очередь, имеет девять небес, закодирована в символах многоярусного орнамента чорона, каждый ряд которого создан богатой импровизацией простых геометрических элементов, складывающихся в «молитвенную песнь» в узорах. Кружево орнамента создано из простейших элементов: штрихи, точки, дуги и арки, – вместе они представляют собой сакральные знаки молений и пожеланий. Орнамент располагается в строгой последовательности, каждый уровень его имеет свое название. Они распределены по телу чорона в соответствии с обращением ко всем трем мирам.

Орнаментация чоронов созвучна с песенно-танцевальным фольклором, их объединяет единый контекст обрядовых церемоний, создающих образы космизированного пространства и времени.

Обряд кумысного жертвоприношения и вознесения молений проводит Алгысчыт, белый шаман-заклинатель, произносящий благословление-благопожелание в духе гимнических песнопений, которые исполнялись особым

способом с использованием древнего певческого приема – кылысах (прием горлового би-тонального пения).

Испросив в длинном, полном ярких образов алгысе благословения, шаман трижды вливал кумыс в огонь.

Событием, говорящим о том, что жертва богам принята, было «сбрасывание пролетающими птицами в чорон с кумысом илгэ – белого или желтого молочного яйца, считавшегося божьей благодатью. Также добрым знаком был дождь или даже снег, выпавший сразу после алгыса.

Костюм Белого шамана – жреца, ведущего праздник, а также одежды всех участников, преимущественно белые или светлых тонов (символ чистоты и света), украшены солнечными знаками, также в орнаментальном украшении часто встречается мотив цветка сардана (даурская лилия). Как и лотос на Древнем Востоке, сакура в Японии, сардана имеет сакральный смысл единства мужского и женского начала природы, является олицетворением красоты, служит знаком гармонии и счастья.

Якутский праздничный костюм дополняется ювелирными украшениями из серебра и сплавов. Женские серьги имеют символическую форму и служат оберегом, они изготавливаются для каждого события специально (свадьба, рождение и др.). Серьги входят в комплект с оригинальным ожерельем – илин кэбиһэр и с облегающими запястья высокими браслетами.

Кузнецы создают с древнейших времен музыкальный инструмент – хомус (якутский варган со стальным корпусом и язычком), в игре на котором состязаются участники праздника. Древняя ковка восходит ко временам кочевья предков якутов по азиатским степям. Кузнец приравнивался по статусу к шаману и был даже сильнее его. Искусство кузнечного дела, связанное с огнем и «дыханием» (нагнетанием воздуха посредством кожаных мехов), приравнивало кузнецов к богам. Космический кузнец из эпоса олонхо Суодайа Хара, когда создавалась Земля, выковал якорь, держащий ее. Он же в своем девятисильном горне выковал самых главных богатырей олонхо [20].

В следствие этого звук хомуса имеет смысл сотворения мира из космических вибраций и служит знаком единения человека с верхним миром. Его звук космизирует пространство праздника: боги слышат людей, люди слышат богов. Такая звуковая настройка предвещает пение алгысчита, которое наряду с особым музыкально-поэтическим строем уже несет сакральную семантику в слове.

Якутский круговой танец осуохай, исполняемый в финале, является символом безостановочного продолжения жизни. Двигаясь по ходу солнца, танцующие замыкают круг времени, и, бесконечно его продолжая, как бы взлетают все выше, и круг ассоциируется с вечной спиралью бесконечного космоса.

Это впечатление усиливается, когда внутри большого круга возникают все новые круги танцующих. Мотив круга является определяющим в Ысыахе. Он «прочитывается» в форме места его проведения, в способе расположения сидящих по кругу при ритуальной передаче чоронов с кумысом, в хороводе, в мифологических песнях, где одним из главных глаголов являются «эргийии» («вращение»), «эргийэн», (обходя по кругу). Коническую форму с кругом в основании имеет и ураса – культовое сооружение, где происходит главный момент Ысыаха – освещение кумыса первыми лучами солнца, проникающими в открытую дверь, расположенную на восточной стороне.

Этот небольшой очерк уже ясно показывает, как якутский Ысыах перекликается с календарными праздниками других народов, и, в то же время, ярко высвечивает этническую идентичность якутов саха.

Осознавая важность традиционной культуры для самоидентификации и консолидации общества вокруг духовных ценностей, выработанных северными народами в ходе тысячелетней истории, Министерство культуры и духовного развития РС (Я) создало и выполнило Программу возрождения национальной культуры народа Саха.

В Программу вошли мероприятия по изучению, восстановлению и распространению основных традиционных форм культуры, включая их про-

фессионализацию: «Хомус», «Ысыах», «Олонхо», «Итэбэл».

Раздел «Хомус» направлен на изучение и распространение игры на якутском варгане – самом древнем инструменте всех народов мира, мастерство его изготовления; «Ысыах» ставила задачу возрождения календарного кумысного праздника Ысыах; цели раздела «Олонхо» – выявление носителей сказительского искусства, возвращение традиции слушания эпоса олонхо, распространение существующих в записи текстов, изучение мифологии, языка, исполнительского мастерства. Результатом реализации раздела программы стало признание эпоса олонхо Шедевром устного и нематериального наследия человечества ЮНЕСКО (2005) и создание в республике Театра Олонхо – классического театра народа Саха; «Итэбэл» – раздел по исследованию и восстановлению традиционных верований и религии народа Саха.

Не трудно понять, что весь этот комплекс исходит из календарного праздника, изначально питающего, как корень дерева всю культуру народа.

Ысыах Олонхо, проведенный в 2014 году, объединил результат всех четырех разделов программы. Сегодня Ысыах – культовый праздник, собирающий десятки тысяч участников и гостей из всех стран мира, – стал связующей нитью современного человека с предками, создавшими в глубокой древности правила жизни по канонам красоты.

Пространственное решение обрядового комплекса в Орто



Дойду Хангаласского улуса, где проводился нынешний Ысыах Олонхо, отражает концепцию Ысыаха.

Традиционная площадка тюзюлгэ, выстроенная на склоне горы из изгороди кюре, состоит из 9-ти кругов – по числу небесных ярусов. Конструкция, рожденная условиями ландшафта, создает образы древнего вечного календаря якутов, в широком смысле это спираль нашей галактики.

Ступенчатая трибуна, ведущая от подножья горы к центру космической спирали превращает календарь в мировое древо. Девять кругов становятся кроной с золотыми и серебряными плодами – чоронами. В центре календаря – Вселенского древа – возвышается Ураса, из которой выходит Элэй, открывающий мистерию вославления богов.

Лаконичность, простота и, вместе с тем, космогоническая многозначность приближает тюзюлгэ к древним обрядовым площадкам наподобие Стоунхенджа – храма под открытым небом, капища. Вместе с тем

Белый шаман – Алгысчыт ведет обряд кормления огня кумысом на сцене у подножья

горы, в которой отражается календарь. Алгыс посвящается божествам – покровителям всех Девяти небес.

Большие камни-балбалы с древними письменами стоят у подножья горы в память о первопредке народа саха – Элэе, который, согласно мифологии, обладал книгой, испещренной письменами предков.

Крона-календарь отражается, как в озере, в круглой сцене, установленной под горой, где представлено действие, сопровождающее обряд кумысопития.

Люди – соучастники праздника – представители народа, дети этой земли становятся частью общей космогонической картины: они, как цветы на алаасе, в центре которого растет Древо Жизни.

Таким образом, построив священное тюзюлгэ из коновязей сэргэ или из изгороди кюрё, отделяющей порядок от хаоса, народ саха совершил акт одухотворения простого тяжелого труда, во славу продолжения рода, принося богам в качестве жертвы – результаты своей хозяйственной деятельности. А это и есть корень жизни, корень культуры.

С каждым годом все яснее выступает религиозная сущ-

ность этого древнего праздника. Сегодня становится понятным, что Ысыах нуждается в институционализации.

Обычно обряды на Ысыахах осуществляются светскими людьми, а религиозная мистерия, каковой является календарный праздник, должна проводиться посвященными – профессиональными священнослужителями – «держателями Чаши», обладающими тайными знаниями, владеющими смыслом кодов и символов веры. Также они должны владеть Голосом, техникой пения, пластикой, исполнением тойуков на высочайшем уровне искусства.

На прошедшем Ысыахе Олонхо в Хангаласском улусе благодаря театру Олонхо, осуществившему праздник, произошло очевидное слияние культовой календарной мистерии с театром, и это наводит на мысль, что профессиональные актеры театра Олонхо должны готовиться как священнослужители, подобная практика существует во всех классических театрах мира. В таком случае Ысыах станет идентичным выражением веры народа, в которой всегда этические ценности выражены через эстетику.

Литература

1. Андрей Борисов и Саха театр: на рубеже столетий. – Новосибирск, «Наука», 2000.

2. Борисов А.С. Культура народов Севера и пути ее развития на современном этапе. Ориентиры культурной политики. – М., 1987.

3. Борисов А.С. Наука о культуре: от теории к практике. Доклад на VII съезде руководителей духовной культуры РС (Я). – Якутск, 2004.

4. Борисов А.С. Ысыах – национальный праздник: вступительное слово к сборнику На-

циональный праздник ЯАССР Ысыах (на якут. яз.). – Якутск, 1992.

5. Гаврильева Р.С. Кумысный чорон и обрядовая поэзия якутов // Язык – миф – культура народов Сибири. – Якутск, 1991. – С. 79-91.

6. Гоголев А.И. Якуты. Проблемы этногенеза и формирования культуры. – Якутск, 1993.
7. Земцовский И.И. Артикуляция фольклора как знак этнической культуры // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 152-189.
8. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. – М.-Л., 1963.
9. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М., 1989.
10. Ксенофонтов Г.В. Шамализм. – Якутск, 1992.
11. Ксенофонтов Г.В. Эллэ-йада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977.
12. Лукина А.Г. Традиционная танцевальная культура якутов. – Новосибирск, 1998.
13. Материалы I Всесоюзной конференции по варгану (1988). – Якутск, 1991.
14. Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч.1, отд.6. Коренные жители. – СПб., 1978. – С. 820.
15. Ойуунускай П.А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание (опыт анализа якутской сказки) // Айымньылар. Сочинения в VII тт. Том VII. – Якутской, 1962.
16. Пекарский Э.К. Миддендорф и его якутские тексты. – СПб., 1908.
17. Потапов И.А. Якутская резьба по дереву. – Якутск, 1972.
18. Романова Е.Н. Якутский праздник ысыах (традиции и современность) // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Л., 1987.
19. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – М.: РОССПЭН, 1993.
20. Сидоров Е.С. Очерки по Олонхо. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 2004.
21. Уткин К.Д. Культура народа Саха. – Якутск, 1998.
22. Чусовская В.А. Якутский театр Олонхо – классический театр народа саха. – Новосибирск: «Наука», 2013.
23. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., 1998.
24. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974.



Е.Н. Степанов,
заслуженный артист России,
народный артист РС (Я),
лауреат Государственных премий РФ и РС (Я),
заведующий кафедрой
актерского искусства и режиссуры АГИКИ

Об актерской профессии, учениках и времени

E.N. Stepanov,
Laureate of State Prize of the Russian Federation
and the Republic of Sakha (Yakutia),
Head of Acting and Stage Directing Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Actor's Profession, Students and Time

Российский фильм «Белый ягель» режиссера Владимира Тумаева с участием пяти якутских актеров (Е. Степанова, П. Баснаева, М. Корниловой, Г. Тихоновой, И. Михайловой) вошел в основной конкурс 36-го Московского Международного кинофестиваля. СМИ сообщают, что впервые за последние несколько лет в зрительском голосовании победила российская кинолента о жизни за Полярным кругом – «Белый ягель». Фильм является экранизацией повести ненецкой писательницы Анны Неркаги. Успешная премьера фильма на Московском кинофестивале, а также на II Якутском международном кинофестивале стала поводом встретиться с исполнителем одной из главных ролей, заслуженным артистом России, педагогом, заведующим кафедрой актерского искусства и режиссуры Аркти-

ческого института культуры и искусств (АГИКИ) Ефимом Степановым. Ефим Николаевич признается, что сняться в фильме он согласился из-за своих учениц – выпускниц института Гали Тихоновой и Иры Михайловой. Ефим Степанов – педагог от природы, переживающий за судьбу каждого ученика. Потому разговор с мастером получился больше о молодом поколении, новом времени.

- Каждый день нас возили на стойбище близ Салехарда, там мы и снимались – под открытым небом, рядом с оленеводами, на лоне природы – все, как в настоящей кочевой жизни (фильм о жизни ненецких оленеводов – прим. П.Т.). Всю аппаратуру привезли из Москвы, было много техники, вплоть до аппарата, который снег нагнетал. Потому съемочная площадка была многолюд-

ной. Актеров, задействованных в картине, чуть больше 10, а вот тех, кто обслуживает всю эту технику, набралась целая деревня. Я сначала даже смутился. Наивно полагая, что раз съемки, значит, камера да оператор с режиссером, а оказался в самом центре киноиндустрии с огромной армией профессионалов. Помимо 2 месяцев натуральных съемок работали в Москве в кинопавильоне. Актерский состав получился интернациональный: главный герой – калмык, две главные героини – якутки, были еще буряты.

Самое сложное, наверное, было играть на ненецком языке, пришлось вызубрить текст, следом ходил консультант по языку, старалась выправить интонацию, произношение, но все равно было не просто, интонации совсем иные. Молодым, конечно, было легче, они быстро учатся. Отдельно хочу

сказать о местных жителях. Они помогли нам во всем, приняли очень радушно. Некоторые из нас оленя-то видели впервые, не то, чтобы справиться с упряжкой, пришлось поучиться. А Гале я сразу сказал, чтобы она не ездил с нами ночевать в город, а жила в стойбище, смотрела за детьми, помогала женщинам по хозяйству, училась их манерам. Так она и вошла в среду, стала своей.

- А каково ваше отношение к вопросу, поставленному в фильме – оставаться молодежи в стойбищах, сохраняя традиционный уклад жизни рода, или же все-таки современный человек должен жить в условиях городской цивилизации?

- Конечно, в наше время глобализации, ассимиляции есть опасения, что малочисленный народ может исчезнуть, слиться с более многочисленными представителями других этносов. Но при всей этой угрозе, считаю, что все равно кто-то должен уходить в большой мир, развиваться, расти в соответствии с современными изменениями, чтобы дать знать миру о существовании своего народа. Если жить, как в резервации, чем мы можем быть полезны миру и полезны своим же близким? Но кто-то должен и оставаться. Необходимы какие-то пути-дороги решения этого вопроса. Думаю, народы, превосходящие по численности и развитию, должны подключиться к данной проблеме, материально стимулировать поддержание традиций. Основное занятие ненцев и источник их дохода – оленеводство, ры-



Якутские актеры с продюсером фильма Владимиром Меньшовым



Галина Тихонова, исполнительница главной роли, выпускница АГИКИ

боловство, охота, тогда как тот же Ямал богат природным газом, к примеру...

Вопросов, поставленных в фильме, много. И один из ответов может прозвучать как обращение к себе: возможно, не стоит столь яростно стремиться к идеалам сегодняшнего дня, к материальным благам. Пусть человек и будет без корочки о высшем образовании, но что плохого, если он создаст крепкую семью, обустроит домашнее хозяйство, продолжит род и будет доволен своей жизнью без математики или физики. Я думаю, что образование должно быть, в первую очередь, гармоничным и никак не навязанным.

– Как вы оценили работу своих учениц?

– Ученицы и стали причиной того, что я согласился сниматься. Я совсем не из тех, кто ищет громкой славы, большой сцены. Но, помня трагическую историю работы над фильмом «Река» ныне покойного Алексея Балабанова с участием якутских актеров, я никак не мог отпустить девушек одних, казалось, что должен быть рядом, чтоб не дай Бог... А работой девочек я очень доволен, радуюсь их успехам. Тут в республике, когда снимают фильмы, наши выпускники нарасхват. И, если говорить о будущем молодых актеров в киноискусстве, то пора задуматься о введении специальных дисциплин. Хотя бы элементарно научить их работать перед камерой. Это ведь не просто. Я, к примеру, если замечу камеру, играя на сце-

не, чувствую некую скованность. Сегодня, как мы знаем, в республике большой интерес к кино, часто говорят о том, что необходимо развивать киноиндустрию, в первую очередь, приобрести профессиональное оборудование, организовать большой, хорошо оснащенный кинопавильон. Надеюсь, эти чаяния энтузиастов сбудутся. А нам же надо позаботиться о том, чтобы актеры к тому времени были готовы работать в профессиональных условиях кино.

– *А Вы строгий учитель?*

– Нет, не сказал бы. Стараюсь быть чутким к каждому, никого не перехвалить – молодая душа уязвима. А вообще надо сказать, что это я учусь у своих учеников, а не они у меня. Новые мысли, идеи, открытия приходят как раз в общении с ними. На занятиях не навязываю свое видение, просто направляю человека, советую, беседую, ведь только так можно нащупать ту внутреннюю струну, скрытую от глаз. Раньше в нас формировали определенные умения и навыки. Сейчас этого недостаточно. В настоящее время очень важно быть гибкими, особенно актерам. Стараться быстро перестраиваться, ломать и менять себя, лепить образы, роли, быстро реагировать на различное видение, в том числе режиссерское. Гибкость мышления стало главным условием успеха. Еще одна особенность времени – разобщенность в обществе, каждый будто только сам за себя. А театр – работа командная. Это еще одна при-

чина того, что никогда никого не выделяю. Более того заставляю всех делать всю работу по ходу постановки спектакля. Студенты сами ухаживают за реквизитами, декорациями и костюмами. Часто сами же и мастерят. Так они учатся уважать труд швеи, столяра, уборщицы. Сегодня мне есть, кем гордиться, это наши воспитанники, состоявшиеся актеры, дети Саха театра – выпускники ВСГАКИ Кеша Луковцев, Петя Садовников, Айаал Аммосов, Ирина Никифорова, выпускники АГИКИ Нюргуйана Маркова, Александр Борисов, Галина Тихонова, Наталья Корякина и мн. др. Очень жалко, что года летят. Все думаю, если бы был моложе, столько еще надо сделать... Нужны молодые педагоги, которые ходили бы за нами следом и учились преподаванию... Но преподавательская зарплата не столь привлекательна.

– *Какие планы у кафедры актерского искусства и режиссуры, Учебного театра АГИКИ?*

– Осенью должны показать зрителю дипломный спектакль «Кудангса Великий» по П.А. Ойунскому, кроме выпускников 2015 года будет задействован второй курс, который впоследствии подхватит спектакль. Постараемся до Нового года поставить У. Шекспира «Сон в летнюю ночь». У нас в институте работает ведущей кафедрой вокального искусства Айталиа Адамова. Появилась идея поставить вместе с ней что-нибудь к юбилею Великой Победы.

– *Что бы вы сказали тем,*

кто собирается стать актером?

– Это профессия, требующая жертв. Во-первых, многие дети думают, что стать актером быстро: раз – поступил, раз – снялся в кино, и все готово – вот она известность! На самом деле эта такая профессия, которая дается с трудом и постепенно, ее надо пропустить через себя. Во-вторых, с этой профессией особо не разбогатеешь. Особенно хочу сказать девушкам, как и в пьесе А. Островского: большие роли требуют поддержки, материальной опоры...

Татьяна Павлова



С.С. Игнатьева,
кандидат педагогических наук,
профессор, ректор АГИКИ

Человеческий капитал: культурологическая характеристика

Анализируется сущность культурологического подхода в рассмотрении человеческого капитала как социально-культурного ресурса региона для обеспечения успешной культурной модернизации и развития культурного капитала.

Ключевые слова: человеческий капитал, культурная модернизация, региональная культурная политика.

S.S. Ignatieva,
Candidate of pedagogical Science, Professor,
rector of Arctic state institute of culture and arts

Human capital of Arctic as resource of cultural modernization

In the article analyzed the meaning of culturological approaching in consideration of human capital as social-cultural resources of Arctic region of Russian Federation – Sakha Republic (Yakutya) for providing of successful modernization and development of cultural capital.

And also priority directions are given to region cultural policy of Arctic, creating the conditions for actualization of human capital and cultural traditions.

Keywords: Human capital, cultural modernization, region cultural policy.

Анализ и обоснование потенциала в профессиональной социально-культурной сфере, а также поиск путей реализации их ресурсов целесообразно осуществить, привлекая теории капитала¹. В междисциплинарных исследованиях нередко заимствуются понятия из смежных дисциплин. Такой подход позволяет по-новому интерпретировать устоявшиеся, может быть даже потускневшие от времени и частого употребления понятия. Так можно перекинуть мостик к смежным дисциплинам, при этом есть возможность не покидать своей территории.

В результате возникает возможность создать логические конструкции и интерпретации под более близкий тип исследовательских задач.

В данной статье мы будем анализировать несколько основных понятий, вышедших за пределы своего первоначального смысла, связанных между собой и формирующих смысловые характеристики культурной модернизации: человеческий капитал, культурный капитал, социальный капитал, символический капитал. Это будет сделано с целью не только смыслового поиска и уточнений дефиниций, но для более

четкого их разделения. Кроме того, определим культурологические характеристики человеческого капитала, поскольку считаем его системообразующим элементом в культурных модернизационных процессах в России.

Теоретическая разработка понятия «человеческий капитал» (ЧК) производилась в основном в социально-экономической сфере, поэтому первый смысл понятия «человеческий капитал» сводился к материалистической парадигме, которая позволила измерить неэкономическую сферу деятельности человека. С точ-

ки зрения экономической теории капитал – это стоимость, приносящая прибавочную стоимость на основе различных видов человеческой деятельности. Однако нам представляется такой подход узким или односторонним.

Уже классик рыночной политической экономии, британский ученый Д. Рикардо утверждал, что «Человек есть машина для производства и потребления; человеческая жизнь – капитал»². Поэтому все основные направления человеческой деятельности – социально-экономическое, социально-политическое и социально-культурное создают в общем виде различные виды капиталов – экономический, политический и культурный.

Марксизм, коренным образом изменил отношение к человеку. Он принимался лишь дополнением к сложной машине. Капитал – это экономический ресурс, заключающийся в определенных отношениях между людьми. «Он (ЧК – С.И.) есть форма капитала, потому что является источником будущих заработков, или будущего удовлетворения, или того и другого вместе. Он человеческий, потому что является составной частью человека»³. Таким образом, с точки зрения экономического подхода человеческий капитал может рассматриваться как знания, навыки, мотивации и энергии, которыми наделен человек и которые используются в определенное время в целях производства товаров и услуг.

Современная теория челове-

ческого капитала сформировалась в 1960–1970-е годы. Понятие человеческий «капитал» введено Г. Беккером⁴. На основе гипотезы о рациональном поведении автор теории и её сторонники предложили практически универсальные параметры для объяснения разнопорядковых явлений действительности, которые заключались в применении экономического анализа к неэкономическим сферам жизнедеятельности социума (образование, здравоохранение, миграция, брак и семья, преступность и т.д.)⁵.

Ядром концепции становятся знания индивидуума, его производственные навыки и мотивации. Ученый убежден, что увеличение вложений в подготовку будущих специалистов и в обучение квалифицированных рабочих приносит не меньше прибыли, чем расходы на машинную технику. Таким образом, человеческий капитал, являясь специфической формой капитала, воплощается в самом человеке, который имеет запас знаний, навыков, способностей, здоровья и мотиваций, содействующих росту его производительности труда и приносящих ему доходы в форме заработной платы. Структура человеческого капитала может включать: природные способности, общую культуру, общие и специальные знания, приобретенные навыки, способности и опыт, а также умение их применять по необходимости.

Особый вклад в интерпретацию понятия капитал внесла социология. Среди представи-

телей социальной науки, занимающихся проблемой человеческого капитала, первым был М. Вебер, высказавший идею о духе, который формирует капитал⁶. Именно он один из первых обосновал взаимосвязанность культурного и экономического капитала.

Концептуализацию культурного капитала через сферу образования, что вписывается в концепцию данного исследования, осуществили П. Бурдьё и Ж.-К. Поссрон (1964)⁷. Культурный капитал они определяли через уровень образования и образовательные компетенции, которые позволяют учащимся формировать и выбирать более успешные жизненные стратегии. Рассматривая образование как инвестиции в развитие человека, П. Бурдьё и Ж.-К. Поссрон совершенно справедливо полагают, что образование формирует культурный капитал личности, который во многом зависит от культурной среды проживания, уровня культуры родителей и последующей включенности человека в различные культурные практики⁸.

Концепт культурного капитала был сформулирован П. Бурдьё в статье, посвященной этнологии кабиллов – одного из алжирских этносов, с которым П. Бурдьё познакомился во время службы во французских войсках в Алжире в 1950-е годы. Под культурным капиталом социолог в этой работе подразумевает уровень образования и образовательные компетенции, которые позволяют детям элитарных слоев вы-



бирать успешные жизненные стратегии⁹.

Позже П. Бурдые, изучая взаимодействие индивидуальных субъектов и различных социальных сообществ в контексте социального пространства, высказал идею, что именно капитал, во всех его материальных и нематериальных смыслах, формирует возможные мобильности как индивида, так и сообщества. П. Бурдые публикует работу, которая, по существу, являлась методологическим основанием его последующих научных изысканий о формах капитала – «Различение. Социальная критика суждений»¹⁰. В этой работе П. Бурдые впервые использует понятие «социального поля» как социального пространства взаимодействия коллективных и индивидуальных субъектов социальных процессов, обращая внимание на значение как символического истолкования деятельности субъектов социальных процессов, так и на символическую легитимацию этой деятельности в политике и образовании (в форме дипломов и академических степеней). Социальное поле осмысливалось П. Бурдые как пространство социальных взаимодействий людей и институций, которые образовывали сложные структурно-иерархические взаимосвязи и отношения власти-подчинения.

Культурный капитал (КК), выраженный в трех состояниях – инкорпорированном, объективированном и институциональном, понимается ученым, как форма «длительных дис-

позиций ума и тела», а также квалификаций, публикаций, идей, производимых человеком с одной стороны, и как форма культурных товаров (картин, книг, словарей, инструментов, машин и т.д.), с другой. «Культурный капитал может быть приобретен – в различном объеме, в зависимости от периода времени, общества, социального класса – без какого бы то ни было его намеренного насаждения, т.е. совершенно неосознанно. Он всегда несет в себе отпечатки самых ранних условий своего приобретения, и эти более или менее видимые отпечатки (например, принадлежность к определенному классу или региону) помогают определить его отличительные особенности. Его нельзя накопить независимо от способностей индивидуального агента к его приобретению; он угасает и умирает вместе со своим владельцем»¹¹.

П. Бурдые увязывал концепт культурного капитала с концептом габитуса. Согласно точке зрения П. Бурдые, «культурный объект (как функционирующий социальный институт) одновременно является и социально оформленным (socially instituted) материальным объектом и особым классом габитуса, которому он адресован»¹². При этом П. Бурдые не исключал дистанцирование габитуса от культурного объекта во времени и пространстве. Правда, он не развил данную проблему, сосредоточившись на вопросах методологии анализа инкорпорированного состояния

культурного капитала, придавая первостепенное значение роли человеческого фактора в приобретении или утрате культурных компетенций.

В институционализированной форме символический капитал реализуется в системе экспертных оценок и медийном пространстве, которые наделены правом номинирования (как писал в этой связи Ю.М. Лотман, «Наличие истории является непрямым условием работающей семиотической системы»¹³) и оценки символического содержания, включая и стоимостное выражение символического капитала. Символический капитал может существовать и в объективированной форме, заключаясь в самих объектах культурного наследия и антропоморфных ландшафтах, не только сохраняя и ретранслируя символические значения, но и создавать новые символические значения, встраиваясь в новый социально-культурный контекст, или наделяясь им коммуникативными посредниками между объектом и обществом на основании собственных оценок или предписаний властных или медийных элит. Как писал К. Гирц, «культура публична, потому что, публичны коммуникация и значение»¹⁴.

Итак, П. Бурдые главным условием существования и обладания культурным (символическим) капиталом, называет присвоение его самими агентами, а культурный капитал определяет, как форму знаний или мыслительные способности

индивида, которые позволяют ему чувствовать и оценивать, а также производить дешифровку культурных отношений или культурные артефакты. Сложность использования понятия «культурный капитал» связана с мозаичным и достаточно расплывчатым русскоязычным переводом базовых текстов П. Бурдьё. Он проводил аналогию между человеческим капиталом и культурным капиталом, под которым, в конечном счете, понимал «преимущества, которые передаются элитами своим детям (навыки устной и письменной речи, эстетические ценности, умение взаимодействовать с людьми, ориентация на достижения) и расширяют возможности их социальной мобильности». Такое определение дает основание считать культурный капитал конструктивным ресурсом, оказывающим позитивный эффект проводящихся преобразований. Он обосновывает существование трех форм культурного капитала: в культурной диспозиции – в инкорпорированном состоянии; в материализованной – объективированном состоянии; в институционализированной форме¹⁵.

Таким образом, социологический подход к капиталу дает нам возможность его рассмотрения как совокупности интеллектуальных способностей, образованности, умений, навыков, моральных качеств, квалификационной подготовки человека, которые он использует в процессе осуществления социальной деятельности, об-

ладающей определенным социальным статусом и властью.

Проблемами человеческого капитала заинтересовалась и психология. С точки зрения психологии человеческий капитал интерпретируется как способности (жизнеспособность, работоспособность, способность к инновациям и способность к обучению). Эти способности и составляют основу человеческого капитала. Расшифровывая каждую из способностей И.Н. Мишучкова указывает, что жизнеспособность – это способность воспроизводить себя, работоспособность – способность выполнять определенную работу, способность к инновациям – способность адаптироваться к нововведениям в различных сферах жизни. В конечном итоге, «описание всех четырех способностей дает целостное представление о человеческом капитале с психологической точки зрения»¹⁶.

Другой психолог А.И. Юрьев определяет человеческий капитал как количество и качества людей, пригодных по своим медицинским, психологическим, интеллектуальным, культурным, профессиональным параметрам для конкурентной борьбы. По природе и сущности своей человеческий капитал – это система таких свойств людей, которые в определенных условиях приобретают стоимостную форму¹⁷. Таким образом, с точки зрения психологического подхода человеческий капитал сводится к способностям, качествам, что собственно и определено

дисциплинарными границами самой психологии. Данный подход важен для понимания механизмов преобразования человека, механизмов о которых писал Э. Ласло в своих программах Римского клуба.

Теперь попытаемся сформулировать особенности культурологического подхода к культурному капиталу. Предтечей современных культурологических изысканий в области капитала стали исследования американца Д. Тросби¹⁸, который на основе междисциплинарного анализа определил культурный капитал как специфическую форму проявления стоимости любого объекта, обладающего культурной ценностью. Хотя справедливости ради надо отметить практически всю западноевропейскую традицию в осмыслении роли культуры в формировании человека. Так, проблемы «окультуривания индивида» сформировались еще в философии Античности и Средневековья. Понимание культуры как личностного качества, которое индивид приобретает в процессе обучения и воспитания, заложило основы новоевропейской трактовки понятия «культура». Европейские просветители сформировали аксиологические основы понимания культуры, они занимались проблемой осознания морально-нравственных ценностей общества в новой капиталистической Европе. Тем самым заложили фундамент теории культурного и человеческого капитала.

Д. Тросби подошел к анализу культурного капитала с



позиций постмодернистского культурологического, социологического и политэкономического анализа, попытавшись интегрировать методологические подходы этих наук. Он высказал предположение, что культурный капитал, как отражение специфической формы проявления стоимости, может содержать любой объект, обладающий культурной ценностью. Культурный капитал может генерировать товарные и финансовые потоки, имеющие как символическую, так и меновую стоимость. Д. Тросби рассматривает в качестве «вместилища» культурного капитала обладающие культурной ценностью культурные артефакты, и предлагает понимать под культурным капиталом присущую этим артефактам ценность в стоимостном выражении¹⁹.

При этом в качестве артефактов, содержащих культурный капитал, могут выступать любые естественные и искусственные объекты и частные блага – от природных ландшафтов, наделенных символическим значением, до природных ландшафтов, преобразованных человеком, произведений искусства, идей, ценностей и традиций. Заключение в них культурный капитал может использоваться в существующем виде, а может быть использован в качестве источника создания новых продуктов культурного производства – от воздействия на эмоционально-познавательную сферу человека и рождения замысла нового творческого продукта,

до включения в более сложные творческие произведения и решения (например, включение в оперные произведения фольклорных мотивов), использование исторически сложившихся городских кварталов в планировке развивающегося городского пространства²⁰.

Л. Тросби подчеркивал, что в постиндустриальной экономике значение культурного капитала неизмеримо возрастает, он предлагал увязать роль культурного капитала в социально-экономическом развитии с так называемыми неопознанными факторами экономического роста, подчеркивая функции культурного наследия в развитии стабилизации конкурирующих социально-экономических систем. Причем культурный капитал содержит в себе как стоимостные, так и ценностно-эстетические параметры, формируя качество жизни в определенной культурной среде, сложившейся под влиянием культурного капитала²¹.

В.В. Радаев полагает, что культурный капитал лежит в основании культурно-нормативной стратификационной системы. В объективированном состоянии культурный капитал представлен в форме «культурных благ» [cultural goods], которые являются не просто физическими объектами, но заключают в своей вещной форме специфические знаки и символы, позволяющие распознавать смысл отношений и расшифровывать культурные коды²². Его передача осуществляется не в рамках одномоментного акта обмена, а связана с длительными

процессами воспитания и социализации. Оценка его стоимости осуществляется в косвенной форме – уважения и престижа и, связанной с ними, социально-культурной среды²³.

Культурный капитал имеет, как представляется, тройственную природу. Во-первых, он существует в форме артефактов культуры – материальных, духовных и синкретических, к каковым могут быть отнесены символические или ритуальные социальные практики. Артефакт материальной культуры может быть: укоренен в окультуренном антропоморфном природном ландшафте и составлять с ним синкретическое единство; быть частью материального мира человека, семьи, общины или сообщества, имея утилитарное или символическое мемориальное, или культовое значение; религиозным или культовым, использоваться в религиозных практиках; музеефицированным или архивированным и храниться в качестве единицы хранения в музее, архиве, библиотеке, частной коллекции.

Артефакт духовной культуры может быть: укоренен в повседневных социальных практиках; частью духовного мира человека, семьи, общины, сообщества, ретранслируясь от поколения к поколению в форме мифа, предания, былины, исторической песни, исторического анекдота и т.п.; ритуально значимым и использоваться в религиозных и культовых практиках; инкорпорированным в другие произведения материальной (напри-

мер, скульптура или картина на мифологический сюжет) или духовной культуры (например, являться частью литературного произведения в любой форме, быть включенным в фольклорные произведения и т.п.); быть музефицированным или архивированным в форме текстовой или аудио-видеозаписи на любых носителях информации.

Синкретический артефакт ритуальной социальной практики может быть: частью повседневных или символических и культовых социальных практик; сохранять форму, изменив изначальное символическое содержание; быть музефицированным или архивированным в форме текстовой или аудио-видеозаписи на любых носителях информации.

Ритуалы, как синкретическая форма культурного капитала, упорядочивают социальную жизнь, являются средством легитимации социальных ролей и культурной идентичности. При этом оценка его материальной ценности или денежной стоимости может меняться в соответствии с динамикой контекста, в котором он используется – например, включение того или иного памятника культуры прошлого в национальное культурное достояние.

Культурный капитал наделен конвенциональным символическим значением с помощью культурных кодов, отражающих его инкорпорированное состояние. При этом символическое кодирование, которое осуществляется в процессе его создания, может претерпевать эволюцию во вре-

мени и пространстве, будучи обусловленным номинированием тех или иных смысловых значений, которые придаются символической значимости, а, следовательно, и символической стоимости того или иного материального или духовного артефакта культуры в той или иной системе социально-культурных символических значений. Человеческое сознание, упорядочивая чувственное восприятие, производит номинирование тех или иных артефактов и явлений, событий и процессов, выполняя функцию символического производства, создавая символическую картину окружающей человека внешней среды.

Культурный капитал имеет информационную составляющую, которая может быть интерпретирована правильно или ложно, при этом имея изначальную стоимость содержащейся в нем информации, и стоимость информации, которая генерируется изначальным заложенной в артефакт информацией и возрастающей или убывающей стоимостью в соответствии с возрастающей или убывающей полезностью в процессе получения синергетического эффекта от его использования совместно с другими источниками информации, опосредованные габитусом.

Социальные отношения наследования и приобретения культурных ресурсов и, соответственно, получение дохода в форме прибыли, которую они могут генерировать, опосредованы отношениями конкуренции между различны-

ми акторами, действующими в конкурентном культурном поле. Коррелирующие между собой символическая и номинированная конвенциональная стоимость артефактов культуры производят культурный капитал.

Как видим, многие современные концепции человеческого капитала сводятся к тому, что это существенный ресурс модернизационных процессов, выраженный в потенциальных способностях предлагать неочевидные решения в различных сферах человеческой жизнедеятельности. В конце концов, человеческий капитал – это практически единственный источник постоянного обновления и прогресса.

Итак, культурный капитал мы будем рассматривать как накапливаемый ресурс, комплекс социально-культурных и компетентностных характеристик человека. В культурный капитал превращаются такие элементы культуры, как язык, знания, навыки, опыт, квалификация, самые разнообразные знаки и символы, традиции, устойчивые нормы, ценности²⁴.

Культурный человеческий капитал – это языковая и культурная компетенция человека, богатство в форме знания или идей, которые легитимируют статусы и власть, поддерживают установленный социальный порядок, существующую в обществе иерархию. Культурный капитал индивида характеризуется следующими показателями: интеллектуальная культура (интеллектуальный капитал), образовательная



культура (образовательный капитал), морально-нравственная культура (морально-нравственный капитал), символическая культура (символический капитал), социальная культура (социальный капитал)²⁵.

Таким образом, человеческий капитал культурной модернизации включает в себя интернальные и экстернальные составляющие. Среди них ведущим на сегодняшний день выступает кадровый потенциал учреждений культуры и искусства, интеллектуальная элита региона. Развивающаяся теория человеческого капитала доказывает, что интеллектуальные и творческие качества человека могут выступать главной силой как общественного, так и экономического прогресса общества. Поэтому исследование и культурологическое осмысление человеческого капитала является актуальным и востребованным не только наукой, но и практикой.

«В структуре человеческого капитала (ЧК) в качестве элементов, участвующих в его формировании, принято выделять: знания, навыки, способности и компетенции, приобретенные человеком в процессе обучения или трудовой деятельности. Единой структуры ЧК в научной литературе не существует. Различные ученые включают в структуру ЧК разное число элементов (видов). Классификация видов ЧК в научной литературе отражена по разным основаниям и в разных целях. В структуре ЧК традиционно в русле многоуровневого подхода выделяют следую-

щие виды: индивидуальный (микроуровень) – на уровне индивида; коллективный (мезоуровень) – на уровне предприятия (корпорации, отрасли) или регионов (субъектов, областей, городов, муниципальных районов); общественный (макроуровень) – на уровне государства в целом»²⁶.

Сравнивая различные виды капиталов, можно, впрочем, заметить, что практически все виды капитала имеют стоимостную динамику – меняется содержание и курс валют и основания для определения их курсовой стоимости, с течением времени меняется стоимость и методика оценки материальных активов, технологий, человеческих ресурсов и требований к их квалификациям, динамично изменяется и социальный капитал со сменной социально-ролевой позиций участников социальных клиентелл, социальных сетей и т.п., меняется и содержание понимания ценности артефактов материальной и духовной культуры, меняются и стили потребления и ценности, лежащие в их основе. Поэтому, как представляется, все же символический капитал может рассматриваться как один из видов капитала.

Современное общество характеризуется «инкультурацией экономики» и символизацией производимой продукции и ее потребления. Современная культура характеризуется культурой производства, приобретения и потребительского опыта. А современная массовая культура превратилась в «со-

вокупность четко выраженных моделей общественной жизни, отражающих общие ценности, смыслы и убеждения, которые выражаются в предпочитаемых материальных объектах, услугах и действиях»²⁷.

В условиях глобализации рынков и производств, быстрого распространения однотипных товаров и услуг, сходных по функциональному назначению и дизайну, произошла семиотизация и эстетизация продуктов массового производства, что привело, в конечном итоге, к возрастанию значения и стоимости культурным и символическим капиталов, которые непосредственно связаны с культурной самоидентификацией потребителей²⁸. Символический капитал превратился в локомотив новой экономики²⁹.

Вместе с тем нельзя забывать, что символический капитал, как правило, существует в двух ипостасях – в поле публичности, поле общественной деятельности – то есть социальном поле общественной экспертизы, публичной репрезентации и общественной оценки, и в корпоративном поле – поле корпоративной экспертизы, репрезентации и оценки (от профессионального сообщества и корпорации до потребительского сегмента)³⁰.

Однако неправомерно было бы сводить оценку стоимости символического капитала лишь к зависимости от экспертизы. Стоимость символического капитала может возрастать и в связи с привнесением в нее добавленной стоимости, созда-

ваемой средствами масс-медиа информацией. По существу, за исключением корпоративного сообщества коллекционеров произведений искусства или памятников развития технической мысли, которые могут иметь различного рода фильтры публичной оценки, публичная оценка большинства артефактов материальной и духовной культуры и антропоморфной деятельности человека в живой природе непосредственно зависит от публичной известности, которая преодолевает пороги забвения.

Лишь то, что стало объектов информационной поддержки и продвижения получает в современном обществе статус общественно значимого культурного наследия, потому что средства масс-медиа переводят профессиональные корпоративные оценки на язык массового потребителя культурных ценностей, выполняя роль медиатора между сакрализованными результатами творческого человеческого труда и профанным миром повседневности. Именно средства масс-медиа способны пробудить в человеке интерес и вызвать эмоциональный отклик. Современный человек ищет смысл в транслируемых глобальной массовой культурой ценностях, которые, зачастую, противоречат накопленному в данной культуре историческому опыту и отфильтрованным в ходе исторического процесса ценностям. Чтобы успешно продвигать глобальную массовую культуру потребителям ее современным

посредникам необходимо сконструировать глобальную элитарную культуру, закрепив тем самым реальную дифференциацию современных обществ с помощью символических дифференциаций.

Глобальному обществу необходима десакрализация исторически сложившихся обществ и государств, являющихся барьерами локальности на пути глобализации: «...пространства, в рамках которых образуются новые лояльности и новые солидарности, не совпадают с территориями государств»³¹.

Символический капитал характеризуется перформативностью³². Хотя вряд ли с категоричностью можно утверждать, что символический капитал позволяет его обладателю получить легитимное право на преобразование действительности³³. Скорее он создает предпосылки для социальной активности акторов социальных процессов. Социальная активность его обладателя может быть нацелена не только на преобразование, но и на сохранение существующих социальных отношений и социальных дифференциаций. Дискредитация символического капитала в общественном сознании может повлечь за собой его обесценивание.

Как справедливо считал М. Фуко, коды культуры организуют и направляют посредством языка процессы восприятия информации из внешней среды, ее обработки и преломления в соответствии с доминирующим социально-культурным контекстом, организуют

и направляют всю социально-коммуникативную деятельность индивида в социально-культурных сообществах, к которым они принадлежат³⁴.

Если применить оценку роли культурного наследия в социализации человека и формировании жизненного пространства людских сообществ А. Шютца, в парадигме культурного и символического капиталов, становится очевидным значение культурного наследия в первичной и вторичной социализации индивидов, в формировании восприятия и оценки индивидом окружающей среды и программировании его практической деятельности³⁵.

Поэтому можно с полным основанием предположить, что габитус П. Бурдьё связан не только с культурным, но и с символическим капиталом. Причем накопление культурного и символического капиталов, их сбережение и использование в форме культурного наследия обусловлено универсальными для данного габитуса кодами культуры, которые позволяют последующим поколениям не только понимать изначальный смысл, заложенный в артефакты духовной, материальной культуры и антропоморфно преобразованных и «окультуренных» ландшафтов, но и использовать эти коды для актуализации сбереженного культурного наследия.

В исследовании объектов национального культурного наследия необходимо учитывать природу культурного и символического капиталов, как спец-



ифических форм капитала, выделенных П. Бурдье и развитых Д. Тросби и В.В. Радаевым, А.Б. Долгиным и другими учеными. Культурный капитал существует преимущественно в инкорпорированном (включающем в себя компетенции и знания, ритуалы и обычаи, ментальные культурные программы), объективированном состоянии (то есть в форме воплощения ментальных форм в материальных и духовных артефактах культуры) и институциональном состоянии (виде социально санкционированных норм и установлений). Символический капитал существует в объективированной и институционализированной формах и содержит в закодированном с помощью универсальных и специфических семиотических кодов закодированную информацию, наделяющие объекты культурного наследия ценностно-смысловым содержанием и значениями.

Культурный капитал имеет тройственную природу: во-первых, он воплощен в артефактах материальной и духовной культуры; во-вторых, он наделен конвенциональным символическим значением с помощью культурных кодов, отражающих его инкорпорированное состояние, которое может трансформироваться и перестроиться с течением времени; это делает его транспорентным по отношению к символическому капиталу; в-третьих, он имеет информационную составляющую, которая может быть интерпретирована правильно или ложно, при

этом имея изначальную стоимость содержащейся в нем информации, и стоимость информации, которая генерируется изначально заложенной в артефакт информацией и обладает возрастающей или убывающей стоимостью в соответствии с возрастающей или убывающей полезностью в процессе получения синергетического эффекта от его использования совместно с другими источниками информации, в процессах социокультурной динамики культуры.

Символический капитал имеет перформативную природу, он может существовать лишь в публичном пространстве (включая и медийное пространство), обладает динамичной стоимостной природой, связанной с коллаборативной экспертной и общественной оценками, является важнейшим дифференцирующим и интегрирующим ресурсом как на внутригосударственных, так и на международных конкурентных пространствах.

Накопление культурного и символического капиталов в форме культурного наследия, их сохранение и использование в современном обществе обусловлено универсальными для данного габитуса кодами культуры, которые позволяют последующим поколениям не только понимать изначальный смысл, заложенный в артефакты духовной, материальной культуры и антропоморфно преобразованных и «окультуренных» ландшафтов, но и использовать эти коды для актуализации сбереженно-

го культурного наследия или придания объектам культурного наследия новых смыслов.

Итак, из вышесказанного мы можем заключить, структура человеческого капитала многокомпонентна. Кроме собственно экономической компоненты (трудовая, профессиональная деятельность), в структуру человеческого капитала входит социальная компонента (демографическая, компонента здоровья, гражданская, политическая) и культурная (образование, система потребностей, способностей и умений индивидов, духовно-нравственные нормы и ценности, типичные для конкретной культуры способы поведения и мышления). Специфика культурологического подхода к анализу человеческого капитала, заключается в выявлении сущностных, базовых смыслов потребностей, способностей и умений индивидов, способов поведения и мышления, которые являются элементами культурной компоненты человеческого капитала.

Одной из культурологических характеристик человеческого капитала является согласованность, взаимодополняемость, непротиворечивость между элементами и компонентами человеческого капитала. Человеческий капитал поддается изменению и развитию. Когда общество обладает постоянными потребностями, способностями и готовностью к взаимодействию с миром культуры, владеют знаниями о культуре, можно говорить о высоком уровне капитала.

Сегодня является очевидным, что разные регионы России обладают неравным уровнем культурного человеческого капитала. Причин для такого положения достаточно много (разная степень удаленности от центра, разный уровень экономического развития, разный уровень инфраструктуры, разный уровень сохранности культурных традиций), но так или иначе разное каче-

ство культурного капитала требует различных направлений и способов его активации. Под активацией культурного капитала можно понимать систему внутренних и внешних воздействий, создающие необходимые и достаточные условия для его многостороннего проявления и использования в различных сферах жизнедеятельности общества конкретного региона. С нашей точки

зрения к внутреннему воздействию можно отнести меры по сохранению традиционной культуры, развитию образования, а к внешним – меры и программы, реализуемые культурной политикой государства и региона (целевые программы, субпрограммы, направленные на формирование и воспроизводство культурного капитала).

Примечания

1. Смирнова Т.В. Культурный и символический капиталы старшего поколения: проблемы реализации // Поволжский торгово-экономический журнал. – 2014. – № 2. – С. 45-51.

2. Рикардо Д. Начала политической экономии // Антология экономической классики. – В 2-х томах. – Т.1. – М., 1993. – С. 69.

3. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 46, ч.1.

4. Беккер Г. Избранные труды по экономической теории. Человеческое поведение. Экономический подход». – М.: ГУ ВШЭ, 2003. – 671 с.; Becker, Gary S. Human Capital. – N.Y.: Columbia University Press, 1964.

5. Беккер Г. Избранные труды по экономической теории. Человеческое поведение. Экономический подход. – М., 2003. – С. 130.

6. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1990.

7. Бурдьё П., Пассрон Ж.-К. Воспроизводство / Пер с франц. Н. Шматко. – М., 2007.

8. Там же.

9. Bourdieu P. Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle. – Genève, 1972.

10. Bourdieu P. La distinction. Critique sociale du jugement. – Paris, 1979.

11. Бурдьё П. Формы капитала // Экономическая социология. – 2002. – Т. 3. – № 5. – С. 61.

12. Там же.

13. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры // Семиосфера. – М., 2010. – С. 395.

14. Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004. – С. 18.

15. Bourdieu, P. The Forms of Capital / Bourdieu, P. // Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education / Richardson J. G. – New York: Greenwood Press, 1984. – P. 243.

16. Мишучкова И.Н. Человеческий капитал в психологии и экономике: общее и различное [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:DNWETHE7-REJ:maxgid.ru/dlya-studenta/>

chlovecheskii-kapital-v-psihologii-i-ekonomike-obshchei-razlichno/+&cd=7&hl=ru&ct=clnk&gl=ru.

17. Стратегическая психология глобализация: психология человеческого капитала. – СПб., 2006. – С. 161-174.

18. Trosby D. Cultural capital // Journal of Cultural Economics 23: 3–12, 1999.

19. Trosby D. Cultural capital // Journal of Cultural Economics. – 1999. – № 23. – P. 3-12.

20. Idem.

21. Trosby D. Cultural capital.

22. Радаев В.В. Понятие капитала, формы капиталов и их конвертация [Электронный ресурс] // Экономическая социология: электронный журнал. – 2002. – Т.3. – № 4. – Режим доступа: <http://www.ecsoc.mses.ru>.

23. Там же.

24. Большаков Н.В. Измерение культурного капитала: от теории к практике // Мониторинг общественного мнения. Теория, методология, методы. – 2013. – № 6 (118); Самарина И.С. Культурный капитал



студенческой молодежи в условиях перехода России на инновационный тип развития: дисс. ... канд. социол. наук. – Саратов. гос. соц.-эконом. ун-т, 2010.

25. Бондаренко Г.И. Человеческий капитал как показатель уровня общественного развития // Вестник РУДН (Социология). – 2003. – №1(4). – С. 141-147.

26. Дубик Е.А. Формирование человеческого капитала: здоровый образ жизни как составляющий фактор // Креативная экономика. – 2014. – № 2. – С. 53-63.

27. Пресс М., Купер Р. Власть дизайна. Ключ к сердцу

потребителя. – Минск: Гревцов Паблишер, 2008. – С. 28.

28. Lash S., Urry J. Economies of Signs and Space. – London, 1994.

29. Долгин А.Б. Манифест новой экономики. – С. 172.

30. Дамберг С.В., Семенов В.Е. Провинциальный город Санкт-Петербург: символический капитал в мире искусства // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. 2. – С. 173.

31. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000. – С. 296.

32. Фидря Е.С. Трансцендентный капитал как внесо-

циальное отношение: попытка концептуализации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/data/2010/05/18/1214034970/Fidrya_N2.indd-5.pdf С. 99.

33. Там же. С. 99-100.

34. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – С. 37.

35. Шютц А. Проблема рациональности в современном мире // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. – М., 2003. – С. 172.

О.В. Шлыкова,
доктор культурологии,
приглашенный профессор АГИКИ

Культурная модернизация региона и проблемы духовной безопасности

В статье рассмотрены подходы к определению феноменов национальной и духовной безопасности, выделены три основных элемента в структуре духовной безопасности. Более подробно автор останавливается на таком ее важном элементе, как долгосрочное сохранение цифрового культурного наследия и его месте в общей системе национальной безопасности. Особое внимание автор обращает на приоритетные направления дигитализации, проблемы и осуществления. Обосновывается необходимость создания стратегии цифрового культурного развития как на федеральном, так и региональном уровнях.

Ключевые слова: дигитализация, оцифровка культурного наследия, долгосрочное хранение информации

O.V. Shlykova,
Doctor of Culturology,
associate Professor,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Cultural modernization of the region and the problems of cultural heritage safety

The approaches to defining phenomena of national and cultural heritage safety are discussed as well as the key elements in the structure of national security. The author also considers the long-term preservation of digital cultural heritage and its place in the overall system of national security. Particular attention is drawn to the priority areas of digitalization, implementation issues and the necessity of creation of digital cultural development strategies on the federal and regional levels.

Keywords: Digitization, digitization of cultural heritage, long-term storage of information.

Культурная доминанта в современном глобальном мире выступает движущей силой и главным фактором модернизационных процессов в обществе. В современных условиях глобального управления региональной культурой серьезной проблемой является тот факт, что культуры, особенно региональные, сталкиваются с потенциальной потерей целого ряда элементов культуры. Поэтому актуализируется проблема сохранения ее культурной идентичности.

Понятия «национальная безопасность», «духовная безопасность» являются предметом активных дискуссий в ряде общественных наук: политологии, социологии, правоведении, лингвистике, культурологии, библиотековедении, информатики и др., исходя из традиций и задач этих научных дисциплин. Интерес академического сообщества к национальной безопасности не случаен.

В связи с глобальными кризисами, угрожающими существованию не только отдельных

наций и государств, но и всего человечества, эта проблема приобретает чрезвычайную актуальность¹.

В «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года», утвержденной указом Президента РФ 12 мая 2009 года, сформулировано определение данного феномена: «Национальная безопасность – состояние защищенности личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз, которое позволяет обеспечить конститу-



ционные права, свободы, достойное качество и уровень жизни граждан, суверенитет, территориальную целостность и устойчивое развитие Российской Федерации, оборону и безопасность государства».

Стратегическими целями обеспечения национальной безопасности провозглашаются не только укрепление обороноспособности страны, обеспечение защищенности человека в глобальном наэлектризованном мире, но и защита индивида в контексте сложившихся и динамично меняющихся общественных отношений.

Дефиниции «национальная» и «духовная безопасность» связаны между собой и включают в себя разнообразные аспекты.

Безопасное существование человека и общества невозможно вне защиты нормальной жизнедеятельности, прав и свобод, не только его собственных, но и его семьи, родных, этнической общности, к которой он принадлежит.

Безусловно, духовная безопасность предполагает создание условий для свободной реализации личности в национальной культуре, идентификации с ее ценностями, традициями, идеалами и нормами, обеспечение свободного развития интеллектуального, духовного, морально-этического потенциала человека, защиты его от угроз нового типа, появляющихся в условиях глобализации, всеобщей «мобилизации» и интернетизации.

Рассматриваемая как целостное явление, духовная безопасность выступает одним из

индикаторов жизнеспособности и функциональной согласованности основных социальных институтов, идеологии и культуры. Она представляет собой комплекс таких ее составляющих, как культурная, религиозная, идеологическая, которые пересекаются с другими сферами жизнедеятельности общества – политической, экономической и т.д. Сквозной среди них выступает электронная компонента, пронизывающая все вышеперечисленные составляющие.

В структуре духовной безопасности общества принято выделять три важнейших структурных элемента:

- 1) культурную независимость;
- 2) стабильность функционирования политической системы;
- 3) способность национального образования, здравоохранения и культуры к динамичному саморазвитию², в том числе и на основе инновационных, информационно-коммуникационных изменений.

Первый элемент характеризуется тем, что его функционирование возможно при способности общества к сохранению традиций и культурному воспроизводству независимо от взаимодействия с другими странами и степени их влияния на мировые процессы.

В условиях глобализации обеспечить культурную независимость довольно сложно, так как постоянно возрастает степень унификации, которая способна привести к «культурному угасанию» этносов,

языков и т.п. Чтобы сохранить хрупкую культурную самобытность и идентичность, необходимо бережно относиться к культурному наследию прошлого и исторической памяти народа.

Второй элемент обеспечения духовной безопасности связан с функционированием политической системы общества, на уровне которой должны обеспечиваться защита достигнутых прав и свобод личности, а также конструктивный диалог между государством и обществом, политическими и общественными структурами социума.

Третий элемент в большей степени отвечает за духовно-нравственное состояние общества, его интеллектуальный и инновационный потенциал. Определяя современное состояние культуры через парадигму различия – difference – ряд специалистов отмечает, что эпоха потребления выросла на потребности в информации, а медиа, компьютерные технологии и сети стали не просто предметом познания, но и условием самой возможности познания, условием существования и культурной самоидентификации человека³.

Одной из опасных тенденции социокультурных трансформаций в XXI веке стал кризис идентичности, пластичность социокультурных характеристик человека, принадлежащего культуре информационного общества, способных привести к разрушению традиционных оснований идентификации личности⁴, размы-

тию понятия духовных и культурных ценностей.

Традиционно под культурным наследием понимают (и это закреплено в документах ЮНЕСКО) – памятники культуры, произведения искусства, книги и др. культурные ценности, наделенные общественной значимостью.

Вместе с тем, ученые справедливо относят к культурному наследию и систему образования, язык и т.д. Нельзя не отметить, что главным достоянием национального культурного наследия является сама культурология – наука, аналог которой трудно найти в перечне дисциплин зарубежных стран (культурная антропология – *cultural anthropology*, например, явно отличается по своему содержанию наполнению).

В настоящее время происходят существенные смещения в парадигмальной системе координат ценностно-онтологических ориентаций. Ситуация «стремительно прибывающего будущего»⁵, описанная теоретиками XX века, интенсивно трансформирует культурные реалии и стереотипы жизни.

Правомерно возникает вопрос: в условиях глобализации достигнет ли человечество однородности? Движемся ли мы к слиянию обычаев, нравов и культур? К восстановлению Вавилонской башни? Однородность и однозначность, по сути своей, сужают границы культуры, стирают ее. Возможна ли универсальная культура, не становится ли она безликой?

Разумеется, глобализация ведет к естественному, в какой-

то степени универсальному, культурному обмену. Очевидно, что культурное скрещивание развивается быстрее, чем когда-либо, часто оно создает новое разнообразие, но не всегда, и не всегда сохраняет прежнее. Волны глобализации захлестывают различные культуры, стирая с лица земли некоторые языки, а с ними их носителей. Вместе с тем их выживание жизненно важно и значимо для самого выживания человечества.

В этой связи встает и другая проблема – передачи культурного наследия в оцифрованном виде таким образом, чтобы сохранить его сущностную природу, не исказив оригинала, его своеобразия, самобытности.

Однако глобализация – не случайное событие, она – результат глубоких перемен в мировоззрении, в деловых отношениях, условиях жизни и отношениях между народами. Глобализация есть плод изменения цивилизации, изменения человеческого представления о мире и перемен в культурах и обычаях; в то же время она и стимулирует человечество в поиске новых более совершенных форм жизни.

В соответствии со Стратегией национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года, утвержденной Указом Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. № 537, главными угрозами национальной безопасности в сфере культуры являются засилье продукции массовой культуры, ориентированной на духовные потребности мар-

гинальных слоев общества, а также противоправные посягательства на объекты культуры⁶.

Нельзя не согласиться с заключением В.М. Солдатова, что «...главное противоречие проекта нового Федерального Закона «О культуре в Российской Федерации» (2009–2012 г.)» в том, что его основные положения не отражают связи «...духовных измерений культуры», культурной политики духовно-культурного видения, национальной и региональной идентичности России»⁷.

Социокультурные процессы в России характеризуются противоречивыми трендами, среди которых позитивными признаются кристаллизация культурного облика этносов и воспроизводство региональных национальных ландшафтов памяти.

Один из самых чувствительных факторов самобытности – родной язык. Сегодня существует приблизительно 6800 языков, на которых говорят во всем мире (только в Африке их свыше 2058). До 90% всемирных языков находятся на грани исчезновения. Некоторые языки умирают в результате их не использования в силу глобальной потери культурного многообразия. Господство же английского языка в Интернет – Вселенной приводит к тому, что сайты создаются чаще даже не на родном языке, а на так называемом международном. Глобализация изменяет нашу культуру и обычаи, перетасовывая карты власти, интеллекта, способности, пробуждает инициативы, требуя



использования совершенно новых подходов, особенно в вопросах социальной организации общества. Жан Воже (Jean Voge) убедительно показывает эту тенденцию в своих работах⁸.

Британский ученый Джордж Стейнер (Steiner George) удачно отметил, что каждый язык – отличающееся от других окно в мир. «Стоя у окна и глядя наружу, носитель языка видит эмоциональное и духовное пространство, структуру памяти, наследство будущего, которое не похоже на любое другое окно в большом доме «Вавилонской башни»⁹. Таким образом, каждый язык отображает и генерирует возможный мир, дополнительную действительность.

Цифровая революция, затрагивая все аспекты нашей жизни, неизбежно сталкивается с необходимостью пересмотра старых концепций сохранения культурного наследия. Двигаемся ли мы к стандартизации мировой культуры или к увеличению возможностей для региональных культур? Это принципиально важный вопрос, который необходимо учитывать при оцифровке культурного наследия. Очень убедительно показал в своих работах К. Вельтман. Одни и те же культурные объекты в Сети, по мнению автора, можно рассматривать в «очках» англичанина, немца, африканца, что даст возможность увидеть и предоставить пользователю спектр вариантов и возможностей в познании и освоении культуры¹⁰.

В этом, вероятно, состоит принцип демократизма и свобо-

ды в области сохранения культурных различий в противовес наступательного стремления к сглаживанию всех лингвистических различий и культурных традиций. Единственный способ сохранять относящуюся к разным культурам специфику состоит в том, чтобы разрешить реальную многоязычную связь и обеспечить взаимодействие и гармоничное объединение многих цветных берегов культурного наследия человечества.

Серьезной проблемой глобальных перемен является тот факт, что культуры сталкиваются с потенциальной потерей целого ряда элементов культуры. Хрупкость цивилизации особенно ощутима в наше время.

Общеизвестно, что в Международном торговом центре 11 сентября погасли жизни около 3000 человек. Но были понесены и другие невосполнимые утраты: на 105-м этаже одного из зданий-близнецов в кабинетах брокерской фирмы Cantor Fitzgerald находилось не менее 300 скульптур Родена. В залах и коридорах небоскребов были выставлены поистине бесценные деревянные барельефы, живописные и графические работы, гобелены, входящие в мировую сокровищницу изобразительного искусства. Уничтожены также произведения современного искусства Нью-Йорка, которые хранились в студии программы Всемирного просмотра культурного совета Манхэттена и в других соседних домах. Страховая стоимость уничтоженных в руинах ВТЦ работ со-

ставила около \$100 млн. Тогда это были самые большие страховые иски по поводу утраты произведений искусства¹¹.

Дигитализация культурного наследия – один из способов сохранения ценностей, которые могут быть утрачены в силу стихийных бедствий, других обстоятельств, но должны сохраняться в учреждениях памяти для передачи от одного поколения к другому, в т.ч. и в электронной виде. Электронная летопись, как и летопись традиционная, позволяет запечатлевать культурные ценности, широко транслировать их в пространстве и во времени.

Долгосрочное сохранение цифрового наследия – проблема сложная и актуальная. Не случайно принимаются на межгосударственном уровне такие масштабные программы по сохранению цифровых хранилищ, как: «Хартия о сохранении цифрового наследия» (ЮНЕСКО, 2003), Национальная программа по сохранению и дигитализации информационной инфраструктуры (США), программы и проекты Евросоюза по электронным визуальным искусствам как итог принятия в 2002 году «Резолюции по сохранению памяти будущего – сохранению цифрового контента для будущих поколений». В Российской Федерации эту миссию в определенной степени реализует Президентская библиотека им. Б.Н. Ельцина, ее региональные центры в субъектах РФ и другие.

Наряду с международной и государственной политикой в области информатизации

и дигитализации культуры, большое значение имеют обоснования методологических принципов сохранения культурного наследия в электронном виде, нормативно-правовая база и стандарты, которые находятся еще в начальной стадии развития. В нашей стране научные исследования в этой области активизировались в начале 2000-х годов, стимулируя технологические разработки, нацеленные на внедрение и освоение цифрового наследия в реальных культурных практиках.

Таким образом, сегодня формируется инфосфера со своим особым статусом, перспективными возможностями, нормативными установками и прогнозами на будущее. Все активнее заявляет о себе информационная культурология как академическая наука и предмет преподавания¹².

Стремительно развивается такая область деятельности, как электронная культура – новая структурная компонента современной культуры, которая формируется на основе средств и методов информационно-коммуникационных технологий, связанных с их развитием знаковых мультимедийных систем, мировоззренческих и нравственных универсалий информационного общества.

В широком смысле – дигитализация включает несколько приоритетных направлений:

- обеспечение доступа к культурному наследию и сложно разветвленной системе массовых коммуникаций, широко охватывающей как вещательные (пресса, радио, телевиде-

ние), так и широкополосные средства информации (Интернет, социальные сети),

- поиск, отбор, накопление, структурирование-систематизацию, аналитико-синтетическую обработку и хранение электронных ресурсов разного уровня и типа,

- создание электронных каталогов и шире – электронных библиотек, музеев, архивов,

- оцифровка текстов и культурных объектов памяти, формирование на ее основе баз данных, хранилищ метаданных,

- конструирование принципиально новых ценностей культуры, форм художественного выражения и творчества, он-лайнных и офф-лайнных мультимедийных продуктов, которые привносят «эффект добавочного знания» и др.

Дигитализация предъявляет современному информационному обществу новые вызовы, риски и угрозы¹³.

Оцифровывая культурное наследие, специалисты сталкиваются с серьезными трудностями: нужно не просто сохранить на электронном носителе документ, но и показать, какие части музея, например, имеют реальные прототипы в физическом мире, а какие части виртуальны. Иначе в будущем не будет возможности отличить их друг от друга. Совершенно очевидна необходимость разработки критериев, с помощью которых можно распознать, являются ли объекты культуры реальными или воображаемыми, какие музеи являются виртуальными представительствами

реальных музеев, а какие – воображаемыми.

Один из парадоксов информации и технологий коммуникации состоит в том, что эти явления в большей степени приносит пользу, прежде всего, «более сильным» культурам и структурам, обладающим властью. Новые технологии, позволяющие увеличивать способности влияния человека на природу и самого себя и общество в целом, порождают сложности, такие как:

- сохранение самобытности при глобальной универсализации наций и культур;

- появление новых экономических барьеров, препятствующих доступу к информации, в результате чего появляются информационно-имуществе и информационно-неимуществе страны;

- изменение «статуса» таких явлений, как информация и коммуникация, т.к. они становятся главными компонентами культурного влияния и экономической мощи.

Социокультурные процессы в России характеризуются противоречивыми трендами, среди которых позитивными признаются кристаллизация культурного облика этносов и воспроизводство региональных национальных ландшафтов памяти.

Жизненно важным элементом в структуре современной картины мира выступают проблема разработки стратегий цифрового развития культуры на международном и государственных уровнях, обеспечивающих устойчивый культурный механизм согласования



между миром вещей, людей, миром информации и знания, иметь гарантии долгосрочного сохранения сущностной природы культурного наследия, его своеобразия, самобытности. Кроме того, предоставить возможность пользователям увидеть его в культурно-историческом измерении и изменении, в контексте технологических усовершенствований и перемен, которые испытывало общество на вертикальном и горизонтальном срезах развития цивилизации.

Таким образом, резюмируя вышеизложенное, необходимо отметить следующее.

1. В эпоху электронной

культуры духовная безопасность, выступая феноменом системного характера, до конца не осозанным и слабо изученным, означает принципиально новый этап в развитии цифрового общества.

2. Электронные коммуникации изменяют структуру феномена духовной безопасности, расширяя спектр ее зон ответственности.

3. Осмысление специфики информационно-коммуникационной составляющей духовной безопасности требует дальнейшего развития соответствующего методологического инструментария, позволяющего прогнозировать угрозы

безопасности и обеспечивать возможности ее успешного функционирования.

4. Актуальной задачей эпохи цифрового общества является продвижение новых креативных технологий в практику учреждений культуры, нацеленных на интерактивный диалог с аудиторией, а также в систему культурологического образования, историческая динамика развития которого сопровождалась соотношением процессов сохранения преемственности, традиций и внедрением инноваций, их взаимообусловленностью.

Примечания

1. Соколов А.В. Национальная безопасность и школьный библиотекарь // Школьная библиотека. – 2010. – № 6-7. – С. 18-21.

2. Духовная безопасность России: научно-методическое пособие / А.И. Хвыля-Олинттер. – М., 2005. – 109 с.; Фролов С.С. Социология: учебник для вузов. – М., ИНФРА-М, 2002. – 96 с.

3. Конева А.В. Visual studies: теоретические исследования Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии // Культурологический журнал. Электронное периодическое рецензируемое научное издание. – 2011. – № 4. – Режим доступа: <http://www.cr-journal.ru/rus/journals/98.html&j-id=8>. – 20.12.2012 и др.

4. Синецкий С.Б. Культур-

ные трансформации в XXI века: осмысление перспектив. – Режим доступа: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/146.html&j_id=11.

5. Тоффлер Э. Шок будущего / Пер. с англ. – М.: ООО «Издво АСТ», 2003. – 557 с.

6. Государственная программа «Развитие культуры и туризма на 2013-2020 годы». – Режим доступа: <http://mkrf.ru/dokumenty/583>. – 09.07.2013.

7. Солдатов В.М. Законодательство о культуре как фундаментальная проблема духовно-национальной идентичности России XXI века // Представительная власть. – 2013. – № 2-3. – С. 23.

8. Jean Voge. Le complexe de Babel. Crise on maîtrise de l'information. – Paris: Masson, 1997.

9. Steiner George. The Coming

Universal Language // Atlas World Press. – 1977. – October. – P. 26.

10. Электронные изображения и визуальные искусства. «Культурное наследие для всех: новые технологии в музеях, галереях, библиотеках, архивах»: Материалы междунар. конф., 3-8 декабря 2001, Москва/ Центр ПИК М-ва культуры РФ, Гос. Третьяковская галерея, Комиссия Европейского сообщества, VASARI Соединенное Королевство. – М., 2001.

11. Пономаренко В. Горят и тонут рукописи, книги, картины... // КО. – 2002. – 15 авг.

12. Колин К.К., Урсул А.Д. Информационная культурология: предмет и задачи нового научного направления. – Saarbruken, Germany, 2011. – 260 с.; Шлыкова О.В. Электронная культура: фено-

мен века // Культура: Управление, экономика, право. – 2007. – № 3. – С. 19-20. и др.

13. Браккер Н.В., Куйбышев Л.А. Мировые тенденции по сохранению цифрового наследия // Сохранение электронного контента в России и за рубежом: Сб. материалов Все-

рос. конф. (Москва, 24-25 мая 2012 г.) / Сост. Кузьмин Е.И., Мурована Т.А. – М.: МЦБС, 2013. – С. 56-69.



С. В. Максимова,
проректор по учебной работе,
заведующая кафедрой
библиотечно-информационной деятельности АГИКИ

Первоначальные библиографические сведения о Якутии (XVII – начало XX вв.)

В статье представлена история зарождения библиографической культуры в Якутии. Рассмотрены происхождение и развитие библиографии, истоки и причины возникновения библиографических явлений в регионе, анализ первых опытов библиографических пособий.

Ключевые слова: библиография Якутии, библиографическая культура, книжная культура, книжное дело, краеведческие библиографические пособия.

S.V. Maksimova,
Vice Rector for Academic Affairs,
Head of the Library and Information Activities Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

The initial bibliographic evidences about Yakutia (XVII – beginning of XX c.)

This article presents the history of the birth of bibliographic culture in Yakutia. We consider the origin and development of bibliography, sources and causes of bibliographic phenomena in the region, the analysis of the first experiments of bibliographical tutorials.

Keywords: bibliography of Yakutia, bibliographic culture, literary culture, book business, local history bibliographical tutorials.

Развитие библиография в Якутии имеет богатую историю. Одной из самых интересных и малоизученных ее частей является период зарождения библиографической культуры вообще: происхождение и развитие библиографии, истоки и причины возникновения библиографических явлений в регионе, анализ библиографических пособий в тесной связи с историей развития книжного дела.

Историография истории библиографии Якутии пред-

ставлена работами Н.Н. Грибановского, Е.П. Гуляевой, А.Н. Ивановой, М.А. Кротова, Д.В. Кустурова, А.Н. Масловой, С.В. Максимовой, Т.С. Максимовой, И.Г. Макарова, А.Н. Масловой, И.Д. Новгородова, В.Н. Павловой, С.Г. Потапова, М.Г. Самыгиной, В.М. Сенцова, В.И. Скупченко, В.П. Соколовой, Н.А. Ханды и др.¹

Зарождение библиографической культуры в Якутии связано с появлением и бытованием русской книги. В пер-

вой половине XVII в. в Якутии книга уже имела хождение, в том числе как предмет купли и продажи. Об этом свидетельствует запись на книге «Триоди цветной на крюковых нотах», хранящейся в отделе редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН - «Куплена в Якутском остроге на великой реке Лене в лето 7156-ое» (1647–1648 гг. по новому стилю).

Одним из первых библиографических сведений можно считать документ (ценовые росписи) «Справочные цены

Якутской ратуши на продовольственные предметы и товары в августе месяце 1783 года в Якутске», где зафиксировано, что в этом году в Якутске можно было купить «книг разного переплету», Псалтырь – 5 руб. 50 коп., два Октоиха – 8 руб. 50 коп., букварь – 50 коп.² Как отмечает А. Н. Копылов, книги приобретались в «книжном» и «овощном» рядах или в Печатном дворе в Москве, Тобольском, Енисейском рынках³. Как правило, купленные книги регистрировались в книгах хозяйственного учета.

В 1642 году в храме Живоначальной Троицы появилась первая церковная библиотека, о пополнении церковных библиотек свидетельствуют «Описи книгам сметным и памятным спискам», в них указаны приходные и расходные книги «церковному обиходу и строению, воску и ладану и вину церковному и книгам» за 1645–1648 годы. В круг богослужебных книг, которые необходимо было иметь в церквях, входило около 20-ти наименований⁴. Например, описи имущества Анадырской Спасской церкви (в 1737, 1758 и 1764), Среднеколымской Покровской церкви (1772), Якутской Николаевской церкви за 1818 год позволяют воссоздать некоторое представление о состоянии фонда церковных библиотек XVIII и первой половины XIX веков⁵. В описях числилось Евангелие как основа богослужения, Октоих киевской печати в золотом обрезе (нотная книга для церковного пения), служебник и Апостол (часть Нового Заве-

та, включающая в себя деяния апостолов), значится около 130 экз. книг, что соразмерно объему книжных собраний церковных библиотек России.

В XIX веке в якутском обществе стала появляться прослойка грамотных и образованных людей, которые определяли культурную атмосферу области. По итогам Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года в Якутской области проживало всего 269880 человек, из них грамотных было 11090 человек, в том числе 8889 человек – в городах и 1362 – в сельской местности.

Так, в первой половине XIX века в г. Якутске возникли первые объединения, кружки по интересам. В 1830 году в г. Олекминске открылся «Кружок любителей чтения». Члены данного объединения организовали коллективные библиотеки. Инициаторами стали ссыльные декабристы Н.А. Чижов и А.Н. Андреев. В 1848 году под руководством преподавателя Якутского уездного училища Г.Ф. Ворожейкина была организована «Компания в выписке книг и журналов для чтения в городе Якутске». Они выписывали книги, журналы, газеты, затем их передавали в библиотеку.

Во второй половине XIX века стали открываться общедоступные (публичные) библиотеки. В 1870 году купец II-й гильдии М.А. Шестаков открыл в Якутске частную публичную библиотеку с книжным фондом 9 тысяч экз. Она функционировала с 1873-го по 1880

годы, передаваясь во владения разным лицам. В 1886 году открылась Якутская городская публичная библиотека, в 1898 году – Якутская бесплатная народная библиотека-читальня. Подобные библиотеки стали открываться в других населенных пунктах области: Вилюйске, Олекминске, Витиме, Среднеколымске, Сунтаре и др. С началом деятельности библиотек появляются и первые каталоги библиотек духовных, светских учебных заведений, а также частных и публичных библиотек. В 1900 года вышел «Каталог книг Якутской народной бесплатной библиотеки-читальни», а с 1914 года Якутская городская публичная библиотека стала публиковать ежегодные отчеты и издавала каталоги⁶.

Известно, что Н.Н. Грибановский был одним из организаторов специальных библиотек: библиотеки служащих Якутского областного управления (1904–1909), Якутского окружного суда (1911–1918), а также библиотека Якутского отдела ИРГО (1913–1922), которая считается первой научной библиотекой в Якутии. В Национальном архиве РС(Я) хранятся рукописные «каталоги библиотеки ЯОИРГО» за 1914, 1916 годы. Здесь также уместно обратить внимание на наличие библиографических указателей, поступивших из различных городов России и Сибири⁷.

Таким образом, первые библиографические явления в регионе связаны с деятельностью библиотек: составление описей



церковных книгохранилищ, издание печатных каталогов библиотек.

М.К. Азадовский писал: «Сибирское краеведение начинается вообще с появления политической ссылки. Нельзя назвать краеведческим... изучение Сибири, которое началось во второй половине XVIII века... и связано с именем Гмелина, Палласа, Миллера, Фалька... Здесь заложен фундамент научного изучения края, но изучения, как фактора общественного характера и значения, еще не было»⁸.

Одним из первых библиографических списков литературы по Сибири, содержащих сведения о Якутском крае, является труд П.А. Словцова в двух книгах, вышедший в 1838–1844 годах⁹. Хронологический охват «Исторического обозрения» – с 1585 по 1823 годы. Здесь впервые вошли сведения по истории Якутской области, в том числе основание Якутского острога, вопросы противозаконного вовлечения людей в холопство, о тунгусских и якутских полках, воеводствах Якутска в 1650–1717 годах.

Далее библиографические сведения о Якутии встречаются в 1852 году в Вестнике Русского географического общества в работе Е.И. Ламанского «Обозрение русской географической, этнографической и статистической литературы», а также в «Сибирской библиографии» В.И. Межова, изданной в Санкт-Петербурге в 1891–1892 годах¹⁰. В фундаментальном труде В.И. Межова в 3-х томах включено 49038

библиографических записей, из них документов по Якутской области – 688 названий.

В 1851 году Якутский край становится самостоятельной областью, город Якутск с населением 2805 жителей (1854 г.), как областной центр, стал опорным пунктом всех экспедиций и торговых людей¹¹. Преобразования в управлении области: увеличение количества чиновников и образованных людей, а также заселение края за счет вольных и ссыльных переселенцев способствовали увеличению потока документации. Все это ускорило процесс открытия местной типографии. В 1859 году было получено разрешение учредить типографию при Якутском областном правлении, но она фактически открылась только осенью 1861 года. Местные издания сыграли огромную роль в изучении края, объединив интеллектуальную силу исследователей, политических ссыльных и местной интеллигенции, а также способствовали становлению краеведческой библиографии в Якутии, которая получила развитие во второй половине XIX века.

С 1892 году в «Якутских епархиальных ведомостях» стали печататься рецензии на переводы церковных книг на якутский язык, а также указатели книг духовного содержания¹². Так, в 1901 году вышли списки переводов церковных книг под названием «Ведомость о миссионерских изданиях». Первый список включает 24 названия книг за 1821–1898 годы: церковно-бо-

гослужебных, поучительных книг, учебников, русско-чукотского словаря, краткой грамматики якутского языка Хитрова и букварей на якутском и тунгусском языках, Далее следует список рукописных переводов сочинений известных духовных авторов и некоторых оригинальных сочинений местных знатоков якутского языка: 17 названий с указанием переводчиков: Д. Попова, Л. Винокурова, С. Бережнова¹³.

В 1914 году в журнале «Живая старина» вышел «Обзор литературы по верованиям якутов» В.М. ИONOва. Данная работа является первой из задуманной серии критических обзоров по литературе о верованиях якутов. Автор обзора проанализировал труды политического ссыльного В.Л. Серошевского «Якуты: опыт этнографического исследования» (1896) и статью «Как и во что веруют якуты», напечатанную в приложении к «Восточному обозрению» (1890). В.М. ИONOвым в обзоре упоминаются труды Н.А. Виташевского, Э.К. Пекарского и О.Н. Бетлингка и др. Также в журнале «Сибирский архив» 1915 года был напечатан обзор пяти выпусков «Памятных книжек Якутской области» 1863–1902 годов политическим ссыльным В.Д. Виленским, где даны подробные характеристики статей исторического, географического, экономического и этнографического содержания¹⁴.

С 1889 года выпускались справочные издания Якутской епархии. Например, в 1897 году вышла «Справочная книжка

для церковно-приходских школ Якутской епархии...», в которой интерес представляют три каталога: хронологический, систематический каталоги внеклассной библиотеки и хронологический каталог учебной библиотеки церковно-приходской школы¹⁵.

Многочисленность экспедиций и разнообразие их работ, а главное, разбросанность литературных источников давно выдвигали вопрос о необходимости составления такого хронологического указателя, в котором можно было найти и необходимые справки со ссылкой на литературные источники. Первым опытом в этом направлении является справочник «Якутский край и его исследователи» (1913 г.), составленный В.И. Николаевым. Справочник включает сведения о 119 экспедициях в Якутской области, начиная с казацких походов 1631 года, со ссылкой на 346 названий книг, статей из продолжающихся и периодических изданий, преимущественно архивных документов на русском и иностранном языках за 1774–1912 годы. Описания экспедиций даны в хронологической последовательности в следующем порядке: организация, задачи, состав, маршрут, время и место проведения экспедиций. Включены результаты исследований: труды, записки, дневники, доклады, отчеты, рукописи экспедиций, напечатанные отдельными изданиями или опубликованные в периодических и продолжающихся изданиях. В приложении – указатель личных имен¹⁶. Пла-

нировали издать второй выпуск работы, который должен был включать библиографию Якутской области, но о судьбе данной рукописи сведений нет. Выход справочного издания В.И. Николаева получил положительный отклик, в журнале «Этнографическое обозрение» 1913 года вышла рецензия В. Богданова¹⁷.

Как пишет исследователь Е.П. Гуляева, «книг, изданных областной и частными типографиями (1866–1917), по собранным на сегодня данным, включает 345 книг и брошюр...»¹⁸. В них аккумулировался ценный краеведческий материал по истории, этнографии, фольклору, статистике, природным ресурсам Якутской области. Немалое место среди них отводилось выявлению литературы, изданной в местной или центральной печати, т. е. собственно краеведческой библиографии.

В 1928–1929 годах Н.Н. Грибановский составил перечень первых библиографических указателей и списков литературы о Якутии за 1893–1926 годы.

1. Приклонский В.Л. Материалы для библиографии Якутской области: прилож. к газ. «В.О.». – Иркутск: Тип. Витковиной, 1893. – (4н+11+83+VII).

2. Явловский П.[П.]. Систематический указатель статей, помещенных в неофициальной части Якутских епархиальных ведомостей за первое десятилетие издания (1887–1897). – Сергиев Посад: 2-я тип. Снегиревой, 1898. – (1н+IV+16+11).

3. Олейников Н.Е. Библиографический отдел текущей

литературы об Якутской области // Ленские волны. – 1914. – № 1/13, 2/14; 1915. – № 3/15, 4/16; 5/17 и 6/18; 7/19; 8/20; 9/21; 10/22; 11/23; 12/24; 13/25; 1916. – № 2/26; 3/27; 4/28; 5/29; 6/30; 7/31; 8/32.

4. Олейников Н.Е. Перечень текущей литературы об Якутской области // Ленские волны. – 1914. – № 11 – 12.

5. Олейников Н.Е. Библиографический указатель статей, напечатанных в Якутских епархиальных ведомостях за 2-е десятилетие и их издания (1897 – 1907). Изд. 1-е. – Якутск: Обл. тип., 1915 (4+40).

6. Пекарский Э.К. Библиография якутской скаски // Живая старина. – 1914. – 11/IV – 1912 (529-532).

7. Виленский Д. Памятные книжки Якутской области: историко-библиографический очерк // Сиб. архив. – 1915. – VI (280-286).

8. Грибановский Н.Н. Материалы библиографии Якутской области 1914 и 1915 годы // Изв. ЯОИРГО. – 1915. – Т. 1.

9. Маков [Кротов М.А.]. Краткий обзор советско-партийной печати // Авт. Якутия. – 1923. – 1 июля.

10. Хороших П.П. Якуты: опыт указателя историко-этнологической литературы о якутской народности // Изв. ВСОРГО. – 1924. – Т. XLVIII. В. I.

11. Романов Н.С. К истории периодической печати в г. Якутске // Изв. ВСОРГО. – 1924. – Т. XLVIII. В. I (45-48).

12. Библиография // Бюл. НКПЗ. – 1926. – VI. – (64 и 65); 1927. – I/II (84-92); III/IV (57 и 58) и V/VI. – (59-63).



13. Грибановский Н.Н. Материалы библиографии Якутского музея // Сб. тр. Об-ва «С.К». – 1926. – Т. III. – (189-191).

14. Напечатаны книги и статьи // Чолбон. – 1926. – № 1. – (38-39) на якут. яз.¹⁹.

Первой библиографической работой, полностью посвященной Якутии, Н.Н. Грибановский считал указатель В.Л. Приклонского (1852–1898) «Материалы по библиографии Якутской области», который был напечатан в виде приложения к газете «Восточное обозрение» в 1893 году в Иркутске.

В 1898 году опубликована библиография П. Явловского «Библиографический указатель статей, помещенных в неофициальной части «Якутских епархиальных ведомостей» за первое десятилетие» (1887–1897 гг.). Продолжением этого указателя является работа политического ссыльного Н.Е. Олейникова «Библиографический указатель статей, помещенных в неофициальной части «Якутских епархиальных ведомостей» за второе десятилетие их издания» (1897–1907), изданный в Якутске в 1915 году. В этом указателе применена новая

для того времени десятичная классификация. Пособие начинается необычно для подобных изданий, с общего раздела, включающего библиографию, а не с материалов по вопросам религии. В отдельных номерах журнала «Ленские волны», издававшегося в 1914-1916 годы, Н.Е. Олейниковым был опубликован «Библиографический указатель текущей литературы об Якутской области». Указатель выходил ежемесячно с 21 сентября 1914-го по 1916 год.

Из библиографических работ по этнографии Якутии можно указать на «Библиографию якутской сказки» Э.К. Пекарского, напечатанную в журнале «Живая старина» в 3-4 выпусках за 1912 год. Указатель включает тексты сказок на русском, немецком, якутском языках, извлеченных из книг, журналов, газет 1878–1912 годов.

В 1915 году в «Известиях Якутского отдела Императорского русского географического общества» были впервые опубликованы «Материалы для библиографии Якутской области за 1914 и 1915 годы» Н.Н. Грибановского. Продолжение должно было выйти во 2-м томе «Известий Якутского отдела Императорского русского географического общества»,

но по неизвестным причинам не осуществилось. И только в 1929 году в газете «Автономная Якутия» были опубликованы «Материалы для библиографии Якутии», которые отражают статьи и книги о Якутии на русском языке, которые были опубликованы за пределами Якутии.

К 1932 году, по подсчетам Н.Н. Грибановского, имелось 205 библиографических источников, содержащих сведения о Якутии, включая внутрикнижную библиографию.

Таким образом, в XIX – начале XX века в Якутии выделялась целая плеяда талантливых библиографов-энтузиастов, которые создавали библиографические пособия о Якутском крае. Перечень библиографических указателей, списков литературы за 1893–1926 гг., составленный Н.Н. Грибановским, показывает, что авторами первых краеведческих библиографических списков, указателей о Якутии были одиночки-энтузиасты: политические ссыльные, исследователи края, любители краеведы, специалисты той или иной отрасли знания: В.Л. Приклонский, Н.Е. Олейников, П.П. Явловский, П.П. Хороших, Э.К. Пекарский и др.

Примечания

1. Грибановский, Н. Н. От составителя // Грибановский, Н. Н. Библиография Якутии. – Л., 1932. – Ч.1. – С. 5–8 ; Потапов, С. Библиография Якутского края / С. Потапов // Сов. Якутия. – 1932. – № 1. – С. 55–57 ;

Новгородов, И. Д. О состоянии библиографии Якутии / И.Д.Новгородов//Соц.Якутия.– 1939. – 4 окт.; Кротов, М.А. Н.Н.Грибановский//Календарь знаменат. и памят. дат ЯАССР на 1965 г. – Якутск, 1965. –

С. 78–81 ; Скупченко, В. И. Краеведческая библиография / В. И. Скупченко // Якутская респ. б-ка им. А. С. Пушкина. – Якутск, 1966. – С. 88–105 ; Соколова, В. П. Э. К. Пекарский и якутская библиография /

- В. П. Соколова // История сибирской библиографии / ГПНТБ СО АН СССР. – Новосибирск, 1978. – С.38–56 ; Первый библиограф Якутии Н. Н. Грибановский : биобиблиогр указ. / сост. Д.В. Кустуров. – Якутск : Кн. изд-во, 1980. – 19 с.; Самыгина, М. Г. Краеведческая библиография Якутской АССР / М.Г. Самыгина // О путях совершенствования обслуживания читателей / Якут. респ. науч. б-ка им. А.С. Пушкина. – Якутск : Кн. изд-во, 1987. – С. 35–42 ; Макаров, И. Г. Библиотеки декабристов в Якутии / И. Г. Макаров // Якутская политическая ссылка, (XIX–нач. XX в.): сб. науч. тр. – Якутск, 1989. – С. 5–18 ; Максимова, С. В. Библиотеки дореволюционного Якутска / С. В. Максимова // Вторые Макушинские чтения. – Томск, 1991. – С. 57–60 ; Максимова, Т. С. Материалы к изучению истории ретроспективной национальной библиографии РС(Я) / Т. С. Максимова // Вестник НБ РС(Я). – 2003. – №1. – С. 77–84 ; Гуляева, Е. П. Книга в Якутии: (1812–1916) / Е. П. Гуляева. – Якутск, 2004. – С.129 ; Павлова, В. Н. Николай Николаевич Грибановский: библиограф-краевед и общественный деятель (1880–1942) / В.Н.Павлова, отв.ред.С.В.Максимова. – Якутск, 2005. – 165 с. ; Максимова, С. В. Из истории развития библиографии Якутии (1838–2000 гг.) / С.В.Максимова, А.Н.Иванова // Библиография библиографии Якутии (1838–2000) : [ретросп. нац. библиогр. указ.] / [сост. А. Ф. Федорова ; науч. ред. С. В. Максимова]. – Якутск, 2011. – С. 8–18.
2. Стрелов, Е. Д. Акты архивов Якутской области. – Якутск, 1916. – Т. 1. – С. 266.
 3. Копылов, А. Н. Культура русского населения Сибири в XVII–XVIII вв. – Новосибирск, 1968. – С. 17.
 4. Захарова, Т. В. История библиотек Якутии (XVII в – 1920 год). – Якутск, 2004. – С. 18 ; НА РС(Я). Ф. 231, оп.1. д. 1, л.14 об.,15, 24 об.; ф. 236, оп.1, д.9, л.6,7.
 5. НА РС(Я). Ф. 231, оп.1. д. 1, л.14 об.,15, 24 об.; ф. 236, оп.1, д.9, л.6,7.Ф. 239, оп.1, д.5; ф. 249. Оп. 1, д. 1, л.8, 8 об.
 6. Каталог книг Якутской народной бесплатной библиотеки-читальни. – Якутск : Обл. тип., 1900. – 69 с.; Каталог Якутской городской публичной бесплатной библиотеки. – Якутск : Тип. Н. П. Семеновской, 1914. – 82 с.
 7. Русская библиография по естествознанию и математике, составленная состоящим при Императорской Академии наук Санкт-Петербургским бюро международной библиографии. – Санкт-Петербург, 1904–1915. – Т. 1–8 ; О международной библиографии по естествознанию и математике / А. Рамиц. – Санкт-Петербург, 1902 ; Каталог книг Минусинской общественной библиотеки. – Томск, 1883 ; Каталог библиотеки Тобольского губернского музея / сост. библиотекарь музея С.Н. Мамьев. – Тобольск, 1890 ; Указатель к изданиям ИРГО и его отделов с 1846 по 1875. – Санкт-Петербург, 1886 ; Восточно Сибирской ОИРГО. 1851-1891: систематический указатель всех изданий Отдела за 40-летие / сост. под ред. В.А. Обручева. – Иркутск, 1891; Каталог библиотеки ВСОИРГО по январь 1899 г. – Иркутск, 1900.
 8. Азадовский, М. К. Странички краеведческой деятельности декабристов в Сибири // В сердцах Отечества сынов. – Иркутск, 1975. – С. 34.
 9. Словцов, П. А. Историческое обозрение Сибири : в 2-х кн. – Москва ; Санкт-Петербург, 1838–1844.
 10. Ламанский, Е. И. Обозрение русской географической, этнографической и статистической литературы : библиогр. за 1851 г. // Вестник императорского Русского Географического общества. – Санкт-Петербург, 1852. – Т. 4, отд. 4. – С. 1–42; Межов, В. И. Сибирская библиография : указ. кн. и ст. о Сибири на рус. яз. и одних только кн. на иностр. яз. весь период книгопечатания : Т.1-4. – Санкт-Петербург : И. М. Сибиряков, 1891–1892. – Т. 1. – 1891. – X. – 485 с. ; Т. 2. – 1891. – 470 с.; Т. 3. – 1892. – 303 с.; Т. 4 : Азбучные указ. имен., авт. и предметный на рус. и иностр. яз. – 1892. – 188 с.
 11. Сафронов, Ф. Г. Русские на северо-востоке Азии в XVII–середине XIX в. – Москва, 1978. – С. 185.
 12. Парышев, С. Заметка о первом якутском переводе «Сокращенного Катехизиса» и обучение якутов русской грамоте // Якут. епарх. ведомости. – 1900. – №24; 1901. – №1.



13. Ведомость о миссионерских изданиях на якутском и других наречиях местных инородцев, обращающихся среди духовенства Якутской епархии // Якут. епарх. ведомости. – 1901. – № 14. – С. 257–260.

14. Ионов, В.М. Обзор литературы по верованиям якутов. – Петроград : Тип. В. Д. Смирнова, 1914. – С. 317–372 : ил. : оттиск ; Виленский, В. Д. Памятные книжки Якутской области : ист.-библиогр. очерк // Сиб. архив. – 1915. – N 6. – С. 280-286).

15. Справочная книжка для церковно-приходских школ

Якутской епархии правил и положений об управлении церковно-приходскими школами; об училищном Совете, его отделениях и о наблюдателях, высочайшее утверждение на право ношения кафтана церковных старост инородцами-попечителями церковно-приходских школ; Указ местной консистории об учителях-псаломщиках и проч.: извлеч. из церков. и Якут. епарх. ведомостей». – Якутск: Тип. обл. правл., 1897. – 52 с, + 6 с.

16 Якутский край и его исследователи / сост. В. И. Нико-

лаев. – Якутск : Тип. газ. «Якут. окраина», 1913. – Вып. 1 Краткий исторический очерк экспедиций в Якутскую область, 1632–1913 гг. – 88 с. – (Якут. отд. О-ва изучения Сибири и улучшения ее быта.

17. Богданов, В. [Рец.] // Этногр. обозрение. – 1913. – Вып. 1-2. – С. 272 ; Рус. ведомости. – 1913. – № 1.

18. Гуляева, Е. П. Книга в Якутии: (1812–1916). – Якутск, 2004. – С.129.

19. Архив Нац. б-ки Респ. Саха (Якутия). Ф.2, оп. 1, д. 9, л. 44-45.

Е.К. Тимофеева,
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры лингвистики
и гуманитарных дисциплин АГИКИ

Повышение профессиональной компетенции студента-актера при обучении иноязычному чтению художественного текста

Статья посвящена исследованию становления личностного опыта студента-актера в процессе обучения иноязычному чтению художественного текста, что необходимо ему для повышения профессиональной компетенции. В статье доказывается роль становления личностного опыта будущего актера при чтении иноязычных художественных текстов для перевоплощения в своего героя, что можно осуществить в рамках дисциплины «Иностранный язык».

Ключевые слова: личностный опыт, студент-актер, иноязычное чтение, художественный образ, ценностно-смысловой контекст, эмоциональное переживание, осмысление.

E.K. Timofeeva,
Candidate of pedagogical Sciences,
associate-professor of the Department
of Linguistics and Humanities,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Stimulating the vocational Competency of the Student-Actor in the Learning foreign Language Reading

The article investigates the formation of personal experience of the students majoring in Actor's Art in the process of learning foreign language reading that is necessary in their acting technique. The author shows the relevance of the personal experience in performing a role. This personal experience is formed during the reading of the foreign language texts, which can be implemented within the "Foreign Language" discipline in an Arts College.

Keywords: personal experience, students majoring in Actor's Art, vocational competency, foreign language reading, artistic image, value context, emotional experience, comprehension.

В нашем исследовании выдвигается следующая гипотеза: в процессе обучения иностранным языкам в художественном вузе приобретение личностного опыта студентами направления «Актерское искусство» благотворно влияет на повышение профессиональной компетенции. В Федеральном государственном образователь-

ном стандарте высшего профессионального образования по направлению подготовки 070301 «Актерское искусство» предписано, что выпускник должен обладать готовностью к созданию художественных образов актерскими средствами (ПК-10). Мы считаем, что данная компетенция должна развиваться и в процессе из-

учения иностранных языков. Поэтому наряду с общекультурными компетенциями в содержание дисциплины «Иностранный язык» целесообразно включить и профессиональную компетенцию (ПК-10). В рабочей программе, составленной группой преподавателей иностранного языка Арктического государственного института



культуры и искусств для студентов направления подготовки «Актерское искусство», предусмотрено изучение отрывков из художественных произведений английских и американских писателей. Но просто обучение иноязычному чтению художественных текстов не может обеспечить повышение данной компетенции. Прочитав текст, сделав его перевод, обсудив содержание текста, студент не способен к осмыслению образов и ситуаций. «Чтение – прежде всего внутренняя работа, уяснение своего и чужого жизненного опыта, направление мысли, как бы вторая жизнь, дарованная нам, в которой мы участвуем. Чтение является своего рода поступком, который исполнитель будущей роли в воображении совершает вместе с автором» [7, с. 109].

Таким образом, следует подчеркнуть значимость становления личностного опыта в процессе чтения иноязычного художественного текста в совершенствовании актерского мастерства. Именно, личностный опыт актера, на наш взгляд, позволяет раскрывать ему художественные образы, и соответственно, перевоплотиться в своих героев. Другими словами, при изучении иностранного художественного текста студент должен учиться ощущать себя несколько иной языковой личностью в контексте других культурных реалий. «Вторичная языковая личность – это совокупность способностей человека к иноязычному

общению, предполагающая адекватное взаимодействие с представителями иных культур. Концепт вторичной языковой личности на сегодняшний день является системообразующим фактором процесса обучения иностранному языку» [2, с. 173].

Рассмотрим, что означает опыт в научно-теоретической литературе. Под опытом понимается известные людям знания, умения, способы мышления, нравственные, этические, правовые нормы – словом, все созданное духовное наследие человечества» [5, с. 24]. Целью образования является то, что это духовное наследие человечества должно не только избирательно усваиваться человеком, но и подвергаться им переосмыслению, сопереживанию, «пропускаться через себя», становиться внутренней ценностью индивида, способствующей его личностному росту. Эти действия содействуют становлению «личностного опыта» субъекта образования, понятие о котором описывается В.В. Сериковым в его научном труде «Образование и личность». Суть предлагаемой им концепции личностно-ориентированного образования заключается в том, что человек, овладевая в образовательном процессе «опытом применения знаний, способами решения познавательных и практических задач, творческим опытом, должен овладеть и опытом быть личностью...» [6, с. 40]. «Личностный опыт – это переживание смысла, своего рода включенности данного предмета, деятельности (с ее целя-

ми, процессом, ожидаемыми результатами и др.) в контекст жизнедеятельности личности, это объективная ценность, ставшая субъективной установкой, взглядом, убеждением, собственным выводом из пережитого» [6, с. 80].

В теории И.Я. Лернера и М.Н. Скаткина выделены четыре вида опыта: опыт познавательной деятельности, фиксированный в форме знаний; опыт репродуктивной деятельности, фиксированный в форме способов ее осуществления, т.е. в умениях и навыках; опыт творческой деятельности в форме проблемных ситуаций; опыт эмоционально-ценностного отношения к миру [3]. «Представленные виды опыта входят в предметно-когнитивный опыт. Эмоционально-ценностный опыт также можно представить в знаково-предметной форме, например, в виде этической нормы, предписания, правила поведения. Это правило может быть усвоено и даже выполнено, что, однако, не означает превращение его в личностный опыт индивида» [6, с. 6].

Формирование личностного опыта субъекта происходит в процессе его эмоционального переживания. Переживание как эмоциональный процесс является способом существования личностного опыта. Необходимо рассмотреть, что собой представляет процесс переживания, почему оно является важным условием приобретения субъектом личностного опыта. В психологии дается следующее определение эмо-

ционального переживания: «Переживание выступает как особая эмоциональная деятельность большой напряженности и нередко большой продуктивности, способствующая перестройке внутреннего мира личности и обретению необходимого равновесия» [5, с. 367].

Приобретенные знания, умения и навыки в процессе учебной деятельности должны вызвать у студента эмоцию, и не одну, а две и даже сразу несколько. Только тогда это знание может проникнуться личностным смыслом. Через процесс переживания происходит осмысление, образование новых личностных смыслов, что ведет к обогащению внутреннего мира личности будущего актера.

В процессе обучения иностранным языкам в вузе, в основном, студентам предлагается работа с текстом. Текст представляет собой определенную форму содержания обучения иностранному языку в вузе, при которой само обучение предстает как текстовая (речевая деятельность) – это «вид личностной активности, включающей вербальные и невербальные интеллектуально-мыслительные операции, совершаемые для организации смыслов в ходе общения» [1, с. 46].

Тексты художественных произведений, представляющих иноязычную культуру – неотъемлемый элемент обучения иностранному языку студентов-актеров. И задача преподавателя здесь в том, чтобы студенты через эмоциональное переживание ценностно-смыс-

лового контекста произведения могли перейти к его личностному осмыслению.

Эффективность выполнения данной задачи обеспечивает, на наш взгляд, сопоставление заданного текста с другими текстами, т.е. сравнение личностного опыта разных авторов. В нашем случае в качестве заданного текста выступает оригинальный текст на английском языке. С ним сопоставляются тексты из произведений русских и якутских авторов, т.е. рассматриваются отношения и поведение в похожих жизненных ситуациях в разных культурах через восприятие и отражение их различными авторами. «Типологические схождения являются благодатным материалом для выявления общности литератур и осознания национальной самобытности каждой из них. Типологические схождения в разных национальных литературах предопределены единством исторического развития человечества и объясняются изображением близких явлений действительности, усвоением и отражением опыта..., а также особенностями, обусловленными самой спецификой творческого освоения мира» [4, с. 15].

Рассмотрим ход занятий по теме: Художественные образы в произведении С. Моэма «Творческий порыв».

Педагогическая цель: создать образовательную ситуацию для поэтапного становления личностного опыта студента-актера при формиро-

вании иноязычной речевой деятельности.

1. Мотивационно-побудительный этап.

Ситуация: Неравный брак. Проблема любовного треугольника.

Учебная задача: Find typological similarities of situations and images, as described in “Creative Impulse”, in Russian and Yakut literature. In what works of other writers are similar characters portrayed? (Найдите типологические сходства ситуаций и образов произведения С. Моэма «Творческий порыв» в других произведениях русской и якутской литературы).

Типологическое сходство ситуации было найдено студентами в произведении А.П. Чехова «Попрыгунья».

Сравнительный анализ отрывков произведений:

W.S. Maugham. The Creative Impulse (extract).

“A lot of people very much wanted to be invited to the parties she gave every Saturday, but only a few were among her guests. The only person who spoiled these parties was Mr. Albert Forrester, her husband. All her friends considered him a bore and often asked one another how she had ever married him. He was known among them as the Philatelist because a young writer had once said that he was collecting stamps. Albert ... was an ordinary businessman and not a very rich one.

The suits he wore always looked shabby. The expression on his face was gloomy and he never said anything worth listening to. Mrs. Forrester, however was kind



to him and always knew how to put to shame anyone, who tried to make fun of him in her presence”.

The event that had such a great influence on Mrs. Forrester’s literary activities happened towards the end of one of her most successful parties. The guests sat in a circle of which Mrs. Forrester was the centre. She was talking and the rest of the company were listening with great attention, only interrupting her from time to time to ask a question.<.....>

“Does Mr. Forrester know about it (the cook’s departure)?” Mrs. Forrester asked, for matters like that were his responsibility.”

А.П. Чехов. Попрыгунья (отрывок).

«По средам у нее бывали вечеринки. На этих вечеринках хозяйка и гости не играли в карты и не танцевали, а развлекали себя разными художествами... В промежутках между чтением, музыкой и пением говорили и спорили о литературе, театре и живописи... Дымова в гостиной не было и никто не вспоминал об его существовании. Но ровно в половине 12 отворялась дверь, ведущая в столовую, показывался Дымов со своею добродушною простою улыбкой и говорил, потирая руки: «Пожалуйте господа закусить». «Милый мой метрдотель – заговорила Ольга Ивановна, вплескивая руками от восторга. – Ты просто очарователен! Господа, посмотрите на его лоб! Дымов, повернись в профиль. Господа, посмотрите: лицо бенгальского тигра, а выражение доброе и милое как у оленя. У милый!» Гости ели и думали, глядя на Дымо-

ва: «В самом деле, славный малый», но скоро забывали о нем и продолжали говорить о театре, музыке и живописи. Среди артистической свободной и избалованной судьбой компании, правда, деликатной и скромной, но вспоминавшей о существовании каких-то докторов только во время болезни и для которой имя Дымов казался чужим, лишним и маленьким, хотя был высок ростом и широк в плечах. Казалось, что на нем чужой фрак и что у него приказчицкая борода».

Сравнительный анализ показывает типичность аналогичной жизненной ситуации. Анализ данных отрывков произведений позволяет студенту раскрыть невероятно нелепые человеческие отношения, основанные на пороках общественного сознания.

II. Аналитико-синтетический этап.

Сопоставление типологических образов.

Учебная задача: Tell about one of the characters (his/her appearance, manners, main occupation, interests), portrayed in the two works. Analyze their behavior in some situations. Try to find some similarities between Mrs. Forrester – Olga Ivanovna; Mr. Albert Forrester – Dymov. Answer what attitudes are between wives and husbands. (Каждый студент получает индивидуальное задание рассказать об одном из героев произведений). Проведение заседания Круглого стола: Каждый студент характеризует выбранный им персонаж, остальные – внимательно

слушают, дополняют, задают вопросы. Преподаватель вступает в диалог со студентами, делится своим мнением, взглядами. Например, обсуждая образы Мистера Форрестера в произведении Сомерсет Моэм, Дымова в произведении А.П. Чехова, студенты невольно приходят к выводу в виде английской пословицы «Still waters run deep» (букв. Тихие воды текут глубоко). Студенты обычно находят соответствия в русском языке: В тихом омуте черти водятся, и в якутском: «Сэнээбиккиттэн сэттэбин ылыан» (букв. Получишь все семь от того, кого ни во что не ставил) и «Сыылла сылдьан сыарба быатын быһар» (букв. Ползает да санные ремни обрезают). Эти пословицы имеют как позитивный, так и негативный смысл. Английский вариант подразумевает то, что тихий спокойный с виду человек отличается глубокими знаниями, хитростью, сильным внутренним эмоциональным переживанием, чего не показывает внешне. В русской пословице говорится неодобрительно о тихом с виду человеке, которого подозревают в плохом поведении или знают о его дурных поступках, которые тот умеет скрывать.

В представленных же двух якутских пословицах народ считает, что внешняя незаметность и скрытность характера могут иметь положительные и отрицательные стороны. Пословица «Сэнээбиккиттэн сэттэбин ылыан» (букв. Получишь все семь от того, кого ни во что не ставил) учит людей,

не ставить малозаметного человека ниже себя, иначе можно за это поплатиться. Такой человек способен на поступки, которых от него не ожидают. «Сыылла сылдьан сыарба быатын быһар» (букв. Ползает да санные ремни обрезают) предупреждает от такой категории людей, ибо они наделены особой хитростью. Сопоставление пословиц и поговорок разных народов приводит обучающихся к мысли о том, что тихий, внешне мало проявляющий себя человек испокон веков – загадка для общества, и говорит о таинственности и недоступности внутреннего мира каждого человека.

1. Контрольный реализующий этап.

Ролевые игры.

Установка: Выберите наиболее для вас интересную ситуа-

цию для инсценировки. Объясните, почему вы выбрали эту ситуацию. Инсценируйте ее так, как бы вы это делали перед зрителями на сцене.

1. The party at which Mrs. Forrester learned about her husband's departure.

2. The conversation between Mrs. Forrester and Mr. Simmons when Mr. Simmons advised her to get her husband back.

3. Mrs. Forrester coming into Mrs. Bullfinch's sitting-room.

4. Mrs. Forrester trying to talk her husband into coming to her.

5. Mrs. Bullfinch giving Mrs. Forrester the idea of writing a detective story.

6. Mrs. Bullfinch seeing Mrs. Forrester out.

7. Mrs. Forrester announcing her intention to write a detective story.

Итак, как мы видим из выше-

изложенного описания хода занятий, творческий поиск, диалог и игра являются условием для становления личностного опыта студента-актера, что влияет на повышение профессиональной компетенции (ПК-10).

Таким образом, в процессе обучения студента-актера иноязычному чтению художественного текста необходимо создавать условия для формирования его личностного опыта с целью повышения его профессиональной компетенции, которые заключаются в следующем: 1) творческий поиск ценностно-смыслового контекста материала; 2) диалог субъектов образования по обмену духовно-нравственным потенциалом; 3) ролевые игры.

Литература

1. Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. – М.: Высшая школа, 1984.

2. Клименко Т.Г. Английский язык для специальных целей в процессе формирования вторичной языковой личности // Вестник ЯрГУ. Серия: Гуманитарные науки. – 2013. – № 4 (26).

3. Лернер И.Я. Состав и структура содержания образования на уровне теоретического представления // Теоретические основы содержания общего среднего образования / Под ред. В.В. Краевского,

И.Я. Лернера. – М., 1983. – С. 146-151.

4. Петрова С.М. Взаимосвязанное изучение русской, родной, зарубежной литератур в якутской школе: автореф. дис... д-ра пед. наук. – М., 1996. – 35 с.

5. Пидкасистый П.И. Педагогика. – М.: Пед. общество России, 1996. – 640 с.

6. Сериков В.В. Образование и личность. Теория и практика проектирования педагогических систем. – М.: Изд-ка корпорация «Логос», 1999. – 272 с.

7. Суленева Н.В. Единство воли и воображения при чтении художественных текстов

актерами // Вестник Челябинской гос. Академии культуры и искусств. – 2013/2 (34).



О.Г. Яковлева,

кандидат педагогических наук,
доцент кафедры искусствоведения АГИКИ

Формирование духовной культуры будущего учителя в условиях высшего педагогического образования

O.G. Yakovleva,

Candidate of pedagogical Sciences,
Associate Professor of Art History Department,
Arctic State Institute of Arts and Culture

Formation of spiritual culture of future teachers in higher pedagogical education

Одной из важных составных частей социальной политики в России является совершенствование образовательной системы. Проводимые в области образования реформы многоаспектны. Они предусматривают структурную перестройку всей системы, обновление всех ее звеньев, модернизацию содержания и технологии педагогического процесса, установление новых форм связи между образованием и реальной жизнью, обновление системы подготовки и переподготовки педагогических кадров.

Один из подходов к обновлению подготовки кадров образования – в осознании того, что только творчески работающий, ищущий, экспериментирующий работник образования может продуктивно работать в данной системе. В системе российского образования в настоящее время форми-

руется новая педагогическая парадигма, основанная на идее самоценности личности, ее духовности, утверждающая приоритет общечеловеческих ценностей, гуманистических духовных идеалов. Современный подход к воспитательно-образовательному процессу включает психологическую поддержку, т. е. психологическое сопровождение личности от «момента вхождения в мир образования и до завершения активной трудовой деятельности» [6, с. 19]. Все это выдвигает на первый план проблему возвращения образования и воспитания в контекст культуры: формирование Человека Культуры – свободной, гуманной, духовной, практически-творческой личности [7, с. 9]. В связи с этим в педагогических исследованиях обосновывается аксиологический подход, позволяющий рассматривать жизнотворчество, как высшее

качество жизни, а смысл жизни видит в одухотворенности, воплощающей отношение человека к миру, знаниям, самому себе. «Педагогика... осмысливает вновь национальные и общечеловеческие ценности, такие как человек, духовность, жизнь, жизнотворчество», – подчеркивает В.С. Шубинский [12, с. 12]. Преобразование педагогической парадигмы, в свою очередь, обуславливает потребность в высококвалифицированных специалистах, обладающих богатым внутренним духовным миром и особыми личностными качествами. Новая ситуация в образовательном учреждении «исходит из уникальности не только одаренных, интеллектуально развитых, но и каждой личности. Уникальность и неповторимость каждой личности может увидеть, найти и развивать только такой специалист, который обладает развитым

лично-профессиональным потенциалом, богатым педагогическим чутьем, находится в постоянном поиске нового, передового. Речь идет о педагоге нового поколения, профессионализм которого характеризуется его многосторонней подготовленностью, где особое место занимают его качества компетентного наставника растущего человека» [3, с. 30].

По сути, духовное возрождение нашего общества во многом зависит от учителя, так как именно духовная культура учителя в значительной степени формируют мировоззрение, ценностные ориентации и принципы подрастающего поколения. «Учитель своими действиями, оценками, собственным миропониманием помогает учащимся понять особенности социальной жизни, а также жизни духовной как особой сферы, регулируемой содержанием обобщенных идей о цели и смысле жизни, о возможностях человека, его свойствах и качествах, об отношениях между людьми» [2, с. 3]. Вот почему проблема духовного развития личности учителя относится к числу наиболее актуальных в современной педагогике. Для поворота ребенка к духовности учитель сам должен стать носителем высших духовных ценностей. Первый шаг на этом пути понимание недостаточности своего культурного кругозора. Следующим шагом должна стать попытка изменить свой внутренний мир, наполнив его новым содержанием. Необходимо дать толчок личностному

саморазвитию (лучше, если это побуждение будет внутренним, а не внешним). Развиваясь духовно, педагог «вочеловечивает» всю сферу своих отношений с реальностью, одухотворяет ее, воспринимает любой объект действительности как часть своего внутреннего мира, оценивает действительность сквозь призму духовных ценностей, развивает «родственное внимание» к миру [11, с. 324-325].

В современных исследованиях распространен комплексный подход к формированию духовной культуры будущего учителя как интегральной характеристики [10, с. 15-27]. Согласно позиции исследователей, духовность культуры обеспечена тем, что она есть воплощение творческих сил существа духовного – человека. Н.Б. Крылова культуру будущего специалиста рассматривает как выражение зрелости и развитости всей системы социально значимых личностных качеств, продуктивно реализуемой в индивидуальной деятельности [9]. Е.И. Артамонова предлагает антропокосмическую модель духовной культуры учителя, основанную на базовых идеях: единения Мира, вселенского предназначения личности, социальной ответственности [1, с. 43].

Изучение профессионально-педагогической культуры преподавателя высшей школы в аксиологическом аспекте раскрывает ее содержание, основу которого составляют педагогические ценности. Совокупность педагогических

ценностей как норм, регламентирующих профессионально-педагогическую деятельность преподавателя, носит целостный характер и выступает как познавательная-действующая система, определяющая отношения между сложившимися взглядами на проблемы профессионального образования и профессионально-педагогической деятельностью преподавателя высшей школы [8, с. 73]. Степень присвоения личностью педагогических ценностей зависит от активности ее педагогического сознания, так как установление ценности той или иной педагогической идеи, педагогического явления происходит в процессе оценки. Педагогические ценности служат стимулом социальной и профессиональной активности учителя, имеют гуманистическую природу и сущность, поскольку сосредоточивают в себе широкий спектр всех духовных ценностей общества. На основе их формируется ценностное сознание педагога, которое является не только результатом его эмоционального отклика на явления жизни и профессиональной деятельности, но и их осмысления, глубокого осознания и личностного принятия; происходит становление гуманистически ориентированного педагогического мировоззрения, системы профессионально-ценностных ориентаций на эмпатийное общение с учащимися, их развитие и личностное становление, творчество в труде, реализацию высокого социального назначения своей профессии,



сотрудничество с коллегами и т. д. [2, с. 67]. Проблема передачи ценностей, культурно-исторического наследия, формирования духовной культуры неразрывно связана с проектированием оптимальных педагогических и социальных технологий. Вместе с тем практика обучения и воспитания выразительно демонстрирует неэффективность имеющих место технологий, программ и методик обучения. Свидетельством этого является кризис системы образования, не способной выполнить заказ общества на формирование специалиста, хорошо адаптирующегося в меняющихся условиях социальной и профессиональной деятельности. Причина кроется в том, что: 1) система образования воспроизводит логику развития научных дисциплин, т. е. реальность, не адекватную практической профессиональной деятельности; 2) существующие методики обучения недостаточно учитывают, с одной стороны, логику познавательной деятельности, а с другой, логику практической и профессиональной деятельности, подчиненной законам решения практических задач; 3) система обучения адресована преимущественно исполнительской деятельности обучаемого (решение задачи формирования знаний, умений, навыков) и не затрагивает не только личностный, но субъективный уровень функционирования человека. В результате деятельность обучения, предполагающая совместную разделенную деятельность обучающего как

транслятора культурно-исторического наследия и обучаемого как акцептора культурных ценностей, норм, образцов мышления и поведения функционирует как разделенная, но не совместная. То есть пространство функционирования личности, в котором два субъекта взаимодействуют посредством и по поводу культурного предмета, остается пустым. Технологией обучения не предусмотрено выведение общения обучающего и обучаемого на уровень личностного общения. Существенным препятствием для реализации личностного общения преподавателей и студентов является и повышенная нагрузка, при водящая к психологическому выгоранию преподавателей либо формированию психологических защит, снижающих вредное влияние избыточного общения.

Опыт, имеющийся в ряде вузов, показывает, что более эффективной и личностно-значимой является такая педагогическая технология, которая учитывает: логику профессиональной деятельности; личностные потребности обучаемых и обучающихся; логику познавательной деятельности; организацию не только учебной деятельности, но и образа жизни обучаемых [5, с. 56-57].

Логика разработки таких технологий исходит из модели профессиональной деятельности, описанной посредством перечня решаемых профессиональных задач (Н.Ф. Талызина) и выделения того содержания знаний и умений, которое позволяет будущему специалисту

эффективно включиться в профессиональную деятельность. Чем выше инвариантность усваиваемых знаний, тем шире диапазон переноса и, следовательно, уровень адаптации профессионала.

Сложность формирования духовной культуры заключается в том, что овладение культурными ценностями и образцами, содержанием сознания не может быть организовано прямым переносом знания от обучающего обучаемому. Духовное знание личностно и ценностно, а значит, в процессе общения преподавателя и студента значимой становится невербальная информация, несущая в себе содержание ценностного и эмоционального отношения преподавателя к сообщаемому знанию. В этом плане рассогласование вербальной и невербальной личностно-значимой информации приводит к конфликтам в мотивационно-потребностной сфере и внутриличностным конфликтам обучаемых. Ожидаемый эффект обучения приобретает противоположный знак. В случаях острого конфликта при недостаточном личностном развитии наблюдается утрата смысла деятельности и развитие профессиональных фобий. Психологическая профилактика подобного рода явлений требует, с одной стороны, контроля за согласованностью вербальной и невербальной информации, а с другой – разработки технологий обучения, обеспечивающих поддержание и формирование не просто мотивации учения,

а мотивации профессиональной деятельности и личностного роста [5, с. 56-57].

Потребности и интересы всегда являются источником мотивации человеческих действий. Отсюда персонификация, апеллируя к внутренним силам и потенциальным возможностям личности, обеспечивает разностороннее развитие специалиста: духовное, интеллектуальное, эмоциональное, волевое, эстетическое, что и является в подлинном смысле его полноценной профессиональной подготовкой. В связи с этим Д.А. Данилов выделяет следующие принципы интенсификации подготовки учителя. Это – личностный подход к выявлению, формированию и развитию творческой индивидуальности; профессионально-деятельностный подход к процессу становления творческой педагогической индивидуальности, формированию педагогической направленности личности [4, с. 41]. Реализация этих принципов возможна, когда определены механизмы личностной профессиональной подготовки педагога. Они сводятся к следующему. Во-первых, осуществление систематического, постоянного психолого-педагогического изучения личностных и профессиональных качеств студентов с использованием различных методов диагностирования. Это дает возможность не только выявлять и фиксировать профессионально ценные качества и способности студента, но и определить систему работы по их развитию и совер-

шенствованию для его профессионального роста. Во-вторых, осуществление самопознания студентом собственной личности в контексте профессии. Это достигается через профессионально направленную деятельность. Иначе, задача состоит в подготовке и осуществлении разных видов деятельности, содержание которых связано с профессией педагога. Все это способствует саморефлексии студента, осознанию себя как личности, своих возможностей и способностей для будущей педагогической деятельности. Реализация этого механизма, если отвечает потребностям студента, с другой стороны, способствует обретению индивидуального стиля в профессиональном труде. В-третьих, создание условий, обеспечивающих само реализацию личности студента как завтрашнего педагога. Эти условия создают возможность обогащения содержания и форм внеаудиторной деятельности студентов в соответствии с их интересами, индивидуализации свободной педагогической деятельности студента на основе его профессиональной потребности, профессионального общения с профессорско-преподавательским составом вуза и т.д. В-четвертых, формирование мировоззренческих, ценностных ориентации, профессионально-личностных качеств, идеалов, потребности в профессионально-педагогической деятельности, развитие профессионального мышления, педагогических умений и навыков, педагогического видения

и чутя. Все это формируется и развивается, когда аудиторная и внеаудиторная работа становится единым профессионально направленным процессом.

Рассмотрим решение вопроса формирования духовной культуры будущего учителя в Педагогическом институте Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова.

Учебный процесс в педагогическом вузе состоит из двух компонентов:

Первый компонент – содержание обучения, выраженное объемом и научным уровнем знаний, а также системой выработываемых у студентов умений и навыков применения знаний, внедрения их в практику.

Второй компонент – самостоятельная учебно-познавательная деятельность по приобщению студентов к общечеловеческим ценностям, которую составляют самостоятельная работа непосредственно в процессе усвоения учебных дисциплин и педагогическая практика.

Во время обучения студенты включаются в научный поиск, в совместную с преподавателем вуза конструктивную деятельность для решения проблемы использования в учебно-воспитательном процессе этнопедагогических традиций, а также возможностей якутского музыкального искусства. В подобной совместной деятельности происходит осознание студентами этнических особенностей воспитания якутов, методики освоения культуры своего народа, выявляются проблемы самовоспитания на осно-



ве прогрессивных традиций. В учебный процесс постепенно вводятся исследовательские задания, решающие практические ситуации, связанные с этнопедагогизацией образования. Решение этих проблем затем находят отражение в научно-исследовательской работе студентов – в курсовых и дипломных работах. Важная роль в этом процессе отводится спецкурсам и спецсеминарам, которые значительно расширяют и углубляют научные знания, способствуя их творческому осмыслению. Эти формы занятий способствуют практическому решению многих проблем педагогики.

Современные требования в условиях обновления системы образования предполагают обеспечение связи теории и практики, направленных на формирование у будущих педагогов инициативы, творчества в педагогической деятельности, потребностей к самосовершенствованию. Большую роль в решении обозначенных задач играет самостоятельная работа студентов.

Систему самостоятельной работы студентов можно рассматривать как средство и взаимосвязь различных видов работ по следующим признакам:

1. характеру деятельности (репродуктивные, репродуктивно-творческие, творческие);
2. формам организации (коллективные, групповые, индивидуальные);
3. целевой направленности (теоретические, практические);
4. месту в учебном процессе (для восприятия, осмысления,

закрепления, систематизации и обобщения);

5. степени активности студентов, их отношению к самостоятельной работе (обязательные и альтернативные, общие и вариативные, учебные задания в рамках учебного процесса и задания по интересам).

Характер сочетания видов самостоятельных работ зависит от задач изучения темы (усвоение ведущих идей, понятий или анализ фактов), содержания учебного материала (функционального, теоретико-практического, прикладного), этапа обучения студентов (постепенное усложнение содержания и методов самостоятельной работы).

Качественная самостоятельная работа возможна при овладении студентами содержательной (усвоение содержания теории), операциональной (овладение рациональными действиями и операциями), мотивационной (развитие интереса к самостоятельной работе, осознание ее профессиональной значимости) сторонами этой работы в их единстве.

Необходимо отметить, что нужно еще использовать комплекс многообразных видов самостоятельной работы, взаимодействие индивидуальной, групповой и коллективной деятельности студентов; взаимосвязь контроля со стороны преподавателя, общественного контроля и самоконтроля студентов.

Условиями эффективности самостоятельной работы являются следующие:

1. постановка учебных це-

лей перед студентами, стимулирующих положительное отношение и интерес к самостоятельной работе;

2. сочетание глубокого усвоения теоретических знаний и практического овладения способами и приемами самостоятельной работы;

3. взаимосвязь содержания и методов организации самостоятельной работы в процессе учебных занятий, педагогической практики;

4. систематичность и последовательность усложнения содержания, видов и методов организации самостоятельной работы;

5. учет уровня подготовки и индивидуальных особенностей студентов, дифференциация заданий.

Применительно к организации самостоятельной работы студентов можно дать следующие рекомендации:

1) увеличение доли самостоятельных решений творческого поиска;

2) реализация дифференцированного, индивидуального подходов в развитии каждого студента;

3) ознакомление студентов на первом курсе обучения с основами организации умственного труда, самообразования;

4) поощрение мотивации студентов на самообразование, самосовершенствование.

Важнейшим звеном в системе профессиональной подготовки будущего учителя является педагогическая практика. В психолого-педагогических исследованиях педагогическая практика рассматривается

не только как средство применения полученных знаний и формирования педагогических умений, но и как средство овладения методологией педагогической деятельности.

В основе производственной практики лежит активная деятельность студентов в образовательных учреждениях, непосредственное участие их в педагогическом процессе как членов коллектива, что позволяет им находить применение своим теоретическим знаниям, приобретать навыки общественной, организаторской и воспитательной работы. Педагогическая практика обладает большими возможностями для формирования и проявления мировоззрения педагога, его убежденности, гражданского долга, ответственного и творческого отношения к педагогической деятельности, формирования внутренней установки на педагогическую профессию. В процессе практики интенсифицируется процесс профессионального становления педагога, его самообразования и самовоспитания, осуществляется проверка степени профессиональной подготов-

ленности и пригодности к педагогической деятельности, уровень педагогической направленности.

В целом профессиональная подготовка определяется как система организационных и педагогических мероприятий, обеспечивающих формирование у личности профессиональной направленности, знаний, навыков, умений и профессиональной готовности субъективное состояние личности, считающей себя способной и подготовленной к выполнению определенной профессиональной деятельности и стремящейся ее выполнять.

Следовательно, формирование духовной культуры будущего учителя в условиях обучения в педагогическом вузе осуществляется в следующих направлениях:

1. создание спецкурса, содержащего основные понятия духовной культуры и раскрывающего особенности ориентации процесс а духовного развития личности;
2. обогащение содержания смежных дисциплин и спецкурсов ценностями духовной жизни человека;

Литература

1. Артамонова Е.И. Духовная матрица профессионального образования учителя // Ценностные приоритеты общего и профессионального образования: материалы межд. научно-практ. конференции. – Ч. 1. – М., 2000. – С. 405.
2. Введение в педагогическую деятельность: Теория и практика: учеб. пособие для

- студ. высш. пед. учеб. заведения / Н.Н. Никитина, Н.В. Кислинская. – М., 2004. – 224 с.
3. Данилов Д.А. Концептуальные подходы к персонификации подготовки студентов к профессионально-педагогической деятельности // Сибирский педагогический журнал. – 2006. – № 6. – С. 29-35.
4. Данилов Д.А. Механизмы

3. индивидуализация профессиональной подготовки на культурологической основе.

Ведущим условием эффективности процесса формирования духовной культуры будущего учителя выступает творческая образовательная среда. Она является одновременно носителем нравственно-эстетического опыта, сферой духовного общения, личного самовыражения и самоутверждения, стимулом педагогического творчества.

Таким образом, в условиях современных реалий, духовное воспитание молодежи может быть построено на вечных, неизменных, проверенных столетиями традиционных ценностях национальных культур. Национально-ориентированное обучение и воспитание создаст основу для национально-ориентированной экономики, политики, без которых невозможно стабильное развитие современного общества. Следовательно, процесс формирования духовной культуры будущего учителя целесообразно осуществлять с учетом опыта прошлого, культурных традиций этнопедагогике.

- индивидуальной подготовки педагога // Проблемы формирования личности в современном вузе. – Якутск, 2001. – С. 40-41.
5. Духовная культура: проблемы и тенденции развития: тезисы докладов. – Сыктывкар, 1994.
6. Зимняя И.А., Боденко Б.Н. и др. Общая культура человека



в системе требований государственного образовательного стандарта. – М., 1999. – 67 с.

7. Илларионова Л.П. Формирование духовно-нравственной культуры учителя в системе непрерывного педагогического образования: дис. ... д-ра пед. наук. – М., 2002. – 408 с.

8. Исаев И.Ф. Профессионально-педагогическая культура преподавателя: учеб. по-

собие для студ. высш. учеб. заведений. – М., 2004. – 208 с.

9. Крылова Н.Б. Формирование культуры будущего специалиста. – М., 1990. – 142 с.

10. Оботурова Г.Н. Основные направления в исследовании комплексного подхода и преемственности в формировании духовной культуры будущего учителя // Комплексность и преемственность в формировании духовной культуры

будущего учителя. – Вологда, 1989. – С. 15-17.

11. Петракова Т.И. Гуманистические ценности образования в процессе духовно-нравственного воспитания подростков: дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1999. – 36 с.

12. Шубинский В.С. Философские подходы к педагогической теории // Советская педагогика. – 1990. – № 12. – 477 с.

Т.Е. Сидорова,
преподаватель кафедры лингвистики
и гуманитарных дисциплин АГИКИ

Учебная пьеса по этике «Благо в истории этики»

T.E. Sidorova,
Lecturer of the Department of Linguistics and Humanities,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Educational Play on Ethics "Fortune in the History of Ethics"

Учебная пьеса «Благо в истории этики» предназначена для того, чтобы сформировать у студентов, задействовав образную память, представление о важнейших этических учениях. Из периода поздней древности в пьесе представлена этика буддизма, конфуцианства, античности (Сократ, эпикуреизм и стоицизм). Обрисован исторический путь христианской этики Запада: от Августина Блаженного до Кальвина и ордена иезуитов. Из этики Нового времени представлены XVIII и XIX века, в том числе важнейшие учения И. Канта, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше, Дж.С. Милля и Л. Толстого. Из XX века мы выбрали этические учения З. Фрейда, А. Камю и А. Швейцера.

В основе пьесы лежит понятие «блага», высшей ценности, также речь идет о таких понятиях этики, как «добродетель», «удовольствие», «счастье», «мораль», «свобода».

I. Действующие лица: Сократ (рационализм), Конфуций (традиционализм), Будда (трансцендентализм).

Середина I тысячелетия до н.э. – время «философской революции». В Китае возникает конфуцианство, в Индии – буддизм, в Древней Греции – античная философия. Все ищут ответа на вопрос: что есть благо и как его достичь?

Сократ: Откуда вы прибыли, уважаемые?

Конфуций: Из Поднебесной. Меня зовут Кун-цзы. Хочу увидеть мудреца Сократа, чтобы услышать от него истину.

Будда: Я – Сиддхартха Гаутама из племени шакьев, я тоже приехал к Сократу, привлеченный его славой мудрейшего из людей.

Сократ: Это я. Но я знаю лишь, что ничего не знаю. За это и назвала меня сивилла мудрейшим из людей.

Конфуций: Скажите, уважаемый Сократ, как достичь блага?

Сократ: Благо – это добродетель, знание и благо тождественны. Только разум рождает благо.

Конфуций: Согласен, знания и разум очень важны, но без «жэнь» – человеколюбия, «и» – долга и справедливости, «ли» –

обрядов и церемоний, они ведут лишь к тому, что человек станет иссохшим, безразличным ко всему книжником.

Будда: Истинное знание – это знание о том, как избавиться от страданий. Остальное излишне. Раненный скорее вытащит ранившую его стрелу, чем будет спрашивать, откуда она прилетела и из чего сделана.

Сократ: Если думать лишь об избавлении от страданий, забудешь о долге и справедливости, о прекрасных поступках, о божественном.

Конфуций: Справедливость и разумность – это лишь две из пяти прекрасных добродетелей. Труднее достичь жэнь – человеколюбия.

Будда: Человеколюбие и состоит в том, чтобы избавлять людей от страданий, а наша жизнь и есть страдание. Мы страдаем, рождаясь и умирая. Даже то, что нам приятно, доставляет нам страдания, когда мы с ним расстаемся. Наша жизнь – это бесконечное и бессмысленное блуждание в лабиринте реинкарнаций, от одной формы к другой. Все – измен-



чивый и иллюзорный круговорот сансары. Затухание – вот истинная цель.

Сократ: Далеко не все в жизни приносит страдание. Разум делает людей счастливыми, помогая им сделать правильный выбор между разными удовольствиями, между удовольствием и страданием. А затухания, небытия не существует, ведь после смерти добродетельный человек соединится с богами.

Конфуций: Человеколюбие заключается в том, чтобы относиться к другим так, как бы ты хотел, чтобы другие относились к тебе.

Сократ: Один из наших «семи мудрецов», правитель Митилены Питтак, говорил нечто похожее: «Что возмущает тебя в ближнем – того не делай сам».

Будда: И все же я считаю, что истинное благо – это затухание-нирвана.

Конфуций: А я думаю, что истинное благо – это благополучие всей Поднебесной, всего общества. Но не все способны это понять. Чернь не может заботиться ни о чем, кроме собственной выгоды.

Будда: Чернь думает лишь об удовольствии.

Сократ: Я сам – невысокого происхождения. Мой отец был каменотесом, а мать – повивальной бабкой. Главное – не знатность, а разум и душа.

Будда: Души не существует. То, что мы принимаем за самого себя – только кучка дрожащих частичек-дхарм. Прекратить их дрожание – это и есть затухание. Для этого нужно

лишь победить все желания и привязанности, жажду жизни и обладания.

Сократ: Желания должны соответствовать велениям разума, целесообразности, и тогда в них нет вреда.

Конфуций: Желать нужно, прежде всего, блага семье и государству. К правителю нужно относиться как к отцу, к знати – как к старшим братьям, к беднякам – как к младшим братьям. Нужно подражать предкам. Во времена совершенномудрых отец вел себя как отец, сын был истинным сыном, а теперь люди не соответствуют своим названиям, поэтому Небо и наказывает людей, посылая то неурожай, то землетрясение.

II. Действующие лица: эпикуреец, стоик, Августин Блаженный (христианство).

Прошла почти тысяча лет. Христианство постепенно завоевало Римскую империю. Последние язычники сохраняли память об античной философии.

Стоик: Известно, что миром правит рок, перед которым человек бессилён.

Эпикуреец: Власть человека ограничена, но я не назову это роком. Это закономерное падение атомов в пространстве. Так учил великий Эпикур.

Августин: Миром правит Бог, а не судьба.

Эпикуреец: Боги совершенны и испытывают блаженство, не знают ни в чем нужды, ни о чем не заботятся. Зачем им вмешиваться в дела людей?

Августин: Бог неравноду-

шен к добру и злу. Он дарует благодать и наказывает грех.

Стоик: Как бы мы не называли бессилие человека перед внешними обстоятельствами, оно существует реально. Но зато человек обладает духовной свободой, душу человека нельзя поработить.

Эпикуреец: Человек обладает свободой выбора, потому что атомы самопроизвольно отклоняются от прямой в своем падении. Поэтому не нужно бояться судьбы.

Августин: По своей воле человек может выбрать лишь зло, добро он может выбрать только по благодати Божией. Долг человека – искоренить своеволие.

Стоик: Величие заключается в том, чтобы добровольно принять свою судьбу, быть мужественными и стойкими перед лицом испытаний.

Августин: Велик один Бог, человек – ничтожен, грешен, слаб. Страсти влекут человека ко злу и страданию. Высшее благо, единственное, которое нужно любить, – это Бог, а зло – это отсутствие добра.

Эпикуреец: А как же остальные блага, например, богатство?

Августин: Ими нужно только пользоваться, но не любить их.

Эпикуреец: Наши чувства говорят о том, что высшее благо – это удовольствие, отсутствие страданий и страха. Зло – это страдание.

Стоик: Единственное благо – это добродетель, а единственное зло – порок. Все остальное безразлично.

Эпикуреец: Добродетель

вполне совместима с удовольствием как высшим благом. Например, такая добродетель, как умеренность, помогает не заботиться о лишнем – о богатстве, славе и власти. Для достижения счастья нужно стремиться только к тем удовольствиям, которые необходимы по природе. Того, что не является необходимым, не стоит желать, так как оно связано с ненужными волнениями, переживаниями, заботами, конфликтами и страхами.

Стоик: Высшая добродетель – это мужественное следование долгу и справедливости.

Августин: Добродетели – это дар Бога человеку, действие благодати. Долг христианина – быть послушным Богу и церкви. Мирское удовольствие – это искушение, предавшись такому удовольствию, человек забывает о Боге, что является грехом, отдаляющим нас от Бога. Нужно по возможности избегать удовольствий, не связанных с Богом, телесных. Истинное счастье состоит в познании Бога.

Эпикуреец: И я считаю телесные удовольствия – низшими, а высшими – удовольствия духовные. Что может быть лучше истинной дружбы? Настоящий друг – это сокровище. Но мы, эпикурейцы, не отвергаем и телесные удовольствия. Главное – не привязываться к ним, чтобы не страдать, когда их нет.

Стоик: Удовольствие – ничто. Все проходит, и удовольствия, и страдания.

Августин: Удовольствия вечны в раю, равно как и страдания – в аду. Поэтому, даже если

считать высшим благом удовольствие, необходимо стремиться к Богу, подателю всех благ и на земле, и на небе. От Бога и все добродетели, так что и вы, стоик, должны стремиться к Богу, раз для вас благо добродетель.

III. Действующие лица: ренессансный гуманист, Жан Кальвин (протестантизм), иезуит (католицизм).

Прошла еще тысяча лет. Наступила эпоха Возрождения. Ренессансный гуманизм обратился к наследию античности. В полемике с католицизмом появилась новая ветвь христианства – протестантизм.

Ренессансный гуманист: Что вы скажете о человеке, уважаемые?

Кальвин: Человек – это жестокий и неистовый зверь, в котором нет ничего доброго.

Иезуит: Большинство людей неразумно и одержимо греховными страстями, они идут широким путем, а не узким.

Ренессансный гуманист: А я считаю, что человек – это высшее творение Бога, венец природы, со-творец Бога, наделенный могучими способностями и безграничными возможностями.

Кальвин: Никакой человек не со-творец Бога. Да будет вам известно: во всем действует воля Божья, все предопределено заранее на тысячелетия вперед от сотворения мира вплоть до Судного дня.

Ренессансный гуманист: Человек наделен Богом свободным выбором, благодаря чему, в отличие от всех других жи-

вых существ, может подняться до богоподобного состояния.

Кальвин: Выбор человека предопределен заранее. Есть лишь избранные, которые обязательно попадут в рай, и неизбранные, обреченные на ад.

Иезуит: А можно ли узнать, кто избран?

Кальвин: Узнать, кто избран, можно по такому признаку: избранным Бог дает благодать, и они достигают успеха в своем труде, Бог дарует им честно заработанное состояние, доказательство их избранничества.

Иезуит: Выходит, главная христианская добродетель – это умение заработать, поклонение «золотому тельцу», Маммоне?

Кальвин: Трудолюбие, скромность, честность, воздержание, бережливость, благочестие, благоразумие – вот добродетели, которые должны быть обязательными для любого христианина.

Ренессансный гуманист: Высшие достоинства человека – это его душевные силы, ум, честь, величие духа и все способности, данные Богом и природой. Способности человека совершенствуются с помощью занятия науками и искусствами, гуманитарными знаниями, прежде всего изучением наследия великих писателей и мыслителей древности – Гомера, Овидия, Вергилия, Цицерона, Аристотеля, Платона.

Кальвин: Изучать нужно, прежде всего, Библию. Она основа христианской веры, а не писания язычников, которые вовсе не прибавят вам добродетели, а только отвратят от Бога.



Иезуит: Высшая добродетель христианина – это послушание церкви и папе римскому. Ради послушания можно совершить любой грех – убийство, воровство, обман, и любой грех будет вменен в добродетель, так как совершен в целях католической церкви. Цель оправдывает средства.

Кальвин: Это лишнее доказательство того, что папа римский ведет христиан по широкому пути напрямик в ад. Протестанты не додумались до такого абсурда – совершать грехи ради служения Богу. Только протестанты идут верной дорогой, да и они далеко не все спасутся.

Иезуит: Протестанты не спасутся, так как они верят в лжеучение и преданы анафеме. Создатель протестантизма Мартин Лютер – дал обет безбрачия, а потом женился на бывшей монахини. Это ли не доказательство, что протестантизм возник по наущению дьявола? Католическая церковь – единственная истинно христианская, и служение ей – это служение Богу, высшее благо, доступное на земле.

Ренессансный гуманист: Высшее благо, доступное на земле – это удовольствие, которое доставляет нам совершенство Божьего творения, божественная гармония мироздания.

Кальвин: Любить нужно Бога и ближнего своего, а не красоту вещей и тел.

IV. Действующие лица: Иммануил Кант, Дэвид Юм, Жан-Жак Руссо.

Прошло два века. Наступил XVIII век – век Просвещения, в Европе развернулась борьба с фанатизмом и суеверием.

Кант: Как вы думаете, на чем основана мораль?

Юм: На страстях, аффектах, основа которых – удовольствие и страдание.

Руссо: Основа морали – это благородное и чувствительное сердце. Лучший человек – это тот, кто лучше чувствует.

Кант: Значит, по-вашему, основа морали – чувства. А я считаю, что мораль основана на разуме, который утверждает чистую добрую волю.

Юм: Что вы подразумеваете под доброй волей?

Кант: Чистая добрая воля – это желание, свободное от любых практических мотивов и эгоистических импульсов. Если освободить волю от любых утилитарных эмпирических моментов, то останется чистая, ничем извне не мотивированная воля к добру. Именно разум нам подсказывает ее.

Руссо: По-моему, добрую волю нам подсказывает вовсе не разум, а природа. По природе человек добр, и лишь цивилизация портит его.

Юм: Источник нравственных чувств – это эгоистические и альтруистические стремления, полезность и симпатия. Нам от природы свойственно сопереживать другим людям. Мы чувствуем, что окружающим не нравятся наши плохие поступки, и их неприязнь к ним передается нам, нам и самим наши дурные дела становятся неприятны.

Кант: Симпатия и сопере-

живание – это не нравственные мотивы. Единственный нравственный мотив – это сознание долга. Нравственным является только тот поступок, который совершен из беспристрастного долга, а не из любви, которая бывает пристрастна.

Руссо: Я думаю, что всем хорошим, что в нас есть, мы обязаны одной лишь природе.

Юм: Я так не считаю. Помимо естественных добродетелей есть и искусственные, например, справедливость – понятие о ней появляется только под влиянием общества.

Кант: А что вы считаете критерием моральности?

Руссо: Критерий моральности – это наши чувства, совесть, любовь и сострадание.

Юм: Критерий моральности – личная и общественная польза.

Кант: Я считаю критерием моральности категорический императив, основные формулы которого гласят: 1) поступай согласно такому правилу, какое ты пожелал бы сделать всеобщим законом; 2) поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству.

Руссо: С этим не поспоришь, но именно это и подсказывает нам сердце, любовь и милосердие.

Кант: А что вы считаете основной причиной зла?

Руссо: Основная причина зла – частная собственность. Она вызвала неравенство и антагонизм в обществе. Бедные презираемы за бедность, бога-

тые не сочувствуют бедным, а, наоборот, притесняют их, воображая себя особенными из-за того, что они сами или их предки некогда сумели оттеснить остальных в борьбе за деньги. Частная собственность развращает людей, она породила развращающие науки и искусства.

Юм: Основной причиной зла я назову неправильную направленность аффектов и непонимание своей пользы. Правильно понятая личная польза совпадает с общественным благом.

Кант: Причина зла, на мой взгляд, в том, что люди не руководствуются велениями разума, долгом и доброй волей.

V. Действующие лица: Фридрих Ницше (волюнтаризм), Лев Толстой, Джон Милль (утилитаризм).

Прошел еще один век. Борьба с фанатизмом обернулась борьбой с христианством. Многие умы Европы и Нового света отвергли христианство и его ценности.

Ницше: Что вы думаете о морали?

Лев Толстой: Главное требование морали – непротивление злу силой, то есть ненасилие. Иисус Христос именно этого требовал от нас: если тебя ударят по одной щеке, подставь другую.

Милль: А я полагаю, что иногда насиле необходимо, так как цель морали – это счастье всех людей, для достижения которого приходится применять и насиле, например, государственное.

Лев Толстой: Хладнокровное государственное насиле еще хуже насилия простых людей, совершенного в пылу гнева. Я – против войн и смертной казни.

Ницше: Вы ничего не сказали об общественной сущности морали. Существует мораль господ и мораль рабов. Христианская и социалистическая мораль – это мораль рабов, которые некогда выдумали ее, чтобы защититься от сильных, чтобы сильные не обижали их, обманутые ложными мнениями.

Лев Толстой: Сильный не должен обижать слабого, точно так же, как и слабый – сильного. Иначе страдание в мире увеличится. Это ведь очевидно.

Ницше: Слабый не может обидеть сильного, а сильный может, и это вполне естественно, такова суть человеческого бытия. По-настоящему сильный и свободный, белокурая бестия – это тот, кто после совершенного убийства, грабежа, погрома идет с гордостью, а не с чувством вины.

Милль: Такие поступки не способствуют общему счастью. Не существует никакой отдельной морали господ и морали рабов. Мораль едина – это общие для всех правила, соблюдение которых доставляет человечеству существование, в котором как можно меньше страданий и как можно больше удовольствий. Добродетель – это средство достижения счастья, чем и исчерпывается ее значение.

Лев Толстой: Насиле имеет тенденцию нарастать, как снежный ком. Сильный обидит

слабого, но и у слабого могут найтись близкие, которые захотят отомстить сильному, например, тайно, исподтишка, коварно, а за сильного, в свою очередь, захотят отомстить его сторонники и так далее. Тот, кто не ответит на зло силой, тем самым уменьшит его, остановив цепную реакцию насилия.

Ницше: Сильные не боятся мести слабым, иначе они будут недостойны называться сильными. Сильный – это гордый и свободный, обладающей волей к власти, аристократ духа, остро чувствующий красоту и искусство, относящийся хорошо к сильным и плохо к слабым.

Милль: Значит, он – мелкий хитрец, который понимает свою выгоду, но не понимает выгоду общую, от которой в конечном итоге зависит и его выгода.

Лев Толстой: Действительно, что будет выгодней для людей: если каждый будет биться за свой интерес в ситуации «человек человеку – волк» или если люди будут добры друг ко другу? Конечно же, каждый человек был бы, по крайней мере, в относительной безопасности, если бы люди соблюдали христианскую заповедь любви к ближнему. Да и сила – понятие относительное в условиях борьбы за свой интерес. Сегодня тебя по совокупности благоприятных факторов вынесло наверх, завтра тебя оттеснили и ты уже не силен.

Ницше: Сила – это врожденное свойство, натура человека. Даже если сильного победят более сильные, он все равно



останется обладателем врожденной силы.

Милль: Я думаю, что развитие науки и техники в будущем создаст ситуацию, в которой врожденные качества людей не будут играть большой роли.

Ницше: В будущем человека сменит сверхчеловек, который будет по ту сторону добра и зла, станет для себя ценностью, отбросив стадную мораль. Зло морали рабов в том, что она обесценивает человека, чувствующего свою ничтожность в сравнении с идеалом.

Лев Толстой: Наоборот: любому человеку, будь он христианин или нет, легко чувствовать себя ценностью и гораздо труднее почувствовать ценность окружающих.

Милль: Эгоизм мешает достичь счастья, поскольку эгоисты не могут допустить мысль, что в жизни есть что-то иное, кроме их удовольствия и развлечения, и потому легко разочаровываются в жизни, что является несчастьем.

Ницше: Сверхчеловек – не законченный эгоист, он ценит себя и равных себе. Да и счастье – не цель жизни. К счастью стремятся только женщины, дети и социалисты.

Лев Толстой: Я думаю, что цель жизни – духовное самосовершенствование, оно и есть настоящее счастье.

VI. Действующие лица: Альбер Камю (экзистенциализм), Альберт Швейцер (этика ненасилия), Зигмунд Фрейд (психоанализ).

Прошел еще один век. На-

ступил XX век, принесший две мировые войны.

Камю: Честный и мужественный человек должен признать, что жизнь бессмысленна.

Швейцер: Смысл жизни заключен в ней самой. Благоговение перед жизнью – вот сущность жизнеутверждения и морали.

Фрейд: Смысл жизни – это понятие, которое человеку внушает его Супер-Эго, хранилище предписаний морали и религии.

Камю: Религия – способ самообмана, которым пользуются слабые люди, чтобы не думать о трагедии и абсурде существования, о том, что человек смертен. Суть морали – в свободном и мужественном выборе, в котором человек осуществляет самого себя.

Швейцер: Ваше суждение о религии слишком поверхностно. Все не так просто. Именно религия подарила Европе ее мораль, которая породила идеал преобразования действительности, идею прогресса, обусловившую прогресс европейской цивилизации.

Фрейд: Мораль необходима человечеству, но вместе с тем она делает людей несчастными. Количество предписаний Супер-Эго с развитием цивилизации увеличивается, это уменьшает свободу человека. Нереализованные стремления «Оно» – либидо и агрессия – создают психическое напряжение, которое порождает невротическое состояние. Психическое напряжение может вырываться, реализуясь в войнах и революциях.

Камю: Говоря о предписаниях Супер-Эго, вы говорите об обывательской морали. Существует истинная мораль и фальшивая мораль обывателей, которые ханжески навязывают людям свои требования.

Швейцер: Мораль служит сохранению и развитию жизни. Зло – это то, что уничтожает жизнь или препятствует ей.

Камю: Зло – это ложь, в которой живут люди, фальшь, которой пропитана наша цивилизация. Посмотрите на лица людей, которые разыгрывают друг перед другом и перед самими собой пошлую комедию, думают о деньгах, о мелких интригах, о погоде. А истину старательно прячут от себя.

Фрейд: Какую именно истину?

Камю: Люди несчастны, они умирают, жизнь – абсурд.

Фрейд: Абсурд существует в голове невротика, а реальность подчинена законам природы. Например, вся психическая энергия проистекает из двух сил – либидо и агрессии.

Швейцер: Я с вами не согласен. Почему вы отрицаете, что альтруизм тоже может руководить человеком? Человек может понять ту простую истину, что он – жизнь среди жизни, которая хочет жить. Поняв это, он может попытаться уменьшить раздвоенность воли к жизни, которая заключается в том, что одна жизнь утверждает себя за счет другой. Он может пожелать уменьшить зло, сдерживая эгоизм и помогая другим.

Фрейд: Ему только покажется, что он действует из благородных побуждений, а на са-

мом деле им будет руководить чувство вины перед отцом из-за эдипова комплекса, которое дает силу велениям Супер-Эго.

Камю: Секс – это такая мелочь. Неужели вы думаете, будто он имеет такое большое значение для человека? Ваша теория игнорирует гораздо более важные вещи: заброшен-

ность человека в этот мир, его одиночество, тоску, страх.

Швейцер: Теория уважаемого Фрейда, хоть и содержит рациональное зерно, имеет ряд недостатков, представляет психику человека упрощенно. Несомненно, есть доброта, страдание и любовь, не связанные с либидо и эдиповым комплексом. И это есть благо,

смысл жизни, мораль, религия, истина.



М.А. Зайков,
старший преподаватель
кафедры информатики,

А.Р. Баторов,
кандидат технических наук, доцент,
заведующий кафедрой информатики АГИКИ

Создание портала виртуальных музеев Республики Саха (Якутия)

Рассматривается проект создания информационного портала «Виртуальные музеи Республики Саха (Якутия)». Представлены подготовленные Арктическим государственным институтом культуры и искусств виртуальные экскурсии по музеям. Кроме того рассмотрены достоинства виртуальных туров и технологии их создания.

Ключевые слова: информационный портал, виртуальная экскурсия, виртуальный музей.

M.A. Zaikov,
Senior Lecturer of the Department of Information Technologies

A.R. Batorov,
Candidate of Technical Sciences,
Head of the Department of Information Technologies,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Creating the Portal of the virtual Museums the Republic of Sakha (Yakutia)

The project of creating the information portal "Virtual museums of the Republic of Sakha (Yakutia)" is considered. Virtual excursions to the museums prepared by the Arctic state Institute of Culture and Arts are presented. In addition the advantages of virtual tours and technologies of their creation are shown.

Keywords: information portal, virtual tour, virtual Museum.

Информационно-коммуникационные технологии и их быстрое развитие существенно меняют жизнь общества, поднимая ряд серьезных задач, ориентированных на воспитание современного человека. В решении этих задач особую роль дано сыграть виртуальным музеям, которые являются одним из эффективных способов развития и формирования личности человека.

По поручению Главы Республики Саха (Якутия) Е.А. Борисова от 3 февраля 2014 года Арктическим государственным институтом культуры и искусств начата работа по созданию единой сети виртуальных музеев Республики Саха (Якутия). В сеть виртуальных музеев первоочередно войдут: Якутский государственный объединенный музей истории и культуры им. Е.М. Ярослав-

ского, Национальный художественный музей, Музей истории государственности имени М.К. Аммосова, Черкехский мемориальный музей «Якутская политссылка», Харбалахская картинная галерея.

Итогом реализации проекта явится создание информационного портала «Виртуальные музеи Якутии», обеспечивающего доступ к уникальным музеям Республики Саха (Якутия) че-

рез мировые информационно-компьютерные сети.

В проекте задействован вид виртуальной экскурсии, тесно связанный с развитием глобальной сети Интернет. Виртуальная экскурсия – это программное приложение, дающее возможность совершить прогулку с научно-образовательной целью, посредством компьютерных технологий самостоятельно, без посторонней помощи, один на один с экспонатами.

В настоящее время институтом подготовлены виртуальные экскурсии по Якутскому государственному объединенному музею истории и культуры им. Е.М. Ярославского, Национальному художественному музею, Музею истории государственности имени М.К. Аммосова.

Главным достоинством виртуальной экскурсии становится его интерактивность, т.е. использование возможности ориентироваться в среде: передвигаться, получать, при желании, подробное пояснение по заинтересовавшему объекту (посредством гиперссылки на фото, видео, текст). Объектом экскурсии могут быть: конкретный экспонат, залы музея, тематическая выставка, художественные стили, жанры и т.п.

Созданные виртуальные экскурсии отвечают следующим требованиям:

1. возможность перемещения по объекту, интерактивность, продуманная схема передвижения;

2. возможность привлечения интереса посетителей за счет

дружественного интерфейса, реалистичной визуализации, полной иллюзии присутствия;

3. возможность использования в Интернете и в виде CD-презентаций.

Анализ существующих технологий создания виртуальных экскурсий показал, что технология виртуального тура имеет преимущества перед технологиями виртуальной реальности и трёхмерной компьютерной графики [1]. Виртуальный тур проще в обращении, тогда как наиболее совершенные системы виртуальной реальности требуют применения суперкомпьютеров, подобная привязанность технологии к аппаратным средствам, ограничивает возможность доступа широкого круга пользователей к модулю.

Процесс создания виртуальных панорам можно разделить на три этапа:

1. Фотосъемка объекта.

Панорамные фотографии, иногда также именуемые 3D (трех-дизименсионными) фотографиями, составляют основу виртуальной экскурсии.

2. Обработка полученных изображений.

Сборка панорамы производится с помощью программы совмещения Kolor Autopano Giga.

3. Конечная сборка виртуального тура.

Для создания сборки виртуального музея используется программа Easypano Tourweaver Professional Edition.

Ключевым моментом использования схем объекта является возможность уста-

навливать радарные точки в местах размещения панорамных объектов.

Разработанные приложения «Виртуальная экскурсия» имеют дружественные, удобные для пользователя графические интерфейсы. Для передвижения по туру доступна панель навигации, которая расположена в нижней части экрана и содержит кнопки управления перемещением.

Интерфейс приложения имеет два режима:

1. Режим главной формы, на которой расположена панель навигации, карта объекта и, кроме того, список панорам, описание переходов (см. рисунок 1);

2. Полноэкранный, дающий большой обзор пространства (см. рисунок 2).

Сферическая или равноугольная панорама имеет 360-градусное горизонтальное и 180-градусное вертикальное поля зрения, что позволяет при просмотре панорамной фотографии оглядеться по сторонам, посмотреть вверх и вниз, а также приблизить или отдалить детали изображения.

Пользователь имеет возможность получить информацию об интересующем его объекте, который отмечен на туре ссылкой или пометкой. Например, фотоиллюстрация экспоната (см. рисунок 3).

Виртуальный тур позволяет перемещаться между панорамами через активные зоны, которые отмечены стрелками, указывающими переходы.

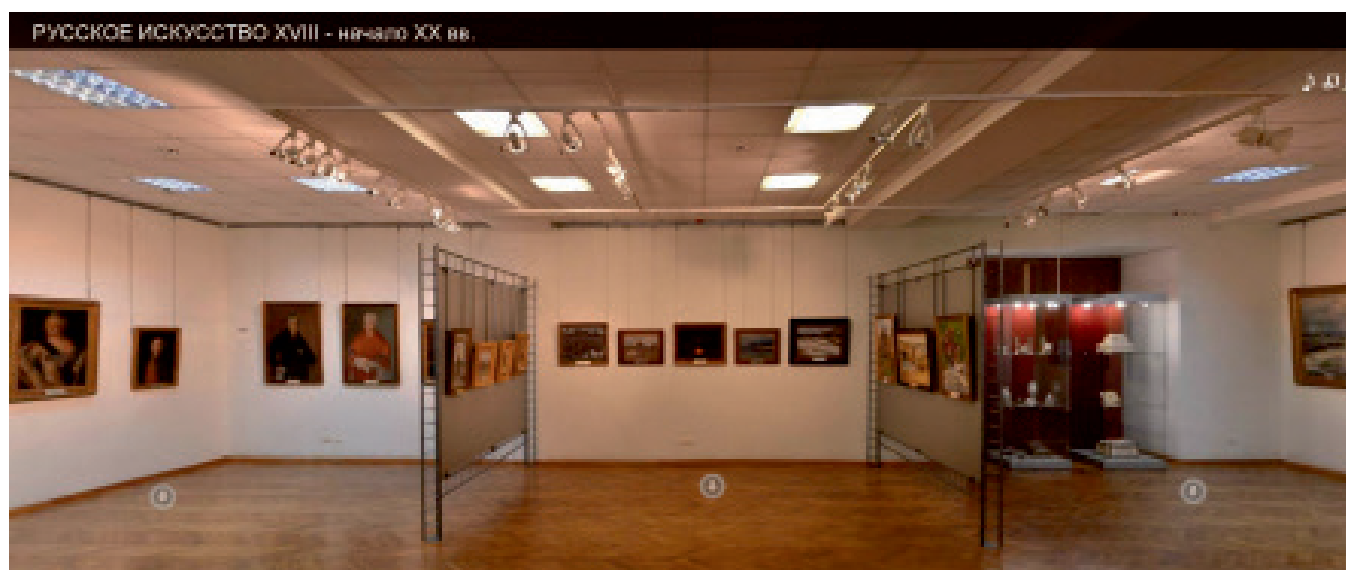
Подобная возможность ознакомления с экспонатами имеет



Рисунок 1 – Режим главной формы



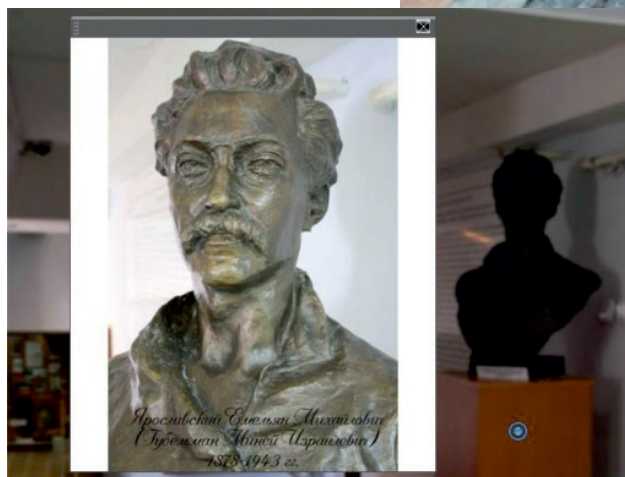
Якутский государственный объединенный музей истории и культуры им. Е.М. Ярославского



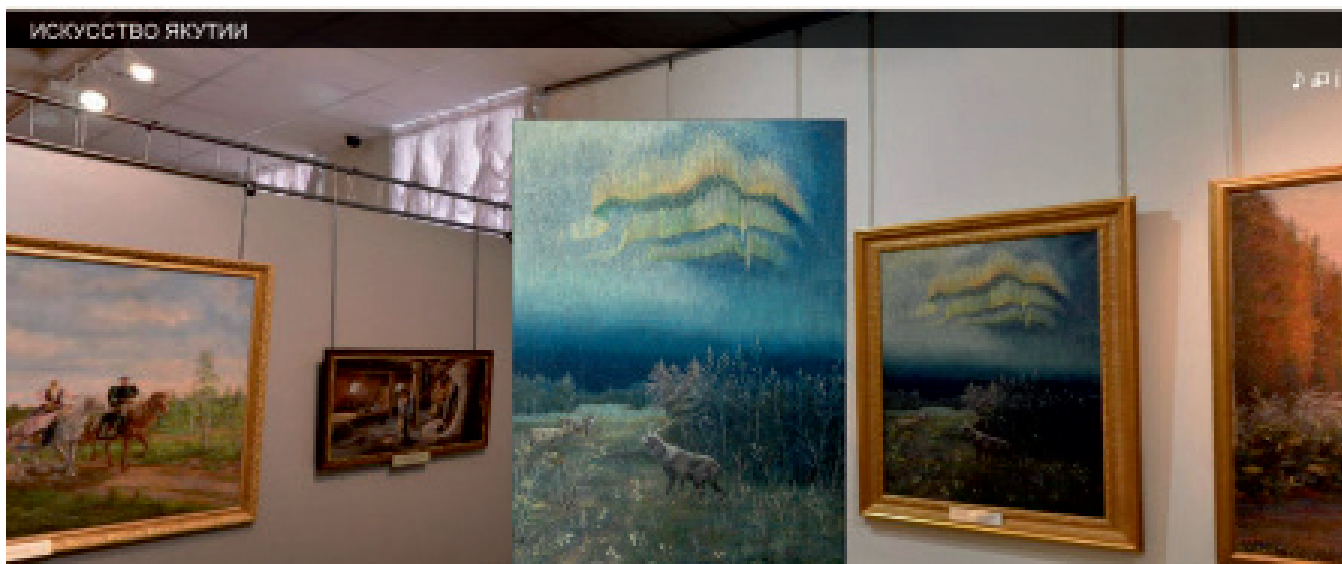
Национальный художественный музей



Музей истории государственности имени М. К. Аммосова
Рисунок 2 – Полноэкранный режим



Якутский государственный объединенный музей истории и культуры им. Е.М. Ярославского



Национальный художественный музей
Рисунок 3 – Подробный просмотр интересующего объекта



свои весомые преимущества: доступность – возможность осмотра объекта без больших материальных и временных затрат; возможность осмотра в любое время; возможность многократного просмотра экскурсии и информации об интересующем объекте и т.д.

Виртуальные экскурсии –

это эффективный презентационный инструмент, с помощью которого возможна наглядная и увлекательная демонстрация любого реального места – будь то страна, город, национальный парк, музей, курорт, производственный объект и т.д. [2, 3]. Технология виртуального тура позволяет

сохранить как постоянные музейные экспозиции, так и временные, что дает возможность пользователю «посетить» интересные его музеи в любое время, не выходя из дома.

Литература

1. 3D графика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ekb3d.narod.ru/vr>.

2. Музеи в сети Интернет – Интернет-журнал «Меценат» [Электронный ресурс].

– Режим доступа: <http://www.maecenas.ru>.

3. Государственный мемориальный и природный заповедник «Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна»

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ypmuseum.ru/ru/muzej/virtualnye-ekskursii.html>.

Л.И. Кардашевская,
преподаватель кафедры искусствоведения АГИКИ

Об экспедиции в Аллаиховский район

Статья посвящена музыкально-этнографической экспедиции в Аллаиховский район Якутии, в ходе которой были посещены пос. Чокурдах и с. Русское Устье, работе исследователей по изучению музыкального фольклора потомков русских старожилов и коренных малочисленных народов Арктики.

Ключевые слова: Русские старожилы, музыкальный фольклор, традиции, коренные малочисленные народы.

L.I. Kardashevskaya,
Lecturer of the Art History Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

The expedition in Allaikhovskiy Area

The article is about the musical-ethnographic expedition in the Allaikhovskiy region of Yakutia, within which the villages Chokurdakh and Russkoye Ustye were visited. It deals with the work of the researchers on the study of musical folklore of descendants of Russian old-timers and indigenous peoples of the Arctic.

Keywords: Russian old-timers, musical folklore, traditions, indigenous minority nations.

С 22 сентября по 1 октября 2014 года в рамках федеральной целевой программы «Культура России» состоялась музыкально-этнографическая экспедиция по проекту «Изучение музыкального фольклора народов Арктики и потомков русских старожилов Якутии» в Аллаиховский район Республики Саха (Якутия) (пос. Чокурдах, с. Русское Устье), куда были направлены преподаватели кафедры искусствоведения В.Е. Дьяконова и Л.И. Кардашевская. Целью поездки являлось изучение современного состояния музыкального фольклора в Аллаиховском районе – потомков русских старожилов с. Русское Устье и коренных народов Севера.

Село Русское Устье является уникальным заповедным ме-

стом на Крайнем Севере, где проживают представители субэтнической группы русского народа – русскоустыинцы. Селение расположено отдаленно от районного центра п. Чокурдах на левом берегу Индигир-

ки, в 80-ти км от Ледовитого океана.

Впервые о Русском Устье писал в 1739 году в своих рапортах в Адмиралтейств-коллегию лейтенант Д. Лаптев. В 1914 году ссыльный эсер



Памятник русским землепроходцам и полярным морякам в с. Русское Устье

В.М. Зензинов, который жил среди русскоустынцев, писал, что у них живо предание о некоторых новгородцах, которые в XVI веке целыми семьями ушли по морю на восток, вдоль побережья Северного ледовитого океана, когда Великий Новгород после 1570 года потерял независимость [1, с.16-17]. Нужно отметить, что В.М. Зензинов является первым исследователем культуры индигирских русских старожилов, который описал их жизненный уклад, традиции. Однако, вероятнее всего, считают исследователи, это поселение сформировалось позже, к концу XVII века казаками-землепроходцами.

В настоящее время в селе проживает около 130 человек, часть русскоустынцев живет в районном центре. О жизни и культуре русских старожилов написано немало трудов: «Старинные люди у холодного океана» В.М. Зензинова (1941), «Потомки русских землепроходцев» А.Л. Биркенгофа (1972), «Фольклор Русского Устья» (1980) и др. Известный писатель-краевед А.Г. Чикачев, коренной русскоустыинец, является автором книг и статей о родной земле: «Русские на Индигирке» (1990), «Русские арктические старожилы Якутии (2002)», «Диалектный словарь Русского Устья» (2005) и др.

Первые записи фольклора от русских старожилов низовья Индигирки были сделаны ссыльным, русским революционером и ученым И.А. Худяковым в конце 60-х годов XIX века. Он собрал следующие

фольклорные образцы: восемь сказок, две былины [4, с.100]. В 1912 году В.М. Зензинов записал тексты 11 необрядовых песен, одну былинку, 2 легенды, подробно описал свадебный обряд. В 1928 году в Русском Устье побывала этнографическая экспедиция братьев Н.Д. и Д.Д. Травиных. В их рукописях приведены тексты 6 песен, 5 былин, духовных стихов, 50 загадок, 4 пословиц, 10 сказок, 12 свадебных песен с описанием обряда свадьбы, словарь русскоустынского говора. В 1931 году в составе Индигирской экспедиции Наркомводтранса СССР побывал А.Л. Биркенгоф. Он записал 11 загадок, 5 поговорок, 31 народную примету [2, с. 2]. Также в различные годы русскоустынский фольклор записывали С.И. Боло, Т.А. Шуб, Н.А. Габшев и др.

В 1986 году ИРЛИ РАН (Пушкинским домом) был издан труд «Фольклор Русского Устья» под редакцией

С.Н. Азбелева, Н.А. Мещерского, в котором приведены тексты исторических песен, баллад, традиционной лирики, плясовых и хороводных песен и др. [3].

В ходе музыкально-этнографической экспедиции нам удалось пообщаться со старожилами села Русское Устье, сестрами Варварой Серафимовной Омельченко (1939 г.р.) и Евдокией Серафимовной Киселевой (1938 г.р.).

Варвара Серафимовна, медицинский работник по образованию, пишет сказки, стихи. Изданы две ее книги «Зореньки алые» (2006) и «Добрые сказки бабушки Вари» (2011). Она напела нам детские народные песни «Петушок», «Блоха», «Колыбельную» собственного сочинения, вспомнила старинные загадки, пословицы, поговорки, сказки.

Приведем некоторые примеры:

Пословицы – «Собачью лаю ветер носит» (слушать брехни),



Экспозиция о Русском Устье в музее пос. Чокурдах



В.С. Омельченко



Е.С. Киселева



Ю.Г. Кузьмичева

«Сверху картина, внутри глинтина» (о человеке с кривой душой), «На дыре дыру вертит» (о шустром человеке) и др;

Загадки – «Два брата через дорогу живут, а друг друга не видят» (глаза), «Старую старуху за пуп, да за пуп» (ручка на двери), «Перед нами вверх ногами» (муха) и т.д.

От ее сестры Евдокии Серафимовны были записаны жестокий романс «Про Наташу», народная песня «Ой, калина», песня военных лет «Варежки» и др.

Пообщались и с другими старожилками села Черёмкиным Павлом Алексеевичем (1941 г.р.), Ефимовой Полиной Алексеевной (1938 г.р.). Павел Алексеевич напел песню «Помнишь, мама», от Полины Алексеевны были записаны песни «Разорвалось сине море», «Что стоишь, качаясь».

В поселке Чокурдах мы познакомились еще с одним старожилом села, Юлией Гавриловной Кузьмичевой, родной сестрой известного краеведа А.Г. Чикачева. Юлия Гавриловна, продолжая дело своего брата, пишет статьи в местную газету, в которых поднимает проблемы села, также преподает русское народное творчество в средней школе, в рамках которого знакомит детей с традициями и фольклором русскоустынцев. От нее были записаны русские народные песни «У зари-то, у зореньки», «Я сидела, Ивановна», историческая песня «Скакал Скопин» и т.д.

Интересно было послушать беседу Ю.Г. Кузьмичевой с Е.С. Киселевой, в которой слы-

шен характерный говор русских старожилков и такие старинные слова, как «шелонник» (юго-западный ветер), «сызнаково» (сначала), «були» (были), «баять» (рассказывать) и др.

Есть в Русском Устье люди, которые, кроме своей непосредственной работы, занимаются сохранением русскоустыньских традиций. Так, заведующая библиотекой Т.К. Суздальова познакомила нас с традиционными костюмами русских старожилков. Учитель истории в сельской школе Н.П. Киселёва рассказала, как ведется работа по сохранению традиций русскоустынцев и о своей работе над словарем по русскоустыньскому диалекту.

В поселке Чокурдах в 1988 году был образован фольклорный ансамбль «Русскоустынцы», участники которого стараются сохранить истинный русскоустыньский говор и исполняют песни на старинном диалекте. Во время встречи с ними мы записали интересные образцы из их фольклора. Например, календарная песня «Виноградие», имеющая строфическое строение с постоянным рефреном «Виноградие, красно-жилённое да». Эта песня известна и у русских старожилков с. Походск Нижнеколымского района.

**Оживленно** ♩ = 100

При - ка - жи, су - дар - ха - жа - ин, ви - но - гра - ди - ё шпеч да,
ви - но - гра - ди - ё, крас - но - жи - лён - но - е да.

Песня «Соловей кукушечку уговаривал» повествует об исторических событиях времен Русско-Казанской войны. Она построена на многократном вопросно-ответном повторении двух попевок.

Медленно ♩ = 45

Са - ла - вей ку - ку - шич - ку у - га - ва - ро - вол:
"Па - ле - чим, ку - ку - шич - ка, к нам во сы - рой бор".

Интересны примеры на военную тематику. Это солдатская песня «Туча с громом прогремела» (о Петре I и войне со шведами), «Он» (о событиях Отечественной войны 1812 года, о Наполеоне), «Трубочка» (песня служилых казаков) и др. Также были записаны романсы, частушки, современные авторские песни о Русском Устье, Индигирке и т.д.

Останавливаясь на музыкальных особенностях песен русских старожил, приведем слова В.М. Щурова: «В музыкальном фольклоре старожил обнаруживается заметное влияние традиций северных

районов европейской части России... Ощущается в песнях сибиряков и культурное воздействие других европейско-русских территорий» [5, с. 43-44]. В песнях старожил замечен «шаркающий» говор, который, действительно, характерен для северно-русского наречия.

В поселке Чокурдах мы общались с представителями Ассоциации коренных малочисленных народов, среди которых есть эвены, юкагиры, чукчи. Ассоциация существует уже более 20 лет. Возглавляет ее директор Дома культуры «Инди» М.И. Дуткин. Во время встречи с представителя-

ми малочисленных народов нами были записаны образцы юкагирского фольклора йахтэ в исполнении Р.А. Слепцовой, эвенские песни-благословления, «личные» песни эвенов-старожил в исполнении М.И. Дуткина, чукотская песня про оленя «Вобхарыннэ» в исполнении Н.И. Котовщицкой и мн.др.

Таким образом, в ходе экспедиции удалось выявить, что традиционную культуру в Аллаиховском районе, в целом, нельзя назвать утраченной. Старожилы села Русское Устье стараются сохранить свой говор, традиционные костюмы,



С ансамблем "Русскоустынцы"

консультируют учителей школ с. Русское Устье и пос. Чокурдах, участников фольклорного ансамбля «Русскоустынцы». Продолжает жить традиционный фольклор и у коренных малочисленных народов улуса. Их старожилы передают из поколения в поколение национальные костюмы, танцы, песни, которые, конечно, в настоящее время, видоизменяются, осовремениваются, появляются авторские песни, в которые авторы стараются включать народные мотивы.



С представителями Ассоциации коренных малочисленных народов в пос. Чокурдах

Литература

1. Зензинов В.М. Старинные люди у холодного океана. Русское Устье Якутской области Верхоянского округа. – М.: Типография П.П. Рябушинского, 1914. (Якутск, 2013). – 140 с.

2. Кузьмичёва Ю. Г. Русскоустынцы – хранители русского фольклора // Путь развития (Сайды суола). – 1998. – № 41 (2209). – 29 мая. – С. 2.

3. Фольклор Русского Устья / Отв. ред.: С.Н. Азбелев, Н.А. Мещерский. – Л.: Наука, 1986. – 384 с.

4. Чикачев А.Г. Русские в Арктике: полярный вариант культуры: историко-этнографические очерки. – Новосибирск: Наука, 2007. – 303 с.

5. Щуров В.М. Музыкальные особенности лирических, хо-

роводных, игровых сибирских песен // Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока / Сост. С.И., Красноштанов, В.С. Левашов, В.М. Щуров. – Новосибирск: Наука, 1997. – 524 с.



В.Е. Дьяконова,
преподаватель кафедры искусствоведения АГИКИ

Материалы по музыкальной культуре саха Верхоянского района Республики Саха (Якутия)

Статья знакомит с этнографическими, фольклорными, музыкальными материалами, собранными во время музыкально-этнографической экспедиции в Верхоянский район Якутии. Особое внимание уделяется творческому портрету уникальной фольклорной исполнительницы Ырыа Даарыйа. Дается музыковедческий анализ жанров музыкального фольклора: обрядовой песни с необычным типом интонирования хабарҕа ырыата и двух мотивов верхоянского осуохай.

Ключевые слова: музыкальный фольклор, музыкальные инструменты, фоноинструменты, фольклорная песня, осуохай, хабарга ырыата, Верхоянский район.

V.E. Dyakonova,
Lecturer of the Art History artment,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Materials on musical Culture of Verkhoyansk Region of the Republic of Sakha (Yakutia)

An article introduces ethnographic, folklore, musical materials collected during the musical-ethnographic expedition in the Verkhoyansk region of Yakutia. A special attention is paid to a creative portrait of the unique folksinger Yrya Daaryia. A musicological analysis of genres of musical folklore is given: folk song with an unusual type of intonation habargha yryata and two motives of Verkhoyansk's osuokhay.

Keyword: musical folklore, musical instruments, phono-instruments, folk song, osuokhay, habargha yryata, the Verkhoyansk region.

В начале октября 2014 года состоялась музыкально-этнографическая экспедиция в Верхоянском районе Республики Саха (Якутия) в рамках гранта Российского государственного научного фонда (проект №14-04-18040е, руководитель Ю.И. Шейкин). В ней приняли участие сотрудники кафедры искусствоведения Арктического государственного института культуры и искусств В.С. Никифорова и В.Е. Дьяконова.

Верхоянский район представляет научный интерес как один из регионов компактного

проживания северных якутов с развитой эпической традицией. Полевые исследования в этом районе основываются на изучении материалов, собранных в XIX-XX веках И.А. Худяковым, А.А. Саввиным, С.И. Боло и фольклорными экспедициями Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО РАН, Института филологии СО РАН, Новосибирской государственной консерватории им. Глинки.

Интонационно-акустические особенности верхоянских обрядовых песен были

выделены этномузыковедом Ю.И. Шейкиным в статье «Обрядовое интонирование саха: алгыс и осуохай» (2003). Особенности музыкального языка верхоянского олонхо (и не только) изучены этномузыковедом В.С. Никифоровой в труде «Локальные традиции музыки олонхо» (1995). Исследователем также были выполнены расшифровки, нотировки и анализ музыкальных эпизодов олонхо верхоянской сказительницы Д.А. Томской-Чайки «Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур» (2011).

Цель и актуальность проекта продиктована отсутствием научных исследований, раскрывающих специфику музыкального интонирования северных (верхоянских) якутов, а также необходимостью уточнения и корректной интерпретации этнической терминологии, фиксации на современных носителях образцов традиционного фольклора.

Работа экспедиции проводилась в семи населенных пунктах (Батагай, Столбы, Ютях, Верхоянск, Адычи, Борулах и Элгецк), в ходе которой была проведена беседа с 21 информантом в возрасте от 12 до 87 лет, изучение архивного материала фондов Управления культуры и фондов краеведческих музеев Верхоянского района, было собрано 123 фотоматериала (54 Мб), 21 видеоматериал (2,76 Гб) и аудиоматериал объемом более 30-ти фоноединиц.

Во время работы экспедиции были отмечены процессы асси-



Фольклорная исполнительница Ырыа Даарыйа

миляции и исчезновения аутентичных фольклорных традиций (сказительской, музыкально-инструментальной и т.д.), характерных для этого региона еще в середине и второй половине XX века.

Вместе с тем, еще сохранились отдельные сведения и терминология, связанные с фольклорной эстетикой и мифологией, также архаичные образцы песенной культуры, которые отражают ритуально-обрядовую практику северных якутов.

Интересные воспоминания о фольклорной исполнительнице Ырыа-Даарыйа были записаны от М.П. Петровой¹, которая является ее внучкой. В своих рассказах она представила живой образ певца-импровизатора начала XX века. Ырыа-Даарыйа была родом из местности Тюбя с. Элгэс, она являлась родной сестрой известного верхоянского сказителя-олонхосута Егора Гавриловича Горохова-Чомоҕой.

Со слов Н.П. Петровой, буквально «вся жизнь Ырыа-Даарыйа была наполнена пением. Она пела в моменты большой радости, когда рождался новый человек, когда прибавлялся скот, а также во время шитья и др. ситуациях. Когда весной телилась первая корова, она кормила огонь, жарила оладьи и варила саламат², произнося при этом благопожелание алгыс сначала речью (этэн алгыстыыр), а затем пением (ыллаан алгыстыыр). После этого она отправляла эту еду в хлев, где ею кормили духа огня

и произносили алгыс...» [ПМ Верхоянский район, 2014].

Следует заметить, что Ю.И. Шейкин в традиционной практике интонирования саха выявил три формы произнесения алгыса – речевую, речитативную и песенную [6, с. 58]. В данном случае здесь наблюдается наличие двух форм произнесения алгыса – речевой и песенной.

Интересен тот факт, что Ырыа-Даарыйа пела даже тогда, когда ее внучка садилась за шитьё. По ее представлениям, процесс шитья обязательно должен был сопровождаться пением.

Бабушка слагала свои песенные импровизации очень быстро, только увидев человека, начинала петь о нем. Содержание этих песен состояло из описания внешности человека, его характера, манеры поведения, повадок и т.д. «Рассказ о себе она начинала с таких строк: «Орто бараан дойду олобуҕар айыллан кэлэммин олонхо олбоҕор оройбунан түстэхпиттэн кэлэр кэнчээри ыччакка кэпсээн кэлээр диэбиттэрин толорон кэрэ санаабын кэпси-ипси сылдыабын» («В срединный мир пришедши, с тех пор как была опущена головой вниз в сиденье-олбох³ олонхо, исполняя сверху данный наказ – молодому поколению чтоб рассказала, светлые помысли окружающим распространяю»)» [ПМ Верхоянский район 2014].

«Бабушке не нравилось когда люди ходили на гору Кисилых, – делится своими воспоминаниями М.П. Петрова. –

В местности Тюбя, где жила бабушка, тоже были видны эти огромные каменные глыбы. Вечерами они вместе с братом слагали олонхо об этих необычных камнях. Творчество детей поощряла мать, которая говорила им о том, где они «правильно или неправильно использовали слова». Бабушка говорила, что «нельзя раньше времени подниматься в горы. Вот когда поживете на земле подольше, только тогда можете туда подниматься (т.е. в более зрелом возрасте). Приезжие люди (зятья и невестки) только через три года могут туда подняться. Только тогда можно понять ту пользу и смысл, которые эти священные горы дают людям. Это место, где присутствует светлое дыхание (сырдык тыын) и обитают души живых людей... Люди, побывавшие там, впитывают в себя добро» [ПМ Верхоянский район 2014].

О происхождении каменных фигур исполинских размеров на горе Кисилях⁴ информант рассказала интересную леген-

ду, услышанную ею от своей бабушки: «Когда-то жили два сильных человека (шаманы). Они слишком разбогатели и однажды поспорили. Один из них сказал: «Из этого озера, что находится под горами, я сделаю молочное озеро из молока трехдневного удою». На что другой ответил: «Если ты этого не сделаешь, то все твои сородичи превратятся в камень и останутся здесь стоять навечно». На третий день поднялся сильный ветер, и люди, не успевшие спуститься с горы, окаменели. Сородичи, которые успели спуститься с гор вниз, сильно испугались и разбежались в разные стороны. Остался единственный человек по имени Элэс (т.е. «кочующий человек»), который стал жить на территории Элгэса» [ПМ Верхоянский район 2014].

Помимо преданий и легенд, связанных с традиционным укладом жизни, верованием и культурой верхоянских саха в ходе экспедиции были записаны образцы песенного музыкального фольклора. Он

представлен следующими жанрами: дьаангылыты тойук (тойук по-янский), дьаангылыты оһуохай (осуохай по-янский), песенными алгысами (благопожелания), мурун ырыата (гнусавая песня), хабарҕа ырыата (горловое пение) и таналай ырыата (нёбное пение) и др.

Наибольший интерес представляет пример обрядовой песни с необычным типом интонирования. Носитель народной песенной традиции саха М.Х. Васильева⁵ сохранила песенный фольклор своей бабушки известного знатока обрядовой песенной традиции Верхоянья М.Н. Слепцовой-Кустуй Маайа (1906–1993 гг., наполовину эвенка). Марина Христофоровна напела три песни с необычным типом интонирования: мурун ырыата (гнусавая песня), хабарҕа ырыата (горловое пение) и таналай ырыата (нёбное пение).

Форма песенного образца хабарҕа ырыата, из репертуара Кустуй Маайа основана на повторении заклинательной ритмоформулы:



По типу интонирования – это сольное вокальное интонирование на одной высоте с использованием приема смычки в области носоглотки на слабых долях такта.



Образец представляет собой пение-заклинание с целью получения изобильной молочной пищи, чтобы накормить ею гостей, прибывших из «девяти мест» (заречий). По сведениям информанта бабушка каждый год готовила пищу для угощения на ысыахе. В процессе изготовления кумыса она напевала следующие строки:

Хн, хн манган
 Хн, хн биэттэн
 Хн, хн мааччах
 Хн, хн иһит
 Хн, хн баараластын!
 Хн, хн кэрэ
 Хн, хн биэттэн
 Хн, хн кэрдиистии
 Хн, хн ойуулаах
 Хн, хн кэриэн
 Хн, хн иһит
 Хн, хн кэккэлэстин!
 Хн, хн күрэнг
 Хн, хн биэттэн
 Хн, хн көмүстээх
 Хн, хн көргү
 Хн, хн иһит
 Хн, хн күөгэйдин!
 Хн, хн саарыл
 Хн, хн биэттэн
 Хн, хн салбырбастаах
 Хн, хн саар
 Хн, хн ыаҕас
 Хн, хн сабыытастын!
 Хн, хн сиэр
 Хн, хн биэттэн
 Хн, хн силбиргэстээх
 Хн, хн сири
 Хн, хн иһит
 Хн, хн ситиэлэстин!
 Хн, хн хара
 Хн, хн биэттэн
 Хн, хн ханыргастаах
 Хн, хн хамнатар
 Хн, хн иһит
 Хн, хн ханыыластын!
 Хн, хн тураҕас

Хн, хн биэттэн
 Хн, хн туос
 Хн, хн ыаҕас
 Хн, хн тутуоластын!
 Хн, хн тобус
 Хн, хн үрэх
 Хн, хн киһитин
 Хн, хн томточчу
 Хн, хн тоторуом!

(«Пусть молоком белой кобылы посуда-мааччах⁶ наполнится! Пусть с молоком белой⁷ кобылы посуды-кэриэн⁸ встанут в ряд! Пусть молоком коричневой кобылы посуда-көргү наполнится! Пусть от буланой кобылы посуда-саар ыаҕас⁹, что с бубенчиками, наполнится! Пусть молоком серой кобылы посуда-сири¹⁰, что с бахромой, наполнится! Пусть молоком черной кобылы посуда-хамнатар¹¹ наполнится! Пусть молоком коричневой кобылы серебристая посуда-көргү наполнится! Пусть молоком пестрой кобылы берестяная посуда-ыаҕас¹² наполнится! Гостей из девяти заречий досыта накормлю!») [ПМ Верхоянский район 2014].

Интересно отметить, что подобный материал был записан в конце XIX века И.А. Худяковым. Он приводит текст песни, исполняемой «во время ысыахного «хоровода»:

Улан кулун уйгута,
 Кэрэ кулун кэһиитэ,
 Манган кулун мааныта,
 Бараммат мааныта,
 Уһун уйгу буолла,
 Кэнэбэски кэтит кэһии,
 Айыбыт сагыаллаата,
 Абааһыта аччаата.

(«Настало богатство солового жеребца, благодать белого

жеребёнка. Уважение чисто белого жеребёнка. Неистощимое уважение, длинное богатство, будущее широкое богатство, слышно идущего Создателя (Создательницу) уменьшение дьяволов») [5, с. 37].

Как видно из этих двух примеров, тексты песен очень архаичны, имеют заклинательный смысл, они обе связаны с культом коня и празднованием летнего праздника ысыах.

Следующий жанр наиболее широко представленный в материалах экспедиции – это осуохай. Мотивы кругового танца осуохай известны в нескольких локальных разновидностях. Верхоянский осуохай имеет несколько иную, отличную от известных мелодикоритмических формул осуохая центральных регионов Якутии, интонационную структуру. Вариант верхоянского осуохая продемонстрировала А.А. Горохова¹³:

Оһуон-оһуон оһуокай
 Оһуокайдыыр оһуокай!
 Элэй эһэбит саҕаттан
 Этиллибит тыллары
 Этэн-тыһынан биэриэбин!
 Оһуон-оһуон оһуокай
 Оһуокайдыыр оһуокай!

(Осуон-осуон осуохай, потанцуем осуохай! Со времен деда Элляя говорившиеся слова давайте дружно споём! Осуон-осуон осуохай, потанцуем осуохай!):



[ПМ Верхоянский район 2014].

Мелодия осуохая основана на поступенном нисходящем движении в пределах диапозона большой терции с акцентами на слабой метрической доле.

Исполняется в умеренном темпе с прерывистым дыханием.

Интересно сопоставить данный вариант напева с осуохаем, зафиксированным знатоком

якутского фольклора А.С. Федоровым в с. Табалах Верхоянского района во второй половине XX века [3, с. 9]:

Этот напев, как и предыду-



щий, заметно отличается от известных образцов мелодий круговых танцев, бытующих в центральных и вилуйских районах Якутии. Мелодия осуохая диатонична, основана на поступенном восходящем и нисходящем движении в пределах диапозона кварты.

Исполняется в медленном темпе с прерывистым дыханием. При этом акцентируются сильные и относительно сильные метрические доли.

В данной статье был выполнен анализ лишь нескольких образцов песенного фольклора саха Верхоянского района.

В будущем исследователям предстоит большая работа по расшифровке, анализу, сопоставлению материалов экспедиций Верхоянского района, собранных в разные годы и введению их в научный и культурный оборот.

Примечания

1. Мария Петровна Петрова – 1962 г.р., родилась во II Эльгетском наслеге. Знает легенды и предания. Пишет стихи, сценарии к этнографическим постановкам.

2. Саламат – «густая каша из муки, вареная в одном масле» [4, стлб. 2040].

3. Олбох – «круглый коврик-подстилка для сиденья, из жеребчьеи шкуры; почетное место для сидения, назначенное уважаемым гостям» [4, стлб. 1814].

4. Киһилээх хайалар – «горы с людьми», т.е. огромные каменные глыбы на Верхоянском хребте в районе пос. Элгэс, имеющие сходство с антропоморфными образами. Эти горы с каменными фигурами лицетворяют сакральные ландшафты Верхоянья.

5. Марина Христофоровна Васильева родилась в 1961 г. в с. Юнкюр Сартанского наслега Верхоянского района. Окончила Якутское культурно-просветительное училище. Ее

репертуар состоит из песен ее бабушки.

6. Мааччах от матарчах – «деревянный кубок средних размеров, без ножек, для питья кумыса» [4, 1537].

7. Кэрэ – «белый со светло-желтым отливом (о масти лошади)» [БТСЯЯ 2008. V-549].

8. Кэриэн аях – «круговая кумысная чаша; огромный деревянный бокал» [Пекарский 1959, 1051].

9. Саар ыаҕас – «большая цилиндрической формы, бере-

стяная посуда, в которой сбивается масло, емкостью с ведро и более» [4, стлб. 3737].

10. Сири иһит – большая посуда, сшитая из выделанной бычьей кожи [4, стлб. 2243].

11. Хамнатар – «мутовка для взбалтывания (мешания) кумыса» [4, стлб. 3285].

12. Ыаҕас – «посуда (сосуд, ведро) цилиндрической формы из сшитых вместе лоскутков бересты... для носки неквашеного кобыльего молока» [4, стлб. 3737].

13. Анна Афанасьевна Горохова родилась в 1954 г. в п. Элгэс в местности Хайысардаах.

Работала продавцом в РайПО. В 90-е годы начала писать стихи. В 7 лет услышала олонхо от бабушки Ульяны Михайловны, которая в свою очередь услышала олонхо от известного верхоянского сказителя Горохова Егора Гавриловича (Чомоҕой).

Литература

1. Никифорова, В. С. Локальные традиции в музыке олонхо: автореф. дис. ... канд. искусствоведения / В. С. Никифорова. – СПб., 1995. – 18 с.

2. Никифорова, В. С. О музыкальной системе в олонхо Дарии Томской / В. С. Никифорова // Томская Д.А. Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгей Юдюгюйэн, Куһаган Ходьугур / Д. А. Томская; [пер. Е. С. Сидоров; сост. : В. В. Илларионов, В.С. Никифорова]. – Якутск : ИГИ

и ПМНС СО РАН, 2011. – С. 40-55.

3. Образцы музыкального фольклора народов Севера (учебно-методический нотный сборник) / Отв. ред. Ю. И. Шейкин, сост. В. Е. Дьяконова. – Якутск : АГИИК, 2012. – 48 с. : нот.

4. Пекарский, Э. К. Словарь якутского языка. 3 т. : Т. 1 – 1280 стлб.; Т.2 – 2508 стлб.; Т.3 – 3858 стлб.; вып. 10-13 / Э. К. Пекарский. – М. : АН СССР, 1959.

5. Худяков, И. А. Краткое описание Верхоянского округа : (Отдельные главы) / Сост. В. В. Илларионов. – Якутск : Бичик, 2002. – 208 с.

6. Шейкин, Ю. И. Обрядовое интонирование саха : алгыс и осуохай // Обрядовая поэзия саха (якутов) / Сост. : Н. А. Алексеев, П. Е. Ефремов, В. В. Илларионов. – Новосибирск : Наука, 2003. – 512 с. : ил.

Полевые материалы

1. Никифорова, В. С., Дьяконова, В. Е. Полевые материалы музыкально-этнографической

экспедиции в Верхоянский район Якутии (2014).



З.И. Иванова-Унарова,
профессор кафедры искусствоведения АГИКИ

Письмо из Америки. Октябрь, 2014

Z.I. Ivanova-Unarova,
Professor of the Art History Department,
Arctic State Institute of Culture and Arts

Letter from America. October 2014

Связь с Американским музеем естественной истории в Нью-Йорке была впервые осуществлена осенью 1992 года, когда мы с мужем, Владимиром Харлампьевичем, кандидатом искусствоведения, впервые приехали в музей изучать сибирскую коллекцию Джезуповской экспедиции, получив для этого грант Сороса. Научно-исследовательская Северо-Тихоокеанская экспедиция была организована в 1897–1904 годах на средства мецената Мориса Джезупа, позже ставшего директором Американского музея естественной истории, в честь которого экспедиция была названа Джезуповской. Была поставлена грандиозная по своим масштабам задача: исследовать в течение семи лет материальную и духовную культуру коренных народов, заселяющих всё северное побережье Тихого океана – их жизнь в экстремальных условиях сурового климата: быт, хозяйство, языки, фольклор, обряды, верования, одежду, украшения и т.д. Под понятие коренных

народов Севера Тихоокеанского побережья попадают многочисленные племена американских индейцев, а также чукчи, коряки, ительмены, юкагиры, эвены и эвенки, заселяющие азиатскую часть России, отделенную от Америки Беринговым проливом. Организатор и руководитель проекта, антрополог Франц Боас выдвинул гипотезу заселения Америки из Азии через Берингов пролив. Перед исследователями он поставил условия почтительного относиться к народам, изучить их языки, жилища, способы хозяйствования, обычаи, культуру. Для антропологического сравнения замеряли рост мужчин, женщин и детей, размеры черепа. Президент Российского географического общества Клеменц рекомендовал для участия в Азиатской части экспедиции Владимира Иохельсона и Владимира Богораза, отбывающих политическую ссылку в Якутии, но уже имевших опыт работы в Сибиряковской экспедиции. Узнав об этом, директор музея

Императорской Академии наук по антропологии и этнографии, академик Радлов пожелал воспользоваться этой экспедицией и просил Академию наук оказать всяческое содействие двум политссылным с тем, чтобы они собрали материал и для музея Академии наук. Правление Академии наук, в свою очередь, обратилось к министру внутренних дел егермейстеру Синягину с просьбой оказать содействие политссылным «в достижении ими ученой цели». Синягин «конфиденциальным письмом от 19 февраля 1900 года уведомил, что в виду прошлой противоправительственной деятельности Иохельсона и Богораза оказание им какого-либо содействия... представляется совершенно несоответственным, причем, напротив того, целесообразно учредить за деятельностью названных лиц в Сибири негласное наблюдение» (Нац. Архив РС (Я), фонд 12-4, ед. хр. 498, оп. 12, л. 1). В таких сложных условиях началась героическая эпопея двух ученых,

внесших неоценимый вклад в этнографическое исследование народов Сибири. За два года они кочевали по стойбищам, по всем населенным пунктам по бездорожью, плыли по рекам, переправлялись через Становой хребет. Результат работы также ошеломляет. Весь собранный материал по условиям контракта они отправили в Американский музей естественной истории, небольшую часть артефактов, собранных в двух экземплярах, передали в Петербургский этнографический музей. По настоянию Йохельсона в сферу исследования были включены якуты, хотя они не входили в список народов Тихоокеанского побережья. В Американский музей естественной истории в Нью-Йорк было передано в общей сложности 6400 экспонатов, в том числе, по свидетельству Йохельсона, 917 якутских, более 300 юкагирских и более 5000 корякских, эвенских и чукотских артефактов, а также сотни фотографий, фонографических записей и другого исследовательского материала. На основании полевых работ были написаны, помимо намеченных первоначальным планом монографий о чукчах и коряках, также монографии о юкагирах и якутах, всесторонне охватывающие жизненный уклад, обычаи, обряды, религии, фольклор, языки, ремесла, рукодельное творчество и взаимоотношения народов.

Итак, в свою первую поездку в Нью-Йорк в октябре-декабре 1992 года мы описали все главные экспонаты якутов, юкаги-

ров, эвенов, коряков, чукчей и амурских эвенков, находящиеся в хранилищах. У нас не было тогда фотоаппарата, и мы вручную рисовали предметы и их декор. В открытом обозрении на втором этаже музея есть диорама, где представлена сцена лечения шаманом больной женщины в якутской юрте, которую максимально заполнили предметами быта и народного искусства. Кроме того, на стендах под стеклом можно увидеть избранные экспонаты. Главное же место – хранилище на пятом этаже, куда нет свободного доступа. Некоторые большие предметы хранятся в Бруклине. В музей мы вернулись через 5 лет, когда в Нью-Йорке была организована международная конференция, посвященная 100-летию Джезуповской экспедиции и памяти организатора и руководителя экспедиции доктора Франца Боаса. Тогда из Якутии были приглашены 6 человек, в том числе Анатолий Игнатьевич Гоголев, Ульяна Алексеевна Винокурова, Василий Васильевич Роббек, Гаврил Николаевич Курилов и мы с Владимиром Харлампьевичем Ивановым-Унаровым. Наш совместный с Владимиром доклад был опубликован в сборнике Музея, вышедшем спустя 4 года после конференции. В 1995 году Институт проблем малочисленных народов Севера получил грант Мак-Артуров для перевода с английского на русский и юкагирский языки монографии Йохельсона «Юкагиры и юкагиризированные тунгусы». Перевод на русский был поручен Владимиру Хар-

лампьевичу, на юкагирский – Гаврилу Курилову. Соперевожницей Иванова-Унарова стала я. В 1996 году для получения негативов Йохельсона в Нью-Йорк приехали Иванов и Курилов. Работу над переводом на русский язык мы завершили уже через год, но не могли найти спонсоров для издания. Книга вышла в Новосибирском издательстве «Наука» в 2005 году. Другим результатом изучения коллекции музея стал альбом-каталог «Сибирская коллекция в Американском музее естественной истории», изданный Национальным бюро ЮНЕСКО РС (Я) по проекту «Циркумпольная цивилизация: вчера, сегодня, завтра». Казалось бы, на этом закончились наши связи с Американским музеем. Но случилось так, что мне пришлось снова поехать в Нью-Йорк в 2012 году для продолжения работы над коллекцией. Александр Николаевич Жирков, председатель Государственного собрания (Ил Тумэн) РС (Я), предложил новый проект «Материальная и духовная культура народов Якутии в музеях мира», поддержанный Академией наук РС (Я) в рамках обширной программы «История Якутии». Предполагается, и уже осуществляется, сбор материала по культуре и этнографии народов Якутии, охватывающий период XVII-начала XX века. Я приехала в музей с фотографом Максимом Владимировичем. Мы снова просмотрели коллекцию, фотографировали не только в музее естественной истории в Нью-Йорке, но



и поработали в Вашингтоне, где есть якутский материал в Национальном музее естественной истории при Смитсоновском научно-исследовательском институте. В целом, материал обширный, за месяц-два командировки невозможно всё охватить. И вот уже в четвертый раз, осенью 2014 года, я приехала с тем же фотографом в Нью-Йорк, откуда пишу эти строки сейчас. На этот раз положение изменилось в лучшую для меня сторону. Раньше тоже хорошо встречали, давали фотографировать, не вмешиваясь в нашу работу, но и не проявляя собственного интереса. На этот раз нас ждали как дорогих своих сотрудников. Дело в том, что раньше никто в музее не занимался научным исследованием сибирской коллекции. В течение ста с лишним лет они хранили коллекцию, отвечали за ее сохранность. Но только в этом году группа из нескольких сотрудников получила грант на исследование и реставрацию сибирской коллекции. На это им отведен срок – два года. Вот почему они ждали, чтобы начать работу вместе с нами. Обеспечили хорошие условия для работы, наладили освещение для фотографирования. Расспрашивают обо всем в деталях, так что мне приходится выступать в роли консультанта. Приятно видеть, что мой альбом стал для них настольной книгой. Завтра предстоит видеосъемка совместной работы с нами. Летом в музее побывала якутская делегация с целью при возможности восстановить урасу. Элементы

урасы хранятся завернутыми в рулонах и их невозможно разворачивать, иначе всё рассыплется. Те части урасы, которые в свое время успели сфотографировать, обещают мне отдать.

Одним из сюрпризов этой поездки является любовное письмо юкагиров на бересте. Оно в единственном экземпляре находится в экспозиции в разделе, где выставлены ранние формы письменности разных народов мира. Крошечный кусочек бересты размещен на самом верху витрины под стеклом, его невозможно заметить зрителю в зале. Ранее я писала в статье, что в музее имеется 17 сюжетных рисунков на бересте и несколько карт местности, но нет любовных писем. Оказывается, одно есть. Работа наша еще не закончена. Предстоит далее поездка в Бостон, где в музее Пибоди при Гарвардском университете хранится якутская коллекция, насчитывающая около 300 предметов. Но музей закрыт на ремонт. Если повезет, то мы взглянем хотя бы мельком, как выгля-

дят те объекты. После этого планируем ехать в Вашингтон. В Национальном музее естественной истории при Смитсоновском научно-исследовательском институте есть небольшая коллекция, которую мы засняли в предыдущей поездке, но осталось несколько предметов, которые тогда отсутствовали. В этом институте успешно работает отдел исследования Арктики под руководством профессора Фитцхью. Они выпускают бюллетени с научными статьями по Арктике, иногда высылают мне. Хотелось бы наши личные дружеские контакты перевести на рельсы взаимного сотрудничества институтов, но у меня нет полномочий вести подобные переговоры. Может быть, кто-нибудь из нашего Международного арктического центра культуры и искусств заинтересуется этим? Поводов и причин взаимной научно-исследовательской связи достаточно много.



Негатив № 1977. Иохельсоны верхом на Колыме



Вид с Рокфеллер Центра



Вид на Манхэттен.



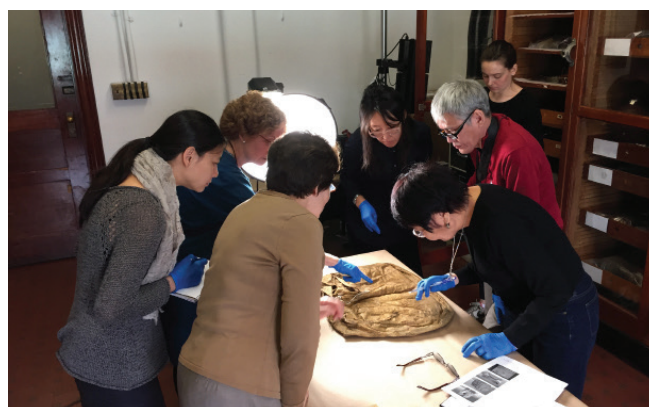
Музей естественной истории



Совещание с директором Лаурел Кендалл



В архиве



Исследование объекта



В хранилище музея

Подписано в печать 30.12.2014 Формат 60x84¹/₈.
Усл. п.л. 14.75. Тираж 999 экз. Заказ 155

Отпечатано ИЦ АГИКИ, г. Якутск, ул. Кирова, 33