

Министерство образования и науки Республики Адыгея
ФГБОУ ВО "Адыгейский государственный университет"
Институт искусств Адыгейского государственного университета

«РОДИНА»

КАК КОНСТАНТА КУЛЬТУРЫ

*Международная
научная очно-заочная конференция*



Майкоп
2017

Министерство образования и науки Республики Адыгея
ФГБОУ ВО «Адыгейский государственный университет»
Институт искусств Адыгейского государственного университета

«РОДИНА»

КАК КОНСТАНТА КУЛЬТУРЫ

Международная научная очно-заочная конференция

МАЙКОП
2017

Публикуется по решению редакционно-издательского совета
Адыгейского государственного университета

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

Соколова А.Н. – доктор искусствоведения,
профессор Института искусств Адыгейского государственного университета

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Абакумова Е.В. – кандидат педагогических наук, доцент,
директор Института искусств Адыгейского государственного университета;

Ляшова С.А. – доктор философских наук, профессор,
начальник управления аспирантуры и диссертационных советов
Адыгейского государственного университета;

Хватова С.И. – доктор искусствоведения,
заведующая кафедрой музыкального и хореографического искусства
Института искусств Адыгейского государственного университета

Куква Е.С. – кандидат социологических наук,
доцент кафедры философии и социологии
Адыгейского государственного университета

Лозовская Р.И. – кандидат педагогических наук, доцент,
заведующая кафедрой теории, истории музыки и методики музыкального
воспитания Института искусств Адыгейского государственного университета

Ковалева Н.В. – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии, научный
руководитель Центра социально-психологических проблем НИИ комплексных
проблем Адыгейского государственного университета

Паштова М.М. – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и
народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных
исследований им. Т.М.Керашева

Р60 «Родина» как константа культуры [Электронный ресурс] : международная научная очно-заочная конференция (Майкоп, 30 ноября – 2 декабря 2017 года) : материалы конференции / Адыгейский государственный университет, Институт искусств. – Эл. изд. - Электрон. текстовые дан. (1 файл pdf: 235 с.). - Майкоп: ЭлИТ, 2017. – Режим доступа <http://201824.selcdn.ru/elit-059/index.html>. Сист. требования: Adobe Reader; экран 10'.

ISBN 978-5-85108-317-4

В сборник включены материалы Международной очно-заочной научной конференции «Родина» как константа культуры, прошедшей в столице Адыгеи Майкопе 30 ноября – 2 декабря 2017 г. и собравшей ученых из девяти стран Евразии и различных российских регионов (от Новосибирска, Бурятии до Москвы, от Санкт-Петербурга до Махачкалы). Междисциплинарный ракурс рассмотрения заявленной темы, объединение усилий ученых разных специальностей для структурирования знаний о ментальных основах константы «Родина» в культуре самых разных народов, попытка выработать идентификационные измерительные показатели искомого понятия вызывают не только познавательный интерес читателей, но и обогащают методологию гуманитарных исследований. Особый интерес к теме связан с современной мировой политической и социокультурной практикой, характеризующейся различными социальными катаклизмами: конфликтами, локальными войнами, активными миграционными процессами, «вспышками» исторической памяти и т.п.

**УДК 08
ББК 70**

*Редакционная коллегия за содержание научных докладов ответственности не несет.
Статьи печатаются в авторской редакции без исправлений.*

СОДЕРЖАНИЕ

ФАКТОР «РОДИНА» В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ПРАКТИКЕ	6
АПОЛЛОНОВ И.А. «Места памяти» и коммеморативные практики как способы формирования национальной идентичности	6
ЖАДЕ З.А., ТЛЕХАТУК С.А. Образ родины сквозь призму идентичности и патриотизма	12
КАНАТЪЕВА Н.С. Астраханские старообрядцы-липоване – история репатриации из Румынии	20
МАЛЫШЕВА Е.М. Русская эмиграция за рубежом в годы Второй мировой войны в контексте концепта «Родина»	27
ТРАПШ Н.А. Этническая идентичность и государственный патриотизм в Абхазии и на Северном Кавказе: традиционные представления в меняющемся социокультурном контексте	35
ФЕЕР РАЙНЕР «Ведущая культура»: Как немецкие СМИ обсуждают концепцию «Родина» на фоне большого притока беженцев	40
ЦХОВРЕБОВА Д.А. «Эволюция культурных ценностей в Осетии под влиянием межкультурного взаимодействия с Россией	47
ШАДЖЕ А.Ю., ИЛИНОВА Н.А. Исток патриотизма – Родина	52
СИМВОЛЫ И ЗНАКИ РОДИНЫ В ЭТНОКУЛЬТУРЕ И СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	62
GISA JÄHNICHEN (ГИЗА ЯХНИХЕН) Shapes and Concepts of Musical Homes [Явление и сущность музыкальной родины]	62
КРЫЛОВ А.Б. Эволюция традиционных институтов абхазов	68
ЛАЗБА Н.Р. Некоторые аспекты трансформации государственных символов Грузии	75
РАХНО К.Ю. Меч как символ Родины в преданиях украинских казаков	78
СОЛОВЬЕВА Н.Г. Идентификационное понятие «Родина» в контексте исторического развития казачества Карачаево-Черкесии	85
ПОНЯТИЕ «РОДИНА» В АСПЕКТЕ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ	92
АНПИЛОГОВА Т.Ю. Формирование этнорегионального самосознания молодежи Луганской Народной Республики в контексте гражданско-патриотического воспитания	92
ДУХАВНЕВА А.В. ...Начинание на благо и возрождение России: А.Л. Шанявский и его народный университет	98
СЛЕЗКО Т.В. К проблеме патриотического воспитания студентов современного вуза: социологический аспект	106
ШАФРАНОВА О.И. Генезис этнической и гражданской идентичности в образовательных практиках мультикультурного региона (из опыта педагогической деятельности в СКФУ)	112
КОНЦЕПТ «РОДИНА» В СЕМИОТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ	118
БЕДИРХАНОВ С.А. Концепт «РОДИНА» как смысловая доминанта этнопоэтического творчества лезгин постсоветского периода	118
БЛАГОЕВИЧ ГОРДАНА Концепт «РОДИНА» в зеркале этноантропологических исследований наивного искусства в Сербии	124
РЗАСОЙ С.Г. Семиотическая структура мифологема «Родина»	128
ШАРАФУТДИНОВА З.Т. «Репрезентация понятия патриот в башкирском языке»	134

НООСФЕРА – ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ – РОДИНА – ЧЕЛОВЕК	140
ГАЗЗАЕВА Н.М. Социально-психологические механизмы адаптации молодежи Южной Осетии	140
ТУЧИНА О.Р. Исторический опыт личности как основа представлений о родине (на материале исследования представителей титульного армянского этноса и сопряженной диаспоры)	148
ТХАГАПСОВА Г.Г. Культурные ландшафты как образ Родины	155
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТРАКТОВКИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА РОДИНЫ В РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ ИСКУССТВА	161
АБДРАХМАН Г.Б. Образ родины в казахском традиционном и современном песнетворчестве	161
ГУСЕЙНОВ М.А. «Концепт «Родина» в кумыкской литературе	169
ДЬЯКОВ Н.Н. Образ Родины в арабской исторической и литературной традиции Нового времени	173
ЕРМОЛЕНКО Л.П. Художественное осмысление образа «РОДИНА» в искусстве ставропольских художников	179
КУЛЬСАРИНА И.Г. Художественная репрезентация образа Родины в творчестве современных русских писателей Башкортостана	183
МАМЧУЕВА Ф.О. Мотивы родины в современной карачаевской драматургии	189
МЕСХИДЗЕ Д.И. Скульптор Нестор Бастерречеа: «Он плакал со Страной Басков и радовался с баскским народом»	194
НОВИКОВА О.В. Роль колыбельных в сохранении традиций бурятских этнолокальных групп	198
САЙЫЛОВ Г.А. Концепт «РОДИНА» в исламской фольклорной традиции	205
УЗДЕНОВА М.М. Связь человека с родиной в детских произведениях Байдымат Кечеруковой	209
ХАКИМЬЯНОВА А.М. Концепт «Родина» в башкирских народных песнях	214
ХАЛТАЕВА Л.А. Образ Бурятии в профессиональном искусстве (музыка, художественное творчество, поэзия).....	220
ЮЛДЫБАЕВА Г.В. Образ Урала в народном творчестве башкир	227

«МЕСТА ПАМЯТИ» И КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ КАК СПОСОБЫ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аполлонов Иван Александрович

*кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Кубанского государственного технологического университета
(Краснодар, Россия)*

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 16-26-20003 а(м) «Психологический аспект самопонимания национальной идентичности в контексте исторического опыта на постсоветском пространстве (на материале исследования молодежи России и Армении)»

Аннотация: В статье рассмотрен феномен «места памяти» как свидетельство важных исторических событий в жизни народа, этот феномен можно рассматривать в качестве объективной, видимой стороны диалога времён, в котором открывается современность настоящего в подлинности его онтологического основания. С помощью таких мест происходит субъектное вовлечение человека в исторический процесс, которое представляет осмысление собственной вовлечённости в судьбу своего народа, что пробуждает в человеке историчность собственного существования.

Ключевые слова: исторический опыт, историческое сознание, «места памяти».

"PLACES OF MEMORY" AND COMMEMORATIVE PRACTICES AS WAYS OF FORMATION OF NATIONAL IDENTITY

Apollonov Ivan Aleksandrovich

Abstract: The article considers the phenomenon of "places of Memory" as evidence of important historical events in the life of the people. This phenomenon can be regarded as the objective, visible side of a dialogue of the times, which discloses the modernity of the present in the authenticity of its ontological foundation. With the help of these places the person is involved in the historical process, and as a result perceives his own involvement in the fate of his people, that awakens in man the historicity of his own existence.

Keywords: Historical experience; historical consciousness; "places of memory".

Национальная идентичность накладывает метавременной масштаб на временность индивидуального существования: ощущение личностной причастности к своему народу, своей стране связано с интуитивной очевидностью того, что моя история началась задолго до моего рождения и не закончится после моей смерти. Подобный масштаб раздвигает горизонты осмысленности и неслучайности собственного присутствия в мире, придаёт человеку бытийную устойчивость, укорененность в мире. Соответственно, историчность сознания и самосознания является одним из основных компонентов национальной идентичности. Подобная историчность связана с переживанием того, что я живу не просто «сегодня» (в плоскости

своей физической биографии, от рождения до смерти), а направляюсь из своего дофизического «вчера» в постфизическое «завтра». Тем самым происходит «сцепление» человека со своим народом, своей страной не только в синхронной, но и в диахронной плоскостях.

При этом историчность национальной идентичности оформляет метафизическую вертикаль человеческой жизни, в которой предки и потомки обретают для него особую сакральную значимость. Причём осознание человеком принадлежности к своему народу акцентирует именно «вчера», как онтологически родовое (и в кровно-генетическом, и в социально-культурном аспектах), как то лоно, в котором рождается народное «мы» и причастное к нему личностное

«Я», В данном контексте историческое прошлое обладает особым онтологическим измерением: это не то, чего нет, а, наоборот, то, что было, из чего сбылось «сегодня», и из чего сбывается «завтра». Сакральность прошлого, поэтому, связана с фундаментом, основанием, корнями нынешней жизни, тем, что определило и продолжает определять бытийную устойчивость настоящего, как того, что сбылось, свершилось, а не просто есть как что-то случайно случившееся.

В данном контексте особое значение приобретает проблема подлинности прошлого. Уверенность в такой подлинности даёт чувство «законнорожденности», знания себя, тогда как незнание и забвение прошлого сродни безотцовству и безродности, что ведёт, в конечном счёте, к запутанности и беспомощности в делах собственной жизни. Причём особую опасность представляет собой подделки, которые, подобно самозванцам, стремятся занять пустое место подлинного рода. И такое квазиродовое лоно «социальной беременности» способно породить лишь уродство, как человека, так и его социального мира [3, с. 72-73]. Поэтому подлинность прошлого, правда истории имеет особое значение для бытия народа.

Историческое сознание непосредственно связано с исторической памятью. Причём подобная связь диалектична: с одной стороны, память – это продукт сознания. Поэтому историческая память зависит от сфокусированности сознания, которое отражает особую значимость и актуальность информации о прошлом в тесной связи с настоящим и будущим. Тем самым историческая память, в которой события прошлого оборачиваются «болезненными», «травмирующими», «героическими», «патетическими» воспоминаниями, образует особое интеллектуальное пространство, наделяющее человеческое бытие конкретными смыслами, символами, ориентирами [1, с. 79-80]. В этом отношении нельзя полностью согласиться с позицией Б.Г. Могильницкого, утверждающего, что историческая память отвечает за сохранение информации о прошлом, а историческое сознание – за способы её интерпретации [8, с. 34-67].

Прошлое, будучи содержанием исторической памяти, уже предистолковано. Исторической памяти свойственна избирательность: она делает акценты на отдельные исторические события, игнорируя другие [11, с. 4]. Причём подобная избирательность всякий раз возобновляется в соответствии с потребностями сегодняшнего дня. И в этом смысле Б.Г. Могильницкий прав, поскольку наряду с актуальным, «рабочим» уровнем памяти в ней наличествуют и латентные, не востребованные для сегодняшнего дня слои. А предистолкованность событий не обладает однозначностью, но несёт в себе возможность различных, порой диаметральных истолкований, поскольку историческое сознание по природе своей диалогично, соткано из множества сомнений.

Поэтому историческая память, аналогично памяти культурной, носит синусоидальный характер, представляющий собой череду исторического «как бы забывания» и «припоминания» [7, с. 200]. В такой синусоиде проявляется подчёркиваемая Ю.М. Лотманом креативность памяти, при которой обращение к прошлому неразрывно связано с порождением новых явлений. Память при этом выступает «не складом, а генератором»: осмысленность прошлого в ней не хранится, а прорастает будущим [7, с. 202].

Креативность исторической памяти неразрывно связана с таким её свойством, как диалогизм, дискуссионность, наличие в ней различных точек зрения, в которых выражен личностный, участный характер исторического сознания. И даже досконально изученный, общепризнанный и несомненный характер фактической канвы исторического процесса при этом «взрывается» множеством сомнений в интерпретации тех или иных событий (яркий пример: Великая Октябрьская социалистическая революция – октябрьский переворот). Подобная диалогичность определяет жизненную энергию исторической памяти, которая противостоит мертвящей силе идеологического монолога в трактовке истории.

Вместе с тем, диалогичность памяти не является какофонией множества не слушающих

друг друга интерпретаций (хотя и может в такую какафонию перерасти). Подлинный диалог создаёт единое смысловое пространство, поскольку такая полемика, выражающая различные, подчас противоположные точки зрения и вырастающие из них противоборствующие интерпретации сходятся в попытке ухватить ту самую правду истории, которая одна на всех, и которую нельзя подменить в угоду кому бы то ни было, потому, что это то, что сбылось, то, что стало частью нашего «мы». В этой подлинности и сосредоточена та сакральность прошлого, которая определяет истинность настоящего и будущего.

С другой стороны, историческая память обладает определенной метавременной устойчивостью, которая не связана непосредственно с сиюминутными запросами сегодняшнего дня. В ней сосредоточено знание о том существенно важном национальном прошлом, что обладает сакральной значимостью и определяет преемственность исторической традиции народа. Тем самым, историческая память выступает своеобразным стабилизатором в переходные периоды развития общества, во время «раскачивания лодки современности». В данном контексте, наоборот, историческая память является тем пространством, в котором формируется историческое сознание человека. И правда истории определяет адекватность такого сознания.

Сакральная суть прошлого, фундирующая вневременную подлинность народного «мы», воспроизводится в определенных пространственно-временных локусах меморизации, аккумулирующих историческую память народа. Подобные локусы французский учёный П. Нора определяет как «места памяти». К ним он относит праздники, годовщины, музеи, архивы, кладбища, коллекции, монументы: всё то, что является свидетелем другой эпохи или напоминает о ней [9, с. 26]. Места памяти являются своеобразными точками опоры, которые удерживают переживание священного характера народного «мы» посредством воспроизводства сакральности прошлого. В этом

смысле пространство этнической культуры сопряжено с пространством памяти, которая формирует ценностно-мировоззренческие ориентиры человека и общества. Тем самым формируется традиция исторической памяти народа, которая определяет историчность личностного сознания [12, с. 79].

Традицию исторической памяти следует отличать от этнокультурной традиции. Последняя представляет собой воспроизводство нормативно-ценностной системы (норм языка, как литературного, так и сленга; правил поведения, представлений о добре и зле, прекрасном и постыдном и т.п.), трансляция которой происходит с помощью институтов традиции: семьи, школы, армии, церкви и т.п. Прошлое при этом является неотъемлемой частью настоящего. Пьер Нора определяет такую традицию как «общество-память». Традиция исторической памяти, напротив, направлена на воспроизводство в настоящем не самого прошлого, а воспоминания о нём. В первом случае прошлое непосредственно присутствует в настоящем (настоящее – возобновление того, что было), во втором случае прошлого как такового в настоящем нет, оно уже сбылось, но возобновляется память о нём.

Однако, на наш взгляд, эти традиции нельзя так решительно противопоставлять, как это делает Пьер Нора. Прежде всего, любое «общество памяти» имеет также и традицию исторической памяти. Изначально это героическая мифология, выраженная в эпических сказаниях, которые присутствуют в культуре каждого народа. Причём подобные сказания имеют привязку к определённым местам памяти: например, курган Ахилла у Сегея в Троеде, могила князя Олега у Старой Ладogi, дольмены Западного Кавказа, которые адыги называли «дома испов» и рассматривали в качестве зримого свидетельства эпоса о нартах. Причём такие «места памяти» не только были свидетелями ушедшей эпохи, но и транслировали сакральную суть истории: так, у могилы Ахилла был обычай устраивать состязания в беге, которые воспроизводили поминальную тризну по быстроногому герою (в частности, царь

Македонии Александр со своими друзьями перед походом в Персию принял в них участие) [10, с. 375].

Можно сказать, что могилы предков, как места памяти, обладали максимально выраженным идентификационным потенциалом, определяющим историко-культурную традицию народа. Ведь в них сплетена сакральная значимость и рода, и его истории. К примеру, скифы, отступавшие перед персидским войском, готовы были биться насмерть, лишь при угрозе осквернения отеческих могил [6, с. 219]. В настоящее время подобную сакральную интенцию исторической традиции выполняют могилы Неизвестного солдата (начиная с Парижа 1919 г.) и братские могилы, которые, в силу своей анонимности, аккумулируют в максимально обобщенном виде жертвенный подвиг народа, в котором «нет ни одной персональной судьбы, все судьбы в единую слиты» (В. Высоцкий). Именно здесь ощущается генетическая связь (не столько в биологическом, сколько в личностном плане) человека с прошлым своего народа.

В дальнейшем «места памяти» свидетельствовали о важных исторических событиях в жизни народа, его «минутах роковых», которые выступают символами идентичности, «точками кристаллизации» народного «мы», которое на экзистенциально-феноменологическом уровне определяют полноту и подлинность личностного «я» человека. И традицию устанавливать монументы в честь таких событий можно проследить от обелисков древних египтян и римских триумфальных арок до архитектурных и скульптурных памятников наших дней.

Причём подобные «места памяти» являются центром мемориальных действий, которые актуализируют идентификационный потенциал истории. Р. Брубейкер говорит о двух моделях коммеморативных практик. Первая строится в возвышенной тональности, связанной с пафосом возвышенного языка и образов и несёт в себе «квазирелигиозный дух высокой серьёзности» коллективного порыва к чему-то священному. Вторая модель ориентирована на зрелища и развлечения, и тяготеет к практике карнавала [4,

с. 303-304]. На наш взгляд, данные модели являются не столько противонаправленными практиками, сколько взаимодополняющими уровнями единого мемориального действия. Такие уровни присутствуют и в собственно религиозных праздниках, от первобытных ритуалов до обрядов мировых религий, причём порой они представляют собой синкретическое целое (как, например, отличить пафос от карнавала в святках?). Подобное переплетение происходит и в праздновании исторических дат, скажем, присутствие на параде Победы техники военных лет, солдат в старинной амуниции по форме карнавальное, но по сути сакральное, также как и песни военных лет в исполнении современных звёзд, и гречневая каша из полевой кухни. То есть карнавал подспудно несёт в себе пафос сакральности, а сосредоточенная серьёзность последнего, в свою очередь, может разрядиться карнавальным весельем.

На личностном уровне традиция исторической памяти, как в пафосном, так и в карнавальном измерениях, связана с «выталкиванием» человека за пределы наличных форм его жизненного мира. Такое «выталкивание» человека из сферы обыденности, повседневных забот и хлопот расширяет онтологические горизонты человеческого существования. Причём такое расширение происходит в двух измерениях: вертикальном, при котором сакральный пафос «мест памяти» противостоит профанному течению повседневной жизни; и горизонтальном, в котором происходит карнавальное смещение временных пластов повседневности. Тем самым человек обретает метавременную субъектную позицию в мире, связанную с интериоризацией тех ценностей и смыслов, которые определяют значимость «мест Памяти», и, тем самым, фундирующих целостность исторической традиции народа.

Таким образом, традиция исторической памяти и этнокультурная традиция не просто сосуществовали (и сосуществуют), но с необходимостью дополняют друг друга. Ведь именно история является легитимизацией мира этнической культуры, нормы и ценности которой транслируются в этнокультурной традиции. Как

справедливо отмечает М. Бубер, каждая большая культура зиждется на некотором первоначальном событии-встрече, на прозвучавшем некогда у ее истока ответе, адресованном Ты, на сущностном акте духа. Этот акт, подкрепленный усилиями последующих поколений, создает свою, специфическую концепцию космоса в духе – только через этот акт космос становится вновь и вновь доступным для человека [5, с. 34]. Таким образом, «места памяти» можно рассматривать в качестве объективной, видимой стороны рассмотренного выше диалога времён, в котором открывается современность настоящего в подлинности его онтологического основания. С помощью таких мест происходит субъектное вовлечение человека в этот диалог, которое представляет осмысление собственной вовлечённости в судьбу своего народа. Именно такая вовлечённость и пробуждает в человеке историчность собственного существования [2, с. 79].

Другой стороной сопряжения этих традиций является сама политика меморизации, определяющий «места памяти». Здесь проявляется определенный запрос современности, поскольку, как отмечалось выше, историческая память является мощным идентификационным ресурсом, который утверждает тот или иной ответ на вопрос «кто мы?» и, тем самым, фундирует соответствующие

этому ответу векторы будущего развития общества. Поэтому острое политическое противостояние в обществе неизбежно ведёт к «войне памятников». Можно сказать, что такая война имманентна подобным противостояниям, поскольку та или иная идеологическая позиция нуждается в исторических обоснованиях, которые легитимизируют «свойскость» соответствующей идеологемы, её укорененность в онтологических основах народа. В «местах памяти» открывается, «высвечивается» идущая из прошлого идейная заданность, которая определяет подлинность народного бытия и отсекает всё наносное, не своё в современной неопределенности векторов возможного движения в будущее. Соответственно, «места памяти» призваны показать определённую данность данного вектора, приоткрыть образ должного будущего.

Тем самым, места памяти и связанные с ними коммеморативные практики являются зримым воплощением указанной выше диалектической взаимосвязи метавременной устойчивости, определяющей константы исторической значимости, и актуальности, ответа на запрос сегодняшнего дня. И эта взаимосвязь определяет динамику борьбы за историческую правду, определяющую подлинность присутствия человека в мире.

Литература:

1. Бадмаев В.Н. Ментальность и историческая память // Вестник Калмыцкого университета, 2012, № 1(12). С. 79 – 80.
2. Байдачная Е.В. Культурно-исторические традиции: взгляд через призму человеческого бытия. // Материалы XVII Международной научно-практической конференции «Наука и современность – 2012». – Новосибирск, 2012. С. 79-85.
3. Бибухин В.В. Поиск своего в «Алквиаде» Платона // Логос. № 4. 2011. С. 72 – 93.
4. Брубейкер Р. Этничность без групп. – М.: изд-во ВШЭ, 2012.
5. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993.
6. Геродот История. IV,127. – М.: Ладомир, 1993.
7. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении. // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992.
8. Могильницкий Б.Г. Историческое познание и историческое сознание // Историческая наука и историческое сознание. – Томск, 2000. С. 34–67.
9. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999.

10. Плутарх Сравнительные жизнеописания. в двух томах. Т. 2., – М.: изд-во «Наука», 1994.
11. Тощенко Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. 2000. № 4. С. 4-17.
12. Шадже А.Ю. Память и идентичность северокавказский народов в контексте культуры // Власть. 2014. № 5. С. 79-94.

ОБРАЗ РОДИНЫ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИДЕНТИЧНОСТИ И ПАТРИОТИЗМА¹

*Жаде Зуриет Анзауровна,
доктор политических наук, профессор,
заведующая кафедрой теории и истории государства и права и политологии
Адыгейского государственного университета
(Майкоп, Республика Адыгея, Россия)*
*Тлехатук Саида Аскеровна,
аспирантка кафедры философии и социологии АГУ
(Майкоп, Республика Адыгея, Россия)*

Аннотация: В статье сквозь призму образа родины рассматриваются проблемы формирования идентичности и идеалы патриотизма. Проведен анализ эмпирических данных, полученных в результате социологического исследования, направленного на изучение места гражданской, этнической и региональной идентичности в общей структуре социальной идентификации. Отмечается, что образ родины является значимым компонентом духовной жизни личности вне зависимости от региональной и этнической идентичности. Делается вывод о том, что многоуровневый образ родины, то есть ее знаково-символическая модель, складывающаяся в сознании человека, является объектом патриотизма.

Ключевые слова: родина, образ родины, общечеловеческие ценности, идентичность, гражданственность, патриотизм, патриотическое воспитание.

IMAGE OF THE HOMELAND THROUGH THE PRISM OF IDENTITY AND PATRIOTISM

*Zhade Zuriet Anzaurovna
Tlekhatuk Saida Askerovna*

Abstract: In article through the prism of the image of the Motherland considers the problems of formation of identity and the ideals of patriotism. The analysis of empirical data obtained through sociological research aimed at the study of civil, ethnic and regional identity in the General structure of social identification. He argues that the image of the homeland is a significant component of the spiritual life of the individual, regardless of regional and ethnic identity. It is concluded that the multi-level image of the homeland, that is, its sign-symbolic model that is emerging in human consciousness, is the object of patriotism.

Keywords: homeland, image of the homeland, human values, identity, citizenship, patriotism, patriotic education.

В условиях меняющегося миропорядка, когда неминуемо встает вопрос – какая национальная идея нужна России для оптимального ответа на все возникающие вызовы сегодняшнего дня, на наш взгляд, следует обратиться к консолидирующему россиян образу Родины.

На базе общечеловеческих интересов формируются общечеловеческие ценности и культура, в условиях которой складываются общие убеждения, представления и идеи. Именно

такой ценностью представляется образ Родины, которая в современной России является основной идеологемой и занимает первостепенные позиции в системе ценностей россиян. Исследователи считают, что значимым является тот факт, что образ родины одновременно обладает и общечеловеческой ценностью (свойственной любому человеку), и политической ценностью, монополия на которую неизменно объявляется государством [2, 15].

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 15-18-00148 «Этносоциальные процессы и межэтническая напряженность на Юге России: совершенствование аналитического инструментария и способов регулирования».

Важность образа родины для общества выражается в его связи с образами тех объектов, которые относятся к основополагающим общечеловеческим ценностям. Родина для любого человека может быть определена как любовь к тем местам и людям, которые близки ему с рождения, с чем он поддерживает духовную связь. Другими словами, образ родины сопровождает человека с самого рождения.

Понятием «Родина» в словарях описывается чрезвычайно емкий образ. Так, в «Толковом словаре русского языка» Д.Н. Ушакова «родина» определяется как: Отечество; страна, в которой человек родился и гражданином которой он состоит; Место рождения кого-нибудь; Переносное. Место зарождения, происхождения чего-нибудь; Переносное. Место возникновения чего-нибудь [7].

Понятие «родина» многопланово, включает в себя как непосредственное место рождения или проживания, личное место, в котором все является знакомым и привычным («малая родина»), так и родную страну, место проживания социокультурной общности, нации («большая родина»). У каждого конкретного человека образ родины начинает формироваться с рождения под влиянием национальных традиций, обычаев, культуры, родного языка. Изначально родина познается через семью, родной дом, родных и близких людей, затем формируются представления о «малой родине» – родной деревне или городе, постепенно складывается образ «большой родины», родной страны; родина отождествляется с народом и верой, с культурой, бытом и природой [6, 129].

Образ Родины находится в фокусе социогуманитарного знания при внимании исследователей к поиску основ многоуровневой идентичности. По мнению некоторых исследователей, ключом к пониманию образа родины является изучение процессов формирования многоуровневой идентичности и идеалов патриотизма.

Так, А.М. Обморочкова полагает, что концепт «Родина» может оказывать большое влияние на формирование различного вида идентичностей человека. Благодаря знанию и пониманию

ценностей и особенностей своей Родины, осознанию уникальности места рождения и проживания формируется образ малой родины, который способен влиять на самоидентификацию человека [5, 71].

На наш взгляд, образ Родины является основным элементом национального самосознания, духовным фундаментом российской нации, поскольку он не включается в этническое или национальное самосознание как структурный элемент. Более того, собственно при формировании образа Родины на индивидуальном уровне возможна самоидентификация личности.

Рассуждая в вышеизложенном ключе, попытаемся понять, каким образом формируется отношение жителя Северного Кавказа к своей Родине и как этот образ и осознание принадлежности к определенной этнической группе влияет на формирование региональной идентичности.

Такая постановка проблемы определила содержание прикладного социологического исследования, реализованного с нашим участием в 2016 г. в Республике Адыгея [4]. Анкета опроса содержала блок вопросов, направленных на изучение Я- и Мы-идентификации, места гражданской, этнической и региональной идентичности в общей структуре социальной идентификации.

Результаты опроса показали, что молодежь Адыгеи чаще всего описывает свою Я-идентичность в таких абстрактных категориях как человек, личность, индивид (36,7%). На втором месте по распространенности располагается государственно-гражданская идентичность – относят себя к россиянам, гражданам России еще 15,2%. Третье место занимает идентификация со студентами (13,3%). И еще 8,6% респондентов идентифицирует себя по семейному статусу.

Чаще всего адыгейская молодежь идентифицирует себя посредством абстрактных общечеловеческих категорий (41,9%). Данная позиция собирает 36,6% русских студентов и 27,6% представителей смешанной группы национальностей. С большим процентным

отрывом далее следует государственно-гражданская Я-идентичность. Она присуща 13,8% опрошенных адыгейцев, 15,6% – русских и 17,3% – респондентов «смешанной» группы.

На уровне Мы-идентичностей государственно-гражданская идентичность уступает по степени распространенности группам повседневного общения. На первом месте здесь идентификация со сверстниками (18,7%). Далее по частоте упоминаний следуют государственно-гражданские идентификации (15,2%). Принадлежность к группам повседневного общения – социально-профессиональные общности – собирает 12,6% опрошенных. Рядом располагается идентификация по признаку принадлежности к жителям Республики Адыгея (12,3%). Этническая идентичность отмечается еще 10,8% молодежи. Конфессиональная идентичность и отождествление себя с жителями Северного Кавказа присуща еще примерно 6% респондентов.

Сравнительный анализ ответов респондентов разных национальностей показывает, что для адыгейцев в качестве важнейших мы-групп выступает общность жителей Республики Адыгея (18,5%), которая немного уступает поколенческим сообществам (18,5%). На третьем месте по степени распространенности находится этническая идентичность, которая собирает больше половины студентов адыгейцев (14,5%). Государственно-гражданская идентичность указывается только десятой долей опрошенных (9,3%). Еще примерно столько же отождествляют себя с людьми одного рода занятий (9,3%) и жителями Северного Кавказа (8,9%).

В сегменте русских студентов на первых местах в структуре Мы-идентичности располагаются поколенческие (23,3%) и государственно-гражданские идентичности (17,6%). На третьем месте по степени значимости располагаются социально-профессиональные мы-группы (14,3%). Примерно десятая доля русских студентов, проживающих в Адыгее, отождествляют себя с населением республики (10,3%) и с представителями своей национальности (8,4%).

В подгруппе, в которую вошли студенты разной этнической принадлежности, на первое место вышли идентификации с макрообщностью, т.е. с гражданами России (17%). Принадлежность к людям одного с ними возраста и национальности важна еще для 14,9% и 12,9% опрошенных соответственно. И еще 11,3% опрошенных отмечают близость с людьми одной профессии, рода занятий (11,3%).

Для молодежи Республики Адыгеи в целом характерен поиск новых идентичностей, отождествление себя через более густую сетку социальных ролей. На уровне Я-самоописаний доминируют абстрактные идентичности (человек, личность, индивид), вдвое меньше распространены государственно-гражданские идентификации.

В мы-идентификациях опрошенных преобладают первичные группы социального общения (представители одного поколения, рода занятий, этничности), но также большую роль играют и абстрактные макрообщности, как общегосударственного, так и регионального масштаба. Этническая специфика проявляется в приоритете для адыгейцев региональной и этнической Мы-идентичности, которая конкурирует с группами повседневного общения. Для русской молодежи, проживающей в республике, важнее являются государственно-гражданские наднациональные идентификации.

Региональная идентичность более выражена на уровне Мы-идентификаций в группе адыгейских студентов, среди которых также более выражены отождествления с этнической Мы-группой. Русские студенты больше тяготеют к идентификациям с государственно-гражданскими общностями.

Как видим, национально-этнический фактор в ряде случаев оказывается в системе Мы-идентификаций важнее, чем гражданственный. Хотя для Я-идентификаций соотношение обратное.

Представленный анализ позволяет сделать некоторые промежуточные выводы:

– изучение многоуровневой структуры идентичности республиканской молодежи показывает, что на уровне Я-самоописаний

доминируют абстрактные идентичности (человек, личность, индивид), вдвое меньше распространены государственно-гражданские идентификации;

– в Мы-идентичности опрошенных преобладают первичные группы социального общения (представители одного поколения, рода занятий, этничности), но также большую роль играют и абстрактные макрообщности, как общегосударственного, так и регионального масштаба;

– региональная и этническая идентичность выходит на приоритетные места в случае Мы-идентификаций студентов-адыгейцев; для русской молодежи, проживающей в республике, важнее являются государственно-гражданские наднациональные идентификации;

– анализ восприятия региональной общности показывает, что адыгейцы в качестве важнейших источников объединения жителей республики рассматривают пространственный, социокультурный и языковой признаки; особое правовое пространство / статус жителя республики является значимым фактором объединения жителей Адыгеи с точки зрения 12% русских студентов (это более чем в 2 раза больше, чем в других группах);

– в итоге, региональная мы-идентичность характеризуется скорее вертикальными образами, в случае с адыгейскими студентами в качестве макрообщностей выступают жители республики и представители одного этноса, с которыми их роднит общность обычаев и традиций, языка и территории проживания; у русских студентов региональная идентичность уступает государственно-гражданским Мы-идентификациям, которые также вертикальны по своему характеру.

На основании этих результатов можно говорить о том, что образ Родины в глазах современной молодежи является главным образом положительным. Образ Родины является значимым компонентом духовной жизни личности вне зависимости от региональной и этнической идентичности. Ключевым аспектом понимания слова «Родина» является ее восприятие в качестве государства как

определенной формы организации общества. Для большинства респондентов при слове «Родина» возникают ассоциации, связанные именно с Россией. Понятие «Родина» среди молодых людей включает в себя указания на общероссийскую идентичность, включение в сообщество, главной чертой которого является совместное проживание.

Как было замечено ранее, ключом к пониманию образа родины является не только изучение процессов формирования многоуровневой идентичности, но и идеалов патриотизма. Рассмотрев проблемы идентичности, обратимся к анализу основ патриотического воспитания россиян.

Прежде всего заметим, что в повседневной практике патриотизмом называют любовь к родине. Объектом патриотизма является многоуровневый образ родины, то есть ее знаково-символическая модель, складывающаяся в сознании человека.

В последние годы процесс по разработке национальной стратегии, необходимой для консолидации российского общества, формирования общегражданской идентичности и воспитания патриотизма существенно активизировался. Очередным шагом на этом пути принятие Государственной программы «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016-2020 годы», которая является обновленным вариантом ранее принятых государственных программ патриотического воспитания россиян. Цель программы – обеспечение необходимых условий для повышения гражданской ответственности за судьбу страны, готовности граждан к защите Родины, повышения уровня консолидации общества для решения задач обеспечения национальной безопасности и устойчивого развития Российской Федерации, вовлечения граждан в процесс защиты, сбережения и укрепления могущества Российской Федерации, обеспечения преемственности поколений россиян, укрепления чувства сопричастности граждан к истории и культуре России [1]. Программа состоит из пяти разделов, отражающих важность приоритетов

совершенствования системы патриотического воспитания: научно-исследовательское и научно-методическое сопровождение системы патриотического воспитания; совершенствование форм и методов реализации направлений патриотического воспитания; совершенствование военно-патриотического воспитания детей и молодежи, практики шефства воинских частей над образовательными организациями; совершенствование форм и методов работы по развитию волонтерского движения, как одной из основ гражданско-патриотического воспитания; совершенствование информационного обеспечения патриотического воспитания; создание благоприятных условий для средств массовой информации по освещению вопросов сферы патриотизма.

Из этого следует, что в российском обществе к ведущим социальным установкам, которые задаются политикой государства, относятся установки, обеспечивающие формирование личности как представителя гражданского общества. К этим установкам можно отнести формирование гражданской идентичности личности, осознание человеком себя как гражданина российского общества, уважающего историю своей Родины и несущего ответственность за ее судьбу в современном мире.

Постановка вопроса об изучении патриотизма связана со спецификой цивилизационного развития России, особенностями российской ментальности; с изменением содержания и трактовки социокультурных явлений и процессов; с тем, что формирование патриотизма представляет собой процесс, важнейшим элементом которого является система воспитания и образования. В этой связи возникает необходимость выявить проблемы и противоречия, воздействующие на формирование современной российской идентичности и патриотизма как ее социокультурного воплощения.

В новых условиях происходит становление компонентов России как нового Отечества. Этот процесс вызывает к жизни новое культурное явление – патриотизм российского общества,

рождение которого представляет собой сложный и противоречивый процесс, по той причине, что он является преемником советского патриотизма, а также представляет собой новый социокультурный феномен.

Становление новой российской государственности формирует объективную потребность в стабилизирующих элементах, как на общекультурном, так на групповом и индивидуальном уровнях. Особенно ощутимой становится потребность в патриотизме как интегрирующей основе, придающей государству и обществу устойчивость

Патриотизм является нравственной основой жизнеспособности государства и выступает в качестве важного внутреннего мобилизующего ресурса развития общества, активной гражданской позиции личности, готовности ее к самоотверженному служению своей Родине. Патриотизм представляется как синтез идентичности, гражданственности и социальной активности личности и народа, реализующих свою активность в контексте социокультурных приоритетов своей Родины.

Главный результат гражданско-патриотического воспитания – самоидентификация человека с образами гражданского поведения, гражданского служения Родине, невозможно достичь без учета важнейших характеристик направленности личности – устойчивые эмоциональные отношения к действительности и социальный опыт. Эти характеристики представляют собой интегративные элементы содержания гражданско-патриотического воспитания.

Для формирования патриотической идентичности особое значение имеют чувство принадлежности – к семье, друзьям, школе, коллективу единомышленников, малой Родине, России; чувство жизненной цели, миссии, призвания – способность ответить на вопрос, что я могу и хочу сделать в своей жизни, каковы мое предназначение и ответственность перед собой, людьми, обществом, Родиной; чувство уверенности и защищенности – опоры на себя, свои знания и опыт, поддержку коллективом; чувство индивидуальности – понимание самого

себя, уверенность в своих возможностях и значимости, адекватная оценка восприятия меня другими.

Актуализация патриотических и гражданских ценностей составляет центральное звено формирования новой российской идентичности. Представления о значимости родной страны, позитивной направленности и культурной ценности ее истории являются базой развития конструктивно ориентированного национального самосознания. В то же время патриотические ценности объективно служат средством общенациональной консолидации и интеграции. Ибо снижение патриотических настроений в стране, будучи элементом общего социокультурного кризиса, стало мировоззренческим основанием для развития правового нигилизма.

Патриотическое самосознание предполагает также высокий уровень развития коллективной идентичности – отождествления себя и своих отличительных черт с большими общностями людей и культурно-политическими единствами (народом, страной, государством). Любая идентичность важна потому, что определяет поведение человека. Патриотическая идентичность способна мотивировать солидарное поведение граждан, лишное какого-либо корыстного интереса.

В предложенном нами ранее опыте анализа мы исходили из представления о том, что патриотическую идентичность следует рассматривать как разновидность гражданской идентичности, которая связана с государственным типом патриотизма, осознанием человеком своей причастности и лояльности к сообществу граждан определенного государства, привязанностью и любовью к Родине. Не только отдельные личности и группы, но и государство выступает субъектом процесса идентификации, специально воспитывая в своих гражданах национальную идентичность и чувство патриотизма, которое служит гарантией сохранения общественно-политической стабильности [3, 163.].

В число основных функций патриотизма включена идентификационная, которая состоит в

фиксировании единства интересов человека с интересами различных социальных общностей, обеспечивающих его самосохранение, защищающих его основные интересы, способствующих реализации потребностей в самоутверждении, развитии и самовыражении.

Патриотическая идентификация – это состояние групповой солидарности, формирующееся на основе этнического и политического единства, включающее коллективный (осознание и переживание своей целостности и тождественности) и индивидуальный (осознание и переживание индивидами своей принадлежности) уровни. Структура патриотической идентификации определяется такими подсистемами как картина социального пространства и времени, образа «Мы» и представлений об отношениях с «Они».

Анализ различных подходов к определению гражданской идентичности позволяет дифференцировать понятия «гражданственность» и «гражданство». Критерий гражданственности – целостное отношение человека к социальному и природному миру, способность устанавливать баланс индивидуальных и общественных интересов. Гражданственность не определяется политико-правовой принадлежностью, не есть лояльность или личная преданность подданного государства. Гражданственность это сознательность и ответственность личности, свобода выбора, творческая направленность, активная жизненная позиция и рефлексивно-критическое отношение к действительности, самоактуализация и самоидентичность.

В воспитании гражданственности большое значение имеет формирование исторического сознания, культуры исторической памяти. На этой основе только и возможно соединение в общественном сознании национальных целей и задач с государственными, что означало бы преодоление кризиса идентичности. В противном случае неизбежна дальнейшая девальвация патриотических норм и ценностей, распад национального самосознания, что воплощается на уровне повседневных жизненных практик в распространении антисоциальных стратегий

поведения вплоть до криминальных и самодеструктивных его форм.

Решение задач патриотического и гражданского воспитания невозможно без полного осознания стоящих на этом пути трудностей и проблем. В числе этих проблем основной можно считать усиление глобализационных тенденций мировой политики, формирование однополярного мира с унифицированной культурой, угрожающей сохранению национальной, культурной, идейной самобытности народов. Для противостояния этой тенденции необходимы радикальные изменения в ментальности правящей элиты российского общества, направленные на осознание опасности сложившейся ситуации для сохранения его социальной и культурной идентичности. Условиями преодоления негативных факторов в воспитании патриотизма и гражданственности россиян являются формирование патриотически-ориентированной элиты, развитие патриотических ориентаций у интеллигенции как социальной группы, наиболее ответственной за духовное состояние общества.

На наш взгляд, формирование идентичности гражданина России позволит решить ключевые задачи развития нашего общества – обеспечить безопасность российского государства и общества, сохранить государственную независимость России; преодолеть

мировоззренческий кризис; возродить уважение к государству, обществу, семье; отечественному историческому и культурному наследию. Решение задачи патриотического воспитания теснейшим образом связано с необходимостью выработки государством и обществом механизмов социальной консолидации, формирования гражданской идентичности и гражданственности населения России.

В современных условиях необходимо наполнение идей патриотизма и идентичности новым содержанием, которое было бы адекватным времени и в силу этого составляло бы надежную основу для интеграции российского общества и роста социального оптимизма. В этой связи особую актуальность приобретает исследование патриотизма и идентичности как социокультурных концептов, имеющих глубокое ценностное содержание, изучение их динамики в мировоззрении современных россиян.

Все сказанное выше дает основания полагать, что в ситуации кризиса системы духовно-нравственных ценностей социума представляется важной попытка переосмыслить проблемы идентичности и идеалы патриотизма сквозь призму образа родины. Стремление сохранить могущество и авторитет России как великой мировой державы нуждается в опоре на ясно сформулированные идентификационные проекты и патриотические идеалы.

Литература:

1. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016-2020 годы» [Эл. ресурс] // Режим доступа: <http://static.government.ru/media/files/.pdf> (Проверено 25.08.2017).
2. Гребенюк Т.Н. Образ родины: общечеловеческая ценность versus политическая ценность // Вестник Томского государственного университета, 2007. № 301. С. 14-16.
3. Жаде З.А. Формирование гражданского патриотизма у молодых россиян // Идентичность как предмет политического анализа. Сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции / И.С. Семенов (отв. редактор). – М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 162-165.
4. Жаде З.А., Тлехатук С.А. Особенности региональной идентичности молодежи Республики Адыгея (по материалам социологического исследования) // Общество: социология, психология, педагогика, 2017. № 5. С. 22-28.
5. Обморокова А.М. Отражение процессов региональной идентификации и самоидентификации в красноярском культурном пространстве (на материале анализа концепта «Родина») // Социодинамика, 2005. № 3. С. 69-93.

6. Сандомирская И. Книга о Родине: Опыт анализа дискурсивных практик // Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 50 (Венский альманах славистики. Спецвыпуск 50). – Wien: Gesellschaft zur Foerderung slawistischer Studien, 2001. – 286 с.
7. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка [Эл. ресурс] // Режим доступа: URL: www.usakovdictionary.ru (Проверено 25.08.2017).

АСТРАХАНСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ-ЛИПОВАНЕ – ИСТОРИЯ РЕПАТРИАЦИИ ИЗ РУМЫНИИ

Канатьева Наталья Сергеевна

кандидат биологических наук,

доцент кафедры культурологии

Астраханского государственного университета

(Астрахань, Россия)

Аннотация: В статье рассказано об уникальном этно-конфессиональном субэтносе – астраханских старообрядцах-липованах. Предки липован покинули Россию в результате церковной реформы, проведенной патриархом Никоном в середине XVII в. и проживали в нескольких областях Румынии, сохранив свою веру, материальную культуру и образ жизни. В 1946-47 гг. в результате договорённостей между Советским Союзом и Румынией, липованам было предложено репатрироваться. Часть переселенцев была направлена в Астраханскую область, сёла Речное и Успех, где их потомки и проживают в настоящее время. Кроме этого, липоване поселились ещё в двух сёлах Астраханской области и в областном центре – городе Астрахани.

В статье приводятся свидетельства информаторов из среды липован, повествующие о жизни на новом месте, элементах быта и уклада жизни. Помимо этого, приведены описания своеобразной иконописи липован, особенностей постройки жилищ, одежды и пищи. Указаны диалектные отличия, а также запреты, касающиеся матримониальной культуры.

Ключевые слова: старообрядчество, липоване, репатриация, реформа Никона, Астраханская область, образ жизни липован, материальная культура липован.

ASTRAKHAN OLD-BELIEVERS THE LIPOVANS: HISTORY OF REPATRIATION FROM ROMANIA

Kanateva Natalya Sergeevna

Abstract: The article tells about unique ethno-confessional subethnos – Astrakhan Old Believers the Lipovans. Ancestors of the Lipovans have left Russia as a result of the church reform conducted by Patriarch Nikon in the middle of the 17th century. They moved to Romania and lived there, retaining their faith, material culture and way of life. In 1946-1947, as a result of agreements between the Soviet Union and Romania, the Lipovans were invited to repatriate. Some of the settlers were sent to the Astrakhan region, the villages of Rechnoe and Uspekh, where their descendants live nowadays. In addition, the Lipovans settled in two more villages in the Astrakhan region and in the regional center - the city of Astrakhan.

The article cites the testimonies of informants who live together with the Lipovans, telling about life in a new place, elements of life and lifestyle. In addition, descriptions of a peculiar iconography of the Lipovans, construction of dwellings, clothing and food are given. Dialectal differences are indicated, as well as prohibitions concerning matrimonial culture.

Keywords: Old Believers, the Lipovans, repatriation, Nikon's reform, Astrakhan Region, the Lipovan's way of life, material culture of the Lipovans.

В середине XVII в. в русском государстве произошло событие, наложившее отпечаток на всю его дальнейшую историю – раскол в Русской православной церкви. Церковные соборы 1654-1656 гг., созванные патриархом Никоном для

утверждения троеперстия и по исправлению богослужебных книг и обрядов, предали проклятию, анафеме и отлучению от церкви всех тех, кто знаменуется двуперстным сложением и почитает старые книги и обряды. Собор 1666-1667

гг. завершил реформу, подтвердил все никоновские изменения и произнес так называемые «клятвы на вечныя времена» против тех, кто не принял все нововведения: на восьмиконечный крест, сугубую аллилуйю, на имя Иисус и изменение древних церковных обрядов. Противников реформы Никона стали называть раскольниками. Сами они это название считали оскорбительным, предпочитая называться староверами или старообрядцами.

Старообрядцы арестовывались и ссылались в монастыри, их заставляли отказаться от веры, подвергая жестоким пыткам. Религиозный раскол постепенно приобрел социальный характер, имело место несколько восстаний и бунтов, учащались случаи массового самосожжения староверов, не желающих отдаться в руки «антихриста».

Тысячи людей были вынуждены покинуть родину и стать беженцами. Объединяясь в мелкие группы, старообрядцы бежали, в том числе, в Польшу, Турцию, придунайские области.

Первые поселения русских старообрядцев-липован на территории современных Молдовы и Румынии датированы еще до оккупации этих стран Австрией, в 1775 г. (Северная Молдова в 1775 г. была включена в состав Австрийской империи под названием Буковина, территория составляла чуть более 10 тыс. км² с населением около 80 тыс. жителей, большинство были румыны). По конскрипции (переписи) 1774 г. в Буковине было зарегистрировано 1065 русских – старообрядцев, бежавших из России.

В середине 60-х гг. XVII в. поблизости от монастыря Драгомирна оседают несколько русских семей, положив начало селу Липовень, позднее также значившемуся под названием Соколинцы. Именно с названием этого села связывают происхождение этнонима «липоване» некоторые исследователи. Другие пытались объяснить его тем, что «иконы пишутся на липах», «в липовых лаптях ходили» или «в липовые леса бежали». Однако с этим можно поспорить. Липа хорошо поддается резьбе, поэтому раньше из нее делали иконостасы. А иконы писали на дубе. О прочности этого дерева ходят легенды, как и о твердости веры старообрядцев. Существует и другая версия: когда-то часть старообрядцев (поповцы) последовали за митрополитом Филиппом – постепенно

«филиппоне» преобразовалось в «липоване» [1]. Время стёрло какие-либо точные сведения о происхождении названия «липоване». Однако сокрытое историей восполнила народная мысль. Так, имя некоего полковника Липения, который увёл «благоверных людей» в эмиграцию, упоминается сегодня астраханскими липованами одновременно с местечком Липшино, из которого, по мнению многих из них, они прибыли. Где расположено Липшино – неизвестно, но, опять-таки, предполагается, что находилось оно там, где росло много лип. Астраханские липоване в своих рассказах говорят также про липовую рощу, ставшую для их предков местом «поклонения» Богу, так как жили они в лесах, и молиться им было негде, кроме как между деревьев. Ещё одна версия объясняет, что слово «липован» происходит от искаженного румынского слова «липодат», означающего «брошенный, оставленный» [7, 8].

Во время русско-турецкой войны 1768-1774 гг. население Соколинцев покинуло обжитые места: часть ушла в Молдову, другая – в горы и поселилась в селе Ступка. Причина ясна – боязнь преследований царских властей. Сразу после установления австрийской администрации, которая вела политику увеличения населения в Буковине, часть жителей Соколинцев возвратились. В 1777 г. жители села Липовень оседают окончательно в этой местности.

Началась массовая эмиграция русских липован в эту область. Привлеченные некоторыми льготами, как, например, освобождение от налогов на 3 года, а также от воинской повинности, в Буковину прибыли липоване из других местностей Молдовы и Бессарабии. В 1780 г. на территории монастыря Путна было основано село Климэуц (Климовцы), насчитывающее самое большое число липован в Буковине [4, 5].

Однако Буковина была не единственным местом поселения русских беженцев в Румынии. Также на востоке страны, но немного южнее, почти у берегов Черного моря, находится еще одна область – Добруджа, прилегающая к дельте Дуная. Здесь находятся липованские села Русская Слава, Журиловка, Соколинцы, Мануиловка, Каменка, Серикей. Немало липован проживало и в больших городах: Тулче, Брэиле, Галаце, Констанце,

Бухаресте. Именно из этих мест были репатрированы ныне астраханские липоване, если говорить более конкретно – из сел Каменка (Каркалиу) и Сирикёй (оба – в Тульчинской области). Откуда именно их предки бежали в Румынию, сейчас уже никто из жителей этих сел не помнит.

Одним из основных занятий липован в Румынии было сельское хозяйство – садоводство, овощеводство, животноводство (в частности, коневодство), выращивали также кукурузу и пшеницу. Нехватка пахотной земли заставляла значительную часть селян искать другую работу. Тысячи километров дорог в Галиции, Румынии, сотни километров дамб на Дунае – плод их трудов. Липоване находились в постоянной конкуренции с армянскими торговцами, держали монополию на торговлю фруктами по всей Буковине, вывозили фрукты в Австрию. Кроме этого, липоване были мастерами по консервированию и сушке фруктов [4, 5, 6].

У добруджинских липован род занятий был другим, что объяснялось близостью Дуная – в основном, это были рыбаки, причем довольно искусные. Они использовали в своем промысле всевозможные приспособления, такие, как, например, специальные ограждения по типу казачьих плетней (в Астраханской области они назывались «учуги»), которые ставились во время разлива реки по берегам и, когда вода уходила, задерживали много рыбы. Однако следует сказать, что рыбный промысел был доступен не всем селянам, а только тем, у кого была своя лодка – «посуда», как называли её липоване [5].

Кроме этого, некоторые липоване служили в казачьих частях и охраняли близлежащие границы – румынские или турецкие, т.к. Добруджа попеременно принадлежала этим двум странам. Поэтому на карте Румынии указано турецкое имя села Каменка – Каркалиу, что, собственно, и означает в переводе с турецкого «камень» [5].

На протяжении трёх веков старая вера была здесь господствующей. В Каменке было две липованские церкви – летняя, побольше, и зимняя, поменьше. По два храма можно увидеть почти в любом липованском селе. Зимний храм от летнего отличается не только тем, что в нем есть печь, но

и особой формой богослужения. С начала зимы и до Пасхи круг церковных служб совершается полностью: вечерня – с вечера, полунощница – в полночь, утренняя – перед рассветом, а около 4-х часов начинается обедня. Летом же, когда селяне заняты работой, круг церковных богослужений разделяется только надвое: с вечера – павечерница, вечерня и утренняя, а утром – полунощница, часы, литургия – именно так, как предки липован привыкли делать в России [8].

Несколько слов о липованских иконах. Их легко можно узнать по сияющему золотому фону, который иногда покрывается гравированным рисунком в виде пышного растительного орнамента, выполненного в особой технике. Такой же узор, заимствованный из народного искусства, наносится и на одеяния святых, иногда даже на их нимбы. Иконы сохраняют художественные черты, свойственные древней живописи, и следуют установленным церковью канонам, но иногда на них вместо стилизованных сказочных теремов изображается современная художнику архитектура, а интерьеры храмов наполняются конкретными деталями. На иконах липоване любят изображать не столько самого Бога в виде Троицы или Иисуса (по старообрядчески – Исуса) Христа, а более земных: Богородицу и Святого Николая (Николу)-Угодника, покровителя мореплавателей, рыбаков и путешественников. Образа есть в каждом доме, причем стоят они в специально отведенном месте, украшенном пеленкой – вышитыми и украшенными шитьем и кружевом белыми занавесками, которые вешаются сверху, снизу и по бокам божницы [1, 2].

Дома в Каменке изначально строились поодаль друг от друга, т.к. рядом с домом отца в ряд выстраивали дома для всех сыновей (примеры следования этой традиции можно увидеть и в Успехе, одном из двух сёл Астраханской области, куда репатриировались липоване). Отдельные постройки во дворе выстраивались друг за другом – «поездом». Дворы большие и ухоженные, в каждом дворе – большой огород и виноградник. Липоване, в отличие от подавляющего большинства старообрядцев, например, от кержаков, очень гостеприимны и с радостью принимают гостей [6].

Нельзя сказать, что липованам жилось легко в Румынии. Тем не менее, здесь они чувствовали себя лучше, чем в России, где соотечественники жестоко их преследовали как в царское, так и в советское время. Румынское государство покровительствовало липованам, которые зарекомендовали себя как трудолюбивые и законопослушные граждане.

Такими они остались и после приезда в Астрахань в 1947 г. На вопрос, как это произошло, один из старожилов села Успех Сазон Васильевич Бужоров рассказывал: «Мы давно уже собирались перебраться, но не знали, как... А потом, когда после войны поспокойней стало, написали письмо в администрацию, в Тулчу (обл. центр в Румынии), что хотим поехать на Волгу и заниматься рыбным промыслом там... Ну и в Россию написали тоже...» [10].

В 1947 г. была заключена договорённость между СССР и Румынией, по которой русское население Румынии, именуемое липованами, имело право вернуться на Родину. Около 500 семей липован решили воспользоваться этим правом и вернуться на Родину. Большинство из них поселили в Астраханской области. Часть из них была отправлена в Тюменевку (с. Речное Харабалинского района), часть в посёлок Корейский (Успех Камызякского района). На данный момент астраханские липоване проживают также в Уварах, Раздоре Камызякского района и в г. Астрахани. Прибытие большей части липован в Астраханскую область совпало с православным праздником Покрова Пресвятой Богородицы, отмечаемым в середине октября [7].

Из Румынии в Россию добирались Черным морем, на пароходе из Констанцы до Одессы, а оттуда – поездами до Астрахани. Везли с собой все необходимое – домашнюю утварь, скот, рыболовные снасти, запасы провизии. Да еще и по несколько детей в каждой семье. Переезд был очень тяжелым, но обстановка на новом месте не оказалась утешающей. «Посылили нас в корейских домах – вокруг ничова не было...Двери, вокны чаконым, камышинки позадельли и зимовали такытка. Ну ничова, выстояли...А коя-кто сразу назад утёк, хто поухали на Кубань туды, на Дон» – рассказывала Петухова Пелагея Пименовна.

Власти выдали переселенцам по мешку муки на каждого человека в семье – и этим ограничились. Как известно, послевоенное время было очень тяжелым и голодным. «С Увароу (соседнее село) приходили дети маленькия, просили хучь горсточку муки. Мы спярва давали, кто сколько, а потом поняли, что с ими сами голодныя останимси и перастали давать...» [10], – повествует Анна Федоровна. Дома себе строили сами – такие же как в Румынии: по 2 дома во дворе – один, маленький (летняя кухня), другой, большой (зимний), с большим огородом и скотным двором. Местные даже завидовали: «Дворцы себе строят!». Липован охотно принимали в колхоз, потому что знали: им воровать с колхозных полей незачем – у них ведь все свое в огороде растет. «Тутытка до нас ничто ничова не вырацивал – а винограду воусе не знали. Виноград мы с Романии привязли» [10] – замечал С.В. Бужоров. «Оне смяялись, что мы перец болгарский ядим, саламур (печеная на огне в чешуе рыба – НК), – говорит Леонова А.Ф. – а потом попробали и усё у нас попераняли» [10]. На вопрос, как складывались отношения с русскими и советской властью, Сазон Васильевич пожимает плечами: «Ну, как...Нормально. Правда, попа нашего одного сослали... А так, не трогали нас особо... Называли нас рамынами. А мы смяялись: какия жа мы рамыны? У Романии рускыми звали – мы на рамынках никады не жанились, а здесь – рамынами!» Но липоване быстро освоились на новом месте – их предкам и не к таким условиям приходилось приспосабливаться. Нашли общий язык и подружились с местными, их стали уважать как хороших работников. «У нас у колхозе бригадир говорил: ни нада мне етих уваринских сто против 20-ти успехских!» [10].

Среди занятий липован по-прежнему преобладал рыбный промысел – теперь, вместо Дуная и Черного моря, на Волге и Каспии. Свои прежние навыки они сохранили неизменными, но теперь промышляли не сами по себе, а в рыболовецком колхозе «30 лет Октября». Позднее он был преобразован в «Путь Ленина», уже специализирующийся на выращивании овощных и бахчевых культур, где и работало большинство липованок. Сейчас этого колхоза нет. Как почти не осталось и тех, кто помнит о жизни в Румынии и

первых годах в России. В запустении и единственная в Астраханской области старообрядческая церковь. «Церква миром живет» – с сожалением приговаривают старушки-липованки, сетуя на мизерный приход – молодежь разъехалась кто куда, некому ходить в храм, забываются еще недавно столь бережно и твердо хранимые традиции [10]. 300 лет назад, когда подвергали староверов изгнаниям и пыткам, не дрогнула вера, а теперь – свобода совести, да только не стало ревностных верующих. Но и сейчас в Успех в дни праздников и поминовения усопших приезжает из Астрахани священник, чтоб служить молебны для стариков, которые не в состоянии ездить в город на службу. И сейчас есть еще люди, которые надеются на помощь Бога в усмирении природы – будь то засуха, когда в степи всем селом служили молебны о дожде, и, не успевая дойти до дому, заставались в пути ливнем – об этом рассказывают старожилы села. Или молебны «за воду», которые служат во время весеннего половодья, грозящего затопить Успех. Село находится на острове, со всех сторон окруженном р. Кизанью, большинство домов вытянулись на едва ли не единственной сельской улице – Набережной, на самом берегу реки. Поэтому проблема затопления стоит здесь очень остро, вот и молятся старушки и старички – последние хранители липованской культуры – о том, чтоб вода перестала прибывать, пожалел Господь их грешных [1, 2, 3].

Астраханские липоване продолжают хранить обычаи предков. Свидетельством неутраченных корней явилась липованская проза – предания, рассказы и сказки. Хранителями исторических знаний являются люди старшего возраста, которые слышали рассказы от своих родителей, бабушек и дедушек. Почти каждый представитель этих возрастных групп может сообщить что-либо, касающееся истории липован. Однако, степень их осведомленности различна. Она зависит от личного интереса к своей истории и от объёма накопленной информации. Исторические предания бытуют в основном в семейной традиции. Это подтверждается адресными замечаниями, которые рассказчик делает по ходу изложения: «от отца слышал», «бабушка помнила» или обобщённо

«деды-прадеды говорили». При этом интерес представляют не только сами сюжеты тех или иных преданий, но и манера преподнесения их слушателю. Сюжеты преданий включают темы, связанные с вероисповеданием. Именно издревле принятое в России христианское вероучение липоване признают истинно православным и с обидой относятся к названию раскольники, вошедшему в употребление ещё в XVII в. «Мы веру отцов сохранили, а откололись никониане». Рассказы липован об этом времени начинается с имён двух исторических личностей: патриарха Никона, основоположника церковных реформ, и царя Петра I. Хотя они жили в разное время, в представлении липован деятельность обоих явилась причиной бегства из России сторонников старой веры, а потому их относят как бы к одному историческому периоду. Несмотря на то, что самые жестокие указы о преследовании были введены царевной Софьей, её имя предания не сохранили. В рассказах об уходе за границу России фигурируют также два героя – Филипп и Игнат. Филипп, согласно преданиям, вёл переселенцев на запад в Польшу, Игнат был предводителем южного направления. Оба они – реальные люди, но их роль в событиях неравнозначна. Помимо религиозных и социальных причин ухода липован ими называется и третья – бытовая: «Нечего кушать было» или «Счастье шукали» [8].

Хранят липоване отголоски русской старины в одежде и даже в говоре. Языковые характеристики русских-липован восходят к южно-русскому диалекту с присущим ему явлением так называемого «какания», то есть замены стоящих в первом предударном слоге после шипящих и (ц) гласных [е], [о] гласной [а] (*жана, пиано*). Также у некоторых представителей астраханских липован отмечен переход согласного «в» в «у» неслоговой в определённых фонетических позициях «Я был у городе» [8].

Во многих старообрядческих семьях, вынужденных покинуть свои земли, на новых местах начинали вести счёт поколения со времени вселения. Учёт родства важен для старообрядцев, в частности, при заключении браков. И в настоящее время высчитываются родственные связи жениха и невесты до четвёртого «колена», между которыми

не должны заключаться семейные союзы. Почтительно блюдут старoverы также память предков. В каждом доме имеются поминальные книги с длинными рядами имён. Поэтому в большинстве семей без затруднения перечисляются поколения, прожившие на чужбине. Иногда к местным особенностям липован относят изменение фамилий при разделении семей и даже при регистрации новорожденных [9].

Браки с представителями других национальностей и другого вероисповедания у липован встречались очень редко. По статистике середины XX столетия, из 200 браков липован мог встретиться только один случай, когда липованка могла выйти замуж не за липованина. Браки в большинстве своём совершались по предварительной договорённости родителей, а не по желанию брачующихся. Сейчас, конечно же, браки заключаются по взаимной симпатии, но мнение родителей, по-прежнему имеет большое значение. Свадебный обряд липован можно рассматривать как один из вариантов великорусского свадебного обряда южного типа [9].

В самом городе Астрахани тоже есть небольшая община липован, которая с каждым годом становится всё меньше. У астраханских старообрядцев есть свой храм. В 1946 г. Совет министров СССР разрешил открыть старообрядческую церковь Белокриницкой иерархии по ул. Калинина, д. 24. Старообрядцам была передана бывшая православная Христорожественская церковь, отобранная в 1938 г у обновленцев; настоятелем храма стал Сапожников Тимофей Григорьевич; храм был переименован в честь Вознесения Господня и принадлежит белокриницкой общине по настоящее время.

Когда липоване репатриировались в Астраханскую область, то событие это вызвало большой интерес у Московской старообрядческой архиепископии, и в мае 1948 г. в Астраханскую область выехали ее представители, протоиерей Королев В.Ф. и ответственный секретарь Абрикосов К.А. Целью их поездки было именно посещение верующих-старообрядцев, переселившихся из Румынии. Советом по делам религиозных культов им было дано разрешение на проведение религиозных обрядов, причем в предписании на имя астраханского уполномоченного было указано, что чинить препятствий им не нужно. Из этого предписания также ясно, что зарегистрированных молитвенных зданий ни в одном из мест проживания репатриантов на тот момент не было [2].

Русский старover, оказавшись на чужбине, жил в постоянной скорби о том, что ушло, старался твердо оценить свое положение и как из него выбираться, не потерять ориентиры, нравственные устои, сохранить себя. Не потерять своей веры, не потерять свой язык, свои традиции и обычаи, свой образ жизни – то, что было сущностью его жизни. Не было у липован своих скульпторов, живописцев, создающих шедевры искусства, но были искусные плотники, каменщики, были свои иконописцы, писавшие образа по заветам Аввакума. Три столетия боролись они против светской культуры, не допускали своих детей к науке, но не были безграмотными. Их культура осуществлялась в образе жизни, бытовых знаниях и умениях, в труде. Культура липован – это правильная духовная жизнь, исполнение заповедей, вера в то, чему верили поколения предков. Жаль только, что теперь эта культура оказалась под угрозой исчезновения.

Литература:

1. Калугер А.С., Канатьева Н.С. Старообрядческая иконопись как элемент традиционной культуры астраханских липован // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: [материалы Всероссийской научно-практической конференции] / [отв. ред. А. В. Сызранов, А. Р. Усманова]. – Астрахань: Изд-во АИПКП, 2006. – 287 с. : ноты, табл.; С. 114-120.
2. Канатьева Н.С. Астраханское старообрядчество и сектантство XIX в. в культурном контексте губернии. – Астрахань: изд-во «Роман Васильевич Сорокин», 2013. – 150 с.

3. Канатьева Н.С. Тайный язык старообрядцев // Научное мнение №8, 2013. С. 41-45.
4. Керов В.В. Новый строй личности и новый тип религиозности в старообрядчестве // Липоване: история и культура русских старообрядцев/ ред.-сост. А.А. Пригарин. Периодич. науч. сб. Вып. 2. – Одесса: ОНУ, 2005. С. 3-8.
5. Липинская С.А. Исторические предания русских-липован// Этнографическое обозрение, 1997. № 6. С 43-55.
6. Липинская С.А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии // Русские в современном мире. Серия «Новые исследования по этнологии и антропологии». – М: 1998. С. 283-330.
7. Лосева Н.В. Особенности культуры и быта астраханских липован // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/16534>.
8. Паунова Е.В. Легенды астраханских липован // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. – М., 1998. № 2 (18). С 41.
9. Паунова Е.В. Свадьба астраханских липован. – Астрахань, 2002. С. 11-13.
10. Информаторы: Бужоров Сазон Васильевич, 1919 г.р., пос. Успех, Камызякский р-он, Астраханская обл.; Леонова Анна Федоровна, 1923 г.р., пос. Успех, Камызякский р-он, Астраханская обл.; Дубинина Ксения Пименовна, 1939 г.р., пос. Успех, Камызякский р-он, Астраханская обл.

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ ЗА РУБЕЖОМ В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПТА «РОДИНА»

Мальшиева Елена Михайловна

*доктор исторических наук, профессор кафедры Отечественной истории, историографии, теории и методологии истории
Адыгейского государственного университета
(Майкоп, Республика Адыгея, Россия)*

***Аннотация:** Рассматривается влияние концепта Родины на представителей российской эмиграции в годы Второй мировой и Великой Отечественной войны. На примере судеб таких эмигрантов, находившихся за пределами СССР, как философ Ильин И.А., писатель Куприн А.И., художник, философ, путешественник, археолог Рерих Н.К., композитор Рахманинов С.В., генерал Деникин А.И. и др., выступивших в защиту своего Отечества, показаны характерные черты ментальности русского человека, его приверженность своему Отечеству. Российская эмиграция в годы Великой Отечественной войны в лице лучших своих представителей проявляла сочувствие Красной армии: более 1,5 % включились в движение Сопротивления. Российская эмиграция в тот судьбоносный период противостояния нацистской Германии сделала свой нравственный выбор и внесла заметный вклад в борьбу с германским нацизмом. Огромную роль в этом процессе сыграло русское национальное самосознание, мироощущение и мировоззрение, менталитет, самоидентификация. В агрессии Гитлера против СССР эмиграция увидела не борьбу фашизма с коммунистическим режимом, а войну на уничтожение горячо любимой Родины. Показано, что в экстремальных условиях войны и иноземного вторжения, любовь к своему Отечеству сыграла определяющую роль в активной жизненной позиции и общественной деятельности российской эмиграции. В условиях глобализации XXI в., порождающей, в том числе, рост мигрантов - граждан, проживающих за пределами родных мест, эта проблема становится все более актуальной и представляет особый интерес для исследования.*

***Ключевые слова:** Российская эмиграция, родина, культура, идентичность, Великая Отечественная, Вторая мировая война, менталитет, феномен, концепт, Сопротивление, коммуникация, ностальгия, Красная армия, Гитлер, СССР, «свой», «чужой», национально-культурные ценности, традиции*

THE RUSSIAN EMIGRATION ABROAD IN DAYS OF THE SECOND WORLD WAR IN THE CONTEXT OF THE CONCEPT "MOTHERLAND "

Malysheva Elrna Mikhailovna

***Abstract:** The article discusses the influence of a concept of the Motherland on representatives of the Russian emigration in the years of World War II and the Great Patriotic War. Using an example of the fates of such emigrants as a philosopher Ilyin I.A., writer Kuprin A.I., artist, philosopher, traveler, archeologist Roerich N.K., composer Rachmaninov S.V., general Denikin A.I., etc., who stood out in defense of the Motherland, characteristic features of mentality of the Russian person, his commitment to the Motherland are shown. The Russian emigration in days of the Great Patriotic War in the person of the best representatives showed sympathy of the Red Army: more than 1.5% has joined in a Resistance Movement.*

The Russian emigration during that fatal period of opposition of Nazi Germany has made the moral choice and a noticeable contribution to fight against the German Nazism. The huge role in this process was played by the Russian national consciousness, attitude and outlook, mentality and self-identification. In Hitler's aggression against the USSR emigration has seen war of extermination of hotly favorite Motherland rather than fight of fascism against communist regime. In extreme conditions of war and overseas invasion, the love to the Motherland has played the defining role in

active living position and public work of the Russian emigration.

In the conditions of the globalization of the 21st century generating growth of migrants - the citizens living outside native places, this problem becomes more and more relevant and is of special interest for a research.

Keywords: *Russian emigration, Motherland, culture, identity, Great Patriotic War, World War II, mentality, phenomenon, concept, Resistance, communication, nostalgia, Red Army, Hitler, the USSR, "own", "alien", national and cultural values, traditions.*

Концепт «Родина» в сознании русской эмиграции периода Второй мировой войны представляется центральной идеологемой. Для раскрытия и осмысления этой сложной проблемы требуется привлечение широкого круга разноплановых источников. Этот концепт нашёл своё отражение в эмигрантской политической деятельности, в публицистике, художественной литературе и философии. Российская эмиграция второй волны, как впрочем и других этапов, опиралась на верность подлинным национально-культурным ценностям и традициям. Понятие Родины русских эмигрантов периода Второй мировой войны содержит основополагающий компонент – сопричастность к её судьбе, истории, настоящему и будущему. Одной из главных черт, характеризующих феномен российской эмиграции, является ностальгия, тоска по родине, воспоминания о близких людях, о родном языке, о самой атмосфере родных мест. Эти настроения определяют морально-психологическое состояние человека «вне родины».

В годы революционных событий, гражданской, Первой и Второй мировых войн родину покинуло значительное число граждан России, став эмигрантами. История российской эмиграции, формирование идентичности в среде русских эмигрантов периода Второй мировой и Великой Отечественной войны является одним из самых малоисследованных культурных феноменов XX в. Любая эмиграция представляет собой процесс пересечения и дальнейшего напластования, различных культурно-цивилизационных типов и контекстов. Напластование таких противоречивых тенденций, как стремление к сохранению своей национальной уникальности, с одной стороны, и проявление различных форм ксенофобии, с другой, делают процесс адаптации в новой

социокультурной среде проблематичным. Традиционно отношение проживающих в стране-реципиенте к эмигрантам остается, мягко говоря, неоднозначным, как на политическом, так и на социальном, бытовом и культурном уровнях.

Актуальность темы эмиграции и её адаптации подтверждает статистика: только с 1989 по 2015 гг., по данным Росстата, Российскую Федерацию покинуло около 4,5 млн. человек. По данным зарубежной статистики на начало 2016 г. в наиболее миграционно привлекательных для граждан РФ странах проживает около 1,5 млн. граждан России. Это без учета уже получивших новое гражданство, нелегальных мигрантов и тех, кто фактически живет «на две страны», сохранившие российское гражданство, выехав за рубеж по визе. При этом данные национальных статистических служб зарубежных стран о ежегодном въезде россиян многократно превышают цифры Росстата об эмиграции из России. Согласно данным немецкой статистической службы за период 2011-2014 гг. в Германию иммигрировало немногим менее 97 тыс. человек, а по данным Росстата – 16 тыс.300 человек [17].

На чужой стороне эмигранты, как правило, начинают испытывать чувство не востребованности, драматично переживать тоску по России.

Так, в письме к своей сестре из Парижа русский писатель Александр Иванович Куприн признавался, что его утомила эмиграция, что она «вконец изжевала меня, приплюснула дух мой к земле». Он писал о том, что нигде ещё, бывая за границей, он не чувствовал такого «голода» по Родине. Особенно обострилось чувство любви к своему отечеству у рядовых представителей русской эмиграции в период, когда над Советским Союзом нависла смертельная

опасность. Активной участницей антифашистского Сопротивления вдали от Родины стала княгиня Оболенская. Отважная связистка, казнённая нацистами, посмертно была удостоена самых высоких французских наград. На русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа рядом с могилами русских воинов, сражавшихся в рядах французских партизан, покоится её прах.

Самое святое для каждого человека чувство Родины у российских граждан основывается на генетической памяти и передаётся через поколения. Оно проявляется в любви к дорогим сердцу людям, к месту, где родился. Родиной навсегда останется дом в деревне, сад, река, память о детстве как реальное ощущение счастья. Чувство сопричастности многонациональному отечеству - Родине формировалось государственной политикой, целевыми программами, системой обучения и воспитания студенческой молодёжи ВУЗов страны. Одновременно формировалась и на генетическом уровне передавалась живая связь с судьбой великой Родины, которая в дни испытаний становится вдруг до боли близкой и дорогой.

Чувство Родины к своему многонациональному отечеству - СССР в советский период формировалось под государственным патронажем и у граждан поколения 40-х гг. было чрезвычайно развито. Для советского гражданина чувство Родины было очевидным. «...В России даже в самые страшные времена русский человек делал выбор в пользу государства. В пользу Родины, значит, в пользу государства. Он делает такой выбор. А другой выбор – власовский» [4].

Эмиграция в отечественной историографии советского периода представлялась враждебной капиталистической средой, в которую попадал человек из России, а сам эмигрант показывался «врагом народа». Тема социокультурной адаптации в условиях эмиграции, вопросы формирования поликультурной идентичности русских эмигрантов в результате взаимодействия «своей» и «чужой» культур актуализировалась с середины 90-х гг. Под руководством академика

Ю.А. Полякова в Институте российской истории РАН началась разработка сюжетов истории российской эмиграции в разрезе различных социальных групп [9]. Были изданы несколько сборников статей, интервью, социологических исследований и т.д. Это позволило оценить внешние показатели адаптационных процессов в эмигрантской среде, а также раскрыть внутренние характерные черты русского человека на чужбине относительно концепта «РОДИНА», связи со своим Отечеством, со своей нацией.

Вторая волна эмиграции хронологически приходится на период с 1941 по 1944 годы. Это лица, перемещенные за границы СССР в ходе Второй мировой войны, а также уклонившиеся от репатриации на родину, так называемые «невозвращенцы». Оценка числа этой категории в 500-700 тыс. человек представлена в издании «Эмиграция: кто и когда в XX веке покидал Россию//Россия и ее регионы в XX веке: территория - расселение – миграции», а также основывается на сведениях известного исследователя Поляна П.М. «Жертвы двух диктатур: жизнь, труд, унижение и смерть советских военнопленных и оstarбайтеров на чужбине и на родине» [18,с.493-519].

В целом российская эмиграция в годы Великой Отечественной войны сделала нравственный выбор и внесла заметный вклад в борьбу с германским нацизмом. Огромную роль в этом процессе сыграло русское национальное самосознание, мироощущение и мировоззрение – идентификация.

Небольшая часть эмиграции - около 1,5 процентов с началом Великой Отечественной войны включилась в движение Сопротивления. Это было поколение потомков белых эмигрантов в Югославии, Болгарии, Франции.

Необходимо подчеркнуть, что коммунисты в оккупированной Европе были наиболее массовой частью движения Сопротивления. Среди потомков российской эмиграции оставались идейные противники большевистской власти и коммунистической идеологии, вступавшие в партизанские отряды и подпольные организации

для борьбы с германским нацизмом в силу патриотических убеждений. Не менее 100 человек из числа белых эмигрантов работали в странах Восточной Европы на советскую разведку (минимум столько же на разведки стран антигитлеровской коалиции), около 500 сражались в партизанских отрядах и подпольных группах в Югославии, Франции, Болгарии, Чехословакии, Бельгии, Италии. Потомок знаменитого аристократического рода, известный в последующем учёный-филолог Илья Голенищев-Кутузов воевал в партизанском отряде И. Тито, прошёл через гестапо и концентрационный лагерь [12].

Часть антисоветски настроенной эмиграции первой волны, которая вела постоянную яростную и активную борьбу против советской России, в те дни всё же выступила на стороне нацистов [1].

В борьбе с фашизмом в армиях Франции, Великобритании, США и Сопrotивлении некоммунистического толка приняло участие около 10 процентов граждан призывного возраста из состава российских эмигрантов. Только во французской армии сражались около 3-х тыс. человек. В боях в Северной Африке и Нормандии погибли 250 эмигрантов. Есаул Войска Донского, известный поэт русского зарубежья Николай Туроверов в годы Второй мировой был капитаном французской армии, героически сражался в Северной Африке, был награждён боевым французским орденом. Активным участником французского Сопrotивления стал командир 9-й Донской бригады генерал-майор Фёдор Марков. И таких примеров немало, однако эта тема практически не разработана в историографии.

Эмиграция в большинстве своём сумела увидеть в агрессии Гитлера против СССР не борьбу фашизма с ненавистным ей коммунистическим режимом, а войну на уничтожение горячо любимой Родины. Оценку этому факту мы находим в размышлениях гениального русского философа, идеолога белого движения И.А. Ильина, высланного из СССР в 1922 г. С приходом Гитлера к власти, он

вынужден был бежать в Швейцарию, спасаясь от концлагеря. Ошибка Гитлера, как писал философ, «это бороться сразу и с коммунистами, и с русским народом». Произошло это от сочетания невежества самомнения, психологии торопливого выскочки, расистского презрения к другим народам и прямого политико-психологического бессмыслия. Большинство это поняли и не пошли за фашистской Германией. Лишь меньшая часть эмиграции приняла её, говоря словами Ильина, за «друга и культурного освободителя» и «жестoko за это поплатилась. Это была русская трагедия, выросшая из революции и политической слепоты» [5].

С личностью бывшего командующего Вооруженных Сил Юга России генерала Деникина Антона Ивановича в годы Второй мировой войны связана одна легенда, которая в очередной раз свидетельствует о глубине характера русского человека. Известно, что в эмиграции Деникин зарабатывал себе на жизнь писательским трудом, однако его книги были запрещены нацистами. В ряде источников утверждается, что, несмотря на материальную неустроенность и отсутствие заработка, А.И. Деникин сумел собрать и переправить в Россию вагон медикаментов для Красной Армии: дар был принят инкогнито, фронтовикам не сообщили, от кого он. Заметим, что этот факт не находит исторических подтверждений.

В годы, предшествовавшие войне, в эмигрантских кругах широкую известность получили выступления генерала А.И. Деникина, впоследствии ставшим лидером «оборонцев» и последовательно выступавшим за поддержку РККА. В январе 1938 г., выступая в Париже, он назвал Гитлера «злейшим врагом России и русского народа»: «Итак, долой сентименты! Борьба с коммунизмом. Но под этим прикрытием другими державами преследуются цели, мало общего имеющие с этой борьбой... Нет никаких оснований утверждать, что Гитлер отказался от своих видов на Восточную Европу, то есть на Россию». После германского вторжения во Францию в мае-июне 1940 г., до освобождения от немецкой оккупации, Деникин продолжал

работать над мемуарами, изложенных в книгах «Очерки русской смуты», «Старая Армия», «Путь русского офицера». Деникин отвергает предложение нацистов о переезде в Берлин после начала Великой Отечественной войны. Гитлера считает «злейшим врагом России», неоднократно высказывая убежденность в том, что война завершится победой СССР. Тем не менее, остаётся на прежних позициях неприятия советской власти, надеется, что после победы Красная армия свергнет в России власть коммунистов. «Советы несут страшное бедствие народам, стремясь к мировому господству, — писал он. — Мы не смеем, в какой бы то ни было форме солидаризироваться с советской политикой — политикой коммунистического империализма». Желая победы РККА, он пишет, что не желает поражения своей родине: на вывешенной на стене карте он флажками отмечает сначала отступление, затем победные продвижения Красной Армии. 6 октября 1943 г. в Мимизане (юго-запад Франции), будучи приглашённым на встречу с расквартированным здесь батальоном русских коллаборационистов — «власовцами» (РОА), Деникин Антон Иванович говорил о России, об ответственности за её будущее, и с удивлением наблюдал, что эти люди, «предатели» по определению, гордятся успехами своих соотечественников-красноармейцев на фронте, что многие из них по-прежнему придерживаются коммунистических взглядов, что воевать за немцев они не рвутся и в геббельсовскую пропаганду о «борьбе за великую Россию» под немецкими знамёнами не верят [2].

В 1944 г. Деникин признается: «Мы испытывали боль в дни поражений армии, хотя она и зовется «красной», а не российской, и радость — в дни её побед. И теперь, когда мировая война еще не окончена, мы всей душой желаем ее победного завершения, которое обеспечит страну нашу от наглых посягательств извне». Деникин понимал, что нацисты несут русскому народу не освобождение от большевистской тирании, а порабощение. Ещё до начала боевых действий на территории СССР командование рейха пыталось

привлечь к коллаборационизму представителей белой эмиграции, в том числе с Деникиным, в то же время не оказывая им доверия. Летом 1941 г. была арестована супруга Деникина, который напишет после этого своей дочери: «Немцы решили отправить всех русских — как мужчин, так и женщин моложе 55 лет — в концентрационные лагеря. Сегодня немецкие солдаты увезли твою мать в Мон-де-Марсан. Русские белоэмигранты внушают им такой страх, что они дали только полчаса на сборы». Самого генерала спасал возраст: в 1941 г. ему было 69 лет. После освобождения супруги генералу предложили переехать в Берлин, где, по их словам, «обнаружился» его архив времён Гражданской войны. Арест супруги был попыткой сломить волю бывшего главнокомандующего, склонить его к коллаборационизму и сотрудничеству [16]. В ноябре 1945 г. А.И. Деникин переезжает в США, где и умирает 7 августа 1947 г. в городе Энн-Эрбор, штат Мичиган, в возрасте 74 года. Его похоронили в Детройте с воинскими почестями. Имя талантливого полководца, героя Первой мировой войны, пламенного патриота Отчизны, человека сложной судьбы сегодня ценится в России по достоинству. В декабре 1952 г. прах генерала был перенесен на кладбище города Кесвилл, штат Нью-Джерси. 3 октября 2005 г. с согласия дочери генерала прах А. И. Деникина был перевезен в Москву и захоронен на кладбище Донского монастыря [3].

Другое славное имя эмигранта, которым по праву гордится Россия, это Николай Константинович Рерих (1874–1947). Родившийся в семье известного юриста в Петербурге, будущий талантливый художник после окончания гимназии, поступает на юридический факультет университета, продолжая заниматься в Императорской академии художеств у А. И. Куинджи. В декабре 1923 г. Рерих с семьей отправляется в экспедицию по Индии, Китаю, Монголии и Тибету. В этот период художник создаёт около 500 картин, пишет две книги, собирает бесценный этнографический материал. Вторая тибетская экспедиция была организована американским правительством США через 11 лет.

И 15 апреля 1935 г. в Белом доме был подписан первый в своем роде международный договор о защите культурных ценностей. Это был так называемый «Пакт Рериха», текст которого в 1955 г. был положен основу Гаагской конвенции о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта. Принимая толстовский завет «непротивления злу насилием», Рерих наряду с осуждением войны, несущей разрушение, призывает сопротивляться злу. Он представляет историю становления и развития культуры как вечную борьбу света с тьмой, знания с невежеством, красоты с безобразием. С 1916 г. после перенесенной тяжелой пневмонии Рерих поселился в г. Сортавала, в 1917 г. этот город отошел к Финляндии и Рерих оказался в эмиграции, хотя до конца дней считал себя русским гражданином, «русским путешественником». Из Финляндии семья переезжает в Норвегию, затем в Лондон, оттуда в США, где живет 3 года. В 1923 г. он переезжает в Париж, затем в Бомбей. Предпринимает беспримерное, длившееся 5 лет (с 1923 до 1928 гг.), путешествие по маршруту: Индия – Индонезия – Цейлон – Гималаи – Тибет – Алтай – Монголия – Китай [7, с. 62].

С самого начала Великой Отечественной войны Н.К.Рерих выражал сочувствие Красной армии. 4 июля 1941 г. он напишет: «Если человек любит Родину, он в любом месте земного шара приложит в действии все свои достижения. Никто и ничто не воспрепятствует выразить на деле, чем полно сердце. Будь благословен час, когда расцветут все целебные травы. Русский народ – под знаком благоденствия! Не страшны ему испытания, претворятся они в достижения» [11, с. 245]. О сопричастности к судьбе своей горячо любимой исторической Родины Рерих пишет: «Не успели прогреметь пять недель войны, а уже многие знаменательные знаки проявились. Обозначилось народное единение, оно несёт верную победу. На заводах и в сельских хозяйствах заработала русская смекалка. Рвение увеличило продуктивность. Оборона Родины научила многим полезным приспособлениям. Изобретателен русский человек, а тут поддала

жару ярость против врага, и повелительно захотелось преодолеть. По всему миру раздалось добрые пожелания русскому воинству. Громко сказало удивление перед русской стойкостью. Ещё раз показали дружеские вести от всех народов, которые могут высказаться. Среди подавленного славянства воскресла надежда, а за нею придёт и объединение. Вместо горького испытания русский народ являет великое преуспевание. Возникло общее дело, а ведь такое осознание не может родиться на бесплодном пустыре. Плодоносна русская нива. Когда ударит набатный колокол, все спешат помогать. Уже поняли, что не «моя хата с краю», а «на людях и смерть красна». Многие такое совершится, что даже самые злые враги содрогнутся и оценят достоинство народа русского. Понятия Родины и человечества сочетались разумно, и в этом заключено такое достижение, которое и веками не накопить. ...Проникло глубоко сознание, что оборона Родины повсюду – и на полях битв, и на полях труда. Всюду тот же священный порыв, победный, неукротимый. Живы в памяти герои – Кутузов, Суворов, Минин, Пожарский, Александр Невский, сам Сергей Радонежский, Великий Наставник народа – все положившие жизнь свою во благо Родины. В грозе и в молнии рождаются герои» [10].

Все деньги, вырученные от продажи таких известных полотен, посвященных борьбе советского народа против германской агрессии, как «Александр Невский», «Партизаны», «Победа», «Богатыри проснулись» и др. он перечислял в фонд советского Красного Креста. «Всякий, кто ополчится на народ русский, почувствует это на хребте своём. Не угроза, но сказала так тысячелетняя история народов... Так положено. История хранит доказательства высшей справедливости, которая много раз уже грозно сказала: «Не замай!», — так писал художник в эти грозные годы [13].

Обусловливающим фактором общественного бытия эмигрантов в новом социуме является столкновение различных социокультурных моделей восприятия общественного развития. Один из основателей французской

социологической школы, французский социолог и философ Эмиль Дюркгейм ввел в научный обиход понятие коллективного сознания как совокупности чувств и верований, убеждений и интересов, ценностей и стремлений членов одного эмигрантского сообщества. Такое основополагающее понятие как концепт «свой – чужой» вызывает неизбежное столкновение культур, приводит к возникновению и обострению противостояния между ними. Переплетение «своего» и «чужого», постепенная адаптация и приближение или дистанцирование от восприятия «чужого» как «своего», формирует новую идентичность эмигрантской среды. Нарушение процесса межкультурной коммуникации, «абсолютизации «своего», отрицание «чужого» приводит к той или иной степени непонимания, агрессии, враждебности [8, с.197]. Этот фактор, несомненно, отрицательно сказывается на уровне творческого вдохновения российского культурного «клана» эмиграции.

Концепт Родины для русской эмиграции становится определяющим в условиях оторванности от родных корней, в особенности, когда отечество попадает в экстремальную ситуацию [14]. Знаменитый русский композитор Сергей Васильевич Рахманинов признавался, что за 25 лет эмиграции в Америке, он написал намного меньше, чем за 15 лет в России. «Уехав из России, - говорил он, - я потерял желание сочинять. Лишившись Родины, я потерял самого себя». В одном из интервью он сказал: «Ты пиши, о чём захочешь, лишь бы только о России». На самом деле, после выезда из России и до 1926 г. он не написал ничего значительного. Ностальгия - тоска по Родине, по признанию многих русских эмигрантов, не содействует творческому подъёму и развитию таланта. Сергей Васильевич Рахманинов не принял революцию. Выехав с семьей в декабре 1917 г. из России на

запланированные гастроли в Копенгагене, Осло и Стокгольме, он остался за рубежом. В годы Великой Отечественной войны композитор с глубоким волнением следил за героической борьбой советских людей, своего народа, с болью в сердце воспринимал его беды и временные неудачи. Незадолго до смерти Рахманинов передал советскому консулу деньги для лечения раненых советских бойцов [15].

Особенности этнокультурного мировосприятия национального характера, норм и правил поведения в русской и европейской культурах, значительные различия их коллективных представлений сыграли определенную роль в сложных связях между европейским обществом и российской эмиграцией.

Концепт Родины для русской эмиграции становится определяющим в условиях оторванности от родных корней, в особенности, когда отечество попадает в экстремальную ситуацию. В третьем тысячелетии миграционные процессы приобретают планетарные масштабы. По официальным данным число эмигрантов по всему миру в конце XX в. составило около 125 млн. человек, ежегодно к ним присоединяются от 2 до 4 млн. мигрантов. В поисках более приемлемых условий жизни во все времена народонаселение планеты искало новые места поселений, и эти процессы актуализировались и приобрели особую остроту в современном мире, обозначившись за последние годы новыми направлениями и массовостью.

В условиях глобализации XXI века, усиливающей миграционные процессы, все более востребованной, представляющей особый интерес и актуальной для исследования остается тема взаимодействия и адаптации покинувших места постоянного проживания уже послевоенных «волн» эмиграции.

Литература:

1. Гончаренко О. Г. Белоэмигранты между звездой и свастикой. – М.: Вече, 2005. – 352 с. ; Смыслов О.. «Пятая колонна» Гитлера. От Кутепова до Власова. – М.: Вече. 2004. С. 295.
2. Деникина-Грей М.А. Генерал Деникин. Воспоминания дочери. – М.: АСТ-Пресс. – М., 2005 // <http://ru-oldrussia.livejournal.com/149371.html>
3. Деникина-Грей М.А. Публикации в ЖЖ: <http://ru-oldrussia.livejournal.com/149371.html>.

4. Захар Прилепин. О Родине, о Вере, о Любви// http://zavtra.ru/blogs/zahar_prilepin_o_rodine_o_vere_o_lyubvi (дата обращения 13.08.2017.)
5. Иван Ильин: Наши задачи. Стратегические ошибки Гитлера. <http://internetsobor.org/arkhiv-rptsz/istoriya/rptsz/arkhiv-rptsz/ivan-ilin-nashi-zadachi-strategicheskie-oshibki-gitlera>(дата обращения 13.08.2017.)
6. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 536 с.
7. Николай Рерих. Зажигание сердца. – М. «Молодая гвардия». 1990. С. 62.
8. Петрова М. Л. Концепт «свой/чужой» в журналистике и литературе России и Франции на рубеже XX-XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук. – Москва, 2006. С. 197.
9. Поляков Ю.А. Историческая наука: люди и проблемы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999-2009. Кн. 1-3; Население России в XX в.: Ист. очерки. М.: РОССПЭН, 2000-2012. Т. 1-3; Деникин И.И. Очерки русской смуты. Крушение власти и армии, февр.-сент. 1917 г.: Репринт. воспроизведения изд. – М.: Наука, 1991. – 520 с.
10. Рерих Н. К. О Великой Отечественной войне. 1941-1945 гг.// Очерки из книги «Листы дневника». Т.т. 2, 3.
11. Рерих Н.К. Четверть века // Из литературного наследия. – М., 1974. С. 245.
12. Решетников Леонид. Любовь к родине оказалась сильнее классовой ненависти (к вопросу о позиции белой эмиграции во время Великой Отечественной войны 1941-1945 гг.). «Проблемы национальной стратегии», №1(2), 2010.
13. Электронный ресурс <http://pandia.ru/text/78/117/93787.php> (дата обращения 13.08.2017.)
14. Электронный ресурс <http://www.unification.com.au/articles/read/2291/> (дата обращения 15.08.2017.)
15. Электронный ресурс <https://infourok.ru/material.html?mid=33937>(дата обращения 14.08.2017.)
16. Электронный ресурс <https://russia360.wordpress.com/2015/04/04/true-russians/>(дата обращения 11.08.2017.)
17. Эмиграция из России в конце XX – начале XXI века <http://migrocenter.livejournal.com/305573.html>(дата обращения 10.08.2017.);Вандалковская М. Г. Историческая мысль русской эмиграции. 20-30-е гг. XX века - М.: «Гриф и Ко» 2009.
18. Эмиграция: кто и когда в XX веке покидал Россию // Россия и ее регионы в XX веке: территория - расселение – миграции. / Под ред. О. Глезер и П. Поляна. – М.: ОГИ, 2005. С. 493-519; «Жертвы двух диктатур: жизнь, труд, унижение и смерть советских военнопленных и остарбайтеров на чужбине и на родине. Предисл. Д. Гранина. – М.: РОССПЭН, 2002.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПАТРИОТИЗМ В АБХАЗИИ И НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В МЕНЯЮЩЕМСЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Трапш Николай Алексеевич

кандидат исторических наук, доцент,
Директор Государственного архива Ростовской области
(г. Ростов – на – Дону, Россия)

Аннотация: В представленной статье рассматривается сложный процесс системной трансформации ментальных представлений, связанных с этнической идентичностью и государственным патриотизмом, позиционируемыми как взаимосвязанные социокультурные явления. В качестве эмпирического поля предметного анализа выступают северокавказские субъекты РФ и Абхазия, обладающие значительным сходством исторического опыта и идентификационных маркеров автохтонных этносов, но имеющие существенные различия в рамках политической эксплуатации традиционных стереотипов индивидуального и массового сознания. В результате проведенного исследования удалось установить генетическую связь предшествующих элементов этнической идентичности и государственного патриотизма с современными концепциями, конструируемыми заинтересованными властными структурами, а также авторитетными представителями интеллектуального сообщества.

Ключевые слова: идентичность, патриотизм, традиции, культура, власть, регион, политика, этнос

ETHNIC IDENTITY AND STATE PATRIOTISM IN ABKHAZIA AND THE NORTH CAUCASUS: TRADITIONAL IDEAS IN A CHANGING SOCIOCULTURAL CONTEXT

Trapsh Nikolay Alekseevich

Abstract: In this article, we consider a complex process of systemic transformation of mental representations associated with ethnic identity and state patriotism, positioned as interrelated sociocultural phenomena. As an empirical field of the subject analysis, the North Caucasian subjects of the Russian Federation and Abkhazia have significant similarity to historical experience and identification markers of autochthonous ethnic groups, but have significant differences in the political exploitation of traditional stereotypes of individual and mass consciousness. As a result of the conducted research, it was possible to establish the genetic connection of the preceding elements of ethnic identity and state patriotism with modern concepts designed by interested power structures, as well as authoritative representatives of the intellectual community.

Keywords: identity, patriotism, traditions, culture, power, region, politics, ethnos

В конце XX – начале XXI столетия горские сообщества Северного и Западного Кавказа начали сложный и длительный процесс содержательного обновления базовых идентификационных характеристик, существенно трансформировавшихся в предшествующую эпоху. Гражданская идентичность советского периода основывалась на нормативно установленной принадлежности каждого индивида к синкретической общности, исключавшей ментальный маркер «кровного родства» и базировавшейся на жестко фиксированной идеологической парадигме, культивируемой тоталитарным

коммунистическим режимом. Патриотические установки допускали умеренное использование национальной идеи для пятнадцати союзных республик, создавая для малых народов официальный идентификационный вакуум в этническом измерении. В результате системная трансляция базовых идентификационных маркеров осуществлялась посредством неформального межличностного и группового диалога, исключая публичную репрезентацию соответствующих идей вне согласованного общегосударственного контекста.

Классическим примером подобного подхода следует признать регулярные празднования мемориальных дат, связанных с «добровольным вхождением» северокавказских этносов в имперское пространство и конфликтующих с колоссальным сегментом массового сознания, сохраняющим историческую память о длительной и ожесточенной Кавказской войне как важнейшем элементе этнической идентичности. На ментальном уровне нерегулируемой повседневности «советский народ» на Северном Кавказе самостоятельно идентифицировался в качестве адыгских, осетинских, вайнахских, кумыкских, аварских и других социумов, тогда как в официальном измерении указанная дифференциация последовательно сводилась к одноименным названиям автономных республик, рассматриваемых преимущественно как административно-территориальные единицы. Однако, в северокавказском случае властные структуры не объявляли этнических адыгов, осетин или вайнахов неотъемлемой частью русской нации, конструируя принципиально несовместимую идентичность.

Абхазский этнос, напротив, по прямой инициативе И.В. Сталина позиционировался сначала как локальная часть грузинского народа, а затем с легкой руки П. Ингоркв превратился в «пришлое население» на исторической Родине. Этнические абхазы с большим трудом сохраняли традиционную идентичность за формальными пределами бытовой повседневности, так как

литературное творчество и исторические исследования, не соответствующие установленной лингвистической и идеологической парадигме, встречали существенную дискриминацию со стороны управленческих, образовательных и научных структур официального Тбилиси. Следует выделить также и то существенное обстоятельство, что грузинские власти не приветствовали даже легитимные проявления гражданских идентификационных маркеров общесоюзного значения, латентно формируя доминирующее представление принципиальной невозможности самостоятельного позиционирования любой автономии по отношению к республиканскому центру.

В целом, применительно к избранному региону следует признать, что в советский период этническая идентичность малых народов сохранялась преимущественно на уровне традиционной культуры и повседневной деятельности, не выходящей в публичное пространство, а в отдельных случаях подавлялась целенаправленными действиями властных структур. Патриотические ценности формировались под определяющим воздействием доминирующей идеологической парадигмы, допускавшей отдельные исключения для значимых маркеров национального или регионального свойства. В частности, сложившаяся модель государственного патриотизма активно инкорпорировала в общий пантеон местных героев, отвечавших исходным параметрам созданной системы. В данном контексте важным элементом патриотического воспитания становился синкретический или реальный образ этнического абхаза, адыга или вайнаха, который в первую очередь был верным сыном коммунистической партии и советским гражданином, а затем только идентифицируемым представителем собственного народа.

В постсоветский период сложившаяся ситуация претерпела радикальные изменения, связанные не только со стремительным ростом региональной этничности, но и значительным ослаблением политического и идеологического

контроля со стороны федерального центра. Российские власти отчетливо осознают то существенное обстоятельство, что многонациональное государство не может иметь единую этническую идентичность, даже имеющую принципиальной основой ментальные установки и ценностные ориентиры исторически доминирующего народа. Однако, правящая федеральная элита в силу различных обстоятельств настороженно относится к известному концепту «гражданская нация», позволяющему в идеальном варианте нивелировать естественные противоречия отдельных этносов и консолидировать дифференцированное общество на основе достаточно нейтральных идентификационных маркеров. Индивидуальную и коллективную идентичность пытаются сформировать вокруг дискуссионных понятий, среди которых необходимо выделить так называемую «российскость», являющуюся реликтовым интеллектуальным явлением второй половины XIX столетия, искусственно актуализированным в настоящее время в политическом, идеологическом и научном дискурсе. Другим подобным идейным трендом, призванным консолидировать традиционные этнические маркеры, в последнее время становится «евразийская идентичность», имеющая различные содержательные интерпретации в пространственном, временном и качественном измерении. Как представляется, указанные концепты не могут служить принципиальным основанием государственного патриотизма, игнорируя исходные ментальные характеристики национальных групп и формируя очередную искусственную общность на неочевидной идеологической платформе.

В региональном пространстве Северного Кавказа последовательное формирование новой этнической идентичности осуществляется в рамках нескольких взаимосвязанных направлений, определяемых современным политическим и социокультурным контекстом. Главным фактором следует признать целенаправленную реконструкцию исторической

памяти, осуществляемую как в рамках профессионального исследовательского сообщества, так и в широком интеллектуальном пространстве общественного дискурса. Естественным следствием подобной ситуации является качественная гиперболизация отдельных явлений предшествующей истории региональных социумов, приобретающей в отдельных случаях неадекватное универсальное значение. В частности, северокавказские концепции национального историописания часто преувеличивают реальную роль титульных этносов в социально-экономических, политических и культурных процессах, развивавшихся в пространственных границах избранного региона. Новое звучание приобретают традиционные дискуссии о наиболее древней версии общекавказского нартского эпоса, самой ранней модели этнической государственности, особо длительном и ожесточенном сопротивлении имперской экспансии. Очевидным идейным трендом исследовательской практики часто становится полное отрицание позитивной роли России в историческом развитии Северного Кавказа, искусственно формирующее потенциальный конфликт современной гражданской и национальной идентичности. В данном контексте главным идентификационным маркером становится личное и общественное отношение к Кавказской войне, в рамках которого минимальная солидарность с конкретными позитивными фрагментами имперской политики признается тождественной тотальному отрицанию собственной этнической принадлежности.

Другим фактором, определяющим системное конструирование обновленной идентичности отдельных этносов Северного Кавказа, является осознанное возрождение архаичных элементов традиционной культуры, имеющих как светское происхождение, так и религиозный символизм. В данном ракурсе следует выделить естественную актуализацию клановой и семейной солидарности, проявляемую преимущественно в диаспорных сообществах крупных российских

мегаполисов, демонстративное соблюдение этнических обычаев в публичном внерегиональном пространстве, подчеркнутое следование религиозным нормам вне частной жизни. Классическим примером архаизированной идентичности, облеченной в современную оболочку, являются свадебные кортежи с реальной стрельбой из огнестрельного оружия, перемещающиеся не только в отдельных северокавказских субъектах РФ, но и в столичном мегаполисе. Как представляется, выделенный идентификационный маркер конструируется в рамках упрощенной бинарной оппозиции «свой-чужой», сокращающей принципиальные возможности для адекватного диалога в мультикультурном пространстве современной России.

Значимым элементом ментального инжиниринга, ориентированного на последовательное формирование новой идентичности модернизирующихся горских социумов Северного Кавказа, следует признать внешнее влияние, выражающееся в системной трансляции различных мировоззренческих стереотипов. С одной стороны, архаичные идентификационные маркеры успешно трансформируются под качественным влиянием европейской и американской массовой культуры, придающей историческим трендам измененную символическую оболочку. Эпический культурный герой в поношенной черкеске, но с дорогим оружием успешно заместился новым кумиром в брендовой одежде, располагающим элитным автомобилем. Однако некоторые методы приобретения внешнего блеска имеют прежний характер, связанный с целенаправленным использованием вооруженной силы или криминального бизнеса для быстрого достижения личного процветания. С другой стороны, необходимо обратить особое внимание и на значительное влияние зарубежного диаспорного сообщества, сформировавшегося у многих северокавказских народов в результате трагического мухаджирства, ставшего прямым следствием проигранной Кавказской войны и депортационных мероприятий имперского

правительства. Для некоторой части региональных социумов родственная диаспора выступает в качестве неоспоримого образца последовательного сохранения этнических традиций, испытавших мощное воздействие инородной социокультурной среды. Однако механическая трансляция идентификационных маркеров, сформированных зарубежным диаспорным сообществом, может привести и к негативным последствиям, схожим с известными результатами церковной реформы в России XVII столетия, когда простое заимствование более совершенных элементов украинской теологической практики привело к церковному расколу. В данном контексте перспективным направлением современного конструирования этнической идентичности может служить комплексное восприятие сохраненных традиций репатриированных соотечественников, вернувшихся к социокультурным реалиям исторической Родины.

В контексте выделенных обстоятельств в рассматриваемом регионе складывается своеобразное представление о государственном патриотизме, существенно различающееся на государственном уровне и в массовом сознании. Политическая элита северокавказских субъектов культивирует традиционную патриотическую парадигму, в рамках которой ключевую роль играют сохраненная память о Великой Отечественной войне, имманентное представление о глобальной роли России на евразийском пространстве, выдающихся личностях, способствовавших последовательному формированию отечественной государственности. Указанные идеи не вызывают принципиального отторжения у значительной части местных социумов, однако, государственная идея нередко ассоциируется и с другими феноменами. В частности, многие этнические адыги ностальгируют по самостоятельному государству, существовавшему в середине XIX столетия и созданному вольными горскими обществами Западного Кавказа. В вайнахской среде и у отдельных дагестанских этносов значительной

популярностью пользуются реконструктивные проекты, восходящие к известному имамату Шамиля. Формирующийся сепаратизм по отношению к общероссийской гражданской идентичности и государственному патриотизму неразрывно связан не только с принципиальными особенностями восстанавливаемой исторической памяти, но и со сложной социально-политической обстановкой в северокавказских субъектах РФ, в которых традиционные экономические проблемы и радикальный ислам в равной степени детерминируют деструктивные общественные процессы.

Особый случай представляет Абхазское государство, появившееся в результате грузино-абхазского конфликта 1992-1993 гг. и частично признанное после так называемой «пятидневной войны» 2008 года и последующих инициативных действий РФ. Местный патриотизм на государственном уровне имеет отчетливо выраженную этническую природу, неразрывно связанную с титульной нацией. Главным маркером абхазской идентичности, несомненно, является победный результат ожесточенного противостояния с «малой империей» в лице

Грузии, достигнутый после ожесточенной вооруженной борьбы, называемой в легитимной версии официального Сухума «Отечественной войной». Следует заметить, что для Абхазии характерны и остальные маркеры формирующейся этнической идентичности, выделенные применительно к северокавказскому региону. Более того, патриотическая гордость применительно к возрожденной государственности неизменно дополняется благожелательным восприятием военной, материальной и ментальной поддержки со стороны родственных горских сообществ Северного Кавказа, а также зарубежного диаспорного сообщества. Вместе с тем, особая роль России в недавнем международном признании маленькой республики формирует и осознанное восприятие отдельных элементов отечественной гражданской идентичности, связанных с историческим победой в Великой Отечественной войне и конфронтационным отношением к идеологическим и политическим устремлениям западных друзей независимой Грузии.

«ВЕДУЩАЯ КУЛЬТУРА»: КАК НЕМЕЦКИЕ СМИ ОБСУЖДАЮТ КОНЦЕПЦИЮ «РОДИНА» НА ФОНЕ БОЛЬШОГО ПРИТОКА БЕЖЕНЦЕВ

Феер, Райнер

*магистр, преподаватель кафедры немецкой филологии
Адыгейского государственного университета
(Берлин, ФРГ)*

Аннотация: Обсуждение темы миграционного кризиса с 2015 г. почти два года лидировало в немецких СМИ. Сначала использовался термин "Willkommenskultur" («культура гостеприимства») в качестве метафоры "хозяин – гости" с целью призыва приветствовать новых жителей страны. Время шло, ситуация изменилась, и понадобилась новая ключевая фраза. Министр внутренних дел Германии, Томас де Мезьер, представил термин "Leitkultur" («ведущая культура»): немцы должны жить так, чтобы их культура стала заразительным примером жизни для мигрантов. В этой статье рассматривается данная концепция и обсуждение ее в немецких СМИ.

Ключевые слова: интеграция, миграция, Германия, миграционный кризис, дискурс

"LEADING CULTURE": GERMAN MEDIA DISCOURSE ON THE CONCEPT OF "HOMELAND" IN THE FACE OF THE INFLUX OF REFUGEES

Feer, Rainer

Abstract: The European refugee crisis has dominated German public discourse since 2015. Initially, the key phrase, "Willkommenskultur" ('a culture of welcome'), appealed as a host-guest-metaphor to Germans to welcome the new inhabitants. As time went by and situations changed, new key phrases were needed. German Minister of the Interior Thomas de Maizière suggested the term "Leitkultur" ('leading culture') to describe the idea that Germans should live out their culture as a contagious example for migrants. This article aims to critically evaluate this concept and its discussion in German media.

Keywords: Integration, migration, Germany, refugee crisis, discourse.

1. Введение

Есть такая притча: плавают две молодых рыбы, встречаются пожилую рыбу. Та кивает головой на приветствие и говорит: «Добрый день! Как вода?» Рыбы продолжили плавать, ничего не отвечая. В конце концов, одна рыба спрашивает другую: «А что это такое – вода?»

Идея притчи такова: мы часто не видим самое естественное, самое существенное, мы даже не задумываемся о существовании многих важных для нас вещей, потому что они присутствуют в нашей жизни постоянно. Например, наша культура. Поэтому путешествовать так интересно: свою воду, свою культуру мы более сознательно ощущаем после того, как мы

побывали в других местах или когда люди из других мест бывают у нас. Но тогда возникают вопросы: имеют ли право прибывшие из других «вод» пренебрегать нашей водой, которая нам всегда так нравилась, в которой нам так хорошо живется? А если наша вода так хороша, почему они порой предпочитают свою или хотят иметь смесь разных вод? А если им не нравится наша вода, и они привозят свою, не испортит ли это нам нашу воду? Ведь это же наша вода, наша Родина. А что это на самом деле – Родина?

Такие вопросы возникали в Германии после притока больше миллиона беженцев в 2015 и 2016 гг. Больше года тема беженцев была доминирующей в СМИ. Она и продолжает

волновать немцев. В очередной раз задаются вопросы: «гастарбайтеры» 50-х и 60-х гг. и «немецкие переселенцы» 90-х гг. представляют уже большие группы мигрантов, и проблемы интеграции с тех пор регулярно обсуждаются в немецком обществе. Но сейчас контекст и ситуация другие, и старые вопросы требуют новых ответов. С увеличением числа мигрантов родина меняется не только для приезжих, но и для самих немцев. Получается, что их страна, их родина – уже не та страна, в которой они выросли и к которой привыкли. Может так случиться, что хозяин некомфортно чувствует себя среди многочисленных гостей? Есть ли право настаивать на своих обычаях? А что делать с теми, кто не соблюдает их? Насколько должны идти навстречу переселенцам, что можно и нужно требовать от них?

В настоящей статье обсуждается только одна проблема, как решить эти вопросы. Она рассматривается через призму так называемой «ведущей культуры». Идея «ведущей культуры» стала популярной в мае 2017 г. Сам процесс ее обсуждения в СМИ характеризует немецкое общество и его ценности. Чтобы понять характер дискуссии, надо обратиться к истории.

2. Миграционный кризис

В 2015 г. начался так называемый «миграционный кризис» как в Германии, так и в других странах Европы. В Германии за это время, до июля 2017 г. ходатайствовали о предоставлении статуса беженца 1 352 097 человек [BaMF 2017, 4]. Не все приезжие зарегистрировались, но и не все остались в Германии. К тому же 31% от подавших заявления на регистрацию получили отказ [BaMF 2017, 10], но это не означало, что все они покинули страну. Достаточно редко людей принудительно высылают из Германии. Главными причинами миграции являются война и политическая нестабильность: в 2016 г., в зените кризиса, больше двух третей беженцев прибыли из Сирии, Афганистана и Ирака [BaMF 2016, 4]. Эти страны, конечно, сильно отличаются от Германии по языку, культуре, религии, образованию и т.п. Этот факт если не вызывает проблемы, то является непростой задачей для всех сторон: для

беженцев прошлые переживания, нередко травматические, совмещались со стрессом от бюрократии, жизнью в приютах, культурным шоком. Для немцев проблемой являлись неосведомленность о том, сколько людей приехали и еще приедут, незнание культуры пришельцев, сомнения, хватит ли у государства денежных ресурсов, и чувство ответственности перед многими утонувшими в Средиземном море.

Спектр реакции жителей Германии, по наблюдению автора данной статьи, был разнообразный. Немецкие СМИ и политики требовали так называемую «культуру гостеприимства», а простые люди Германии совместно с государственными учреждениями или НПО помогали в учреждениях для первичного приема, раздавали одеяла и одежду, помогали переводами или преподаванием немецкого языка. Большинство жителей Германии вело себя пассивно, из них много людей разделяли вышеуказанные заботы и сомнения, что было видно в комментариях под статьями в интернете. Из-за того, что в правительственной коалиции была немецкая консервативная партия ХДС, которая относилась либерально к вопросу беженцев, люди требовали более консервативные политические альтернативы. Это вело к популяризации национал-консервативной партии АдГ (Альтернатива для Германии) и к основанию более радикальной партии ПЕГИДА (Патриотические европейцы против исламизации Запада). Небольшая часть жителей Германии выразила неудовольствие митингами и частично насильственными акциями против приютов и их жителей.

Все это время большинство СМИ и политиков настоятельно подчеркивало необходимость показать «культуру гостеприимства». Как доказала критичная широкомасштабная студия Михаила Галлера [2017], профессора журналистиковедения и законов коммуникации, дискурс в СМИ в это время не был нейтральным: учитывалось больше всего мнение политиков традиционных партий-единомышленников, и только редко других партий или других участников, как например, мнение добровольцев

или чиновников релевантных институций; и если критические голоса звучали, то чаще всего, чтобы представить их как «неморальные» альтернативы к собственному мнению. Надо отметить, что результаты студии публиковали в тех же СМИ, которые студия критикует.

Ситуация тенденциозного освещения событий изменилась после массовых нападений на женщин в Кельне в новогоднюю ночь 2015/2016 г. Больше тысячи человек, в большинстве своем просители убежища, многие из северной Африки, собрались в центре города Кельна. Ситуация вышла из-под контроля. Известно больше тысячи случаев нападения на женщин, хищения и др. Сколько из этой тысячи людей участвовали в этом – неизвестно. Полиция и СМИ сначала скрыли масштаб инцидента. Во время последующей общественной дискуссии учитывались более скептические голоса. Они порой представляли собой такой же однобокий взгляд, но теперь в ущерб беженцев. В этом контексте надо заметить, что число преступлений действительно росло вместе с числом мигрантов, но эта статистика многогранная и не позволяет сделать простой вывод о том, что мигранты совершают больше преступлений, чем немцы [Zeit Online, 2016].

События этой новогодней ночи вынудили общество посмотреть иначе на ситуацию, связанную с мигрантами. Горячие дебаты эмоционально охладели после того, как в марте 2016 г. закрыли Балканскую миграционную трассу, и ЕС заключил договор с Турцией, в котором Турция берет на себя ответственность принимать беженцев из ЕС и, в свою очередь, получает финансовую поддержку. С тех пор число новых иммигрантов значительно снизилось. Это помогло людям, которые не знали, когда кончится приток беженцев, смотреть более спокойно на всю ситуацию и заглянуть в будущее с полезными и нужными вопросами: «Как мы будем теперь жить вместе?»

3. «Leitkultur» – десять тезисов Томаса де Мецера

В этом контексте, учитывая далекую и близкую историю миграции в Германии, министр внутренних дел Германии, Томас де Мецер, внес в дебаты термин «Leitkultur» («ведущая культура»). Термин описывает ту часть немецкой культуры, которая важна обществу, и которая не учитывается в немецких законах и правах человека; та часть, которая отличает немцев от других западных культур. «Ведущая культура» для де Мецера не означает правила поведения, которые мигранты как закон должны соблюдать. Он пишет в первую очередь для немцев, чтобы повышать осведомленность, что такое «немцы» как народ. Если немцы сознательно живут своей культурой, это может влиять на мигрантов, которые таким образом приближаются к «ведущей культуре». В статье для крупной газеты «Bild am Sonntag» от 30.04.2017 г. он представил следующие десять пунктов такой культуры [де Мецер, 2017].

1. Немецкое общество открыто, поэтому люди приветствуют друг друга рукопожатием и называют свое имя – и не покрывают лицо, например, религиозной буркой: «Мы – не бурка».

2. Образование само по себе ценно. Поэтому всегда желательно приобретать его, даже если оно не пригодится в работе.

3. Один из основных принципов общества – достижение чего-то, работа, успех. Успех и качество работы являются составляющими благополучия. А благополучная страна может позволить себе оказывать помощь нуждающимся.

4. Особенности немецкой истории, особенно плохих моментов, влияют на мнения о современных проблемах, например, право на существование Израиля.

5. Немецкая культура глубоко укреплена в философии, литературе, музыке и в театрах.

6. Религия в Германии не разделяет, как раньше, людей, а соединяет их тем, что церкви имеют детские сады, дома для престарелых и т.п. В обществе есть разные религии, но все они находятся в подчинении нейтрального государства и права.

7. Принцип немецкой демократии – уважение, толерантность, защита меньшинств и компромисс.

8. Немцы – «просвещенные патриоты», в смысле, что они любят свою Родину, но это не значит, что ненавидят другие народы.

9. Германия относится к западу, к Европе, к НАТО и к лучшему неевропейскому партнеру: США. Расположение Германии в центре Европы делает ее, возможно, «самой европейской страной».

10. Немцы вместе прошли через события, которые стали частью национальной памяти, как например, распад Берлинской стены или победа сборной Германии в чемпионате мира по футболу. К тому же важны региональные особенности, которые чувствуются везде.

Де Мезьер заканчивает статью тем, что он призывает немцев к соблюдению такой культуры. Он не собирается сделать эти положения законом и никого не может заставить жить таким образом. Но тем людям, которые отрицают эту культуру, вряд ли получится интегрироваться в Германию. В этом отношении надо различать то, что не подлежит дискуссии, и то, что может быть терпимо. Неподлежащее надо защищать и требовать его соблюдения: отсутствие вседозволенности, уважение друг к другу, подчинение религии нейтральному государству, западный настрой, гордость быть европейцем, «просвещенный патриотизм», права человека.

Есть и «терпимые» пункты, где можно показать толерантность. Но чем увереннее немцы будут жить «ведущей культурой», тем меньше остается пунктов, которые надо терпеть. Поэтому немцы должны знать, кто они, терпеть терпимое, и настаивать на важном. И тогда интеграция будет успешной.

4. Реакции немецких СМИ

Десять тезисов министра де Мезьера и особенно термин «ведущая культура» вызвали в целом отрицательные реакции в немецких СМИ. Критика объясняется частично тем, что можно по-разному интерпретировать статью: такая тема не обсуждается на одной странице газеты. К тому же термин «ведущая культура» использовался

уже в 2000 г., и многие вспомнили ту неудачную дискуссию.

Почти все положительные реакции звучали от людей из консервативной партии министра де Мезьера ХДС (Христианско-демократический союз Германии). Например, приветствовался тот факт, что благодаря де Мезьеру обсуждается то, что соединяет общество, и возможность достижения отсутствия конфликтов в нем [Виттрок, 2017]. Было отмечено также, что предыдущая история миграции не была успешной, и это требует внести изменения в политику интеграции [Heilbronner Stimme, 2017]. К примеру, жители Германии с турецким гражданством или двойным гражданством, участвовавшие в конституционном референдуме в апреле 2017 г. в Турции о расширении полномочий президента Турции Реджепа Тайипа Эрдогана, в подавляющем большинстве своем голосовали за этот пункт. Это было воспринято в Германии как голосование против демократии, против устоев страны, в которой эти люди проживают вот уже много лет. Министр внутренних дел штата Баден-Вюртемберга Томас Штробл (ХДС) комментирует: «Мы должны более усердно разъяснять, какие правила, какие ценности здесь [имеется в виду Германия – авт.] действуют; что мы – в полном смысле слова! – ценим» [Heilbronner Stimme, 2017].

Положительные реакции проявились и среди простого народа. В опросе для журнала «Фокус» 52,5% из 1000 опрошенных утверждали, что Германии нужна «ведущая культура»; 25,3% были против [ФАЦ, 2017]. Но в результате того же опроса стало ясно, что люди неправильно понимают термин «ведущая культура»: они сочли основными пунктами этой культуры знание немецкого языка, соблюдение конституции и т.д. Но все эти пункты перечисляются уже в законах, и поэтому согласно де Мезьеру не входят в «ведущую культуру». Этот термин подразумевает то, что не оговаривается в законах, но что важно немцам. Поэтому по результатам опроса невозможно безоговорочно судить о поддержке министра де Мезьера.

У большинства статья де Мезьера вызвала критику. Многие заметили, что выход

публикации за полгода до выборов в бундестаг не случаен: его партия ХДС рассчитывает на голоса более консервативных голосующих, которые перешли в национал-консервативную партию АдГ [Виттрок, 2017]. Либеральный министр-президент Винфрид Кречманн не согласен с термином «ведущая культура»: он имеет неудачную предысторию, и невозможно согласиться на конкретные пункты такой культуры [Badische Zeitung, 2017]. Поэтому люди могут усмотреть в нем выражение превосходства, что было бы вредно для общества.

Либеральная газета «taz» [taz, 2017] особенно сильно критиковала де Мезьера: Несколько пунктов его тезисов кажутся непонятными: зачем говорится об образовании или о культурных мероприятиях? Неужели у других наций нет такого? А если не все немцы согласны со всеми пунктами его тезисов, находятся ли они вне немецкой «ведущей культуры»? Например, автор статьи в taz критично смотрит на религию и на капитализм, в том числе на «принцип достижения» де Мезьера. В этом случае автор считается «плохим немцем»?

Броская фраза «Мы – не бурка» также часто критиковалась. Она не соответствует заявленной цели де Мезьера положительно описать культуру, которая должна стать примером для мигрантов. Из-за этой фразы складывается впечатление, что он хочет отмежеваться от консервативных мусульман и не соединить, а разделить общество.

Чаще всего звучал такой аргумент: в Германии есть конституция, и она достаточна для того, чтобы регулировать бытовую жизнь общества. Такого мнения придерживается и известный немецкий философ Юрген Хабермас [Хабермас, 2017], хотя он ошибочно думает, что де Мезьер требует возвести «ведущую культуру» на уровень закона. Согласно этому, подчинение закону и конституции – единственное, что можно требовать от мигрантов. Их поведение в обществе, их отношение к политическим вопросам, как они смотрят на группы меньшинств, их знание о Германии – все это не имеет большого значения, если они послушны закону. Интерпретация законов, их изменение и принятие новых зависит от настроения общества

в целом. На этот процесс могут влиять и мигранты, и другие общественные меньшинства [Хабермас, 2017; см. Аугштайн, 2017].

В целом дискуссия прошла неудачно: реакция людей показала, что они реагировали не на десять пунктов и их философию, а на термин «ведущая культура», на предыдущие дебаты и политический фон министра де Мезьера. Сам де Мезьер к этой теме больше не возвращался, что тоже стало показателем его неудачи.

С другой стороны, критическая реакция на тезисы сама указывает на возможный одиннадцатый пункт в списке: в Германии любят критиковать. Такого, конечно, никто от мигрантов не будет требовать. А это может вызвать недопонимание: немцы критикуют и авторитеты, и религию, чего нельзя в других культурах, но очень важно для немецкой культуры. Немцы считают достижением демократического общества отсутствие запретов на критику.

5. Миграция, ведущая культура и родина

Так что же, нужна ли «ведущая культура»? Может быть, достаточно конституции и законов? И да, и нет. Никто не может и не сможет заставить мигрантов любить, например, немецкую классическую музыку. Единственное, что можно требовать от мигрантов – это соблюдение законности. Демократия всегда одновременно значит и правление большинства, и защиту меньшинства. В таком обществе, люди могут иметь разные мнения и даже на уровне закона требовать свободу жить в согласии со своей философией.

Но министр де Мезьер не требует главенствования «ведущей культуры». Он хочет сказать, что в Германии есть своеобразная культура (которая, по его словам, ни лучше и не хуже других), но для немцев она ценна. Эта культура до какой-то степени должна влиять на тех, которые приезжают и остаются. Если среди них есть люди, которые никак не хотят делать шаг к сближению с коренным населением, они всегда будут чужие. А это не может быть целью общества. Но если такие люди соблюдают законы, то никто не будет их заставлять жить согласно «ведущей культуре» – зачем тогда

немцам думать о «ведущей культуре»? Культура гибкая. Есть сферы, в которых принимающая сторона может меняться. Есть сферы, где надо проявлять терпение. А есть сферы, где надо будет усердно вести дискуссии и объяснять, почему надо соблюдать те или иные положения общежития. Де Мезьер подводит итог: в дебатах надо различить то, что не подлежит дискуссии, и то, что потребует определенного терпения. Плохое знание немецких исполнителей классической музыки не вызывает серьезных споров; а неуважение к любому меньшинству в Германии или отрицание холокоста вызовет серьезную дискуссию.

Именно разделяя эти вопросы (то, что вызывает споры и то, что допускается в обществе), де Мезьер, увы, позволяет себе неточности. В качестве неоспоримых политик вывел следующие положения: отсутствие вседозволенности, уважение друг к другу, подчинение религии нейтральному государству, западный настрой, гордость быть европейцем, «просвещенный патриотизм» и права человека. Неточности объясняются тем, что де Мезьер адресует свои положения одновременно двум аудиториям: немцам, живущим по этим правилам, и мигрантам, которые должны приблизиться к ним. Да, немцы должны быть «просвещенными патриотами» – но разве мигранты плохо влияют на это или должны сами стать фанатами Германии? Скорее всего, приведенные правила адресованы только немцам. Он также называет западные ценности непреложными. Опять возникает вопрос – западные ценности для всех или только для немцев? Могут ли мигранты, которые предпочитают свою культуру (восточную) западной, быть прочно интегрированы? От мигрантов, вероятно, не надо требовать принятия всего западного. Достаточно того, что мигранты с уважением относятся к западным людям, несмотря на разные взгляды. А еще де Мезьер отмечает подчинение религии государству. Здесь он имеет в виду, в первую очередь, те движения в мусульманстве, которые ставят исламский шариат выше светского закона. К примеру, в 2014 г. в Германии в городе Вупперталь произошла

провокационная акция. Молодые люди исламисты-салафиты одевали жилеты с надписей «Полиция-Шариат», ходили по улицам и критиковали людей за их поведение, рекламируя образ жизни по шариату. В Германии это воспринималось не только как миссионерская акция, а как выражение антидемократичности этого течения ислама. Де Мезьер пишет о подчинении религии государству, думая об этих течениях ислама. Но он ставит этот пункт неудачно в один ряд вместе с «европейским настроением» и «просвещенным патриотизмом», со вседозволенностью и правами человека – как не подлежащие дискуссии. Среди них есть пункты, которые касаются только немцев, только мигрантов или обоих, а это надо тщательно различать. В противном случае могут возникать стереотипы или нереальные ожидания. Тем не менее, такие дебаты помогают диалогу культур. Собеседники лучше понимают то, о чем они говорят, и на более высоком уровне могут дискутировать; осознанно отличая важное от менее важного.

Термин «ведущая культура» поляризует общество. Он отделяет друг от друга мигрантов и представителей принимающей стороны и оттого неудачен, не позволяет вести конструктивный диалог, который при обсуждении проблемы миграции крайне важен. Вместо обсуждения десяти пунктов «в одном пакете», желательно было бы каждый пункт обсудить отдельно. К примеру, вопрос о том, как реагировать на неуважение к предлагаемым условиям демократии со стороны немецких жителей с турецким паспортом. Или возьмем случай с двумя школьниками из Швейцарии, которые не захотели пожать руку преподавательнице из-за религиозных убеждений, и чьи поступок обсуждало все общество, задаваясь вопросом, важен ли для них этот жест? В таких случаях дискуссия приобретает конкретность, что исключает возможность использования сложной и абстрактной дискуссии к разделению мультикультурного общества.

В конце хотелось бы обратить внимание и на такой факт. Почти никто из читавших про десять пунктов де Мезьера не сказал: «Это – не мы».

Получается, что де Мезьер правильно охарактеризовал немецкое общество, что, по его словам, являлось его главной целью. Тогда, несмотря на все критические пункты, которые действительно присутствуют в его статье, дискуссия по этому поводу помогла понять лучше, какая у народа идентичность. Чужая рыба в немецких водах заставила де Мезьера и целый народ задуматься об упомянутой немецкой воде, т.е. культуре. Когда теперь спрашивают: «Как вода?» ответ будет обдуманным. И дальше разговор пойдет уже о содержании солей в воде, о водорослях и как с ними справляться, а возможно и даже, почему эти наши две рыбы хотят именно такую воду, какая она есть. Или же другую?

Литература:

1. Badische Zeitung (2017): Grüne und CDU nicht einig über Leitkultur. Reaktionen auf de Maizières. Pressemitteilung der dpa in der Badischen Zeitung, 03.05.2017. <http://www.badische-zeitung.de/suedwest-1/gruene-und-cdu-nicht-einig-ueber-leitkultur--136289168.html> [31.08.2017].
2. BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; 2016): Aktuelle Zahlen zu Asyl (12/2016). http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/aktuelle-zahlen-zu-asyl-dezember-2016.pdf?__blob=publicationFile [31.08.2017].
3. BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; 2017): Aktuelle Zahlen zu Asyl (07/2017). http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/aktuelle-zahlen-zu-asyl-juli-2017.pdf?__blob=publicationFile [31.08.2017].
4. Heilbronner Stimme (2017): Strobl lobt Leitkultur-Vorstoß – Folge gescheiterter Integration türkischer Mitbürger. Artikel in der Heilbronner Stimme, übermittelt durch news aktuell, 01.05.2017. <http://www.presseportal.de/pm/70568/3624626> [31.08.2017].
5. taz (Die Tageszeitung; 2017): Das Leid mit der Leitkultur. Von Inlandsredakteurin Heide Oestreich, 01.05.2017. <http://www.taz.de/!5402354/> [31.08.2017].
6. Zeit Online (2016): Mehr Flüchtlinge, mehr Kriminalität? Artikel von Hannes Soltau, 31.03.2016. <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-03/fluechtlinge-kriminalitaet-auslaender-polizeiliche-kriminalstatistik/komplettansicht> [31.08.2017].
7. Аугштайн, Якоб (2017): Habermas und Lederhose. Kolumne in Spiegel Online, 04.05.2017. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/leitkultur-debatte-habermas-und-lederhose-a-1146029.html> [31.08.2017].
8. Виттрок, Филипп (2017): Die Kirche soll im Dorf bleiben. De Maizières Leitkultur-Thesen. In: Spiegel Online, 01.05.2017. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/leitkultur-thomas-de-maiziere-und-seine-thesen-sorgen-fuer-aufregung-a-1145587.html> [31.08.2017].
9. Галлер, Михаил (2017): Die „Flüchtlingskrise“ in den Medien. Tagesaktueller Journalismus zwischen Meinung und Information. Otto Brenner Stiftung: Frankfurt am Main. https://www.otto-brenner-stiftung.de/fileadmin/user_data/stiftung/Aktuelles/AH93/AH_93_Haller_Web.pdf [31.08.2017].
10. Де Мезьер, Томас (2017): Leitkultur für Deutschland – was ist das eigentlich? Gastbeitrag für die Bild am Sonntag, 30.04.2017. Zitiert in: ZEIT Online. <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-04/thomas-demaiziere-innenminister-leitkultur/seite-2> [31.08.2017].
11. ФАЦ (Франкфуртер альгемайне цайтунг; 2017): Mehrheit hält deutsche Leitkultur für notwendig. Frankfurter Allgemeine Zeitung online, 05.05.2017. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/forumfrage-zeigt-mehrheit-haelt-leitkultur-fuer-notwendig-15001054.html> [31.08.2017].
12. Хабермас, Юрген (2017): Keine Muslima muss Herrn de Maizières die Hand geben. Gastbeitrag in RP online, 03.05.2017. <http://www.rp-online.de/politik/deutschland/leitkultur-das-sagt-juergen-habermas-zur-debatte-aid-1.6793232> [31.08.2017].

ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОСЕТИИ ПОД ВЛИЯНИЕМ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С РОССИЕЙ

Цховребова Джульета Ароновна

*старший преподаватель кафедры философии и культурологии
Юго-Осетинского государственного университета им. А. Тибилова
(Цхинвал, Республика Южная Осетия)*

Аннотация: В статье рассматривается изменение номенклатуры наиболее значимых объектов духовной и материальной культуры Осетии под влиянием межкультурного взаимодействия с Россией. Отмечено наличие версии о родстве осетинского и славянского, языков указывающей на доисторическое происхождение взаимодействия культур этих народов. Выделены наиболее крупные тренды эволюции: просвещение, письменность, промышленное производство. Уникальная региональная традиция - абречество - выделена как эффективный способ локализации и разрешения внутренних социальных конфликтов. Автор отмечает важную роль российских предпринимателей в развитии промышленности в Осетии.

Ключевые слова: Осетия, Россия, культура, язык, азбука, школа, абрек, сказания, металлургия, полезные ископаемые, промышленное развитие,

THE EVOLUTION OF CULTURAL VALUES IN OSSETIA UNDER THE INFLUENCE OF INTERCULTURAL INTERACTION WITH RUSSIA

Tskhovrebova Dzhuleta Aronovna

Abstract: The article discusses the change of nomenclature of the most important objects of spiritual and material culture of Ossetia under the influence of intercultural interaction with Russia. There is a version of the relationship between the Ossetian and Slavic languages pointing to a prehistoric origin of the interaction of cultures of these peoples. The greatest trends of evolution are allocated: education, writing and industrial production. Unique regional tradition – abrechestvo – is highlighted as an effective method for localization and resolution of internal social conflicts. The author notes the important role of the Russian businessmen in development of the industry in Ossetia.

Keywords: Ossetia, Russia, culture, language, alphabet, school, Abrek, tales, metallurgy, minerals, industrial development.

История взаимодействия культур осетин-аланов и русских насчитывает много столетий. Современный российский историк Осетии В.А. Кузнецов считает, что еще в начале XIV в., когда осуществлялась энергичная исламизация этого региона, в работах по постройке культовых сооружений участвовали и русские мастера как подданные Орды. Об этом сообщает и автор первой половины XIV в. аль-Омари [1].

Первые упоминания о дальнем предке осетин - народе «ч», появляются в китайских летописях за 2300 лет до н.э. На санскритском и зендском языках эти люди называются «иры» и считаются древнейшими обитателями Кавказа.

Во времена расцвета Римской империи государство осетин-аланов занимало территорию между Доном, Каспийским морем и Кавказскими горами, и имело такое многочисленное население, что могло выставить 200 тысяч человек войска. Осетины вели караванную торговлю индийскими и вавилонскими товарами и, возможно, заходили на юг России до Киева [3]. Таким образом, с древнейших времен были благоприятные условия для взаимодействия культур предков осетин и племен, заселивших южные земли России.

Языковеды на основе анализа локальных различий разговорных языков выделяют в

современном осетинском этносе три основные группы: западных осетин (дигорцев), северных осетин (иронцев) и южных осетин (иронцев). Выдвигается предположение, что западные осетины – дигорцы – происходят от аланов – сарматских племен. А в качестве предков иронцев указывают скифов. Указывается прямо, что «связи осетинского (предполагаемого реликта скифского языка) со славянскими языками намного значительнее, чем с языками других европейских народов» [8]. Таким образом, уже на первом этапе исследования, учитывая опыт повседневного общения можно обозначить следующие существенные особенности взаимодействия культур осетин и народов России:

1. Истоки этого взаимодействия в глубокой древности, его следы можно обнаружить в таких мелких бытовых деталях, как разговорный язык.
2. Взаимодействие культур происходило на разных уровнях, начиная с общенационального-государственного и до бытового уровня.
3. Большое влияние на эволюцию культуры осетин должно было оказать характерное для кавказского региона соседство множества ярких культурно-национальных особенностей и традиций.
4. Наличие многочисленных архаичных традиций в повседневной жизни, законсервированных благодаря тому, что кавказский регион оказался в стороне от главного пути европейского и американского промышленного и социального развития.

Победа России в войне с Турцией 1768-1774 гг. и 21 статья Кучук-Кайнарджийского мирного договора создали юридическую базу для вхождения Осетии в состав Российской империи [2, §36].

Особенностью того времени было увлечение светского общества в России минералогией – драгоценными и поделочными камнями, которое отражало один из приоритетов государственной политики – создание собственной минерально-сырьевой базы для развития промышленности. Уже при первых дипломатических контактах

наряду с политическими рассматривались проблемы геологоразведки и добычи полезных ископаемых. Таким образом, с начала межгосударственных контактов XVIII в. Россия выступила в роли «культурного паровоза», действуя в рамках модели неорганической культурной модернизации, осуществляя изменения культуры «сверху» по принципу «догоняющего развития» [7].

Начиная с первых дипломатических контактов в 1775 г., проявился взаимный интерес: Россию привлекало выгодное военно-стратегическое расположение Осетии и цветные металлы, которые были найдены на ее территории. Осетинские послы предлагали у входа в Куртатинское ущелье построить крепость для защиты от набегов и, а также для горных работ и плавки металлов. Предлагалось ввести в Осетию русский отряд для защиты ее от вторжений соседей и других государств и второе укрепление у Эльхотовских ворот [2]. Но в связи с известной отдаленностью и политическими событиями в России в начале XIX в. Осетия длительное время была вне сферы активного внимания администрации России и пользовалась довольно большой свободой действий.

Вхождение Осетии в состав России потребовало совершенствования техники государственного управления, что стимулировало развитие письменности, школьного образования и книгопечатания в этом регионе. В осетинском обществе осознавалось отставание от основополагающих достижений европейской культуры, и существовала внутренняя предрасположенность к их восприятию. «Принадлежность осетин к индоевропейской ветви народов (в прошлом осетины пережили мощную культурную эволюцию) избавили Осетию на новом этапе общественного развития от потрясений в сфере культуры» [2, §55].

В первую очередь на осетинский язык стали переводиться книги религиозного содержания и документы, необходимые для обслуживания административно-государственной сферы. В частности, видный общественный и культурный деятель Осетии Иван Ялгузидзе (Габараев)

перевел на осетинский язык «Положение о временных судах и присягах». Используя грузинскую графику, он создал осетинскую азбуку и в Тифлисе издал первый осетинский букварь. Интенсивное вращение Осетии в административно-хозяйственные отношения России определило как приоритетные и русский язык и русскую письменную графику. С 30-х годов XIX в. стал активно расти интерес к светскому образованию. Важную роль в просвещении играли школы при воинских подразделениях – полках и батальонах. Они были созданы для обучения детей почетных сословий. До 17 лет обучались за казенный счет.

В 50-х гг. XIX в. появились первые школы для девочек. Особенно уважаемой была школа, которую священник и инспектор Владикавказского духовного училища Аксо Колиев открыл на свои средства. Впоследствии она была преобразована в Ольгинское трехклассное училище. Забота о женском образовании отражала высокое значение общественной и традиционной роли женщин в Осетии.

Осетинская литературная традиция развивалась крайне неравномерно. Это создало серьезные проблемы с документированием истории этого народа. Литература в европейском понимании начала формироваться после появления письменности и книгопечатания, то есть с начала XIX века. Наряду с ней осетины сохранили знаменитый нартский эпос, который относится к наиболее древним в мире. До настоящего времени сохранилась живая традиция народных сказаний, рассказов, героических песен, исторических легенд. Осетинскую устную традицию отличает стремление к точной передаче действительности [2, §55].

Как известно, культурное и социальное взаимодействие России с Осетией, как и с другими народами Кавказа, происходило на фоне многочисленных конфликтов, которые были обусловлены и известным однообразием применяемых военной администрацией методов силового принуждения, провокационными действиями соседних государств и личными

интересами местных феодалов. Несмотря на это, правительство России с первых лет XIX в. систематически прилагало усилия для расширения производства свинца из осетинских месторождений, так как остро в нем нуждалось для обеспечения военных действий. В итоге в 1850-52 гг. был построен и в 1853 г. дал продукцию Алагирский серебросвинцовый завод. В середине XIX в. в районе Моздока был построен нефтеперегонный завод, на котором работала первая в мире установка получения керосина из нефти. В течение второй половины XIX в. происходило расширение и дальнейшее развитие промышленного производства, в основном, в горнодобывающей отрасли. Владикавказ постепенно стал играть роль центрального города Осетии. В сельском хозяйстве появились новые завезенные из других частей России культуры. В частности, знаменитый сорт Алагирских груш был завезен из Крыма.

Местное осетинское население в производстве использовалось в основном на участках предварительного передела сырья. На участках, где вырабатывалась готовая продукция, чаще всего работали приезжие специалисты. Подобное разделение было обусловлено отчасти соображениями безопасности. Свинец в условиях военных действий того времени был стратегическим сырьем, и технологические секреты его производстве не должны были через местное население попасть к противнику – в Иран или Чечню и Дагестан.

Развитие цветной металлургии в Осетии не было стабильным, но в итоге «на базе рудных месторождений Осетии в 1898 г. в Москве было создано «Терское горнопромышленное общество». Компаньонами этого общества были крупные московские предприниматели». Общество «Алагир», также специализировавшееся на цветной металлургии, имело Правление на Большой Морской улице в Санкт-Петербурге и поставляло продукцию не только для России, но и в Европу. Таким образом, промышленное развитие в Осетии происходило при непосредственном участии русских предпринимателей и благодаря их инвестициям,

производство достигло довольно больших масштабов. Аналогичная картина наблюдается в сельском хозяйстве. Разница заключалась в том, что благодаря небольшому размеру сельских предприятий они были более доступны и удобны для инвестиций местного населения.

Развитие производства в Осетии стимулировало развитие дорожной сети и строительство железных дорог. К началу XX в. Владикавказ превратился в крупный транспортный узел Кавказа. Кроме этого в нем уже функционировало более 190 предприятий [2, § 58].

Быстрое промышленное развитие Осетии в конце XIX в., укрепление государственных институтов, и капиталистических социальных отношений не помешало сохранению древней традиции абречества, которая прослеживается с XIII в. со времен монгольского нашествия. Она заслуживает особого упоминания, так как проявляется, практически, у всех народов Кавказа и является своеобразным брендом [4].

М.М. Ковалевский характеризует абреков как изгнанников, названных так в наказание за нарушение вековых обычаев осетин [6]. Наряду с распространенным представлением об абреках как о разбойниках необходимо указать, что почти всегда они рассматривались в качестве защитников бедных людей от притеснения.

Существует оригинальное толкование этой роли, в котором отражаются наиболее глубокие осетинские культурные ценности. В истории и литературе осетины позиционируются как народ, который стремился к миролюбивым договорным отношениям с соседями и старался избежать

военных действий. Очевидно, что такое решение текущих социальных конфликтов удается найти далеко не всегда.

В этом контексте осетины позиционируют абреков как особую социальную группу, которая по традиции берет на себя ответственность за физическое насилие, убийства и другие преступления, совершаемые во время военных действий с целью защиты национальных интересов и достоинства отдельных людей. Простые гражданские жители при этом не отвечают за действия абреков и выводятся из-под традиционного преследования. Учитывая суровые традиции кавказской кровной мести, подобный способ разрешения социальных конфликтов нужно признать весьма эффективным.

Известно, что во время первой мировой войны многие абреки по собственной инициативе стремились попасть в русскую армию, чтобы защищать Родину, и отлично служили в знаменитой «Дикой дивизии» [5].

Обзор наиболее крупных событий в истории Осетии XIX века показывает, что тесное взаимодействие с Россией помогло осетинской культуре преодолеть вековые застойные явления и выйти на европейский уровень. При этом выиграли обе стороны. Россия приобрела разнообразные природные ресурсы Осетии, а также возможность познакомиться и использовать социальный опыт и культурные традиции осетинского народа. Кроме экономических и интеллектуальных ресурсов России успех обеспечили активные усилия народа Осетии.

Литература:

1. Аланы. История осетинского народа. Осетины в средние века. Алания в XIII-XIV веках. URL: <http://www.fca.narod.ru/forum-kavkaza-istoriya-alan-osetin.html> (дата обращения 28.10.2015)
2. Блиев М.М. Бзаров Р.С. История Осетии. Владикавказ: Ир, 2000. 351 с.
3. Гатуев А.Г. История Ирафского района РСО-Алания. О происхождении самого народа осетинского. Общая история Осетии и Дигории в том числе. Газета «Терские ведомости», 1891, № 14. URL: <http://amsiraf.ru/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F-D0%B8%D1%80%D0%B0%D1%84%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D1%80%D0%B0%D0%B9%D0%BE%D0%BD%D0%B0-%D1%80%D1%81%D0%BE-%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F-%D0%BE/> (дата обращения 28.10.2015).

4. Дзидзоев В. Абречество как форма социального сопротивления на Кавказе во второй половине XIX века. Историко-правовой аспект. URL: http://www.darial-online.ru/2011_3/dzidzoev.shtml (дата обращения 28.10.2015).
5. Зауральский И. Абреки в "Дикой дивизии". URL: <http://abrek.org/abrechestvo-na-kavkaze/institut-abrechestva/item/961-abreki-v-dikoj-divizii> (дата обращения 28.10.2015).
6. Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон (обычное право осетин в историко-сравнительном освещении в двух томах). Репринтное воспроизведение. Т.1. Владикавказ, 1995. С. 36-37.
7. Корытина М.А. Модернизация традиционной культуры Северной Осетии: основные аспекты. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филос. наук. Ростов-на-Дону, 2010. С. 9-10.
8. Коцоев А. Осетины: скифы, аланы или арийцы? URL:<http://osradio.ru/etnografija/57942-etnografija.html> (дата обращения 28.10.2015).

ИСТОК ПАТРИОТИЗМА – РОДИНА

Шадже Асиет Юсуфовна,
доктор философских наук, профессор
профессор кафедры философии и социологии
Адыгейский государственный университет
(Майкоп, Республика Адыгея, Россия)
Ильинова Надежда Александровна,
доцент, кандидат социологических наук,
заведующая кафедрой философии и социологии

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 15-18-00148 «Этносоциальные процессы и межэтническая напряженность на Юге России: совершенствование аналитического инструментария и способов регулирования»

Аннотация: в статье рассматривается тема Родины как истока патриотизма. Исследуются сущность патриотизма в условиях социокультурной реальности, особенности патриотизма в контексте исторической памяти. Ключевой вопрос рассматриваемой проблемы – анализ глобализационного фактора, оказывающего влияние на формирование чувства родины. На основе результатов социологических исследований определяется состояние патриотизма на Юге России. Доказывается, что в патриотическом воспитании необходимы: системный подход, формирование нелинейного мышления, использование ресурса культурных, образовательных и сетевых практик.

Ключевые слова: Родина, патриотизм, российская национальная идентичность, культура, глобализация, сетевые практики, историческая память, социокультурная реальность.

THE HOMELAND AS A PATRIOTISM SOURCE

Shadzhe Asiet Yusufovna
Ilyinova Nadezhda Aleksandrovna,

Work is performed with financial support of Russian Scientific Foundation, the project "Ethnosocial processes and interethnic intensity in the south of Russia: improvement of analytical tools of research and ways of regulation"

Abstract: The paper analyzes the homeland as a patriotism source. The authors explore the essence of patriotism in the conditions of sociocultural reality and features of patriotism in the context of historical memory. A key question of the considered problem is the analysis of the globalization factor exerting impact on formation of feeling of the homeland. On the basis of results of sociological researches, the patriotism status in the south of Russia is defined. It is proved that the system approach, formation of non-linear thinking and use of a resource of cultural, educational and network practices are really essential in patriotic education.

Keywords: Homeland, patriotism, Russian national identity, culture, globalization, network practices, historical memory, sociocultural reality.

Определение путей регулирования этносоциальных процессов на Северном Кавказе связано с поиском общих платформ, консолидирующих факторов российских этносов, являющихся основой межэтнического согласия и укрепления российской национальной идентичности. В процессе реализации нашего

проекта этносоциальные процессы исследовались именно через такие ценности, среди которых патриотизм занимает особое место.

Несмотря на то, что проблема патриотизма в нашей стране не нова, она чрезвычайно актуальна в современных условиях. Это обусловлено рядом причин. Во-первых, осмысление патриотизма

требует совершенствования исследовательского инструментария в рамках современной науки. Многие опрошенные эксперты отмечают, что устарели исследовательские методы, а также механизмы и формы работы по формированию гражданско-патриотического сознания. Сегодня становится очевидным, что исследование патриотизма нуждается в междисциплинарном подходе. Во-вторых, в условиях новой формирующейся реальности, после распада Советского Союза, необоснованно была перечеркнута ценность патриотизма и его роль в решении стратегических задач, связанных с сохранением единства Российского государства. С момента российских преобразований страна взяла ориентир на западные ценности. Копирование западной модели демократии и западной модели рынка не прижилось на российской почве, вследствие чего обострились социальные вопросы. Еще сложнее обстоит дело с духовными ценностями.

В-третьих, негативное воздействие глобализационных вызовов на этносоциальные процессы, особенно активно проявляющийся информационно-коммуникативный фактор. Современная молодежь активно включена в виртуальный/цифровой мир, в котором происходит социализация, культурная идентификация, формирование вторичного Я в условиях неопределенности.

В-четвертых, деятельность националистических организаций и движений, направленных на разрушение человеческого в человеке, создание межэтнической напряженности, что, в свою очередь, расшатывает единство российского общества.

Из вышеизложенного следует необходимость и важность разработки инновационных подходов к формированию гражданско-патриотических ценностей. Философы разных эпох, начиная с древнегреческих мыслителей и включая современных, занимались исследованием данной проблемы. Несмотря на это, в социально-гуманитарной науке нет однозначного определения понятия «патриотизм». Вероятно,

оттуда и непонимание смысла рассматриваемого феномена.

Прежде всего остановимся на понятии «патриотизм» [3, с. 87-106]. Патриотизм переводится с греческого языка как соотечественник, а с латинского — как отечество. В социально-гуманитарной науке это понятие однозначно не определяется. Патриотизм — многогранное понятие. Зачастую данное понятие определяется как любовь к Родине, преданность своему Отечеству, стремление служить его интересам и готовность к его защите.

Между тем данное определение рассматривается с ограничением. Поэтому было бы неправильно сводить его лишь к любви и преданности Отечеству. Содержание этого понятия достаточно широко трактуется: оно вообрало в себя любовь к родной земле, родному языку, этническим ценностям и т.д. Говоря о патриотическом воспитании, важно, чтобы патриотическое воспитание и формирование у людей чувства причастности к малой родине не переросло в этнонационализм.

Сущность патриотизма прекрасно выразил великий патриот А.С. Пушкин в одном из вариантов незавершенного стихотворения, который он набрасывал в 1830 году.

Два чувства дивно близки нам,
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам...

Патриотизм – это осознание общности судьбы и интересов людей в той или иной стране, уважение к историческому прошлому своего народа, гордость за его достижения и горечь за неудачи и ошибки. Итак, исток патриотизма – Родина, будь то «малая» или «большая». Авторам представляется, что не может быть человек патриотом своего Отечества, если он не любит родной уголок, родную землю, не ухаживает за могилами родственников.

Патриотизм имеет две составляющие: идеологическую и психологическую. Идеологическая составляющая понятия «патриотизм» отражает содержание политики государства и может меняться с изменением

социально-политических условий. Психологическая сторона содержания понятия «патриотизм» со временем практически остается неизменной, так как чувство верности и преданности своему отечеству, жертвование собой для сохранения родного дома и земли – это то неизменное, что составляет фундамент понятия «патриотизм».

Патриотизм может проявиться на двух уровнях: личностном и в коллективных чувствах, оценках, настроениях и т. д.

В связи с вышесказанным интерес представляет осмысление практического опыта разных стран, позволяющее выделить гиперпатриотизм (США), гипопатриотизм (Россия) и умеренный патриотизм (Япония, Китай).

У каждого народа – свой неповторимый путь. Ясно, что мы никогда не станем американцами или японцами, ментальность не позволит. Да это и не нужно. Копирование какой бы то ни было модели ничего положительного не даст. Однако кое-чему поучиться друг у друга следует. И прежде всего – уважению к своему, пусть временами трагическому, но нашему прошлому, нашей истории, которая сделала нас такими, какие мы есть, к нашему замечательному культурному достоянию, которым мы вправе гордиться не меньше, чем любой другой народ. Мы обязаны не только уважать традиции патриотического воспитания, но бережно сохранять их, стремясь донести до молодежи.

Проблема патриотизма в нашей стране не нова, она чрезвычайно актуальна в современных условиях. Спустя более четверти века после распада СССР, в условиях формирования новой социальной реальности, ценность патриотизма подвергается сомнению. Однако взамен ничего не предлагается. Более того, в наши дни немало людей, склонных «сделать бывшее небывшим», вычеркнуть из жизни советский период. Сложившаяся в стране порочная практика негативного отношения к предыдущей эпохе (или, скажем, когда ценности, исторически формировавшиеся в обществе, в одночасье вычеркиваются из истории) способствовала и способствует появлению пропасти между

нынешним и прошлым поколениями. Нарушается «связь времен», «искривляется» сознание молодых, не умеющих критически подойти к прошлому. Все это способствовало тому, что такие фундаментальные ценности, как патриотизм, долг, гражданственность, стали уходить в небытие. Страна оказалась в духовном кризисе.

Не случайно в феврале 2001 года была принята государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001-2005 годы», в которой была заложена основа создания системы патриотического воспитания на федеральном, региональном, ведомственном и других уровнях. К сожалению, ожидаемых результатов не получили. Программа патриотического воспитания на 2006-2010 годы оказалась более продуктивной в плане пропаганды и организации патриотического воспитания, но преобладали в основном декларативные подходы.

Формирующаяся новая реальность в мире и в российском обществе рождает новые проблемы в молодежной среде. Во многих российских регионах молодежь подпитывает ИГИЛ, осуществляющее террористическую и экстремистскую деятельность. Активизируется «мусульманский фактор». Все это усугубило сложившееся кризисное состояние духовной жизни. Постановлением Правительства Российской Федерации от 30 декабря 2015 г. № 1493 была принята Всероссийская программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016-2020 годы» [1]. Основной целью Программы является внедрение инновационного подхода в дальнейшем совершенствовании системы патриотического воспитания, приведение ее в соответствие с новыми историческими реалиями развития российского общества. Стратегической целью Программы становится не столько воспроизводство ценностей патриотизма, а прежде всего - формирование установки у граждан на потребность в ценностях патриотизма.

Приоритетное направление программы – патриотическое воспитание молодежи. Программа основывается на понимании патриотического воспитания как базового социального фактора в укреплении российской государственности, консолидации российского общества, обеспечения национальной безопасности, достижения российской гражданской идентичности населением страны и перехода на инновационный путь ее развития. Такое понимание свидетельствует о приоритетности патриотизма в структуре ценностей российского общества и государственной политики, что позволит преодолеть некоторые трудности в развитии сложившихся структур системы патриотического воспитания, создаст условия для их развития, внедрения современных форм и механизмов эффективного взаимодействия между ними.

Патриотическое воспитание в контексте региональной исторической памяти. В последние десятилетия социальная функция памяти актуализируется, и связана она с тем, что историческая память может оказать влияние на гражданскую солидарность и национальное единство современной России. Понимание этого феномена может повлиять на самоорганизацию сложной системы «российское общество», конструктивно направляя его, непонимание или манипуляция ею могут негативно сказаться на развитии общества. Поэтому столь важно теоретическое и практическое «направление» сложных процессов, связанных с исторической памятью.

Историческая память ценна тем, что она соединяет человека с прошлым, формирует представление родины и чувство самосознания. Пренебрежение к прошлому, этнокультурным ценностям нарушает естественный процесс саморазвития этноса. И он был нарушен национальной политикой, которая проводилась на Кавказе. Насильственное выселение народов со своих исконных земель, замалчивание и искажение истории народов, преследование традиционных обычаев, ограничение и сведение на нет преподавания на местных языках – все это

и многое другое не способствовало самосохранению и саморазвитию кавказских этносов.

Трагические события и страницы запечатлены остро в памяти. Это наше прошлое, из которого мы вышли. Однако, памятуя о прошлом, исторических корнях своего этноса, проявляя уважение к исторической памяти, важно соотносить прошлое с современностью, преодолевая крайности, вызванные либо «злоупотреблением историей», либо чрезмерной идеологизацией по отношению к памяти. Время сведения счетов друг с другом и со временем прошло. Необходимо вступить с прошлым в диалог, в новый диалог, подчинив историческую память формированию гражданина-патриота, знающего историю своей страны, своей земли, своего народа.

Каждый человек воспринимает и оценивает себя через противопоставление с другими. Формирование представления о себе и другом основаны на знаниях и/или незнании. Только познав можно понять другого. Можно сказать, что понимание того или иного этноса связано с познанием самоорганизационных процессов, а также идентификационного пространства региона, которому присуще нелинейное взаимодействие этнокультурной, религиозной и национальной форм идентичности. В связи с этим важно учесть имеющиеся проблемы в условиях современных социокультурных рисков, в частности, «размывание ядра этнических культур». Возможные модели «синтетических» форм этнокультурной идентичности в условиях активизирующейся сетевой культуры могут способствовать становлению нового типа идентичности – сетевой идентичности. Все это ослабляет историческую память народов.

Память связывает прошлое, настоящее и будущее. Прошлое зафиксировано в разных формах памяти. Безусловно, прошлое в современной жизни приобретает новое содержание. При оценке прошлого из настоящего мы соотносим его с современностью, а это позволяет выявить новые смыслы прошлого, что изменяет контекст существования прошлого.

Поэтому мы находим в прошлом новое содержание, новый смысл и новое понимание.

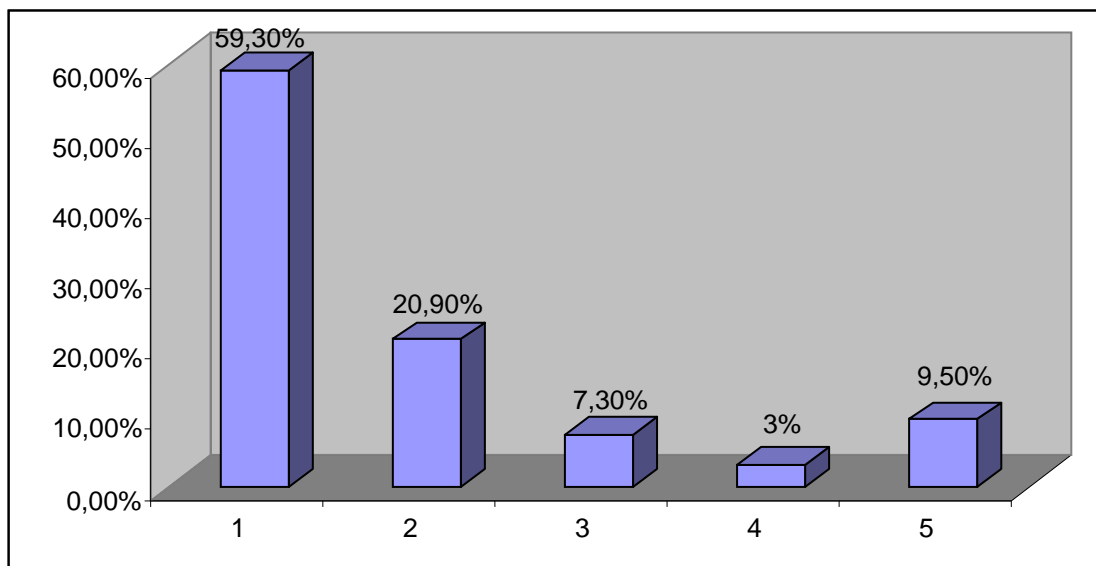
Прошлое, настоящее и будущее не взаимоисключают друг друга, а взаимодополняют. Такое понимание представляется важным и необходимым, поскольку память обязывает нас жить по-человечески, достойно. Не сохранив человеческое и национальное в себе, мы не вправе называть себя «российской нацией». В связи с этим востребованным является формирование представлений о консолидирующем ресурсе российской национальной идентичности, которая является духовным единением граждан страны и механизмом преодоления напряженности в российских регионах.

Патриотизм **сквозь** **призму** **социологических исследований.** Динамика социальных процессов современного российского общества зависит от множества условий: экономической успешности, правовой грамотности, социальной удовлетворенности, уровня духовной и материальной культуры, однако эффективность развития общества, в первую очередь, детерминирована человеческими ресурсами. И в зависимости от приоритетов преобладающей части граждан (развитие, преодоление, движение или - инволюция, anomia, застой) складываются различные модели социального самочувствия, характеризующие активную или пассивную жизненную позицию россиян. По мнению исследовательского коллектива Института социологии РАН под руководством академика М.К. Горшкова [2, с. 107], в структуре российского общества большинство граждан – 52% – ориентированы на поддержку государства, т.е. высказывают пассивную жизненную позицию, выражают потребительское отношение к обществу, против 48%, рассчитывающих в развитии на собственные

силы. Однако импонирует желание 58% опрошенных бороться за собственные права и интересы, в отличие от 48% – готовых плыть по течению, приспосабливаться к социальной реальности, а не изменять ее, выражая свою устойчивую жизненную позицию и желание изменить свою страну, вывести ее на лидирующее положение по различным показателям.

Такое социальное явление, как патриотизм, мы считаем возможным рассматривать в качестве активной жизненной позиции, направленной на позитивное преобразование своей Родины и себя самого в целях повышения эффективности развития государства в целом.

Введение в 2015 г. санкций против России выступило консолидирующим фактором для россиян, что нашло выражение в доминирующем на Юге России чувстве устойчивой эмоциональной предрасположенности к представителям различных этносов (рис. 1). Так, преобладающее большинство респондентов, опрошенных на Юге России в ходе социологического исследования, проведенного творческим коллективом кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 15-18-00148 «Этносоциальные процессы и межэтническая напряженность на Юге России: совершенствование аналитического инструментария и способов регулирования», не испытывает неприязни к представителям других народов (59,3%), а значительная часть опрошенных (20,9%) в качестве доминанты векторов межэтнического общения рассматривает обычаи и традиции своего народа. Это позволяет сделать вывод о формировании новых мировоззренческих установок, ориентированных на аккумуляцию своих ресурсов во благо общего дела.

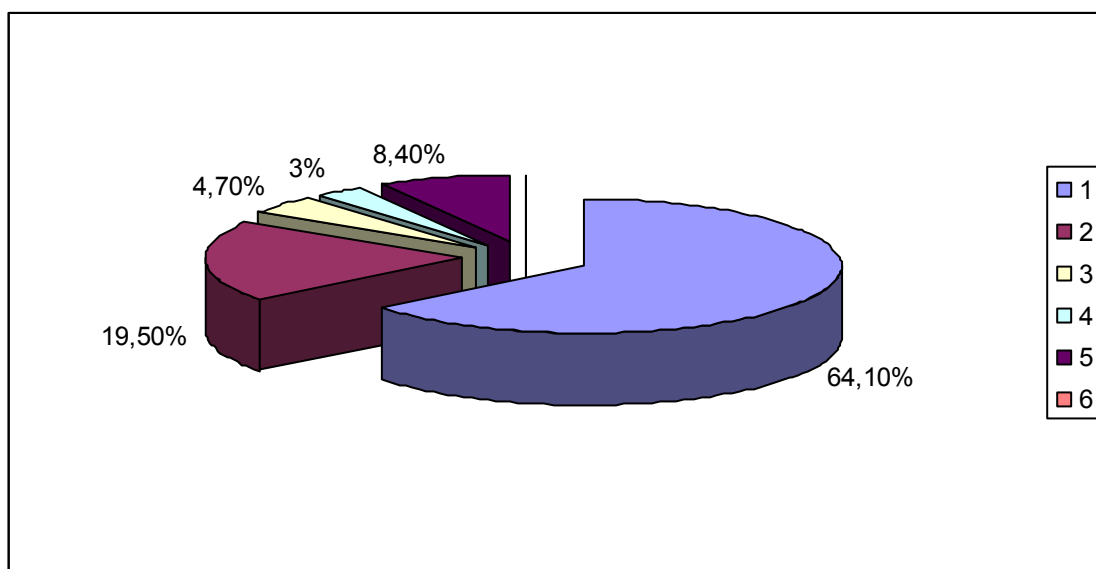


1 – нет, не испытываю; 2 - да, но только к тем, кто пренебрежительно относится к обычаям и традициям моего народа; 3 - да, испытываю; 4 - да, но только к представителям кавказских национальностей; 5 – затрудняюсь ответить.

Рисунок 1. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Испытываете ли Вы чувство неприязни к представителям других народов?»

Консолидирующий фактор жизнедеятельности российского социума, в свою очередь, служит основанием для актуализации патриотической тематики на новом этапе развития российского общества. Так, у 86% [2; 254-255] населения России слово «Родина» вызывает позитивные

чувства и ассоциации, а по данным авторского исследования, преобладающее число (83,6%) жителей Юга России убеждены, что Россия – общий дом многих народов и все народы России должны обладать равными правами (рис. 2).



1 - полностью согласен; 2 - скорее согласен; 3- скорее не согласен; 4 - совсем не согласен; 5 - затрудняюсь с ответом.

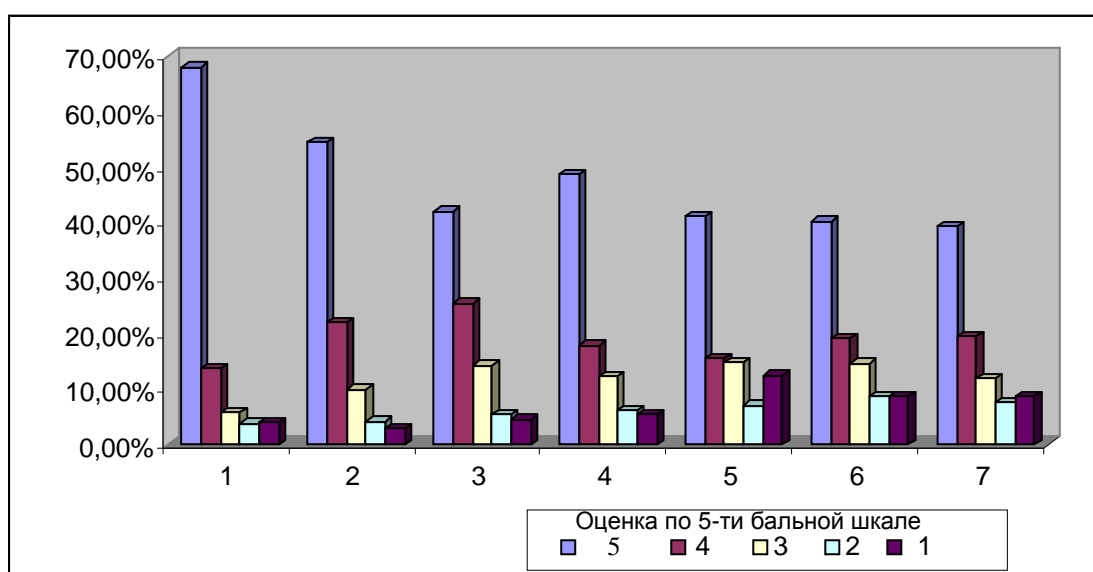
Рисунок 2. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Считаете ли Вы, что Россия – общий дом многих народов и все ее народы должны обладать равными правами?»

Согласно Конституции нашей страны, Россия - многонациональное государство, и в этом контексте сохранение этнокультурного многообразия необходимо рассматривать с

позиций государственной значимости. А отношение к своему этносу будет проявляться либо как мироощущение, основанное на патриотизме, либо как тенденции, близкие к

коллорабационизму. Однако возникает вопрос: что позволяет человеку ощущать себя представителем определенного этноса, как он относится к элементам, обеспечивающим его этническую идентичность? Ответы на этот вопрос жителей разных регионов Юга России распределились следующим образом (рис. 3): на первом месте по максимальному количеству баллов (68,1%) – родной язык, что в очередной раз подчеркивает значимость коммуникации (речь – это визитная карточка человека, самая надежная его рекомендация в социокультурном пространстве), на втором месте (54,5%) – обычаи

и традиции, которые призваны актуализировать темы героического прошлого, величия определенного этноса и страны в целом, третье место (42,1%) занимает национальный характер, под которым мы понимаем наиболее распространенные для данной национальности специфические особенности восприятия социальных процессов и возможных реакций на них. Такие этнические маркеры, как родная земля (48,7%), религия (41,1%), происхождение (40,3%), общее прошлое (39,4%), набрали относительно одинаковое количество голосов.



1 - родной язык; 2 - обычаи и традиции; 3 - национальный характер; 4 - родная земля; 5 – религия; 6 – происхождение; 7 - общее прошлое.

Рисунок 3. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Какое Ваше отношение к элементам, отражающим принадлежность к Вашей национальности?»

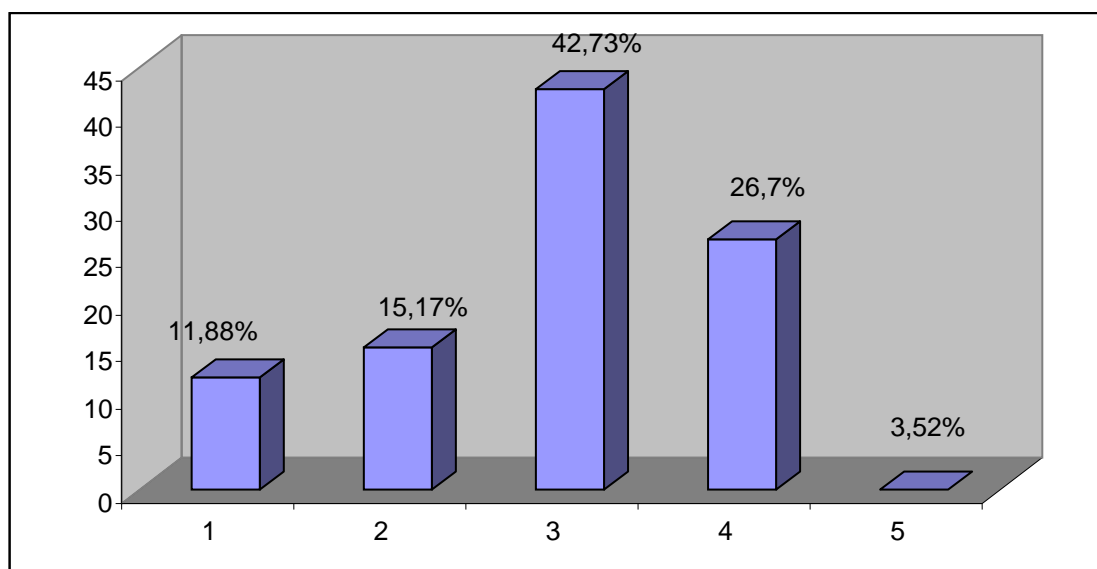
В условиях экономического кризиса, когда финансовые трудности и низкая покупательская способность граждан России дезинтегрируют российский социум, национальная культура нацелена на повышение консолидационного потенциала, что подтверждается данными социологических исследований: 85% опрошенных россиян **никогда не забывают о своей национальности** и столько же считают, что сегодня **человеку нужно ощущать себя частью своей национальности** [2; 267-268]. Это свидетельствует о высокой значимости для современных жителей России их национальности, данная позиция подтверждается

результатами авторского исследования, в ходе которого удалось выявить, что больше половины респондентов Юга России отмечают посещение время от времени: праздников национальных культур (54,6%); этнокультурных обрядовых мероприятий (свадьбы, похороны и т.д.) (54,0%); развлекательных этнических мероприятий (танцы, ярмарки, соревнования и т.д.) (54,7%). Можно предположить, что следование ключевым канонам национальных культур в полиэтничном обществе способствует установлению межэтнического согласия и преобладанию чувства патриотизма к своей стране в целом. Так, почти 60% жителей нашей страны разной

национальности испытывают чувства любви, гордости, уважения к сегодняшней России при всего 16% россиян, испытывающих обиду и стыд [2; 261].

Роль средств массовой информации в жизни современного общества переоценить достаточно сложно, и не напрасно СМИ называют четвертой ветвью власти, действие которой имплицитно. Средства массовой информации не только призваны освещать жизнедеятельность общества, но должны обеспечивать и обратную связь, осуществляя мониторинг общественного мнения и умонстроения граждан. Способ комментирования социальных процессов в СМИ, эмоциональная нагрузка передаваемого в массы материала могут оказать как конструктивное влияние на развитие общества, так и деструктивное. И трансляция средствами массовой информации позитивного либо негативного отношения к своей Родине представителям различных этносов способствует интеграции/деинтеграции российского общества. Например, внедрение в массовое сознание собирательного понятия «лицо

кавказской национальности» и сегодня на Юге России, в регионе, где полиэтничный принцип общежития достигает максимальных значений, послужило основанием для высказывания недоверия кавказцам 28% опрошенных. На вопрос: «Влияет ли на Ваше отношение к лицам других национальностей информация, подаваемая в СМИ?», 19% опрошенных затруднились с выбором однозначной оценки воздействия СМИ на общество, что говорит о непонимании практически пятой частью респондентов детерминированности умонстроения россиян способом подачи информации в СМИ. 25,2% респондентов подтверждают, что СМИ формируют стереотипы в отношении представителей других национальностей. 51,2% абсолютно уверены в собственной, независимой от СМИ, оценке представителей других национальностей. В то же время преобладающая часть опрошенных – 42,7% - убеждены, что подробное освещение межнациональных конфликтов на телевидении, радио, в газетах ведет к усилению межнациональных противоречий в России (рис. 4).



1 – ведет к ослаблению; 2 – никак не влияет; 3 – ведет к усилению; 4 – затрудняюсь ответить; 5 – отказ от ответа.

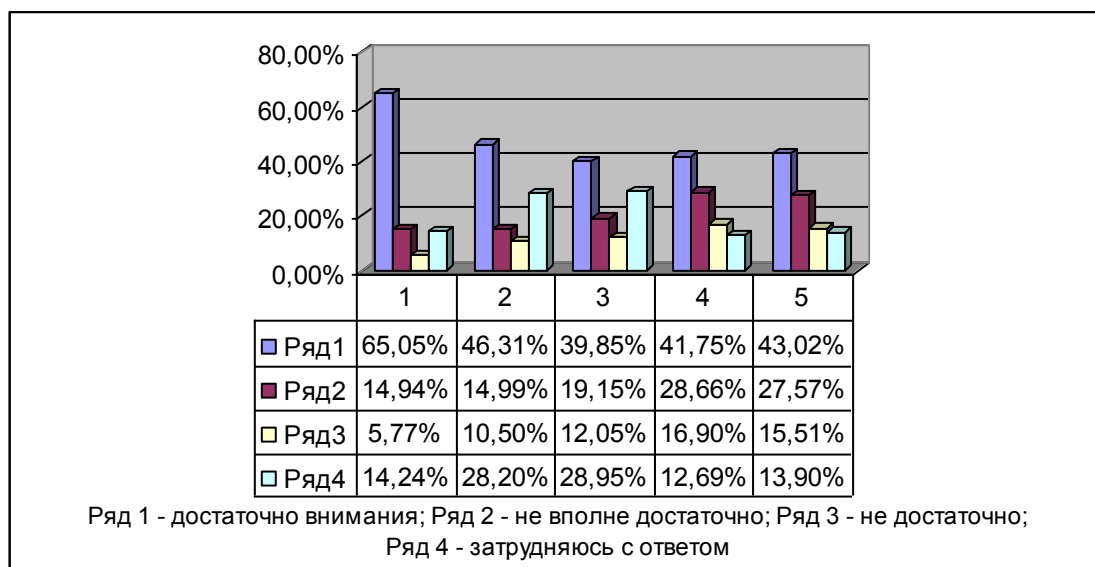
Рисунок 4. Распределение ответов респондентов на вопрос: «подробное освещение межнациональных конфликтов на телевидении, радио, в газетах ведет к ослаблению или к усилению межнациональных противоречий в России?»

Государство для россиян всегда было чем-то сакральным, обеспечивающим безопасность,

целостность, что обуславливает особенное к нему доверие в выборе целевых ориентиров развития

общества, разработке облика современной России и патриотических идеалов. так, около половины (45,04%) опрошенных жителей Юга России считают, что государство достаточно внимания уделяет патриотическому воспитанию. Однако следует отметить, что патриотизм, будучи одной из фундаментальных ценностей российского общества, получает импульс к развитию не только от государства, но и от таких социальных институтов, как семья, религия, этнокультурные организации (казачество, диаспоры и т.д.), школа, университет. Распределение ответов респондентов, полученных в ходе данного исследования, на вопрос: «Согласно Вашему мнению, достаточно ли внимания уделяют патриотическому воспитанию такие социальные институты, как семья, религия, этнокультурные

организации (казачество, диаспоры и т.д.), школа, университет?», представлено на рисунке 5. Лидирующее положение в трансляции патриотизма занимает один из наиболее фундаментальных социальных институтов, на котором базируется любой тип общества – семья. Семейные ценности, воспринимаемые формирующимся человеком в качестве нормы, усваиваются более эффективно, чем прививаемые в дальнейшем в таких социальных институтах, как школа и образование. Однако импонирует тот факт, что преобладающее большинство респондентов солидарны во мнении о достаточном внимании к патриотическому воспитанию со стороны всех указанных социальных институтов.



1 – семья; 2 – религия; 3 – этнокультурные организации (казачество, диаспоры и т.д.); 4 – школа; 5 – университет.

Рисунок 5. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Согласно Вашему мнению, достаточно ли внимания уделяют патриотическому воспитанию следующие социальные институты?»

Укоренение идеи патриотизма и ее актуализация в массовом сознании россиян подчеркиваются отношением к такому празднику, как День Победы, который носит консолидирующий для всего полиэтноконфессионального российского общества характер. 75% жителей нашей страны солидарны во мнении, что День Победы – это всенародный праздник [2; 155].

Вышеприведенный анализ патриотизма можно резюмировать следующим образом.

В памяти человека и народа наиболее остро запечатлены трагические события и страницы. Это наше прошлое, которое сформировало несколько поколений. Говоря словами крупнейшего социолога Европы З. Баумана, «мы должны помнить – но что?» И для чего помнить?

Для созидания! Чтобы понять, какое общество возникло из истории и каковы мы, составляющие это общество? Научили ли нас уроки истории сохранить человеческое в себе, живя в условиях кардинальной переоценки отношения ко многим

вопросам человеческого бытия. Кто мы? Каков наш ценностный мир? Каким мы видим свое будущее? Какова связь будущего с прошлым?

Необходимость поиска ответа на поставленные вопросы осложняется глобализационными вызовами, усугубляющимися в условиях примата информационно-коммуникативного фактора. Ведь для сегодняшнего молодого поколения виртуальный мир является реальным, обуславливающим социализацию, культурную идентификацию, формирование сетевой идентичности. Это особый мир, в котором разрушается человеческое в человеке. Националистические организации и движения активно используют сетевое пространство для

формирования таких виртуальных ценностей, как человеконенавистничество, насилие, жестокость и т.д. В связи с этим представляется, что необходимо использовать ресурс сетевых практик.

В этих условиях важно осознать значимость патриотизма, понять смысл патриотизма. Здесь должна работать познавательная цепочка: знать - думать - понимать – уметь осознанно принимать решения в неопределенных ситуациях. В решении этой сложной задачи необходима систематическая работа семьи, образовательных и культурных практик, государства, политических партий и общественных организаций.

Литература:

1. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016-2020 годы». [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://static.government.ru/media/files/8qqYUwwzHUxzVkJ1jsKAErrx2dE4q0ws.pdf> (дата обращения 03.11.2017 г.).
2. Российское общество и вызовы времени. Книга четвертая /Под редакцией М.К. Горшкова и В.В. Петухова. – М.: Издательство «Весь мир», 2016. 400 с. С. 107.
3. Шадже А.Ю. Национализм и патриотизм. Толерантность // Шадже А.Ю. Этнические ценности как философская проблема. М.: Российское философское общество – Майкоп: ООО «Качество», 2005. С. 87-106.

СИМВОЛЫ И ЗНАКИ РОДИНЫ В ЭТНОКУЛЬТУРЕ И СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

ЯВЛЕНИЕ И СУЩНОСТЬ МУЗЫКАЛЬНОЙ РОДИНЫ

Гиза Янихен,
доктор философии (музыка)
Берлин, ФРГ
профессор факультета Эко-музыкологии Шанхайской консерватории,
Шанхай, Китай

Аннотация: Явления всегда основываются на сущности, и не бывает сущности, которая не вызывает явления. Тем не менее, аналитически мы можем разделить явления от сущности и воссоединить их на другом уровне осознания.

Музыкальную родину можно определить как специфическое музыкальное окружение, которое индивидуально присваивается и ощущается как акустически наполненное пространство принадлежности, где музыка играет весьма важную роль. Музыкальная родина выполняет функцию символического и эмблематического свойства личности, группы людей или смешанной группы лиц. Несмотря на всё это, музыкальная родина, связанная с родным местом звуковая среда (саундскейн), существует как истолкование общей зоны наличия аудитории, которое в большой мере включает воображение исторических изменений. Для того чтобы определить явления и сущности музыкальных родин, экомузыковеды должны предоставить детальные знания о способе производства и использования музыки в обществе. В борьбе с будущими вызовами, при растущих искусственных жизненных пространствах и искусственном интеллекте, экомузыковеды имеют решающее значение для выживания музыки, сделанной человеком, для ощущение истории и для перспективного воображения культурно стабильных сообществ на всем земном шаре.

Ключевые слова: *ecomusicology*, концептуальный анализ, звуковая теория, культурная идентичность

SHAPES AND CONCEPTS OF MUSICAL HOMES

Gisa Jähnichen

Abstract: Shapes are always based on concepts and there are no concepts that do not result in a shape. However, analytically, we can divide shapes from concepts in order to re-unite them on another level of understanding.

Musical homes can be defined as a specific musical environment that is individually appropriated and perceived as an acoustically filled space of belonging in which music plays a crucial role. A musical home functions as a symbolic and emblematic feature of a personality, a group of people, or a mixed group of beings. Despite this musical home, home-related soundscapes exist as a construction of an overall auditory space (Dove, 2000) of presence that includes to a great part the imagination of historical changes. In order to identify shapes and concepts of musical homes, ecomusicologists have to provide detailed knowledge on the way of producing and using music in society (Dickens, 2004). Facing future challenges through increasing artificial living spaces and intelligence, ecomusicologists have a crucial impact on the survival of humanly made sound, the perception and appropriation of history, and a vision of culturally stable communities all around the globe.

Keywords: *ecomusicology*, conceptual analysis, sound theory, cultural identity

Musical Homes

Any musical home exists in various dimensions. It can belong to a wider community and it can belong to an individual of a community. Communities may be limited to a family, to a village, a street in a city, a quarter in this city, an urban area, or an entire region (Aftab, 2005). Mostly, the use of the term community does not equal a nation or an ethnic group as these terms are based on other principles of differentiation and include political and historical imaginations as well as economic implications. Musical homes have a strong impact on the attachment of an individual to their community, their region, their immediate place in society and their actual space of living.

A number of publications are dedicated to the definition of soundscapes, to environmental sound within specific places, and to the impact of sound on the development of children. However, those articles and elaborated writings enriched with interesting quantitative research outcomes have a common weakness in their categorization systems. Most quantitative research on environmental sound and the specific place of music is based on an outdatedly simplified marketing model using terms such as “classical”, “ambient”, “jazz”, “popular” or “ethnic” as categories which seems to be a ridiculous approach from the perspective of social cultures and music practices in different places of the world.

Helpful Definitions

Krause wrote about a basic differentiation between sound sources and categorized the following:

“GEOPHONIES (Non-creature sounds): rain, wind (not recordable, per se., only its effect across broken reeds, through trees, etc.), fast and slow streams, different types of lake, ocean, and inland waterway wave action, glacier masses moving over land, glaciers crackling (as ice melts), glaciers calving & more.

BIOPHONIES (Whole habitats): muskegs, coastal coniferous, marshes, lakes, bays (inner tidal zones), riparian zones (fast and slow water), inland coniferous forest, open marine environments (w/ whales, seals, birds and airborne vox), submarine environments (same as above only marine vox w/ birds replaced by fish, whales, crustaceans), tide pools, shoreline & more. Our library contains over 15,000 individual voices ranging from Aardvarks to Zorillas.

ANTHROPHONY (Historical & Cultural): Traditional music, songs, stories, and spoken word sound sculptures (including Native American and indigenous cultures, and historical recreations) are part of the rare and endangered audio we acquire, record, and produce by commission.” (Krause 2004).

These categories are still of utmost importance as they overlap and depend on each other. Keeping the sounding home, especially the aspect of its musical life, in mind, a further differentiation has to take place. This differentiation follows different degrees of familiarity, which is individually, socially, and culturally shaped.

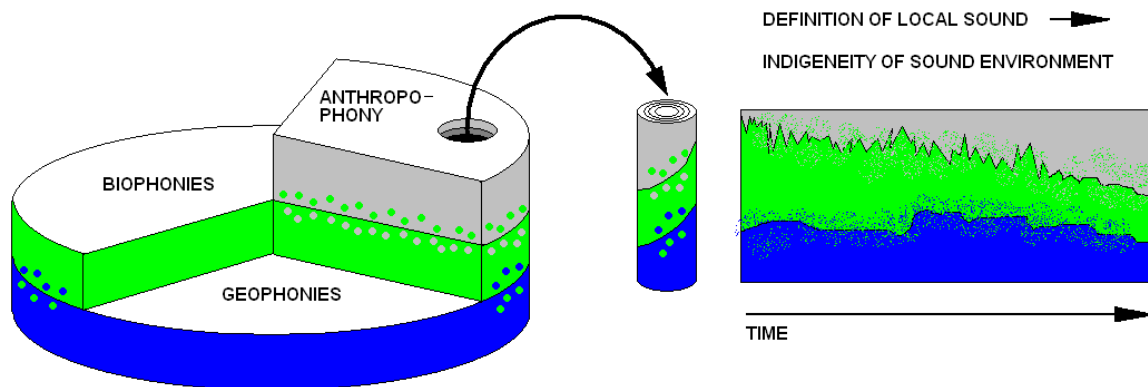
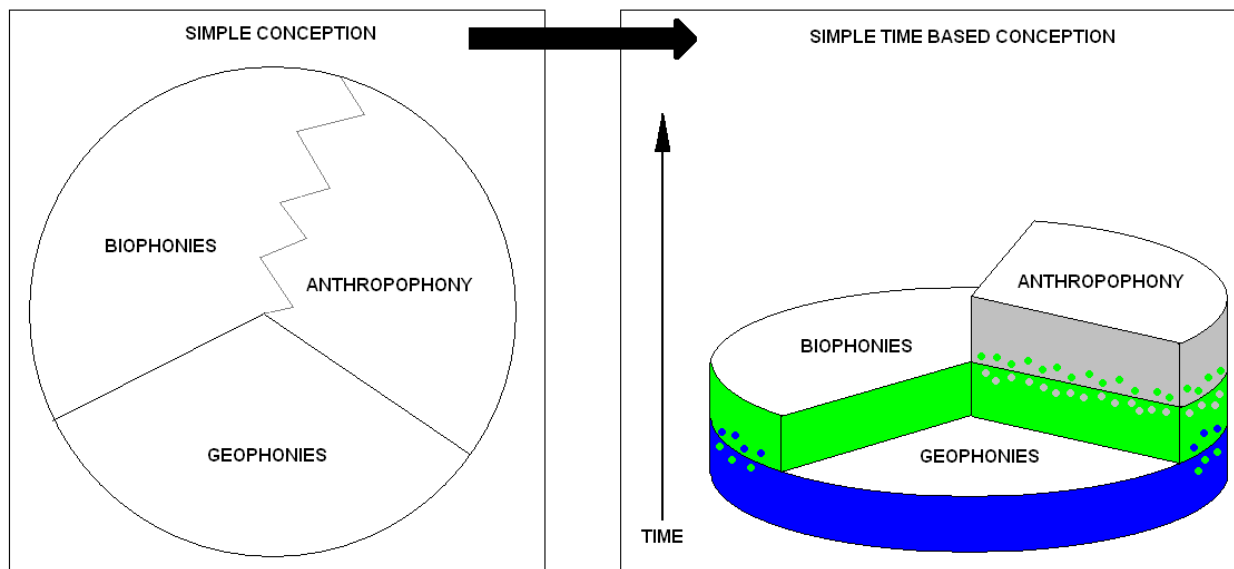


Figure 1: Imagination of sound environmental layers from simple conception to a simple time based conception.

Figure 2: Cylinder cut from a local spot, unfolded in its time related changeability. The indigeneity of sound environment finds its definition in a local sound character and refers always to certain time and space parameters.

Example of a Sound Sensitive Documentary: A Letter from Dong Van

This documentary is based on a journey made in the early days of the 21st century by the author Nguyen Huu Tuan from Hanoi. He is born in a family of North Vietnamese artists, musicians, composers, painters, and photographers. Soon, he became a film director. I travelled with him several times in remote areas. His documentary about the people in Dong Van who live along the border between China and Vietnam is following a new concept of sound treatment which derives from his many experiences with virtual distortion of sound.

Getting back to the scheme in figures 1 and 2, anthropophony is currently splitting into different

types of machine-made sound though these elements are anthropogen, meaning they are made by men. Sound coming from any electronic device is included in this sound. The source is nearly everywhere available where people live. The sound emitting from this source is seemingly diverse and serves different purposes. However, the longer the time devices are used to represent a specific sound the earlier the representation becomes the presentation. The connection between the presentation in reality and the representation of the presented reality will be cut off through virtual connectivity. Younger people or those not familiar with the originally represented sound may not be able to trace historically or socially grown differences coming from this source. The sound of

birds or the sound of a motorbike will then be equalled in value with the sound of an old song or the sound of a real musical instrument. They come all from the same small device, a tablet or a smartphone or a laptop. Similar processes could be observed in the past when first sound machines such as gramophones, radio broadcasting, or cassette recorders were distributed across the world and in areas where people could due to the sheer geographical or social distance were not experienced with the sound represented in the virtually delivered sound environment. This caused that in later established concerts throughout the world far from the original distributors, eclectic programs and evaluation systems dominated. For example, in Malaysia, it should not surprise to find a piece of Brahms together with a potpourri of James Bond film music on the same concert program.

The documentary by Nguyen Huu Tuan is sound sensitive as he did not use any other sound than found in the time of shooting the scenes. He only used sound existing in reality, meaning at this time at this place among these people. He represents visually what the sound encompasses. In this way, the situation represented as audiovisual documentary is re-connected to the reality of the recordings (Musib,

Jähnichen & Meddegoda, 2014). Still, different levels of familiarity can be extracted (McLean, 1998). In an experiment, sound samples taken from the documentary were played back to the people living in Dong Van. They could decide whether they can identify their ethnic familiarity or the local familiarity or both through the short sound samples. The samples were chosen as following and replayed to the informants without telling them from where they origin:

- 01 – Chickens at a purling brook
- 02 – Barking dogs in a distance from a purling brook
- 03 – Walking through high, dry grass (voices in a distance)
- 04 – Buffalos and speaking children on a windy place
- 05 – Motorbike passing pedestrians in the near of a house (in a distance barking dogs)
- 06 – Sound of a wooden mill (used by mother Tua)
- 07 – Threshing, some words
- 08 – Screening grain with big fans, some words
- 09 – Feeding chickens
- 10 – Road building machine on a windy place
- 11 – Singing birds in birdcages
- 12 – Working on the stony field with buffalos
- 13 – Drumming for sport exercises in primary school

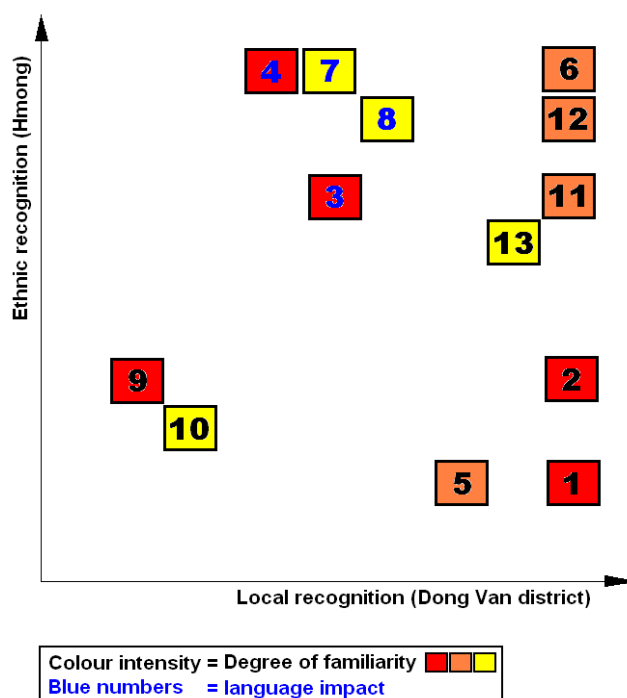


Figure 3: Weighting chart for identification of 'blind' sound examples under ethnic and local aspects among Hmong living in Dong Van district, Vietnam.

The left arrow up is to indicate the level of ethnic familiarity, which includes all features that point towards a Hmong ethnic background of the sound sample independent from the local appearance. The lower arrow to the right indicates the local recognition as there live other people among the Hmong in Dong Van in close proximity. Also, some sound can carry a rather independent meaning and applies to more than only one ethnic group.

The dark grey (blue) numbers come with some language snippets, so it is possibly easier to find an ethnic connection. However, the ethnic familiarity is not about local familiarity alone. It includes Hmong living in other places, countries, or even continents. Therefore, the samples with language snippets do not reach a high level of local familiarity. The highest congruency between ethnic and local familiarity can be found among sound samples that represent working tools and geographical circumstances that are unique to an area and known by the ethnic group to which the informant belongs. Applied on urban realities, the mixture of sources and tools, different basic sound sources and refined layers of virtual sound, may find a high degree of individual identification with a social entity only if all elements are treated as equally important. The sound of birds in the morning or the sound of a sewing machine, the sound of a bus stop or the sound of a frying pan, a song in the bathroom or a piano concert – all sounds serve this purpose of creating a sounding home.

An Observation of ‘Sound Distortion’ or ‘Historical Detachment’

Recently, I had the opportunity to listen to a small afternoon concert in the Nanning Museum of Guangxi. Young students and their teachers played on traditional instruments, some of them with a playback orchestra which was partly a mix-down from a midi-composition in the style of 19th century program music and in a simple concerto scheme. The music was not surprising as this type of performances

is common all over the cities in China and some other countries of East and Southeast Asia (Doraisamy et al, 2008; Zerner, 2003). Remarkable was the fact that the audience was not left at any time without any background music. So, in the time sections, where the moderator, a young lady dressed in the last globally perceived fashion, was introducing the next performer or talking to the audience in order to convey the message of love to local musical traditions, soft ‘elevator’ music was played to also dress her voice in the last globally perceived fashion. The naked silence was seemingly unbearable to the moderator as well as to the audience (Chow & Jähnichen, 2016).

This observation is revealing a deep distortion of sound or, to see it more positive, a historical detachment from the meaning of sound in the context of an afternoon concert in the wonderful building of a museum of globally perceived high rank.

Conclusion

Musical homes cannot be seen isolated from any environment, not only from a sound environment, but mainly from the cultural and social context of a globally perceived flow of human world views. The faster virtuality grows over analog presentation and digital representation, the faster sound becomes a mere feature of categories that are shaped individually rather than nationally, ethnically, or locally. A sounding home is still a physical place and will always be of physical nature for physically acting persons. However, the future of human life may divert from the linearity of creation, execution, preservation, and re-invention. Sound is no exception in this process. The knowledge about sound as well as the many diverse realities of sound can be the only resource on which a future community of people can draw. Therefore, the protection of diversity and the flexibility in representation might be one of the main tasks of future ecomusicologists.

Литература:

1. Aftab Aariz (2005). *Are the third world cities sustainable?* New Delhi: Allied Publishers.
2. Chow Ow Wei and Gisa Jähnichen (2016). Musical Imagination of ‘Emptiness’ in Contemporary Buddhism-related Music Based on the Present Understanding of Selected Features in Buddhist Philosophies. *Kuandu Music Journal* 24, 17-38.

3. Dickens, Peter (2004). *Society & nature: changing our environment, changing ourselves*. Cambridge: Polity Press.
4. Doraisamy, Shyamala et al. (2008). A Study on Feature Selection and Classification Techniques for Automatic Genre Classification of Traditional Malay Music. Joint project with Shahram Golzari, Noris Mohd. Norowi, Mohd. Nasir B Sulaiman, Nur Udzir. *Proceedings of the 9th International Conference on Music Information Retrieval, Drexel University, Philadelphia*. Edited by Juan Pablo Bello, Elaine Chew and Douglas Turnbull. Verlag Lulu.com, (without place), 331-338.
5. Dove, Michael R. (2000). The life-cycle of indigenous knowledge, and the case of natural rubber production. *Indigenous environmental knowledge and its transformations*. Edited by Roy Ellen, Peter Parkes, Alan Bicker. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 213-251.
6. Krause, Bernard L. (2004). *Wild soundscapes: discovering the voice of the natural world*. Berkeley: Wilderness Press.
7. McLean, Priscilla (1998). Planting the Seeds of Music Technology in Borneo. *Journal SEAMUS*, Vol 13 (1), 4-7.
8. Musib, Ahmad Faudzi, Gisa Jähnichen and Chinthaka Prageeth Meddegoda (2014). The Audiovisual Research Collection for Performing Arts (ARCPA) at Universiti Putra Malaysia: Negotiating Ethical Issues in Social Sciences. *IASA Journal* 43, 53-59.
9. Zerner, Charles, ed. (2003). *Culture and the question of rights: forests, coasts, and seas in Southeast Asia*. Durham: Duke University Press.

ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ АБХАЗОВ (XIX – НАЧАЛО XXI ВВ.)

Крылов Александр Борисович
руководитель Центра постсоветских
исследований ИМЭМО РАН им. Е.М. Примакова,
доктор исторических наук
(Москва, Россия)

Krylov Alexander Borisovich
Head of Center for Post-Soviet Researches,
E.M. Primakov Institute of World Economics and
International Relations of Russian Academy of Sciences,
Doctor of Historical Sciences
(Moscow, Russia)

Аннотация: В статье проанализирована эволюция традиционных институтов абхазов с XIX в. и до наших дней. Показана роль абхазских ажвла (фамилий), абипар (родов), старейшин и сельских общин в разных исторических условиях. Предпринята попытка показать важную роль, которые сыграли традиционные институты в первое постсоветское десятилетие. Выявлены основные причины их последующего упадка и распада на фоне процесса глобализации современного мира и роль в этом внутривнутриполитических процессов в современной Абхазии.

Ключевые слова: Абхазия, постсоветский Кавказ, традиционные институты, роль старейшин, проблема поколений, внутривнутриполитический кризис.

EVOLUTION OF ABKHAZIANS' TRADITIONAL INSTITUTES (THE 19TH – THE EARLY 21ST CENTURIES)

Abstract: In this article the evolution of the traditional institutes of Abkhazians from the 19th century to the present day is analyzed. The role of Abkhazian azhvla (families), abipar (clans), elders and rural communities in different historical conditions is shown. An attempt is made to show the important role played by traditional institutes in the first post-Soviet decade. The main reasons for their subsequent decay and disintegration against the background of globalization of the modern world and the role of internal political processes in modern Abkhazia are revealed.

Keywords: Abkhazia, the post-Soviet Caucasus, traditional institutes, the role of elders, the problem of generations, the internal political crisis.

В начале XIX в. абхазы продолжали жить объединявшими свободных крестьян (и одновременно воинов) вольными обществами – Ахчипсоу, Дал, Цабал, Псху и т.д. В условиях постоянной нестабильности взаимопомощь и взаимовыручка обеспечивали их членам определенную защиту и безопасность перед лицом внешних угроз и бесчинств собственной знати. Общества состояли из кровнородственных групп: фамилий (ажвла) и родов (абипар)²;

отношения между разными обществами и внутри каждого из них строились на основе традиционного права, хранителями которого выступали жрецы абхазских святилищ³ и старейшины.

Степень централизации Абхазского княжества зависела прежде всего от личного авторитета владетельного князя. Довольно часто владетельные князья Чачба (Шервашидзе) и местная знать фактически не контролировали

² Ажвла - в переводе семья, порода, фамилия; абипара – род (дословно – “сыновья одного отца”).

³ Подробнее о дохристианской религии абхазов см.: Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994-2000 гг.). М., ИВ РАН, 2001.

вольные общества либо имели на них весьма ограниченное влияние. Так, французский ученый Ф. де Монпере, побывавший на Кавказе в 1833 г., характеризуя правление тогдашнего абхазского владетельного князя Михаила указывал, что “народ, во главе которого он стоит, является скорее его властелином, чем он сам властелином народа” [1, с. 119].

Красноречивое свидетельство об особенностях взаимоотношений между знатью и крестьянством в среде абхазо-адыгских народов в середине XIX в. оставил Т. Лапинский, который особо подчеркивал, что князья и дворяне не пользуются в стране, за небольшим исключением, влиянием и уважением, не допускаются на народные собрания, в которых даже рабы могут принимать участие [2, с. 159].

Большая степень самостоятельности абхазских вольных обществ от княжеского дома повлияла на развитие событий после вхождения Абхазии в состав России. В 1810 г. в ответ на просьбу абхазского владетельного князя Георгия Чачба (Шервашидзе) о принятии российского подданства император Александр I издал манифест о “навечном” включении княжества в состав Российской империи.

Большинство вольных обществ отказалось признавать над собой верховную власть российского престола и повиноваться собственному владетельному князю. Заявления о покорности делались лишь под угрозой применения военной силы и носили формальный характер. Основной причиной постоянных конфликтов абхазов с российскими властями были набеги на русские поселения, в ответ на которые в горы направлялись войска, разорявшие селения горцев. При этом активное участие в экспедициях принимали соседние абхазские общества, часто выставлявшие в распоряжение властей сотни всадников, привлеченных возможностью пограбить оказавшихся в трудном положении соседей. Последнее говорит не только о раздробленности вольных обществ, низком уровне консолидации и этнического самосознания абхазов того времени, но и о том, что нормы традиционной абхазской морали распространялись в этот период лишь на

объединявшую родственников и их ближайших соседей общину.

После окончания Кавказской войны последовала отмена автономного статуса Абхазии. Незадолго до этого в России было отменено крепостное право. При проведении земельной реформы в Абхазии российские власти совершенно не учитывали традиций местного населения, не знавшего крепостной зависимости. В итоге массовое недовольство вылилось в восстание абхазов 1866 г.

Восстание 1866 г. было подавлено, власти начали выселение наиболее беспокойной части абхазов в Турцию. После русско-турецкой войны 1877-1878 гг. и активного участия в ней абхазо-махаджиров и части местного населения на стороне Турции, насильственное выселение стало для властей основным средством “замирения” Абхазии. Исходя из собственных интересов махаджирству всячески способствовали власти Османской империи и протурецки настроенная часть абхазской знати.

Махаджирство – массовое выселение в Турцию, превратилось для абхазов в национальную трагедию, оставившую глубочайший отпечаток в их исторической памяти. В целом с начала XIX в. из родных мест уехало более половины абхазов, причем центральная часть абхазского этноса (гумская) переселилась в Турцию почти поголовно. В результате прежде компактная, вытянутая вдоль моря этнотерритория абхазов оказалась разделенной на две части: северо-западную (бзыбскую) и юго-восточную (абжуйскую).

Покинутые абхазами земли начали активно заселяться греками и армянами из Турции, крестьянами разных национальностей из европейской части России и выходцами из соседних районов Грузии (в основном мегрелами), что привело к формированию полиэтничного по характеру населения современной Абхазии.

К концу XIX в. российским властям жесткими репрессивными мерами удалось прекратить грабежи и разбои на дорогах. Включение Абхазии в общероссийский рынок сопровождалось строительством коммуникаций и портов,

способствовало развитию местной экономики. Сельское абхазское население, в отличие от пришлого, затрагивалось процессом капиталистической модернизации в весьма небольшой степени. Тем не менее стабильная обстановка и ускоренное экономическое развитие в конце XIX – начале XX вв. привели к постепенному преодолению извечной разобщенности сельских общин и фамильно-патронимических групп.

Произошедшие в советский период глубокие социальные преобразования привели к значительным изменениям жизни абхазов. После установления советской власти абхазские коммунисты, прекрасно знавшие уклад жизни и традиции местного населения, начали осуществлять меры, направленные на ликвидацию “реакционных пережитков”, к которым были отнесены суеверия, воровство, кровная месть, насильственное умыкание девиц, разорительные свадьбы, похороны и поминки, знахарство, ворожба, религиозные предрассудки и т.п.

В конце 1922 г. были созданы уездные и центральная примирительные комиссии, целью которых было прекращение кровной вражды между разными фамилиями. В борьбе против обычаев прошлого советские власти стремились использовать авторитет и влияние старейшин. В середине 1920-х гг. по всей Абхазии были проведены крестьянские сходы, осудившие кровную месть и потребовавшие полностью искоренить ее путем жестокого наказания виновных в убийствах (вплоть до расстрелов). Вскоре после этого масштабы кровной мести начали заметно сокращаться: в 1927 г. было 177 убийств на ее почве, в 1928 г. – почти в два раза меньше – 92 [3, с. 142].

Социальные изменения и систематическая борьба советских властей с “вредными” традициями привели к исчезновению некоторых из них, другие принимали отвечающие духу времени формы. К примеру, советы старейшин были созданы при колхозах и совхозах, произошел полный отказ от обычаев аталычества (воспитание чужих детей с младенчества в своей семье) и усыновления ребенка из враждебной

семьи (чаще всего насильственного), которые до революции являлись “наиболее широко распространенным и эффективным методом замирения общественной среды” [4, с. 129].

Многие функции старейшин, ведавших прежде практически всеми делами собственной фамильно-патронимической группы, перешли в ведение созданных по территориальному принципу советов. Однако роль фамильно-патронимических групп и старейшин в советский период не свелась до уровня бытовых вопросов и семейных отношений.

В сельских органах власти влияние традиционных институтов продолжало оставаться весьма весомым: председателями колхозов, совхозов и сельсоветов избирались, как правило, представители наиболее уважаемых местных фамилий и родов. К примеру, в селе Атара-Абхазская (родовом гнезде многочисленной абхазской фамилии Квициния [5, с. 4]), почти все посты в сельской администрации в течение советского периода оставались в руках местных квициниевцев. При этом наблюдалось определенное соперничество между разными абипарами внутри этой фамилии за контроль над наиболее важными постами.

Наибольшим деформациям подверглись фамильно-родовые институты абхазов в 1930-х – 1940-х гг. В ходе массовых репрессий пострадали абхазская партийная и государственная верхушка, интеллигенция, сельское население. Объявленные врагами народа расстреливались на территории Абхазии либо направлялись в лагеря, их семьи лишались гражданских прав и почти всего имущества.

Репрессии в абхазских селах проводились руками местных властей, многие представители которых предпочли забыть о своей фамильно-родовой принадлежности. В годы репрессий доносы на родственников и соседей не были редкостью, но они безусловно осуждались обществом. Уже в конце 1950-х гг. абхазы получили возможность проявить свое отношение к доносчикам, организаторам репрессий и их подручным. При этом были использованы нормы традиционного абхазского права: большинство непосредственных участников репрессий и их

семьи потеряли в глазах общества “свое лицо”, были подвергнуты всеобщему бойкоту и изгнаны из собственного рода.

Наиболее скомпрометированные были наказаны изгнанием: под давлением односельчан они были вынуждены вместе с семьями уехать из родных мест (чаще всего за пределы Абхазии). Некоторые из наиболее активных участников репрессий так и не были прощены, но большинство их детей и внуков позднее получили возможность вернуться в родные места.

Сохранению сильного влияния традиций способствовало то обстоятельство, что подавляющее большинство абхазов продолжало проживать в сельской местности, где они с момента рождения постоянно находились в окружении своей семьи и родственников, с детства впитывали традиционные устои нравственного поведения. Не удивительно, что в советский период уровень преступности (проявлявшейся в основном в мелком воровстве, хулиганстве и драках молодежи) в среде абхазов был очень низок и не шел ни в какое сравнение с уровнем преступности в среде этнически пестрого населения прибрежной полосы.

За советский период традиционные институты абхазов претерпели значительные изменения, но они продолжали оказывать большое влияние на повседневную и общественную жизнь абхазов. Несмотря на повсеместное распространение современного образования и проводившийся в течение всего советского периода курс властей на превращение абхазского общества в социалистическое, базовые традиционные институты: ажвла (фамилия), абипара (род), особое положение старейшин, строгая регламентация поведения человека в семье и обществе, а также приверженность дохристианской религии предков, у абхазов в целом сохранились.

Экономические трудности постсоветского периода привели к изменению некоторых абхазских традиций. В советские времена каждый из родичей стремился провести семейный сход у себя дома. Роль хозяина на сходе была очень почетной и свидетельствовала об уважении к этому человеку всех его однофамильцев. Ради

этой чести люди с готовностью шли на большие расходы. Распад СССР, война и разруха резко ухудшили социально-экономическое положение абхазов. В послевоенные годы большинство людей стремилось избежать почетной роли хозяина семейного схода. Некоторые фамилии не проводили сходы много лет. Другие увидели выход в преобразовании схода в собрание однофамильцев. Оно стало проводиться не в доме одного из них, а в каком-нибудь общественном помещении (клубе, школе и т.п.), где родственники обсуждали и решали накопившиеся проблемы, но при этом никакого застолья не проводили.

После распада СССР деление абхазского этноса на отдельные ажвла и абипары сохранилось. К концу XX в. насчитывалось около шестисот абхазских фамилий, члены которых считали себя потомками одного предка и называли друг друга братьями и сестрами. Браки между однофамильцами продолжали считаться кровосмесительством и были запрещены. По сравнению с ажвла, отношения между родственниками внутри абипар оставались куда более тесными: они регулярно встречались на родовых сходах и по разнообразным торжественным случаям (на свадьбах, похоронах, поминках и т.п.).

Абхазская абипара управлялась старейшинами и имела чрезвычайно важные социальные и экономические функции. Род обеспечивал социальную защиту своих членов путем материальной поддержки нуждающихся, улаживал всевозможные конфликты.

Судьба абхазских ажвла и абипар, как и любых социальных организмов, складывалась по-разному. Некоторые исчезали, другие увеличивались численно и немалую роль в этом играла удачливость родителей в плане рождения сыновей - продолжателей рода.

В ходе грузино-абхазской войны 1992-1993 гг. традиционные институты во многом обусловили этническую сплоченность, способствовали мобилизации людского потенциала абхазов на ведение боевых действий, что в значительной мере предопределило их исход. В послевоенные годы традиционные институты стали важным

инструментом психологической реабилитации и социальной защиты абхазов. В абхазских селах они превратились в действенный механизм самоуправления, в ведение старейшин фактически перешла значительная часть местного судопроизводства.

В постсоветской Абхазии уважение к традициям предков и своим старшим родственникам сохранялось прежде всего в среде сельского населения, у людей старшего и среднего возраста, и в гораздо меньшей степени – в среде молодежи. Нарастание духовного разрыва между разными поколениями внутри абхазского этноса было обусловлено целым комплексом причин. Большую роль сыграл “стремительный уход стариков” – когда в первые постсоветские годы умерли многие наиболее авторитетные абхазские старики, не сумевшие пережить краха привычного им мира, войны и семейных трагедий. Зачастую те, кто занял их место в конце 1990-х гг., были внутренне не готовы к новой для себя роли в обществе, пользовались куда меньшим авторитетом, чем ушедшие “патриархи”.

В течение первого послевоенного десятилетия важную роль в жизни республики играл Совет старейшин Абхазии, который оказывал содействие органам исполнительной власти всех уровней, занимался разрешением возникающих межэтнических, межродовых, межличностных конфликтов. В задачи совета входило и изучение, распространение и пропаганда “прогрессивных морально-этических норм” народов Абхазии, оказание содействия соответствующим органам в решении социальных проблем, развитие дружеских связей с советами старейшин Северного Кавказа, Юга России и других регионов. В сложной послевоенной ситуации Совет старейшин Абхазии зачастую оказывался единственным общественным институтом, который был в состоянии мирно урегулировать случаи кровной мести, а также всевозможные конфликты с участием различных абхазских ажвла и абипар.

Вплоть до начала XXI в. традиции и старейшины сохраняли сильное влияние в сельских районах Абхазии, сельская глубинка

продолжала выступать хранителем национального духа, традиций и культуры абхазов. Однако на рубеже XX и XXI вв. в абхазском обществе происходят драматические перемены, которые стали следствием массового переселения молодежи в приморскую зону, в т.н. «трофейные» дома и квартиры. Численность сельского населения резко сократилось, и абхазы впервые в своей истории лишились своего «надежного тыла» в лице сельской глубинки. В результате молодежь все больше выходила из-под влияния старших родственников и начинала жить «своим умом».

Упадку традиционных структур и родственных связей способствовали и новые информационные технологии, которые начали быстро развиваться в Абхазии в конце 1990-х гг. Массовое приобщение абхазов к интернету оказало большое влияние на молодежь и стало важным фактором в формировании общественных настроений. Однако самым мощным ударом по традиционным институтам стали современные политические технологии, которые были впервые широко задействованы в Абхазии во время острого внутривластного кризиса 2004 г.

Президентские выборы 2004 г. сопровождались массовыми беспорядками и силовыми акциями противоборствующих сил, органы власти оказались расколотыми и были не в состоянии обеспечить порядок и соблюдение законности. Острое противоборство разгорелось не только в коридорах власти, но и во всем обществе вплоть до прежде далекого от политики Совета старейшин Абхазии. До этого Совет старейшин пользовался большим авторитетом, и никто не подвергал сомнению его репутацию.

На встречах с противоборствующими политическими лидерами Председатель Совета старейшин Павел Адзинба подчеркивал озабоченность старейшин опасностью вооруженного столкновения в Абхазии. Он высказался за решение проблемы путем проведения новых выборов. Таким образом, Совет старейшин поддержал позицию президента В.Г. Ардзинба, который на основании имевших место массовых нарушений законодательства

заявил о нелегитимном характере прошедших выборов и о необходимости их повторного проведения. Совет старейшин Абхазии попытался выступить посредником в переговорах между противоборствующими сторонами.

Дата очередного раунда переговоров была назначена на 20 ноября 2004 г. Однако переговоры были сорваны штабом оппозиции, который без всяких консультаций с республиканским советом старейшин привез на его заседание около сотни пожилых людей из числа своих политических сторонников. В результате заседание совета превратилось в митинг сторонников оппозиции, которые потребовали передать власть своему кандидату С. Багапшу. Приехавшие выразили недоверие председателю Совета старейшин Павлу Адзинба, так как, по их мнению, "он собрал на совет родственников и сторонников уходящей власти" и потребовали сформировать новый Совет старейшин [6]. Уже 23 ноября 2004 г. новосозданный Совет старейшин Абхазии, в котором сторонники оппозиции составили подавляющее большинство, признал победу С.В. Багапша на президентских выборах.

Под влиянием произошедшего председатель Совета старейшин Павел Адзинба изменил свою прежнюю позицию и заявил: "старейшины пришли к выводу, что Багапш набрал большее количество голосов и должен стать президентом Абхазии". Он призвал Рауля Хаджимба объединиться с Багапшем. Последний не раз выражал готовность назначить Хаджимба на один из ключевых постов в своем правительстве и вновь повторил свое предложение на заседании Совета старейшин. В ответ Рауль Хаджимба заявил старейшинам, что "прежде чем дать

окончательный ответ, он должен посоветоваться со своими людьми" [7].

Очевидно, что в ситуации, когда одна из противоборствующих сторон идет на силовые методы воздействия на Совет старейшин, а для второй стороны мнение своих сторонников представляется куда более важным, чем мнение Совета старейшин, деятельность данного общественного института лишается своего основного смысла: выступать в роли безусловного авторитета и выразителя общенациональных интересов. То же самое произошло с общенациональными сходами, которые также утратили свой прежний общенациональный характер и превратились в орудие политической борьбы в руках противоборствующих политиков.

Политический кризис 2004 г. расколол абхазское общество на «хаджимбистов» и «антихаджимбистов». При этом оказались расколотыми не только государственные органы, партии и общественные организации, но и такие традиционные институты, как ажвла и абипары. Более того, расколотыми в своих политических симпатиях оказались и многие абхазские семьи, в которых дети и родители, мужья и жены оказались поклонниками конкурирующих политиков. В результате начиная с 2004 г. степень влияния традиционных институтов на абхазское общество быстро и неуклонно уменьшается. Уже очевидно, что теперь историческое будущее абхазов зависит не от традиционных институтов, которые в течение многих столетий обеспечивали этому народу его этническое выживание, а от того, удастся ли абхазам найти эффективную замену этим институтам.

Литература:

1. Дюбуа Ф. де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа. У черкесов и абхазов в Колхиде, в Грузии, в Армении и в Крыму. Т.1. – Сухуми, АБГИЗ, 1937. – 180 с.
2. Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Описание очевидца Теофила Лапинского (Тэффик-бея), полковника и командира польского отряда в стране независимых горцев. – Нальчик: изд-во Эль-Фа, 1995. – 136 с.
3. Куправа А.Э. Культурное строительство в абхазской деревне (1921 - 1929 гг.). – Сухуми: изд-во «Алашара», 1973. – 155 с.
4. Инал-ипа Ш.Д. Труды. (Материалы и исследования по вопросам исторической этнографии абхазского народа). – Сухуми: изд-во «Алашара», 1988. – 338 с.

5. В начале 1970-х гг. из 265 крестьянских хозяйств села Атара местным Квициния принадлежало 195. Остальные 70 дворов принадлежали 34 различным фамилиям, имевшим от 1 до 7 хозяйств каждая (см.: Инал-ипа Ш.Д. Традиции и современность. – Сухуми: изд-во «Алашара», 1973. – 96 с.).
6. Старики Багапша сорвали Совет старейшин // Грани.Ру, 20.11.2004 // <https://grani-gu-org.appspot.com/Politics/World/Europe/Georgia/m.79980.html>
7. Старейшины признали победу Сергея Багапша // 23.11.2004 Национальная информационная служба Страна.Ru // http://www.allrus.info/main.php?ID=214803&arc_new=1

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННЫХ СИМВОЛОВ ГРУЗИИ

*Лазба Наталия Рустемовна,
ассистент профессора Батумского государственного университета
им. Ш. Руставели
(Батуми, Грузия)*

Аннотация: Основная смысловая нагрузка государственной символики, основывающаяся на историческом и культурном прошлом, в условиях стремительной глобализации остается неизменной. Государственные символы были и будут своеобразной визитной карточкой государства, отражающей его национальную идентичность в эпоху глобализации.

Ключевые слова: политическая символика, система символов, общество, люди, государство.

SOME ASPECTS OF TRANSFORMATION OF THE STATE SYMBOLS OF GEORGIA

Lazba Nataliya Rustemovna

Abstract: The main semantic loading of the state symbolics, which is based on the historical and cultural past, remains invariable in the conditions of rapid globalization. The state symbols were and will be the peculiar hallmark of the state reflecting its national identity during a globalization era.

Keywords: Political symbolics, system of symbols, society, people, the state.

Проблема понимания политических процессов теснейшим образом связана с проблемой понимания их важнейшего компонента – политической символики. Феномен политического символа заключается не в его рациональном начале, а в эмоционально-подсознательной основе, и его основной функцией и сегодня, и в самом раннем его проявлении, является идеологическая.

В современном мире использование системы символов является неотъемлемой частью практической деятельности, связанной с отношениями как индивидов, коллективов, предприятий, организаций, так и отдельно взятых этносов, народов, государств. Символическая система не является статичной, это динамичный процесс, который постоянно наполняется новым содержанием или наоборот возрождается, трансформируется, идет в ногу со временем.

Политика, как многоплановое социальное явление, как инструмент сознательного саморегулирования общества, не может существовать без символических знаков. Политическая символика является важнейшей составной частью политической культуры, которая

в образно-процессуальной форме отображает мир политики. Политический символ характеризуется многослойностью и многозначительностью. Главной функцией политической символики является воздействие на личность, на какой бы стадии политической социализации та ни находилась.

Изучение роли и значимости символов приобретает особую актуальность в связи с тем, что сегодня, несмотря на десятилетия, прошедшие после распада Советского Союза, образовавшиеся новые государства все еще находятся в поисках парадигмы, соответствующей характеру и масштабу задач, поставленных временем, а символы являются тем цементирующим элементом, на базе которого строится и укрепляется дух гражданства в государстве, а также способствуют более глубокому проникновению в понимание сущности политического выбора альтернативы развития страны.

Государственные символы Грузии испытали сложную, многоступенчатую трансформацию, что было связано с политической, социально-экономической сменой формаций. Содержательно

эту трансформацию можно разделить на три этапа: первый – до советского периода, т.е. период демократической республики, второй – советский период (отказ от советской символики был необходимым условием окончательного разрыва с тоталитарным прошлым и началом принципиально нового этапа истории) и третий – постсоветский период (символика, существовавшая на протяжении нескольких десятилетий, утратила свою целостность, а, следовательно, и силу воздействия).

Последний период, условно, можно разделить на два этапа: до так называемой «революции роз» (рост национального самосознания) и после него. Новое правительство Грузии во главе с З. Гамсахурдия вернуло государственные символы периода демократической республики (1918-1921 гг.). Последующий переход государства на новый уровень, стремление стать частью Европы, способствовали принятию геральдически правильно оформленных новых символов. Государственная символика каждого периода реально отображала стремления данного общества в конкретный исторический период.

Особенностью грузинской политической символики является ее направленность на восстановление исторических государственных атрибутов. Вместе с изменением политического внешнего и внутреннего курса государства были радикально изменены герб страны, ее флаг и гимн. За основу государственных символов взяты элементы исторического, патриотического прошлого.

Особенностью новой послереволюционной («революция роз») символики Грузии является ее повсеместное принятие населением, ее эмоциональный окрас. Вместе со сменой статической политической системы изменились и государственные символы. Несмотря на вексиллологические нормы, предусматривающие тот факт, что партийный флаг не должен быть государственным, флаг «Национального движения» стал государственным. Это отклонение от вексиллологических канонов можно оправдать историческим происхождением флага, который связан с правлением грузинского царя Давида. Флаг

Давида Строителя представляет собой белое полотнище с изображением красного креста, сопровождаемого по углам изображениями красных малых крестов. Надо отметить, что изображение красного креста на белом полотнище в геральдике и вексиллологии принято считать символом Святого Георгия. Грузины с древних времен использовали флаги с изображением крестов, что доказано различными историческими источниками и научными исследованиями.

Новый герб – государственный символ Грузии, представляющий собой щит красного цвета с изображением серебряной фигуры покровителя страны Святого Георгия на коне, поражающего дракона копьём. Щит увенчан золотой короной, держат его два золотых льва. Под щитом находится лента с девизом «Сила в единстве». Этот герб частично основан на средневековом гербе грузинского королевского дома Багратионов.

В тексте нового постреволюционного государственного гимна Грузии были использованы отрывки из произведений грузинских классиков: Акакия Церетели, Григола Орбелиани и Галактиона Табидзе. Музыка гимна заимствована из опер основателя грузинской классической музыки Захария Палиашвили «Абесалом и Этери» и «Даиси».

Признание населением новых государственных символов связано с традиционностью грузинского общества, почитающим свою историю. Несмотря на то, что на современном этапе Грузия, как и все государства мира, является включенной в процесс глобализации, который подразумевает культурную интеграцию и унификацию (приведение к единообразию, к единой форме или системе), новая государственная символика является индикатором грузинской идентичности.

Таким образом, основная смысловая нагрузка государственной символики, основывающаяся на историческом и культурном прошлом, в условиях стремительной глобализации остается неизменной. Государственные символы были и будут своеобразной визитной карточкой государства, отражающей его национальную идентичность в эпоху глобализации.

Литература:

1. Асатиани Т. Грузинская геральдика. – Тбилиси: изд-во «Мхедари», 2010. С. 64-67.
2. Зогашвили М. Основы геральдики. – Тбилиси: изд-во «Кавкасион», 2006. С. 54-55.
3. Органический закон Грузии о государственном гербе. – Тбилиси, 2004 // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.heraldika.ge/uploads/dokumentebi/gerbis_kanoni.pdf
4. Закон о государственном гимне Грузии. – Тбилиси, 2004 // Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.matsne.gov.ge/ka/document/view/32122>
5. Гамсахурдия С. Грузинский государственный флаг. – Тбилиси: изд-во «Тбилиси», 1989. С. 17-18.

МЕЧ КАК СИМВОЛ РОДИНЫ В ПРЕДАНИИ УКРАИНСКИХ КАЗАКОВ

Рахно Константин Юрьевич

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Национального музея украинского гончарства в Опошном (Опошное, Украина);
старший научный сотрудник Института керамологии – отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины (Опошное, Украина).

Аннотация: Статья посвящена мечу как символу родной земли и единства народа в украинских преданиях. Одним из таких является предание о священном мече, найденное в архиве знаменитого казака и кобзаря, основателя Киевской капеллы бандуристов Василия Емеца. Оно повествует о том, что после падения Запорожской Сечи отряду непокорившихся казаков во главе с атаманом-колдуном встретился загадочный старик, который, выслушав их беды, повелел им сложить в кучу их сабли. Из них с помощью небесного огня он выплавил огромный тяжёлый меч. Никто из присутствующих запорожцев не смог его поднять. Тогда старец повелел послать гонцов за Дунай и на Кубань, но и прибывшие оттуда казаки неспособны поднять меч. Тогда старец изрекает пророчество о будущем единении потомков славных запорожцев. В этом социально-утопическом предании прослеживаются архаичные черты. Прежде всего, это образ огромного меча как воплощения Родины. Он восходит к древним культам дославянского населения степей Северного Причерноморья. По сведениям Геродота Галикарнасского (IV. 68), скифы поклонялись железному мечу как символу бога войны Ареса. Такой меч исполнял функции божества-покровителя определённой местности, племенной территории. Эти функции сохранялись за ним и в последующее время. В сообщении Геродота (IV. 81) о котле скифского царя Арианта, сделанном из наконечников стрел подвластных ему воинов, прослеживаются дополнительные параллели к украинскому преданию. Кроме того, оно может быть сопоставлено с рядом мотивов осетинского нартовского эпоса.

Ключевые слова: украинские казаки, фольклор, легенды, предания, культ меча, осетины, нартовский эпос, символ Родины.

SWORD AS A SYMBOL OF MOTHERLAND IN PRESENTATION OF UKRAINIAN COSSACKS

Rakhno Konstantin Yuryevich

Abstract: The article deals with the sword as a symbol of the native land and the unity of the people in Ukrainian legends. One such is the legend of the sacred sword, found in the archives of the famous Cossack and kobza player, the founder of the Kiev bandura band Vasil Yemets. It tells that after the fall of Zaporizhnya Sich the detachment of unconquered Cossacks led by a sorcerer chieftain has met a mysterious old man who, after listening to their troubles, ordered them to heap their sabers. Of these, with the help of heavenly fire, he smelt a huge heavy sword. None of the present Zaporizhnya Cossacks could raise it. Then the old man ordered to send messengers over the Danube and the Kuban, but the Cossacks who arrived from there were unable to raise the sword. Then the old man utters a prophecy about the future unity of the descendants of the glorious Cossacks. Some archaic traits are traced in this socio-utopian tradition. First of all, this is the image of a huge sword as the embodiment of the Motherland. It goes back to the ancient cults of the pre-Slavic population of the steppes of the Northern Black Sea Coast. According to Herodotus of Halicarnassus (IV 68), the Scythians worshiped the iron sword as a symbol of Ares, the god of war. Such a sword served as a deity-patron of a certain area, tribal territory. These functions were retained for him in the following time. Herodotus' report (IV. 81) on the cauldron of the Scythian king Ariantes, made from the arrowheads of the soldiers subject to him, traces additional parallels to the Ukrainian tradition. In addition, it can be compared with a number of motifs of the Ossetian Nart epic.

Keywords: Ukrainian Cossacks, folklore, legends, narratives, sword cult, Ossetians, Nart epic, symbol of the Motherland.

Прозаический фольклор украинского казачества представлен преданиями и легендами казачьих потомков в Южной, Центральной и Восточной Украине, на Кубани и в Добрудже, а также в дальнем зарубежье. Его особенностями, как показали исследования, являются острая патриотическая направленность, воинский дух Запорожской Сечи, воспроизведение жизни, быта, морали и чувств сечевого товарищества [13]. Вместе с тем, вне поля зрения учёных остаются многие темы и аспекты несказочной прозы казаков, особенно связанные с периодом после падения Сечи, взаимопроникновение в них исторической реальности и мифологического начала.

Разрушение Сечи осмыслялось в народной памяти как крайне тяжёлое событие для Украины, когда не только произошли раздел и оскуднение земель Вольностей Запорожских, но и было порабощено население, насильственно изменён его привычный уклад жизни, а рыцарей-казаков постигла печальная участь переселенцев и изгнанников. Украинским легендам и преданиям была присуща вариативность в завершении фольклорной биографии запорожской общности. В одних произведениях происходит прекращение существования героического мира, как в легенде о массовом исходе запорожцев в воды Буга, после чего на острове Гардовом напротив скалы Пугач остались каменные отпечатки их рук. Этот мотив очень древний, он находит параллели как в осетинских эпических сказаниях о гибели отважных богатырей-нартов, так и в рассказе Геродота (IV. 12-13) о гибели благородных киммерийцев, позаимствованном из скифского фольклора [18; 17]. Одновременно существовали и другие варианты, в которых казаки, как и богатыри южноукраинских преданий, удалились на маргинальные земли, «райські острови» и т.д. Амплифицирован был и мотив возможного возвращения запорожцев, который в некоторых фольклорных текстах воспроизводил мечты о возвращении золотого века или же о спасителе, временно скрывающемся.

Активно разрабатывалась и тема утраты Родины. Предание («повідка») о священном мече, найденное в архиве знаменитого казака и кобзаря, основателя Киевской капеллы бандуристов Василя Емеца, было опубликовано в 1968 г. в эмиграционном журнале «Українське козацтво» казачьим сотником Михаилом Проскуренко. Место его записи неизвестно – вероятно, Левобережье или Южная Украина. Оно повествует о том, что после разрушения Запорожской Сечи атаман Дженджелій, являвшийся характерником, то есть колдуном, не желает ни покориться войскам царицы, ни уйти за Дунай на турецкие земли. Он собирает триста запорожцев и уходит с ними, куда глаза глядят. Когда запорожцы приходят к горе, чтобы попрощаться навеки с родным краем, им навстречу выходит какой-то загадочный дед и спрашивает, почему они сюда пришли: «Є така повідка, що, в часі збурення Запорозької Січі, характерник отаман Дженджелій не захотів піддатись москалям і рівно ж не хотів іти під Турка за Дунай. Він зібрав 300 запорожців і пішов з ними світ за очі. Коли запорожці прийшли до гори, прощаючись навіки з Рідним Краєм, їм вийшов якийсь дід назустріч і запитав:

– Чого прийшли сюди ви, діти?

– Січ нашу москалі спалили, зруйнували, волю задушили і Козацьку Мати-Україну в кайдани закували. Тож, нема де нам подітись. З москалями нам не жити й до бусурменів іти в приймає серце не лежить. Нехай камінням краще станем!

– Так, – відповів за козаків отаман Дженджелій».

Узнав причину, он велит им сложить свои сабли. Запорожцы складывают свои дамасские сабли в кучу. Дед с помощью небесного огня переплавляет их сабли в огромный обоюдоострый меч, который столь тяжёл, что никто из них не способен его поднять. Дед велит послать гонцов за реку Дунай, оттуда прибывают побратимы-сечевики, но из них тоже никто не может поднять меч. Тогда он приказывает послать гонцов на Кубань, ведь и туда пошла

казачья сила. На братский призыв прибывает оттуда казачье товарищество. Они тоже пробуют сдвинуть меч, но и для каждого из них тот слишком тяжёл. Дед с горестью отмечает, что нет среди них такого, кто смог бы этот меч поднять в одиночку. Атаман Дженджелый спрашивает, кто его поднимет и кто сможет с ним воевать. В ответ он слышит, что это будет казак из казаков. Он спрашивает, как будет его имя. Дед отвечает, что это будет могучий рыцарь, ещё неведомый. Этот меч в его руках будет лёгким, словно пёрышко. Им он добудет свободу на радость старой Казачьей Матери-Украине. Атаман снова спрашивает, как будут звать его. Прежде чем провалиться бесследно под землю, седой дед изрекает пророчество о потребности единства всего народа:

«Кремезна постать діда розігнулась, його вже згаслі очі заіскрилися вогнем, зітхнув старий та й каже:

– Скидайте, діти, ваші шаблі та всі до одного.

І здіймали мовчки запорожці дамаські шаблі, що тисячі голів ворожих постинали, й на купу перед дідом їх зложили. Поглянув дід навколо, очі вгору зніс – і полумінь велика спалахнула. Стопилися шаблі в огні, неначе б то не криця була, лишень віск.

От розгорнув дід попіл і вздріли всі великий меч, з обидвох боків гострий та блискучий, але тяжкий, тяжкий.

– Попробуйте-но, діти, хто з вас цей меч здолає підіймати! – озався стиха дід. І пробували всі, та силкувалися, але для кожного він був тяжкий.

– А нумо, пішліть гінців за річку, за Дунай, чи не знайдеться козарлюга, що зможе зрушити цього меча.

Гінці, як вітер, полетіли, і ось на конях швидкокрилих Братерство Січове прийшло з-за Тихого Дунаю.

– Попробуйте-но, діти, хто з Вас цей меч здолає підіймати! – озався стиха дід.

І пробували всі та силкувалися, але для кожного був він тяжкий.

– То шліть гінців на Кубань, бо й туди пішла козацька запорозька сила.

Соколами полинули гінці, і на братній голос озвалосся й присунуло Козацьке Товариство з-над Кубані.

– Ну, що ж? Пробуйте і ви цього меча зрухнути! – озався знову стиха дід.

І пробували всі та силкувалися, але для кожного був він тяжкий.

– Ой, бачу, дітки, що нема такого межи вами, хто б подолав цей меч один підіймати! – промовив сумно дід.

– Повідь, дідусю, нам, а хто ж його підійме і хто з ним зможе воювати? – спитав атаман Дженджелый.

– То буде, сину, козак з козаків, якого ще не бачив світ!

– А як же буде зватись він? – спитав ізнову атаман Дженджелый.

– То буде, сину, з поміж лицарів могутній лицар, ще незаний. Цей меч в його руках пером легеньким стане. Ним волю він здобуде, і лише тоді всміхнеться радісно стара Козацька Мати-Україна.

– А як же буде зватись він? – атаман знову запитав.

– ЄДНІСТЬ буде йому ймення. Коли у боротьбі з'єднається брат з братом, коли серця в одно зіллються, коли запроданці й зрадники переведуться! – прорік востаннє сивий дід і крізь землю провалився.

А навкруги все зашуміло, загуло:

– ЄДНІСТЬ! – Як грім в степу Дніпровім покотилося, відбилося луною об Кавказ і за Карпатами озвалось:

– ЄДНІСТЬ! КОЗАЦЬКА ЄДНІСТЬ!!!» [15, с. 29-30]. Таким образом, предание отчасти носило социально-утопический характер, предсказывая возрождение казачества как военно-политической силы.

Содержательные структуры картины мира в традиционной культуре характеризуются метафорическими трансформациями тем и образов. Меч в предании воплощает родину запорожцев – Украину. Формирование этого фольклорного текста, отражающего разобщённость казаков, в его нынешнем виде следует отнести к началу XIX в., когда существовала Задунайская Сечь на территории

Османской империи в устье Дуная, а Черноморское казачье войско было переселено на Кубань с территории Южного Буга. Но, наряду с этим, он сохраняет много архаичных черт. Прежде всего, это центральный образ предания – огромный меч, возникший в сошедшем с неба пламени.

Уже первые исследователи обратили внимание на связь этого фольклорного сюжета с культом оружия, имеющим у украинцев и их предков древнеиранские истоки, в частности, с культом скифского бога Ареса, в котором видное место отводилось мечу [11, с. 95]. Это один из наиболее заметных и впечатляющих образов скифских божеств. По сведениям Геродота Галикарнасского (IV. 68), скифы «Аресу же совершают жертвоприношения следующим образом. В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырёхугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду. Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно» [5, с. 202].

В сообщении Геродота отразилось почитание древнего божества, функционально тождественного индоиранским и индоевропейским божествам грозы, бури и ветра,

связанным как с идеей смерти (войны), так и с идеей плодородия. Оно не только приносило гибель, но и даровало изобилие, благополучие (откуда и поливание вином голов приносимых в жертву пленников). Железный меч, олицетворявший Ареса и символизирующий сакральную вертикальную ось космоса, был связан с образом металла как грозного небесного явления, включающего представления о метеоритном металле. Молния, с которой ассоциировался меч-акинак, водруженный на вершине святилища, представлялась небесным огнём [20, с. 98; 21, с. 31-32, 211-212; 22, с. 218]. Характерно, что такой меч у скифов и других ираноязычных кочевников почитался как покровитель определённой территории [3, с. 48; 4, с. 10]. Аммиан Марцеллин (XXI.2.23) сообщает, что аланы «втыкают в землю по варварскому обычаю обнажённый меч и благоговейно поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, в которых они кочуют» [2, с. 494]. На почитание божества-охранителя земель племени указывает и четырёхугольная конструкция его алтаря, отсылающая к четырём сторонам света древней модели мироздания [3, с. 48, 50; 4, с. 9]. «Древний меч» был призван защищать от мирового хаоса обжитое пространство и определял его статус, поэтому культ меча был столь важен для ираноязычных степняков, сохранявших почитание материального воплощения бога войны на протяжении многих сотен лет. В частности, прямыми потомками алан (летописных ясов) являются современные осетины, у которых отмечен не только родственник скифскому Аресу эпический образ грозного витязя Батрадза со стальным неуязвимым телом, закалённым в кузнице [10, с. 13-23, 58-63, 66-70; 20, с. 103-108, 113-114, 117; 21, с. 30-31, 141, 167, 171; 22, с. 214-218; 23, с. 123-126, 128, 140-155], но и религиозное поклонение шашке, сабле. Наличие многих соответствующих языческих святилищ в Осетии, в которых поклонялись холодному оружию, сопоставляют с большим количеством алтарей Ареса в Скифии, разделенной на округа, что тоже может отражать функции божества-покровителя местности [20, с. 100]. Сохранение такого же поклонения сабле у

украинских казаков является темой отдельного исследования. Кстати, в нартовских сказаниях осетин есть исполинский меч, который для перевозки погружают на арбу, запряжённую двенадцатью парами быков [9, с. 207]. Этот меч напоминает неподъёмный меч украинского предания.

Однако мотивы собирания оружия, дабы выплавить из него некий символический предмет, и созывания всех соплеменников-воинов тоже имеют скифскую параллель. Ведь Геродот (IV. 81) сообщает, что «между реками Борисфеном и Гипанисом существует местность под названием Эксампей. ...В этой местности стоит медный сосуд величиной, пожалуй, в шесть раз больше сосуда для смешения вина, который Павсаний, сын Клеомброта, велел посвятить богам и поставить у входа в Понт. Кто не видел этого сосуда, тому я его опишу: он свободно вмещает 600 амфор, а толщина этого скифского сосуда шесть пальцев. По словам местных жителей, сделан он из наконечников стрел. Один скифский царь, по имени Ариант, пожелал узнать численность скифов. Он приказал для этого всем скифам принести по одному наконечнику стрелы и каждому, кто не послушается, грозил смертью. Тогда скифы принесли такое множество наконечников, что царь решил воздвигнуть из них себе памятник: он повелел изготовить из наконечников этот медный сосуд и выставить в Эксампее» [5, с. 208].

Этот огромный ритуальный котёл пытаются локализовать между Бугом и Днепром, сопоставляя его одновременно с чанами, в которых охлаждают разгорячённого Батрадза, и другими сосудами из нартовского эпоса осетин и их соседей, а также с осетинскими общественными котлами для пивоварения, хранившимися в святилищах и считавшимися священными, поскольку ему явно надлежало исполнять какие-то сакральные функции [14, с. 19, 26, 31-32, 37, 41-43, 82-90, 111; 20, с. 19; 21, с. 149-150]. Скорее всего, они тоже, как и у меча, заключались в покровительстве определённой территории. Вероятно, Ариант под какими-то лозунгами объединил Скифию, ибо его знаменитый котёл, отлитый из стрел и

воплощающий единство всего народа, был установлен в священном средоточии страны. Он являлся сакральной космограммой. В то же время котёл был суммой знаков (стрел) всех членов государства. Масса котла тем самым выступала как символ народонаселения, а его форма и местонахождение – как символ центра мира, подобно древним жертвенникам и алтарям [1, с. 45, 74, 105]. Его срединное положение у скифов описывалось пространственными, а возможно, и временными координатами. Ведь данные Геродота о местоположении Эксампея, несколько противоречивые и с трудом согласующиеся с реальной географией, представляют определённый интерес, если взглянуть на них как на отражение мифологических представлений. Урочище оказывается у него посередине четырёхугольной Скифии, отражающей архаичные представления об упорядоченной вселенной [16, с. 142-143; 20, с. 20-21]. Вполне вероятно, что именно там происходили и ежегодные скифские празднества. Святилище, в котором хранился котёл, отождествлялось с центром мира, который совпадал с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, изоморфных и изофункциональных друг другу. В этой системе (космос – родовая территория – святилище – очаг – котёл), последний являлся той точкой, через которую проходила вертикальная ось, и он сам был её эквивалентом [12, с. 139; 7, с. 86]. Фольклорной параллелью скифского котла считают находящийся возле большой реки и сверкающий как солнце или обшитый золотом котёл («сокровище предков») из осетинских нартовских сказаний. Он всегда полон чёрным пивом для угощения гостей. В некоторых вариантах говорится, что однажды сваренная в этом котле пища не иссякает в течение семи лет. Сюжет о его похищении сопоставляют с индоарийским преданием о похищении сомы. В другом сказании речь идёт о громадном пивоваренном котле, из-за которого возникают споры между нартами. Многие желают обладать им, но нарты договариваются отдать котёл тому, кто сумеет вскипятить в нём воду без огня, одними лишь правдивыми рассказами о своих воинских подвигах. Это удаётся именно нарту

Батрадзу. Золотой котёл, в котором от правдивых слов закипала вода, известен и в грузинской сказке, испытавшей влияние осетинского эпоса. Отмечают ещё одну этнографическую параллель в лице большого медного котла из средневекового среднеазиатского города Ясы (Йаси). Он тоже имел религиозно-культурный характер и символизировал согласие местных кочевых племён [10, с. 178; 9, с. 330-332; 19, с. 171-172; 8, с. 215; 20, с. 21; 21, с. 153; 23, с. 254-255], то есть то, чего должны достичь разрозненные группы бывших запорожцев в будущем. В мифопоэтическом сознании поздних кочевников котёл тоже уподоблялся той точке в пространстве, где происходило соединение смерти и рождения, и по существу был изоморфен как материнскому чреву, так и чреву земли, поглощающему и порождающему одновременно [12, с. 141-142]. Поэтому он тоже соотносился с землями народа, как и меч Ареса.

Связь котла и меча с жизнью человека обусловила их обоюдную отмеченность в сфере сакрального. Собираение наконечников стрел для изготовления котла очень напоминает собиранье сабель в украинском казачьем предании, дабы выплавить меч, – особенно учитывая взаимозаменяемость меча и стрелы в скифской ритуалистике [4, с. 11-12]. А ритуал «переписи населения», проведённый Ариантом, сопоставляют с обновлением «кумира Ареса», рассматривая их оба как государственные обряды закрепления рубежей пространства и возрождения космоса [1, с. 32], откуда, скорее всего, происходит и слияние мотивов.

Вещий старец, который изготавливает меч, собирает казачье товарищество и предсказывает ему будущее, скорее всего, не является христианским святым. Судя по обращению «дѣти», это может быть один из древних предводителей, отдельных выдающихся представителей казачьей старшины – гетманов или кошевых атаманов, которые, обладая сверхъестественными способностями и владея тайнами, состарившись, не умирали, но отдалялись от мира, чтобы время от времени приходить на помощь сечевому товариществу. С ними в казачьих преданиях связывались социально-утопические идеалы. Последние тоже имеют некоторые соответствия в фольклоре Северного Кавказа. Нередко в Осетии и в сегодняшние дни можно услышать рассказы о некоторых известных горцах, охранявших ту или иную «заговоренную дверь» или другое таинство [6, с. 105].

Таким образом, казачья легенда о мече отражала, помимо социально-утопических чаяний, древние потестарные и мифологические представления дославянского населения степей Северного Причерноморья. Меч воплощал собой бога-покровителя освоенной территории, её пространственное единство под властью правителя и защищённость от зоны хаоса, населённой враждебными народами. Это архаичное понимание Родины, унаследованное славянскими предками украинцев от ираноязычного субстрата и слегка трансформированное в соответствии с историческим опытом и коллизиями национальной судьбы, сохранялось в казачьих преданиях до XIX – начала XX вв.

Литература:

1. Акишев Алишер. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казах. ССР, 1984. – 176 с.
2. Аммиан Марцеллин. Римская история. – СПб.: Алетейя, 1994. – 576 с.
3. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. – Киев: Наукова думка, 1983. – 140 с.
4. Бессонова С.С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. – Киев: Наукова думка, 1984. – С. 3-21.
5. Геродот. История в девяти книгах. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.
6. Джанайты С.Х. Три Слезы Бога. – Владикавказ: СОИГСИ им. В.И. Абаева, 2007. – 158 с.

7. Джумабеков Г.С. О сакральной функции котлов из Семиреченских «кладов» // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – СПб.: Российский гуманитарный научный фонд; Институт истории материальной культуры РАН; Государственный Эрмитаж, 2000. С. 83-86.
8. Дзицойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. – 224 с.
9. Дзицойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. – Цхинвал: Республика, 2017. – Том I. – 464 с.
10. Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
11. Каляндрук Тарас Загадки козацьких характерників. – Львів: ЛА «Піраміда» 2007. – 288 с.
12. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.
13. Павленко І.Я. Легенди та перекази Нижньої Наддніпряни: буття у просторі та часі. – Запоріжжя: видавництво ЗНУ, 2006. – 244 с.
14. Петрук Володимир. Велика Скіфія – Оукраїна. – Київ: Спалах, 2001. – 432 с.
15. Проскуренко Михайло. Лицар, що визволить Україну (Легенда) // Українське козацтво. – 1968-1969. – Рік VI. – № 2 (10). С. 29-30.
16. Раевский Д.С. Мир скифской культуры. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 600 с.
17. Рахно К.Ю. Осетинские мотивы в украинском фольклоре // Вестник Владикавказского научного центра. – Владикавказ: ВНЦ, 2014. – Том 14. – № 1. С. 13-18.
18. Рахно К.Ю. Скифо-сармато-аланский эсхатологический мотив в украинском фольклоре // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013. Вып. II. С. 212-224.
19. Уарзиати В.С. Из истории скифо-сакского наследия // Дарьял. – Владикавказ, 1995. – № 4 (20). С. 158-177.
20. Туаллагов А.А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). - Владикавказ: Ир, 2011. – 271 с.
21. Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. – Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. – 315 с.
22. Цагараев Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. – Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2000. – 300 с.
23. Чибиров Л.А. Осетинская Нартиада: Мифологические истоки и ареальные связи. – Владикавказ: Ир, 2016. – 464 с.

ИДЕНТИФИКАЦИОННОЕ ПОНЯТИЕ «РОДИНА» В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ КАЗАЧЕСТВА КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССИИ

Соловьева Наталья Георгиевна
кандидат исторических наук, доцент,
старший научный сотрудник отдела истории и археологии
Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований
(Черкесск, Республика Карачаево-Черкесия, Россия)

Аннотация: Понятие «родина» у казачества Карачаево-Черкесии неразрывно связано с местом их поселения – территорией современной Карачаево-Черкесии. При этом оно не ограничивается административно-территориальными рамками и связано с процессом отнесения себя к Кубанскому казачьему войску, что объясняется особой военной ментальностью казачества. Станица, отдел и войско соответствуют понятию «малая родина». Понятие «Родина» у казачества тождественно и понятию «Россия», которое составляет определение «большая родина». «Россия» в казачьем менталитете это не столько страна местопребывания казачества, сколько духовный центр, праматерь и колыбель казачества.

Ключевые слова: казачество, родина, Карачаево-Черкесия, национальная идентичность, идентификационный маркер, Россия

THE IDENTIFICATION CONCEPT OF "HOMELAND" IN THE CONTEXT OF THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE COSSACKS OF KARACHAY-CHEKKESSIA

Solovyova Natalia Georgievna

Abstract: The concept of "homeland" in the Cossacks of Karachay-Cherkessia is inextricably linked with the place of their settlement – the territory of modern Karachay-Cherkessia. At the same time, it is not limited to administrative and territorial boundaries and is associated with the process of attributing itself to the Kuban Cossack Host, which is explained by the special military mentality of the Cossacks. In general, the village, department and army correspond to the notion of "small homeland". The concept of "Homeland" in the Cossacks is identical to the notion of "Russia", which is defined as "a great homeland". "Russia" in the Cossack mentality is not so much the country where the Cossacks are located, as the spiritual center, the foremother and the cradle of the Cossacks.

Keywords: Homeland, the Cossacks of Karachay-Cherkessia, national identity, identity marker, Russia

Проблема национальной идентичности народов России является актуальной проблемой современности. Исследование ее идентификационных характеристик, в том числе самосознания и менталитета, немислимо без детального изучения основных понятий, определяющих их. При этом национальная идентичность казачества Карачаево-Черкесии может стать плацдармом для определения «родины» как идентификационного маркера кубанского казачества. Междисциплинарные методы исследования, среди которых

исторические (историзм, объективность и др.) превалируют, помогут в решении поставленных задач.

В формировании региональной национальной идентичности определяющее значение имели административно-территориальные условия проживания определенной группы населения. Заселение Северного Кавказа, в том числе и современной территории Карачаево-Черкесии, русским, в первую очередь, казачьим населением, во второй половине XIX в., межкультурная коммуникация, возникшая между русским и

горским населением, оказали заметное влияние на формирование национальной идентичности казачества Карачаево-Черкесии. Немаловажную роль в этом процессе сыграл и элемент определения региональным казачеством понятия «родины». Оно складывалось в сложных социально-политических условиях изменения пограничных территорий империи, то есть распространения российского влияния на отдельные ее окраины, в том числе и на Северный Кавказ.

Появление на Кавказе русского населения было связано с проводимой здесь российской политикой, направленной, в первую очередь, на укрепление обороноспособности своих окраин. Этот процесс сопровождался созданием военно-оборонительных линий. Ещё в 1777 г. на Северном Кавказе началось формирование Старой линии. Первые станицы: Северская, Ставропольская, Московская и Донская были основаны донскими казаками, переселёнными сюда из Новохопёрской крепости. Старая линия в 1792 г. связывалась на западе с постами черноморских казаков. По Тереку несли службу гребенские казаки, а в 1794 г. эту линию дополнили семьи, принудительно переселённые с Дона. После этого сюда прибывали казаки с Дона, Днепра, Донца и Волги, которые основывали новые станицы. Старая линия расширялась. В 1825-1826 гг. она продвинулась на юг к Пятигорью, к верховьям рек Кубани и Терека. Ее заселяли в основном линейные казаки. В 1832 г. линейные полки были объединены в Кавказское Линейное войско. А в 1858 г. был основан ряд станиц уже за Кубанью. Возникла так называемая Новая линия, также называемая Лабинской линией [18, с. 279, 413]. Новые линии заселялись казаками, в основном, из станиц Хопёрского и Волжского казачьих полков.

Военно-оборонительные линии формировались и в течение последующих лет. К концу лета 1863 г. на территории Кубанской области находилось 18 кордонных линий и участков. В частности, Верхне-Лабинская состояла из 4 пехотных рот и 9 кавалерийских сотен, Урупская включала 4 кавалерийских сотни, участок Баталпашинский имел в своём

составе 2 кавалерийских сотни. Всего по Кубанской области было расквартировано 71 рота пехоты, 93 сотни кавалерии, а также в наличии имелось 24 орудия [1, с. 197]. Урупскую кордонную линию составляли станицы и посты горной полосы между Кубанью и Урупом, расположенные параллельно главному хребту; Верхне-Лабинскую кордонную линию образовали станицы и посты подобного расположения между верховьями Урупа и Ходза.

В начале марта 1864 г. были упразднены Абадзехская и Нижне-Лабинская кордонные линии и кордонные участки: Усть-Лабинский, Прочно-Окопский, Ставропольский и Баталпашинский. В результате проведённых преобразований к 1 июля 1864 г. в Кубанской области осталось из 18 только 5 кордонных линий.

Основание укреплений в верховьях Кубани и Зеленчуков положило начало возникновению станиц и хуторов на территории современной Карачаево-Черкесии. В 1825 г. на месте сражения русских войск с турецким войском под командованием Баталпаши была основана станица Баталпашинская (ныне город Черкесск) [16]. Первые поселенцы появились в станице Баталпашинской 15 сентября 1825 г. Северную часть станицы, «где местность была самая лихорадочная, а в окрестностях даже болотные птицы не обитали», заселяли казаки, переселённые в принудительном порядке из станицы Воровсколеской в количестве 70 дворов [4]. В станице находился Никольский каменный собор и самая древняя деревянная казачья походная Покровская церковь досуворовских времён [5, с. 38]. Покровскую церковь казаки привезли с Хопра. Она была построена на Хопре из чёрного дуба ещё в 1730 г. В 1829 г. её установили в Ставрополе, а затем, при последующем переселении в верховья Кубани, казаки в 1831 г. на собственных плечах перенесли церковь в станицу Баталпашинскую. Покровскую церковь установили на самом видном месте в центре станицы. В 1843 г. на средства, собранные жителями станицы (тринадцать тысяч серебром), была построена деревянная церковь во имя Николая Чудотворца [2].

В течение четырех лет (1856-1859 гг.) на р. Уруп возникли станицы Попутная, Отрадная, Удобная; на р. Большой Зеленчук – Исправная, Зеленчукская, а на р. Кардоник – Кардоникская [17, с. 38]. В 1858 г. была образована станица Сторожевая, а в 1860 г. – Преградная. В 1861 г. на р. Кубани возникла станица Верхне-Николаевская (Красногорская) и возле укрепления в устье р. Дзегуты – станица Усть-Дзегутинская.

Таким образом, формирование военно-оборонительных линий на Кавказе сопровождалось возникновением новых населенных пунктов, в основном станиц, что в свою очередь приводило к внутренней миграции населения. Оценку ходу и направлению миграционных процессов дал В.В. Покшишевский. Он считал, что с конца XVIII в. колонизация носила военно-казачий характер (строительство линий из укрепленных станиц), а с середины XIX в. стала проявлять ярко выраженные капиталистические черты. Вплоть до XX в. многие особенности заселения северокавказского края определялись его «казачьим» прошлым, в основе которого, в частности, было оседание «иногородних» переселенцев на казачьих землях на арендных правах и т.д.

В.В. Покшишевский выделил два периода колонизации окраины России. Первый – военноказачий, докапиталистический этап, явившийся предвестником капиталистического развития Северного Кавказа. В этот период исторического развития «сложились система населенных пунктов и казачье землевладение». Оно определило собой арендный характер землепользования переселявшихся иногородних. Второй этап характеризовался миграцией на Северный Кавказ раслаивавшегося крестьянства центральных губерний России. Сюда хлынули кулаки и беднота. Первая стремилась применить свои накопления на новых землях, вторая шла батрачить к казакам [12, с. 402].

Процесс переселения шёл трудно. 24 июня 1861 г. в Рескрипте императора Александра II, направленном наказному атаману Кубанского казачьего войска генерал-адъютанту Евдокимову,

в частности отмечалось: «Переселение вперед наших линий, конечно, не может быть не тягостным, но это переселение есть жертва, приносимая верноподданными для блага отечества. Казачье сословие предназначено в государственном быту для того, чтобы оберегать границы империи, прилегающие к враждебным и неблагоустроенным племенам и заселять отнимаемые у них земли» [1, с. 80].

Большая часть населения не проявляла особого желания переселяться. Песенное творчество казаков служит ярким подтверждением этому. Так, в исторических песнях «У тысяча семьсот девяносто первом року» и «Потурьлысь чорноморци» описано тяжелое и горькое для черноморских казаков переселение на Кубань. В них герои песен жалуются на то, что им приходится оставлять обжитые места:

Бувайте здорови Вы, днипривство наше.

Бувайте здорови Вы, куриня наши.

Тут вам без нас развалыця.

Или:

Йдут, йдут чорноморци,

Аж занозы гнуця.

Гэй, гэй, гэй, глянуця

В ридный край –

С очей слёзы льюця.

Так в песнях отражено нежелание основной массы казачества, бросив дома, хозяйство, отправляться на новые кубанские земли, где ждала их полная опасностей и лишения жизнь:

Як жили мы в Чорноморьи,

Ели паляныци.

Гэй, гэй, гэй, а тэпэр

Едим мы

Тэрэн та кислыци [6, с. 27].

Процесс колонизации Северного Кавказа осуществлялся в командном порядке и со стороны властей предпринимались всевозможные меры для формирования интереса к нему, в том числе и экономический интерес, суливший различные выгоды. Условия переселения определялись следующим образом:

«1) Заселение его производить в ежегодно потребном числе семейств, преимущественно из охотников; недостающее же затем число семейств распределять по ближайшему

усмотрению Главнокомандующего Кавказской армией на все войско. Но преимущественно на уделённые от передовой линии станицы.

2) В случае недостаточного числа охотников, предоставить станичным обществам назначать подлежащие переселению семейства по жребию или по общественным приговорам, не подвергая, впрочем, переселению отставных казаков без их собственного на то согласия.

3) Переселяющимся на Кубань семействам, кроме тех пособий от казны и льгот, которые доселе были определены для переселения бывшего Кавказского линейного Казачьего войска, впредь назначить еще из войсковых сумм: а) вознаграждение за те из усадеб, которые хозяева не успеют продать сами до переселения своего. Размер сего вознаграждения должен быть определяем по справедливой оценке оставляемых усадеб; б) дополнительное пособие, коим пользуются переселенцы из Донского войска, назначаемое частью из войсковых сумм, частью из станичных, в размере 75 рублей на каждое семейство; в) кормовые деньги во время пути до мест нового водворения, на тех же основаниях, как переселенцам донским, равно и положенного от земства довольствие квартирами, подводами для больных и пастбищами» [3].

Крестьяне, не имевшие земли, устремились на новые территории, в том числе и территорию современной Карачаево-Черкесии. Большинство переселенцев было из центрально-чернозёмной и малороссийской губерний. «Потребность в переселении особенно остро ощущалась... в перенаселённых губерниях Левобережной Украины (Черниговской, Полтавской и Харьковской), в земледельческих губерниях Чернозёмного центра (Воронежской, Курской, Тамбовской, Пензенской, Тульской и Орловской) и в обедневших губерниях северо-западного края (Смоленской и Псковской). Именно отсюда... направлялся главный поток переселенцев...» [7, с. 189]. Численность населения Кубанской области за счёт переселенцев из разных районов России за период с конца 1867 и по январь 1897 гг. возросла с 600 тысяч до 1 876, 4 тысячи человек [17, с. 41]. На 1 января 1881 г. в Баталпашинском уезде насчитывалось 146, 5 тысяч жителей. Доля

казаков в числе этого населения составляла 45,8%, горцев – 33,5%, переселенцев из крестьян, мещан и других – 20,7% [9, с. 60-62]. Таким образом, Баталпашинский уезд по характеру населения в основном являлся казачьим.

И в дальнейшем процесс переселения продолжался. По переписи 1897 г. число переселенцев в Кубанской области в совокупности со всем Северным Кавказом было значительно и, в основном, шло из Европейской части России. В этом процессе особенно выделились губернии: Харьковская, Полтавская, Воронежская, где малоземелье и обезземеливание крестьянства заставляло их переселяться большими группами [11].

Заселение русским населением Кубанской области шло не сплошным участком, а узкими полосами, что предполагало обезопасить стратегические коммуникации. Земли под юртовые надёлы и места поселений выделялись в независимости от экономических условий, а исключительно по военным соображениям. Такими мерами царизм стремился закрепить своё политическое влияние и решить вопрос о заселении территории. В 90-х гг. XIX в. началось свёртывание переселенческого процесса, процесса образования станиц.

Прибывающие на современную территорию Карачаево-Черкесии казаки, а затем и крестьяне, были из разных губерний, где изначально и формировалось понятие «родины», так называемое понятие «малой родины». В процессе их оседания и укоренения самосознание русского населения подвергалось трансформации, национальная идентичность приобрела новые черты.

Рассмотрим, какие общие определения родины сегодня наиболее распространены. Во-первых, под родиной понимают страну, в которой человек родился. Сюда входит и территория с ее природой, населением, особенностями исторического развития, языка, культуры, быта и нравов. В узком смысле слова – это чье-либо место рождения.

Понятие «родина» синонимично понятиям «отечество», «отчизна». В православном мире Родину нередко зовут Отечеством, связывая

данное понятие с понятием небесного и земного Отца.

В сознании русского человека часто образ Родины ассоциируется с образом Святой Руси, православной, богатырской, матери всех славян. Древние летописи хранят немало свидетельств о раннем осмыслении себя и родины славянскими народами. В Ипатьевской летописи говорится: «Лучше на Родине костью лечь, чем на чужбине быть в почете». Следует отметить, что осознание своего национального «я» начинается с чувства принадлежности человека не просто к племени или месту рождения, но к государству или большой территории, которая понимается им как его земля, земля его предков, за которую он готов положить свою голову: «Если крикнет рать святая: «Кинь ты Русь, живи в раю!», я скажу: «Не надо рая, дайте Родину мою» (С. Есенин).

Понятие Родины для одних обозначает всю страну, край, где он живет, а для других может представлять одно маленькое село, где он родился. Это зависит от ощущения своей целостности, привязанности к определенному месту - месту, где родился человек. Присутствие в сознании человека понятия «родины», бесспорно, придает ему смысл земного существования, наполняет чувством защищенности, привносит в него понятие «дома».

Родину считают и местом зарождения, происхождения чего-нибудь [15]. На наш взгляд, исторически обусловленное региональное развитие казачества Карачаево-Черкесии оказало заметное влияние на формирование его национальной идентичности, на определение «родины» в частности, которое во многом определяет ее.

В современном толковом словаре имеется обобщенное толкование понятия «родина»: 1) место, страна, где человек родился; где впервые сложился, возник этнос; 2) место возникновения, открытия или изобретения чего-либо [14]. Данное определение дополнено С.И. Ожеговы и Н.Ю. Шведовой в «Толковом словаре русского языка»: «Родина – это место, давшее кому-нибудь приют, ставшее родным» [10]. В данном контексте понятие «родина» у казачества Карачаево-Черкесии неразрывно связано с местом их

переселения – территорией современной Карачаево-Черкесии, которое изначально определялось как родное, так как являлось частью России.

Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений приводит следующие примеры определения «родины» – это отечество, отчизна; колыбель; родная сторона (сторонка), родной край, родное пепелище, родные палестины; родная сторонка, родная страна, отчий край, родные осины, родная земля, родные места, прародина, край отцов [13]. Таким образом, «родина» имеет большое количество определений.

Говоря о казачестве Карачаево-Черкесии, следует иметь в виду, что оно входило в состав Баталпашинского казачества, которое в свою очередь подчинялось Кубанскому казачьему войску, внутренне и внешне ассоциировало себя с ним. Понятие «родина» у казачества не ограничивалось административно-территориальными рамками проживания. В его определение входило и соотнесение себя войсковой принадлежности, что было связано с особой военной ментальностью казачества. «Родина» – это был и населенный пункт, чаще станица, в которой протекала значимая часть жизни казака, и отдел, в нашем случае Баталпашинский, куда стремился каждый служащий казак после исполнения воинских обязанностей, а также и все Кубанское войско, как «мать-родина», начало казачьей жизни. В этом смысле станица, отдел и войско, являлись образующими общего понятия «малая родина».

Рассматривая историческую значимость казачества в освоении пограничных территорий, следует отметить особое чувство патриотизма, присущее ему. Так, в казачьем фольклоре – первичном устном этническом наследии, прослеживается трепетное, благоговейное отношение к родине, которая ассоциируется исключительно с Россией: «Казак и Россия одно целое», «Казаку честь – Родину беречь», «Казак скорей умрет, чем с родной земли уйдет». То есть всеобъемлющее понятие «Родина» у казачества соотносилось с понятием «Россия». Идентификационное понятие «Родина-Россия»

явилось своеобразным маркером как для казачества Карачаево-Черкесии, так и для кубанского и других подразделений (войск) российского казачества. Мы полагаем, что понятие «большая родина» в казачьем менталитете отождествлялось не только с понятием России как страны местопребывания казачества, сколько с духовным осознанием России как его праматери и колыбели.

Специфика идентификационных установок понятия «родина» у казачества Карачаево-Черкесии заключается в периодичности перехода понятия «малой родины» в «большую» и обратно. Следует отметить, что первый этап трансформации понятия «малой родины» в «большую родину» типичен многим социальным группам и этносам российского общества, однако переход от смыслового определения «большой» родины как «малой» встречается очень редко. Так, постоянные административно-территориальные изменения, происходившие с территорией Карачаево-Черкесии на рубеже XIX-XX вв., привели в начале XX в. к сведению общего понятия «родина» к его региональному определению. Родина теперь воспринималась как непосредственное место проживания казаков – «Родина-Станица». Исходя из этого, можно заключить, что нестабильность социально-экономического и политического развития региона, страны в целом, пагубно влияет на идентификационные установки этносов и субэтносов, ведет к трансформации сложившейся системы понятийного аппарата.

Сегодня казачество Карачаево-Черкесии соотносит себя с северокавказским миром и поэтому понятие «родина» соответствует как

территориально-административному понятию «Карачаево-Черкесия», так и всего Северного Кавказа. Бывая в разных частях страны, на вопросы: «Кто вы? Где Ваша Родина?» – казаки Карачаево-Черкесии отвечают, – «Мы казаки, кубанские казаки с Кавказа». Региональный аспект определения «родины» трансформируется и соотносится здесь с более широким территориальным определением «Родина-Кавказ». При этом, в определении казачества Карачаево-Черкесии региональная специфика сохраняется, способствуя его идентификации. Упоминание о принадлежности казачества Карачаево-Черкесии Кубанскому казачьему войску также является его идентификационным маркером.

Казаки Карачаево-Черкесии в определении «Родины» всегда выступали как патриоты своей страны. Главным идентификационным понятием «Родины» у них было понятие «Россия», которое освещало суть и путь развития не только регионального, но и российского казачества в целом. Слова В.А. Жуковского «О, Родина святая! Какое сердце не дрожит, тебя благословляя?» [8, с. 33], несомненно, можно отнести к казачеству Карачаево-Черкесии. В них, на наш взгляд, и кроется главное идентификационное определение нашей Родины - России.

Таким образом, понятие «родина», оформившееся у казачества Карачаево-Черкесии в процессе исторического регионального развития, стало его идентификационным маркером, способным раскрыть национальную суть и общую специфику его развития.

Литература:

1. Архивные материалы о Кавказской войне и выселении черкесов (адыгов) в Турцию (1848-1874). Ч.2. – Нальчик: Эль-Фа, 2003. – 411 с.
2. Государственный архив Краснодарского края (ГАКК). Ф.252. Оп.2. Д.1312. Л.127.
3. ГАКК. Ф.347. Д.40. Лл.15,16.
4. ГАКК. Ф.574. Оп.1. Д.535. Л.44.
5. Грушко С.Б. Сравнительная типология славяно-казачьей архитектуры станиц Верхней Кубани и Зеленчуков с архитектурой прочих станиц Баталпашинского отдела XIX – начала XX в. / Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе (материалы международной научно-

- теоретической конференции 28-31 октября 1997 года, Черкесск-Архыз). Ч.1. – Черкесск: КЧИГИ, 1999. – 530 с.
6. Гудимова О.А. Песенное наследие казаков Верхней Кубани и Зеленчуков / Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе (материалы международной научно-теоретической конференции 28-31 октября 1997 года, Черкесск-Архыз). Часть 2. – Черкесск: КЧИГИ, 1999. - 325 с.
 7. Дружинин Н.М. Государственные крестьяне и реформа П.Д. Киселёва. Т.2. / Н.М. Дружинин. – М.-Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1958. – 620 с.
 8. Жуковский В.А. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. Стихотворения. – М.: Гослитиздат, 1959. – 480 с.
 9. Невская В.П. Карачай в пореформенный период. – Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1964. – 227 с.
 10. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова; Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В.Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1997. – 944 с.
 11. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / Изд. Центр. Стат. комитетом М-ва вн. дел; Под ред. Н. А. Тройницкого. – [СПб.], 1897 - 1905.
 12. Покшишевский В.В. К географии дооктябрьских колонизационно-миграционных процессов на Северном Кавказе: Историко-географический очерк. (Изв. Всесоюзного географического общества). Т. 80. Вып.4. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948.
 13. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений / Н. Абрамов. – М.: Русские словари, 1999. – 431 с.
 14. Современный толковый словарь. Изд-во: «Большая Советская Энциклопедия», 1997. – 6110 с.
 15. Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь современного русского языка. – М.: Дом славянской книги, 2008. – 959 с.
 16. Центр документации общественных движений и партий Карачаево-Черкесской Республики (ЦДОДП КЧР). Ф.347. Оп.2. Д.310. Л.1.
 17. Шацкий П.А. Русская колонизация территории Карачаево-Черкесии в XIX веке // История горских и кочевых народов Северного Кавказа. Вып. 1. - Ставрополь: Изд. СГПИ, 1975.
 18. Энциклопедия казачества / Сост. Г.В. Губарев, ред.-изд. А.И. Скрылов. Вступ. статья О.О. Антропова. – М.: Вече, 2008. – 544 с.

ПОНЯТИЕ «РОДИНА» В АСПЕКТЕ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОРЕГИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ МОЛОДЕЖИ ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ В КОНТЕКСТЕ ГРАЖДАНСКО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Анпилогова Татьяна Юрьевна
кандидат исторических наук, доцент,
и.о. заведующего кафедрой истории Отечества
Луганского национального университета имени Тараса Шевченко
(Луганск, Луганская Народная Республика)

Аннотация: Статья посвящена формированию патриотизма и гражданской позиции у молодежи самопровозглашенной Луганской Народной Республики. Особое внимание автор уделяет определению термина «этнорегиональное самосознание», характеризуя его как одну из разновидностей патриотизма, наиболее приемлемую для многонационального населения политически непризнанных государств. В статье показана динамика развития патриотических настроений молодежи республики в период военных действий на Донбассе 2014–2017 гг. Обосновывается целесообразность формирования этнорегионального самосознания в контексте гражданско-патриотического воспитания молодежи Луганской Народной Республики, даются конкретные рекомендации по реализации этого процесса.

Ключевые слова: этнорегиональное самосознание, Луганская Народная Республика, Донбасс, гражданско-патриотическое воспитание, военные действия, молодежь, дети.

FORMATION OF ETHNOREGIONAL SELF-CONSCIOUSNESS OF CHILDREN AND YOUTH OF LUGANSK PEOPLE'S REPUBLIC IN THE CONTEXT OF CIVIL PATRIOTIC EDUCATION

Anpilogova Tatyana Yurievna

Abstract: The article is dedicated to the formation of patriotism and civic position among the youth of the self-proclaimed Lugansk People's Republic. The author pays special attention to the definition of the term "ethnoregional self-consciousness", characterizing it as one of the varieties of patriotism, which is the most acceptable for the multinational population of politically unrecognized states. The article shows the dynamics of the development of patriotic mood of the youth of the republic during the military operations in the Donbass in 2014-2017. The article proves the expediency of the formation of ethnoregional self-consciousness in the context of civil patriotic education of the youth of the Lugansk People's Republic, and gives exact recommendations on the implementation of this process.

Keywords: Ethnoregional self-consciousness, Lugansk People's Republic, Donbass, civil-patriotic education, military actions, youth, children.

Патриотизм является важным фактором стабильности и многовекторного развития любого государственного образования. С точки зрения исследователя А. Рядового, патриотизм как социальное системное качество представляет собой «систему, функционирующую на основе комплекса взаимодействующих составляющих этого понятия – как социального чувства,

патриотической идеологии, духовной ценности, критерия и результата этнической самоидентификации, морально-нравственной установки, вектора практического поведения и др.» [3, с. 102].

Наиболее важным для государства адресатом процесса формирования патриотизма в стратегическом плане является категория детей и

молодежи. Исследователь Н. Адаева, обосновывает необходимость всестороннего исследования этой актуальной для общества проблемы тем, что «переход экономики государства на новый инновационный тип развития невозможен без обеспечения высокого уровня национальной безопасности и обороноспособности страны, создания комфортной и социальной безопасной среды, модернизации образования, достижения социального согласия, формирования инновационной национальной системы с развитыми институтами демократии и эффективными структурами гражданского общества, высоким доверием к институтам власти и проводимой политике» [1, с. 130]. Указанные преобразования возможны лишь при наличии высокого уровня гражданственности, сформированной, прежде всего, путем интериоризации позитивного социального опыта и ценностных установок. Наиболее актуальным в этом плане является формирование патриотизма у молодежи самопровозглашенных государственных образований, которые только стали на путь создания государственности. К подобным государствам относится и Луганская Народная Республика, официально объявившая о своем самоопределении в апреле 2014 г., но до сих пор не признанная другими государствами, помимо Южной Осетии.

В условиях продолжающихся боевых действий, непризнанности на международной арене, несоблюдения украинской стороной «Минских оглашений», сложной экономической и политической ситуации в регионе, формирование стойкой гражданско-патриотической позиции у населения республики является единственной возможностью сохранить то пассионарное стремление к самоопределению и созиданию, которое возникло у него в 2014 г.

Разновидностью гражданско-патриотического сознания, стихийно сформировавшегося у местного населения, является «этнорегиональное самосознание», представляющее собой самоотождествление людей с той или иной территорией; субкультурную гомогенность либо

гетерогенность регионального (местного) сообщества. Причем, вектор формирования этого самосознания и, соответственно, определенного набора патриотических ценностей, был задан не столько субъективными факторами, сколько самой войной, очевидцами и участниками которой стали представители молодежи республики. И, на наш взгляд, именно такая форма патриотизма на современном, переходном этапе является наиболее эффективной для населения самопровозглашенных республик Донбасса, поскольку, – с одной стороны, – она учитывает поликультурность и многонациональность местного социума, с другой, – в условиях непризнанности государственности со стороны России и других стран, – может выступать единственно возможным проявлением патриотизма как любви к «малой Родине».

В этом направлении исследователь И. Набок выделяет два пути в определении путей достижения гражданской идентичности: «это либо «снятие» (ослабление) этнической идентичности (как фактора, разрушающего гражданское единство), либо, наоборот, поощрение и поддержка этнической идентичности как основы, на которой только и может быть сформирована полноценная гражданская идентичность» [2]. В то же время, соглашаясь с известным российским этносоциологом Л. Дробижевой, он указывает, что для совмещения государственной и этнической идентичности государство должно выстроить систему отношений, основанную на взаимопонимании и доверии, при которой каждая этническая группа будет заинтересована в консолидирующем государстве и станет возможной «интеграция на основе взаимодополняющих и совмещающихся ценностей, представляющих общие интересы» [2].

Традиционное стремление унитарных государств к избеганию усиления этнорегионального (краевого) самосознания на периферии, воспринимаемого как проявление сепаратизма и всегда выступающего в роли

противодействия чрезмерной централизации и одновременно являющегося антиподом национального самосознания, вполне закономерно. Однако для молодых, самопровозглашенных государств формирование у граждан этнорегионального самосознания является вполне органичным процессом, выступающим важным фактором консолидации.

Синтез этнического и регионального самосознания в краевой идентификации населения Дончины и Луганщины, давно употребляющего термин «Донбасс» в качестве этнонима, был обусловлен исторически. С одной стороны, этнически пестрое местное население, всегда ощущало свою принадлежность к той или иной этнической общности, сохраняя социокультурные традиции своих предков. С другой стороны, общая историческая судьба, особенности совместного заселения и хозяйственного освоения края в XVI–XVIII вв., способствовали формированию у него четкого регионального самосознания – самоотождествления с территорией проживания, которую при этом нельзя характеризовать как этническую территорию. Подобные особенности обусловили появление единого менталитета, отождествляемого с этнорегиональным самосознанием. Предпосылкой к его развитию в XXI в. стали военные действия на Донбассе 2014–2017 гг., приведшие к появлению единого «образа врага» в лице вооруженных сил Украины и частных батальонов националистов, осуществлявших обстрелы городов и поселков региона и его экономическую блокаду.

У многих представителей населения Донбасса, независимо от возраста, пола и социального происхождения, патриотические чувства начали возникать как отклик на внешний вызов в виде военной агрессии. У людей, не ощущавших ранее патриотических чувств, они стали появляться стихийно, в ходе войны и лишений, вследствие чего сформировалась и четкая идентификация на

основании противопоставления «свой – чужой». Это стало объективной причиной формирования патриотизма. Субъективным фактором можно считать усиление деятельности общественных и молодежных организаций, появление у населения Луганской и Донецкой Народных Республик в 1914 г. ощущения истинной демократии, робкой уверенности в возможности влиять на происходящее вокруг.

Механизм формирования патриотизма у молодежи самопровозглашенной Луганской Народной Республики в условиях политической нестабильности, чрезвычайной ситуации, краха государственности, военных действий имеет свою специфику. Нормативной базой для обеспечения процесса патриотического воспитания являются Закон ЛНР «О системе патриотического воспитания граждан Луганской Народной Республики» от 30 июля 2015 года (№51-II); Закон ЛНР «Об основах государственной молодежной политики» от 11 сентября 2015 года (№52-II); Государственная целевая программа «Патриотическое воспитание подрастающего поколения Луганской Народной Республики на 2016–2020 годы», утвержденная постановлением Совета Министров Луганской Народной Республики от 27 декабря 2016 года (№ 723)⁴ и другие локальные акты. Принятие данных документов, а также частое педалирование темы патриотизма местными СМИ, органами политической власти, общественными организациями, проведение ряда социально-гуманитарных и научных мероприятий с международным участием, призванных выработать эффективные подходы к решению проблемы патриотического воспитания детей и молодежи, свидетельствуют о серьезном внимании новой политической элиты к процессу гражданско-патриотического воспитания. При этом политическая неопределенность и отсутствие международного признания со стороны других государств также может

⁴ Закон Луганской Народной Республики «О системе патриотического воспитания граждан Луганской Народной Республики» / Сайт Народного совета Луганской Народной Республики – Режим доступа: https://nslnr.su/zakonodatelnaya-deyatelnost/zakonoproekty/723/?sphrase_id=147160/. – Заголовок с экрана. – 23.07.2017;

Закон Луганской Народной Республики «Об основах государственной молодежной политики» [Электронный ресурс] / Сайт Народного совета Луганской Народной Республики – Режим доступа: <https://nslnr.su/zakonodatelstvo/normativno-pravovaya-baza/1891/>. – Заголовок с экрана. – 2.02.2017.

сказаться на процессе формирования патриотизма, но уже в негативном ключе.

В феврале 2017 г. среди студентов двух учебных заведений высшего профессионального образования г. Луганска был проведен социологический опрос на тему «Факторы формирования патриотизма у студенческой молодежи». Были опрошены 100 студентов в возрасте от 17 до 22 лет. Анализ полученных результатов показал, что в период 2014–2015 гг. произошел стихийный всплеск патриотизма, в том числе в виде усиления этнорегионального самосознания. 57% опрошенных ответили, что у них «появились патриотические чувства, которых раньше не было» (33%) или что их «патриотические чувства стали гораздо сильнее» (24%). Из оставшихся 43% большинство – 24% – составили студенты, патриотические чувства которых остались на прежнем уровне, 10% – те, у кого «патриотизм полностью нивелировался», 9% – считающие себя космополитами, в мировоззрении которых ничего не изменилось.

В то же время можно констатировать, что на 2017 г. среди молодежи ЛНР произошло снижение патриотических настроений, что также косвенно подтверждают результаты ответов студентов на вопрос «Оцените по пятибалльной шкале степень сформированности у Вас патриотических чувств на сегодняшний день». Так, на оценку «5» и «4» свои чувства оценили всего 44% (11% и 33% соответственно), на «3» – 29%, на «2» и «1» – 21%, на «0» – 6%. Причинами низкой самооценки патриотизма у большинства опрошенных (56% с баллом «3» и ниже) стали как объективные, так и субъективные факторы⁵.

Многие из студентов в частной беседе называли среди факторов, способствующих снижению у них патриотизма такие, как проведение формальных, но массовых и частых мероприятий с привлечением админресурса, единообразие в проведении этих мероприятий и ретранслируемой политической элитой идеологии, политическое непризнание ЛНР,

отсутствие преемственности традиций в процессе формирования патриотизма и отсутствие единой системы формирования патриотических чувств, начиная с младшего возраста (детские сады) и заканчивая юношеством (вузы), отсутствие средств, выделяемых на перспективные патриотические проекты (издание учебной, научной, публицистической литературы, буклетов краеведческого характера и т.д.). Еще одним фактором, способствующим снижению патриотизма, является создание искусственной модели патриота, предполагающей этническое и религиозное единообразие. Эффективность принятия данной модели местным населением вызывает сомнения, поскольку, во-первых, Луганщина является регионом поликультурным, что обусловлено историческими традициями, во-вторых, такое понимание патриотизма является слишком узким и примитивным, искусственно сужает и ограничивает содержание как самого понятия, так и социокультурный потенциал указанного региона.

Система факторов, обусловленных как особенностями исторического развития, так и современной геополитической, социокультурной, экономической ситуацией, сложившейся в самопровозглашенных Луганской и Донецкой Народных Республиках, позволяет сделать следующие выводы и сформулировать конкретные рекомендации по формированию этнорегионального самосознания местной молодежи как формы гражданско-патриотического сознания.

Этнорегиональная общность (в значении «население», «народ» в широком смысле слова), проживающая на Донбассе, является по своим этническим характеристикам многонациональным сообществом. На начало XXI в. на Луганщине проживало около 4,2%, на Донетчине – 4,7% представителей различных этнических групп, помимо русских и украинцев, – евреев, татар, греков, армян, белорусов и т.д. [4]. Эта особенность имеет стойкие исторические

⁵ Текущий архив научно-методического центра «Юный патриот» Луганского национального университета имени Тараса Шевченко. Дело. 1. Социологические исследования 2017 г.

традиции, поскольку, начиная с XVII века так называемое «Дикое поле» заселялось в равной мере представителями различных этносов, – от сербов до греков и татар. Вследствие сложившейся исторически общности территории и образа жизни у населения края, независимо от национальной принадлежности, сформировалась единая ментальность, характерной чертой которой стал дуализм идентичностей, при котором, с одной стороны, сохраняется национально-культурная самобытность, с другой – еще более укрепилось региональное самосознание. Это отразилось и в постепенной трансформации исключительно экономического термина «Донбасс» в этноним – самоназвание этнорегионального сообщества Луганщины и Донетчины. Подобные изменения не дают оснований для искусственного конструирования новой «идентичности донецкого народа» или «луганской расы», о чем сегодня ведется много споров в СМИ, политических кулуарах и т.д., – они лишь объективно обуславливают вектор формирования гражданско-патриотических качеств молодежи непризнанных республик.

Механизмы формирования любого патриотизма давно известны и эффективны: уважение к Родине начинается со знания ее истории, выдающихся земляков, прославивших ее своими достижениями. Немаловажным является и использование положительного опыта молодежных организаций при организации средств и методов патриотического воспитания, придание этому процессу привлекательных черт, за счет которых патриотическое поведение должно превратиться в одну из форм самореализации современной молодежи республики.

При этом следует учитывать следующее:

1) формирование этнорегионального патриотизма в условиях сложной военно-политической ситуации не должно опираться на популяризацию собственной исключительности, радикализм, уничижительное отношение к другим народам;

2) в обществе, претендующем на статус правового и демократического, не должно

происходить идеологической унификации, декларативности и формализма в процессе воспитания патриотизма;

3) важным фактором формирования патриотизма молодежи Луганской Народной Республики будет являться успешное создание системы получения информации по истории родного края, что может быть обеспечено только при условии взаимодействия образовательных, музейных, научных учреждений республики;

4) значимым является грамотное участие политической элиты и интеллигенции в формировании патриотизма как социального качества, использование личного примера, создание новой героики, основанной на созидательной деятельности реальных людей;

5) необходимо учитывать региональные особенности Донбасса – социокультурные и исторические традиции, ментальность местного населения;

6) важным является использование положительного опыта молодежных организаций при выборе средств и методов патриотического воспитания, придание этому процессу привлекательных черт, за счет которых патриотическое поведение должно превратиться в одну из форм самореализации современной молодежи республики.

В процессе реализации патриотического и гражданского воспитания молодежи Луганской Народной Республики, необходимо, в первую очередь, использовать материал краеведения, опираясь на ряд принципов, подтверждающих на практике свою действенность и эффективность:

1. Этнорегиональный патриотизм возникает лишь при условии всестороннего знания своей малой родины, что обуславливает необходимость предоставления молодежи всей информации об истории края, его культуре, традициях, выдающихся земляках.

2. Возникновение гордости за свою Родину возможно посредством ощущения гордости за собственный вклад в развитие края, что может произойти лишь при активном участии студентов в общественной, культурной, экономической жизни.

3. Эффективным механизмом формирования патриотизма является воздействие на молодежь путем использования примеров созидательной деятельности других людей, ныне живущих или выдающихся исторических личностей.

4. Интериоризация социального опыта, в том числе патриотизма как социального качества, происходит в постоянном взаимодействии с другими людьми. Любить свой край можно при условии позитивного, эмпатийного отношения к окружающим.

5. Патриотизм должен выступать не в пассивной форме, а являться процессом

осуществления реальной деятельности «здесь и сейчас». Для этого при организации процесса воспитания патриотизма у молодежи необходимо учитывать ее интересы, придавая всем используемым видам деятельности внешнюю привлекательность и социальную значимость.

Таким образом, механизм формирования патриотизма и гражданской идентичности молодежи самопровозглашенной Луганской Народной Республики в условиях политической непризнанности может быть эффективным лишь при условии формирования стойкой этнорегиональной идентичности.

Литература:

1. Авдаева Н.В. К пониманию сущности патриотизма и патриотического воспитания учащейся молодежи / Н.В. Авдаева // Человек и образование. – 2012. – №1 (30). - С. 130 – 134.
2. Набок И.Л. Педагогика межнационального общения. Учебное пособие для студентов высших учебных заведений [Электронный ресурс] / И.Л. Набок. – Доступ к источнику: http://studopedia.ru/12_148752_vvedenie.html. – (дата обращения: 23.07.2017 г.).
3. Рядовой А.Г. Патриотизм как системно-комплексное качество личности: сущность и содержание / А.Г. Рядовой // Омский научный вестник. 2008. №3(67). - С. 100 – 103.
4. Северский В. Хроника необъявленной войны. Апрель – сентябрь 2014 [Электронный ресурс] / В. Северский. – Доступ к источнику: <http://www.rumvi.com/products/ebook/донбасс-в-огне-хроника-необъявленной-войны-апрель-сентябрь-2014/5e13cfc5-9d65-41ff-af47-aa7f7888d282/preview/preview.html>. – (дата обращения 15.04.2016 г.).

«...НАЧИНАНИЕ НА БЛАГО И ВОЗРОЖДЕНИЕ РОССИИ: А.Л. ШАНЯВСКИЙ И ЕГО НАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Духавнева Алла Владимировна
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры педагогики и образовательных технологий
Южно-Российского государственного политехнического университета
(НПИ) имени М.И. Платова
(Новочеркасск, Россия)

Аннотация: Процесс рефлексии проблемы «Родина – человек» побуждает обратиться к страницам российской истории начала XX в., содержащей многочисленные образцы беззаветного служения России. В статье на основе уникальных документов Рукописного отдела Российской государственной библиотеки (РО РГБ) раскрывается личность А.Л. Шанявского, русского офицера, предпринимателя, крупного мецената, имя которого в отечественной истории связано с народным университетом. Жизненные мировоззренческие ценности А.Л. Шанявского определила эпоха «великих перемен» середины XIX в. и сформировала «главную» мечту его жизни – все имеющиеся средства направить на образование русского народа, «привлечению симпатий народа к науке и знанию». Эту мечту А.Л. Шанявский решил воплотить в народном университете, который, согласно идеям своего создателя должен был быть организован на «главных основаниях»: открытость, свобода преподавания, демократизация, бесплатность. В статье раскрывается сложный путь процедуры открытия народного университета, основные организационно-педагогические характеристики его деятельности в первые годы существования. Отдельно выделяются ведущие основания народного университета, выделенные А.Л. Шанявским и его единомышленниками в качестве стратегических в его дальнейшем развитии. Акцентируется роль объединенных усилий русской научной интеллигенции и российских меценатов по созданию и развитию народного университета. В частности, кратко характеризуется деятельность «Общества для усиления средств Московского народного университета», созданного по инициативе А.Л. Шанявского. На основе анализа различных документальных источников приводится факт общей суммы частных и общественных пожертвований, необходимых для деятельности народного университета.

Ключевые слова: народный университет, принципы организации народного университета, стратегические линии развития народного университета, частные и общественные пожертвования, служение Родине.

«...INNOVATION IN FAVOUR OF WELFARE AND RENAISSANCE OF RUSSIA»: A.L. SHANYAVSKY AND HIS PEOPLE'S UNIVERSITY

Doukhavneva Alla Vladimirovna

Abstract: The reflection process of the "Motherland – an Individual" problem makes us to address the pages of Russian history of the early twentieth century which contains numerous examples of whole-hearted service to Russia. This paper, based on unique documents of the Handwriting Department of the Russian State Library (RO RSL), describes the personality of A.L. Shanyavsky, a Russian officer, an entrepreneur, a major patron, whose name in national history is connected with the People's University. A.L. Shanyavsky's ideological values were defined by the era of "great changes" in the middle of the 19th century which formed the "main" dream of his life - to allocate all available means for the education of the Russian people, "to attract the sympathies of the people to science and knowledge." A.L. Shanyavsky decided to implement his dream in the People's University, which, according to the ideas of his creator, was to be organized on "main grounds": openness, freedom of teaching, democratization, and free of charge education. This article reveals the complicated procedure of opening the People's University, the main organizational and pedagogical characteristics of its activities in its early years.

The leading grounds of the People's University highlighted by A.L. Shanyavsky and his associates as strategic ones in his further development stand out separately. The article emphasizes the role of united efforts of the Russian scientific intelligentsia and Russian art philanthropists in the creation and development of the People's University. In particular, the activities of the "Society for Strengthening Moscow People's University Facilities", created on the initiative of A.L. Shanyavsky is briefly characterized. The total amount of private and public donations necessary for the activities of the people's university is given on the basis of the analysis of various documentary sources.

Keywords: *People's University, principles of organization of the People's University, strategic lines of development of the People's University, private and public donations, service to the Motherland*

Являющийся важнейшей доминантой современных социогуманитарных исследований концепт «Родина» обуславливает направленность на проблему самодостаточности личности в «модусе быть», ее включенного бытия в социальное целое ради служения этому целому. Процесс рефлексии этой проблемы побуждает обратиться к страницам российской истории начала XX в., конкретно к имени А.Л. Шаняевского, личность которого являет собой пример высокого служения Родине. В современных энциклопедических изданиях имя Альфонса Леоновича Шаняевского (1837-1905) больше идентифицируется с такими определениями, как «российский офицер польского происхождения», «генерал-майор», «золотопромышленник», «предприниматель», «благотворитель». Но чем глубже продвигаешься по пути исследования личности А.Л. Шаняевского, приходит четкое понимание некоторой однобокости данных энциклопедических характеристик, неправомерно сужающих для нас, современников, подлинный масштаб личности этого удивительного по стилю своих ценностно-мировоззренческих установок и степени результативности меценатской активности человека. Впрочем, о том, как складывался масштаб самодостаточной личности А.Л. Шаняевского, убедительно свидетельствует его жизненный путь, в котором, как нам представляется, выпукло обнаруживаются достаточно судьбоносные вехи. Представитель древней польской аристократической семьи, в которой особое внимание уделялось воспитанию и обучению детей. Успешное обучение в Орловском кадетском корпусе, Константиновском военном училище (СПб.),

Академии Генерального штаба. Блестящая карьерная перспектива по ступенькам военной службы. Успешная предпринимательская деятельность в Зейской золотопромышленной компании. Активная личная деятельность по развитию образования в Сибири (открытие на собственные пожертвования гимназии в Благовещенске, устройство сельскохозяйственной школы в Чите). Меценатское патронирование (совместно с женой Л.А. Шаняевской) Женского медицинского института в Санкт-Петербурге. Дружеские взаимоотношения и взаимодействие с прогрессивно-ориентированными представителями науки, предпринимателями, общественными деятелями. Настойчивые усилия по реализации идеи создания народного университета, прерванные смертью, наступившей вследствие тяжелой болезни. Однако определяющим в формировании жизненных мировоззренческих ценностей А.Л. Шаняевского становится эпоха «великих перемен», «когда после севастопольской войны напряженно забился пульс нашей общественной жизни, когда идеальные стремления с особенной силой овладели интеллигенцией, когда жажда знания и благоговения перед наукой достигли небывалого развития» [2, с. 1]. Именно эта эпоха определила «духовный облик» А.Л. Шаняевского и сформировала «главную» мечту его жизни — «все свои средства оставить на такое высшее учебное учреждение, где могли бы свободно, без требования аттестатов зрелости и пр. учиться и мужчины и женщины, и русские и не русские, одним словом все, кто учиться желает» [7, л. 2 об.]. Свою «главную» мечту А.Л. Шаняевский решил воплотить в народном университете. 15

сентября 1905 г. Шаняевский обратился в Московскую городскую думу с заявлением, в котором, в частности, говорилось: «В нынешние тяжелые дни нашей общественной жизни, признавая, что одним из скорейших способов ее обновления и оздоровления должно служить широкое распространение просвещения и привлечение симпатий народа к науке и знанию — этим источникам добра и силы, я желал бы, по возможности, оказать содействие скорейшему возникновению учреждения, удовлетворяющего потребности высшего образования, поэтому прошу Московское городское общественное управление принять от меня, для почина, в дар городу Москве принадлежащее мне в Москве, подробно описанное ниже недвижимое имущество — дом с землей, для устройства и содержания в нем или с доходов — Народного университета...» [11, л. 10]. Одновременно с этим заявлением А.А. Шаняевский отправил письмо министру народного просвещения В.Г. Глазову, где он так объяснял мотивы своего замысла: «Несомненно, нам нужно как можно больше умных, образованных людей, в них вся наша сила и наше спасение, и в недостатке их причина всех наших бед и несчастий и того прискорбного положения, в котором очутилась ныне вся Россия» [8, л. 1]. Народный университет, согласно идеям Шаняевского, должен был быть организован на следующих «главных основаниях»:

- открытость — широкая доступность в университет всех желающих, «без различия пола, национальности, вероисповедания и без требования предъявления каких бы то ни было дипломов»;
- свобода от формальных стеснений при приглашении лекторов;
- чтение лекций «не только на русском, но и других языках»;
- возможная умеренная плата за слушание лекций со стремлением к полной бесплатности [11, л. 10–13].

Предполагалось также, что создаваемый народный университет не будет зависеть от Министерства народного просвещения ни в

финансовом, ни в административном отношениях. Идея создания народного университета вызвала в российском обществе широкий резонанс. Прогрессивно-ориентированная часть общества горячо поддерживала проект Шаняевского. Так, Московская городская дума в лице кн. В.М. Голицына выразила А.А. Шаняевскому «глубочайшую признательность» за пожертвование, «долженствующее служить распространением просвещения», и поручила специально созданной комиссии в составе 15 чел. «немедленно» рассмотреть условия пожертвования [9, л. 1]. Известные своими прогрессивными взглядами профессор А.И. Чупров, М.М. Ковалевский, к которым обратился Шаняевский с просьбой о содействии в разработке и реализации проекта народного университета, с благодарностью приняли предложение и совместно с такими авторитетными учеными и общественными деятелями, как В.К. Рот, С.А. Муромцев, К.А. Тимирязев, В.Е. Якушкин, А.Н. Шереметьевская, А.Н. Реформаторский, Н.В. Сперанский, М.В. Сабашников, гр. Е.А. Уварова, В.А. Морозова, кн. С.Н. Трубецкой, Л.А. Шаняевская и другими приступили к окончательной разработке проекта университета. Однако представители государственных органов в лице министров народного просвещения и внутренних дел, московского градоначальника оказывали новому начинанию настойчивое сопротивление. Хранители полицейско-бюрократического режима России не могли допустить полной автономии и независимости создаваемого народного университета от правительственной опеки и всеми возможными действиями препятствовали продвижению проекта университета к окончательному утверждению в Государственной Думе и Государственном Совете. Еще большее раздражение вызывала идея народного университета у так называемых «правых» сил. Основные их возражения в процессе обсуждения проекта Устава университета в Государственной Думе (3 мая 1908 г.) сводились к следующему: недопустимость широко намеченного

преподавания гуманитарных предметов, полная административная зависимость университета и строжайшая его подконтрольность, вплоть до цензуры лекционных курсов. Но, несмотря на мощное противодействие бюрократических и реакционно-политических сил, идея А.Л. Шаняевского 26 июня 1908 г. получила юридическое обеспечение — Император Николай II утвердил Положение об учреждении в Москве Народного университета, начертав традиционномонаршее «Быть посему» [5]. 1 октября 1908 г. в здании Московской городской думы состоялось торжественное открытие университета, а на следующий день, 2 октября, накануне срока, указанного А.Л. Шаняевским в завещании, в аудиториях, арендованных по всему городу, начались занятия. Первый год университетской жизни был назван его деятелями «почти импровизированным»: численность слушателей была незначительна (на полный цикл обучения записалось 287 чел.), преподавание велось по предметной системе (факультеты и отделения еще не были определены), преподавателей было всего 23 чел. Однако на заседаниях административно-управленческих органов Попечительского совета, Правления, Академического совета шла оживленная организационная работа по определению тех ведущих направлений деятельности университета, которые бы позволили решить его основную задачу «служить широкому распространению высшего научного образования и привлечению симпатий народа к науке и знанию» [3, с. 261]. И такие стратегические линии развития народного университета были определены:

- ориентация на фундаментальную составляющую в содержании образования в университете;
- тесная связь с общественной жизнью и практикой и развитие в этой связи специального образования;
- предоставление академических свобод субъектам образовательного процесса;
- учет интеллектуальных и исследовательских потребностей и запросов слушателей;

• демократизм внутренних порядков в университете.

Интересы дальнейшего успешного развития народного университета вскоре потребовали решения вопроса, связанного со строительством собственного здания. Реальная возможность его построения появилась в 1910 г., когда Л.А. Шаняевская, жена А.Л. Шаняевского, от имени лица, «пожелавшего остаться неизвестным», внесла 225 000 руб. специально на постройку здания университета [10]. Земельный участок на Миусской площади был безвозмездно выделен московскими городскими властями. Проект нового здания народного университета был разработан профессором А.А. Эйхенвальдом, главный фасад и отделка здания — архитектором И.А. Ивановым-Шиц. Пятый год своей деятельности (1912 г.) народный университет им. А.Л. Шаняевского начал в собственном здании на Миусской площади. Это было, пожалуй, одно из самых современных зданий, предназначенных для учебных занятий. «С улицы главный вход вводил в обширный вестибюль, помещающийся в центральной части здания, а над ним расположена главная аудитория, рассчитанная на 600 чел. В правой части здания, в нижнем этаже, расположены канцелярия университета и фундаментальная библиотека; второй и третий этажи вместе с главной большой аудиторией заняты общественно-философским отделением. Естественно-историческое отделение занимает все три этажа левой части здания. Кроме аудиторий, здесь расположены кабинеты и лаборатории по физике, минералогии, кристаллографии, ботанике, зоологии и геологии. К главному зданию с левой стороны сделана пристройка — химический институт им. В.А. Морозовой» [2, с. 51]. Заметим, что университет имел и свою собственную библиотеку, включающей около 40 000 томов по различным отраслям знаний, в т.ч. и собрания из коллекций, принесенных ей в дар В.Н. Амфитеатовым, И.И. Чупровым, А.Л. Шаняевским, Е.И. Якушкиным, С.А. Муромцевым, Студенческим Обществом кн. С.Н. Трубецкого [4, с. 155]. Как неправительственное образовательное

учреждение Московский городской народный университет мог развиваться и осуществлять свою деятельность только за счет частных и общественных пожертвований. Задумываясь о дальнейшей судьбе университета, А.Л. Шаняевский продумал и этот существенный момент. 3 октября 1905 г. он направил в Московскую городскую думу заявление, в котором выразил мысль о необходимости учреждения «Общества для усиления средств Московского народного университета», поскольку его дальнейшее существование, мотивировал он, «зависит, главным образом, от симпатий к нему общества и связанных с ними дальнейших пожертвований» [6, л. 1]. Это общество было создано и 16 декабря 1908 г. был утвержден его Устав. В состав учредителей этого общества вошли лица, имена которых должны быть вписаны в золотые страницы истории университета — Н.И. Гучков, В.К. Рот, В.А. Морозова, М.В. Сабашников, Н.В. Давыдов, В.В. Шер, О.А. Пузыревская. Плодотворная деятельность «Общества для усиления средств», внимание к нему всех заинтересованных лиц обеспечивали необходимые условия для полноценной образовательной деятельности университета: за восемь лет (1909–1917) общая сумма пожертвований составила 1 млн. 240 тыс. руб., не считая личного вклада А.Л. Шаняевского и пособий Московской городской думы. Организационно народный университет им. А.Л. Шаняевского был представлен двумя отделениями: академическим и научно-популярным. Последнее служило «подготовительной школой» для лиц, которые желали получить образование на академическом отделении, но не обладали для этого соответствующей подготовкой. Однако это отделение выполняло и еще одну задачу — здесь могли учиться те, кто не стремился продолжить свое обучение на академическом отделении, но испытывал потребность в систематическом пополнении своего первоначального образования. Академическое отделение являлось высшим образовательным учреждением и преследовало цели «систематического высшего

научного образования». Отделение состояло из трех «циклов»: естественно-исторического, общественно-юридического и историко-философского. Обучение было рассчитано на три года и организовывалось по так называемому предметному принципу: каждому слушателю было дано право составлять для себя учебные планы из преподаваемых в университете дисциплин и определять время их изучения. В содержательном отношении слушателям народного университета им. А.Л. Шаняевского предоставлялась уникальная возможность получения фундаментальных знаний по тем научным дисциплинам, которые определяли лицо российской науки начала XX в. Так, например, слушателям второго года обучения историко-философского цикла предлагалась программа, включающая 13 лекционных курсов и семинарские занятия по всеобщей истории, логике, русской истории. Среди лекционных курсов особенно углубленно изучали античную и новую европейскую историю, историю философской и политической мысли, историю западной и русской литературы. Причем, кроме традиционных университетских курсов, в народном университете читались такие, которые не имели аналогов в правительственных университетах: «Социология — часть историческая», «Теория исторического процесса», «История политических учреждений и учений» и т.п. [2, с. 123, 124]. Фундаментальность обучения в народном университете им. А.Л. Шаняевского обеспечивалась за счет высокого интеллектуального уровня и научного авторитета профессоров, которых приглашали к сотрудничеству. Можно смело констатировать, что в народном университете преподавали ученые, составляющие славу и гордость отечественной науки. На естественно-историческом цикле академического отделения читали лекции и вели семинарские занятия знаменитые химики А.Н. Реформаторский и Н.Д. Зелинский, физики П.Н. Лебедев и С.А. Чаплыгин, геохимик-минералог А.Е. Ферсман, основоположник экспериментальной биологии Н.К. Кольцов. На гуманитарных циклах

преподавали историю литературы и теорию литературоведения Ю.И. Айхенвальд и М.Н. Розанов, круг правоведческих дисциплин читали М.М. Винавер и М.Н. Гернет. Отечественную историю преподавали Ю.В. Готье и А.А. Кизеветтер, историю западноевропейского средневековья — Д.М. Петрушевский. Философские семинары вели выдающиеся православные мыслители С.Н. Булгаков и Е.Н. Трубецкой. Психолого-педагогические дисциплины преподавали набирающие научный авторитет в области педагогики П.П. Блонский и С.Т. Шацкий. Напомним, что слушатели университета, от которых при поступлении не требовали никаких свидетельств о благонадежности, сословной принадлежности, цензовом образовании, не пользовались никакими особыми правами и преимуществами, распространявшихся на учащихся правительственных учебных заведений, например, при поступлении на государственную службу, отбыванию воинских повинностей и т.д. Однако популярность университета из года в год неуклонно росла, что достаточно ярко иллюстрирует следующий факт: в 1908 г. в университете обучалось 400 чел., в 1917 г. почти 7 тыс. со всех уголков страны [4, с. 154]. И это несмотря на то, что выпускники университета не получали после его окончания дипломов и соответственно никаких образовательных цензовых прав и были вынуждены самостоятельно добиваться возможности практического применения полученных знаний. Важнейшей составляющей в деятельности народного университета выступала организация научно-исследовательской работы слушателей. «Возбудить интерес, толкнуть на собственную работу ума — вот что было всегда первой целью», вспоминал один из профессоров университета А.А. Кизеветтер [1, с. 385]. Приобщение слушателей к исследовательской деятельности начиналось с семинарских занятий, проводимых, как правило, под руководством опытных преподавателей-исследователей. Так, занятия по философии начинались с анализа мировоззрения того или иного мыслителя, и только затем

слушатели приступали к подготовке рефератов по различным аспектам его учения; на занятиях по историческим дисциплинам основное внимание уделялось формированию умений самостоятельно проводить историографический и источниковедческий анализ. Для организации научных изысканий в университете создавались специализированные лаборатории. Уже на четвертом году деятельности университета была открыта физическая лаборатория П.Н. Лебедева. В 1911/12 учебном году в этой лаборатории научными работами занимались 18 чел. [2, с. 49]. В другой физической лаборатории, которую возглавлял П.П. Лазарев, занимались еще 16 чел. [2, с. 49]. Таким образом, только физическими исследованиями в народном университете занимались 34 слушателя. «Это больше, чем число работающих по физическим исследованиям в Берлинском университете», констатировала газета «Русские Ведомости» [цит. по: 2, с. 49-50]. Результаты исследовательской деятельности слушателей и преподавателей привлекали внимание научного сообщества. Университет им. А.Л. Шаняевского, писала все та же газета «Русские Ведомости», это «не только высшее учебное заведение, но и крупный научный центр. Быть преподавателем университета Шаняевского считают теперь за честь выдающиеся ученые силы. Наряду с чтением лекций в университете идет интенсивная работа в лабораториях и семинарах. В изданиях Императорской Академии наук и в других ученых изданиях имеются уже научные работы с пометкой «из лаборатории университета Шаняевского» [цит. по: 2, с. 57]. Сотрудничество преподавателей и слушателей становилось отличительной характеристикой народного университета им. А.Л. Шаняевского. И оно выражалось не только в организации учебных занятий и совместной исследовательской деятельности. Важнейшей формой проявления сотрудничества профессуры со слушателями выступало непосредственное участие последних в решении вопросов, связанных с определением программ обучения, корректировкой учебных планов и др. Так, при разработке учебных планов

1913/14 учебного года Академический совет университета принял во внимание значительную часть заявлений слушателей, в которых обосновывалась необходимость введения целого ряда предметов, увеличения числа практических и семинарских занятий. В этой связи на общественно-философском отделении были введены такие новые предметы, как институция римского права, история искусств; на естественно-историческом — механика. Впервые были запланированы практические занятия по уголовному праву, статистике, русской истории, местному самоуправлению [2, с. 63]. Профессиональная составляющая содержания образования в народном университете им. А.Л. Шаняевского была отражена в деятельности кратковременных курсов (от двухнедельных до годичных), которые организовывались с целью «распространения специальных знаний», и в значительной части тех, которые особенно были актуальны и востребованы общественной жизнью и практикой. Так, в 1910/11 учебном году в университете осуществляли подготовку практических работников по 33 специальностям: местному самоуправлению, кооперации, дошкольному воспитанию, внешкольному образованию, по библиотечному делу, по холодильному делу и мн. др. [2, с. 43]. После октября 1917 г. народный университет им. А.Л. Шаняевского постигла печальная участь многих научных и культурных учреждений России. Согласно декрету Совнаркома от 5 июня 1918 г. о передаче всех учебных заведений в ведение Народного комиссариата просвещения народный университет потерял свою самостоятельность и независимость. Попечительский совет прекратил существование, Правление университета лишилось прав решать различные вопросы — отныне решение всех вопросов находилось

только в компетенции Наркомпроса. Еще год народный университет продолжал свою деятельность. 24 июля 1919 г. согласно постановлению Наркомпроса «Об устранении параллелизма в высшей школе» все неправительственные, альтернативные учебные заведения страны были ликвидированы. Здание народного университета им. А.Л. Шаняевского было передано Коммунистическому университету им. Я.М. Свердлова. Имя русского мецената Альфонса Леоновича Шаняевского, как впрочем, и модель созданного им университета на долгие годы исчезли из образовательного и социокультурного контекста эпохи XX в. И этот факт является вполне объяснимым: идея «вольного» университета с наполняющими ее демократическими принципами в организации учебного процесса при полном невмешательстве официальных инстанций, академические свободы, сочетающиеся с фундаментальностью и академичностью в обучении, сближение содержания обучения с лучшими достижениями отечественной и европейской науки — все это было несовместимо с основными идеологическими установками советской системы. В чем сила личности А.Л. Шаняевского? Почему мы, современники, живущие в контексте принципиально отличной историко-культурной эпохи, нуждаемся в возрождении этого и многих других, не менее значимых имен? Величие всех этих имен состояло в том, что проявляя высокий дух гражданственности и преданности России, они деятельностно искали пути ее процветания и дальнейшего конструктивного развития. А.Л. Шаняевский и его единомышленники эти пути связывали с идеей широкого образования народа, выразившейся в конкретном «начинании на благо и возрождение России».

Литература:

1. Кизеветтер А.А. На рубеже двух столетий. Берлин, 1929.
2. Московский городской народный университет им. А.Л. Шаняевского. Исторический очерк. М., 1914.
3. Положение о Московском городском народном университете им. А.Л. Шаняевского // «...Начинание на благо и возрождение России» (создание Университета им. А.Л. Шаняевского): Сб. документов/ Сост. И.И. Глебова, А.В. Крушельницкий, А.Д. Степанский. М.: РГГУ, 2004.
4. Хотеев В., Чернета В. Шаняевский и его университет // Высшее образование в России. 1995. № 1.

5. Закон Российской империи «Об утверждении Положения о Московском городском народном университете имени Альфонса Леоновича Шаняевского». 26 июня 1908 г.) // Рукописный отдел Российской государственной библиотеки (РО РГБ). Ф. 554. Картон 1. Д. 44.
6. Заявление в Московскую Городскую Думу об учреждении «Общества для усиления средств Московского народного университета. 3 октября 1905 г.) // Там же. Д. 7.
7. Материалы к биографии генерал-майора Генерального штаба А.Л. Шаняевского (после 1905 г.) // Там же. Д. 1.
8. Письмо А.Л. Шаняевского министру народного просвещения В.Г. Глазову с ходатайством о поддержании замысла основать в Москве Народный университет. 15 сентября 1905 г.) // Там же. Д. 10.
9. Письмо Московского городского головы кн. В.М. Голицына А.Л. Шаняевскому с благодарностью за предложенное пожертвование и сообщением об избрании Городской думой комиссии для рассмотрения условий создания в Москве Народного университета. 21 сентября 1905 г.) // Там же. Д. 17.
10. Шаняевская Л.А. Письма и заявления в Правление и Попечительский Совет Московского городского народного университета им. А.Л. Шаняевского о принятии от нее денег на нужды университета // Там же. Д. 39.
11. Шаняевский А.Л. Заявление в Московскую городскую думу об учреждении в Москве Народного университета. 15 сентября 1905 г. // Там же. Д. 6.

К ПРОБЛЕМЕ ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНТОВ СОВРЕМЕННОГО ВУЗА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Слезко Тамара Владимировна

кандидат социологических наук,

доцент кафедры истории, философии и социальных технологий

Новочеркасского инженерно-мелиоративного института

им. А.К. Кортунова «Донской государственный аграрный университет»

(Новочеркасск, Россия)

Аннотация: В статье осуществлен анализ понятия «патриотизм», выявлено содержание понятия с позиций философского, педагогического, социально-психологического знания. Автор акцентирует внимание на исследования современных ученых, в которых предпринята попытка определения понятия «патриотизм» как комплексного интегративного качества личности.

На основе проведенного анализа современных исследований по проблеме констатируется, что патриотическое воспитание молодежи представляется сложным процессом, затрагивающим когнитивную, эмоционально-чувственную, ценностно-смысловую, мотивационно-потребностную сферы личности.

Исходя из этой констатации, автором статьи определена программа социологического исследования, содержательно представленная тремя блоками вопросов: вопросами знаниевого характера, ценностно-смысловой направленности, имеющими мотивационно-деятельностный характер.

В статье приводятся отдельные результаты социологического исследования, которые выступили научным обоснованием для разработки важнейших направлений работы по проблеме патриотического воспитания молодежи.

Ключевые слова: патриотическое воспитание молодежи, патриотизм, героическое прошлое, социологическое исследование, основные направления работы по патриотическому воспитанию молодежи.

ON PATRIOTIC EDUCATION OF THE MODERN HIGHER SCHOOL STUDENTS: SOCIOLOGICAL ASPECT

Slezko Tamara Vladimirovna

Abstract: The article analyzes the concept of "patriotism", and reveals its content in terms of philosophical, pedagogical, social and psychological knowledge. The author focuses on the researches of modern scientists, who define the concept of "patriotism" as a complex integrative quality of the individual.

On the basis of the analysis of contemporary researches on this problem it is stated that the patriotic education of young people seems to be a complex process that affects the cognitive, emotional, sensual, value-semantic, motivational and demanding spheres of an individual.

Proceeding from this statement, the author defined the program of sociological research presented by three set of questions: questions of a knowledgeable character, value-semantic orientation and of a motivational and activity character.

The article provides some results of sociological research which appeared to be scientific justification for developing the most important lines of work on the problem of youth patriotic education.

Keywords: Patriotic education of young people, patriotism, heroic past, sociological research, main lines of work on youth patriotic education.

В современный период российской истории приобретает особую актуальность и требует проблема патриотического воспитания молодежи формирования новых в соответствии с

государственно-политическими, социально-экономическими и социокультурными условиями развития России подходов в ее решении.

Проблема патриотического воспитания молодежи законодательно находит отражение на уровне законодательно-государственных документов Российской Федерации: в Законе РФ об образовании, где патриотическое воспитание молодежи позиционируется в качестве одного из принципов государственной политики в области образования, в Национальной доктрине развития образования, в Концепции модернизации российского образования.

Наиболее комплексно проблема патриотического воспитания молодежи отражена в Государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016-2020 годы». Эта программа подготовлена на основе накопленных за последние десятилетия знаний, опыта и традиций патриотического воспитания граждан с учетом важности обеспечения российской гражданской идентичности, непрерывности воспитательного процесса, направленного на формирование российского патриотического сознания в сложных условиях экономического и геополитического соперничества. Обеспечивая преемственность, Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016-2020 годы» является продолжением предыдущих программ (2000-2005, 2006-2010, 2011-2015 годы).

Патриотическое воспитание, согласно указанной Программе, представляет собой систематическую и целенаправленную деятельность органов государственной власти, институтов гражданского общества и семьи по формированию у граждан высокого патриотического сознания, чувства верности своему Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите интересов Родины. Целью государственной политики в сфере патриотического воспитания молодежи является «создание условий для повышения гражданской ответственности за судьбу страны, повышения уровня консолидации общества для решения задач обеспечения национальной безопасности и устойчивого развития Российской Федерации, укрепления чувства сопричастности граждан к великой истории и культуре России, обеспечения преемственности поколений россиян, воспитания

гражданина, любящего свою Родину и семью, имеющего активную жизненную позицию» [2].

Раскрывая цель, задачи содержание, формы, методы патриотического воспитания Программа, тем самым, акцентирует ведущую роль государства как института, обеспечивающего в современных условиях общественного развития организацию и функционирование всей системы патриотического воспитания граждан. В этой связи представляется целесообразным выделить специфические функции, которые выполняет патриотизм как мощный мобилизационный ресурс развития личности, общества, государства в целом:

1. Интегрирующая – объединяет большинство нации, ответственное за формирование образа будущего своей страны не только сегодня, но и завтра на основе приоритета интересов общества и государства.

2. Охранительная – осуществляет формирование и развитие того, что определяется как национальная безопасность.

3. Стабилизирующая – придает прочность и устойчивость социальной, этнонациональной и государственной системам во всех их основных звеньях (языке, культуре, стереотипах поведения, нравственных и правовых нормах и т.д.).

4. Регулирующая – определяет характер реакций на внешние воздействия и влияет на характер вновь складывающихся связей и отношений во всем их многообразии.

5. Воспитательная – воздействует на целенаправленную деятельность органов государственной власти и институтов гражданского общества с целью придания им определенного смысла и направленности [5].

Предпринятый нами анализ понятия «патриотизм» показал, что данное понятие имеет несколько аспектов своего содержательного осмысления.

С позиций философского знания патриотизм рассматривается как общественно-историческое явление, обусловленное социально-политическими, экономическими характеристиками конкретного общества. В этом контексте в понятии «патриотизм» присутствуют две составляющих – Родина и Отечество: «Патриотизм (греческое *patris* – Отечество) – нравственный и политический принцип, социальное чувство, содержанием которого является любовь к Отечеству, преданность ему, гордость за его прошлое и настоящее, стремление защищать интересы родины» [7, с. 358].

С точки зрения педагогического знания патриотизм представляется социально-нравственной ценностью, выражающей отношение человека к Родине и Отечеству. Важно, что это отношение априори должно носить деятельностный характер, мотивироваться нравственным значением обязанности. В «Педагогическом энциклопедическом словаре» под ред. академика Б.М. Бим-Бада приводятся следующие содержательные характеристики определения патриотизма: «... любовь к отечеству, к родной земле, к своей культурной среде. С этими естественными основаниями патриотизма как природного чувства соединяется его нравственное значение как обязанности и добродетели. Ясное сознание своих обязанностей по отношению к отечеству и верное их исполнение образуют добродетель патриотизма, которая издревле имела и религиозное значение...» [1, с. 298].

Исследователи В.А. Кольцова, В.А. Соснин, С.К. Рощин и другие указывают на социально-психологическую природу патриотизма, формирование которого происходит на основе национального сознания. При этом национальное самосознание понимается как осознание (отождествление, идентификация) себя в единстве со своей национальной или этнической общностью в качестве целостного сообщества (этноса, нации, народа), объединенного теми или иными общими признаками: происхождением, культурой, языком, территорией и т.п. [4]. Представляется важным вывод исследователей о том, что социально-психологическое основание патриотизма формируется только в социуме, в процессе социализации, через различные ее механизмы (институциональные, педагогические, идеологические и др.) и выступает как результат этнической идентификации.

Среди современных исследователей, предпринявших попытку понятийного оформления понятия «патриотизм», наиболее близкой для нас оказалась позиция Н.В. Григорьевой и О.В. Петунина, которые определяют исследуемое нами понятие как комплексное интегративное качество личности: «Под патриотизмом мы понимаем интегративное качество личности, характеризующее высшую степень ее духовного развития и самосознания, выражающуюся в ценностном отношении к своему Отечеству, его истории и культуре, и готовности к активностно-деятельностной самореализации на благо Родины, которая выражается в каждодневном высокопрофессиональном труде, выполнении

своего гражданского долга и готовности к самопожертвованию во имя интересов Отечества [3, с. 274].

В том же интегративном ключе эти авторы формулируют основные принципы патриотического воспитания, к которым они относят:

- принцип сбалансированности абстрактных и конкретных идеалов и целей воспитания патриотизма, который может быть назван принципом сбалансированности индивидуально-личностного и социального начал патриотического воспитания;
- принцип уважения личности в сочетании с требовательностью к ней в разумных пределах;
- принцип комплексности, согласованности и преемственности воспитательных воздействий в процессе патриотического воспитания;
- принцип коллективизма в патриотическом воспитании [3, с. 278].

Исследователь А.А. Козлов, также рассматривая патриотизм как интегративное качество личности, выделяет следующие его структурные компоненты:

- патриотическая идея и идеал (духовно цементирует общество и создает предпосылки его целостности);
- патриотическое сознание (сложное целостное образование, сочетающее в себе совокупность знаний о собственных генетических корнях, осмысление окружающей социальной действительности, тенденций и перспектив ее развития, установку готовности к созидательной деятельности и защите Отечества, как преобладающего мотива жизнедеятельности в контексте перспектив собственного существования);
- патриотическое поведение (осознанное проявление в различных видах деятельности социально ценностных мотивов, ориентированных на личностный вклад в созидание и защиту своего Отечества);
- патриотические чувства и убеждения [5].

В современных исследованиях по исследуемой проблеме довольно ярко обозначилось движение в сторону интенсификации патриотического воспитания молодежи через обращение к теме героического прошлого. Так, по убеждению С.И. Федоровой, воспитание и образование современного человека не должны быть оторванными от исторических корней, религиозных и культурных традиций своего народа. Изучение героического прошлого воспитывает причастность к делам наших предков,

заставляет задуматься о защитниках Веры и Отечества, об их патриотических делах [6, с. 62].

Процесс патриотического воспитания молодежи представляется важным и сложным, поскольку затрагивает когнитивную, эмоционально-чувственную, ценностно-смысловую, мотивационно-потребностную сферы личности. Более того, это системный и комплексный процесс, предполагающий наличие целевого, содержательного, процессуально-технологического, оценочно-результативного компонентов. Не менее важным в решении этой актуальной проблемы, по нашему убеждению, является постановка социологического мониторинга этой сложной проблемы, позволяющая отслеживать процесс формирования патриотизма у молодежи.

Предваряя результаты анализа проведенного социологического исследования по проблеме патриотического воспитания молодежи на базе Новочеркасского инженерно-мелиоративного института им. А.К. Кортунова ФГБОУ ВО Донской ГАУ, считаем важным указать, что вопросы анкеты, предложенной студентам института, были сгруппированы в соответствии с тремя блоками.

Вопросы первого блока (условно назовем его знаниевый) были направлены на выявление у студентов знаний, связанных с понятием «патриотизм», его актуальном статусе в современный период. Учитывая тот факт, что знание о героическом прошлом нашей Родины составляет одно из содержательных направлений в воспитании патриотизма, в этот блок были включены вопросы, касающиеся знания основных ее историко-военных фактов. В этом блоке также присутствовали вопросы, направленные на выявление знаний у студентов об основных культурных достопримечательностях нашей страны, ее ценных объектов. Примеры вопросов данного блока: «Какого человека можно назвать патриотом?», «Назовите имена выдающихся полководцев Великой Отечественной войны», «О подвиге какого героя (героев) Великой Отечественной войны Вы могли бы рассказать, составить презентацию, выступить перед аудиторией?», «Если бы Вы получили роль экскурсовода, с каким культурным объектом Вашего города Вы бы могли познакомить своих экскурсантов?».

Второй блок содержал вопросы ценностно-смысловой направленности. Важно было выяснить, насколько знания студентов «патриотического» содержания наполнены личностными ценностями и

смыслами, которые составляют основу для формирования патриотических чувств (таких, например, как гордость за страну, ее достижения, ее героев, чувство долга и др.). В этой связи в данный блок были включены такие вопросы: «Какой лично для Вас имеет смысл Великая Отечественная война?», «Стоила ли победа в этой войне той горькой победы, за которую заплатил наш русский народ?», «Стоит ли возвращать в современность забытые имена героев войны (Отечественной 1812, Гражданской, Великой Отечественной, героев труда, героев космоса, имена писателей, ученых – т.е. имена людей, чья жизнь была наполнена беззаветным служением Родине?».

Третий блок вопросов, непрерывно связанный по своей содержательной природе с двумя предыдущими, имел ярко выраженный мотивационно-деятельностный характер, поскольку патриотическое воспитание предполагает формирование готовности личности к достижению определенных результатов на благо страны, народа, чувства ответственности и долга, нравственно-действенного отношения к историческому и героическому прошлому страны, ее культуре, природе, людям. В данный блок были включены вопросы следующего содержания: «Будете ли Вы с полной отдачей сил участвовать в субботнике, уборке парка, ремонте стадиона и т.п. на безвозмездной основе?», «Уступаете ли Вы места в общественном транспорте пожилым людям?», «Считаете ли Вы службу в российской армии своим патриотическим долгом перед Родиной?», «Охотно ли Вы принимаете участие в акциях, митингах посвященных героическим датам?».

Представим анализ некоторых результатов, полученных в ходе проведенного исследования.

Наибольшие затруднения у студентов вызвали вопросы так называемой знаниевой направленности, т.е. вопросы, ответы на которые были сопряжены с актуализацией имеющихся знаний. Так на вопрос «Назовите имена выдающихся полководцев Великой Отечественной войны» ни один студент не смог назвать 4 и более имен; 25 % назвали имена Г.К. Жукова, К.К. Рокоссовского, И.С. Конева; 50 % из числа респондентов назвали только одно имя – Г.К. Жуков.

Такие же неудовлетворительные результаты были получены на вопрос: «О подвиге какого героя (героев) Великой Отечественной войны Вы могли бы рассказать, составить презентацию, выступить перед аудиторией?». Только в ответах 24 %

респондентов прозвучали имена Героев Советского Союза - Александра Матросова, Зои Космодемьянской, Алексея Маресьева, Николая Гастелло; 20 % – респондентов вспомнили подвиг молодого гвардейцев. 80% респондентов признались, что не читали произведения А.А. Фадеева «Молодая гвардия» и не смотрели фильм, снятый по мотивам этого произведения.

Большее оживление вызвал вопрос, касающихся знаний культурных объектов родного города. Почти все 100 % респондентов назвали более 4 достопримечательностей своего родного города. Однако сведения у большинства опрошенных о названных объектах были достаточно скудны, отрывисты. Так что полноценно роль «экскурсовода» не смогли бы выполнить более 85 % респондентов.

На наш взгляд, результаты анализа ответов на вопросы первого блока следует признать неудовлетворительными; они свидетельствуют о низком уровне знаний студентов о героическом прошлом нашей страны, об отрывистых и локальных знаниях истории и культуры родного города и края. Все это актуализирует роль знаниевого компонента в системе патриотического воспитания молодежи, который может найти воплощение в различных формах – в преподавании учебных дисциплин (Истории Отечества, Истории родного края, Истории родного города и др.), в организации исследовательско-поисковой работы, внеаудиторной работы и мн. др.

Ответы на вопросы второго блока продемонстрировали довольно высокий уровень «патриотической» зрелости респондентов. Так, на вопрос: «Какой лично для Вас имеет смысл Великая Отечественная война?» 80% респондентов ответили – эта война защитила Родину и русский народ от фашизма, 15 % – Великая Отечественная война спасла мир от фашистского порабощения.

На вопрос «Стоит ли возвращать в современность забытые имена героев войны (Отечественной 1812, Гражданской, Великой Отечественной, героев труда, героев космоса, имена писателей, ученых – т.е. имена людей, чья жизнь была наполнена беззаветным служением Родине?» все 100% респондентов ответили утвердительно, мотивируя, что подвиг людей на благо и процветание Родины не должен быть забыт.

В этой связи прослеживается четкая корреляция с ответами респондентов на вопрос: «Какого человека можно назвать патриотом?». Более 70% вложили в понятие «патриот» ценностно-смысловой акцент, говоря, что патриот – это

человек, служащий Родине на ее благо и процветание, это преданность и любовь к Родине.

Неоднозначными были получены результаты ответов на вопросы третьего блока, имеющего мотивационно-деятельностный характер. Зачастую в ответах явно присутствовал прагматический акцент. Так, на вопрос: «Будете ли Вы с полной отдачей сил участвовать в субботнике, уборке парка, ремонте стадиона и т.п. на безвозмездной основе?» только 50% респондентов ответили однозначно «Да», 15 % – «Нет», 35 % – руководствовались мотивами «не знаю», «не уверен», «смотря, как мне это зачтется». С этими показателями коррелировались ответы на вопрос: «Охотно ли Вы принимаете участие в акциях, митингах посвященных героическим датам?».

На вопрос: «Считаете ли Вы службу в российской армии своим патриотическим долгом перед Родиной?» 45% респондентов ответили утвердительно и выразили уверенность в том, что они будут служить в армии. 40% респондентов по результатам ответов можно отнести к «колеблющимся», не имеющих твердого мнения и убеждения; 15 % выразили отрицательное отношение к службе в российской армии.

Однозначно все 100% респондентов ответили «Да» на вопрос: «Уступаете ли Вы места в общественном транспорте пожилым людям?».

Проведенное исследование позволило получить довольно ценную информацию по проблеме патриотического воспитания молодежи. И хотя оно не претендует на глубину и достаточную объективность, все же позволяет выявить определенные пробелы и наметить основные направления работы по исследуемой проблеме.

Как нам представляется, одними из важнейших направлений работы по патриотическому воспитанию молодежи могут выступить:

1. Введение патриотической проблематики в преподавание социально-гуманитарных дисциплин в вузе (история, политология, социология, культурология, психология).

2. Преподавание дисциплин краеведческого характера (например, история родного края, родной город и современность и т.п.).

3. Активное включение студентов в патриотический контекст социальной жизни (организация субботников, шефство, участие в митингах, акциях и т.п.).

4. Активизация многообразных форм, методов и средств патриотической работы среди молодежи на основе накопленных традиций (например, празднование дней, имеющих особенно важное

значение в жизни страны; уход за памятниками героев и монументами; организация конкурсов, викторин, фестивалей патриотического содержания и многое другое).

Литература:

1. Бим-Бад Б.М. Педагогический энциклопедический словарь / Б.М. Бим-Бад. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 2008. 528 с.
2. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016–2020 годы». – <http://www.kdm44.ru/pages/patriotpr-2016-2020.html>
3. Григорьева Н.В. Принципы воспитания патриотизма студентов технического вуза // Сибирский педагогический журнал. / Н.В. Григорьева, О.В. Петунин – 2008. – №2. С. 274-279.
4. Завоеванная Н. Патриотизм как социально-психологическое явление. – <http://www.oboznik.ru/?p=32503>
5. Козлов А.А. О патриотизме. Основные понятия и краткий исторический аспект. – http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=2263
6. Федорова С.И. Обращение к героическому прошлому – важнейшая доминанта современного общества (по данным социологического исследования) // Интеграция образования. 2013. №1. С. 60-64.
7. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1987. 590 с.

ГЕНЕЗИС ЭТНИЧЕСКОЙ И ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО РЕГИОНА (ИЗ ОПЫТА ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СКФУ)

Шафранова Ольга Ивановна

кандидат исторических наук, доцент

доцент кафедры истории России

Гуманитарного института

Северо-Кавказского федерального университета

(Ставрополь, Россия)

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,

Associate Professor of the Department of Russian History

Institute of Humanities

North-Caucasus Federal University (Stavropol, Russia)

Аннотация: Статья посвящена изучению способов и методов формирования этничности и гражданской ответственности. Рассматривается роль социальных институтов в процессе формирования идентичностей. Обобщается опыт формирования этнической и гражданской идентичности в образовательном процессе на примере Северо-Кавказского федерального университета.

Ключевые слова: образование, университет, идентичность, этнос, этничность, гражданственность, патриотизм, социум.

THE GENESIS OF ETHNIC AND CIVIC IDENTITY IN THE EDUCATIONAL PRACTICES OF A MULTICULTURAL REGION (FROM THE EXPERIENCE OF PEDAGOGICAL ACTIVITY IN NCFU)

Shafranova Olga Ivanovna

Abstract: The article is devoted to the study of ways and methods of ethnicity and citizenship formation. The role of social institutions in the process of formation of identities is considered. The experience in the formation of ethnic and civic identity in the educational process is generalized using an example of the North Caucasus Federal University.

Keywords: Education, University, identity, ethnos, ethnicity, citizenship, patriotism, society.

Системное формирование интегрированной концепции национальной идентичности актуализирует производную проблему, связанную с целенаправленным выявлением адекватного соотношения государственных, этнических и гражданских элементов рассматриваемого синкретического явления.

Дифференцированные идентификационные характеристики рельефно отражают различные стороны сложного процесса, который может быть определен как последовательное конструирование личностных характеристик отдельного гражданина. В частности, в современном социально-гуманитарном знании качественный генезис гражданской идентичности

воспринимается как приобретенная индивидуальная потребность, детерминированная осознанным поиском собственной позиции в рамках социального окружения, статусной роли и культурного тренда. Современный гражданин активно отстаивает личные права, имеет отчетливо выраженную позицию по ключевым вопросам общественного развития, конструирует культурные стереотипы [2].

Естественным результатом указанной деятельности следует признать последовательное формирование особого феномена индивидуальной гражданской ответственности, интерпретируемой в научном дискурсе как особое качество реального человека, являющееся важнейшей характеристикой

активной самореализации в социальных и культурных практиках, детерминированных личностными и общественными интересами.

Поликультурный характер современного общества требует повышенного внимания к целенаправленной самоактуализации, внутренней толерантности и коммуникативному взаимодействию отдельных членов, складывающихся в структурных границах диалектического взаимодействия свободного выбора и осознанной ответственности. В данном контексте последовательное формирование гражданской идентичности является одной из имманентных государственных задач, решаемых с активным использованием образовательных институтов, являющихся важнейшими конструирующими субъектами применительно к гражданским чувствам и патриотическому воспитанию.

В стратегических документах, определяющих перспективное развитие Российской Федерации, фиксируется своеобразный общественный «заказ», связанный с целенаправленным конструированием трудолюбивой и высоконравственной личности, молодого гражданина с активной жизненной позицией, уважающего естественные права и неотъемлемые свободы в индивидуальном измерении и общие культурные традиции многонационального народа [3]. Этническая идентичность, как и любой подобный личностный маркер, формируется в рамках длительного процесса всесторонней социализации. Идентификационная процедура служит принципиальной основой ненасильственного, свободного выбора конкретным человеком социокультурных качеств, умений и ценностей, какими он хотел бы обладать в рамках повседневной жизнедеятельности. Этническая идентичность формируется на начальном этапе индивидуальной социализации под непосредственным воздействием сложного комплекса разнообразных факторов, среди которых необходимо выделить семейный менталитет, групповые поведенческие стереотипы, институциональные политические трансформации и доминирующие культурные

тренды. Современные исследователи выделяют семь уровней этнической идентичности: нормальная, этноцентрическая, этнодоминирующая, этнический фанатизм, этническая индифферентность, этнонигилизм, амбивалентная этничность [6, с. 134]. Как представляется, благоприятная социокультурная среда, как правило, способствует последовательному формированию нормальной этнической идентичности.

Современная система высшего образования является важнейшим инструментом комплексного конструирования идентификационных характеристик, доминирующих в определенных личностных рамках. Успешная реализация разнообразных проектов гражданско-правового воспитания в образовательных институтах возможна в комфортной поликультурной среде, функционирующей на основе нормальной этнической идентичности. Каждый студент должен быть принципиальным участником организуемых проектов, включаясь в креативный процесс на каждой стадии.

Второй этап личностной социализации, как правило, синхронно сочетается с осознанным получением высшего и профессионального образования, что определяет особые требования к профильным учебным заведениям. В современном ВУЗе должна реализовываться эффективная концепция воспитательной работы, связанная с последовательным формированием гражданской идентичности, особенно в поликультурной среде. Студенческий контингент Северо-Кавказского Федерального университета пополняется ежегодно молодыми представителями регионального социокультурного пространства: Ставропольского края (73,58%), Кабардино-Балкарской республики (4,7%), Карачаево-Черкессии (6,23), Республики Дагестан (2,16), Республики Ингушетия (2,9%), Республики Северная-Осетия (Алания) (1,33%), Чеченской республики (1,58%), Республики Адыгея (0,11), Республики Калмыкия (0,79%), Краснодарского края (4,07%) и Ростовской области (0,53%) 4. В данном контексте воспитательная работа, связанная с последовательным формированием

этнической и гражданской идентичности, предполагает нелинейное конструирование основной образовательной парадигмы, учитывающей национальную и религиозную специфику рассматриваемого исторического макрорегиона.

Разнообразные проблемы межкультурного взаимодействия и последовательного формирования дифференцированных идентификационных маркеров не редко проявляются в молодежной среде Северного Кавказа, способствуя системному конструированию конфликтного социального пространства. Важнейшей причиной указанного явления следует признать то существенное обстоятельство, что многие представители студенческой молодежи воспитывались в замкнутых этнических сообществах, получая субъективные и в отдельных случаях ксенофобные стереотипы, характеризующие другие национальные и культурные традиции. В данном случае, недостаточно развитые навыки межкультурного диалога приводят к качественному генезису конфронтационной модели индивидуального поведения, трудно поддающейся нормативной и ментальной корректировке. Следовательно, доминирующей задачей ведущего регионального ВУЗа является последовательное создание благоприятной поликультурной среды, способствующей осознанному знакомству студенческого контингента с историческим прошлым и культурными традициями многонационального населения России, многовековыми традициями мирного взаимодействия различных народов в региональном пространстве, объективных причинах и имманентных факторах качественной дестабилизации межнациональных отношений на Северном Кавказе.

Одной из стратегических задач, сформулированных в Программе развития Северо-Кавказского федерального университета, является формирование выпускников университета обладающих как высоким уровнем профессиональной подготовки и инновационным мышлением, так и идентифицирующих себя как

граждан России, патриотов с высоким уровнем общекультурной компетенции и правового сознания [1]. Указанная цель была определена распоряжением Правительства РФ от 28 мая 2012 г., где определено формирование СКФУ как «ведущей площадки для межкультурного диалога в полиэтничном социуме региона и ближнего зарубежья; значимого фактора снижения этнокультурного напряжения, оптимизации межэтнического и межконфессионального общения, формировании у выпускников общероссийской идентичности, гражданского патриотизма и правовой культуры» [5].

В рамках практического исполнения рассматриваемого распорядительного документа с 2012 г. ведется целенаправленная работа по систематической реализации инновационных курсов, формирующих у обучающегося социально-значимые и этнокультурные компетенции в области речевого поведения, основы правовой культуры, культуру социальной ответственности, культуру межнационального и межконфессионального общения, культуру здорового образа жизни.

Такие значимые социальные компетенции, как гражданская идентичность, правовая культура, культура межнационального и межконфессионального общения, культура безопасного и здорового образа жизни реализуются в рамках учебного процесса. Для студентов всех специальностей на 1 курсе введены дисциплины формирующие культуру русского языка, устной и письменной речи, правовую культуру, в рамках инновационного образовательного проекта «Формирование российской идентичности и правовой культуры студенческой молодежи в полиэтничном регионе» по направлению «Безопасность и противодействие терроризму» у обучающихся всех направлений подготовки и специальностей введены курсы по выбору: «Северный Кавказ в истории России», «История государственных символов России», «Этнология Юга России», «Культура межнационального общения», «Этноконфликтология», «Основы социокультурной адаптации и интеграции»,

«Теория и практика совершенствования межнациональных отношений на Северном Кавказе», «Правовая культура», «Основы православной культуры», «Ислам на Кавказе», «Гражданско-патриотическое воспитание», «Региональная безопасность на Северном Кавказе».

С 2016 г. реализуются образовательные дисциплины, раскрывающие преступную сущность идеологии терроризма, способствующие профилактике экстремистских настроений в молодежной среде, формированию у студентов антитеррористической идеологии. Такие курсы как «Международный терроризм и проблемы безопасности на Северном Кавказе», «Террористические сети и технологии вовлечения в них молодежи», «История терроризма и правовая защита от террористической угрозы» и др.

Для координации работы в части воспитания у студентов общероссийской гражданской идентичности, традиционных для российской многонациональной культуры ценностей, межнациональной и межконфессиональной дружбы; обучения навыкам бесконфликтного общения и противостояния социально опасному поведению, в том числе вовлечению в экстремистскую деятельность, функционирует Отдел гражданско-правового и патриотического воспитания Управления воспитательной работы в составе 3 центров: Центр межэтнического взаимодействия [7], Центр патриотического воспитания [8], и Центр правового воспитания [9].

Сложился комплекс системных воспитательных мероприятий, включающий встречи студентов с представителями правительств субъектов СКФО, правоохранительных органов, национально-культурных объединений, патриотических организаций; тренинги и выездные семинары межэтнического общения; фестивали; патриотические и этнокультурные выставки, конкурсы и творческие мастерские; литературно-музыкальные гостиные; участие в городских, краевых, окружных, межрегиональных, Всероссийских и международных акциях и форумах; издание и сбор методической

литературы; публикации в электронных и печатных СМИ.

Эффективность патриотического воспитания молодежи непосредственно зависит от активной сознательной поддержки студенческого актива университета. Во исполнение Программы развития СКФУ, «Основ государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года», ФЦП «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014 - 2020 годы)» и других нормативных документах идёт активное развитие самоуправления молодежи, вовлечение её в активную работу студенческих и молодёжных объединений, в реализацию программ по сохранению российской культуры, исторического наследия народов страны.

Заметным органом студенческого самоуправления, формирования общегражданской идентичности, гармонизации межэтнического взаимодействия и профилактики идеологии экстремизма стал Студенческий этнический совет СКФУ, созданный приказом ректора в октябре 2012 года.

Мероприятия, инициированные и проводимые Отделом гражданско-правового и патриотического воспитания Управления воспитательной работы СКФУ и Этносоветом СКФУ, востребованы органами государственной власти.

Министерство образования и науки Российской Федерации в рамках Программы развития деятельности студенческих объединений неоднократно поддержало проекты Студенческого этнического совета СКФУ. Так, Этносовет инициировал фестиваль «СКФУ: Дом дружбы», - впервые он прошёл в 2013 году, в 2015 г. - при поддержке ПРДСО, в текущем - приближается уже пятый, и вновь он – в Программе. Ныне студенты – члены Этносовета приступили к реализации проекта «Этнодеревня: маршрут побратимства», который также заинтересовал наших партнёров.

Системную поддержку оказывает Комитет Ставропольского края по делам национальностей и казачества. Выполнены контракты на проведение молодёжных фестивалей «Дом

дружбы» в 2014 и 2016 гг., «Этно-свадьба» в 2015 г. [12].

Фестивали направлены на формирование национально-государственной идентичности, этнокультурное развитие народов России, профилактику экстремизма, популяризацию Ставропольского края и СКФО как территории межэтнического согласия и межконфессионального диалога, СКФУ как ведущей в округе площадки межкультурного диалога.

По инициативе Этнического совета и во исполнение резолюции Первого фестиваля «Дом дружбы» был составлен, обсуждён и 28 февраля 2014 г. принят на общеуниверситетском референдуме «Этический кодекс студентов СКФУ». Данный документ освещает моральные нормы поведения в университете, права и обязанности студента университета, рекомендации по поведению в общественных местах.

Во исполнение Третьего фестиваля «Дом дружбы» на социальной странице Совета В Контакте (до 800 участников) идёт сбор и размещение ориентированных на молодёжь СКФО пособий по профилактике экстремизма, гармонизации межэтнических отношений и популяризации культурных традиций народов региона. Собрано уже более 170 видео- и 40 текстовых материалов [12]. Страничка живая и активная, студенты сами выкладывают свои материалы о мероприятиях, свои впечатления и отзывы.

В 2016 г. Благодарственным письмом на имя ректора СКФУ от руководителя Комиссии по гармонизации межнациональных отношений и патриотическому воспитанию Совета по делам молодёжи Министерства образования и науки Российской Федерации, председателя Всероссийского межнационального союза молодёжи признана «высокая результативность» деятельности Студенческого этносовета в направлении «гармонизации межнациональных

отношений, воспитании гражданской идентичности и противодействии идеологии экстремизма и терроризма в студенческой среде» за период 2012-2016 уч. годов. К данному выводу комиссия пришла в результате исследования, проведённого по поручению Межведомственной комиссии по противодействию экстремизму в Российской Федерации.

В 2016 г. сложившаяся в СКФУ система гражданско-патриотического воспитания была удостоена третьего места на Всероссийском конкурсе на лучшую организацию деятельности органов студенческого самоуправления.

Практика деятельности СКФУ в сфере патриотического воспитания, формирования общероссийской идентичности и межэтнического взаимодействия молодёжи свидетельствует о выполнении Государственной программы Российской Федерации «Развитие Северо-Кавказского федерального округа» на период до 2025 года в части участия молодежи в формировании и реализации государственной молодежной политики; в достижении и поддержании стабильности, прочного межнационального мира и согласия на Северном Кавказе. Создание университетом благоприятной среды и условий для гармоничного развития, эффективной социализации, успешной самореализации, формирования общероссийской гражданской идентичности молодежи в интересах устойчивого развития России отвечает задачам «Концепции государственной молодежной политики в субъектах Российской Федерации, входящих в Северо-Кавказский федеральный округ, до 2025 года» (раздел III) [3].

Северо-Кавказский федеральный университет продолжает своё развитие как крупный в федеральном округе социально-культурный центр, деятельность которого направлена на формирование российской гражданской идентичности, патриотизма и этнокультурных компетенций.

Литература:

1. Деятельность Северо-Кавказского университета в 2015 году: итоги, проблемы, задачи на 2016 год. Ставрополь: «Изд-во СКФУ», 2015. С. 35-36.
2. Качалова И.Н. Психолого-педагогическое обеспечение гражданской идентичности в воспитательно-образовательном пространстве // Молодой ученый. – 2016. №5.1. С. 21-23.
3. Концепции государственной молодежной политики в субъектах Российской Федерации, входящих в Северо-Кавказский федеральный округ, до 2025 года» <http://docs.cntd.ru/document/902342792>
4. Концепции государственной молодежной политики в субъектах Российской Федерации, входящих в Северо-Кавказский федеральный округ, до 2025 года» (раздел III) <http://docs.cntd.ru/document/902342792>
5. Распоряжение Правительства РФ от 28.05.2012 N 854-р; О программе развития федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Северо-Кавказский федеральный университет» на 2012 - 2021 годы.//uristu.com. Дата обращения 20.09.2017.
6. Садохин П.А. Этнология: Учебник. – М.: «Гардарика», 2002. 254. с.
7. Центр межэтнического взаимодействия. <http://www.ncfu.net/centr-mezhetnicheskogo-vzaimodeystviya.html>
8. Центр патриотического воспитания. // <http://www.ncfu.ru/centr-patrioticheskogo-vozpitanija.html>
9. Центр правового воспитания// <http://www.ncfu.ru/centr-pravovogo-vozpitanija.html>
10. Этнический совет. <https://vk.com/club52106396>
11. Этнический кодекс студентов СКФУ. <http://www.ncfu.ru/eticheskij-kodeks-studentov-skfu.html>
12. Этнический совет СКФУ /vk.com/club52106396

КОНЦЕПТ «РОДИНА» В СЕМИОТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ

КОНЦЕПТ «РОДИНА» КАК СМЫСЛОВАЯ ДОМИНАНТА ЭТНОПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА ЛЕЗГИН ПОСТСОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Бедирханов Сейфеддин Анвер-оглы

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра Российской академии наук (Махачкала, Дагестан)

Аннотация: В статье рассматривается ценностно-смысловая иерархия лезгинской поэзии 1990-х гг. XX в. На анализе поэтических образцов раскрывается доминантная суть концепта Родины, определившего условия развертывания этнокультурных сценарий лезгинского народа постсоветского периода.

Ключевые слова: родина, концепт, поэтическое творчество, лезгинский народ, 1990 - е годы.

THE CONCEPT OF "HOMELAND" AS THE SEMANTIC DOMINANT ETNOPOLITICHESKOGO CREATIVITY LEZGINS POST-SOVIET PERIOD

Bedirhanov Seyfeddin Anver - ogli

Abstract: The article discusses the value-semantic hierarchy Lezgin poetry of the 1990s. On the analysis of the samples revealed dominant poetic essence of the concept of the Motherland, to determine the conditions of deployment of ethno-cultural scenario of the Lezgin people post-Soviet period.

Keywords: homeland, concept, poetry, Lezgian people, post-Soviet period.

В 1991 г. прекратило свое существование возникшее в результате беспрецедентного исторического эксперимента социалистическое государство. Его развал оказался необратимым и мгновенным. Потеряв системные качества из-за тотальной деформации самой системы, советский культурный канон стал равнодушным к импульсивным ритмам собственного бытия, вследствие чего утерялся смысл достоверности исторического развертывания его логических принципов.

Деформация метафизической конструкции Советского государства делала существенными пространственные параметры самоидентификации входивших в территорию его суверенного права народов. Устойчивость этих параметров зависела от их содержательной насыщенности, потому репрезентирующие историческое состояние народов сущностно-содержательные характеристики этнокультурных пространств

определили ритмические импульсы постсоветской эпохи.

Однако следует отметить, что недейственность внешних универсальных интеграторов, в тотальном равнодушии к которым и производили ритмические импульсы творческого сознания, не делало неприкасаемым смысловые пределы этнокультурных пространств. Дело в том, что знаковые коды национального самосознания имеют основанием исторический опыт, сущностные параметры которого определяются богатством исторического прошлого народов. Потому развертывание его смысловых конструктов у народов, имеющих собственные цивилизационные коды, было сопряжено с выходами за пределы их этнических пространств, что способствовало обострению межэтнической напряженности. Как отмечает А.С. Ахиезер, «глубокое разнообразие народов, населяющих страну, столь велико, что они находятся фактически в разных цивилизациях.

Одни из них в культурном отношении уже перешли границу либеральной суперцивилизации, тогда как другие находятся на дофеодальной стадии. Попытка каждого народа вырваться из тисков унификации, активизировать свои собственные ценности несет в себе опасность конфликтов, связанных с отличиями в ценностях» [2, с. 743]. Конфликтное состояние и удерживало смысл целесообразности усиления ценностно-значимых для этнического бытия смысловых парадигм. Для лезгинского народа такой парадигмой стала судьба Родины (Ватан).

В идеальном содержании понятия Родины схватываются структурные конструкции поэтической культуры, в устойчивости которых идея Родины транслируется в смысловой концепт, удерживающий чувство причастности этнонационального духа к единому центру. Поэтому поэтическое творчество лезгинского народа 1990-х гг. представляло символическую проекцию действительности, репрезентирующую его духовное единство.

Родина в этнопоэтической рефлексии лезгинского народа обнаруживается как эстетически оформленная ценностная доминанта, которая выдает смысл цельности и внутренней завершенности бытия. В этой завершенности снято содержание пространственной протяженности, потому оно внутренне замкнуто. Как следствие, явление концепта Родины в присутствии возможно путем превращения ее составных частей в самостоятельные символические конструкты. К таким конструктам относятся река Самур, народ, родной язык, которые стали

*Зи Къулан вацI, даканни я канни заз,
Халкъ къве патал паяди заз гъикI кан хъуй?
Гъа къве падни рикI я, къведни чан я заз,
Лагъ, зи рикIни зи чан заз куъз дакан хъуй [7]⁶*

Символический смысл Самура укоренен в исторической памяти народа, которая есть гарантия его устойчивости. Включение этого смысла в жизненные позиции поэтического духа выдает условия организации идеальных форм,

структурообразующими элементами в моделировании образного мира постсоветской гражданской поэзии лезгинского народа.

В стихотворении Медета Арзуманова «Къулан вацI» («Река Самур») начало поэтического дискурса задает прием обращения. Лирический герой обращается к реке Самур. (Самур в народе называется срединной рекой). В этом обращении срединная река явлена в сущностных характеристиках, несущих смысл исторической драмы этнокультурного бытия.

Река не есть телесно-оформленный живой организм. Ее «вещностное» содержание не входит в структуру видения в качестве увиденного (Левинас). Момент присутствия Самура в горизонте видения не обусловлен исходной позицией, удерживающей смысл его пространственной протяженности. Как следствие, объективность реки представлена в языковом выражении, в наименовании.

В языковых выражениях срединная река приобретает «совершенно новое содержание, благодаря новой духовной артикуляции» [5, с. 23]. Поэтому объективность Самура обставлена плотным кольцом сознательных явлений духа. Эти явления выстраивают ритмическую организацию поэтического дискурса, из которого выпадает «здесь и сейчас» данное бытие Самура. Самур подвергается поэтической рефлексии в качестве знака, символическое значение которого фиксирует драматический момент в судьбе народа. Как следствие, образ срединной реки действителен как символ, олицетворяющий «разделенность одного народа на две части»:

*Люблю тебя Срединная река и ненавижу.
Ты делишь мой народ, за что ж любить?
Обе части мне заменяют жизнь и душу,
Скажи мне ты, как их не полюбить?*

репрезентирующих творческий почерк его индивидуально заданных сознательных явлений. Этот почерк сопряжен с эмоционально-волевыми установками, выстраивающими вокруг символического смысла срединной реки целый

⁶ Здесь и далее подстрочные переводы принадлежат автору.

набор знаков, определяющих жизненное пространство духа. В результате дефиниции образа Самура содержат не столько

«вещностные» свойства самой реки, сколько моменты духовно-эмоциональной жизни поэтического сознания:

*Зи Кьулан вацI, чи Шагьдамар, дамах зи,
Вун чи кьисмет, вун чи муьгьуьр, виждан я.
Заз канзава вун хьана кье чIалахь зи,
Кьве патани авайбур сагь, са чан я.*

*Самур мой, артерия, гордость моя,
Ты наша совесть, что свыше дана.
Хочу, чтоб поверил ты мне не зря,
Что стороны обе для нас – жизнь одна!*

Прием обращения определяет поэтическую конструкцию стихотворения Музеффера Меликмамедова «Жувал хьаша» («Приди в себя»). Лирический герой обращается к собственному народу. Здесь понятие «народ» «вмонтировано» в хронологическую структуру 90-х гг. XX в., что снимает с него содержание героизма, славы. Это делает необходимым актуализацию нравственных норм, через которых происходит явление исторического прошлого в присутствии. Однако присутствие прошлого «в структуре видения» (Левинас) не унифицирует темпоральные структуры поэтического дискурса.

жизненные силы концепта «я» схватываются всеобщностью нравственного содержания, выстраивающего различные модусы (прошедшее и настоящее) времени в единую ритмическую организацию. Это избавляет «я» от необходимости оформить себя как лирический момент, в качестве которого оно выдает свою «множественность» («мы»). В множественности снята суть «я» как мыслящей субстанции.

Явления прошлого выражены в глагольных формах прошедшего времени. В результате

Включенность в структуры «мы» обеспечивает «я» содержанием этнонациональной идентичности, вследствие чего становится возможным сравнение настоящего состояния народа с прошлым:

*Зи халкь! Заз вун чир хьана, чир.
Вун садрахъни икI хьаначир,
МуьтIуьгьвална лукI хьаначир.
Ажузвална кьил хвеначир,
Буьркьуьвална вил кьуначир,
Усалвална чил ганачир.
...Чун вил авай,
Чун кьил авай,
Чун чил авай
Са халкь я [8, с. 3].*

*Мой народ! Познал я тебя, познал:
Ты никогда не был таким,
Покорившись, не был рабом,
Трусливо не существовал,
[Чтоб] ослепнуть, глаза не закрывал,
Мы зрячим [имеющим глаз],
Мы умным [имеющим голову],
Мы имеющим землю
Народом являемся!*

К проблеме языка обращаются такие поэты как Вагиф из Мюшкюра, Адил Билалов, Зульфикар Кафланов, Арбен Кардаш, Мурсал Алпан и др...

Стихотворение Вагифа из Мюшкюра называется «Сос». К понятийному значению этого слова сведены жизненные силы поэтического духа, через который они просачиваются в ритмически организованное символическое пространство. Точка соприкосновения уже отрефлексированных значений сос духовных явлений определена настоящим состоянием родного языка.

Стихотворение начинается с обращения лирического героя к братьям (стхяр). При этом «братьям» присвоен смысл этнонациональной идентичности, вследствие чего понятийное значение слова «братья» обусловлено содержанием общности не отдельно взятого рода, а всего народа, устойчивость этнической идентичности которого и гарантирована в языке. Потому исчезновение языка грозит распадом интеграционного ядра, удерживающего смысл этнонациональной идентичности в историческом развитии:

*ИкI фейитIа, стхаяр,
ИкI хвейитIа, стхаяр-
Рекьида зи лезги чIал,
ЦIрада зи лезги чIал:
Латин чIал хьиз, шумер хьиз,
ЦIай галукъай шемер хьиз*[1, с. 245].

*Если так пойдет, братья,
Если так будем беречь, братья,
Умрет мой лезгинский язык,
Растает мой лезгинский язык,
Как латинский язык, как шумерский,
Как охваченная огнем свеча.*

Сам язык в качестве поэтического объекта включен в исторический ритм этнокультурного бытия. В результате обеспечивается актуальность структур исторической памяти, через которые объект является в акте бытия. Это есть следствие повышенной рефлексии поэтической мысли на историческое прошлое, в результате явления истории, ставшие равнодушными к ее

социальному ритму, встраиваются в ценностные ориентиры духа, переживающего «сегодняшний день» в его проблемном состоянии. Язык «с четырех тысячелетней историей, берущий свое начало из царства хурритов, а затем соткавший нору на Кавказе под именем орел – албан» «пришел сегодня к грани смерти»:

*Къе гъар са кас – са эскер
Хъана кIанда женгина.
Дидедин чIал хуьн патал,
Кана канда цIай къуна.*

*Сегодня каждый (из нас) человек воин,
Должен быть в бою,
Чтобы спасти родной язык,
Надо сгореть в огне.*

В стихотворении А. Билалова «Дидедин чIал» («Родной язык») язык равнодушен к проблемным состояниям его сущности. Язык обозначен местоимением «вун» («ты»), в котором собраны его сущностные характеристики в единое целое. В результате устанавливается интервал между «я»-субъектом и концептом «ты». Пространственная протяженность этого интервала, однако, предельно сжата. Его уплотненность удостоверяется лишь в определении, формы которого открыты к движению мысли от «я» к конструкции «ты». Как

следствие, структуры «ты» встраиваются в жизненный порядок поэтического духа.

В рефлексии духовной энергии происходит обратное «расщепление» единства сущностных свойств языка. В жизненной деятельности духа язык явлен в различных моментах, включающих смысл многообразия фактов этнокультурного бытия в пространство поэтического дискурса. Синтезирующий смысл этих моментов укорен в памяти, через структуры которой удерживается изначально заданная установка общности жизненных циклов индивидуально определенного сознания и народного духа:

*Дидедин чIал, дидед чIал,
Бубайрилай аманат чIал!
Вун лезгидин вилин нине,
Вун – зи халкъдин руьгъдин бине
Вун – зи хайи диде масан,
Вун – ватандин куклуш къакъан.
Вун – зи яйлах, вун – зи буллах,
Вун – зи даях, вун – зи дамах <...>*[1, с. 314].

*Родной язык, родной язык,
От наших отцов оберег (аманат) язык
Ты лезгину зрение (зрачок глаза),
Ты для моего народа духовная основа,
Ты моя мать родимая,
Ты родине вершина высокая.
Ты мне пастбище, ты мне родник,
Ты мне опора, ты моя гордость.*

Язык есть демонстрация полноты этнической идентичности. Он равнодушен к разрывам духовного бытия этноса. Поэтому возникающая в

1990-х гг. угроза национальной идентичности до предела обостряет проблему родного языка, вследствие чего тема языка становится объектом

повышенной этнопоэтической рефлексии по обе стороны Самура.

Стихотворение З. Кафланова начинается со слова «чІал» («язык»), которое и занимает все семантическое поле первого стиха. Информационное пространство и второй стихотворной строки занимает «язык», но к нему приложены слова «зи лезги...» («мой лезгинский»), что превращает язык в эстетическую силу, в качестве которой подвергается тотальной рефлексии внутренней потенцией мыслящего сознания.

В рефлексии эмоциональный мир «я» и ценностный смысл родного языка взаимно

*ИкІ хъайитІа,
Зи мез пака
Магъфе жеда кьуранвай.
Зи лезги чІал,
Зи багъри чІал
Эхиратдиз тухудай [6, с. 17].*

Лирический герой обращается к родному языку и в стихотворении А. Кардаша «Дидедин чІал» («Родной язык»). В первой строфе слово «язык» повторяется дважды, но в сопровождении разных определений: «мой лезгинский...», «мой родной (материнский)...», что усиливает «позицию» языка в качестве субъекта суждения, в результате становится возможным присоединение к нему предиката («слаще») в приложении с такими семантическими компонентами, как «из всех мировых» («Родной язык – слаще из всех мировых языков»). Таким образом, создается масштабный содержательный

*Къуй са акъван гегъени туш ви уьруьшар,
Къуй са акъван гьяркъуь туш ви часпарар,
Са квелдини ийиз жедач дегушар,
Ви туьнтвилин, назиквилин гьунарар [4, с. 197].*

Субъектное «я» активно и в произведении Мурсала Алпана «Гъи гьуцар я и кьудрат заз гайиди» («Какие боги дали мне эту силу»). Произведение состоит из семи строф, каждая из которых содержит семь стихотворных строк. В каждой строфе повторяются первый и последний

дополняют друг друга, образуют субстанциональную реальность, в которой растворены и активность лирического «я» (как эмоциональная данность) и активность родного языка (как ценностно-оформленная смысловая доминанта). Потому в обращении лирического героя к родному языку содержится не их противоположность, а их субстанциональное тождество, в котором и природа «я», и ценностный смысл родного языка взаимно активизируют друг друга, но уже по отношению к небытию (смерти). Потеря родного языка равноценна к смерти:

*Если так будет,
Мой язык завтра
Превратится в носилки похоронные,
Мой лезгинский язык,
Мой родимый язык
Уносящие в небытие.*

интервал «язык – мир», уплотненный духовно-эмоциональными чувствами субъекта.

Во второй строфе к «языку» приложены слова, имеющие пространственное содержание: «ви уьруьшар» («твои пастбища»); «ви часпарар» («твои границы»). Однако предметное значение слова «язык» равнодушно к пространственной протяженности. Оно рефлектирует эмоциональный настрой мыслящего «я», активность которого и снимает с инобытия пространственное содержание. В результате создается некое символическое пространство, в границах которого природа «языка» может быть расширена:

*Пусть не столь просторны твои пастбища.
Не так широки твои границы.
Ничем невозможно заменить
Силу твоей дерзости, нежности.*

строки, которые замыкают природу лирического «я». Таким образом, создаются эстетически оформленные смысловые поля, имеющие собственное ценностное ядро. Но поэтическое пространство каждой строфы содержит бытие «я» (источника энергии, «опредмечивающего»

содержание представления), в котором мыслится субстанциональная целостность, реализующая свою суть в настоящем времени. Поэтому именно настоящее время, как необходимое сущее условие

проявления сущности «я», и объединяет ценностно-смысловые поля, образующие поэтическое содержание строф, в одно целое:

*Зун рахазва агъзур несил бубайрив,
Гуя патав ацукъна хъиз демина.*

*Сарраф-устIар ягъан тийиз тубайрив,
Зун рахазва агъзур несил бубайрив [9, с. 26].*

*Я беседую с тысячелетним поколением отцов,
Как будто рядом сидя на свадьбе.*

*Оценщик драгоценных камней, не верящий в зареканья,
Я беседую с тысячелетним поколением отцов.*

Таким образом, исторический перелом 90-х гг. XX столетия сыграл роль катализатора, имевшего целью перестраивание ценностных смыслов творческого мировоззрения. «С распадом СССР, развалом социалистического строя вся многонациональная литература страны потеряла питавшую ее мощную идеологическую энергетическую» [3, с. 4], – пишет исследователь современной аварской прозы З.З. Гаджиева.

Деформация социально-экономической и идеологической модели советского общества поставила творческое сознание входивших в пространство социалистической культуры народов перед необходимостью поиска идеи, в которой оно могло проявить собственную этническую идентичность. Такой идеей для лезгинского народа, проживающего по обе стороны реки Самура, стала судьба Родины.

Литература:

1. Антология лезгинской поэзии (на лезг. и азерб. яз.). – Баку, 2013. – 384 с.
2. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т.1. От прошлого к будущему. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1997. – 804 с.
3. Гаджиева З.З. Современная аварская проза Приоритеты, тенденции, направления. – Махачкала : Ин-т ЯЛИ ДНЦ РАН, 2008. – 308 с.
4. Кардашов А. Высь. Стихи. Поэма. Драма. Пьеса (на лезг. яз.). – Махачкала: Дагестан. кн. изд-во, 2001. – 555 с.
5. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 1. Язык. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с.
6. Кафланов З. Дождь поцелуев. – Махачкала: ГУП «Дагкнигоиздат», 2002. – 486 с.
7. Медет Арзуманов. Стихи. Интернет ресурс. Режим доступа: <http://alamjournal.com/stati/279-medet-arzumanov>
8. Меликмамедов М. Стихи. / Самур, 2002. № 5. С. 3-9.
9. Мурсал Алпан. Стихи. / Самур, 2000. № 4. С. 26.

КОНЦЕПТ «РОДИНА» В ЗЕРКАЛЕ ЭТНОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ НАИВНОГО ИСКУССТВА В СЕРБИИ

Благоевич Гордана

доктор этнологии и антропологии, старший научный
сотрудник Этнографического института Сербской академии наук и искусств
(Белград, Сербия)

Аннотация В этой статье наивное искусство рассматривается с этноантропологической точки зрения.⁷ Этнографический материал, представленный на полотнах словацких наивных художников в Сербии, выступает в качестве источника этнологических и антропологических исследований. Кроме того, в исследовании использовались интервью и беседы с наивными художниками, проведенными в естественной среде, в их художественных студиях и местах, где они творят.

Ключевые слова: наивное искусство, Сербия, словацкое национальное меньшинство, родина

THE CONCEPT OF A „HOMELAND“ IN THE MIRROR OF THE ETHNOANTHROPOLOGICAL RESEARCH OF THE SLOVAK NAÏVE ART IN SERBIA

Gordana Blagojević

Abstract: This paper focuses on the viewing of the concept of a „homeland“ in the works of Slovak naïve artists in Serbia from a perspective of ethnoanthropological researches. The paper is based on the results of my own field research among the naïve artists, members of Slovak national minority in Serbia, from 2012 until today. The aim of the research is to answer the question how the artists, Slovak naïve painters view, experience and present the homeland as members of a national minority.

Key words: naïve art, Serbia, Slovak national minority, homeland

Мы использовали идеи Стюарта Платнера, который утверждал, что антропологический подход предусматривает изучение творчества не только с эстетической точки зрения. Мы уделяем внимание всему жизненному опыту художника, принимая во внимание социальный контекст, в котором они живут [14, с. 15-16]. В своих исследованиях мы рассматриваем произведение искусства как своего рода арт-повествование, передающее тот или иной смысл [3, с. 14].

До сих пор наивному искусству в Сербии не уделялось достаточного внимания. Существует только несколько исследований с точки зрения этнологии и антропологии [6, с. 57-62; 9, с. 325-327; 10, с. 96-99; 11, с. 287-298; 12, с. 115-120; 2, с. 185-195; 3; 4]. Это побудило нас весной 2012 г. начать собственные полевые исследования по наивному искусству как элементу этнокультурной идентичности словаков в Сербии на примере поселка Ковачица [2, с. 185-195]. В

сотрудничестве с галереей «Бабка» из Ковачицы, в течение всего 2012 г. мы провели обширное обследование на севере Сербии, в банацких поселениях Ковачица и Падина, в которых большинство составляет словацкое национальное меньшинство. С середины XX в. до сегодняшнего дня более шестидесяти человек обоих полов создали и выставили свои работы в этих местах. Помимо этого, в исследование также вошли словацкие художники, которые живут и работают в других местах Сербии (Арадац, Йонашек, Панчево, Стара Пазова и Хайдучица). Исследование включало 65 художников обоих полов и разных поколений, а также членов их семей. Мы общались на сербском языке, которым хорошо владеют все испытуемые. Результатом этого исследования стала монография о словацком наивном искусстве с этноантропологической точки зрения [3; 4]. В настоящем материале показана часть результатов

⁷ This paper is the result of Project no. 177027: *Multietnicity, Multiculturalism, migrations – contemporary process*, by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

исследований, касающихся того, что словацкие наивные художники, представители взглядов национальных меньшинств, вкладывают в понятие «родина».

Словакии в Сербии

Словаки поселились в банацких селах Ковачица и Падина, которые расположены на территории современной Сербии, в начале XIX в. [8, с. 61; 13, с. 41; 7, с. 619-620; 1, с. 715-716]. Словаки принесли с собой часть своей культуры (язык, обычаи, народные костюмы), и это отличало их от коренных жителей. В то же время они быстро адаптировались к новым условиям жизни [5, с. 32].

Словаки в Республике Словакия являются католиками. Однако их соотечественники в Сербии стали преимущественно лютеранами, членами Словацкой евангелической церкви Аугсбургской исповеди [16, с. 376-377]. Кроме того, среди словаков в Сербии есть представители других традиционных религий, а также неопротестанты и Назарены [16, с. 378].

Перепись населения 2011 г. показывает, что в Сербии насчитывается 52.750 членов словацкого национального меньшинства. На территории муниципалитета Ковачица проживает 25.274 жителей, большинство из которых – словаки [15].

Словацкое наивное искусство в Сербии

Для словацкого национального меньшинства в Сербии наивное искусство представляет собой одну из доминирующих областей культуры, которая сделала их известными на международной арене [3, с. 10]. Культурно-образовательное объединение «Покрок» (Прогресс) было основано в 1948 г. К концу 1950 г. был организован Общественный центр. В нем было много разных культурных секций [1, с. 728]. В 1952 г., в 150-летие со дня основания Ковачицы, двенадцать художников Ковачицы организовали свою первую совместную выставку. Выставка называлась «Ковачица-октябрь» и с тех пор проводилась ежегодно. В 1955 г. была основана первая наивная художественная галерея страны на территории бывшей Югославии [3, с. 12].

В 1991 г. Павел Бабка основал галерею «Бабка», а в 2005 г. в Ковачице был основан международный этноцентр «Бабка». Цели, которые он поставил и пытался достичь, связаны с продвижением и коммерциализацией наивного искусства словацких художников [7, с. 633].

По словам Владимира Валенчика, в течение последних шести десятилетий было много изменений в окраске, выборе мотивов и трансформации в художественном выражении в

словацком наивном искусстве [17]. Каждое поколение словацких наивных авторов искусства в Сербии принесло свои особенности.

Владимир Бобош был одним из первых, кто начал рисовать в Ковачице, и его работа сподвигла начать рисовать других людей. С 1939 г. в Ковачице творили Мартин Палушка и Ян Сокол. Михал Биреш начал рисовать во время Второй мировой войны. В то время большинство художников были крестьянами, а Бобош был торговцем из богатой семьи. Он был против того, чтобы только крестьяне занимались живописью в Ковачице [3, с. 27-28].

В картинах наивных художников преобладают местные темы. В то же время первые мастера-любители создавали копии картин европейских художников. Их привлекали мотивы, которые не было в их деревнях: гондолы, дикие животные, романтические замки и т.д. [3, с. 12]. Копирование прекратилось только после того, как в Ковачицу приехал из близлежащего города Панчево профессиональный художник Стоян Трумич, который рекомендовал писать только оригинальные сюжеты [3, с. 12].

В большинстве случаев члены семьи художника, будь то родители, супруг или дети, позитивно реагируют на их творчество. Исследование показало, что художники в основном занимаются искусством для их личного удовлетворения и расслабления. Художники говорят, что они начали рисовать, потому что в какой-то момент почувствовали, что им что-то нужно выразить. Живопись играет в их жизни терапевтическую роль. Однако ту же функцию она выполняет и в жизни покупателей, которые чувствуют мир и радость, когда смотрят на картины [3, с. 16].

Словацкое наивное искусство в Сербии и концепция «родины».

Художники-любители обычно говорят, что они художники своей родины. Для них родиной является их деревня, в которой они живут. У них сильная местная идентичность и чувство принадлежности к тому месту, где они живут. Помимо общих мотивов полей и ландшафтов они также изображают некоторые узнаваемые детали, которые имеют глубокий смысл в жизни сообщества: например, церковь Ковачица или колоды Падины. Художники часто указывают на картинах название места «Ковачица» рядом с их подписью. Историческое прошлое было вдохновением для картины «Поселение словаков в Ковачице» [3, с. 19].

На их полотнах изображена Воеводинская равнина. В качестве исключения встречаются некоторые мотивы гор как память о ландшафтах в Словакии, откуда их предки пришли сюда двести лет назад.

География оказывает заметное влияние на их творчество. Например, нехватка воды характерна для Падины, поэтому многие живописцы рисуют колодцы, воду. Главный мотив Яна Гусарика – это жажда, она также является его подписью [3, с. 12].

Сельское хозяйство и животноводство являются основными видами деятельности в Ковачице и Падине. Поэтому это самые обычные мотивы в картинах. Общими мотивами являются традиционная работа по дому и работа на открытом воздухе (вспашка, посев и т. д.), старые ремесла. Интересно, что пейзажи окрашиваются чаще, чем интерьеры [2, с. 190].

Большинство ритуалов, которые можно увидеть на этих картинах – это отражение обрядов календарного или жизненного циклов, существовавших до 1950-х и начала 1960-х гг. Деревня обычно не изображается, как сейчас, но, как они ее помнят, или как о ней говорили их предшественники [2, с. 192]. Все живописцы изображают флору и фауну (пчелы, птицы, гуси, утки, козы, коровы, лошади, кошки, собаки). За последние несколько лет количество лошадей в Ковачице уменьшилось. Люди используют тракторы и другую механизацию для работы на полях, но художники по-прежнему рисуют лошадей. Говорят, это потому, что лошади – благородные животные, и лошадь красивее трактора [2, с. 190-192].

Картины, которые показывают производство вина, относятся к местной идентичности. Они показывают виноградники, виноград, винные погреба и вино. Картины с экологическими сообщениями также очень популярны [3, с. 20].

Художественные мотивы и национальная идентичность

В словацких наивных картинах есть много фольклорных мотивов [2, с. 187]. Художники часто рисуют народные костюмы, особенно характерные женские юбки и платки. С другой стороны, традиционная одежда редко встречается сегодня в повседневной жизни. Костюмы носят в основном пожилые женщины, когда отправляются на торжества (в церковь, на свадьбы), на выставки, а художники часто носят их на выставках [3, с. 22].

Словацкие народные танцы показаны в разных контекстах – иногда как часть свадебного

торжества, иногда как отдельное событие. Танцы в парах в национальных костюмах – самый распространенный живописный мотив [3, с. 21].

Авторы рисуют ежегодные праздники, которые характеризуются обилием этнографических деталей. Рождественские мотивы преобладают в изображении зимних праздников (рождественская елка, рождение Христа и т.д.). Одной из причин этого является то, что картины снежных и зимних пейзажей продаются лучше всего. Существует большое количество пасхальных мотивов в контексте характерных словацких обычаев (Халушкное воскресенье, Мертвенное воскресенье, Цветочное воскресенье, Зеленый четверг, обливание водой девочек на второй день Пасхи и т.д.) [3, с. 22].

В изображении жизненного цикла преобладают свадебные и любовные мотивы, начиная от любовных пар, сватовства, ритуала кладки шляпы на голову невесты, свадебного торжества до демонстрация постельного белья на свадьбе и т.д. [3, с. 22].

В творчестве авторов Ковачицы также присутствуют представители некоторых других национальных меньшинств, например, цыган. Их внешний вид обычно стилизован, они выглядят довольно стереотипно (женщины танцуют с красочными платками, мужчины ведут медведя и т.д.). Сотрудничество с Японией, выставки и связь с японской культурой вызвали появление японских мотивов в стиле наивного искусства (японская вишня, буддийские храмы и т. д.) [3, с. 22].

Выводы

Словацкое наивное искусство в Сербии, представляющее художественное выражение национального меньшинства, очень хорошо воспринимается большинством – сербским народом. Подтверждением этого являются выставки картин, организованные по всей Сербии. Они хорошо посещаются и позитивно представлены в средствах массовой информации. Они также востребованы на рынке [3, с. 23]. На выбор мотивов часто влияет рынок – покупатели и галеристы. Художники иногда выбирают мотивы в соответствии с их заказами и комментариями [3, с. 23].

Покупателями наивных картин в основном являются туристы из Белграда. Однако немало картин продаются и в другие страны, иностранным дипломатам и туристам. Словаки из Сербии обычно покупают эти картины, когда переезжают в другую страну (Канаду, Австралию и т.д.). Художник Ян Хришек, после иммиграции,

рисует мотивы из жизни в Канаде. Кроме того, словаки дарят эти картины своим соотечественникам с двумя важными сюжетами: свидания и свадьбы [3, с. 23].

Словаки являются национальным меньшинством в Сербии, но они составляют большинство населения в Ковачице и Падине. По моему мнению, именно по этой причине художникам не нужно указывать, что их живопись словацкая. Они говорят, что просто

рисуют свою собственную жизнь, как они ее видят и чувствуют. Конечно, есть те, кто указывает, что они рисуют мотивы из словацких народных обычаев и жизни в стране, которые меняются и исчезают, чтобы сохранить их в памяти [3, с. 23]. Исследование показало, что концепция «родины» в их работах выражена самыми простыми и понятными образами: местом, где они родились, равниной Воеводина.

Литература:

1. Babiak, J. „Slovaci u Banatu“, Zbornik radova: Banat kroz vekove. Slojevi kulture Banata, Beograd: Vukova zadužbina, 2010.
2. Blagojević, G. „Naivno slikarstvo kao priča o etnokulturnom identitetu Slovaka u Srbiji: primer Kovačice“, Zbornik Matice srpske za društvene nauke 139/2, Novi Sad, 2012, 185–195.
3. Blagojević, G. Slovačko naivno slikarstvo u Srbiji. Etnoantropološka studija identitetskih praksi, Fondacija Babka Kovačica, Kovačica 2014; Blagojević, G. Slovenské insitné výtvarné umenie v Srbsku. Etnologicko-antropologická štúdia prejavov identít, Fondacija Babka Kovačica, Kovačica 2016.
4. Bosić, M. „Pregled slovačke narodne nošnje u Vojvodini“, Savetovanje o tradicionalnoj kulturi Slovaka u Vojvodini, Beograd – Novi Sad: Etnografski institut SANU – Društvo slovakista Vojvodine, 1970.
5. Cerović, E. V. Narodna tradicija kao inspiracija u likovnom stvaralaštvu savremenih slikara seljaka u Srbiji (Srbi, Slovaci, Rumuni), Glasnik Etnografskog instituta SANU XXIII, Beograd.
6. Crnjanski, K. „Slovaci u Vojvodini“, Zbornik radova: Položaj nacionalnih manjina u Srbiji, Naučni skupovi, knj. 30, Beograd: SANU, 2007.
7. Čaplavič, J. Dejiny slovenskeho evanjelickeho a. v. cirkevneho sboru v Kovačici, Kovačica: Slovensky evanjelicky a. v. cirkevny sbor v Kovačici, 1928.
8. Čupurdija, B. Motivi žita, brašna i hleba u slikarstvu Save Stojkova, Zbornik Matice srpske za društvene nauke 114–115, Novi Sad, 2003, 325–327.
9. Čupurdija, B. Razgovori sa Anom Bešlić, ExPannonia 14, Subotica: Istorijski arhiv Subotica, 2010, 32–34. B. Čupurdija, Novo ime među samoukim slikarima – Antal Kristin sa Gabrića, Narodno stvaralaštvo – Folklor 1–4, Beograd, 1987, 96–99.
10. Čupurdija, B. „Nikola R. Ivošević i njegove skulpture u drvetu“, Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu 63, Beograd, 1999, 287–298;
11. Čupurdija, B. „Antropološki dometi treće izložbe skulptura Nikole R. Ivoševića“, Luča, Časopis za kulturu, umetnost i nauku, Srpski kulturni centar „Sveti Sava“, br. 2–3, god. XIV, Subotica, 2005, 115–120.
12. Milovanović, Svet. D. Po ravnom Banatu. Letopis sela i škola kovačičkog sreza, Beograd: Štamparija „Globus“, 1935.
13. Plattner, Stuart, Anthropology of art, A handbook of cultural economics, ed. Ruth Towse, 15–19. Cheltenham, U. K.: Edward Elgar, 2003.
14. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji. Stanovništvo. Nacionalna pripadnost: Podaci po opštinama i gradovima, Beograd: Republički zavod za statistiku, 2012.
15. Raković, S. „Slovaci i Romi pentekostalci u Srbiji: skrivena(e) manjina(e) i potkultura(e)?“, Tematski zbornik: Tradicija – folklor – identitet, (Ed.) G. Blagojević, I. Todorović, Sremski Karlovci: The Institute of the Academy for Arts and Conservation of the Serbian Orthodox Church, 2010.
16. Valeník, V. „Slovak naive Art from Serbia. Selection from the Babka Gallery Kovačica“, Catalog UN, New York, 2009.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА МИФОЛОГЕМЫ «РОДИНА»

Рзасой Сейфаддин Гюльверди оглу
 доктор филологических наук, профессор,
 заведующий отделом мифологии Института фольклора
 Национальной академии наук Азербайджана
 (Баку, Азербайджан)

Аннотация: Концепт «Родина» напрямую связан с мифологическим мышлением и он наблюдается в текстах космологической эпохи как один из основных мифологемов моделей мира.

Мифологема «родина» занимает особое место в семиотической конструкции космологической модели мира. Мифологическое мышление вообще невозможно представить вне соответствующих парадигм мифологемы «родина»: во-первых, «родина» в мифологических текстах – первичное место для жилья является одним из основных образов космологического континуума; во-вторых, «родина» – часть мифологического хронотопа из которой организуется космос; в-третьих, «родина» организует в мифологической модели мира пространственную структуру понятий «мы» и «наши».

Концепт «родина» берёт свое начало от мифа, соответственно мифическая схема составляет генетическую структуру этого концепта. Следовательно, «родина» в мышлениях современных людей, во всех случаях бережёт свою связь с первобытным мифологическим мировосприятием. Эту мифологему можно обнаружить и восстановить в поэтическом ядре любого фольклорного текста о родине.

Семиотическая структура мифологемы «родина» тесно связана с мифологическими стихиями. Она отчётливо наблюдается в азербайджанских мифологических текстах.

В модели мира азербайджанцев Родина, Мать и Земля составляют один ряд значений и выражение «Мать-Земля» напрямую связано с генетическими основами национального мышления, то есть, с мифическим архетипом «родина».

Ключевые слова: Родина, мифологема, фольклор, семиотика, Азербайджанский фольклор, легенда.

SEMIOTIC STRUCTURE OF MYTHOLOGEME “HOMELAND”

Rzasoy Seyfaddin Gulverdi Oghlu

Abstract: The concept "Homeland" is directly connected with mythological thinking and is observed in texts of a cosmological era as one of the main mythologemes of models of the world.

The mythologeme "Homeland" occupies a specific place in a semiotic design of cosmological model of the world. Mythological thinking in general cannot be presented out of the corresponding paradigms of mythologeme "Homeland": first, the Homeland – the first place for settlement – is one of the main images of the cosmological continuum in mythological texts; second, the Homeland is a part of the mythological chronotope, from which the cosmos is composed; third, the "Homeland" contains the spatial structure of "we" and "our" concepts in the mythological world model.

The concept "Homeland" takes its start from the myth, thereafter the mythical scheme constitutes the genetic structure of this concept. Hence the Homeland maintains its connection with the initial mythological imagination in modern human thought. It is possible to observe and restore this mythologeme in the poetic core of any folklore text about the Homeland.

The semiotic structure of mythologeme "Homeland" is closely linked to mythological elements. It is clearly observed in the mythological texts of Azerbaijan. Homeland, Motherland, and Land create a sense of meaning in the world model of Azerbaijanians and the expression "Mother Land" is directly related to the genetic bases of national thought, in other words, mythical "homeland" archetype.

Keywords: Homeland, mythologeme, folklore, semiotics, Azerbaijani folklore, legend.

Понятие «родина», как современный концепт мышления охватывает обширные значения. В современном мире, в котором очень быстро меняются ценности, аксиологические показатели этого понятия под воздействием политических, общественных, экологических, демографических и других факторов быстро меняются и обретают новые оттенки значений. Если обратить внимание на динамику историко-диахронического развития концепта «родина», то можно наблюдать неизменность показателей некоторых ценностей, то есть, они являются постоянными элементами структуры понятия «родина». Следовательно, концепт «родина», по своей историко-культурной сути организуется из двух типов элементов значения:

1. Постоянные элементы, которые не изменились в протяжении исторического развития концепта и выдержали всякие идеологические воздействия;

2. Элементы, временами изменяющиеся, трансформирующиеся и подвергающиеся метамарфозам.

«Родина» – система значений, созданных этими элементами. Каждая система значений существует вместе с другими, разными по объему системами. Всё это осуществляется посредством отношения связей, соседств и диффузий между этими системами. Каждая система, одной своей стороной остаётся самим собой, другой же стороной вступает во взаимосвязи с другими системами. Таким образом, стойкость каждой системы одновременно зависит как от функциональной активности ее изменяющихся элементов, так и от этнокосмической энергетики не изменяющихся элементов системы.

Этнокосмическая энергетика – энергетическая система, связующая человека, вернее сказать, человеческого мышления со всеми космологическими системами, т.е. с этносом, обществом, природой и т.д. [о стадильной сублимации изначальной божественной энергии в этноэнергетику см.:10, с. 43]. Концепт «родина», как древнее и стойкое понятие национального сознания, напрямую связан с этнокосмической

энергетикой. Прямые связи неизменяющихся элементов концепта «родина» с первобытными энергетическими истоками превратили этот концепт в самое древнее и стойкое явление в истории человечества. Другими словами, понятие «родина» напрямую связан с мифологическим мышлением и его можно наблюдать в текстах космологической эпохи как одну из основных мифологем модели мира.

«Родина» как мифологическая семантема, она же мифологема. Как пишет А.К. Байбурун, мифологема – единица мифологического повествования, в значении мотива... «Миф и мифологема соотносятся между собой на глубинных (содержательных), а не на поверхностных уровнях повествования. В предельном случае мифологема может обозначать содержание всего мифа» [2, с. 78].

Мифологема «родина» занимает особое место в семиотической конструкции космологической модели мира. Мифологическое мышление вообще невозможно представить вне соответствующих парадигм мифологеми «родина». Думаю, здесь надо учитывать следующие нюансы:

а) «Родина» в мифологических текстах как первичное место для жилья является одним из основных образов космологического континуума;

б) «Родина» – часть мифологического хронотопа, из которой организуется космос;

в) «Родина» организует в мифологической модели мира пространственную структуру понятий «мы» и «наши».

Концепт «родина» берёт свое начало от мифа, соответственно мифическая схема составляет генетическую структуру этого концепта. Следовательно, «родина» в мышлениях современных людей, во всех случаях бережёт свою связь с первобытным мифологическим мировосприятием. Эту мифологему можно обнаружить и восстановить в поэтическом ядре любого фольклорного текста о родине. В поэтическом ядре любого фольклорного текста о родине, можно обнаружить и восстановить

мифологему «родина». Обратим внимание на текст «Соловей и куст черного терна»:

Один хан держал в клетке соловья. Он создал для птицы все необходимые условия. Вокруг клетки сажали много разных цветов. Пришла весна. Хан с нетерпением ждал прекрасного пения соловья. Но птица молчала. Она грустила по своему дому. Целый день она, молча, сидела и ничего не ела.

Хан сказал: «Посмотрите, как я ее содержу, но она не поёт. Отпустите её, пусть уходит, но проследите, куда она пойдёт». Слуги хана увидели, как соловей подлетел к кустарнику терна, сел на ветку около соловьиного гнезда и начал радостно петь: «Прилетел на родину – нашел веру».

Слуги рассказали об этом хану, и он сказал сам себе: «Ты посмотри, какие условия я создал для него. Оказывается, все это было ничто по сравнению с кустом черного терна» [8, с. 178].

Эта легенда на первый взгляд имеет очень простое и ясное содержание. Соловей, несмотря на созданное для него прекрасные условия, чувствует себя несчастным. Хан создает вокруг клетки природные условия и красоту, к которым привык соловей с рождения. Но все это не делает соловья счастливым. Ханский дворец, на который другие люди смотрели с завистью, для птицы был просто тюрьмой, состоявший из клетки. Соловей обретает свое счастье и начинает петь радостные песни только после того когда возвращается домой, где родился. Хана удивляет то, что, несмотря на созданный для соловья «высокий дворцовый комфорт», он предпочитает свое гнездо в кустарнике терна. Таким образом, по главной идее легенды, каждому дорог его родной край земли, родина, в которой он родился и родину ни с чем не сравнить.

С другой стороны, слова соловья «Прилетел на родину – нашёл веру» демонстрируют идентичность и равнозначность понятий «родина» и «вера» в мышлении азербайджанцев. «Иман» – вера, неотъемлемая часть мусульманской религии [9, с. 100]. «Иман», то есть, вера в Аллаха, его пророку, 12-и имамам, в существования того мира составляет фундаментальную основу Ислама. Одно из

главных сакральных изречений Ислама гласит: «Любовь к родине входит в обязанности веры». Другими словами, «родина» в общественной психологии азербайджанцев считается сакральной ценностью. В структуре значения этой ценности, мифологическая и исламская сакральности сливаясь между собой, превратили слово «родина» в особую эстетическую категорию. Если ещё прибавить сюда особую знаковую (семиотичность) слова «родина» в суфизме и популярность суфизма среды народных масс, тогда понятие «родина» вообще превращается в полисемантический образ мышления, изучение которого требует комплексный подход гуманитарных наук.

Отметим, что этот «простой» текст «Соловей и куст черного терна» представляет ценные материалы для изучения семиотической структуры мифологема «родина».

Легенда о соловье, как всякий фольклорный текст, построена на основе бинарных оппозиций. Эти противопоставления охватывают все поэтические уровни эпической модели мира, в том числе мифологических архетипов. Они следующие:

- Родина-Чужбина
- Дворец - Степь (куст терна)
- Дом - Дерево
- Верх - Низ (в социальном смысле)
- Общество - Природа
- Центр - Периферия
- Удобность - Трудность
- Родной – Чужой

Часть из этих противопоставлений меняются по пространству и времени, а некоторые не подвергаются изменениям. Например, Дворец – Степь (куст терна), Дом – Дерево, Общество – Природа. Всё сказанное это не меняющиеся хронотопы. Хан живет во дворце, в обществе. А соловей, наоборот, в кустах, на дереве, на природе.

Остальные оппозиции меняются: для хана его дворец является центром всех социальных отношений, его дом – источник всяких удобств и он находится среды родных. А для соловья этим центром является его гнездо. Мир для него начинается из его родного гнезда.

Все противопоставления в легенде выстраиваются (организуются) в одной парадигматической модели на основе противопоставлений Родина – Чужбина, или Центр – Периферия. Родина и Центр стоят в одном полюсе, Чужбина и Периферия – в другом. Те элементы, которые стоят в одном столбике значения превращаются в эквивалентные знаки. Таким образом, текст легенды по своей семиотической конструкции представляет собой двухцентрный континуум. Общество, которое является Центром с одной позиции (то есть, из дворца), одновременно является Периферией с другой позиции (то есть, из Поля). И в тексте оппозиция Центр – Периферия, как будто остаётся нерешённой. Хан, считающий свой дворец центром своего мира, примиряется с жизненной логикой соловья и принимает его позицию, обоснованную на отождествлении «Поле – Родина – Центр».

Так, все остаются на своих позициях: каждому дорога его родина.

Текст, который, на первый взгляд, кажется простым сюжетом и поэтической конструкцией, на самом деле, имеет сложную структуру. Сложность создана в результате слияния мифа и эпоса, переплетения мифической логики с логикой исторического мышления.

Каждый фольклорный сюжет во всех случаях имеет свой мифический архетип. Миф всегда участвует в структуре текста, составляя его архетипическую основу. Структура мифа, определяемая К.Л. Строссом, обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию – медиации” [5, с. 201]. «Леви-Стросс определяет миф и порождающее его первобытное мышление как логический инструмент для разрешения противоречий, для ликвидации или смягчения существующих онтологических разрывов. Так, например, фундаментальные противоречия между жизнью и смертью, мужским и женским началами, верхом и низом, правым и левым и т. д. в мифе разрешаются при помощи так называемого прогрессирующего посредничества или медиации. Исходная фундаментальная противоположность заменяется другой, менее

резкой, тем самым сводя первичное противоречие к приемлемой для сознания ситуации [4, с. 335].

Эта функциональная логика мифа также актуальна для легенды «Соловей и куст черного терна». Как известно, все мифы по своим космогоническим значениям описывают борьбу между космосом и хаосом и созданием космоса из хаоса [7, с. 169]. Другими словами, все мифы всегда говорят о творении. Легенды относятся к тем жанрам фольклора, в которых наилучше сохранилась функциональная структура мифа. В легендах, можно утверждать, что во всех случаях также описывается появление отдельных элементов живого и неживого мира и говорится, каким путем и посредством, и кем они были созданы. На самом деле, инвариантный корпус легенд составляется из этиологически-космогонических мифов, когда-то трансформировавшихся из мифологии в фольклор. Если посмотреть внимательно, то можно наблюдать «пафос превращения хаоса в космос» [6, с. 636], который характерен для космогонических мифов и механизм «постепенной медиации» [5, с.01], который характерен для функциональной структуры мифа и в легенде «Соловей и куст черного терна».

Таким образом, здесь переутверждаются три тезиса:

1. Каждый миф по своей космологической функции описывает создание космоса из хаоса;
2. Миф оперирует противопоставлениями, и он является средством разрешения фундаментальных жизненных конфликтов;
3. Миф разрешает каждую проблему, заменяя острые противоречия более мягкими.

Теперь, на основе сказанного выше попытаемся восстановить мифологическую структуру легенды «Соловей и куст черного терна»:

Во-первых, на основе поэтической структурной модели этой легенды стоит оппозиция Космос – Хаос. Этот фундаментальное противопоставление в первую очередь проявляет себя в конфликте Хан – Соловей. Соловей пленник во дворце хана. Хотя дворец является центром родины для хана, но он чужой мир, клетка, тюрьма для птицы. В семиотическом

смысле, нахождение во дворце означает быть в хаосе. Хаос одновременно символизирует смерть. Для соловья нахождение во дворце также означает смерть. Соловей в народных представлениях символ жизни, радости и веселых песен. Но он находится вдали от родины, то есть на чужбине. Соловей все время грустит в клетке, его нынешний мир – мир грусти, мир тоски, мир хаоса. И всё это неизбежно ведет его к смерти.

Таким образом, в противопоставлении Хан-Соловей обнаруживаются две фундаментальные оппозиции:

Космос - Хаос

Жизнь - Смерть

Нам известно, что миф разрешает каждое противопоставление, заменяя более сложные конфликты более простыми. И это наблюдается здесь: хан создает для соловья природные условия, к которому он привык, обеспечивает его всякими кормами. Этим путём конфликт переносится с космологического уровня на бытовую:

Природа - Общество

Удобность - Трудность

В этой борьбе побеждает соловей: он не поёт, не ест и хан вынужден отпустить его на свободу. Соловей возвращается на родину и снова обретает свое счастье. И этим хаос превращается в космос.

Думаю, на основе сюжета конфликта хана с соловьём стоит самый древний мифический сюжет. Здесь соловей представляет собой космос, а хан – хаос. Хан, взяв в плен соловья, одновременно на уровне космологической шкалы превращает космос в хаос. Но в этой борьбе побеждает соловей, и его победой космос опять возрождается из хаоса. Мне кажется, что ключевой точкой для выявления тематического типа сюжета, является пленение соловья. Так как, время, проведенное соловьём в клетке (в тюрьме) по функциональной структуре соответствует этапу нахождения героя инициации в хаосе. Таким образом, все соответствуют логике мифа:

1. Нахождение соловья в своём доме – **космическое состояние;**

2. Его пленение во дворце – **превращение космоса в хаос;**

3. Возвращение домой – **возрождение космоса из хаоса.**

Отмечу, что здесь категория «космос» полностью идентифицируется с понятием «родина». Если учитывать, что соловей является героем легенды как в поэтическом, так и в буквальном смысле, тогда место, где находится гнездо соловья, является самым древним центром эпической модели мира (космологического континуума). Соловей – зоогерой. Как пишет В.В.Евсюков, мифы, которые описывают землю в образе животных, относятся к самым древним и простым мифам [3, с. 71]. В этом смысле, мифическая концепция, в которой куст черного терна является центром мира, древнее концепции, в которой дворец считается центром вселенной.

Таким образом, на основе легенды стоит древний героический миф космогонического типа о попадании зоогероя в плен, в хаос, его борьбы с властелином хаоса, и возвращения домой как победителя.

Нужно отметить, что семиотическая структура мифологема «родина» тесно связана с мифологическими стихиями. Это отчётливо наблюдается в азербайджанских мифологических текстах. К примеру, в системе мифических верований проточная вода считается святым: плевать в воду и осквернять её считается грехом.

В азербайджанском языке есть такое выражение: «мать-земля». Другими словами, земля и в тюркской мифологии и в исламе считалась космогоническим началом и обе эти традиции сливаются между собой в мифологических текстах. Обратим внимание на текст:

«Давным-давно не было никого кроме Бога. Вся земля была покрыта водой. Бог превратил воду в ил. Потом осушив ил, превратил его в землю. Дальше пустил ростки от земли. Дальше превратил землю в грязь, вылепил людей из неё и дал им дух» [1, с. 35]

Бог – это, творец, демиург;

Вода – первичный хаос и вещество хаоса;

Превращение воды в ил – первый этап космогонического процесса;

Превращение ила в землю – следующий этап космогонии;

Создание растений из земли – опять следующий этап;

Творение людей Богом и их оживление – заключительный этап космогонии.

Таким образом, по этническо-ментальным мышлениям азербайджанцев, всё в мире, в том числе люди созданы из земли и, следовательно, земля является нашей матерью. Это ментальное мышление живое и актуальное в общественной психологии азербайджанцев. Мировому

обществу известно, что 20 процентов территории Азербайджанской Республики оккупировано Арменией. Сегодня на фронтах азербайджанцы добровольно отдают свои жизни за родину. Потому, что для традиционного азербайджанца борьба за родную землю является борьбой за мать. В модели мира азербайджанцев Родина, Мать и Земля составляют один ряд значений и эта формула поведения и мышления напрямую связана с генетическими основами национального мышления, то есть, с мифическим архетипом «родина».

Литература:

1. Азербайджанские мифологические тексты. Составитель А.Аджалов. Баку: Элм, 1988. – 195 с. (на азерб. языке)
2. Байбурун А.К. Очерк «Мифологема» // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. – М.: Наука, 1991. С. 78
3. Евсюков В.В. Мифы о вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. – 177 с.
4. Карасев Л.В. Очерк «Философия мифа» // Современная западная философия. Словарь. – М.: изд-во политической литературы, 1991. С. 333-335
5. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Глав. ред. вост. лит., 1985. – 536 с.
6. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. – М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 634-640.
7. Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 2000 – 407 с.
8. Народные легенды азербайджанских тюрков. Собиранье и составитель проф. С.П. Пирсултанлы (Пашаев). Баку: Азернешр, 2009. – 442 с. (на азерб. языке).
9. Прозоров С.М. Очерк «Иман» / Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. С. 100.
10. Рзасой С. Архетип шаман-герой в азербайджанских дастанах. – Баку: Элм ве тахсил, 2015. – 436 с. (на азерб. языке).

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ПАТРИОТ» В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

Шарафутдинова Зульфия Тальгатовна
аспирант Института истории, языка и литературы
Уфимского научного центра РАН
(Уфа, Республика Башкортостан, Россия)

Аннотация: В данной статье рассматриваются слова, выражающие понятие илһөйәр 'патриот' в башкирском языке. Дается этимологический анализ каждой лексеме, для этого широко используется лексикографический материал, а также примеры из диалектов и говоров. Определяются семантические свойства, способы образования и специфика функционирования изучаемых слов в литературном языке. При объяснении значения термина обращается внимание на то, как оно зафиксировано в словарях и какое толкование ему дается. Выявляются лексические соответствия слова илһөйәр 'патриот' в фольклорных произведениях, так как лексемы, выражающие данное понятие в башкирском языке являются словами-новообразованиями. Для более полного раскрытия смысла и содержания, специфики употребления анализируемых единиц приводятся примеры из художественной литературы и современной публицистики.

Ключевые слова: патриот, народ, Родина, страна, этимология, значение, синоним, говор, фольклор, антропоним.

REPRESENTATION OF THE CONCEPT "PATRIOT" IN BASHKIR LANGUAGE

Sharafutdinova Zulfiya Talgatovna

Abstract: This article discusses the words that express the notion *илһөйәр*'patriot' in the Bashkir language. Given etymological analysis of each lexeme, lexicographic material is widely used for this, as well as examples from dialects and dialects. Defined semantic properties, methods of education and the specific functioning of the studied words in the literary language. In explaining the meaning of the term, attention is drawn to how it is fixed in dictionaries and what interpretation it is given. The lexical correspondences of the word *илһөйәр*'patriot' are revealed in folklore works, since the lexemes expressing this concept in the Bashkir language are new words. For a more complete disclosure of the meaning and content, the specifics of the use of the units being analyzed, examples are given from fiction and contemporary journalism.

Keywords: patriot, people, Motherland, country, etymology, meaning, synonym, talk, folklore, anthroponym.

В современном башкирском языке для обозначения понятия 'патриот' наиболее широко употребляется термин **илһөйәр**:

Илһөйәр ир-азаматтың

Ашагандар шулай башын.

Йәшәгәннен ошо йортта

Һөйләй бары тактаташы. (Р.Бикбаев).

Минең йөрәктә лә балкый

Илһөйәрлек тойғоһо.

Мин дә йәшәү усагына

Куз өстәр башкорт кызы. (Г.Юнысова).

Тамара Ғәниеваның **илһөйәр** шиғриәтен нисек яратып, күңел һалып еткерзе актерзар!

(«Башкортостан кызы»). Сурағолдоң **илһөйәр**леге улына ла күскәйне: Радмир, университет тамамлагас, сит яктарға тартылманы, тыуган ауылының урта мәктәбендә тарихтан укыта, директор булып эшләй. (Н.Игезйәнова).

Существительное **илһөйәр** образовалось путем слияния двух корней: **ил** + **һөй** и прибавлением к нему аффикса **-әр**.

Лексема **ил** восходит к общетюркскому *jel*. «На наличие первично начального *j*- указывают примеры из гагаузского, туркменского,

казахского, чувашского языков и другие диалектные материалы» [12, 524].

Слово имеет весьма разветвленную семантическую структуру. Первичным смыслом *ил* «является, возможно, ‘люди, народ’, которое распространено во всех языках» [12, 524]. В ЭСТЯ у данной лексемы зафиксировано 11 значений:

- 1) народ;
- 2) люди;
- 3) племенной союз;
- 4) чужой человек, человек чужой крови;
- 5) государство;
- 6) господство, власть;
- 7) поданные;
- 8) страна;
- 9) мир, согласие, покой;
- 10) рой (пчел);
- 11) войско.

По мнению Севортыяна, самыми древними значениями являются те, которые указывают на социальный коллектив (‘племя’ → ‘конгломерат племен’ → ‘народ’), на его организацию (‘союз племен’ / ‘государство’), и занимаемую территорию (‘край’, ‘область’, ‘страна’). [9, 342].

В знаменитом «Опыте словаря...» В.В. Радлова *ил* зафиксировано в форме *il* в значениях: 1) народъ, племя; 2) жители деревни, приходъ, деревня.

В «Древнетюркском словаре» это слово представлено в форме *el* в значениях ‘племенной союз, племенная организация’, ‘народ’, ‘государство, административная единица’ [7, 168-169]. «Значение ‘племенной союз’ имеется в памятнике в честь Кюль-тегина, в значении ‘государство, государственное устройство’ – в памятнике в честь Тоньюкука: *il jämä, budun jämä joq ärtäci ärti* ‘...ни государство, ни народ не были бы существующими’; *il jämä il bolty, budun jämä budun bolty* ‘...и государство стало (настоящим) государством, а народ (настоящим) народом’. Значение ‘народ’ имеется также в памятнике в честь Тоньюкука: *Türk bilgä qağan ilinjä bitidim bän bilgä* Топициг ‘я, мудрый Тоньюкук, приказал написать (это) для народа тюркского Бильгя-Кагана’» [9, 342].

Лексема *ил* сохранилась в различных фонетических вариантах в ряде современных тюркских языков, функционируя как литературная норма. Так, в турецком языке встречается *il, el*, в азербайджанском, узбекском, каракалпакском – *el*, в туркменском – *il*, татарском – *il*, казахском – *jel*, чувашском – *jal*.

В башкирском языке слово *ил* имеет омонимы. И внутри каждого из них имеется несколько значений, т.е. слово является многозначным:

1) Страна. *Ил эше – оло эш (посл.) – Труд во благо страны – великое дело* (досл.).

2) Родина. *Сит илдә солтан булгансы, үз илеңдә олтан бул (посл.) Чем быть султаном в чужой стране, лучше быть слугой в своей стране.*

3) Народ, люди. *Ил ауызына иләк каплап булмай (посл.) – На людской роток не накинешь платок.*

4) Деревня, селение, село. *Һыуһыз ергә йорт корма, утһыз ергә ил корма (погов.) – Не строй дом на безводной земле, не разбивай стан на мертвой земле.* Данное значение характерно для народного разговорного языка.

5) Мир, земной шар, земля. *Ил күреүе – илле алтын (посл.) – Дома лежать – мир не повидать.*

В “Академическом словаре башкирского языка” (III том, 2012) у слова *ил* приводятся еще 2 значения:

1. Рой; пчелиная семья.

2. Дружный, согласный. – *Әгәр Айбулат үзебезгә ил булып, кырысланмай баш һалып килһә, ағаһы ситкә какмаҫ. (Ғ.Дәүләтшина). – Если Айбулат по-родственному преклонит колени, то дядя его не прогонит, не отпугнет.*

В “Башкирско-русском словаре” (1996) слово *ил* имеет два значения: 1) страна, край; 2) общество, мир.

В башкирском языке существует сложное слово *ил-көн*, состоящее из двух корней *ил* и *көн*, имеющих одну и ту же семантику ‘народ’, т.к. представление древних тюрков о народе имеет специфические особенности. «Народ представляется 1) как единство, к которому относит себя говорящий (*bodun, boj*), 2) как группа представителей данного племени, населяющих одну территорию (*el*), вместе с тем, это также 3) подданные, поклонники солнца,

транскрибируемое у разных народов как *куны*, *хунны*, *гунны* и 4) объединение людей разных родов и племен (*ulus*)» [12, 523]. Справедливо заметил по этому поводу Э.В.Севортян: «Древнее значение ‘народ’ закреплено в парном *äl-kün* ‘народ’ уже в «Кутадгу билиг», которое сохранилось в некоторых современных языках» [9, 342]. Таким образом, два слова объединены под одним понятием.

В башкирском устном народном творчестве слово *ил-көн* встречается в пословице *Илем-көнөм булмаһа, айым-көнөм тыумаһын!* – *Если у меня нет народа, пусть не будет для меня ни луны, ни солнца!*

В караидельском, таныпском, нижнебельско-икском говорах северо-западного диалекта, демском говоре южного диалекта башкирского языка *ил* функционирует в значении ‘деревня’: *Илгә барса, илгәзәк, үзенә барсаң – бик мәзәк. – Она в деревню идет – приветливая, к ней самой придешь – смешна. Бында ил халкына үрәнгәнмен – Здесь я привык к деревенским жителям. (караидельск.)*

В гайнинском говоре северо-западного диалекта и айском говоре восточного диалекта данное слово означает ‘народ’: *Күчеп килгән ил түгел* – *Это не чужой народ (гайн.) – Йә, Хилаж агай, һин нисек уйзайһың?* – *Мин ней, мин ил нисек итһә, шулай инде* – *Ну, Хилаж агай, ты как думаешь?* – *Я-то, как народ поступит, и я так же (айск.)* Как видно из примеров, в данных говорах *ил* сохранило свой первоначальный смысл ‘народ, люди’.

Интересно, что семантика *ил* ‘народ, люди’ в миасском, кизильском, аргаяшском, айском, сальгютском говорах восточного диалекта передается словом ‘мир’, которое заимствовано из русского языка: *Тотош мир белән күрзек нужаны* – *Всем миром встретили нужду (кизильск.)*

Значению *ил* ‘страна, государство’ в туксоранском и среднем говорах южного диалекта соответствует заимствованное из восточных языков слово *мәмләкәт*, которое в литературном языке относится к книжному пласту лексики.

Таким образом, ранее *ил* обозначало ‘люди, народ’. Со временем к значению ‘народ’

примыкает сема ‘государство, страна’, и постепенно она становится преобладающей. Это значит, что слово *ил* претерпело некоторую семантическую динамику. На определенном отрезке времени оно расширило свое первоначальное значение и начало обозначать новые понятия.

Корень *һөй-* в слове *илһөйәр* восходит к общетюркскому глаголу *seb~sev* ‘любить’. В данном случае наблюдается фонетический переход: *b<v<w*, «которое в центральных кыпчакских и в новоуйгурском языках вызывает огубление соседних гласных, как широких, так и узких, в узбекском и частично караимском лабиализуются только узкие гласные. После этого в окружении гласных переднего ряда *w* переходил в *j*» [12, 101]. Данное слово зафиксировано и в других тюркских языках: узбекском – *sew-*, *sev-in-*, *soj-in-*, новоуйгурском – *söj-*, крымском диалекте караимского языка – *sew-*, *süw-*, *süj-*, галицком диалекте караимского языка – *siw-*, тракайском диалекте караимского языка – *süw-*, кумыкском – *süj-*, ногайском – *süj-*, каракалпакском – *süj-*, татарском – *söj-*, балкарском – *süj-*.

В «Древнетюркском словаре» это слово отмечено в формах *seb-* и *sev-* в значении ‘любить’. В таком же значении оно употребляется и в современном башкирском литературном языке.

Аффикс *-әр* в слове *илһөйәр* выражает свойство или состояние, присущее предмету вообще [11, 163].

В «Академическом словаре башкирского языка» слово *илһөйәр* ‘патриот’ представлено в значении ‘тот, любит свою родину, предан своему отечеству’. Если учитывать первоначальное значение слова *ил* ‘люди, народ’, известное из древнетюркских письменных памятников, то семантика слова *илһөйәр* обретает более широкий смысл: ‘человек, любящий свое Отечество, преданный своему народу и ответственный перед ним’.

В башкирском языке имена нарицательные могут переходить в разряд имен собственных – антропонимов, если они могут восприниматься исключительно как антропонимы: «здесь

наблюдается стремление сохранить статус антропонима именно за антропонимом, не смешивая его с другими понятиями, понимая исключительную важность человека» [13, 152]. Так, нарицательное имя существительное *илһөйәр* превратилось в антропоним. Этим именем нарекают и мальчика, и девочку, т.е. оно подходит для любого пола. Нарекая ребенка таким именем, родители хотят, чтоб он был патриотом своей Родины, любил свое Отечество: *Үткәндәрзе исләп хәтирәләргә бирелгән Илһөйәр йәнә урынынан торзо.* (Х.Тапаков). Но чаще оно применяется как женский антропоним. Как нам представляется, основанием для этого является то, что, имея компонент со значением 'любить', данное слово относится более к сфере чувств, т.е. отражает женское начало.

В годы становления башкирского литературного языка, т.е. в начале XX века, когда отмечалось значительное влияние через книжную литературу восточных языков (арабского и персидского), для обозначения патриота использовалось слово с компонентом *пәруар*: *ватанпәруар*. Данное слово встречается, например, в произведениях башкирских писателей 1910-1920 годов. *Ватанпәруар* образовалось из двух корней 'ватан' и 'пәруа'. Лексема *ватан* заимствована из арабского языка и имеет семантику 'Родина, место рождения, родная сторона', 'Отечество, Отчизна'. Слово *пәруа* перешло из персидского языка, имеет первоначальное значение 'воспитание'.

Бында – кан!... – Артта Ватан-

Пәруар халыктар кысқыра:

Барыһынан да безгә кыйбат,

Безгә кыйбат ил, Ватан!

Бында кан! Унда Ватан!

(Д.Юлтый. «Кан базары», 1916).

В произведениях современных башкирских писателей крайне редко встречается еще один синоним слова *илһөйәр*, образованный с помощью этого компонента *пәруар* – *милләтпәреүәр*, но в словарях он не зафиксирован: *Һугыш – театр түгел, унда бөтәһе лә ысын: үлем дә, йылга булып аккан кан да. Берәүзәрзе был кот оскос ысынбарлык һындырзы, икенселәрзе, Муса кеүектәрзе,*

сыныктырзы. Тыуган Башкортостанына ул милләтпәреүәр булып кайтты, афғандарзың күпселеге аралашкан дари-фарсы телендә был – илһөйәр, патриот тигән һүз. (Г.Якупова). – Война – не театр, там все по-настоящему: и смерть, и жестокость, и реки крови. Кого-то эта страшная реальность сломала, изуродовала, искалечила морально, а таких, как Муса, напротив, закалила. И в родной Башкортостан вернулся он “милләтпәрваром”, что в переводе с пуштунского – патриот. (Г.Якупова).

Таким образом, патриот как любящий Родину может выражаться через заимствование *пәруар*, однако оно не прижилось в современной башкирской лексике, о чем свидетельствует то, что даже правописание данного компонента не установлено определенным образом, в одном случае пишется как *ватанпәруар*, в другом – *милләтпәреүәр*. Очевидно, эти слова должны восприниматься как окказионализмы.

В современном башкирском языке широко распространенным синонимом слова *илһөйәр* является *ватансы*, который образовался путем присоединения аффикса *-сы* к корню *ватан*. Словообразовательный аффикс *-сы* означает склонность к чему-либо, постоянное свойство [11, 122].

Данное слово встречается в стихотворении Мажита Гафури «Я – патриот», написанном в 1932 году:

Сикһез ватансы мин,

Совет иле

Булыу шарты менән ул Ватан!

(«Мин – ватансы», 1932).

Перевод

Да, я настоящий патриот,

Всей душой с Советскою страной.

(«Я – патриот», 1932).

Изменения в общественном и государственном строе после революции оказали большое влияние на словарное богатство башкирского языка. Приведенный отрывок доказывает, что слово *ватанпәруар* в 1930-е годы устарело и вышло из употребления. Для обозначения понятия 'патриот' все чаще стали употреблять слово *ватансы*. "Лексику языка, таким образом, – отмечает Н.А.Баскаков, – необходимо

рассматривать в процессе ее постепенного изменения в соответствии со сдвигами и изменениями в истории народа, носителя данного языка, следовательно, в этом плане приобретает особое значение правильно построенная периодизация истории развития лексики каждого конкретного языка” [1, 28]. Чтобы новая единица языка, новая морфема или новое слово, какими бы путями она не пришла в язык, приобрела в нем известные права гражданства, она должна быть “принята” носителями языка, основана ими, т.е. должна регулярно использоваться в определенных контекстах и ситуациях [10, 124].

В башкирской поэзии военных лет часто встречается слово **патриот**. Ярким примером этого является стихотворение Рашида Нигмати “Үс ал, патриот!”:

Патриот! Тот корал!

Дошмандан ал үсең.

Һәр һүнгән домна һәм

һәр бер вак таш өсөн!

(“Үс ал, патриот!”, 1941)

В публицистике и эпистолярных жанрах советской эпохи активно используются термины **патриот**, **патриотизм**: “Декабрь йыры”, “Үлмәсбай” исемле поэмаларымда, кайһы бер шиғырҙарымда совет кешеләрендәге **патриотизм** тойгоһоноң нәсел-нәсәбе хақында һөйләргә тырыштым”. (Мостай Кәрим, 1965).

В качестве синонима к слову ватансы в словаре синонимов башкирского языка приводится сочетание *ватанды һөйүсө (яратыусы)* – досл. ‘любящий Родину’. Вообще, само понятие, относясь к абстрактной лексике, выражает сложное понятие из сферы эмоциональной лексики, которое невозможно объяснить одним словом / лексемой: для раскрытия значения слова недостаточно подобрать просто синоним, нужно раскрыть его семантику в отношении к человеку. Поэтому и обозначение понятия требует описательных конструкций.

Понятие **илһөйәр** ‘патриот’ в фольклорных произведениях выражается словосочетаниями **асыл кеше**, **асыл егет**, **данлы егет**, **алтын ир**, **илен һөйгән**: *Асыл кеше “алтын” тип үлмәс, “халкым” тип үлер. Ир-егеттең асылы ил эшендә танылып. – Достойный мужчина*

познается в мирских делах. Илен һөйгән ир булып. – Кто свою родину искренне любит, тот настоящий мужчина. Данлы егет ил өсөн үлер. – Славный мужчина умрет за Родину. «Халкым» тигән ир – алтын. – Муж, говорящий “мой народ”, – золото. (посл.)

Менгән генә атым, ай, кир булып,

Тибенгеһе уның да тир булып.

Урал буйкайының асыл егете

Данкайзары ла сығыр ир булып.

(«Уйыл» йыры).

Перевод

Мухортый конь мой весело идет,

Хоть пот уже давно прошел сквозь спину

Егет с Урала славу обретет,

Куда б его не занесла судьбина

(Песня «Уил»).

Оят булмаҫ микән көй көйләргә

Безең кеүек асыл ирҙәргә?

Йырау ғына түгел, иларһың да

Ғәзиз башың йырак илдәргә. («Ғайса» йыры).

Перевод

Стыдно не будет ли мелодию напевать

Таким, как мы, добрым мужам?

Не только запоешь, даже заплачешь –

Дорогая твоя головушка в далеких краях.

(Песня «Ғайса»).

Чувство любви к родной земле, к народу в башкирских народных песнях выражается также в таких строках, как **киткеләрем килмәй илемдән**, **күңелдәрем тыуган илемдә**, **тыуган ғына илен һагыныр**.

Илкәймә лә шул кайтыр инем,

Аяктарым талһа, имгәкләп.

(«Ғилмияза» йыры).

Перевод

Пошла бы я в родимый край пешком

Или ползком, когда б устали ноги.

(Песня «Гильмияза»).

Башкайзарым ситтә йөрөһә лә,

Күңелдәрем тыуган илемдә.

(«Илсе Ғайса» йыры).

Перевод

Ох, телом на чужбине я зачах,

О родине душою беспокоясь.

(Песня «Ғайса-странник»).

*Сит илдәрҙә йөрөгән, ай, ир кеше,
Дуҫтарым, ай-һай, дуҫ-иштәр,
Тыуған ғына илен һағыныр.
(«Кейек каззар» йыры).*

Перевод

*На чужбине трудно жить егету –,
Эй, друзья, эй-гей, вы друзья!
Отчий край зовет в обратный путь.
(Песня «Дикие гуси»).*

Таким образом, в современном башкирском языке для обозначения понятия 'патриот' имеется несколько слов, наиболее используемым из которых является слово *илһөйәр*. Очень редкое употребление получают слова с компонентом *пәрүәр*, в основе которого так же лежит значение 'любить'. В большинстве своем понятие патриот передается через описательные наименования, выражая отношение человека к называемой реалии.

Литература:

1. Баскаков Н.А. Развитие языков и письменности народов СССР (на материале тюркских языков). // Вопросы языкознания, 1952. №3.
2. Башкирско-русский словарь / Башкортса-русса һүзлек. Отв. ред. З.Г. Ураксин. – М.: Дигора, Русский язык, 1996. – 881 с.
3. Башкорт телендә йөрөгән ғәрәп һәм фарсы һүзҙәре / Бейешев Ә. Ғ.; Рәсәй фәндәр акад. Өфө ғилми үзәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт ин-ты. – Өфө : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – 140 с.
4. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. III: (В – И хәрәфтәре) / Ф.Ф.Хисамитдинова редакцияһында. – Өфө; Китап, 2012. – 864 бит.
5. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. III: (Й – К хәрәфтәре) / Ф.Ф.Хисамитдинова редакцияһында. – Өфө; Китап, 2012. – 944 бит.
6. Башкорт теленең һүзлеге: 55 мең һүз. Ике томда. II том (Н-Я). – М., 1993. – 814 б.
7. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 677 с.
8. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т.1. Гласные. – СПб.: тип. Имп. акад. наук, 1893. – 66 с.
9. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. – 768 с.
10. Семенова Г.Н. Экстралингвистические и лингвистические факторы в развитии лексики // Национальные традиции в культуре народов Поволжья: Материалы региональной научно-практической конференции, 19 июня 2003. – Чебоксары, 2003.
11. Серебренников Б.А., Гаджиева Н.З. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. – Баку: Маариф, 1979. – 304 с.
12. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков (СИГТЯ). Региональные реконструкции / Отв. ред. Э.Р. Тенишев. М.: Наука, 2001. – 767 с.
13. Ягафарова Г.Н. Имя и имянаречение в языковом сознании башкир // Ономастика Поволжья: Материалы XV Международной научной конференции (Арзамас, 13-16 сентября 2016г.) / Под ред. Л.А. Климковой, В.И. Супруна. – Арзамас-Саров: Интерконтакт, 2016. С. 149-153.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ АДАПТАЦИИ МОЛОДЕЖИ ЮЖНОЙ ОСЕТИИ

*Газзаева Наталья Михайловна,
старший преподаватель*

*Юго-Осетинского государственного университета им А.А. Тибилова
(Цхинвал, Южная Осетия)*

Аннотация: В статье представлены результаты эмпирического исследования адаптационных личностных возможностей с учетом социально-психологических, психофизиологических характеристик, отражающих обобщенные особенности нервно-психического и социального развития молодежи Южной Осетии; а также анализ выраженности ее социально-психологических установок в мотивационно-потребностной сфере. Выявлены группы высокой и нормальной (59%), удовлетворительной (35%) и низкой адаптации (6%).

Определены наиболее выраженные социально-психологические установки; югоосетинская молодежь наиболее ярко характеризуется ориентацией на процесс, свободу и на результат.

С помощью факторного анализа получена математическая трехкомпонентная структура взаимосвязи изучаемых нами показателей адаптационного процесса югоосетинской молодежи, выявляющая скрытые психологические особенности и проблемы.

Ключевые слова: молодежь Южной Осетии, адаптационный потенциал, нервно-психическая устойчивость, коммуникативные особенности, моральная нормативность, социально-психологические установки.

SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL ADAPTATION MECHANISMS OF THE SOUTH OSSETIAN YOUTH

Gazzaeva Natalya Mikhaylovna

Abstract: The article presents the results of an empirical research of personal adaptation capabilities, taking into account the socio-psychological, psycho-physiological characteristics, reflecting the generalized characteristics of neuro-psychical and social development of the South Ossetian youth; as well as analysis of the severity of its socio-psychological attitudes in the need-motivational sphere. The groups of high and normal (59%), satisfactory (35%) and low adaptation (6%) are identified. The most expressed socio-psychological attitudes are identified; the South Ossetian young people are most clearly characterized by orientation to process, freedom, and result. Using factor analysis, a three-component mathematical structure of the relationship of the studied indicators of the adaptation process of the South Ossetian youth, which reveals the hidden psychological features and problems, has been obtained.

Keywords: The youth of South Ossetia, adaptation potential, neuro-psychical stability, communicative peculiarities, moral normativity, socio-psychological attitudes.

Политические, социальные и военно-политические катаклизмы сопровождают становление и развитие Республики Южная Осетия. Военный конфликт в данном регионе диктовал требования, в соответствии с которыми формировались личностные особенности молодежи. Необходимость защиты государства, своих родных и близких сменилась на необходимость созидания и построения правового государства.

Данное исследование строится на понимании социально-психологической адаптации как явления, обеспечивающего гармоничное соотношение между требованиями современной социально-экономической ситуации в Республике Южная Осетия и потребностями, интересами, ценностными ориентациями югоосетинской молодежи, создающего благоприятные условия для ее полноценного функционирования, развития и саморазвития.

Социально-психологическая адаптация рассматривается в современной психологии одновременно и как постоянный процесс активного приспособления индивида к условиям новой социальной среды, и как результат этого процесса; как один из основных механизмов социализации, способствующий более полной социализации [3].

Ранее концептуальные положения теории социально-психологической адаптации разрабатывались в трудах З. Фрейда, Г. Гартмана, А. Адлера, А. Маслоу, К. Роджерса, Л. Фестингера, В. Франкла, Э. Эриксона и др.

Социально-психологические аспекты адаптации стали предметом исследования отечественных психологов: Б.Г. Ананьева, А.А. Бодалева, Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, А.А. Налчаджана, А.В. Петровского, С.Л. Рубинштейна, А.А. Реана, Э.Ф. Зеера, В.А. Ядова и др. Особое значение для разработки теории социально-психологической адаптации имеют теория функциональных систем П.К.Анохина, концепция не-адаптивности А.Г. Асмолова и В.А. Петровского, работы А.Г. Здравомыслова по обоснованию единства потребностно-ценностной детерминации, концепция общего адаптационного синдрома Г. Селье, положения о социокультурной обусловленности социальной адаптации Л.Л. Шпак, диспозиционная концепция В.А. Ядова, социокультурная концепция нетипичности Е.Р. Ярской-Смирновой.

В настоящее время получили признание гуманистически ориентированные, адаптивные, ценностно-ориентированные типы социальных, образовательных, воспитательных и развивающих систем, обладающих психолого-педагогическим потенциалом для совершенствования процесса социальной, социально-педагогической и социально-психологической адаптации личности (А.Ф. Аменд, В.А. Караковский, С.А. Репин, А.В. Усова, Т.И. Шамова, Е.Я. Ямбург, Н.М. Яковлева и др.).

По мнению современных ученых, трудности объективного исследования социально-психологической адаптации личности возникают в связи с отсутствием общих ориентиров для описания и объяснения

адаптационных процессов, единой теории социально-психологической адаптации личности, с недостаточностью информации об адаптивных механизмах, позволяющих личности преодолевать сложные жизненные ситуации и достигать состояния адаптированности [3]. Фактически отсутствуют исследования социально-психологической адаптации молодежи в условиях послевоенного, послеконфликтного развития общества.

Поэтому существует объективная необходимость анализа и теоретического осмысления социально-психологической адаптации молодежи Южной Осетии; дальнейшего развития теории социально-психологической адаптации применительно к развитию и становлению молодежи в сложных послевоенных социально-экономических условиях; разработки научно-практических основ сопровождения процесса социально-психологической адаптации, в частности, разработки программ социально-психологической помощи югоосетинской молодежи, испытывающей трудности адаптации.

Основной целью настоящего исследования, рассматриваемого в рамках вышеуказанной проблемы, является выявление и психологический анализ характеристик адаптационного потенциала и социально-психологических установок югоосетинской молодежи, обуславливающих особенности и закономерности протекания процесса социально-психологической адаптации в современных социально-экономических условиях развития Республики Южная Осетия.

В исследовании приняла участие учащаяся молодежь г. Цхинвала Республики Южная Осетия (СОШ №2; 3; 6; лицей искусств им. А.Колиева); всего 63 человека в возрасте от 16 до 18 лет (16 юношей, 47 девушек).

Методики исследования. Многоуровневый личностный опросник «Адаптивность-02» (МЛЮ-АМ) А.Г. Маклакова и С.В. Чермянина, предназначенный для оценки адаптационных возможностей личности с учетом социально-психологических и некоторых психофизиологических характеристик, отражающих обобщенные особенности нервно-

психического и социального развития: «нервно-психическая устойчивость» (НПУ); «коммуникативные потенциал» (КП); «моральная нормативность» (МН); «адаптивные способности» (АС). Авторами методики предполагается, что искаженное или недостаточно развитое представление о себе ведет к нарушению адаптации, что может сопровождаться повышенной конфликтностью, нарушением взаимоотношений, понижением работоспособности и ухудшением состояния здоровья [6].

Методика диагностики социально-психологических установок личности в мотивационно-потребностной сфере О.Ф. Потемкиной, предназначенная для выявления степени выраженности социально-психологических установок: «ориентация на процесс» (ОП), «ориентация на результат» (ОР), «ориентация на альтруизм» (ОА), «ориентация на эгоизм» (ОЭ), «ориентация на труд» (ОТ), «ориентация на свободу» (ОС), «ориентация на власть» (ОВ), «ориентация на деньги» (ОД) [5].

В результате исследования адаптивных способностей югоосетинской молодежи по шкалам «АС», «КП», «МН» методики «Адаптивность-02» (МЛО-АМ) было выявлено:

- «АС» - группа высокой и нормальной адаптации: 37 человек (59%), (уровень адаптивных способностей 5-10 баллов). В эту группу входит молодежь, которая легко адаптируется к новым условиям деятельности, быстро входит в новый коллектив, достаточно легко и адекватно ориентируется в ситуации, быстро вырабатывает стратегию своего поведения. Как правило, группа не конфликтна, обладает высокой эмоциональной устойчивостью.

- «АС»: группа удовлетворительной адаптации: 22 человека (35%), (уровень адаптивных способностей 3-4 балла). Большинство представителей этой группы обладают признаками различных акцентуаций, которые в привычных условиях частично компенсированы и могут проявляться при смене деятельности. Поэтому успех адаптации зависит от внешних условий среды. Такая молодежь, как правило, обладает невысокой эмоциональной

устойчивостью. Возможны асоциальные срывы, проявления агрессии и конфликтности. Представители этой группы требуют индивидуального подхода, постоянного наблюдения, коррекционных мероприятий.

«АС»: группа низкой адаптации: 4 человека (6%), (уровень адаптивных способностей 1-2 балла). Молодежь этой группы характеризуется низкой нервно-психической устойчивостью, признаками явных акцентуаций характера и некоторыми признаками психопатий, а психическое состояние можно охарактеризовать как пограничное, возможны нервно-психические срывы. Представители этой группы конфликтны, могут допускать асоциальные поступки; требуют наблюдения психолога и врача (невропатолога, психиатра).

- «КП»: высокий уровень развития коммуникативных способностей (9-10 баллов) у обследуемой нами молодежи выявлен не был. Уровень выше среднего (7-8 баллов) выявлен у 17 человек (27%).

- «КП»: низкий уровень развития коммуникативных способностей (1-3 балла) – 15 человек (24%).

Эта группа молодежи характеризуется затруднением в построении контактов с окружающими, проявлением агрессивности, повышенной конфликтностью.

- «МН»: высокий уровень (9-10 баллов) – 4 человека (6%). Здесь молодежь, которая реально оценивает свою роль в коллективе, ориентирована на соблюдение общепринятых норм поведения. Уровень выше среднего (7-8 баллов) – 24 человека (38%).

- «МН»: низкие показатели (1-3 балла) – 5 человек (8%). Не могут адекватно оценить свое место и роль в коллективе, не стремятся соблюдать общепринятые нормы поведения.

Анализ результатов по шкале нервно-психической устойчивости «НПУ» методики «Адаптивность-02» (МЛО-АМ) выявил следующие особенности:

Неудовлетворительная «НПУ» (1-2 балла) выявлена у 5 человек (8%) – характеризуется склонностью к нарушениям психической деятельности при значительных психических и

физических нагрузках. Низкий уровень поведенческой регуляции характеризует определенную склонность к нервно-психическим срывам отсутствие адекватности самооценки и реального восприятия действительности. Удовлетворительная «НПУ» (3-5 баллов) выявлена у 44 человек (70%) – характеризуется возможностью в экстремальных ситуациях умеренных нарушений психической деятельности, сопровождающихся неадекватным поведением, самооценкой и (или) восприятием окружающей действительности.

Хорошая «НПУ» (6-8 баллов) выявлена у 13 человек (21%) – характеризуется низкой вероятностью нервно-психических срывов, адекватными самооценкой и оценкой окружающей действительности. Здесь возможно проявление единичных, кратковременных нарушений поведения в экстремальных ситуациях при значительных физических и эмоциональных нагрузках.

Высокая «НПУ» (9-10 баллов) выявлена у 1 человека (1,5%) – характеризуется низкой вероятностью нарушений психической деятельности, высоким уровнем поведенческой регуляции. Здесь наблюдается высокий уровень нервно-психической устойчивости и поведенческой регуляции, высокая адекватная самооценка и реальное восприятие действительности.

Таким образом, большинство обследуемой нами югоосетинской молодежи входит в группы высокой и нормальной адаптации (59%), а также удовлетворительной адаптации (35%). Выше среднего уровень развития коммуникативных способностей демонстрируют 27%; высокий и выше среднего уровень морально-нравственного потенциала выявлен у (44%); 22,5% молодежи определена в группы с высокой и хорошей нервно-психической устойчивостью.

Наиболее значительные социально-психологические проблемы адаптации испытывают 6% обследуемых юношей и девушек, характеризующихся в целом низким адаптационным потенциалом; 24% молодежи характеризуется крайним затруднением в построении контактов с окружающими; 8%

обследуемой молодежи испытывают морально-нравственные проблемы адаптации; столько же обследуемой молодежи характеризуется низкими возможностями нервно-психической регуляции поведения в трудных жизненных ситуациях, приводящих к проблемам самооценки и адекватности восприятия.

Определенно, результаты исследования в целом указывают на благополучное течение процесса социализации. Но, наряду с этим, нужно отметить, что успех адаптации обследуемой нами югоосетинской молодежи во многом зависит от внешних условий среды: от условий социализации в микросредах (семья, школа, группы по интересам и т.п.), от условий организации учебно-воспитательного процесса в учебных учреждениях; от отношения всего общества к будущему подрастающему поколению, отраженного в стремлении сохранить национальные традиции и особенности жизненного уклада осетин в молодежном сознании как базовых, ключевых механизмов развития социальной успешности современных осетин (Х.В. Дзуцев, З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров).

Собственные наблюдения как исследователя, позволяют делать заключения о социально-психологическом и моральном климате югоосетинского общества в вопросе воспитания подрастающего поколения. Беседы, интервью, занятия, проведенные с молодежью и взрослыми, говорят о присутствии в воспитании предупредительно бережного отношения к детям. Не углубляясь в попытки объяснить через ретроспективный анализ причины такого отношения, предполагаем, что здесь проявляется национальная традиция уважения в каждом ребенке способности к самостоятельности и саморазвитию, дающая родителям по отношению к своим детям характерное поведение терпения и прощения, спокойной реакции ожидания при исполнении детьми требуемой задачи, мягкого давления в процессе активного привития навыков и умений семейной и общественной традиционной жизни осетин и т.п. Некоторое подтверждение особой гуманности традиции осетинского воспитания мы находим в этнографической

литературе. Например, в книге «Этнография детства у осетин» написано: «...к телесным наказаниям как мере воспитания прибегали крайне редко. Достаточно сказать, что даже грубый окрик в случае непослушания воспринимался как оскорбление и для того, кто кричал, и для того, на кого кричали...». Здесь же упоминается что «поощрение в народной педагогике осетинского народа занимало большое место» [4]. Цаллагова З.Б. дает определение загадкам, пословицам, песням, сказкам, легендам, фамильным преданиям и т.п. как значимым средствам ненасильственного, но эффективного воздействия на личность ребенка [7] и утверждает, что «воспитание детей было гуманным [8].

Определенно стоит говорить о поддерживающем характере современного воспитания со стороны взрослого населения Южной Осетии, выбранного им в качестве наиболее эффективного способа понимания и адаптации незнакомых и непредсказуемых поведенческих реакций детей в сложившихся жизненных ситуациях после военной грузинской агрессии 2008 года. Мы видим взрослых, максимально ориентированных на присоединение и совместное переживание детских проблем. В то же время, мы видим, что взрослые намеренно не акцентируют свое внимание на трудностях, неудачах и неуспехе, неспособности, но максимально стараются способствовать закреплению и продолжению во времени любой ситуации успеха, стараются как меньше критиковать, осуждать, ставить на вид и т.п.

Такая позиция, доминирует в сознании взрослого населения, создавая необходимую благоприятную среду принятия, единения и всеобщности; способствует выравниванию и нормализации эмоциональных переживаний в детском обществе. Но, нельзя не отметить, что в этом случае контролировать соблюдения значимых, основных требований, норм и правил социальной жизни подрастающего поколения, осознавая необходимость обязательного их учета, достаточно сложно.

В продолжение наших рассуждений проанализируем в рамках нашего исследования особенности социально-психологических

установок подрастающего поколения в мотивационно-потребностной сфере.

Наиболее выраженными установками у югоосетинской молодежи являются ОП (ориентация на процесс) (6,4286) и ОС (ориентация на свободу) (6,4127); на третьем месте – ОР (ориентация на результат) (5,2381). У девушек на первом месте ОП (6,7021), а у юношей эта позиция на третьем месте (5,6250); на втором месте у девушек ОС (6,1489). У юношей на первом месте ОС (7,1875), на втором – ОР (5,6875). У девушек ОР (5,0851) занимает третью позицию. Мы наблюдаем незначительные различия в позициях девушек и юношей. Следовательно, мы можем говорить об общих наиболее выраженных особенностях установок диагностируемой нами югоосетинской молодежи.

Рассмотрим наименее выраженные установки молодежи. Общие 7 и 8 позиции определены установками ОВ (ориентация на власть) (3,4921) и ОД (ориентация на деньги) (3,4286). У девушек ОВ (3,4255) – седьмая позиция, ОД (3,1702) – восьмая позиция. У юношей ОД (4,1875) – седьмая позиция, ОВ (3,6875) – восьмая позиция. Таким образом, вследствие незначительных различий между наименее выраженными установками у девушек и юношей, выводы также можно обобщить.

С исследуемой точки зрения, югоосетинская молодежь наиболее ярко характеризуется ориентацией на процесс, свободу и на результат. Возможно, что такая доминанта в сознании исследуемой нами молодежи детерминирована, в первую очередь, возрастными особенностями. Но, все же, этот вывод говорит о том, что главная ценность для этой молодежи – свобода. Одновременно сильно выраженная направленность на процесс и результат говорит нам скорее о высокой личностной заинтересованности, о степени мотивированности молодежи на учебную деятельность, которая в этом возрастном периоде является основным видом деятельности и характеризуется как насыщенная, интенсивная и напряженная; нежели об интенсивном переживании каких-либо событий, не связанных с учебой в школе. Для школьного учебного процесса как раз и является характерной особенностью одновременная

ориентация на процесс и на результат. В процессе учебы у детей происходит наряду с развитием таких психических процессов, как память, внимание, представление, воображение, мышление и т.п., формирование эмоционально-волевой сферы личности, проявляющееся в умениях планировать, организовывать и регулировать свою жизнь, преодолевать трудности и достигать требуемый результат, тем самым демонстрируя личностную целеустремленность, ответственность и надежность.

Наименее выраженными установками у исследуемой молодежи являются ориентация на деньги и ориентация на власть. Эти выводы, во-первых, указывают на отсутствие в структуре личности исследуемой молодежи приоритета денег, но в то же время, не выраженная личностная потребность влияния на других, на общество, выявляет степень субъектности югоосетинской молодежи.

Средняя выраженность ориентаций на труд и альтруизм, в целом в выявленной картине установок отражает невыраженную личностную направленность на решение общественных задач; в целом, указывает на некоторую обособленность молодежи от общественных проблем в представлении своего собственного индивидуального развития.

Проанализируем особенности взаимосвязей показателей социально-психологической адаптации и социально-психологических установок молодежи Южной Осетии. Факторный анализ, выполненный методом вращения Варимакс с нормализацией Кайзера, позволяет рассмотреть полученные нами эмпирические результаты в одной трехкомпонентной факторной структуре; выявляет внутренние скрытые психологические проблемы адаптации молодежи. Как правило, первые два фактора делают максимальный вклад в общую факторную структуру и несут, таким образом, основную смысловую нагрузку.

Первая компонента, составленная по наиболее выраженным составляющим, представляет собой следующий комплекс: АС (,889); НПУ (,839); КП (,721); ОП (-,590). В соответствии с логикой

нашего исследования обследуемая югоосетинская молодежь с помощью этого фактора характеризуется, во-первых, развитыми адаптационными способностями, высокой нервно-психической устойчивостью, выраженным коммуникативным потенциалом. Высокий адаптационный потенциал противопоставлен здесь с достаточно тяжелым весом ориентацией молодежи на процесс, как правило, во многом предполагающей открытость, неустойчивость, неопределенность поведения, а также, выявляющей личностную гибкость, адаптивность.

Эта характеристика определяет спонтанно созерцательное отношение к жизни, открытость к постоянно происходящим в мире изменениям, спонтанность и импульсивность. Этот фактор можно назвать «Адаптивная устойчивость».

Вторая компонента характеризуется: ОД (,809); ОВ (,786); ОЭ (,672); МН (-,534); ОА (-,364); КП (-,344). Здесь наиболее выраженные составляющие – ориентация на деньги и власть. Подкрепляется эта доминанта ориентацией на эгоизм таким образом, что с большим весом противопоставляются этой доминанте моральная нормативность, ориентация на альтруизм и коммуникативный потенциал. Негативно окрашенная компонента характеризует собой некоторую асоциальную направленность, выявляя адаптивную социально-психологическую индивидуалистическую позицию югоосетинской молодежи, связанную с направленностью на себя, власть и свое материальное благополучие. Этот фактор можно назвать «Эгоистические тенденции».

Третья компонента представлена следующими характеристиками и факторными нагрузками: ОР(,701); ОС (,677); ОА (,666); ОТ (,649); ОВ (,344).

Здесь ориентация на результат вместе с ориентацией на свободу и альтруизм в объяснительном аспекте хорошо соотносится с ориентацией на труд и выдает общественную направленность процесса адаптации югоосетинской молодежи. Ориентация на результат предполагает стремление к завершению дела и принятию решений; а также предполагает в поведении молодежи систематичность,

организованность, структурированность, определенность, рациональность, трезвый расчет.

С меньшей нагрузкой, но хорошо дополняющей эту математическую структуру, присутствует здесь ориентация на власть, выявляющая субъектную социальную позицию югоосетинской молодежи и стремление с обозначенных выше позиций влиять на общество. Этот фактор можно назвать «Социальная активность».

Выявленные математические факторы, достаточно ярко выражающие особенности взаимосвязей показателей социально-психологической адаптации и социально-психологических установок молодежи Южной Осетии, определены нами как «Адаптивная устойчивость», «Эгоистические тенденции», «Социальная активность». Третий фактор определяет здоровую, гармоничную позицию югоосетинской молодежи по отношению к социально-психологическому адаптационному процессу.

Характерные трудности адаптационного процесса югоосетинской молодежи, выявленные с помощью первого фактора, заключаются в том, что высокий уровень нервно-психической устойчивости и коммуникативного потенциала не подкрепляется социальными установками. Более того, адаптационному потенциалу противопоставляется установка на процесс, что определяет, в конечном счете, низкий уровень внутренней мотивации, характеризующийся ориентацией на свои способности, на раскрытие своего внутреннего творческого потенциала.

Психологические проблемы, выявляемые с помощью второго фактора, определяются присутствием эгоистического и асоциального

характера адаптации югоосетинской молодежи. Здесь возможно предположить присутствие психологических характеристик личностной позиции молодежи от незрелости отношений к себе и обществу, до психической неадекватности восприятия себя и окружающего мира.

Рациональный характер адаптационного процесса, общественная направленность и значимый характер субъектной позиции адаптационного процесса, раскрывает внешний план мотивации югоосетинской молодежи, предполагающий личностную направленность на социальный статус и социальное влияние.

Выводы. Таким образом, диагностика адаптационных личностных возможностей с учетом социально-психологических, психофизиологических характеристик, отражающих обобщенные особенности нервно-психического и социального развития; а также диагностика выраженности социально-психологических установок в мотивационно-потребностной сфере у югоосетинской молодежи выявила:

Группы высокой и нормальной (59%), удовлетворительной (35%) и низкой адаптации (6%). Наиболее выраженные социально-психологические установки: ориентация на свободу (ОС), ориентация на процесс (ОП), ориентация на результат (ОР).

Психологические особенности и проблемы социально-психологической адаптации, отраженные в обобщенных характеристиках математических факторов: «Адаптивная устойчивость», «Эгоистические тенденции», «Социальная активность».

Литература:

1. Гиоева Е.П., Абаева И.В., Сиукаева Е.Г., Хабаева Л.М. Анализ представлений о социальном успехе у студенческой молодежи Южной Осетии. *European Social Science Journal* (Европейский журнал социальных наук). 2015. №11. С. 293 – 300.
2. Гиоева Е.П., Абаева И.В., Хабаева Л.М. Психологические особенности представлений о социальном успехе у студенческой молодежи Южной Осетии // Журнал «Новая наука: От идеи к результату». 2016. № 4-2. С. 120 – 123.
3. Психология социальной работы / М.А. Гулина, О.Н. Александрова, О.Н. Боголюбова, Н.Л. Васильева и др. – СПб.: Питер, 2002. – 382 с.
4. Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З. Этнография детства у осетин. – Владикавказ, 1994. -112 с.

5. Райгородский Д.Я. Методика диагностики социально-психологических установок личности в мотивационно-потребностной сфере О.Ф.Потемкиной. Практическая психодиагностика: Методики и тесты. Учебное пособие. Ред. и сост. Райгородский Д.Я. – Самара, 2001. С. 641 – 648.
6. Райгородский Д.Я. Многоуровневый личностный опросник «Адаптивность» (МЛЮ-АМ) А.Г. Маклакова и С.В.Чермянина / Практическая психодиагностика. Методики и тесты: Учебное пособие. Ред. И сост. Райгородский Д.Я. – Самара, 2001. С.549 – 558.
7. Цаллагова З. Б. Этнопедагогическая афористика народов Северного Кавказа. – Владикавказ, 2011. С. 11– 13.
8. Цаллагова З.Б. Осетинская традиционная культура воспитания // сетевой журнал «Известия» СОГСИ» URL: <http://izvestia-soigsi.ru/archive/-14-53-2014/299-tsalagova> (дата обращения: 14.11.2016)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ЛИЧНОСТИ КАК ОСНОВА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РОДИНЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ТИТУЛЬНОГО АРМЯНСКОГО ЭТНОСА И СОПРЯЖЕННОЙ ДИАСПОРЫ)

Тучина Оксана Роальдовна

доктор психологических наук,

заведующая кафедрой истории и философии

Кубанского государственного технологического университета

(Краснодар, Россия)

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 16-26-20003 а(м) «Психологический аспект самопонимания национальной идентичности в контексте исторического опыта на постсоветском пространстве (на материале исследования молодежи России и Армении)»

Аннотация: В статье изложены результаты эмпирического исследования исторического опыта армянской молодежи в титульном этносе и сопряженной диаспоре. Концепт «исторический опыт» рассматривается как непосредственное переживание человеком одновременно исторического события и исторической дистанции между прошлым и нынешним временем. Целью исследования является сравнение психологических особенностей исторического опыта в титульном этносе и сопряженной диаспоре. «Ядро» исторического опыта армян составляет коллективная память о «Великой Армении», при этом для коренных жителей Армении более значимыми являются исторические события, связанные с военными победами, борьбой за территориальную целостность, а для армян – представителей диаспоры – события, связанные с формированием и сохранением этнокультурной идентичности.

Ключевые слова: Родина; исторический опыт; титульный этнос; диаспора.

THE HISTORICAL EXPERIENCE OF THE INDIVIDUAL AS THE BASIS OF IDEAS ABOUT THE MOTHERLAND (BASED ON STUDIES OF REPRESENTATIVES OF THE TITULAR ETHNIC GROUP OF THE ARMENIAN AND THE ASSOCIATED DIASPORA)

Tuchina Oksana

Abstract: The article presents the results of an empirical study of the historical experience of the Armenian youth in the titular ethnic group and the associated Diaspora. The concept of "historical experience" is regarded as the immediate experience of the person at the same time historical events and historical distance between the past and the current time. The aim of the study is to compare psychological characteristics of historical experience of the titular ethnic group and the associated Diaspora. The "core" of the historical experience of the Armenians is the collective memory of the "great Armenia", while for the indigenous people of Armenia is more important are the historical events associated with military victories, the struggle for territorial integrity, and for the Armenian Diaspora – the events related to the formation and preservation of ethnic and cultural identity.

Key words. Homeland; historical experience; the titular ethnicity; Diaspora.

Представление о Родине формируется в процессе обучения, воспитания, приобретения личностного опыта. И одним из наиболее значимых факторов формирования образа Родины является исторический опыт народа, совокупное представление о героических и трагических событиях прошлого.

Исторический опыт рассматривается как непосредственное переживание человеком как исторического события и одновременно исторической дистанции между прошлым и нынешним временем [1]. Основа подобного опыта – эмоциональное переживание отчуждения от чего-то жизненно важного, чувство ностальгии

по ушедшей подлинности в контексте неопределенного и неподлинного настоящего. Исторический опыт включает в себя не только знания об исторических событиях, но и проживание субъекта в них в рамках собственного представления о данном историческом событии. Соответственно, в таком опыте присутствует не только прикосновение к прошлому, но и переживание дистанции с этим прошлым, зазора между «тогда» и «теперь». И «вхождение» в такой зазор порождает такие чувства и переживания, как ностальгия, гордость или травма, боль, стыд [2].

В зависимости от особенностей исторической ситуации и самого социального окружения динамично меняются представления членов общности не только об особенностях своего народа, но и об исторических событиях, сформировавших народ. Особый интерес представляет изучение представлений о Родине представителей диаспоры, поскольку жизнь в диаспоре означает необходимость находиться в поле напряженности различного исторического опыта и социальной действительности. Диаспора формирует идентичность не только на основании своих воспоминаний, но также на основе новых элементов реального общества. Диаспора сохраняет живыми воспоминания о стране исхода, образуя, однако, идентичность, созданную также на основе новых элементов реального общества и являющуюся критерием обозначения собственной отличительности.

Многие исследователи отмечают факт множественной идентичности членов диаспоры: диаспора предполагает смешение различных культурных, социальных, политических, экономических установок, характерных одновременно, как для страны проживания, так и для страны происхождения. Для диаспоры важным является не проблема выбора альтернативного направления в формировании идентичности и самоопределения, а проблема синтеза выбранных культурных ориентиров и создания особого типа диаспорной идентичности. Диаспорная идентичность, как отмечает М.А. Аствацатурова, является более динамичной,

ситуативной и масштабной по сравнению с идентичностью коренных (автохтонных) меньшинств. По ее мнению, переселенческое этническое меньшинство способно в большей степени варьировать этнокультурные характеристики, чем материнский этнос [3]. Таким образом, диаспорной идентичностью является многогранная (или множественная) идентичность, которая обусловлена структурой диаспоры, отличается динамизмом и отражает региональные особенности.

В рамках проекта РГНФ «*Психологический аспект самопонимания национальной идентичности в контексте исторического опыта на постсоветском пространстве (на материале исследования молодежи России и Армении)*» было проведено исследование особенностей исторического опыта армянской молодежи.

Характеристика выборки. В исследовании приняли участие 392 армянских респондента, 195 армян – коренных жителей Армении и 197 русскоязычных армян, приехавших в Армению из России.

Методы исследования. При помощи авторской анкеты исследования исторического опыта был выявлены следующие особенности данного феномена для исследуемой выборки:

- какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство гордости;
- какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство горечи и боли;
- какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство вины и стыда;
- персонификация образа представителя народа (исторических личностей, олицетворяющих народ, а также мифологических, литературных и киногероев – воплощение образа народа).

Анализ ответов этих групп респондентов показал, что у представителей титульного этноса более дифференцированное представление об исторических событиях: они указали более 30 событий, вызывающих чувство гордости, тогда как представители диаспоры указали всего 9. Значимость этих событий для данных групп тоже

разная: для коренных жителей Армении более значимыми являются события, связанные с военными победами, борьбой за территориальную целостность (Аварайская битва, Карабахская война, апрельские военные

события 2016 г.), а для приехавших из России – события, связанные с формированием и сохранением этнокультурной идентичности (принятие христианства, создание алфавита, период культурного расцвета Армении) (рис. 1).

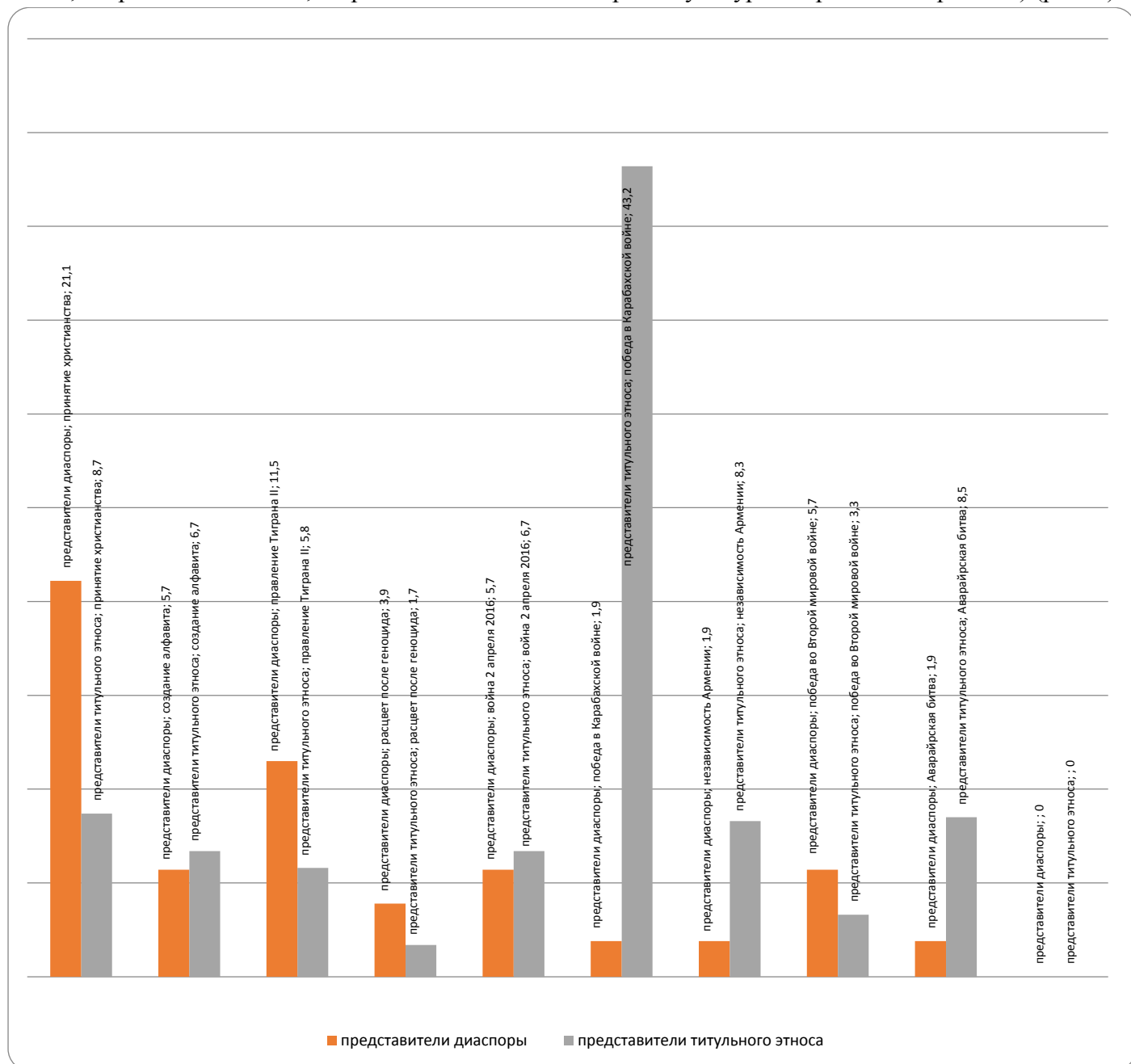


Рисунок 1. Результаты ответов респондентов на вопрос: «Какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство гордости?» (в %).

Исследование представления респондентов об исторических событиях, вызывающих чувство горечи и боли, показало, что «болевым точкой» для респондентов являются события 1915 года

(рис. 2), при этом коренные жители Армении назвали более 30 событий, а представители диаспоры – всего 6.

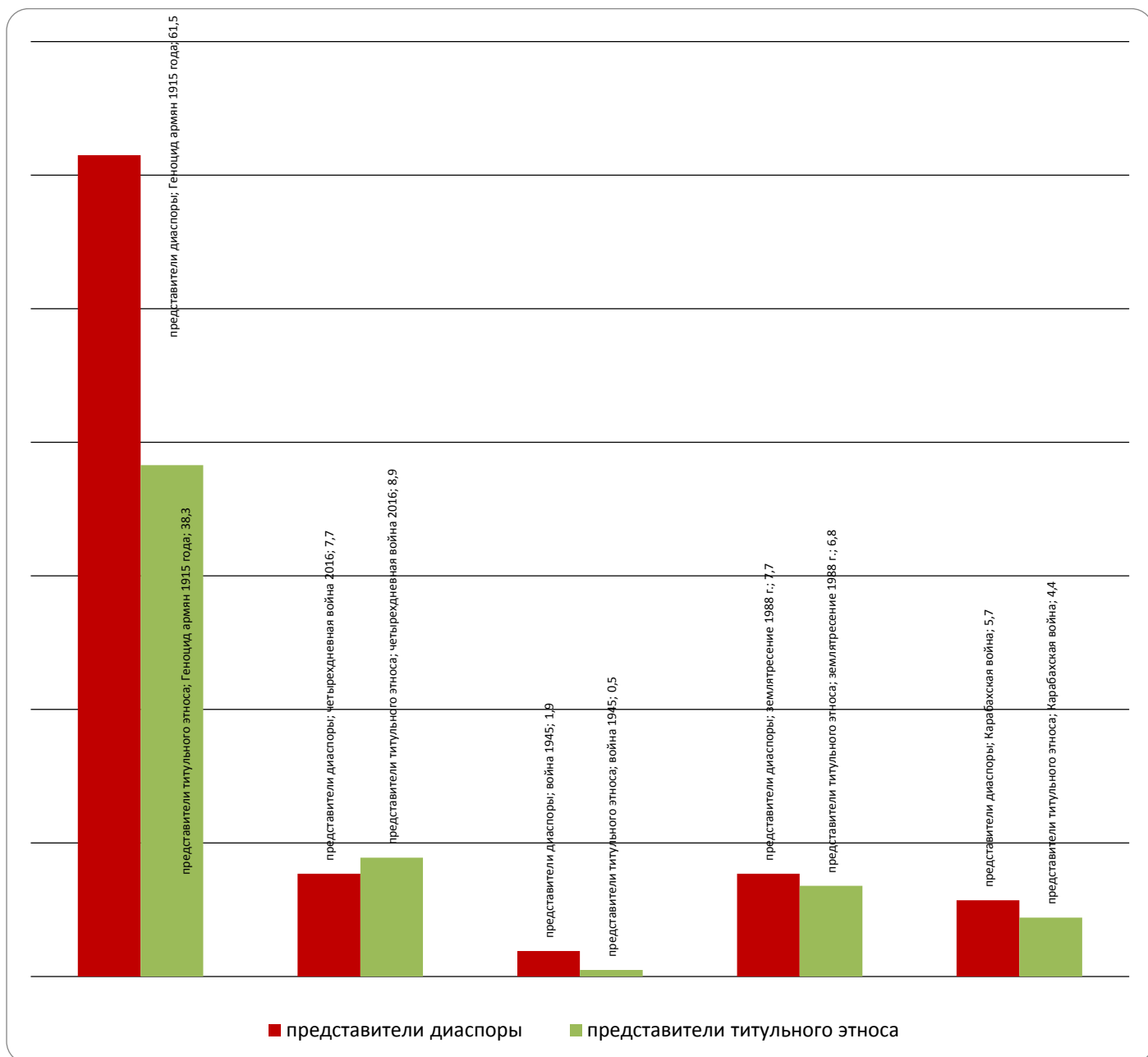


Рисунок 2. Результаты ответов респондентов на вопрос: «Какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство горечи и боли?» (в %).

Анализ ответов на вопрос «Какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство вины и стыда?» показал, что геноцид 1915 года для коренных жителей Армении очень неоднозначное событие, вызывающее не

только скорбь, но и стыд. Представители диаспоры гораздо реже склонны оценивать исторические события через призму данных эмоций, 13,4 % респондентов вообще не отметили таких событий (рис. 3).

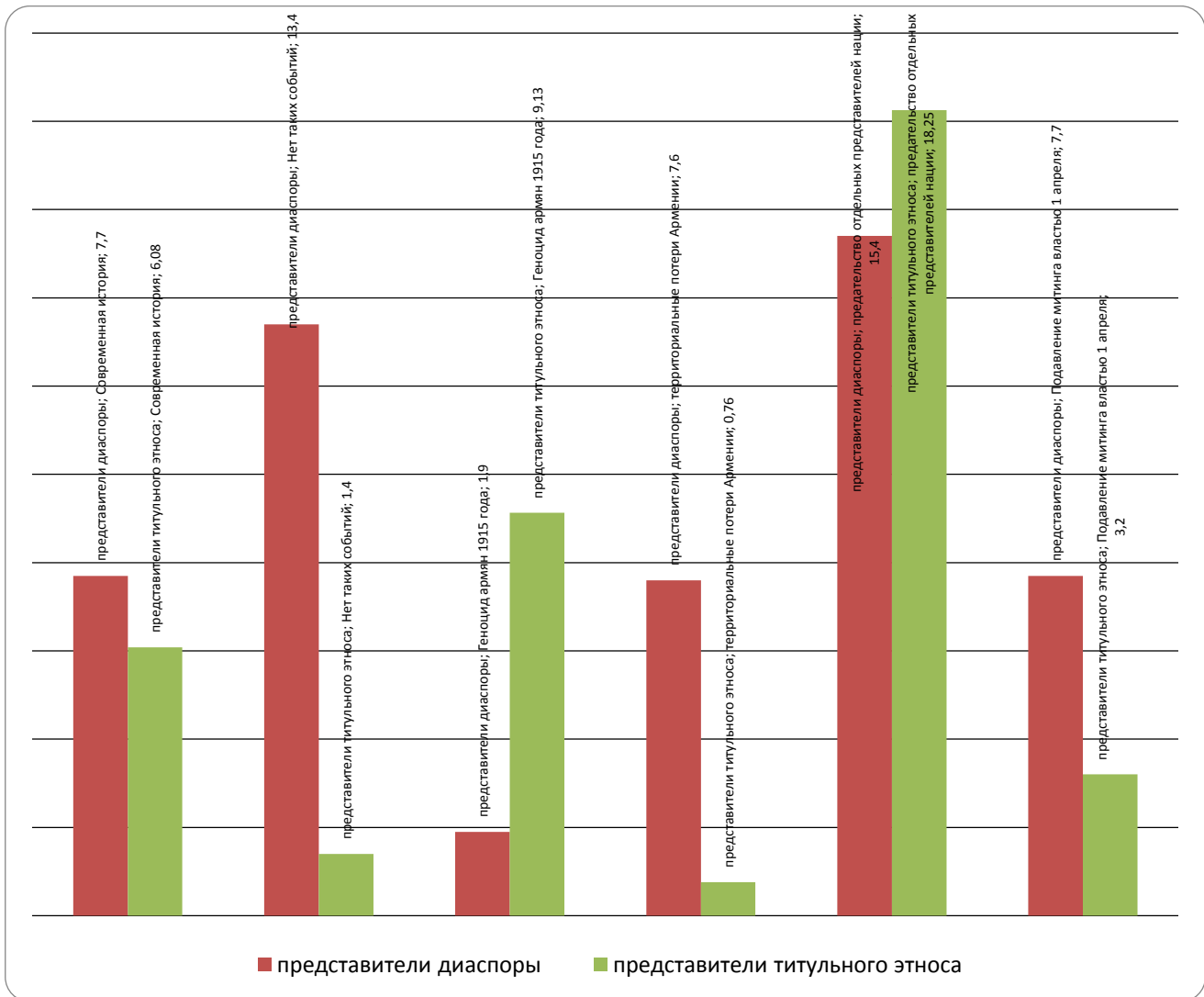


Рисунок 3. Результаты ответов респондентов на вопрос: «Какие события в истории своего народа вызывает у респондентов чувство вины и стыда?» (в %).

Анализ результатов опроса респондентов о том, каких исторических личностей они считают олицетворением своего народа, показал как существенное сходство представлений о «настоящем армянине», так и различия в группах представителей диаспоры и титульного этноса (рис. 4).

В качестве лучших представителей народа, его олицетворения, в сознании респондентов выступают, прежде всего, правители, полководцы и лидеры национально-освободительного движения. Наиболее значимой исторической фигурой для респондентов является Тигран Великий, создатель Великой Армении, «собиратель армянских земель». Еще одной значимой исторической фигурой в глазах респондентов является Вардан Мамиконян,

армянский полководец, предводитель восстания армян против иранских Сасанидов, пытавшихся навязать зороастрийскую религию. Армяне, нанеся огромный урон врагу, смогли отстоять право оставаться христианами. Андраник Озanian один из лидеров армянского национально-освободительного движения конца XIX – начала XX веков, также был назван значительным количеством респондентов. Значительным количеством респондентов был упомянут Гарегин Нжде, армянский военный и государственный деятель, основоположник цехакронизма – концепции армянской националистической идеологии.

Значительное место в представлениях респондентов об армянском народе занимают просветители и деятели церкви, оказавшие

значительное влияние на формирования этнокультурной идентичности армян. Среди них Месроп Маштоц, создатель армянского алфавита, основоположник армянской литературы и письменности, святой Армянской апостольской церкви и Армянской католической церкви; Святой Григорий Просветитель, первый Католикос всех армян; Ованес Туманян армянский поэт и писатель.

Результаты исследования показали, что коренные жители Армении в качестве «олицетворения армянского народа» рассматривают разные исторические персоны: политиков, полководцев, деятелей науки и искусства (более 50 имен), а представители диаспоры называют, главным образом, правителей, полководцев и, реже, просветителей (менее 20 имен).

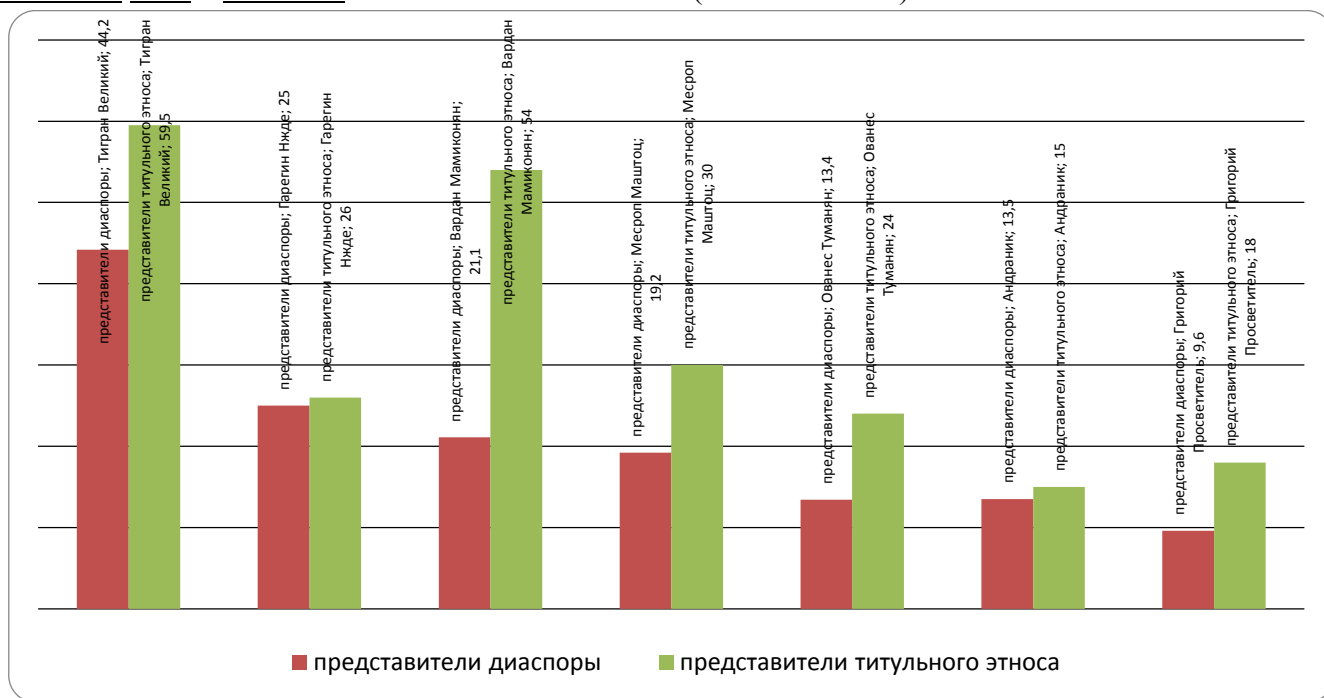


Рисунок 4. Результаты ответов респондентов на вопрос: «Какие исторические личности олицетворяют народ?» (в %).

Подводя итоги исследования, мы можем выделить сходство и различие психологических особенностей исторического опыта в титульном армянском этносе и сопряженной диаспоре.

«Ядро» исторического опыта армян составляет коллективная память о «Великой Армении», воплощенной в фигуре Тиграна Великого. Олицетворением армянского народа в сознании респондентов выступают, прежде всего, правители, полководцы и лидеры национально-освободительного движения, защищавшие территориальную целостность Армении, а также просветители и деятели церкви, оказавшие значительное влияние на формирования этнокультурной идентичности армян.

У представителей титульного этноса более дифференцированное и многогранное представление об исторических событиях и

знаковых исторических личностях Армении. Для коренных жителей Армении более значимыми являются исторические события, связанные с военными победами, борьбой за территориальную целостность, а для армян, приехавших из России, – события, связанные с формированием и сохранением этнокультурной идентичности, в частности, принятие христианства, создание письменности и период культурного расцвета Армении.

На основе результатов проведенного исследования можно сделать вывод, что для коренных жителей Армении представление о Родине связано, прежде всего, с территорией, которую нужно защищать, а для представителей диаспоры – с этнокультурной общностью, определяемой через религию, язык и культуру.

Литература:

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: «Европа», 2007. – 612 с.
2. Аполлонов И.А., Тучина О.Р. Историческое сознание, историческая память и исторический опыт: соотношение концептов в контексте самопонимания национальной идентичности // Научные труды КубГТУ. № 8, 2016. <http://ntk.kubstu.ru/file/1104>
3. Аствацатурова М. А. Диаспоры: этнокультурная идентичность (возможные теоретические модели) //Диаспора. 2003, № 2. С. 185-189.

КУЛЬТУРНЫЕ ЛАНДШАФТЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О РОДИНЕ У АДЫГОВ

Тхагансова Галина Григорьевна

кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. Керашева (Майкоп, Республика Адыгея, Россия)

Аннотация: Статья посвящена исследованию роли культурных ландшафтов в формировании образа Родины у адыгов. Автор, рассматривая длительные глубокие связи этноса со средой обитания, отмечает, что в процессе освоения разнообразных природных ландшафтов Западного и Центрального Кавказа адыги создали культурные ландшафты, не только изменившие облик территории, но и ставшие символами родной земли, родины. Процесс длительного проживания на территории способствовал также формированию биоинформационных связей с окружающей средой. Разрыв, нарушение этих связей проявляется в отрицательных психологических реакциях, таких как ностальгия. По полевым материалам автор прослеживает проявление этого чувства в диаспорах, когда вынужденные мигранты на новых территориях поселений высаживали фруктовые деревья и сады, создавая образы родины. Утрата культурных ландшафтов непосредственно на территории Адыгеи также вызывает беспокойство у государственных, общественных деятелей и ученых. Сегодня прилагаются значительные усилия для возрождения черкесских садов, воплощающих образы родины, представляющих историческую и научную ценность являющихся природным и культурным богатством региона.

Ключевые слова: родина, адыги, Кавказ, черкесские сады, культурные ландшафты, ностальгия, диаспора, возрождение.

CULTURAL LANDSCAPES IN THE REPRESENTATION OF THE HOMELAND AT THE CIRCASSIANS

Tkhagapsova Galina Grigoryevna

Abstract: The article is devoted to the study of the role of cultural landscapes in the formation of the image of the Motherland at the Circassians. The author, considering the long deep ties of the ethnos with the habitat, notes that in the process of mastering the diverse natural landscapes of the Western and Central Caucasus, the Adyghes created cultural landscapes that not only changed the face of the territory but also became symbols of their native land and homeland. The process of long residence on the territory also contributed to the formation of bioinformational links with the environment. The rupture, violation of these connections is manifested in negative psychological reactions, such as nostalgia. The author, on the basis of the field materials, traces the manifestation of this feeling in the diaspora, when forced migrants planted fruit trees and gardens in new territories of settlements, creating images of the homeland. The loss of cultural landscapes directly on the territory of Adyghea, also causes concern among state, public figures and scientists. Today, significant efforts are being made to revive Circassian gardens that embody the images of the motherland, representing historical and scientific value, which are the natural and cultural richness of the region.

Keywords: Homeland, Circassians, Caucasus, Circassian gardens, cultural landscapes, nostalgia, diaspora, revival.

Актуализация темы Родина в российском технологическом дискурсе обусловлена, технологий, способствующих единению народов социогуманитарном дискурсе обусловлена, России, воспитанию чувства патриотизма. активным поиском и разработкой социальных Решения этой сложной проблемы требует в

первую очередь осмысления представлений о малой Родине, с которой, как известно, начинается большая Родина.

Российский этнограф Я.В. Чеснов, выделяя ряд онтологических факторов в осмыслении слова «родина», опирается, прежде всего, на понимание культурного ландшафта как базового, на котором строится вся реальность этого понятия. Среди рассматриваемых факторов автор выделяет:

1) Территориальная локальность родины (синоним «природа»), маркированная особым культурным ландшафтом.

2) Телесная принадлежность к близким людям – предкам или рожденным в данной местности детям. Телесная причастность остро ощущается как в присутствии на родине, так при нахождении вне ее.

3) Психическая система, образованная нравственным аффектом и рефлексией, что вместе формирует чувство родины. Причем в разных ситуациях в качестве рамок выступают то аффекты, то рефлексия и отсюда прорастает радость, а при доминировании рефлексии тревожность чувства родины.

4) Слово-символ, концентрирующее в себе все предыдущие онтологии и создающее собственную. Это имя родины, ее выдающихся природных факторов, название локально-этнографической группы населения, песня, даже имена выдающихся представителей-земляков. В слово-символ вслушиваются молча и делаются его частью [9].

Все факторы автор сгруппировал в два блока: экзогенный (внешний), представленный территорией и словом-символом, и эндогенный (внутренний), где размещается телесность и психическая система. В свою очередь в концепции «месторазвития», сформулированной одним из основоположников евразийского движения, русским философом, экономистом, геополитиком П.Н. Савицким наиболее полно отражен процесс пространственно-временного взаимодействия между социумом и вмещающим ландшафтом. По Савицкому месторазвитие есть «единое лоно, в котором живут и движутся эти народы, от

которого они получают импульсы и на которое воздействуют, с которым сливаются в особое историческое и естественно-историческое целое» [4, с. 219-232]. Историк-этнолог, востоковед Л.Н. Гумилев в своих исследованиях этногенеза поддерживал и опирался на концепт «месторазвитие», но в тоже время отдавал предпочтение введенному им понятию «вмещающий ландшафт». В дальнейшем в толковом словаре, приложенном к работе «Этногенез и биосфера Земли», автор в качестве синонима концепта «месторазвитие» использовал понятие «родина этноса». Л.Н.Гумилев подчеркивает тот факт, что новые этносы всегда складываются в зонах сочетания двух и более ландшафтов, а монотонные ландшафты обычно не служат месторазвитиями этносов [2]. Соглашаясь с исследователями в концептуальном подходе к понятию Родина, и именно с тем, что природная окружающая среда, культурные ландшафты которые познает ребенок, и ощущение жизни, которую они дают, становятся основой для мысли-образов Родины, мы хотели бы рассмотреть место культурных ландшафтов в представлениях о Родине у адыгов.

Понятие родина одно из важнейших понятий любого народа, которое тесно связано с его месторазвитием. Хэку, Адыгэ хэку – (край, территория, страна адыгов) так называют свою Родину своё месторазвитие адыги/черкесы, которая до середины XIX в. простиралась от Тамани до впадения реки Сунжа в Терек, занимая всю западную и центральную часть Северного Кавказа. Именно здесь в условиях неповторимого сочетания ландшафтов формировался и сложился как система адыгский этнос. В ходе исторического развития социальная среда и территория слились в единое целое, сформировав культурные ландшафты: «Тысячелетнее взаимодействие адыгского этноса с природной средой сформировало экофильные или так называемые адаптивные традиции природопользования, способствующие сохранению и воспроизводству природных ресурсов. Рациональное природопользование основывалось не только на экологически обоснованных приемах хозяйственной

деятельности, но и на определенных мировоззренческих представлениях, освящалась обычаями, обрядами, табу, ритуалами, что способствовало устойчивости и незыблемости этих традиций» [7, с. 372].

Уникальное явление в традициях природопользования адыгов – культура формирования лесо-садов. Одним из природных богатств региона являлись заросли диких плодовых: груши, яблони, черешня, кизил, алыча с желтыми и красными плодами, калина, боярышник, орехи разных сортов. На протяжении веков хозяйствования древние адыги достигли значительных успехов в культивировании этих диких ландшафтов и превращения их в лесо-сады. Такие продуманные и щадящие формы хозяйствования позволили одному из наиболее выдающихся кавказоведов В. К. Гарданову отметить, что адыги сумели создать симбиоз агрикультурного и природного ландшафта [1]. Поведенческие модели природопользования передавались из поколения в поколение в процессе социализации, что позволяло сохранять и совершенствовать культурные ландшафты.

Садами адыги украшали свои участки и дворы. Трудно сказать чему больше внимания уделяли адыги – чистоте и красоте дома или участка. Двор, сад, огород всегда должны быть убраны и чисты, а все растения ухожены. Один из европейских путешественников, Э. Спенсер, посетивший Черкессию в 1837 г. отмечал: «я увидел цветущую деревню, окруженную фруктовыми садами и возделанными полями. Все было чрезвычайно плодородно и находилось на высокой стадии культурной обработки» [3, с. 25-27]. После окончания Кавказской войны для обследования новых земель, с целью определения возможностей их использования в хозяйственной деятельности, в регион Северо-Западного Кавказа были направлены ряд правительственных комиссий. Так агроном И.С. Хатисов, член комиссии Хатисова-Ротиньянца, описывая участок между реками Туапсе и Бзыбью, отмечал обильное наличие фруктовых насаждений повсеместно: «Растительность на долине р. Сочи почти такая же, как и на Адлере, хотя окрестные горы менее покрыты лесом. На долине также

масса фруктовых деревьев, грецких орешников, тутов и виноградников... Урочище Гастагакей принадлежало богатому князю Гастагакею, который имел здесь хороший дом, впереди коего посадил аллею фруктовых деревьев, прекрасные яблони, грушевые деревья и черешни составляют эту аллею; по дороге непрерывный ряд орешников, которые, по словам проводников, дают чрезвычайно крупные орехи. Нет сомнения, что успешное произрастание этих деревьев на такой высоте и на песчаной почве было обусловлено хорошим уходом... Подымаясь на правый хребет Мокупсинского ущелья, мы были приятно поражены при виде множества фруктовых садов. В одном месте уцелела ограда сада, в котором мы нашли великолепные спелые сливы, желтые, красные, прекрасного вкуса и аромата; крупные граненые яблоки, в роде calville, персики, груши и проч» [8, с. 1-16]. \

Война является самым жестоким фактором нарушающим равновесие в биогеоценозах. В частности причиной изменившихся сложившееся равновесие в отношениях природы и общества на Северо-Западном Кавказе в конце XIX в. и приведших к разрушению создававшихся в течение тысячелетий культурных ландшафтов стала Кавказская война. Война закончилась, вызвав волну вынужденной миграции населения Черкесии.

Тяжелые воспоминания о войне, а также утрата родной земли стали причинами жесточайшей психологической травмы у мигрантов и сопровождалось неутраченным чувством ностальгии. Щемящее чувство тоски по Родине с воспоминаниями по старой усадьбе (хэп[эжъ] по родному дому (унэжъ), по двору (щажужъ), где высокие раскидистые фруктовые деревья, цветущие весной и опускающие свои ветки под тяжестью спелых фруктов летом, радовали их, все эти переживания и воспоминания порождали желание, стремление вернуться на родные места. Освоение новых мест поселения на чужбине черкесы/адыги начинали с посадки фруктовых деревьев на своих участках. Сохранение этой традиции было важно для личной и групповой самоидентификации, для объединения прошлого с настоящим. Стремление к возрождению

эстетики родной природы вселяло оптимизм и поддерживало душевное равновесие. На новых местах поселений зацвели яблони, груши, черешня, абрикосы, сливы, персики. Так, по информации вернувшихся из Югославии адыгов, группа первого поколения махаджиров, приехавшая после Кавказской войны в Косово, никак не могла определиться с местом поселения, так как искали ландшафты, похожие на утраченную Родину. Наконец было выбрано место поселения, напоминавшее родную природу, рядом с рекой, шум которой напоминал родную Лабу, лежащий рядом лес называли мэз Дах (красивый лес). Поселившись, стали преобразовывать территорию и вести хозяйство, также как прежде. В каждом дворе были фруктовые деревья, на участках садики напоминавшие родные ландшафты.

По воспоминаниям А. Мевлюде, которой на момент сбора информации было 80 лет, её бабушка говорила им, детям, что это не наша страна (мыр тэ тихэгъэгъоп), наша страна далеко, а когда делала что-то или готовила обед, приговорила, что это блюдо, или посуда, или какие-то другие вещи – это наше адыгское [8]. Эта информация свидетельствует, что в первых поколениях мигрантов достаточно выражено сохранялось чувство ностальгии и желание вернуться на Родину, которое они передавали новым поколениям. И снова уже после репатриации на Родину косовские адыги начали обживать новые места с посадки садов и фруктовых деревьев.

Чувство ностальгии, тоски по родине всегда связано с какими-то природными объектами и с детством. Говоря о родине, вспоминаются река или озеро, где ты пропадал с друзьями днями, сад, а чаще какое-то любимое дерево: тутовник, яблоня, груша, орех, на которое ты любил взбираться и сидеть там долго, наслаждаясь вкусом сочных фруктов и наблюдать за тем, что происходит вокруг. Местные сорта фруктовых на Северо-Западном Кавказе обладают рядом особенностей, будучи хорошо адаптированы к местным условиям, они отличаются долговечностью. Поэтому во многих семьях можно было услышать разговор бабушки с

внуком о том, что это дерево посажено его дедом в честь рождения твоего отца или посажено прадедом в честь рождения внука. Так известный ученый-селекционер, специалист по истории адыгского плодоводства Н. А. Тхагушев писал: «Согласно адыгскому преданию, за юношу, который не облагородил, не привил десять дикорастущих плодовых деревьев черенками культурных сортов, не выходила замуж ни одна девушка. В наше время, когда речь заходит о значении садоводства, приморские адыги (шапсуги) обычно говорят: «Сад это великое богатство, источник благополучия и радости. Настоящий садовод – это человек с большими достоинствами» [6, с. 23].

Однако время меняет многое. Научно-техническая революция внесла значительные изменения в хозяйственную деятельность человека. Престижность садоводства значительно снизилась, стала нарушаться преемственность связей в поколениях и пришли в забвение традиции ухода за садами и фруктовыми деревьями, утрачены многие местные сорта плодовых, что привело к подрыву генофонда фруктовых деревьев. При закладке новых садов стали использоваться неместные селекционные саженцы. Все эти процессы значительно изменили ландшафты и соответственно облик территории. Если еще до середины XX в. в каждом аульском дворе можно было увидеть мощное, раскидистое фруктовое дерево местных сортов будь - то груша, яблоня, слива, тутовник, то уже к 60-70 гг. они стали исчезать. И казалось уже, что навсегда утрачены лесо-сады – ландшафты родной природы, ухоженные прадедами, прошедшие через века бурных исторических событий и до сегодняшнего дня радовавших своей красотой и богатством даров, но вот наконец появилась радостная весть, информация ТАСС, что ученые Адыгеи восстановят старые черкесские сады на склонах гор и объединят их в экологический парк. Об этом сообщил участник проекта, декан экологического факультета Майкопского технологического государственного университета Юрий Сухоруких: «Мы начали реализацию масштабного проекта по закладке экологического парка «Черкесский сад», который

воспроизведет плодовые насаждения древних адыгов. Его инициатором выступил региональный фонд «Наследие». «Данной проблемой ученые МГТУ занимаются с 1996 г., в основе лежат исследования великого ученого Нуха Тхагушева. И работу по возделыванию таких садов нужно продолжать. Генофонд старинных черкесских садов представляет большую научную и историческую ценность, а также имеет прикладное значение. В мире нет этому аналогов. Черкесские сады неповторимы полезными и вкусовыми свойствами плодов, урожайностью, каждый сорт адаптируется к месту произрастания», – добавил глава Адыгеи Аслан Тхакушинов, которому представили проект его инициаторы. По словам директора фонда «Наследие» Газия Чемсо, в перспективе на участке, помимо мощного сада, появится традиционное адыгское подворье: ремесленные мастерские, кузня, конюшня. Первые видимые результаты работы планируется получить уже к 2018 г. [10].

Газий Чемсо, директор фонда «Наследие» – имя, которое знают адыги, как в Республике, так и в диаспоре. Несмотря на ответственные посты в государственных структурах, чиновничьи должности, которые он занимал в разное время, Газий Чемсо всегда был открыт и доступен людям, его уважали и почитали. Патриот своей земли, своего народа, общественный деятель, активно участвовал в организации и непосредственной эвакуации адыгов из зоны военного конфликта в Косово (Югославия) на родину в 1998-1999 гг.

Поддержал проект Глава Республики Адыгея Тхакушинов А.К., человек большой ответственности, доктор социологических наук, профессор, длительное время работал на руководящих должностях. Ректор Майкопского государственного технологического университета (1994 – 2006), а с 2006 по 2017 г. возглавлял Республику. Они разные, эти солидные мужчины, но их объединяет одно – Адыгея их малая Родина, земля отцов, где родились, выросли, это их история. И надо понимать, что в

основе проекта возрождения Черкесских садов лежали не только рациональный расчет и экономическая выгода, но и память детства, и, нет сомнения, чувство ностальгии, щемящее чувство тоски по утраченному, когда, посещая родные аулы, инициаторы этой идеи видели изменение привычных с детства ландшафтов, утраты ярких образов родных мест. Воспоминания о мощных раскидистых фруктовых деревьях благоухающих и радующих своим цветением весной, затем томлящих ожиданием созревания плодов, а уже потом все лето и вплоть до зимы беганьем друг ко другу на поспевшие у кого яблоки, у кого груши или сливы.

Необходимо отметить, что возникновение чувства тоски и эмоционального дискомфорта при утрате родных ландшафтов особенно выражено в этносах, социальных сообществах, глубоко вписанных в биогеоценозы. Устойчивые биогеоценозы формируются тысячелетиями и все живые организмы (человек, растения, животные), имеющие клетку, клеточное ядро с носителем генетической информации (ДНК) в течение этого времени адаптируются друг к другу, появляются особые формы связи, в том числе и биоинформационные. Динамическое равновесие в биогеоценозах поддерживает человек, этнос, имеющий экофильные традиции поведения. Нарушение целостности биоинформационного поля в биогеоценозе, разрушение психологической связи этноса с ландшафтом приводит к дистрессу, который может проявляться тяжелой ностальгией.

Сегодня, когда мы говорим о патриотическом воспитании, мы должны помнить о важности природы, месторазвития в формировании образа Родины. Детство есть важный этап становления связей не только с социальным окружением, но и с природным. Поэтому, для воспитания чувственно-эмоционального восприятия большой Родины, расширение представлений о её широких просторах необходимо в программы Родиноведения включать поездки и путешествия школьников в разные регионы, разные природные зоны страны организованные за счет государства.

Литература:

1. Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967. – 331 с.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: ТОО "Мишель и К", 1993. – 512 с.
3. Спенсер Эд. Путешествие в Черкесию / Пер. Н.А. Нефляшевой. – Майкоп: РИПО «Адыгея», 1994. С. 25-27.
4. Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии // Мир России– Евразия: антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 219-232.
5. Полевой материал. Из архива автора. Собрано в а. Мафэхабль 2007 г.
6. Тхагушев Н.А. Садоводство адыгов: народные традиции, описание сортов, лесосады. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2008. С. 23.
7. Тхагапсова Г.Г. Хотко С.Х. Экофильность системы жизнеобеспечения адыгов // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия: сб. науч. ст. /отв. ред. И. И. Горлова. – М. Краснодар, 2015. – С. 372.
8. Хатисов И.С. Отчет комиссии по исследованию земель на северо-восточном берегу Черного моря, между реками Туапсе и Бзыпью // Записки кавказского общества сельского хозяйства. – Тифлис, 1867. – № 5-6. С. 1-16.
9. Чеснов Я.В. Мысле-образы Родины (Выполнено по гранту РГНФ 00-06-00225). http://yanchesnov.awardspace.com/Article3/Motherland_Mental_Images.
10. Ученые Адыгеи восстановят старые черкесские сады и объединят их в экопарк. <http://tass.ru/adygeya/2274284><http://tass.ru/adygeya/2274284>

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТРАКТОВКИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА РОДИНЫ В РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ ИСКУССТВА

ОБРАЗ РОДИНЫ В КАЗАХСКОМ ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ ПЕСНЕТВОРЧЕСТВЕ

Абдрахман Гулнар Бакыткызы

*кандидат искусствоведения, доцент кафедры музыковедения и композиции Казахского
национального университета искусств
(Астана, Казахстан)*

Аннотация: Статья рассматривает специфику отражения образа родины в казахском песнетворчестве. Автором выявляются корни ключевой роли образа родины в национальной культуре. На основе анализа поэтических текстов традиционных и современных казахских песен раскрыты поэтические средства, задействованные в раскрытии образа родины, и определены особенности его трактовки.

Ключевые слова: традиционная казахская песня, современная казахская песня, образ родины, А.Затаевич, поэтическая формула, тематика песен, самодеятельное творчество.

THE IMAGE OF THE MOTHERLAND IN KAZAKH TRADITIONAL AND MODERN SONG WRITING

Abdirakhman Gulnar Bakytkyzy

Abstract: The article considers the specifics of the reflection of the image of the motherland in the Kazakh song making. The author reveals the roots of the key role of the image of the motherland in the national culture. Based on the analysis of poetic texts of traditional and modern Kazakh songs, the poetic means involved in defining the image of the motherland are revealed, and the features of its interpretation are determined.

Keywords: Traditional Kazakh song, modern Kazakh song, image of the motherland, A. Zataevich, poetic formula, theme of songs, amateur art.

В казахской художественной традиции образ родины имеет особый статус: в открытом или «завуалированном», опосредованном виде он присутствует фактически во всех ведущих жанрах казахской фольклорной и устно-профессиональной музыки – обрядовых, бытовых, эпических, акынских. Обусловлено это спецификой менталитета казахского народа, его особой жизненной философией, характеризующейся отношением к родной земле, отечеству, краю предков – «ата-мекен, «ел», «ел-жұрт», «туган жер», «туган ел», «Отан» – как к святыне, культивируемой с момента рождения и до самой смерти. «У казахов ощущение-осознание своей породненности с родной землей...приходит тогда, когда ребенок еще находится под сердцем матери, в утробе», –

пишет известный казахстанский ученый К.Нурланова. Она описывает бытовавшие в старые времена обряды и обычаи, которые еще до рождения «погружали» дитя в стихию родной земли, знакомили с запахами, вкусами, цветовой гаммой бескрайней казахской степи, творя ту «духовную пуповину», которая крепко и навсегда связывала его с родиной [4, 267-268].

Казахи говорят: «Цветок лишь на своей поляне – цветок, человек лишь на родине – человек» («Гүл өз жерінде гана – гүл, адам өз отанында гана – адам»). Эта народная мудрость дает понимание внутреннего единства, нерасторжимой связи казаха-кочевника со своим родным краем и отражает духовную сущность и ценности народа, его миропонимание, мирочувствование, мировоззрение. Поистине,

безграничные масштабы притяжения казахом своей родины и, одновременно, обязательная конкретизация, «персонализация» этого образа-концепта («место моего рождения», «край моих отцов»), конкретный географический ареал удивительно глубоко, точно и проникновенно описаны выдающимся писателем современного Казахстана Герольдом Бельгером в одном из его автобиографических рассказов. Он пишет: «В каждом языке существуют такие слова, значения которых гораздо шире и объемнее, чем их примерный синоним в других языках. Они часто просто не имеют адекватата. Вот, к примеру, казахское слово «эль» («ел»). Перевести его на русский язык можно как «население», «народ», даже – «страна». Так это слово толкуется в словарях. И это в общем-то верно, хотя при этом теряются кое-какие весьма значительные нюансы. Казах говорит: «мой эль», «что обо мне мой эль скажет» и так далее. И означает это: мой аул и его окружение, край моих предков, моя малая *родина*, место, где капнула первая капля крови от моей пуповины, *край-опора*, *край-защита*, *край-отрада*, *земля моей чести*, моей совести, люди, живущие на этой земле, где каждый друг перед другом в ответе, где издревле, может, даже с незапамятных времен один за всех и все за одного. Вот что означает столь короткое слово «эль». Оно, слово это, произносится с радостью, с гордостью, с любовью. И что бы ни случилось на свете, пусть даже небо обрушилось на землю, если человек вправе говорить «мой эль», он не потерял, он не песчинка, он не бездомный бродяга. Ибо у него есть корни, и никакая черная буря не может его сорвать и погнать по земле, точно куст перекасти-поля, находящий себе пристанище в каком-нибудь овраге, где и суждено ему сгнить, истлеть. Счастлив, благословен тот смертный, обладающий этим бесценным даром – всюду и везде громогласно заявлять: «МОЙ ЭЛЬ»... [2, 17].

Закономерно, что казахская художественная культура, будучи выразителем духовного мира и душевного настроения человека, в полной мере

отразила все многообразие и нюансы взаимодействия казаха-кочевника с родиной, отчим краем. Известный казахский певец-импровизатор Жаяу Муса пел в одной из своих песен: «Каждому дорог свой край родной, Поэтому мы с нетерпением передаем эти чувства в песне» («Тұған жері әркімнің өзіне ыстық, Сондықтан шыдамастан әнге қостық»)⁸.

Национальная музыкальная традиция предлагает огромное изобилие вокально-поэтических и инструментальных произведений, так или иначе связанных с образами родины, красотами ее природы, воспевающих тепло домашнего очага, кровное родство, семью. Особенно актуализируется эта тематика, когда человек покидает родные места или находится вдалеке от домашнего очага, тоскует по своей родине, родным и близким. Эти мотивы пронизывают весь казахский героический эпос – сказания о старших (Кобланды, Едиге, Шора, Камбар, Таргын) и младших (Саин, Алпамыс) батырах, неизменно отправляющихся в далекие походы против внешних врагов или в поисках достойной невесты. Красной линией тема прощания с родным аулом проходит в обрядовой женской лирике – свадебных плачах невест. Присутствуют она в бытовых лирических песнях и в устно-профессиональной лирике, реализуясь в опоре на сложившиеся в народной эпической и лирической поэзии образно-поэтические формулы и стереотипы. К числу таких, например, можно отнести формульные поэтические высказывания, характеризующие «место», «обстановку» родного края, по типу, «чистые воды», «большие озера» («агынды сулар», «аймақ көл»), «камышовые озера», «глубокая вода» («когалы көлдер», «қом сулар»), «высокие горы» («асқар тау») и т.д. В музыкально-поэтической практике такого рода устоявшиеся образы могли использоваться как для описания конкретных картин природы – озера, реки, горы, так и трактоваться в широком символическом значении «покинутых мест» вплоть до значения «родина».

⁸ Из песни Жаяу Мусы «Баянаул».

Известный собиратель казахского музыкального фольклора А.В.Затаевич в своем фундаментальном труде «1000 песен казахского народа» выделил, среди прочих восемнадцати групп песен, самостоятельные группы «Песни о родине» (9 образцов), «Песни, носящие название местностей» (29 образцов). Смыкаются с темой родины отдельные образцы, представленные в группах «Песни, носящие названия киргизских (казахских – Г.А.) родов⁹, а также многочисленные песни и инструментальные пьесы (кюи), систематизированные в группах, связанных с образами природы и животного мира: «Песни о лошадях и «к лошадям», «Песни степные», «Песни морские и приморские», «Песни горские», «Инструментальные пьесы (күйи) для домбры и для кобыза» [3, 568].

Следует отметить, что предпринятая А.Затаевичем в «1000 песен» первая в истории казахстанского музыковедения образно-тематическая систематизация образцов казахского фольклора, хоть и не претендует на статус строго научной, дает нам четкое представление о том, насколько широко представлены в казахской музыкальной традиции песни, связанные с образами родины. Этот факт становится еще более показательным, если учесть, что большая часть нотировок, осуществленных выдающимся этнографом, была представлена без поэтического текста, и распределение музыкальных образцов по группам нередко происходило с учетом лишь их названия, которое в казахской традиции не всегда напрямую связано с содержанием песни.

Между тем, именно поэтический текст, оперирующий конкретными понятиями и образами, является непосредственным носителем содержания песни и важнейших признаков национального мышления. Фиксируя

понятийные нормы своего народа и своего времени, он выражает их через выбор тем, сюжетов, их лексическое и структурное оформление. Анализ этих параметров позволяет существенно расширить круг народных и устно-профессиональных казахских песен, прямо или косвенно затрагивающих тему родины. В качестве художественного образа народной поэзии выступали, как правило, предметы и явления из повседневной жизни людей, домашнего обихода, национальной еды и одежды. Кочевье, юрта, аул, летовка, зимовка, чапан, тамак, саукеде, казы, кумыс – по существу, любое из этих понятий-образов могло взять на себя функцию прямой или иносказательной характеристики образа родины, не говоря уже о многочисленных степных и горных пейзажах, описаниях водоемов и других ландшафтов и географически конкретных мест.

Традиционный национальный песенный пласт обнаруживает с этой точки зрения чрезвычайное богатство вариантов образных моделей, диалектически сочетающихся с замкнутостью, ограниченностью излюбленными темами и сюжетами. При этом образы родины могут быть как самостоятельными, так и находится в тесном взаимодействии с другими темами – философскими размышлениями о смысле земного бытия и дидактическими мыслями, поэтичными портретами возлюбленных, животных и автопортретами самих музыкантов, темами художественного творчества и шутливыми высказываниями в адрес родственников...

Ярким примером такого взаимодействия служит, например, текст песни «Қысмет» известного казахского акына и композитора-лирика конца XIX-начала XX века Асета Найманбаева (1867-1922).

⁹ Родственные узы, исконно культивируемые в Казахстане, выступают одним из проявлений отношения к родной земле, отчему дому.

- | | |
|---|--|
| <p><i>1. Аргынмын, атым Әсет, Қара Шордан,
Арындап ән сала ма дарымаган.
Аспанның аясында ән шалқытқан,
Бұлбұлмын даусым көкте дамылдаган.
Көмекей көк қабызын әнмен ашса,
Төгіліп меруерт-маржан сауылдаган,
Майдамын, майда желіс мамырлаган.</i></p> | <p>1. Мое имя – Асет, я из рода Аргын, из Кара Шорды,
Может ли входить в творческий экстаз бездарный слагатель песен?
Я – с чувством поющий под небесными сводами соловей,
Голос которого отдыхает на небесах.
Гортань, открывающая власть неба песней,
Которая стремительно лется, переливаясь как кораллы и жемчуг,
Я – не высок ростом, тучнеющий, передвигающийся мелкой рысцой.</p> |
| <p><i>2. Тұлпармын, топтан озган, тосырқаган.
Жұртымның әнім сірә, бұрын салынбаган.
Ертіс, Сыр, Еділ, Іле өзендерім,
Тау өтпес алып Алтай, Тянь-Шаньнан.
Ми дала, меңіреу шөл, күміс көлдер –
Мекенім ертеде елім ірге жайган.</i></p> | <p>2. Я – скакун, опередивший толпу и держащийся в стороне.
Песня, которую я создал для народа, очевидно, нова.
Мои реки Иртыш, Сырдарья, Урал, Или Непроходимые горы Алтай, Тянь-Шань.
Степные топи, безмолвные пустыни, серебристые озера –
В старые времена мой народ основал мою обитель.</p> |

Рассматриваемое произведение Асета – типичный для казахского устно-профессионального творчества образец песни-автопортрета, в которой автор восхваляет себя как искусного создателя и исполнителя песен, сравнивая свое вокальное искусство с пением соловья, а стремительность своих импровизаций – с бегом скакуна. Во втором куплете песни портрет-самовосхваление обогащается «мотивом» родины и гордости за свой народ,

который сумел сохранить бесчисленные богатства родной земли.

В другом образце – песне «Қоштасу» («Прощание»), созданной Естаем Беркимбайулы (1868-1946), образ родины осмысливается в связи с подведением жизненных итогов, воспоминаниями о счастливых днях молодости, прошедших в окружении известных музыкантов и неизменного спутника певца – домбры¹⁰.

- | | |
|---|--|
| <p><i>3. Мінеки, келдім биыл жетпіс үшке,
Кәрілік болмайды екен қылған күшке.
Естайдың өлердегі сөзі екен деп,
Жігіттер айтып жүрсін ерте, кеште.</i></p> | <p>3. Вот, в этом году исполнилось мне 73,
Со старостью уходят последние силы.
«Это были предсмертные слова Естая»,
Пусть так повсюду говорят джигиты.</p> |
| <p><i>4. Қара Ертіс, Есіл, Нұра тұған жерім,
Мәпелеп ардақтаган қайран елім.
Соңғы әнім аманатым, айтқан хошым,
Жеткендей аттанатын күнім менің.</i></p> | <p>4. Моя родина Черный Иртыш, Есиль, Нура
Почестями взлелеявший меня мой народ.
Это моя последняя песня-наказ, мое прощание
Приближаются дни моего ухода.</p> |

¹⁰ Текст песни «Қоштасу» Естая содержит 12 поэтических строф. В тексте статьи приведены только 4 строфы (3-6).

5. Сәлемде Қанжығалы туган елге,
Ереймен кіндік кесіп өскен жерге.
Баруға сондайлықты құмар едім,
Қайтейін маған арман осы күнде.

6. Сәлемде Есіл, Ертіс өзеніме,
Жайылма, Аққөл атты көлдеріме.
Жас жаным кәрі әнімді қоймай отыр,
Білмеймін көремін бе, көрмеймін бе.

5. Я приветствую свой народ Канжыгалы,
Землю, где я родился и вырос.
Я любил находиться там среди них,
Что сделаешь, сейчас для меня это только мечта.

6. Я приветствую мои реки Есиль, Иртыш,
Мои озера Жайылма и Акколь.
Молодая душа не дает покоя старой песне,
Не знаю, увижу вас еще или нет.

Вообще, в песенном багаже фактически каждого традиционного музыканта найдется не одна песня, апеллирующая к образам родного края или имеющая конкретный географический подтекст. Этот «подтекст» незримо присутствует и в любовной лирике, и в родовых акынских высказываниях (сарынах), олицетворяя связь с родной землей, которая дает жизненную силу, питает творческую фантазию. К таким образцам принадлежат песни «Баянауыл» Жаяу Мусы (1935-1929), «Сарыарка», «Ерейментау»

Иманжусупа Кутпанулы (1863-1931), «Көкше», «Елді сағынғанда» Ибрая Сандыбайулы (1860-1932) и многие другие.

Интересный вариант известной лирической песни Биржан-сала «Айтбай», воспевающей, согласно сохранившейся легенде, красоту девушки по имени Айтбай, записан от известного носителя Аркинской традиции Ж.Елебекова. Он опубликован в песенной Антологии «Сарыарқа әндері» и целиком посвящен теме родного края без упоминания об Айтбай [5, 84]:

1. Базарың құтты болсын ардақты елім,
Қоянды ту көтерген думанды елім.
Қарқаралы, сұлу Көкше жер шоқтығы,
Сарыарқа алтын анам, асқар белім.

Қайырмасы:

Жер шоқтығы Көкшетау,
Тал-қарағай бақша бау.
Бауырығда бар сексен көл,
Желің жұпар аңқиды-ау.

2. Мәлт еткен көз жасындай күміс көлім,
Майда ескен қоңыр салқын жібек желім.

Оқжетпес, Көкшетауды мекендеген,
Телқара ерке атанып өскен жерім.

1. Поздравляю мой многоуважаемый народ с ярмаркой,
Народ, любящий веселье и поднявший знамя Коянды.
Каркаралы, вершина прекрасной земли Кокше,
Сарыарқа – моя золотая мать, моя крепчайшая опора.

Припев:

Вершина земли Кокшетау,
Тальник, сосны, фруктовые сады.
У склонов гор расположилось восемьдесят озер,
Благоухают травы.

Серебряные озера, блестящие как слеза,
Веяющий мягкий, нежный как шелк свежий ветерок
Моя обитель Оқжетпес, Кокшетау,
Назвавшая меня любимим ребенком родная земля.

Можно предположить, что такой вариант поэтического текста «Айтбай», коренным образом меняющий содержательный план любовно-лирической песни, возник уже в советское время, после создания М.Тулбаевым

оперы «Биржан и Сара» (1946). В этом произведении известная песня Биржана используется в сцене на Кояндинской ярмарке (1 действие) с текстом, воспевающим красоту земли Кокшетау. Большая популярность оперы среди

национального слушателя обусловила то, что в народе широкое распространение получил именно этот смысловой вариант песни «Айтбай», закрепившийся к тому же благодаря записи в исполнении Жусупбека Елебекова на республиканском радио.

В фольклорных песнях тенденция взаимодействия темы родины с другой

традиционной проблематикой также является широко распространенной, особенно в жанре «қара өлең» (простая лирическая песня), хотя не менее широко представлены и образцы, в которых тема родины полностью определяет содержательный план песни, как в известной песне южно-казахстанского региона «Қоғалы-ай» (название местности):

ҚОҒАЛЫ - АЙ

♩ = 66

Боз бет-кей - лі, ау, ен де ше боз бет-кей - лі, а - хау.

5 *mf* Боз бет-кей-ден ау, ен де ше мал кет-пей-ді, ау. Қо га л(ы)ай.

9 *mf* қо - ныр сал - қын ай мал - га жай. А - хау, Қо - га л(ы)ай.

13 *mp* *mf*

Идеалы кочевников, неразрывно связанные с любовью к родине, красотой ее природы, пастбищами, животным миром, запахами степи, сохранились и в песнетворчестве советского периода развития казахстанского общества. И хотя новые социокультурные и политические реалии оказали сильное воздействие на содержательные приоритеты музыкантов, продолживших развитие национальной песенной традиции, тема родины оказалась сильнее идеологической конъюнктуры и сохранила свои прочные позиции. Как показало в свое время исследование казахского самодеятельного песнетворчества советского периода, осуществленное автором этой статьи [1], песни о родине, родном крае представили самую

многочисленную содержательную группу после любовной лирики. Приведем для наглядности имена некоторых авторов и названия:

Т.Абылайханов "Саржалым"; Ш.Абильтаев "Жер Ұраны-Ұлытау"; Н.Алгашпаев "Аралым-аяулым"; Т.Багаев "Туған жер – сағынышы", "Кең өлкем"; Б.Байкенжеев "Алтын дала"; А.Берикболов "Әнім сенсің, туған жер"; И.Байгисиев "Қазақстан"; Х.Даутбаев "Ырысты өлке", "Әсем қала – Алматым"; С.Елеуов "Сырдария – жыр дария"; М.Егинбаев "Ақсу-әнім"; М.Елемесов "Туған жер көктемі", "Қайран Алтай"; Ж.Енсепов "Қазақстан"; М.Жанболатов "Сағындым Сарыарқаны", "Еркелейін еркін бір"; Т.Исабеков "Туған жер"; К.Ильясов "Сағыныш"; М.Ильясов "Туған жерім-ай"; М.Ибраев "Аңсап

келем, туған жер"; А.Коразбаев "Қазақстан", "Сағындым Алматымды", "Арман", "Мерейлі Мерке"; С.Кунанбаев "Талды-өзек талдырмашы", "Мойынқұм жастарының вальсі"; С.Кайыргалиев "Туған жер сағынышы"; Ж.Кабдолдаев "Ағынды менің Ақсуым"; Х.Кожаметов "Алатауым – асқарым", "Ертіс"; К.Кожанбаев "Атырауым", "Ақ Жайық"; Ж.Курамысов "Суықтөбе сазы"; С.Лукпанов "О, Туған жер", "Біздің ауыл осындай"; Ж.Назаров "Туған өлкем"; Ж.Назаров "Отан", "Алматым"; А.Ногайбаев "Құмкөлім"; Т.Рахимов "Жаңатас көктемі"; С.Садыков "Алматым – ән жырым"; М.Салыков "Оралым", "Сырлы Семей"; Л.Суяндықова "Тамаша туған ел", "Сәулетті Қазақстаным"; Г.Сундетова "Аулыңа бір келгенде"; К.Сатмухамбетова "Туған жер"; Б.Сауекенов "Туған жер – Торғайым"; О.Спанов "Арал вальсі"; З.Сыпатайқызы-Жакишева "Туған жер"; Т.Тайбеков "Сары бел", "Аулым"; К.Тураев "Өскемен кештері"; А.Тугельбаев "Асылым"; М.Тусипбеков "Қазақстан", "Отанымды сүйемін"; Т.Ушкөныров "Жанатас жастарының вальсі"; М.Узбеков "Туған жер" и мн.др.

Этот перечень песен интересен тем, что раскрывает еще одну особенность казахского песнетворчества современного этапа – повторяемость песенных названий, отсутствие у большинства авторов стремления быть «оригинальным» и назвать свою песню «не так, как у других». Корни этой тенденции следует искать в специфике традиционного индивидуального мышления казахов как носителей родового сознания и коллективной психологии. Как известно, в границах «коллективной психологии» категории «индивидуального», «оригинального» находят выражение только через соприкосновение, связь с «общим», «коллективным» – с опытом предшественников, с традицией, канонем. И потому определяющая суть сочинительства в европейской музыкальной традиции, заключающаяся в создании оригинального, неповторимого опуса, здесь «не работает» в должной мере. Причем, это касается не только

авторов-любителей, но и многих профессиональных казахстанских композиторов, обращающихся к песенному жанру. Например, один из самых на сегодняшний день популярных композиторов-песенников К.Дуйсекеев имеет в своем творческом багаже около 10 песен, посвященных теме родине, в том числе «Туған жер», «Қош, аман бол, туған жер», «О, туған жер», «Сәлем саған, туған ел» на стихи Ш.Сариева, «Туған жер – Ана» на стихи А.Тауасарова, «Туған жер» на стихи Б.Тогыспаева и К.Аманжолова, «Қызыл Орда» на стихи И.Исаева и др. Неизменная «возвращаемость» к устоявшимся темам и образам в песнях К.Дуйсекеева близка сути традиционного песнетворчества казахов и обнаруживает глубокую национальную почвенность его творческого мышления и мировосприятия, выступая, одновременно, залогом популярности создаваемой музыки в широком слушательском кругу.

С точки зрения музыкального языка современная казахская песня сильно изменилась: при сохранении «внешнего облика» – национально характерных интонаций и буначного принципа строения мелостроки, ладовое пространство, метро-ритмическое оформление и жанровая направленность песен подверглись переориентации в сторону стилистики советской массовой и эстрадной песен. В советское время возникли многочисленные группы патриотических песен-маршей, лирических песен-вальсов, содержательный план которых, в целом, сохранил общую традиционную направленность, хотя круг художественных образов расширился благодаря введению атрибутов и признаков советского времени (целина, хлопок, совхоз и т.д.).

Период независимого существования страны существенно обогатил запас казахских песен патриотического содержания, однако в плане решения образности они по-прежнему близки традиции, сохраняя пиететное отношение их творцов к родной земле, давшей жизнь, вдохновение и стимул к творчеству.

Литература:

1. Абдрахман Г.Б. Современное самодеятельное песнетворчество в казахской музыкальной культуре. – Алматы, 2002. – 176 с.
2. Бельгер Г.К. Дождь со снегом: рассказы и миниатюры. – Алматы, 2005. — 360 с.
3. Загаевич А.В. 1000 песен казахского народа. – Москва, 1963. – 606 с.
4. Нурланова К.Ш. Кочевое жизнебытие: народ и земля как целостность // Мелодии веков. Материалы Международной конференции, посвященной 100-летию кюйши К.Медетова. – Алматы, 2001. – С.267-277.
5. «Сарыарқа әндері» антологиясы. Сост.М. Абугазы. – Алматы, 2009. – 332 с.

КОНЦЕПТ «РОДИНА» В КУМЫКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

*Гусейнов Малик Алиевич,
доктор филологических наук,
заведующий отделом литературы
Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы
Дагестанского научного центра Российской академии наук
(Махачкала, Республика Дагестан, Россия)*

Аннотация: В статье рассмотрен концепт «родина в кумыкской литературе; при прослеживании эволюции данного концепта и символизирующих его понятий на протяжении почти двухвекового развития национальной словесности, отмечена роль литературных, социальных факторов, а также индивидуальных особенностей писателей.

Ключевые слова: кумыкская литература, концепт «родина», эволюция, история, современность.

THE CONCEPT OF "HOMELAND" IN KUMYK LITERATURE

Huseynov Malik Aliev

Abstract: The article considers the concept of "homeland in Kumyk literature; tracing the evolution of this concept and symbolizing his ideas over nearly two centuries of development of the national literature, the role of literary, social factors, as well as individually adjustable features writers.

Keywords: Kumyk literature, the concept of "homeland", evolution, history, present.

Концепт «родина» в кумыкской литературе, как и в других литературах Дагестана, представляется отражением национальной картины мира, наполненной ментальной семантикой. При рассмотрении содержания данного термина в контексте исторического развития кумыкской словесности, в том числе в различных лексических вариациях, видится актуальным обоснование их в русле общественно-политического, идеологического аспектов.

Концепт «родина» выражается в кумыкском языке лексемами «ватан», имеющим значение «родина, отечество», «эл» – «родина, край, народ». Конкретными применительно к родному краю являются термины «Къумукъ», «Къумукъстан» – «Кумыкия», «къумукъ тюз» – «кумыкская степь (равнина)», фигурирующие в произведениях кумыкских писателей. Нередко под определением «къумукъ халкъ» («кумыкский народ») также подразумевается «родина».

Одним из первых авторов, в творчестве которого использован этноним «кумык», является

средневековый поэт Умму Камал (XV в.). В одном из своих стихов, написанных на языке северокавказских тюрков, автор, выражаясь образно, пишет о своей тоске по кумыкской земле (стихотворение «Кто поедет в любимый край?» – «Гъашыкъ эллерине ким гетер?»):

Да понесет меня душа в тот край, –
В Кумыкию, где зреют колосья пшеницы.

Элтер гёнгул ол эллара –
Мискин къумукъ сьомбюллара [3, с. 132].

(здесь и далее подстрочные переводы наши. – М.Г.)

Незаурядным явлением национальной культуры представляется поэтическое наследие классика кумыкской, всей дагестанской литературы Ыырчи Казака (1830–1879), деятельность которого приходится на один из переломных этапов истории народа. Присоединение Кумыкии и Дагестана в состав Российской империи обусловило упразднение Шамхальства Тарковского, в течение нескольких веков являвшегося государственным образованием кумыков. В этот период, в середине

XIX в., нарушается привычный, традиционный уклад жизни, трансформируется сословная иерархия кумыкского общества. Этими и иными факторами были продиктованы процессы национальной идентичности, что отчетливо проявилось в поэзии Йырчи Казака.

Характеризуя свою родину, поэт, пребывавший в сибирской ссылке, в стихотворении «В эти тревожные, смутные времена...» («*Девюр-девюр, питне девюр заманда...*») с горечью писал:

Создатель, коль пожелает, вернет нас
В Кумыкию, где оздени превратились в рабов.

*Яратгъаным суйсе бизин къайтарыр
Оьзденлери кълугъа дѣнген Кълумукъгъа*

[2, с. 12].

В результате перехода под юрисдикцию России утрачивалась роль знатных сословий, князев-биев, озденей и др., что поэту представлялось катастрофой вселенского масштаба. Действительно, происходил существенный перелом общественного сознания, мировоззренческих установок народа, этико-правовых норм. Величие Казака проявилось в том, что им это было подмечено как кризис духовной жизни, нравственных ценностей народа.

В последующем, в первые десятилетия советского периода, в кумыкской литературе, как и в литературе всей страны, доминировали идеологемы социалистического характера. В этой связи судьбы отдельных народов отражения в литературе практически не находили.

Однако в годы Великой Отечественной войны ситуация существенно меняется. Как известно, этот период характерен некоторым смягчением идеологического диктата. В литературе стали проявляться дореволюционные традиции, героика досоветского прошлого, которые были табуированы в первые десятилетия советской власти. Символичным видится издание в эти годы этнически маркированной поэтической книги – книги А. Аджиева «Песни кумыкских долин» (Махачкала, 1945). Хотя в этом издании национальный компонент абсолютно не

существенен, этническая характерность заглавия служила показателем определенного сдвига в национальном сознании, продиктованного смягчением цензурных критериев.

В то же время аналогично маркированная повесть Аткая «В кумыкской степи» (*Кълумукъ тюзде*. Махачкала, 1953. На кум. яз.) свидетельствовала о существенном повороте словесности в сторону изображения национальной жизни, национального характера. Отмеченная парадигма была продиктована самобытностью, творческой индивидуальностью автора, но была связана при этом и сюжетными коллизиями произведения.

В повести Аткая повествуется о возвращении в родной край участника войны, который, будучи председателем колхоза, находится в гуще народной жизни. Включение в повествование образа русской учительницы Нины Сергеевны, у которой складываются теплые отношения с главным героем, способствуют высвечиванию своеобразия национальной картины мира. Особенности кумыкской ментальности находят выражение в пословицах, народных речениях, активно используемых автором.

Таким образом, повесть Аткая, в соответствии с ее заглавием, наполнена реальным содержанием. Заметим, что кумыкской степью, или кумыкской равниной определялась вплоть до середины минувшего столетия равнинная часть Дагестана, в которой исконно проживают кумыки. Данное произведение, датируемое 1953 г. издания, служит подтверждением демократизации словесной культуры, притом еще до начала «оттепельных» процессов.

Тем не менее, собственно оттепель придала литературе новый импульс. Одним из примет этого является все частое обращение кумыкских поэтов в 1960–1970-е годы к образу малой родины. При этом ее образ локализовался чаще всего отчим, родовым селом (*ата юрт* – дословно: отчее село) авторов. Например, М. Атабаев, А. Акаев, Б. Магомедов, А.-К. Залимханов и др., только вступающие на поэтическую стезю, а также умудренные жизненным и литературным опытом Аткай, А.

Аджиев, А.-В. Сулейманов писали о родных селах как символах духовного и нравственного величия родного народа, радостной, счастливой его жизни. Однако в целом Кумыкия по существу не становилась объектом писательского внимания. В формате «родина» фигурировала страна в целом – Советский Союз.

На очередном этапе общественного развития, берущем начало со второй половины 1980-х гг., образ родины наполняется новым содержанием. Кумыкские писатели все чаще пишут о проблемах всего народа, оттеняя его национальную самобытность, его роль и место в истории, в ряду других народностей.

Одним из значительных произведений этого времени является исторический роман Баммата Атаева «Младший сын шамхала» (*Шавхалны гиччи уланы*. Махачкала, 1991. На кум. яз.). В этом произведении, посвященном одному из узловых этапов национального прошлого, воспроизведен реальный исторический деятель, князь Солтанмут, отстаивавший свободу и независимость родного края, Кумыкии, Дагестана (XVII в.). Роман был своего рода ответом на запросы времени, когда актуализировались проблемы национальной идентичности, сохранения родных языков.

Своевременность издания романа «Младший сын шамхала», соотнесенность его проблематики с современной действительностью, определили его значимость в современной словесности, широкую популярность в читательской среде.

В поэтических произведениях образ родины также концептуализируется в широком формате. В литературе доминирует образ Кумыкии, кумыкского народа. Синонимом слова «родина» предстает часто используемое сочетание «*къумукъ халкъ*» («кумыкский народ»), так как сквозь призму народной судьбы высвечиваются проблемы родной земли.

В результате политических, демографических процессов кумыкская степь оказалась перенаселенной представителями других национальностей, кумыки оказались на ней в меньшинстве. В этой связи животрепещущей для кумыков стала проблема сохранения своего

языка, национальной идентичности, которые находят острое выражение в художественном творчестве.

Боль за судьбы родной земли, любовь к отчужденному краю находят, в частности, яркое образное воплощение в творчестве поэта-лирика М. Атабаева. Так, в стихотворении «*Степь кумыкская – любовь моя*» («*Къумукъ тююзюм – суюгеним*») поэт пишет о сыновьих к ней чувствах:

Степь моя кумыкская – мать моя, мать моей матери,

Раскрыв свои объятия, побегу обнимать тебя.

Где найти мне твое счастье,

Скрывшееся, словно заяц, в кустах полыни?

Къумукъ тююзюм – анам мени, абайм,

Къулач яйып, къучакълама чабайым.

Ювианларда тавшан йимик тас болгъан

Талайынгны сени къайдан табайым?

[1, с. 472].

Данное произведение, своей глубокой лиричностью, проникновенностью, исповедальностью, в полной мере отражает одну из ведущих тенденций национальной словесности, доминирующие признаки концепта «родины». Искренние сыновьи чувства к родной земле, горечь по поводу ее драматической судьбы являются показателями эталонными, подтверждающими верность мастеров слова родным истокам, ориентированных на сохранение традиций, прежде всего духовных, нравственных, опыта прошлого.

Таким образом, ретроспективное рассмотрение концепта «родина» в кумыкской литературе свидетельствует об актуальном содержании этого термина и символизирующих его понятий. Кроме того, в контексте развития художественного процесса, особенно в советский период, восприятие образа родины ограничивалось социалистическими идеологемами. Конкретика данного образа в постсоветский период дает основание считать, что в современной словесности наблюдается наиболее глубинное постижение национальными авторами сути исследуемого концепта.

Литература:

1. Атабаев М. Слава богу (Аллагъгъа шюкюр). – Махачкала, 1997. На кум. яз.
2. Ёырчи Казак. В эти тревожные, смутные времена... (Девюр-девюр, питне девюр заманда...). – Махачкала, 2010. На кум. яз.
3. Слово, испытанное веками (Асрулар сезе гелген асыл сёз?). Антология кумыкской литературы /сост. С.М.-С. Алиев, М.Д. Акаев. – Махачкала, 2013. На кум. яз.

ОБРАЗ РОДИНЫ В АРАБСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ И ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Дьяков Николай Николаевич
доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока
Санкт-Петербургского государственного университета
(Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация: Образ Родины, историческая память о древней колыбели арабов – бескрайней Аравии, давшей миру одну из мировых религий и связанную с ней великую арабо-мусульманскую культуру, не были утрачены арабами в их тысячелетней истории. На пороге XX в. чувство принадлежности к «Арабской Родине» – «ал-Уатан ал-Арабий» обретает особый смысл в условиях нарождавшихся в новом мире идеологии и движения арабского национализма, направленных против многовекового османского засилья и начавшейся европейской экспансии. Во многом идеология арабского национализма – панарабизма определила и политическое развитие Арабского мира и масштабы выступлений арабов за национальный суверенитет и государственность в новейшую эпоху.

Ключевые слова: Арабский мир; «арабская Родина» – «ал-уатан ал-арабий»; история и культура арабов; арабское возрождение; панарабизм, традиция и модернизация на арабском Востоке.

THE IMAGE OF HOMELAND IN MODERN ARABIC HISTORICAL AND LITERARY TRADITION

Dyakov Nikolai Nikolaevich,
Dr. of History, Professor,
Chair, Dept. of ME History,
University of St. Petersburg, Russia

Abstract: The image of homeland, the historical memory of an ancient cradle of the Arabs – Arabia, a land with no limits, - have not been lost by the Arabs in their long millennium history. At the turn of the 20th C.A.D. this feeling of belonging to a common Arab Homeland – “al-Watan al-‘Arabi” got a new special sense with a new ideology and a vast national liberation movement against the Ottoman rule and a recently appeared European expansion. The ideology of the Arab nationalism and the panarabism soon became predominant in the struggle of the Arabs for national sovereignty during their contemporary history.

Keywords: the Arab world; the Arab Homeland – “al’Watan al-‘Arabi”; history and culture of the Arabs; the Arab Renaissance; Panarabism; tradition and modernization in the Arab East.

Исторически для арабов «ал-уатан» – это место рождения, проживания – Родина. В арабской исторической традиции слово «уатан» означало, прежде всего, место обитания предков, своих сородичей и соплеменников.

С рождением Ислама процесс завоевания, освоения новых земель – «истиитан» (араб.: поселение, поселенческое освоение, по сути, занятие новых земель – колонизация,) приобретает невиданный размах,

характеризовавший эпоху становления грандиозного арабо-мусульманского государства – Халифата, границы которого стремительно расширились в VII-VIII вв. / I-II вв. хиджры: от Атлантического побережья Магриба и

Иберийского полуострова на западе, до границ Китая – на востоке.¹¹

Шли столетия, сменялись династии, и на пороге Новой эпохи большая часть арабов, начиная с XVI в., оказалась включенной в состав обширной Османской державы и быстро набиравших силу европейских колониальных империй.

Между тем, чувство и дух Родины, прямо связанные с их исторической колыбелью – огромным Аравийским полуостровом, нередко определяемым как субконтинент, – не было утрачено арабами. Более того, на пороге XX в. образ «*ал-Уатан ал-Арабий*» – «*Арабской Родины*» – обретает новый смысл и силу в рамках нарождавшихся в новых исторических условиях идеологии и движения арабского национализма, направленных против затянувшегося османского засилья и начавшейся европейской экспансии, что во многом и определило политическое развитие Арабского мира в новейшее время, размах борьбы арабов за национальный суверенитет и государственность...

Важной чертой нового взгляда арабов на свое место в мире стало осознание ими утраты былого первенства в цивилизационном противостоянии с соседями на западе и на востоке. В новых условиях арабы, по мнению их ведущих национальных мыслителей XIX – начала XX вв., стали скорее учениками, нежели носителями ценностей некогда великой средневековой культуры мира ислама. Свидетельствами и размышлениями такого рода отмечены труды выдающихся арабских ученых и литераторов, познакомившихся с жизнью народов Европы и России на пороге Нового времени, и призвавших к осмыслению и освоению передовых достижений Запада во имя пробуждения своей Родины – идеи, получившей известность как «ан-Нахда» – «Возрождение» арабо-мусульманской культуры.

Идеология «*Ан-Нахда*» действительно дала арабам во многом новое видение окружающего мира. Новые оттенки обретают в этот период и традиционные жанры в литературе, включая «книги странствий» – «*китаб ар-рихла*» – путевые заметки, традиционно особенно популярные в странах арабо-мусульманского Востока.

В отличие от путешественников некогда блистательного арабского средневековья арабские авторы Нового времени, особенно в отношении бурно развивавшейся Европы, выступают на рубеже XIX-XX вв. скорее наблюдателями-учениками, нежели просвещенными посланцами «золотого века» Халифата. На фоне разворачивавшейся европейской экспансии этот новый взгляд на Запад скорее был взглядом покоренного на победителя, помогая в то же время лучше осмыслить и оценить достижения, уроки и пороки западной цивилизации.¹²

Посещение Европы купцами и послами, учеными и литераторами из арабских стран и провинций Порты в «галантный век» Просвещения, завершившийся эпохальной и одновременно скандальной экспедицией Бонапарта на Восток, открыли миру ислама как позитивные, так и отрицательные стороны новой Европы. Последовавшие затем масштабные преобразования Мухаммеда Али-паши (1805-1848), направленные на модернизацию государственных и общественных институтов Египта, выдвинули эту страну на пороге XIX в. в лидеры движения за обновление «Арабской родины» – «*аль-Уатан аль-арабий*».

Вышедшее в 1834 г. «краткое описание» Парижа выпускником ал-Азхара Р. Ат-Тахтави приоткрыло арабам дверь в новую Европу, во многом определив воззрения модернистов-западников и консерваторов-традиционалистов на пути развития мира ислама. К концу XIX в.

¹¹ Образ родины, потеря родной земли и тоска по ней, по мнению исследователей, нашли в первую очередь отражение во 2-й суре Корана – «Корова»: «...Почему бы нам не сражаться на пути Аллаха, раз мы изгнаны из наших жилищ и от наших детей?... (2:246). Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С.34.

¹² "...Существует известный закон распространения культур, утверждающий, что на стадии своего становления и подъема культура

распространяется вместе с разными её элементами - языком, экономикой, литературными жанрами, так же, как и с её мировоззрением... Так, жанр "*рихла*" получил распространение вместе с распространением самой культуры арабов, их наук, литературы, языка и торговли... (*Аль-Хатиб М.К.* Предисловие к книге «Ахмад Заки. Путешествие в Ал-Андалус... С. 25-26.)

подобные поездки становятся обычным явлением, нередко сопровождаясь изданием очерков и путевых впечатлений арабских авторов о жизни Европы и России.

С эпохой Мухаммеда Али была связана и поездка в Россию другого известного «азхариота» – преподавателя аль-Азхара шейха М.А. ат-Тантави (1810-1861), многие годы преподававшего также в Санкт-Петербургском университете и, по сути, заложившего там основы университетской арабистики накануне открытия в 1855 г. факультета восточных языков.

Наряду с активной преподавательской деятельностью, работой над рукописями профессор шейх ат-Тантави живо интересовался также жизнью своей «второй родины», оставив яркие очерки, посвященные быту и нравам простых россиян, а также знаменательным событиям в жизни дома и двора Романовых.¹³

Заметное место в списке египетских просветителей Нового времени принадлежит уроженцу Александрии Ахмаду Заки (1866-1934). Филолог и философ, сотрудник французского Археологического института и член британского Королевского географического общества, А.Заки вошел в историю Египта как видный общественный и политический деятель, один из основателей Каирского университета.

Яркий представитель эпохи «ан-Нахда», Ахмад Заки-паша – египтянин, родившийся от отца-марокканца и матери-курдянки – получил известность как приверженец панарабизма – «*шейх ал-'уруба*», – а позже и как основатель «Восточной лиги» («*Ар-рабита аш-шаркийя*») – широкого движения за возрождение народов Азии и Африки. А.Заки-паша, безусловно, внес до конца еще не оцененный вклад в изучение арабо-мусульманской цивилизации, ее истории и памятников в странах Востока и Запада.

В мире культуры и науки А.Заки получил немалую известность, причем не только на арабском Востоке, но и в Европе, в первую очередь, благодаря своим многочисленным публикациям, комментариям и исследованиям

памятников арабской литературы, и, конечно, благодаря уникальному собранию книг и рукописей – «библиотеке Заки», переданной позже в каирскую библиотеку «*Дар ал-кутуб*».

Египетский патриот-националист, затем приверженец панарабизма – «*шейх ал-'уруба*» – А.Заки-паша внес заметный и до конца еще не оцененный вклад в изучение арабо-мусульманской цивилизации, ее памятников в странах Востока и Запада. В своих более поздних публицистических трудах он подчеркивал, что в современном ему мире не осталось более рас в чистом виде, и лишь узы культуры и духовности объединяли людей в нации.¹⁴

Пользуясь заслуженным авторитетом в научных кругах Европы, А. Заки-паша неоднократно принимал участие в международных форумах востоковедов.

Возвращаясь с Конгресса ориенталистов в Лондоне (1892), через Париж – «столицу мира», подробно описанную его земляком Р. ат-Тахтافي, А. Заки провел около двух месяцев в Испании и Португалии, включив свои впечатления о Сарагосе, Толедо, Кордове и других памятных местах Ал-Андалуса в сборник из 16 «Писем с конгресса» («*ар-раса'ул ал-му'тамарийя*»), заверченный в Гранаде в январе 1893 г.

В выдержанном в журналистском стиле и одновременно наполненном тоской по безвозвратно «утерянному раю» описании страны Ал-Андалус А.Заки-паша одним из первых обратился в конце XIX в. к жанру «ностальгических путевых записок» («*рихлат ал-ханин*»), получившему развитие на волне «арабского Возрождения».

Его посещение Испании, описанное в сборнике писем под названием «Поездка на конгресс», стало, по сути, первым таким «ностальгическим путешествием» к памятным местам Ал-Андалуса, ознаменовавшим возвращение в арабское общество духа странствий и первооткрывательства, стремления познать мир другого, его жизнь и нравы...

¹³ См. Дьяков Н.Н. Шейх Мухаммад Айд ат-Тантави (1810-1861) – профессор Восточного ф-та Санкт-Петербургского университета // Россия и Арабский мир. К 200-летию профессора СПУ Шейха ат-Тантави. Материалы конференции. 2-3 ноября, 2010. Предисловие. С.12-19.

¹⁴ Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли. 1917-1945. М., 1979. С.64.

Романтический взгляд на цивилизацию Ал-Андалуса, представленный в письмах А.Заки, с комментариями этого видного ученого-эрудита – ценный источник не только для исследования наследия мусульманской Испании, но и для осмысления истории и идеологии культурного подъема в Арабском мире накануне национальных революций XX в.¹⁵ Взгляд Ахмада Заки, писал сирийский исследователь его творчества М.К. аль-Хатиб, – это взгляд араба, брошенный на Испанию ровно через четыре столетия после падения Гранады (1492). Это ностальгический взгляд на наследницу Ал-Андалуса – взгляд не безразличный, но и не пристрастный, – «взгляд полный волнения и радости...».

Восхищенный и настороженный, критический и романтический взгляд арабских авторов на Европу и Россию – бесспорно, ценный и пока недостаточно изученный источник как по истории становления межкультурных контактов Нового времени, так и по идеологии духовного подъема Арабского мира накануне национально-освободительных революций XX в.

В 2016 г. Центр арабских исследований – «Арабский семинар» университета Геттинген в Германии завершил подготовку к изданию и опубликовал представительный сборник трудов международного коллектива ученых из стран Европы и Ближнего Востока, в основу которого легли доклады на состоявшемся летом 2011 г. в Геттингенском университете рабочем семинаре на тему: «Взгляды и представления о Родине в современной арабской литературе», затронувшим многие чрезвычайно актуальные сегодня, особенно в условиях растущей иммиграции, социально-психологические проблемы адаптации и интеграции.

Обращаясь к читателю составители и редакторы сборника д-р Себастиан Гюнтер (Геттинген) и Штефан Милих (Кёльн) отметили беспрецедентный масштаб, который тема

«родины» и ее утраты обрела в последние годы, когда «выкорчевыванию» подверглась не просто тысячи индивидуумов, но буквально «целые общины и народы», что привело к массовому исходу беженцев из их родных арабских стран. «Драматические политические и социальные сдвиги продолжают сотрясать сегодня весь регион, что придает новый смысл детальному критическому исследованию проблемы дома и родины как внутри, так и за пределами Арабского мира...».¹⁶

Директор Центра искусств и гуманитарных наук Американского университета в Бейруте профессор Махер Джаррар открывает свою публикацию анализом многозначности понятия «родина» («*уатан*») в арабском языке, которое, по его словам «отличалось обилием разнообразных толкований на всем долгом протяжении его литературного и исторического употребления, порождая множество попыток концептуализации этого термина, а затем и прямой политизации его с началом колониальной эпохи, рождения национализма и «государствообразующих наций» в странах, составлявших значительную часть Османской империи. Появившиеся тогда концепции «родины» («*уатан*») со временем приобрели междисциплинарные, межотраслевые оттенки: географический и геостратегический, «патриотический» и социальный, общественный и индивидуальный, идиллический, эмоциональный и ностальгический...».¹⁷

Тоска по родине, ностальгические воспоминания о покинутом родном доме далеко не сразу определяет в литературном наследии арабов формирование особого жанра. В своем развернутом исследовании эволюции данного жанра в традиционной культуре арабов заведующая кафедрой арабистики Свободного университета Берлина профессор Беатрис Грюндлер указывает,¹⁸ что это направление в доисламской и раннесредневековой арабской

¹⁵ Dyakov N. Ahmad Zaki Pasha – a "Sheikh of Arabism" and his letters from Al-Andalus (1893). // Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Abstracts. 25th Congress of the UEAI. Naples, 2010. P.6.

¹⁶ Travelogues in the Age of the Nahḍa: 19th Century Egyptian Scholars on Europe and Russia // Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature. Edited by Sebastian Günther and Stephan Milich. Hildesheim – Zuerich - New York: Georg Olms Verlag. 2016. P.X.

¹⁷ Ibid. P.XVII.

¹⁸ Gruendler B. Al-Hanin ila-l-awtan and its Alternatives in Classical Arabic Literature // Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature. Edited by Sebastian Günther and Stephan Milich. Hildesheim – Zuerich - New York: Georg Olms Verlag. 2016. P.2-41.

поэзии явно имело второстепенное значение, обретая относительно четкие контуры лишь в эпоху аббасидских халифов (VIII-XIII вв.), когда масштабы распространения арабско-мусульманской культуры достигают наивысшего размаха, охватив многочисленные страны Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Средиземноморья вплоть до земель Испании и Португалии – на западе.

Именно к этой эпохе, известной в мире арабистики как эпоха «мусульманского ренессанса», относится и формирование жанра «*ханин ила-л-аутан*» – «тоски по родному краю», сопровождавшему в свою очередь появление и стремительный рост популярности (причем как на Востоке, так и в Европе) уже упомянутой «литературы странствий», представленной в арабской литературе средних веков и нового времени жанром «*рихла*».

Безусловно, существенные перемены в развитии этого жанра классической арабской литературы происходят в Новое время, особенно в XIX – начале XX вв. Появившаяся в этот период новая генерация арабских интеллектуалов, как мусульман, так и христиан, вынуждено было признать неприятный для себя факт цивилизационного превосходства (араб.: «*ат-тафавук*») Запада с его достижениями в

государственном строительстве и экономике, науке и технике и т.д., что в свою очередь прямо способствовало стремительному пробуждению («*ан-нахда*») арабов и мира ислама на пороге XX столетия.

Развернувшийся в первые годы нового века процесс «пробуждения Азии», охватившие Россию революционные потрясения накануне и в годы первой мировой войны, привели к новой волне массовой эмиграции, исходу тысяч беженцев, вынужденных покинуть родные места и, в свою очередь, послуживших почвой для ностальгической «литературы зарубежья», кстати, получившей широкое распространение как в арабской, так и в российской литературе XX в.

Новая волна массового исхода уроженцев стран Ближнего Востока и Северной Африки, спровоцированная новыми колониальными агрессиями Запада (Ирак, Ливия, Сирия и др.) вместе с пресловутой «арабской весной» открыла эру нового исхода из стран арабского Востока – Машрика и Запада – Магриба, давшего рождение новым произведениям ностальгического жанра, появляющимся сегодня в издательствах и на страницах периодических изданий как Арабского мира, так и Европы.

Литература:

1. Аль-Хатиб М.К. Предисловие к книге «Ахмад Заки. Путешествие в Ал-Андалус. (Рихлат ила-л-Андалус), 1893 г. – Дамаск: изд-во Мин. культуры САР, 1990.
2. Ахмад Заки. Путешествие в Ал-Андалус. (Рихлат ила-л-Андалус). 1893 г. Изд. Мухаммед Камилль ал-Хатиб. – Дамаск: изд-во Мин. культуры САР, 1990. – 150 с.
3. Дьяков Н.Н. Новое время – новая «рихла»: египтяне о Европе и России XIX века. (Р.ат-Тахтауи, М.А.ат-Тантауи, А.Заки) // Россия и Арабский мир. К 200-летию профессора Санкт-Петербургского университета Шейха ат-Тантави. Материалы конференции. 2-3 ноября, 2010. С. 50-52.
4. Дьяков Н.Н. Шейх Мухаммад Айад ат-Тантави (1810-1861) – профессор Восточного ф-та Санкт-Петербургского университета // Россия и Арабский мир. К 200-летию профессора Шейха ат-Тантави. Материалы конференции. 2-3 ноября, 2010. С. 12-19.
5. Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. 2 изд. – М.-Л.: изд-во АН СССР, 1946. – 170 с.
6. Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. – М.-Л.: изд-во АН СССР, 1950. – 300 с.
7. Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли. 1917-1945. М.: «Наука», 1979. – 200 с.
8. Реда М.М.А. «Описание России» Шейха Тантави как памятник арабской литературы XIX века. Диссертация на соиск.уч.ст. к.ф.н. – Л., 1984. – 180 с.
9. Рифаа Рафии' ат-Тахтави. Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа или Драгоценный диван сведений о Париже. Изд. В.Н.Кирпиченко. – М.: «Наука», 2009. – 270 с.

10. Dyakov N. Ahmad Zaki Pasha – a "Sheikh of Arabism" and his letters from Al-Andalus (1893). // Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Abstracts. 25th Congress of the UEAI. Naples, 2010. P.6.
11. Dyakov N. Travelogues in the Age of the Nahḍa: 19th Century Egyptian Scholars on Europe and Russia // Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature. Edited by Sebastian Günther and Stephan Milich. Hildesheim-Zuerich-New York: Georg Olms Verlag. 2016. P.43-52.
12. Gruendler B. Al-Hanin ila-l-awtan and its Alternatives in Classical Arabic Literature // Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature. Edited by Sebastian Günther and Stephan Milich. Hildesheim – Zuerich - New York: Georg Olms Verlag. 2016. P.2-41.
13. Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature. Edited by Sebastian Günther and Stephan Milich. Hildesheim-Zuerich-New York: Georg Olms Verlag. 2016. 242 p. Stephan Milich. Hildesheim-Zuerich-New York: Georg Olms Verlag. 2016.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОБРАЗА «РОДИНА» В ИСКУССТВЕ СТАВРОПОЛЬСКИХ ХУДОЖНИКОВ

*Ермоленко Людмила Павловна,
Ermolenko Ludmila Pavlovna,*

*кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России
Северо-Кавказского федерального университета,
(Ставрополь, Россия)*

Аннотация: Статья посвящена представлению образа «Родина» в творчестве художников Ставрополя, призванных подчеркнуть значимость родных мест, малой Родины в живописи и графике. Ставропольские художники в своих работах отразили трепетное отношение к родным местам, которые вдохновляли их на выдающиеся произведения. Искреннее изображение их личностного отношения к жизни показаны в пейзажах Ставрополя и Кавказа в целом.

Ключевые слова: малая Родина, живопись, графика, пейзаж, художник, Ставрополье.

ARTISTIC INTERPRETATION OF THE IMAGE OF «MOTHERLAND» IN THE ART OF STAVROPOL ARTISTS

Lyudmila Pavlovna Ermolenko

Abstract: The article is devoted to the representation of the image of «Motherland» in the work of the artists of Stavropol, designed to emphasize the importance of native places, the small Motherland in painting and graphics. Stavropol artists in their works reflected a reverent attitude to their native places, which inspired them to outstanding works. Sincere image of their personal attitude to life is shown in the landscapes of Stavropol and the Caucasus as a whole.

Keywords: Small homeland, painting, graphic, landscape, artist, Stavropol.

Работы ставропольских мастеров в области изобразительного искусства показывают неповторимость и величие природы, экзотичность и уникальность быта, доброжелательность и особый склад характера людей, а также позволяют совершить путешествие и заглянуть в историю не только Ставропольского края, но и Кавказа в целом. В конце XIX – первой трети XX в. в регионе работали художник-передвижник Н.А. Ярошенко, выпускник Императорской Академии художеств В.И. Смирнов, выпускник Киевского художественного училища Д.А. Лищенко, инициатор создания Ставропольского Союза художников России В.Г. Кленов, художник-график, ученик В.И. Смирнова, В.М. Есаулов. Все они способствовали развитию культурной жизни региона, организовывали различные художественные выставки, запечатлели в своих произведениях многие уголки губернского,

уютного Ставрополя и заложили художественные традиции в крае. Образ Родины отражен ими в романтическом видении природы Кавказа, его степных и горных районов. Ставропольские художники свои наблюдения о характере и состоянии природы тепло и трепетно смогли передать кистью и красками.

Особый подъем развитие изобразительного искусства в Ставропольском крае получило во второй половине XX столетия. С 1961 по 1969 гг. в Ставрополе были открыты детская художественная школа, художественное училище, музей изобразительных искусств. Художники Союза организовывали городские и краевые экспозиции, принимали участие в зональных, республиканских, всесоюзных художественных выставках. Для искусства Ставрополя 1930-1990-х гг. характерны все основные процессы, проходившие в советском искусстве в рамках т.н. социалистического

реализма. Приоритетным в работах ставропольских художников являлась военно-патриотическая и историко-революционная тематика, отражение «индустриальных», «колхозных» и «бытовых» сюжетов, призванных прославить подвиги трудящихся масс.

Ставропольские художники также обращались к темам из жизни кавказских народов. «Камерные лирические этюды В.Г. Кленова, эпические пейзажи П.М. Гречишкина, характерные портреты горцев и жанровые сцены Е.А. Пикалова и В.Г. Поленова, историко-революционные тематические картины Г.Д. Авсаджанова, образы героев горских эпосов в работах братьев А.В. и Б.В. Болдыревых» и др. [2, с. 53-56] оставались органичными, естественными, близкими и понятными как мастерам живописи Ставрополя, так и зрителям, желающим ознакомиться с их творчеством.

Кавказская тематика связана с изображением природы, человека, бытовых и историко-этнографических сюжетов. Художники Ставрополя, являясь современниками отражаемого ими на своих полотнах, смогли выразить свою авторскую позицию исторических событий и образов, культуру и быт горских народов. Так, например, природу Кавказа, народы, исторически проживающие на этих территориях, традиционную архитектуру отразил Г.Д. Авсаджанов в работах «Разговор о предках», «Зима в горах», «Мертвый город» и др. Реалистичны картина И.С. Шаулова «Гончарницы», документирующая быт горного аула, его строения, ремесла и работа К.Г. Казанчана «Высоко в горах», изображающая саклю - жилище горцев. Особое внимание жизни горцев и их быту также уделили братья А.В. и Б.В. Болдыревы, создавшие выразительные образы чабанов, одетых в бурки и башлыки, с палицами в руках в работе «Чабаны из Карачая» и горцев-лучников, стреляющих в невидимую цель в картине «Горцы-лучники».

Еще одним направлением в произведениях ставропольских художников является лермонтовский Кавказ [2, с. 243-249]. Это пейзажные работы современных художников. Первым автором, который начал разрабатывать

данную тематику, является живописец из Кавказских Минеральных Вод Б.Н. Бессонов, создавший такие работы, как «Лермонтов среди горцев», «Лермонтов и Белинский», «Дуэль Лермонтова». На картине «Истоки горной реки» автор очень точно передал дух одного из произведений поэта «Кавказский пленник» в изображении природы: бегущий среди камней, искрящейся и полноводный горный поток, скалистые берега, поросшие вековыми деревьями-великанами. Точно так же, как и Лермонтов, одухотворявший и поэтизировавший действительность кавказской природы, Б.Н. Бессонов смог запечатлеть окружающие красоты местной природы во всем их многообразии. Используя кисти и краски, другой известный художник-пейзажист П.М. Гречишкин в своей работе «В горах Грузии. Вечер» отобразил атмосферу путешествий Лермонтова во время первой ссылки поэта на Кавказ и описанную в «Герое нашего времени», воссоздав красоты Грузии, крутые горные склоны, освещенные вечерним солнцем, церковь и домики местных жителей, расположившиеся в долине. Его горные пейзажи полны монументального величия. Авторы в своих работах изобразили лермонтовские места, увековечили образ поэта и дали визуальное отображение его литературным шедеврам.

Одну из главенствующих позиций в региональном изобразительном искусстве на Ставрополье с середины XX в. занимает жанр пейзажной живописи. В произведениях ставропольских пейзажистов, сквозь черты конкретной местности проступает синтетический образ «Родины», в котором раскрывается не только красота природного окружения, но и выражается личностное отношение художника к миру. [3, с. 62]. И насколько разнообразна и богата природа Ставропольского края, настолько же разнообразны ее воплощения в многочисленных произведениях ставропольских художников.

Ставрополь – «Врата Кавказа». Так называли его в XIX в. потому, что через этот город пролегла дорога на Кавказ и в Закавказье. Облик Ставрополя и Ставрополья в целом нашел свое

отражение в работах многих художников, для которых этот регион стал малой Родиной. Это В.Г. Кленов, П.М. Гречишкин, К.Г. Казанчан, Г.А. Киракозов, А.Е. Соколенко, Е.С. Плетнев, В.В. Семенов, В.Д. Андросов и др. [1, с. 35]. Ставрополье – один из интереснейших регионов России, населенный множеством больших и малых народов с яркой и самобытной культурой, объединенных душевной щедростью и искренней любовью к Родине. Многообразная по своим направлениям и видам живопись ставропольских художников дала ощущение сложного, противоречивого, и, вместе с тем, яркого понятия как Ставрополье с его интересом к истории и культуре своей малой Родины. Неслучайно искусствоведы основную линию развития пейзажной живописи края определяют, как лирико-патриотическую [3, с. 62].

Настроение умиротворенности, тихой радости, просветленной грусти в ставропольской природе были особенно близки первому профессиональному художнику Ставрополя В.Г. Кленову. В своих работах автор создал истинно поэтическое видение мира. Природа выступала выразительницей высокого духовного начала и его «малой Родиной». Любимыми мотивами художника являлись патриархальный и уютный кленовский Ставрополь, пейзажи, посвященные Сенгилеевскому озеру, изображение снега как природного явления, образ бескрайних просторов ставропольской степи в мягкой золотистой дымке, сельские пейзажи, с домиками-мазанками, хатками под соломенными крышами, сараюшками и колодцами. Художник старался приблизить зрителю природу и город. Его интересовали окраинные улочки, заросшие травой, тонущие в зелени деревьев переулки, пропахшие мятой дворики родного города Ставрополя.

Особенно удачны такие работы, как «Вечер на Сенгилеевском озере», «Сенгилеевское озеро», «Лошади на водопое», «Ставропольская степь», «Кошара в степи», «Скошен хлеб», «Вечер в степи». Красота сельского Ставрополя прекрасно передана в работах: «Домик», «Крестьянский дворик», «Село Бешпагир», «На хуторе», «Село Московское». [1, с. 15]. В

сельских пейзажах В.Г. Кленова выражено непреходяще ценное: образ «малой Родины» в природе, неотделимой от носителя человеческой жизни. В них почти незримо присутствует человек.

Страстная любовь к природе, готовность жертвовать для ее познания и изображения всеми удобствами и благами жизни, одержимость в творчестве – духовная сущность самого известного живописца Северного Кавказа П.М. Гречишкина. Он «вполне самобытный художник, который сказал собственное слово, являющееся шагом в развитии отечественной реалистической пейзажной живописи» [5, с. 121-122]. П.М. Гречишкин регулярно выезжал в творческие командировки по стране и за рубеж. Его пейзажи захватывают неотразимой притягательностью. Многокрасочная палитра художника удивительно тонко передает самые разнообразные состояния природы [4, с. 145]. В своих работах П.М. Гречишкин уделяет много внимания большому пространству неба, передавая тем самым ощущение простора и воздуха. Он «сумел понять и показать душу гор». С этим утверждением легко согласиться, если увидеть такие его полотна, как: «Утро в горах», «Буковый лес», «Осенний Архыз». Он создает целостные, жизнеутверждающие образы родной природы, раскрывает выразительные черты национального ландшафта, созвучные демократическим идеям творчества передвижников.

Образ Родины в работах П.М. Гречишкина предстает не только в любви, передающей все нюансы настроения и состояния природы Ставрополя и Кавказа. Художнику прекрасно удаются запечатлеть и российские просторы. Интересны и самобытны пейзажи, созданные им в результате поездок по Центральной России, Поволжью, Уралу, русскому Северу, Сибири. Это работы «На Волге», «Русская деревня», «Уральская Вищера», «Голубой полдень», «Закат», «Байкальские туманы» и т.д.

Таким образом, любовь ставропольских художников к Родине отнюдь не ограничивается природой родного края. Не случайно центральная и организующая роль в изобразительном

искусстве ставропольских художников принадлежит национальному пейзажу, в котором можно выделить два направления. Первое – это художественное осмысление малой Родины. Другой путь – освоения национальной природы, ее территориального размаха.

Таким образом, ставропольским художникам прекрасно удалось воспеть вековые обычаи,

традиции, уклад жизни и российские просторы. Все написанные ими работы являются бесценными свидетельствами истории, в которых запечатлены уголки природы, быта, архитектуры, которые в настоящее время уничтожены или находятся на грани уничтожения. И в этом, пожалуй, заключается их особая уникальность.

Литература:

1. Бендик Б.А. Художники Ставрополя. – Л.: Искусство, 1982. – 128 с.
2. Кавказ в произведениях художников XIX – XX веков из собрания Ставропольского краевого музея изобразительных искусств. Каталог. Музейно-образовательные программы. – Ставрополь: Издание ГБУК СК «Ставропольский краевой музей изобразительных искусств»; «Дизайн-студия Б», 2013. – 251 с.
3. Крылова И.Н. Пейзажная живопись на Ставрополье середины XX века // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: сборник статей по материалам XLIX международной научно-практической конференции. – Новосибирск: СибАК, 2015. № 6(49). С. 61-69.
4. Павел Гречишкин: Живопись: альбом / Ставропольский государственный краеведческий музей им. Г.Н. Прозрителева и Г.В. Паве. Картинная галерея пейзажей П.М. Гречишкина. – Ставрополь: Вестник Кавказа, 2005. – 296 с.
5. Скрипчинский В.В. Природа в творчестве П.М. Гречишкина // МИСК. Вып.14. – Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1976. – С. 100-124.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ОБРАЗА РОДИНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ БАШКОРТОСТАНА

Кульсарина Ирена Галинуровна

кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской и сопоставительной филологии
факультета башкирской филологии и журналистики
Башкирского государственного университета
(Уфа, Республика Башкортостан, Россия)

Abstract: В статье рассматривается художественное воссоздание образа родного края в творчестве русских писателей Башкортостана. Особое внимание уделяется патриотической и пейзажной лирике, где ярко представлены природные и географические достопримечательности башкирского края. Среди этнических маркеров, репрезентирующих башкирский край в творчестве русских авторов, отмечены образы Урала, Салавата Юлаева, курая, кумыса. Образ просторных ковыльных степей в их произведениях выступает символическим воплощением воли, силы, могущества и ассоциируются с воинственным и свободолюбивым характером башкирского народа.

Образ Родины в современной прозе раскрывается на примере анализа идейно-художественной структуры произведений Р. Паля, А. Филиппова, Б. Павлова. Приемы ретроспекции, символики, обращения к фольклору и этнографии края помогли писателям полнее и глубже раскрыть характеры героев, рельефно выразить идейно-тематическую направленность произведений. Художественно правдиво воссоздав взаимоотношения народов полиэтничного региона, авторы смогли утвердить общечеловеческие ценности и поднять актуальные проблемы современности. Важное внимание уделяется в литературе также вопросам сохранения природных богатств башкирского края.

Ключевые слова: современная русская литература Башкортостана, художественный образ, репрезентация, башкирский фольклор, идейно-художественные особенности, патриотическая и пейзажная лирика

REPRESENTATION OF THE IMAGE OF NATIVE LAND IN THE WORKS OF CONTEMPORARY RUSSIAN WRITERS OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Kulsarina Irena Galinurovna

Abstract: The article considers the artistic reconstruction of the image of native land in the works of Russian writers of Bashkortostan. Special attention is paid to Patriotic and landscape lyrics where natural and geographical attractions of the Bashkir region are clearly presented. The images of the Urals, Salavat Yulaev, kurai, and koumiss are noted among ethnic markers, representing Bashkirian region in the works of Russian authors. The image of spacious grass steppes in their works acts as a symbolic embodiment of will, strength, power, and is associated with the militant and freedom-loving character of the Bashkir people.

Image of the Motherland in modern prose is disclosed by analyzing the ideological and artistic structure of the works of R. Pal, A. Filippov, and B. Pavlov. The techniques of flashbacks, symbolism, appeals to folklore and ethnography helped writers disclose the characters more completely and deeper, and to vividly express the ideological and thematic scope of works. Artistically truthfully recreating relations of the peoples of multiethnic region, the authors were able to assert universal values and to raise topical issues of the day. Important attention is paid in literature to the issues of conservation of natural resources of the Bashkir region.

Keywords: Modern Russian literature of Bashkortostan, the artistic image, representation, Bashkir folklore, ideological and artistic peculiarities, Patriotic and landscape lyrics.

Актуальность изучения художественной репрезентации образа Родины связана с усилением особого внимания среди исследователей изучению локальных культур в литературном пространстве. В последние годы все чаще в арсенале литературоведов встречаются понятия «образ края», «образ региона», «образ провинции», «локальный текст» и т.д. Наметилось несколько направлений в исследовании данного вопроса. Во-первых, это работы, посвященные анализу художественного воплощения того или иного края (республики, области и т.д.) и региональных образов в произведениях отечественных писателей. С этой точки зрения освещено раскрытие образа отдельных национальных республик и областей (башкирской, татарской, дагестанской, грузинской, азербайджанской и т.д.) в русской литературе разного периода. Так, башкирский край стал объектом внимания художников слова еще с пушкинских времен и остается источником творческого вдохновения для многих современных русских авторов, которые успешно продолжают традиции своих предшественников, а также вносят свою лепту в создание образа башкирского края в отечественной литературе. Отражению башкирской темы в русской литературе были посвящены труды М.Г. Рахимкулова, С. Г. Сафуанова, наблюдения которых были сделаны в основном на материале литературы XIX – первой половины XX вв. [2, 3, 8]. Репрезентация образа Башкортостана в русской литературе второй половины XX – начала XXI вв. рассматривается в работах И.Г. Кульсаринной [5]. Во-вторых, художественный образ того или иного края ярко раскрывается в работах, посвященных анализу локальных текстов. Исследователь «пермского» текста В.В. Абашев отмечает: «Историко-культурная жизнь любого исторически развитого локуса (города, региона) можно описать как процесс становления и эволюции особого «локального текста», который формируется как существенное смысловое единство всех

«высказываний» о данном локусе и закрепляется в культурном сознании как целостный образ места, оказывая формирующее влияние на его восприятие» [1, с. 10]. Локальный текст В.В. Коркуновым определяется как «совокупность гетеростереотипных и автостереотипных текстуальных воплощений локуса, имеющих не случайный характер, в которых проявляются культурные константы края (или личное его восприятие), воспроизводящие образ места» [4, с. 5]. В этом аспекте произведения современных писателей представляют богатый материал для показа структурных и содержательных элементов, формирующих локальный образ Башкортостана в отечественной литературе.

В произведениях современных русских писателей Башкортостана образ родного края раскрывается многогранно. Патриотическая лирика присутствует практически в творчестве каждого поэта республики. Тема отчего края представлена в их поэзии в форме стихов-посвящений географическим и природным объектам Башкортостана, а также известным личностям, оставившим след в истории и культуре республики. Так, по названиям стихотворений народного поэта республики А. Филиппова можно очертить своеобразную географическую карту башкирского края: «Юмагузино», «Янаул», «Бурзян», «Туймазы», «Баллада о Стерлитамаке», «Кугарчи», «Кумертау», «В Серменево», «Мурадым» и т.д. Автор в них воспевает свою малую родину, поднимает актуальные проблемы современности. В стихотворении «Родина» (2005) он пишет:

*«И если б сегодня спросили,
И был бы мне выбор дан, –
Я выбрал бы снова Россию,
В ней –
Солнечный Башкортостан» [5, с. 9].*

О любви к родному краю говорят и названия стихотворений Р. Паля: «Волшебный край», «О земле говорю с уважением...», «Прошу вас,

думайте о Родине», «Урал, Урал, мой дом, моя любовь...», «Живу среди легенд и сказок...» и т.д. Лейтмотивом его поэзии служат строки: «Здесь можно быть и сильным, и счастливым, // Но лишь с землею этой, только с ней» [7, с. 9]. Отметим, что в разножанровых произведениях писателя ярко представлено автостереотипное восприятие башкирского края. Так, поэтический сборник автора «Книга судьбы» начинается с раздела «Книга родной земли». В нем содержатся стихи, посвященные родной природе, известным личностям края, размышлениям автора об историческом прошлом, настоящем и будущем отчей земли. В стихотворении «Степная элегия» воссоздан образ нежной, светлой и щедрой родины, где степи «древней древностью дышат» [7, с. 7]. В то же время это край, претерпевший «хороводы лихих кипчаков, // И монгольских туменов пыль» [7, с. 8]. В этом поэтическом сборнике автор представлен истинным патриотом, о чем ярко повествуют следующие строки: «Я вечный данник твой, Урал» («Тобой люблюсь по утрам...»), «Земля моя, край мой отчий! // В любой моей клетке – ты» («Земля Антеев»).

В пейзажной лирике открываются новые грани поэтического образа Башкортостана. Так, водные артерии республики стали объектом восхваления А. Филиппова («Ашкадар», «Иртюбяк», «Мелеузка», «Ик»), Р.Паля («Селеук», «Где ты, речка Каяла...», «Дема»), Г. Молодцова («В долине Демы – дождь», «Снова над Белым озером...»), М. Ерилина («Что Деме изменить...»), Н. Грахова («Дёма»), Г. Кацерица («Караидель») и т.д. Много стихотворений посвящено башкирским горам, среди которых можно выделить стихотворения «Гашмурун» А. Филиппова, «Гроза над Иремелью» Р. Паля, «Сарматский курган» Г. Молодцова. Природный памятник башкирского края – пещера Шульган-таш воспет в стихах Л. Мартынова «Башкирская пещера», Н. Грахова «Шульган-таш», М. Гафурова «Шульган-тамак» и т.д.

В современной поэзии особую роль играют пространственные мифологемы, отражающие концентрированное выражение народного мышления и мировосприятия. Эти традиционные

архетипы получают новое символическое наполнение. Так, образ просторных ковыльных степей в творчестве русских писателей в первую очередь выступает символическим воплощением воли, силы, могущества и ассоциируются с воинственным и свободолюбивым характером башкирского народа. Неслучайно в поэзии образ башкирской степи ассоциируется с именем легендарного героя Салавата Юлаева и получает конкретизацию: «степи Салавата». Если у В.А. Трубицына через этот образ выражается любовь к Башкирии: «Ее люблю за степи Салавата, за синие дремучие леса...» («Две Родины»), то в стихотворении «Степь» М.А. Дудина Салават представлен живой душой и другом степей, а в «Письме в Башкирию» «степи Салавата» ассоциируются в сознании поэта с Башкирией:

*«Лети, моя песня,
Легка и крылата,
К весенним озерам
Степей Салавата»*

(«Письмо в Башкирию») [3, с. 332].

В рассказе А. Филиппова «Когда сверкает молния» этот пространственный образ описывается как живое существо: башкирская степь стонет от бури, дышит сладковатым запахом зреющего хлеба, тонко звенит тягучими трелями перепелок... [9, с. 117].

В русской поэзии второй половины XX в. Башкортостан представлен как центр развивающейся нефтяной индустрии и сельского хозяйства. Например, в стихотворениях «В Октябрьском» М. Дудина, «Салават и салаватцы», «Факелы» С. Смирнова, «Золотая Туймаза» В. Трубицына описывается нефтяная республика, а в стихотворении «В степи за Салаватом» А. Гольдберга прославляются хлебные башкирские степи, хранящие память о Салавате.

Своеобразно репрезентируется образ Башкортостана в русской литературе образами исторических личностей края. Символом дружбы народов края стало имя Салавата Юлаева, чей образ присутствует в творчестве многих художников слова. Известному классику

башкирской литературы М.Кариму посвящены стихи «Не цветы под ногами, а камни...» А. Филиппова, «Старик с берегов Суреня» Р. Паля, «К названьям рек...» Л. Татьянической, «Брату-башкиру» Л. Ошанина и т.д. Имеются посвящения Шагиту Худайбердину («Шагит»), Баязиту Бикбаю («На смерть Баязита Бикбая»), Фариту Исангулову («На смерть Фарита Исангулова»), «Алле Докучаевой» А. Филиппова, «Мажиту Гафури» В. Трубицына, Диму Даминеву («Строф твоих костры») Г. Зайцева, народному поэту Назару Наджми посвящены стихи «У Назара Наджми» К. Ваншенкина, «Соседи по огню» А. Филиппова и т.д.

В арсенале поэтических средств многих авторов часто используются образы курая, тулпара, Акбузата, кумыса и т.д. Так, в поэзии Р.Паля образ Урала выступает в роли антропоморфированного хранителя героической истории народа. Об этом ярко свидетельствуют следующие его строки:

*«Отчий край я открываю нынче заново,
И старик-Урал рассказывает мне,
Сколько сказочного, дивного приданого
Накопил он каждой пихте и сосне» [7, с. 51].*

В других же стихотворениях Урал-тау предстает свидетелем прошлого, и поэтому его название чаще всего употребляется с эпитетом «седой»:

*«А в предгорьях седого Урала,
Где не вычерпать звезд из ручьев,
Золотая пыльца пропитала
Даже корни дремучих лесов» [7, с. 91].*

Создавая образ полиэтничного Башкортостана, многие авторы обращаются к теме межнациональных взаимоотношений. Особенно ярко отразилась русско-башкирская дружба в поэзии А. Филиппова. В стихотворении «Дружбе нет конца» он отмечает:

*«Уже с четыре с половиной века
Идем мы вместе – русский и башкир» [10, с. 151].*

«Два героя» написаны как размышления над памятником А. Матросову и М. Губайдуллину, совершившим в годы войны одинаковый подвиг:

*«Два героя встали на гранит –
Дети породнившихся народов» [10, с. 148].*

В своем стихотворении «К Башкирии» В. Денисов обращается:

*«...я тебе о любви
И о дружбе сплетаю рулады...
Пусть живут Пугачевы мои
И бунтуют твои Салаваты!» [3, с. 536].*

Л. Сорокин в стихотворении «Башкирия» пишет:

*«Наш край Европу с Азией спаял.
У нас одна судьба,
Одни победы,
Одно название гордое –
Урал!» [2, с. 525].*

Р. Паль в стихотворении «Здесь горы в закате лиловые», описывая «суровый и сказочный край», замечает, что здесь «Найдутся для гостя и друга // И чай, и шипучий кумыс» [7, с. 21].

Особое внимание уделяется образу Башкортостана и в прозе. Так, во многих произведениях Р. В. Паля исследуется прошлое и настоящее родной земли, судьба современника. Об этом ярко свидетельствуют названия его повестей: «Земля родная – живая и мертвая», «На земле и над землей», «Земли ничейной не бывает». Автор особое внимание уделяет в своем творчестве известным личностям республики. Если в центр повести «Есть у неба земля» поставлен образ дважды Героя Советского Союза Мусы Гареева, то в романе «Бессмертники – цветы вечности» описываются революционные события первой четверти XX в. на Южном Урале. Деятельность легендарных уральских пролетариев в лице братьев Кадомцевых, матроса-потемкинца Ивана Петрова, руководителя заводских дружин Михаила Гузакова раскрывается на документальной основе.

Ярко воссоздавая художественный образ родного края и показывая башкирско-русские межкультурные взаимоотношения, русские

писатели часто обращаются к мотивам, образам и традициям башкирского фольклора. Так, в повести «Земля родная – живая и мертвая» Р.Паля использован сюжет об акбузате в связи с раскрытием этимологии Горы Белого Жеребенка. По преданию, рассказанному отцом героя, жеребенок спасается от нападавших ему волков, поднявшись на своих крыльях в небо. С детских лет мечтает Егор Кирюхин об акбузате, а когда его друг Минтимер подарил ему жеребенка, то тот стал не только его незаменимым помощником в хозяйстве, но и другом, разделяя с ним все беды и тяготы его судьбы. Тревожные думы писателя о судьбе родной земли тесно связаны с размышлениями об утрате людьми исторической памяти о своих корнях и роде. Эта проблема особенно рельефно раскрывается в его повести «Оглянусь – постою. Постою – подумаю...», повествующей о поездке автобиографического героя в места своего детства. Любовь писателя к родному краю четко прослеживается в художественном воссоздании башкирского географического ландшафта с использованием топонимических легенд и преданий, а также в описании богатых грибами и редкими лекарственными растениями лесов и полей. Герой Р.В. Паля предстает перед читателем не только как истинный патриот, но и как интернационалист. В вышеуказанной повести приводятся как башкирские, так и русские названия гор и деревень (Йорак-тау и гора Лысая, Куштау и гора Долгая и др.). В произведении последовательно показано расширение пространственных горизонтов и ориентиров автора – начиная от родительского дома, деревни, городов и сел республики, других областей и стран. Ретроспективный прием помог писателю зримо представить полиэтничный башкирский край, судьбы его жителей, а также передать свои размышления об исчезновении бесперспективных деревень, о судьбе писателя в современном обществе и т.д. Так, проходя по бывшим улицам родной деревни, герой вспоминает о Гайнан-бабае, башкирском «знакуме» бабушки, с которым она доверительно беседовала за чашкой чая [6, с. 356]. По страницам книги проходят герои разных

национальностей, проживающих в дружбе и согласии в этом крае. Сквозной мотив автобиографической повести – это неповторимость и уникальность отчей земли. Ярко воплощается он в эпизодах, основанных на местных преданиях и былях. В одном из них повествуется о том, как потерял свое исцеляющее свойство кумыс, надоенный от кобылиц, перевезенных из Башкирии богатым лордом в Англию. А купивший башкирские земли немецкий господин назвал свою деревню за непревзойденную красоту Долиной цветов – Блюменталь. Завершается повесть размышлениями автора об Уфе, о Земной Оси, вокруг которой вращается не только его жизнь, но и жизнь народов башкирского края.

Отметим, что в творчестве Р.В. Паля образ родного края не идеализируется, а меняется, как сама жизнь в стране. Так, в повести «Отель «Бездна» ждет гостей» автор не скрывает последствия перестроечных реформ, оказавших разрушающее действие не только на экономику республики, но и на судьбы многих простых людей, а в повести «Человек веселый» на примере жизни рабочего Никиты Свистунова прослеживает печальную историю распродажи промышленных комбинатов в условиях рыночной системы.

Писатели важное внимание уделяют вопросам сохранения природных богатств края. Особенно ярко это отразилось в произведениях Р. Паля, А. Филиппова, Г. Кацерики и др. Авторы предупреждают не только о трагичных последствиях неразумного отношения к природе и родной земле, но и об экологической катастрофе в сознаниях людей. Вопросы охраны окружающей среды находятся в центре книг рассказов и очерков Б. Павлова «Айгирская легенда», «Покушение на заветное», «Заповедное», в которых показаны отзывчивые герои, защищающие и любящие природу не на словах, а своим делом. Показательны названия его очерков: «Весна обновления», «Экологический рассвет», «Мирный атом». По мысли Б.Павлова, все заповедное, что осталось в людях, в природе, необходимо бережно сохранить и передать будущему поколению.

Таким образом, основная идея большинства патриотизма, межнационального взаимопонимания и толерантности жителей края. произведений современных русских писателей Башкортостана заключается в прославлении

Литература:

1. Абашев В. В. Пермский текст в русской культуре и литературе XX века: дис. ... докт.филол.наук. – Екатеринбург, 2000. – 448 с.
1. Башкирия в русской литературе. В шести томах. Т.5. / Составление, предисловие, биографические справки, комментарии М. Г. Рахимкулова и С. Г. Сафуанова. – Уфа, 2001. – 614 с.
2. Башкирия в русской литературе. В шести томах. Т.6. / Составление, предисловие, биографические справки, комментарии и библиография М.Г.Рахимкулова и С.Г.Сафуанова. – Уфа: Китап, 2004. – 576 с.
3. Коркунов В. В. Кимрский локальный текст в русской литературе: автореф. ... дис.канд.филол.наук. – Тверь, 2015. – 24 с.
4. Кульсарина И.Г. Репрезентация образа Башкортостана в русской поэзии второй половины XX – начала XXI века // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2016. – № 9. – С.108-112; Кульсарина И.Г. Башкортостан в русской прозе второй половины XX века// Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 11(65): в 3-х ч. – Ч. 2. – С. 23-25.
5. Паль Р. В. На земле и над землей: роман, повести. – Уфа: Китап, 2013. – 400 с.
6. Паль Р.В. Книга судьбы. Лирика. – Уфа: Китап, 1999. – 352 с.
7. Рахимкулов М.Г. От Пушкина до Толстого Часть вторая. XIX век. Художественно-краеведческие очерки. – Уфа, 2009. – 424 с.; Рахимкулов М.Г. От Горького до наших дней. Часть вторая. XX век. – Уфа: Китап, 2013. – 352 с.
8. Филиппов А. П. Когда сверкает молния. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 301 с.
9. Филиппов А.П. Избранное. В 2-х т. Т.2. – Уфа: Китап, 2007. – 440 с.

МОТИВЫ РОДИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ КАРАЧАЕВСКОЙ ДРАМАТУРГИИ

Мамчуева Фатима Османовна

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора народов Карачаево-Черкесской Республики
Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований
(Черкесск, Республика Карачаево-Черкесия, Россия)

Аннотация: В статье предпринята попытка выявить мотивы родины, отраженные в драматургическом творчестве Б. Аппаева и Б. Тохчукова. Ассоциативное поле концепта «родина» выражено следующей лексикой: отечество, отчизна, малая родина, мать, гражданская позиция, преданность, патриот, патриотизм, родина-чужбина. Любовь и служение родине, готовность пожертвовать ради нее жизнью, безграничная любовь к ней связана с таким понятием как патриотизм. Именно отношение человека к родине, к матери – основной показатель его гражданской позиции. Отношение человека к этим важным составляющим и определяет его патриотизм. Для всех поэтов и драматургов характерна особая любовь к родине в широком значении этого слова. Исследование концепта «родина» представляет, на наш взгляд, особенный интерес. В пьесах Б. Аппаева и Б. Тохчукова описали, с одной стороны, состояние человека, потерявшего в одно мгновение все: родину, дом, родных и близких, высокую награду, но, несмотря на жизненные трудности, нашедшего в себе силы быть и оставаться Человеком и гражданином своей Родины. С другой стороны, показано эмоциональное состояние человека, оказавшегося на чужбине: потерянности, пессимистическое настроение, бессилие изменить ужасное положение, постоянное беспокойство героини о близких, противостояние жизни придает пьесе существенную глубину и необыкновенную силу эмоционального воздействия на читателя и зрителя.

Ключевые слова: родина, патриотизм, гражданская позиция, мать, родина-чужбина, ассоциативное поле концепта «родина»

THE MOTIVES OF THE HOMELAND IN MODERN KARACHAI DRAMA

Mamchueva Fatima Osmanovna

Abstract: The article attempts to identify the motives of the homeland, as reflected in the dramatic works of B. Appaev and B. Tokhchukov. The associative field of the concept "homeland" is expressed in the following words: Fatherland, Motherland mother, citizenship, loyalty, patriot, patriotism, homeland-alien land. Love and service to the Motherland, readiness to sacrifice life, for it, boundless love for it is connected with such concept as patriotism. It is the relation of man to the Motherland, to mother is the main indicator of his political views. The attitude of man to these important components determines his patriotism. All the poets and dramatists have a special love for the Motherland, in the broad sense of the word. A study of the concept of "homeland" is, in our opinion, of particular interest. The plays of B. Appaev and B. Tokhchukov describe, on the one hand, the condition of a man who lost in an instant everything: country, family, relatives and friends, the high award, but who, despite the difficulties of life, found the strength to be and remain a Human being and a citizen of his country. On the other hand, they show the emotional state of a person trapped in a foreign land: perplexity, pessimistic mood, the inability to change the terrible situation, the constant anxiety of the heroine of loved ones. The confrontation of life lends the piece substantial depth and the extraordinary strength of the emotional impact on the reader and the viewer.

Keywords: Homeland, patriotism, citizenship, mother, homeland-exile, associative field of the concept "homeland".

Для любого человека «Родина» («Отчизна», человек родился и вырос. Малая родина и связь с «Отечеством», «родная сторона») – место, где ней не прерывается, вдали от нее, все мысли о

ней. Ностальгия по родным местам, по улочкам, по людям, дорогие сердцу места постоянно посещают мысли национальных поэтов и драматургов. В этом плане примечательны пьесы карачаевских драматургов Б. Аппаева и Б. Тохчукова. Карачаевские драматурги обращались к теме Великой Отечественной войны, так как многие писатели прошли войну и знали о ней не понаслышке. Тема Великой Отечественной войны актуальна и современна во все времена, так как многие писатели не просто описывали военные события, тяжелые для страны, они хотели показать человека-борца, стремившегося отдать жизнь за Родину, за родных и близких. Мотивы горячей любви, огромной ненависти к такому страшному явлению как фашизм, вследствие этого – народный подвиг, тема нравственного выбора – такова тематика пьес этого периода. В этом плане примечательны пьесы карачаевских драматургов Б. Аппаева и Б. Тохчукова.

Экспозиция пьесы Б. Аппаева «Отверженный» – размышления фронтовика Ивана Ивановича о патриотизме, нравственности, человечности, о том, что «слова “народ”, “родина” уходят из лексикона» [1, с. 264]. Главное действующее лицо пьесы – друг Ивана Ивановича, Асхат Магомедович Шидаков, участник и ветеран Великой Отечественной войны, который прошел всю войну до Берлина. Его мечты о мирной спокойной жизни неосуществимы. Защитник Родины остается без родной земли, без родины, без родственников и близких, и, что важно, – без высокой награды. Принадлежность к репрессированному народу не дает возможности получить высокую награду, заслуженного звания Героя Советского Союза. От награды Асхат отказался, так как он – сын депортированного народа и как ему сказали, он их недостоин. Действительно, он унижен и отвергнут. У него ничего не осталось – ни родины, ни родных и близких, ни документов, ни заслуженной награды. И документы, подтверждающие его участие в войне, утеряны. Он в отчаянии, не понимает, как ему выбраться из этой трудной ситуации. Пока он защищал Родину, его родных и близких выслали в Среднюю Азию. Страницы, описывающие воспоминания фронтовика Асхата драматичны и трагичны. По дороге в места выселения умирает от инфаркта отец главного героя, «его в песках Казахстана выбросили из товарного вагона, в котором везли депортированных», от голода умирает мать, сын замерзает, а обезумевшую от горя жену героя на

кладбище растерзали волки. Чудом выживший после всех трагических событий, Асхат не находит покоя. Его как спецпереселенца, как врага народа арестовывают, так как у него не было документов и он не встал на учет. Комендант арестовывает Асхата, и десять лет он проводит в тюрьме. На чужбине, в шахтах Караганды он работал, как и многие подобным образом осужденные переселенцы. Вышел после смерти Сталина [1, с. 284]. Мысли о Малой родине вызывают у главного героя воспоминания трагического характера. Душевное и эмоциональное состояние лирического героя – боль, тоска, отчаяние не покидают его. Пессимистическое настроение героя подтверждает лексика пьесы: «Когда я заслуживал и славу, и признание, меня держали в колониях и ссылках в Средней Азии. Теперь мне ничего не надо» [1, с. 267]

Возвращение на Родину меняет героя. Мирное будничное занятие старика-фронтовика Асхата – это резьба по дереву. Но он все-таки несчастлив. Его друг Иван Иванович рассказывает о бесстрашной борьбе Асхата с фашистами, пытается вернуть его к жизни: «Мы все должны благодарить таких, как вы, за то, что уничтожили фашизм, за то, что до сих пор сохранили молодость души, верность дружбе, чувство патриотизма. Вашей благодарностью будет, если расскажете мне о событиях, которые интересуют всех здравомыслящих людей страны, да и не только страны [1, с.281]. Бергер – глава районной администрации, не верит, что старик Асхат – фронтовик, участник Великой Отечественной войны, считает его самозванцем и требует прекратить писать письма, мешающие ему работать. Но награда нашла героя. Благодаря усилиям историка Юрия Сидоровича и друга-фронтовика Асхата – Ивана Ивановича ему возвращают и награды, возвращают веру в себя, в справедливость.

Тема родины также ассоциируется с образом матери, хранительницы домашнего очага и семейного благополучия. Это можно увидеть в пьесе карачаевского драматурга Б. Аппаева «Дороже жизни», ее сценическое название «Три матери» Премьера пьесы состоялась в декабре 1973 г. и была посвящена 30-летию Победы. Экспозиция пьесы – дружба русского инженера Василия и его жены Вали с рабочим шахты Азретом и его женой Сагидат. Уход на фронт Василия совпал с рождением у него сына. Азрет обещает позаботиться о семье Василия, так как его как высококлассного специалиста оставляют

в тылу. Узнав о появлении в селе немцев, Азрет взрывает с рабочими шахты и уходит в партизанский отряд. Узнав о смерти Василия, Сагидат забирает ребенка себе и не знает, как сказать об этом его жене. Но Валя погибает от немецкой бомбы, сброшенной на ее дом. Преследования Сагидат предателем Очаем заканчиваются для нее трагически, взяв под свою защиту сироту-мальчика, она закрывает его люльку собой и погибает от пули Очая. Колыбельная Сагидат так и осталась недопетой. Хауа, соседка Сагидат, помогает прятать ребенка от Очая. Возвратившись как-то из партизанского отряда, Азрет отдает ребенка Уркуят (жене предателя Очая). Успокоившись и устроив ребенка, Азрет уходит на фронт. Таков драматический сюжет судьбы трех женщин-матерей, пытавшихся спасти несчастного ребенка.

Пластический рисунок выстроенных картин был продиктован драматическим сюжетом. Начало и конец пьесы сопровождается одинаковой картиной: у могилы сидит пожилой мужчина, сын Борис, окончивший учебу в институте, садится рядом. Отец рассказывает о его второй матери Сагидат. Таким образом, в пьесе Б. Аппаева «Дороже жизни» образ Матери неразрывно связан с понятием Родина. Пока его отец защищал родину от фашистского ига, Мать охраняла его мир и покой. Сильная, волевая, бесстрашная, готовая отдать жизнь за свое счастье и счастье других людей. Мать – символ храбрости, нежности, стойкости и воли, образ женщины способной отдать жизнь во имя счастливого и мирного будущего.

Тема «отнятой родины» характерна для историко-документальной пьесы Бориса Тохчукова «Черный ноябрь 43-го» [2]. Она – одна из значимых пьес, отражающая драматические события национальной истории – депортацию карачаевского народа. Заглавие пьесы «Черный ноябрь 43-го» настраивает на определенную направленность, связанную с трагическими страницами четырнадцати ужасных лет: «Возвращению карачаевского народа на историческую родину посвящается...». Подзаголовок «Черного ноября...» – трагедия в 2-х актах. В Карачаево-Черкесском областном (Национальном) драматическом театре 2 ноября 1991 г. состоялась премьера пьесы «Черный ноябрь 43-го», «Къарачайны къара кюню» – премьера на карачаевском языке состоялась 2 ноября 1993 г.

В основе драмы – документальный материал, повествующий о злоключениях героев и персонажей пьесы, преодолевающих тяготы и лишения тех лет. Структуру пьесы составляют два акта и десять картин. Действующие лица – семейная пара: муж, жена, теща, двое сыновей девяти и семи лет, девочка трех лет; исторические личности – Сталин, Берия, Суслов. В пьесе имеются различные элементы исторической достоверности. Например, указывается день выселения – 2 ноября 1943 г.. В пьесе Бориса Тохчукова глава так и называется «Утро депортации». Время действия – 1943 г., временные измерения – осень-весна (несколько месяцев до выселения и после). Место действия – областной центр Микоян-Шахар. В центре внимания драматурга – судьба карачаевской семьи, главные персонажи которой, муж и жена так и не встречаются друг с другом. В то время как отец семейства Хасан находится на фронте, его семью выселяют за пределы Кавказа (родина автора, милые для него места).

Идейно-тематический комплекс пьесы – описание дня выселения. Время – утро. Состояние хаоса и беспорядка подтверждается наличием «разбросанных вещей, узлов, а также описание расположения вещей в комнате – «...кровати и стулья стоят, как попало. Состояние Захедат, объясняется следующими словами – «сидит с отрешенным взглядом». Ее свекровь Аминат, узнав, что их выселяют в Казахстан или Среднюю Азию, растерялась, нет точного адреса, куда вернутся ее сыновья. Лейтенанту, который сообщил о выселении, она рассказывает о гибели своих двух сыновей (они были командирами, партизанами). Лейтенант, который вел себя вначале грубо, дерзко, начинает помогать собирать вещи, успокаивать старого человека. Лейтенант и солдат, выяснив, что у семьи, кроме карточек, ничего нет, делятся продуктами из своего пайка. В речи героев чувствуется глубокая трагичность, безысходность. Люди растеряны, не понимают, почему это происходит, в чем причина, за что выселяют? Только их соседка Аня рассержена и ее возмущению нет предела:

Слова «НКВД», «спецпереселенец», «солдат с винтовкой», «штыки», «приказ», «погрузка», «вещмешок» – реалии ужасных лет депортации. Представители политической системы в лице Сталина, Берии и Суслова искалечили судьбы многих народов, так как перед ними была задача, которую они хотели бы любыми способами и путями осуществить. Искалечены судьбы многих

людей, но цель оправдывает многое, поэтому пристальный интерес публики к этим образам весьма понятен: стереть с лица земли целый ряд малых народов, их культуру, язык, историю, литературу, фольклор. Самое страшное для народа – жизнь без языка, истории, традиции, без этих сакральных ценностей не будет и самого народа и его культуры:

«...На нет надо свести историческое прошлое народов. Пусть националы поют свои песни, танцуют свои танцы, ставят спектакли на своих языках, пишут романы, стихи, но все это должно носить формальный, декоративный, с тенденцией к затуханию характер. Язык – это уникальное явление в жизни человеческого общества и один из главных факторов, характеризующих тот или иной народ...он является «еще и носителем национальной психологии, культуры, истории, духовного богатства того или иного народа. Сужение его и сведение к минимуму в среде того или иного народа – один из главных путей сближения и слияния наций и народностей» [2, с. 70-71]. Но народ, пережив трагические четырнадцать лет депортации, голод, холод, ужасные условия жизни, все-таки сохранил и свой язык, историю, культуру, фольклор.

В следующей картине пьесы Б. Тохчукова «Госпиталь». Действие пьесы происходит в госпитале, где волею судьбы оказываются и лейтенант, и капитан Хасан (оба, после ранения, попадают в один и тот же госпиталь). Хасан переживает и думает о семье, так как давно не получал ни писем, ни вестей. Не зная, что делать, он писал письма в обком для выяснения местонахождения семьи, но ему ответили, что, действительно, карачаевский народ депортирован, а местонахождение его семьи неизвестно. Долгожданный ответ не дает ответы на волнующие капитана вопросы. Здесь же капитан Хасан получает письмо от подруги жены. Драматург рассказывает о встрече капитана Хасана (муж Захедат) с лейтенантом, который участвовал в выселении его семьи. Известие лейтенанта о том, что капитан Хасан будет награжден, так как участвовал в форсировании Днепра у Птичьего острова, герой воспринимает без эмоции. Лейтенант рад и сообщает, что капитана разыскивали, чтобы вручить ему награду. Это известие приятно для капитана Хасана, но он понимает, что едва ли он получит и награду, и звание – так как он «представитель депортированного народа». Лейтенант вдруг осознает с болью, что именно он принимал непосредственное участие в выселении семьи

капитана. Он понимает, что перед ним капитан-фронтовик, Герой Советского Союза. Лейтенанту жаль этого человека, ведь он проливает свою кровь за родину, а его семью высылают. Автор передает состояние обоих героев словами: «Ему трудно говорить и оба долго молчат» [2, с. 59].

Участие лейтенанта в выселении карачаевцев, его сомнения в правильности своих поступков, заставляют задуматься о сложившихся обстоятельствах. За отказ участвовать в выселении других народов он был разжалован и отправлен в штрафной батальон.

Лейтенант понимает, что существующая система губит ни в чем не повинных людей. У него осталось чувство вины, что из-за него пострадали люди, что военным, солдатам внушали, что «целый народ – предатели и пособники немцев». Ему стыдно за этот поступок перед Хасаном. Он верил в существующую систему, верил всему, что говорят. Враги народа, предатели, а на самом деле, – это обычные люди, солдаты – защитники Отечества, но когда и фронтовиков и героев стали называть врагами, предателями, стал сомневаться. Чувство справедливости заставляет лейтенанта изменить свое отношение к теме выселения, он пытается помочь безвинно и несправедливо наказанным людям. И капитан Хасан, и лейтенант поняли и простили друг друга.

Дальнейшее событие пьесы описано в картине «Черная ночь». Картина под названием «Черная ночь» говорит сама за себя. В ней автором обрисована жизнь карачаевской семьи, которая была выслана в Казахстан, о героях, которых говорилось выше – Захедат, ее дети Мурат и Мусса, ее свекровь Аминат. Супруг Захедат Хасан находится на фронте. Действие происходит в казахской мазанке, вокруг убогая и плачевная обстановка. В ней показана нелегкая жизнь семьи фронтовика Хасана. Захедат – участник войны, женщина-мать, врач – понимает бессмысленность сложившейся ситуации: голод, холод, отсутствие медикаментов приводят к гибели людей, в первую очередь – детей, стариков, женщин, раненых.

Последняя картина пьесы Б. Тохчукова «На кладбище». Капитан Хасан в поисках своей семьи приезжает в Казахстан и узнает о смерти своей жены Захедат, матери Аминат, сына Мурата. Но Хасан поддерживает и дает ему силы для дальнейшей жизни его живой и невредимый единственный сын Мусса. Самой трагичной страницей в пьесе является предсмертное письмо Захедат супругу Хасану. Она объясняет свой

поступок – добровольный уход из жизни. Как врач, она не может помочь раненым и больным, как мать, она не может помочь и спасти своих детей. Она находит только один выход – добровольный уход из жизни. Добровольный уход Захедат – это тоже своего рода протест против существующей системы, понимание того, что невозможно изменить существующее положение. В душе у героини хаос, душевное беспокойство, боль, отчаяние. Прочитав письмо Захедат, Хасан долго не мог прийти в себя. Подавленное состояние, тоска, боль лишили его и сил и дара речи. Но сын Мусса найден, и это возвращает героя к жизни.

Пьеса Бориса Тохчукова носит автобиографический, исповедальный характер. В основе пьесы драматурга не только документальный материал о выселении его народа (архивные источники, которые собирал сам автор), но и воспоминания ребенка (главные

образы – это мать, отец и бабушка, родные автора, место нахождения и многие другие детали). Мать не может спасти детей, врач не может лечить стариков и детей, раненых (отсутствие медикаментов) – все они умирают. Понимание безысходности, бессилие перед системой, перед тем, что героиня не может ничего изменить, нежелание смириться с существующей системой, представители которой искалечили столько судеб, придают пьесе звучание скорбного реквиема.

Исследование концепта «родина» показало, что в художественной картине мира Б. Аппаева и Б. Тохчукова она (родина) соединяет в себе малую родину, Россию, образ матери, внутренний мир лирического героя. Являясь носителями карачаевской культуры, родного языка, мира Б. Аппаев и Б. Тохчуков отобразили в своем драматургическом творчестве национальный дух народа и трагические страницы того времени.

Литература:

1. Аппаев Б.Д. И так бывает: Пьесы / Б.Д. Аппаев. – Черкесск: РГБУ «Карачаево-Черкесское республиканское книжное издательство», 2010.
2. Тохчуков Б.Х. Черный ноябрь 43-го. – Черкесск: РГБУ «Карачаево-Черкесское республиканское книжное издательство», 2017.

СКУЛЬПТОР НЕСТОР БАСТЕРРЕЧЕА: «ОН ПЛАКАЛ СО СТРАНОЙ БАСКОВ И РАДОВАЛСЯ С БАСКСКИМ НАРОДОМ

*Месхидзе Джульетта Изауовна,
кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела
Европеистики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Санкт-Петербург, Россия)*

Аннотация: Доклад посвящен знаменитому баскскому скульптору Нестору Бастерречеа Арсадуну (1924–2014), который знал, как увидеть корни традиционной баскской культуры и смог показать их миру. Его монументальная серия «Баскская Космогония» является специфической интерпретацией древних мифологических образов. В своем творчестве Нестор Бастерречеа отразил не только личные переживания, настроения, размышления, но и дух эпохи, и чувства всего баскского народа.

Ключевые слова: Нестор Бастерречеа Арсадун. Страна Басков. Буэнос-Айрес. Баскская скульптура. Баскская эстетическая идентичность. Баскская мифология. Серия «Баскская космогония».

SCULPTOR NESTOR BASTERRETXEА: “HE CRIED WITH THE BASQUE COUNTRY AND REJOICED WITH THE BASQUE PEOPLE”

Meskhidze Julietta Izauvovna

Abstract: This paper is devoted to the great Basque sculptor Nestor Basterretxea Arzadun (1924–2014), who knew how to see roots of traditional Basque culture and could demonstrate that to the world. His monumental Series Basque Cosmogony is a special interpretation of ancient mythological images. In its creativity Nestor Basterretxea has reflected not only personal experiences, senses and thoughts, but also the spirit of an epoch and feelings of all Basque people.

Keywords: Nestor Basterretxea (Basterrechea) Arzadun, Basque country, Buenos Aires, Basque sculpture, Basque aesthetic identity, Basque mythology, Series Basque Cosmogony.

Когда говорят об истории баскской скульптуры, называют, прежде всего, имя Хуана де Анчиеты (Juan de Anchieta, 1533–1588), представителя испанского романизма [8; 13], а вслед за ним – Франсиско Дуррио (Francisco Durrio de Madrón, 1868–1940), примыкавшего к группе художников-авангардистов во главе с Полем Гогеном (Eugène Henri Paul Gauguin, 1848–1903) и Немесио Могробехо (Nemesio Mogrobejo y Abásolo, 1875–1910) – «декоративного модерниста», отмеченного влиянием Огюста Родена (François-Auguste-René Rodin, 1875–1910). Если же речь идет о середине – второй половине XX в., – тезис о том, что мировая скульптура немислима без творений таких мастеров, как Хорхе Отейса (Jorge Oteiza Enbil, 1908–2003), Эдуардо Чиллида (Eduardo Txillida

Juantegi, 1924–2002), Нестор Бастерречеа (Néstor Basterretxea Arzadun, 1924–2014), Ремихио Мендибуру (Remigio Mendiburu Miranda, 1931–1990), Висенте Ларреа (Vicente Larrea Gayarre, род. в 1934), не вызывает возражений. В данном случае хотелось бы обратить внимание на выдающуюся личность Нестора Бастерречеа.

Нестор Бастерречеа Арсадун родился 6 мая 1924 г. в г. Бермео (провинция Бискайя, испанская Страна Басков), откуда с началом Гражданской войны в Испании (1936–1939) его семья вынуждена была уехать во французскую Басконию, а затем – переселиться в Париж. Во Франции он жил и осваивал искусство художника до 1942 г., а затем – в связи со вспыхнувшей Второй мировой войной – вместе с семьей¹⁹ покинул Европу и продолжил

¹⁹ В семье Франсиско и Фернанды Арсадун де Бастерречеа было четверо детей: Нестор, Лиде, Ибон и Андер.

образование уже в аргентинской столице Буэнос-Айресе, который определил «отправной точкой» своей художественной карьеры [6]. Отец Нестора Бастерречеа Франсиско Бастерречеа Салдивар (Francisco Basterretxea Zaldívar; 1888–1975), адвокат и политик, член Баскской Националистической партии (баск. Euzko Alderdi Jeltzalea, исп. Partido Nacionalista Vasco, EAJ-PNV), депутат Испанского парламента и член Конституционного суда периода Второй республики (1931–1939), с 1946 по 1952 гг. возглавлял баскское представительство в Аргентине столице и работал журналистом и редактором нескольких периодических изданий, в частности журнала «Галеуска» (“Galeuzca”) – печатного органа одноименного союза национальных объединений и партий Страны Басков, Галисии и Каталонии [4; 6; 7]. Для проходившего 7 октября 1942 г. в театре «Авенида» (“Avenida”) Фестиваля галисийской, баскской и каталонской культуры «Галеуска» был подготовлен 26-страничный буклет с иллюстрациями Нестора Бастерречеа и галисийского политика, художника и писателя Альфонсо Кастелао (Alfonso Daniel Manuel Rodríguez Castela; 1886–1950).

Раннее творчество Нестора Бастерречеа складывалось под непосредственным влиянием профессиональных советов и наставлений знаменитого аргентинца Эмилио Петторути (Emilio Pettoruti, 1892–1971) и мексиканского мастера монументальной живописи Хосе Клементе Ороско (José Clemente Orozco, 1883–1949). Личные и исторические свидетельства и впечатления, связанные с латиноамериканским периодом жизни, вошли органичной составной частью в книгу его мемуаров [2]. В Буэнос-Айресе произошло знакомство Нестора Бастерречеа с баскским скульптором и интеллектуалом Хорхе Отейса (Jorge de Oteiza Enbil, 1908–2003), которое позже – по возвращению на родину в 1952 г. – переросло в дружеские отношения и тесное сотрудничество.

Хорхе Отейса, заслуживший репутацию интеллектуала, создателя-экспериментатора и приверженца традиционной культуры, стремился воздействовать на современников не только пластическим искусством, но и теоретическими

трудами. Вскоре, после получения в 1957 г. гран-при бьеннале искусства в Сан-Паулу, он пришел к выводу, что уже «не является скульптором» и ему «больше не нужны статуи»: в изданной в 1963 г. работе “Quousque Tandem...! Ensayo de interpretación estética del alma vasca” («Доколе же еще...! Эссе об эстетическом толковании баскской души») Хорхе Отейса сформулировал основы баскского эстетического стиля, берущего истоки в эпохе мегалитической архитектуры. Он настаивал, что еще в доисторический период проявилась одна из черт баскской эстетики, свойственная именно мегалитическим сооружениям (кромлехам в особенности) – пустота – и использовал принцип пустоты в своей авангардной скульптуре. Его кредо состояло в том, что художник должен адресовать обществу новое искусство для новой жизни [10; 12]. Именно в начале 1960-х гг. художники, скульпторы, музыканты и писатели добились возможности создавать произведения, которые можно было бы квалифицировать как выражающие некий единый и узнаваемый «баскский этнический стиль». Эта интенция эстетического обновления реализовалась в творческом движении, названном Баскской школой (баск. Euskal Eskolako, исп. Escuela Vasca) и связавшем группы “Gaur” / «Гаур» (провинция Гипускоа), “Emen” / «Эмен» (провинция Бискайя), “Orain” (провинция Алава) и “Danok” / «Данок» (Наварра).²⁰ Данный процесс шел на фоне активизации социальной динамики во франкистской Испании [5; 9]. К организованной в 1966 г. в Доностии – Сан-Себастьяне группе “Gaur”, куда входили Хорхе Отейса, Эдуардо Чильида, Ремихио Мендибуру, Хосе Антонио Систиага (José Antonio Sistiaga Mosso; род. в 1932), Рафаэль Руис Балерди (Rafael Ruiz Balerdi; 1934–1992), Амабле Ариас (Amable Arias Yebra; 1927–1984), Хосе Луис Сумета (Jose Luis Zumeta Etxeberria; род. в 1939), принадлежал и Нестор Бастерречеа [5; 9].

Многогранный творец – скульптор, художник, дизайнер, фотограф, кинематографист – наибольшую известность он получил благодаря изваяниям с их мощными формами. Его индивидуальный стиль развивался от конструктивизма к абстрактному экспрессионизму

²⁰ Идея образования группы “Baita” / «Байта» в баскских землях Франции не удалась.

и постепенно наполнялся образами баскской мифологии. “Columna vertebral” – «позвоночным столбом» – своего творчества Нестор Бастерречеа назвал монументальную серию «Баскская космогония» (баск. Euskal Kosmogonia Saila, исп. Serie Cosmogónica Vasca) [15]. Своеобразная транскрипция образов, собранных «величайшим представителем коллективного сознания и края» [1, с. 10] Хосе Мигелем Барандиараном (José Miguel de Barandiarán; 1889–1991) в опубликованном в 1960 г. Мифологическом словаре, впервые была представлена в 1973 г. в Музее искусства Бильбао (баск. Bilboko Arte Ederren Museoa, исп. Museo de Bellas Artes de Bilbao). Когда 12 декабря 1959 г. Х. М. Барандиаран, предваряя рукопись, обращался к будущему читателю со словами: «Если этим мы сумеем пробудить в ком-то интерес и способствовать исследованиям в области нашей этнографии, то одно из наших желаний будет удовлетворено» [1, с. 14], – мог ли он предположить, что вдохновит ваятеля к приданию древней духовной традиции зримой, материальной формы?

Результатом сложного философского преломления и интерпретации мифов в творческом мышлении художника стала скульптурная «галерея», включающая восемнадцать фигур божеств, духов, персонификаций сил природы, космических явлений и других объектов религиозного культа. Персонажами «Баскской космогонии» являются: Akelarre (Козлиный луг), Aker Beltz (Черный козел), Eiztaria (Охотник), Gaueko (Персонификация ночи), Idittu (Ночной дух), Ilargi Amandre (Бабушка Луна), Intxixu (Дикий дух), Amalauzanko (Дух четырнадцати ходуль), Argizaiola (Свет покойников, горизонтальная версия), Argizaiola Zuta (Свет покойников, вертикальная версия), Bost Haizeak (Пять ветров), Eate (Разоряющий урожай), Maiquak (Строители кромлехов), Triku Arrí (Камень ежа.

Чествование дольмена), Majue (Подземный дух), Magi (Главное божество баскской мифологии), Torto (Одноглазый злой дух) [3; 14]. Семнадцать из них выполнены из священного для басков дерева – дуба – и единственная – Ortzadar (Радуга) – из бронзы. К этой серии примыкают и некоторые другие работы Нестора Бастерречеа, например, “Eguzki Loreak” («Солнечные цветы»). В ней воплотились размышления автора о взаимопереплетениях языка, мифологии, народных традиций и искусства, об их совместимости в пластике. «Народ рождается, когда есть язык, и я стремился заполнить эту разновидность черной дыры, существующей между баскским языком и искусством» [15], – раскрывал он завесу своей «творческой мастерской».

Среди баскских скульпторов, чьи имена вписаны в историю мировой культуры, Нестор Бастерречеа Арсадун занимает особое место: о нем говорят как о превосходном художнике и удивительном человеке, который «плакал со Страной Басков и радовался вместе с баскским народом» [15]. Проникая в глубины исторического бытия, архаичной баскской ментальности и ее взаимодействия и взаимозависимости с силами Земли и Космоса, сочетая элементы традиционного пластического искусства с новым пониманием формообразования, Нестор Бастерречеа сумел запечатлеть характеризующие национальную самобытность эстетические константы и в то же время сделал осязаемым дух своей эпохи с ее политической атмосферой и поисками культурной и этнической идентичности. Весьма показательно, что его Памятник баскскому пастуху – как первый в США баскский монумент – был избран из тридцати представленных скульптур и в августе 1989 г. установлен в г. Рено штата Атланта. Созданные мастером произведения выразили не только его личные переживания, настроения, размышления, но и чувства всего баскского народа.

Литература:

1. Каро Бароха Х. Предисловие // Барандиаран Х.М. Баскская мифология / Пер. с исп.; предисл. Х. Каро Барохи. М.: Герника, 2009.
2. Basterretxea, Néstor. Crónica errante y una miscelánea. Irún: Ed. Alberdania, 2006.

3. Nestor Basterretxea: euskal serie kosmogonika: 2008ko azaroak 3 – 2009ko otsailak 1 = serie cosmogonica vasca: 3 de noviembre de 2008 – 1 de febrero de 2009 / tailugile laguntzaileak: Nino Barriuso eta Luis Salmerón, Bilbao, Museo de Bellas Artes de Bilbao, DL 2008.
4. Castells, Víctor. Galeuzca. Un ideal compartit. Barcelona: Ed. Rafel Dalmau, 2008.
5. Escuela vasca de arte contemporáneo: Grupos Orain, Gaur, Emen. Vitoria-Gasteiz: Museo Provincial de Álava, 1966.
6. Estevez, Xosé. Galeuzca en Argentina. <<http://www.arturocampion.com.ar/guregandik4.html>>.
7. Galeusca – Història. Entre la Construcció Nacional i la Repressó Identitària. Actes de la Primera Trobada Galeusca d’Historiadors i d’Historiadors / Ed. a cura de Agustí Alcoberro, Giovanni C. Cattini. Barcelona: Ed. Museu d’Història de Catalunya, 2012.
8. García Gainza, María Concepción. Juan de Anchieta: escultor del Renacimiento. Madrid: Editorial: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2008.
9. Guasch, Ana María. Arte e ideología en el País Vasco, 1940–1980: un modelo de análisis sociológico de la práctica pictórica contemporánea. Madrid: Ed. Akal, 1985.
10. Oteiza’s Selected Writing / Ed. by Joseba Zulaika. Reno: University of Nevada, Center for Basque Studies, 2005.
11. Quousque tandem...! Ensayo de interpretación estética del alma vasca. San Sebastián: Auñamendi, 1963.
12. Pelay Orozco, Miguel. Oteiza. Su vida, su obra, su pensamiento, su palabra. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1978.
13. Plazaola Artola, Juan. Los Anchieta: el músico, el escultor, el santo. Bilbao: Mensajero, 1997.
14. Serie Cosmogonica Vasca. Fotografías Luis Irisarri. San Sebastián: Ed. Vascas, 1977.
15. Velez de Mendizabal Azkarraga, Josemari. Nestor Basterretxea / *Escultor* “He tratado de ser un hombre culto en lo que me atraía”. http://www.euskonews.com/0535zbn/elkar_es.html.

РОЛЬ КОЛЫБЕЛЬНЫХ В СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИЙ БУРЯТСКИХ ЭТНОЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП

Новикова Ольга Владимировна

кандидат искусствоведения,

доцент кафедры музыкального образования и просвещения

Новосибирской государственной консерватории имени М.И. Глинки

(Новосибирск, Россия)

Аннотация: *Колыбельные песни и укачивания сегодня распространены у бурят повсеместно. Эта активно бытующая жанровая традиция до сих пор остается малоизученной, между тем, ее исследование – в первую очередь, с позиций ареального подхода – приводит к интереснейшим выводам. Рассмотрение колыбельных в условиях интонационных культур отдельных этнолокальных групп бурят позволяет выявить моделирующий характер колыбельной страты, объясняющий наблюдаемое стилистическое разнообразие принадлежащих к ней образцов. Различные по мелодической и текстовой организации колыбельные отдельными сторонами своей грамматической организации отражают ведущие жанровые традиции интонационной культуры бурятского этноса. Важный момент, определяющий функционирование колыбельных, определяется также наличием у бурят большого количества этнолокальных групп, которые при общности основных жанровых традиций могут обладать значительно различающимися интонационными культурами. Наибольшие различия наблюдаются между восточными и западными бурятами, что неизбежно отражается на составе и грамматическом устройстве соответствующих колыбельных традиций. Это, в частности, видно при сравнении колыбельных хори-бурят из Еравнинского района Бурятии и западных бурят из Боханского и Осинского районов Иркутской области. Изучение бурятских колыбельных подтверждает вывод Н.М. Кондратьевой об особой роли этой традиции в сибирских культурах. Колыбельные разного типа, имитируя основные жанры бурятского фольклора, тем самым выполняют важнейшую культурную функцию: они естественно вводят ребенка в контекст интонационной культуры этноса через знакомство с интонационной культурой собственной этнолокальной группы, обеспечивая бессознательное усвоение ее основополагающих интонационных и жанровых норм.*

Ключевые слова: *музыкальный фольклор бурят, бурятские народные песни, колыбельные, ареальные исследования.*

ROLE OF LULLABIES IN PRESERVING OF TRADITIONS BURYAT ETHNOLOKAL GROUPS

Novikova Olga Vladimirovna

Abstract: *Lullabies are widespread at the Buryat everywhere today. This actively existing genre tradition still remains poorly studied. Meanwhile, her research – first of all, from positions of areal approach – leads to the most interesting conclusions. Consideration of lullabies in the conditions of the intonational cultures of separate ethnolocal groups the Buryat allows to see the modeling character of a tradition of lullabies, what explains an observed stylistic variety of the samples belonging to her. Lullabies, various on the melodic and text organization, by the separate parties of the grammatical organization reflect the main genre traditions of intonational culture of the Buryat ethnos.*

Functioning of lullabies is defined also by existence in Buryat of a large number of ethnolocal groups whose intonational cultures at similarity of the main genre traditions can differ considerably. The greatest distinctions are observed between east and western Buryats that inevitably affects structure and the grammatical device of the corresponding lullabies of traditions. It, in particular, is visible

when comparing lullabies east Buryat from the Eravninsky district of Buryatia and western Buryat from Bokhansky and Osinsky districts of the Irkutsk region.

Studying of the Buryat lullabies confirms N.M. Kondratyeva's conclusion about a special role of this tradition in the Siberian cultures. Lullabies of different type, imitating the main genres of the Buryat folklore, thereby perform the important cultural function: acquainting with the intonational culture of own ethnolocal group, lullabies naturally enter the child into a context of intonational culture of ethnos, thereby providing unconscious mastering of her fundamental intonational and genre norms.

Keywords: *musical folklore of Buryat, Buryat national songs, a lullabies, areal researches.*

Среди многочисленных жанровых традиций бурятского фольклора колыбельные песни и укачивания до сих пор остаются, пожалуй, одними из самых малоизученных. Несмотря на то, что о необходимости их фиксации писал еще Г.Н. Потанин в 1881 г.²¹, сегодня публикации текстов и напевов колыбельных, как и специально посвященные им исследования, единичны.

Закрытость традиции, относящейся к внутрисемейной, интимной сфере традиционной культуры, кажущаяся простота и незатейливость слов и мелодий поместили колыбельные на периферию интересов бурятоведения, на годы и десятилетия сфокусировавшегося на эпосе, песнях и обрядовых жанрах как наиболее репрезентативных для бурятской традиционной культуры. В крупных обобщающих работах по бурятскому фольклору (например, Шаракшинова Н.О. «Бурятский фольклор» (1959), Балдаев С.П., Туденов Г.О. «Руководство по собиранию бурятского фольклора» (1959), Бардаханова Т.С. «Система жанров бурятского фольклора» (1992), Дашиева Л.Д. «Традиционная музыкальная культура бурят» (2005) и мн. др.) данный жанр даже не упоминается. В обширном массиве публикаций фольклорных текстов колыбельные представлены единичными примерами в собрании «Бурятские народные песни» С.П. Балдаева [2, с. 190], монографии Р.А. Шерхунаева о сказителе П.М. Тушемилове [12], работах Ц.Б. Бадмацыреновой [1; 13]; напевы – тремя образцами из сборника «Песни селенгинских бурят» Д.С. Дугарова [3, Т. 2, с. 57-58] (их тексты приводятся в работе Е.К. Шаракшиновой [11, с. 40]) и нотировкой из статьи Н.М. Кондратьевой [14].

Прогресс в изучении традиции колыбельных песен и укачиваний наметился лишь в последние годы с появлением работ Ц.Б. Бадмацыреновой о детском фольклоре бурят [1; 13], а также очерков Н.М. Кондратьевой и О.В. Новиковой [6; 8]. Последние стали итогом целенаправленного исследования фольклора конкретных этнолокальных (и этнодиалектных) групп. Именно ареальный подход к изучению колыбельных позволил выявить важнейшие закономерности, характеризующие сущностные стороны этой традиции, нашедшие отражение как на уровне плана содержания интонационной культуры (наблюдаемого многообразия различных по своим характеристикам образцов), так и на уровне плана выражения (грамматического устройства традиции) [7].

Наиболее значимым итогом ареального изучения колыбельных стал вывод о том, что эта традиция у бурят – как и у многих других сибирских этносов [4; 5] – по своей грамматической организации представляет собой так называемую моделирующую страту [5; 7]. Даже у отдельно взятой этнолокальной бурятской группы колыбельные весьма разнообразны по мелодической и текстовой организации, и наряду со стилистически схожими между собой образцами изредка встречаются необычные по мелодике или тексту примеры – находящие, тем не менее, аналогии среди других фольклорных жанров данной этнолокальной группы. Наблюдаемое многообразие колыбельных и укачиваний объясняется моделирующим характером колыбельной традиции: она объединяет в своем составе образцы, теми или иными сторонами своей грамматической

²¹ В своем руководстве «Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у сибирских инородцев»

(1881) Г.Н. Потанин предлагает спрашивать у респондентов: «Что припевают, укачивая ребенка, вместо нашего «баюшки, баю!» [10, с. 13].

организации отражающие другие страты интонационной культуры.

Второе важное наблюдение обусловлено многочисленностью бурятских этнолокальных групп, которые при несомненной общности основных жанровых традиций все же могут обладать значительно различающимися интонационными культурами. При этом наибольшие различия, очевидно, наблюдаются между интонационными культурами восточных и западных бурят, что неизбежно сказывается на составе и грамматическом устройстве соответствующих колыбельных традиций. Проиллюстрируем сказанное сравнением колыбельных хоринских (восточных) бурят из Еравнинского района Республики Бурятия и идинских бурят – западнобурятской группы, проживающей в Боханском и Осинском районах Иркутской области²².

Так, основные жанровые традиции музыкального фольклора еравнинских бурят помимо колыбельных представлены эпическими сказаниями, исполняющимися речью с песенными вставками – монологами героев *туурэлгэ*; песенной традицией; поющими скотоводческими заговорами; прославлениями победителей спортивных состязаний. При этом песенная традиция еравнинских хоринцев отличается удивительной внутренней монолитностью. Ее следствием является, во-первых, условность деления песен на жанры по музыкальным признакам, поскольку для различных жанровых групп – застольных *архиин дуун*, кругового танца *ёохор* с его разновидностями *осоо*, *арбагай*, *айдусай*²³, песен о родине *нютагай дуун*, песен-наказов *захяа дуун*, грустных песен *гуниг дуун*, любовных *инаг дуранай дуун* и т.д. – могут использоваться одни и те же типовые напевы. Во-вторых, допускается возможность использования одних и тех же мелодий, – ускоренных или замедленных, упрощенных или усложненных

метроритмически, мелодически, ладово и темброво, – для долгих (*ута дуун*) и коротких (*богони дуун*) песен [9].

Что касается боханско-осинской интонационной культуры, сегодня ее ядром является песенная традиция, неоднородная по музыкально-стилистическим характеристикам. В ней количественно доминируют ёхорные и застольные песни, многообразно представлены также свадебные песни. При этом ёхорные напевы, по-видимому, образуют отдельный стилистический пласт, поскольку опознаются исполнителями в качестве таковых даже с лирическими или застольными текстами. Стилистически выделяются и протяжные песни *сэгэ зугаа*, отличающиеся узкообъемными звукорядами с богатой тембровой и микрозвукорядной орнаментикой. Кроме того, у западных бурят активно функционирует шаманская традиция. Имеются также прославления победителей спортивных состязаний. Что касается эпической традиции, – в отличие от хоринской, предполагающей напевное исполнение эпоса от начала до конца, – то она уже к 60-м гг. XX в. считалась практически утраченной.

Отметим также, что помимо стилистической однородности / разнородности и внутрижанровых приоритетов песенные традиции хоринцев и идинских бурят отчетливо различаются фондом напевов, а также ладовой основой: у западных бурят преобладают узкообъемные гемитонные и ангемитонные лады, тогда как у хоринцев наряду с узкообъемной ангемитоникой распространена пентатоника [9].

Своеобразие интонационных культур рассматриваемых этнолокальных групп находит непосредственное отражение в составе и музыкально-стилистических характеристиках принадлежащих им колыбельных традиций.

Так, большинство боханско-осинских колыбельных по своим музыкально-

²² Данная статья написана по итогам анализа 33-х колыбельных песен и укачиваний из Еравнинского района Республики Бурятия, записанных в 2003 г. Н.М. Кондратьевой, О.В. Новиковой, Н.С. Капицной, Р.Н. Павловой и А.А. Качусовой и в 2006 г. О.В. Новиковой и Д.Д. Дондуповым, а также 20-и западно-бурятских колыбельных, собранных в 2008 г. О.В. Новиковой и Д.Д. Дондуповым в Боханском и Осинском районах Иркутской области.

²³ Считается, что круговой танец *ёохор* был заимствован хоринцами у западных бурят до революции и в советское время распространился повсеместно. В настоящее время еравнинские буряты исполняют как заимствованные ёхоры (отмечая при этом их принадлежность той или иной локальной западно-бурятской группе), так и «еравинские», для которых используются восточно-бурятские песенные напевы.

композиционным, мелодическим, ритмическим и некоторым поэтическим характеристикам отражает особенности песенной традиции идинских бурят, моделируя основные песенные стили. Для обозначения таких колыбельных используются термины *улгын дуун* ('колыбельная песня'), *бүхэе унтуулха* ('крепко убаюкать'), *бүүбэй унтуулха* ('ребенка убаюкать'), *дяддя унтышта* ('ребенка усыпить'), *бүүвэйхын* и *бай-бай / баю-баю*; последние основаны на непередаваемых словах-символах, закрепленных за этим жанром.

Параллели с песенной традицией эти колыбельные обнаруживают на уровне своей текстовой, композиционной и мелодической организации. Так, при наличии в колыбельных строк разного типа²⁴ полнозначно-текстовые строки могут образовывать двухстишные единства, основанные на начальной рифме, иногда объединяющиеся в подобные песенным четырехстрочные строфы со связанными аллитерацией строками.

В музыкальной композиции колыбельных, основанной на чередовании соответствующих поэтическим равнодлительных мелострок одного или двух типов (АААА... или АВ АВ...), мелостроки могут объединяться в мелодические двустипия по типу песенных, которые в отдельных случаях группируются в четырехстрочные мелострофы.

Отражая свойство внутренней неоднородности идинской песенной традиции, «песенные» колыбельные по музыкально-стилистическим характеристикам распадаются на несколько групп. Есть колыбельные, напевы которых своими интонациями напоминают протяжные песни *сэгэ зугаа*, звучащие на застольях, а также медленные хороводные *хатар нааданай дуун*. Их неторопливо развертывающаяся мелодика, основанная на трех-четырёхзвучных ладах в объеме кварты или квинты, богато орнаментирована мелодическими украшениями, что соотносится со стилем «долгих песен» *утар татаад зугаа*. Другие колыбельные регулярностью ритмики и почти полным

отсутствием распевов напоминают стиль скорых песен *тургэн зугаа*. Есть также колыбельные промежуточного типа, что ассоциируется с наличием у бурят 'средних песен' *дуундэ зугаа*.

Параллели со стилистикой кругового танца *ёохор* видятся и во включении в текст некоторых колыбельных характерных призывов к пляске «*Хатар, хатар, хатархаиш*» или «*Дэбхэр, дэбхэр, дэбхэрье*» [8]. Кроме того, в коллекции имеется один образец, яркой особенностью которого является соответствие одной мелодической строки двум поэтическим: пауза внутри мелостроки, прерывающая звуко-символическое слово *баю*, не совпадает с границей поэтических строк, а мелодическое членение мелостроки с помощью повторности мотивов не совпадает с ее делением на поэтические строки. Аналогии такого композиционного строения, довольно редкие в бурятской традиции, имеются среди хороводных *хатар нааданай дуун*, записанных Д.С. Дугаровым (см., например, [3, Т. 3, с. 39, с. 108]).

Сходство с жанрами песенной традиции подчеркивается использованием для многих колыбельных типовых песенных напевов или их узнаваемых интонаций. Отдельные колыбельные распеваются на мелодии в стиле бурятских песен советского времени.

При этом характерным признаком «песенных» колыбельных остаются слова-символы *бүүбэй*, *бүүвэй*, *өбөй* и заимствованные у русских *бай*, *баю*, *баюшки*. Крайне редко встречаются «песенные» колыбельные, не содержащие звуко-символических слов, однако в их текстах упоминаются реалии, связанные с уходом за грудным ребенком (укладывание в колыбель, заворачивание в пеленку из овчины и пр.) [8]. Стилистические отличия колыбельных, моделирующих песенную традицию, от собственно песен, заключаются в необязательности сохранения однородных мелостроковых единств на протяжении одного образца, а также в вокально-тембровых характеристиках, – в частности, в спокойной и ненапряженной манере интонирования.

²⁴ В колыбельных текстах слова-символы могут занимать строку целиком либо объединяться в пределах одной строки с полнозначным словом или

словосочетанием – ласковым обращением к ребенку. Кроме того, колыбельные могут включать поэтические полнозначно-текстовые строки.

Помимо колыбельных, моделирующих песенную традицию, в боханско-осинской коллекции имеются примеры, вероятно, отражающие нормы иных жанровых традиций. Они обозначены исполнителями именно как укачивания (*дяадяа унтыхта, бай-бай*), а не песни. При общей с песенной традицией интонационной базе их отличает отсутствие временного выравнивания строк, значительно колеблется и их слоговая длина – от 5 до 9 слогов в пределах одного образца. Параллель этому явлению можно найти у хори-бурят в укачиваниях, связанных с традицией поющих скотоводческих заговоров [6]. Кроме того, можно отметить связи одного из идинских «непесенных» укачиваний с западнобурятской эпической традицией: они выражаются в свободе чередования в композиции мелострок двух типов.

Иные закономерности обнаруживает хори-бурятская традиция колыбельных песен и укачиваний. Как и у идинских бурят, напевы разных укачиваний несмотря на наличие общих черт – малого количества ступеней в звукорядах небольшого диапазона, преобладание плавного мелодического движения и пр. [6] – существенно различаются между собой. В то же время, колыбельные напевы разного типа обнаруживают связи по меньшей мере с тремя фольклорно-жанровыми традициями хори-бурятской музыкальной культуры – песнями, скотоводческими заговорами и эпосом.

Так, большая часть хоринских колыбельных напевов основаны на интонациях бурятских народных песен, реже – песен советского времени. В поэтическом тексте таких колыбельных обязательно используются полнотекстовые строки, напоминающие песенные; они могут группироваться в четырехстишные строфы, объединенные начальностроковой рифмой и разного рода внутростроковыми созвучиями.

Характерной чертой музыкальной организации таких колыбельных является выравнивание мелострок одной четности либо всех мелострок образца по времени звучания, как это происходит в песнях. Однако, в отличие от песен, в укачиваниях этой группы мелостроковые

единства ограничиваются двустушиями. Кроме того, музыкально-поэтические строки в них могут соответствовать полустрокам типового песенного напева либо могут происходить из разных типовых напевов (см. аудио- и видеопримеры в [6]).

Колыбельные, связанные с хори-бурятской традицией поющих скотоводческих заговоров, импровизируются на индивидуализированные заговорные мелодии, вплоть до полного интонационного совпадения заговоров и укачиваний в репертуаре одного исполнителя [6]. Музыкально-поэтические строки таких колыбельных могут быть разной длины, а композиция может включать не только двустушия, но и повторения одной и той же мелостроки.

Наконец, колыбельные третьего типа, – чрезвычайно редкие ныне, – связаны с практически угасшей традицией исполнения хори-бурятского эпоса. Для записанного от улигершина Р.Э. Эрдынеева укачивания, спетого на напев монолога героя *туурэлгэ* из сказания «Хухэльдур-Мэргэн и его сын Хурзык-Тэээ», характерны широкие зоны ступеней звукорядов и импровизационная композиция, в которой чередуются близкие и далекие варианты одной и той же мелостроки [6].

Помимо перечисленных, у хори-бурят имеются колыбельные, по импровизационной природе своих напевов приближающиеся к заговорам, но не находящие прямых мелодических аналогий в заговорной традиции и по этой причине образующие самостоятельную жанровую группу [6]. Их мелодика весьма разнообразна и включает как речитативные, так и мелодически развитые напевы. В композиции таких укачиваний свободно чередуются близкие и далекие варианты одной мелостроки, две или три мелостроки; могут выравниваться по времени все строки или строки одной четности; выравнивание может кратковременно нарушаться либо вообще отсутствовать (см. аудиопримеры в [6]).

При всей интонационной разнородности хоринской колыбельной традиции главным показателем жанра является обязательное

наличие в колыбельных строк, основанных исключительно на словах-символах *буубэй* или *бай-бай* и, как правило, состоящих из трех звуко-символических слов. Кроме того, по сравнению с другими фольклорными жанрами в укачиваниях значительно снижается напряженность интонирования [6].

Таким образом, изучение колыбельных песен и укачиваний отдельных бурятских этнолокальных групп подтверждает вывод Н.М. Кондратьевой об особой роли колыбельной традиции у сибирских этносов [4], не сводимой к утилитарно-прикладным задачам – психорегулятивным, социализирующим, воспитательным и пр. Колыбельные разного типа, имитируя основные

жанры бурятского фольклора, тем самым выполняют важнейшую культурную функцию: они естественно вводят ребенка в контекст интонационной культуры бурятского этноса через знакомство с интонационной культурой собственной этнолокальной группы, обеспечивая бессознательное усвоение ее основополагающих интонационных и жанровых норм. Вероятно, этим объясняется тот факт, что при утрате даже обладающих высоким культурным статусом жанровых традиций (эпоса, некоторых обрядовых песенных жанров и пр.) бурятские колыбельные песни и укачивания сохраняют своей живое бытование и распространены повсеместно.

Литература:

1. Бадмацыренова Ц.Б. Детский фольклор бурят: жанрово-тематическое своеобразие: Дисс. ... канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2005. – 182 с.
2. Балдаев С.П. Бурятские народные песни: В 3-х тт. - Т. 1. - Улан-Удэ, 1961. – 288 с.
3. Дугаров Д.С. Бурятские народные песни: В 3-х тт. - Т. 2: Песни селенгинских бурят. - Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1969 – 342 с.; Т. 3: Песни западных бурят. - Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. – 280 с.
4. Кондратьева Н. М. Колыбельные телеутов, тубаларов, кумандинцев, чалканцев // Фольклорное наследие Горного Алтая / Горно-Алт. НИИ истории, яз. и лит. - Горно-Алтайск: [б/и], 1989. С. 20-48.
5. Кондратьева Н.М., Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. К теории интонационных культур: Интонационная культура теленгитов // Вопросы музыкознания: Сб. ст. / Новосибирская гос. консерватория (академия) им. М.И. Глинки. - Новосибирск, 1999. С. 212-225.
6. Кондратьева Н.М., Новикова О.В. Колыбельные хори-бурят [Электронный ресурс] // Культура РФ: Портал культурного наследия России / Министерство культуры РФ. - URL: <http://www.culture.ru/objects/448> (дата обращения 25.11.2015).
7. Мазепус В.В. Культурный контекст этномузыкальных систем // Музыкальная этнография Северной Азии. - Новосибирск, 1989. С. 28-44.
8. Новикова О.В. Колыбельные боханских и осинских бурят [Электронный ресурс] // Культура РФ: Портал культурного наследия / Министерство культуры РФ. — 2016. - URL: <http://www.culture.ru/objects/2940/kolibelnie-bohanskih-i-osinskih-buryat> (дата обращения 25.11.2016).
9. Новикова О.В. Современное состояние песенной традиции бурят: результаты экспедиционного изучения // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования: Материалы междунар. науч. конф. - М.: РАМ им. Гнесиных, 2008. С. 166-172.
10. Потанин Г.Н. Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у сибирских инородцев. - СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1881. – 13 с.
11. Шаракшинова Е.К. Фольклор бурятских родильных обрядов // Сибирь: взгляд извне и изнутри. Духовное измерение пространства. – Иркутск: ИрГУ, 2004. С. 36-43.
12. Шерхунаев Р.А. Певец земли бурятской: очерк жизни и деятельности П.М. Тушемилова. - Иркутск: Вост-Сиб. кн. изд-во, 1973. – 216 с.

13. Бадмацыренова Ц.Б. Буряд арадай хүүгэдэй аман зохёол (Детский фольклор бурят). - Улаан-Үдэ: Бэлиг, 2008. – 108 н. (на бур. языке).
14. Kondrat'eva N. Pitch structures in the traditional music of the peoples of Siberia // Perspectives on the song of the indigenous peoples of northern Eurasia: performance, genres, musical syntax, sound / Edited by Jarkko Niemi. – Tampere: Tampere University Press, 2009. С 23-34.

ИСТОЧНИКИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ И ПАРАДИГМА РОДИНЫ

*Сайылов Галиб Амирага оглы,
кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник
Института фольклора Национальной академии наук Азербайджана
(Баку, Азербайджан)*

Аннотация: Стихотворения и песни устной народной традиции воспевали землю, олицетворяющую Родину. С ранних времен, научившись земледелию, человек обращался к земле с добрым словом, приятной песней. Сама сегодняшняя поэзия о Родине также начинается с воспевания земли.

Ключевые слова: родина, поэзия, человек, слова, народ, фольклор

SOURCES OF THE AZERBAIJANI NATIONAL POETRY AND HOMELAND PARADIGM

*Saiylov Galib Amiraga Ogly,
Candidate of Philology, Associate Professor, Leading Researcher of Institute of Folklore of
Azerbaijan National Academy of Sciences
(Baku, Azerbaijan)*

Abstract: The first poem or song created in the process of oral activity embracing native land has glorified the homeland. Since early times, having learned agriculture, the person addressed the Earth with a kind word and the pleasant song. Today's poetry about the Homeland also begins with chanting the Earth.

Keywords: Homeland, poetry, person, words, people, folklore.

Как в словесном искусстве, так и в других гуманитарных областях привлекательной творческой темой является тема Родины. Обладающие первичной культурой люди первые песни посвятили Родине, даже военные марши, победные восклицания при атаке на врага выражались поэзией, словами.

После вступления в сознательную жизнь человек постоянно ведет борьбу с тянущимися к его Родине черными руками, жертвует собой ради торжества достоинства Родины, для цветения на её груди прекрасных и благородных чувств.

Художественное сознание наших предков, усвоивших речевой навык, не всегда было одинаковым для различных этнических, племенных или родовых групп [1/

В пределах таких родов, племен, человеческих групп, семей, были индивиды, у которых усвоение речевого навыка, использование возможностей слова было активным. Но были и

такие рода, группы и общества, у которых речевые навыки усваивались частично или чуть позже, или усвоение этих навыков охватило более длительный промежуток времени. Наряду с множеством других свойств, традиционных для начальной стадии словесного искусства, разнообразная стилистика также обращает на себя внимание в качестве основного признака.

Как отмечалось, в отличие от письменной литературы, порядок стилей, формирующих литературные формы в устном творчестве, относителен. Вернее, как производные формы соответствующего творчества раннего периода характерны для лирической манеры, так и для драматического и эпического стиля, действующего в рамках одинакового с ним пространства, среды и времени, являются полностью возможным творческим процессом [2]. Первичные стихотворения и песни, созданные в процессе устного народного

творчества, воспевали землю, олицетворявшую собой Родину. Научившийся земледелию с ранних времен, человек пришел на землю с добрым словом, приятной песней. Сама сегодняшняя поэзия о Родине начинается с поэзии о земле. Земледельческие песни, парафраз из эпоса «Книга отца Коркута» «Если не вспахать землю, то Родиной она не станет», а также выражение Мехмета Акифа «Если есть погибший за землю, значит это Родина» представляют собой наглядное доказательство нашего взгляда.

Как и многие культурные народы, азербайджанцы имеют свою концепцию поэтического осознания и языка. Основопологающим в структуре поэтического сознания является концепт земли=родины. Правда, генезис первичной поэзии не ограничивается лишь темами земли и Родины. При выполнении различных обрядов исполнялись подобного типа песни и стихотворения. Однако среди факторов, порождающих первичную поэзию, нельзя принижать важную роль трудовой деятельности первобытного человека, напрямую связанной с повседневными нуждами. Подобного типа творчество представляет собой поэтическое воплощение отношения всех народов к земле, Родине. Возникший из поэзии ритм соответствует движениям танцующих, работающих, выполняющих ритуал людей. Данный этап развития песенного творчества и в настоящее время проявляется в жизни многих живущих в Африке народов. Некоторые африканские народы полагают, что если женщина, работая, не поёт песню, значит, работает плохо [3].

Поэтическое творчество таким образом обрело положительный имидж во всех сферах жизни. Малого объема стихотворения, возникшие из любви к земле, в дальнейшем трансформировались в любовь к Родине в качестве приоритета различных жанров – баяты, гошма, таджнис – и письменной литературы.

В генезисе исполняемых при выполнении многих обрядов и праздников ритмичных слов и стихотворений находилась тема Родины.

А.Н. Веселовский в работе «Историческая поэтика» справедливо считал народные обряды источниками танца, музыки и поэзии [1].

Тема Родины большей частью изображалась в баяты. Оказавшийся в разлуке с Родиной, оказавшийся вдали от нее человек перед смертью причитал баятами. Баяты наиболее распространенный и первичный жанр народной поэзии. Высказывается предположение о связи используемого в фольклорной терминологии слова «баяты» с именем «баятов» из огузских племен.

В жанре баяты воспеваются взгляды и чувства человека о жизни и обществе, любовь к Родине, красота. Лаконичное философское обобщение и любовь к родине очень характерны для жанра баяты.

*Əzizim vətən yaxşı,
Geyməyə kətan yaxşı.
Gəzməyə qürbət ölkə,
Ölməyə vətən yaxşı.
Дорогая Родина хороша,
Для одежды лен хорош.
Для поездок хороша чужбина,
Для смерти лучше Родины нет.*

В этом баяты можно разглядеть имеющиеся в народном творчестве, в народном поэтическом сознании разноцветные оттенки отношения к Отечеству. Другой пример показывает покинувшего Родину человека как покинувшего религию, веру.

*Muğana, Milə gəlləm,
İmana, dinə gəlləm...
Приду я в Мугань, Миль,
Обращусь к религии, вере...*

Так как основная тема баяты связана с любовью к Родине, приведем еще несколько примеров.

*Əzizim ulu dağlar,
Çeşməli sulu dağlar.
Burda bir qərib ölüb,
Göy titrər, bulud ağlar.
Дорогие древние горы,
Горы с родниковыми водами,
Здесь некое племя было,
Небо тряслось, облако плакало.*

И сегодня создаются баяты с тоской по Родине. Создаются тоскующие баяты об Иревани и Карабахе.

*İrəvanda xal qalmadı,
İrəvanda nə qaldı ki...
В Иревани родинки нет,
Что в Иревани осталось...
Или же
Mən aşiqəm Qarabağ,
Şəki, Şirvan, Qarabağ,
Dünya cənnətə dönsə
Yaddan çıxmaz Qarabağ.
Влюблен я в Карабах,
Шеки, Ширван, Карабах,
Даже если мир станет раем
Не забудется Карабах.*

Самой главной темой, объединившей и обобщившей все размышления знаменитого в азербайджанской поэзии Аббаса Сиххата о прошлом, настоящем и будущем, является тема Родины. Судьба, состояние Родины определяет причину его скорби, смысл его надежды, характер его грёз. Вся его самоотверженность предназначена для Родины; Родина – это его «кровь, жизнь».

*Mən Vətəni canım kimi sevirəm,
Ruhum, ətim qanım kimi sevirəm.
Я Родину люблю, как жизнь свою,
Люблю, как душу, тело, кровь свою.*

Камал Талыбзаде, исследовавший творчество Аббаса Сиххата, основной темой которого была любовь к Родине, писал, что поэт Родину показывает, с одной стороны, с богатой природой, чарующей красотой этой природы, разнообразными, различного рода богатствами. Романтическое воображение поэта пядь за пядью гуляет по Родине, эта земля воодушевляет его дух, дает ему наслаждение: поэт считает Родину прекраснейшим местом в мире, по мнению поэта, его родина самое живописное место легендарного Кавказа. Чоглоки (хищная птица из семейства соколиных – прим. пер.) являются султанами этого края. Горы этого места – вотчины джейранов – обнимаются с облаками, изумрудные леса ослепляют глаза, плодовые леса, словно рай, зовут человека к себе, луга покрыты цветами. Поэт даже не забывает гармонию этой

красоты, сопровождающие её звуки. Земля, пестующая на своей груди воспламеняющие воображение красоты, и сама благодатна, ценна как золото.

Поэт, таким образом, ослепляющую, радующую сердце рисует картину. Этого края владелец древнейший народ. Поэт пишет:

*Bu cür gözəl məmləkəti kim sevməz?!
Bunca firavan neməti kim sevməz?! [4]
Кто не влюбится в столь красивую страну?
Подобное обильное богатство кто не полюбит?!*

У поэта есть несколько стихотворений о Родине. Первое стихотворение «Родина» отличается от метода описания от второго. В этом стихотворении важно не описание, а преподнесение, и поэтому оно носит статус марша, песни, гимна.

*Vətən - əcdadımızın mədfənidir.
Vətən – övladımızın məskənidir.
Родина – предков наших прах.
Родина – детей наших край.*

Все общественные идеалы поэта получают свою пищу от Родины. В посвященных Родине стихотворениях «слышится биение горячего сердца. Биение гражданского, поэтического сердца» [5, с. 7].

Патриотизм А.Сиххата отшлифован общечеловеческим содержанием. Его патриотизм обладает гуманистическим содержанием, пробуждающим любовь ко всем народам, к человечеству, призывающим людей любить родину.

В азербайджанской поэзии нет мастера, не писавшего на тему Родины. Однако мы не можем отдалиться от научного контекста. Отношение каждого из мастеров к Родине разнообразно. Например, фиалку кто-то любит за аромат, кто-то за поникнутость головы, кто-то из-за пробужденной ею ассоциации, а другой именно за то, что взрастила земля Родины.

Следовательно, любовь является фактором субъективным. Поэты являются мастерами, которые объединяют личные ощущения о Родине с общественными чувствами, преподносят их новое и свежее выражение.

Литература:

1. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.
2. Набиев А. Азербайджанская народная литература в двух томах. Баку, 2009.
3. Шурц Г. История первобытной культуры. – М.: издание Коммунист. ун-та имени Я.М., 1923.
4. Сиххат А. Избранные произведения. – Баку: Гянджлик, 1984. – 351 с.
5. Талыбзаде К. Предисловия к произведениям А.Саххата. – Баку: Гянджлик, 1984.

СВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА С РОДИНОЙ В ДЕТСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БАЙДЫМАТ КЕЧЕРУКОВОЙ

Узденова Мадина Магомедовна

*кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы
и фольклора народов Карачаево-Черкессии
Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований
(Черкесск, Республика Карачаево-Черкесия, Россия)*

Аннотация: В статье анализируются тексты, в которых автор через язык произведений показывает свое миропонимание и мироощущение, тесную связь человека с Родиной. Эмоциональный мир юных героев Б. Кечеруковой насыщен чувством любви и сострадания, ценностными понятиями «Родина», «мать», «родная природа», «дружба» и «товарищество». Образная структура стихов выражает всё, что формирует гражданские и человеческие качества. Приведенные примеры из произведений для детей свидетельствуют о стремлении к философскому озвучиванию общечеловеческих проблем, стремление поэта к нравственному постижению и выражению общечеловеческих идей, идей патриотизма и гражданственности, любви к Родине.

Ключевые слова: Родина, родная земля, юный герой, образ, отчий дом, автор.

CONNECTION WITH THE HOMELAND IN CHILDREN'S WORKS OF BAIDYMAT KECHERUKOVA

Uzdenova Madina Magomedovna

Abstract: The article analyzes texts in which the author demonstrates through the language of works his outlook and attitude, a close connection with the Homeland. The emotional world of the young heroes of B. Kecherukova is filled with feelings of love and compassion, value concepts of "Motherland", "mother", "native nature", "friendship" and "partnership". Figural structure of poems expresses everything that forms civil and human qualities of young people. Examples taken from works for children show the desire for philosophical articulation of universal human problems, aspiration of the poet for moral comprehending and expression of ideas common to all mankind, ideas of patriotism and citizenship and love for Motherland.

Keywords: Homeland, native land, the young hero, the image, the father's home, the author.

С чего начинается Родина?
С картинки в твоём букваре,
С хороших и верных товарищей,
Живущих в соседнем дворе,

М. Матусовский

Творчество профессиональной детской поэтессы Б. Кечеруковой дает возможность проследить образную систему, символы, в которых выражена народная мера представления о нерасторжимости связей человека с родной землей, с окружающей природой и людьми, живущими на родной земле. Эмоциональный мир юных героев Б. Кечеруковой насыщен чувством любви и сострадания, ценностным понятием

«Родина», «мать», «родная природа», «дружба» и «товарищество». Образная структура стихов выражает всё то, что формирует гражданские и человеческие качества молодых людей.

О чувствах маленького героя, мечтающего стать скалолазом, написано стихотворение «Про горы и скалолаза». Неразделима тесная связь героя с родными местами, родной землей, где горы являются олицетворением силы мужества и

героизма. Она мечтает стать скалолазом для того, чтобы взойти на вершину Эльбруса и достать с неба звездочку, чтобы подарить ее маме в день рождения.

*Я, как только вырасту,
Скалолазом стану,
И с макушки Минги Тау
Звездочку достану!*

*Подарю ту звездочку
Маме в день рожденья.
И она, счастливая,
Даст мне впрок варенья!!!*

Сквозь призму восприятия поэтессы предстает образ города в лирическом стихотворении «Мой город». В этом стихотворении автор выражает свои патриотические чувства, любовь к родному городу, подчеркивает прекрасное в окружающей его природе.

*Вижу отблески солнца на скалах
Замыкающих вольный простор,
И, как будто в кругу аксакалов,
Ты в кольце этих сказочных гор.*

Город, расположенный у подножий вершин и двух рек, ассоциируется с образом дорогого и родного человека, чья судьба неразрывно связана с судьбой места. Эмоции, чувства героев и героинь Б. Кечеруковой изображаются в интонациях, точно соответствующих детской психологии.

Посредством доступных образов и мудрых слов мать учит ребенка познавать мир в его реальности, постигать суть тех или иных явлений природы. Это и другие стихотворения Б. Кечеруковой отмечены светлыми душевными интонациями, они воспитывают примерное поведение с помощью привычных образов. Б. Кечерукова умеет поместить своих маленьких героев в привычную бытовую ситуацию, создать вокруг них доверительную атмосферу, отразить настроения и чувства маленьких героев и героинь. Это проистекает из знания особенностей психологии ребенка, способности изобразить в

соответствующих образах и доступных для восприятия формах художественный мир детства.

Многообразна тематика стихов для детей Б. Кечеруковой. Она охватывает всевозможные сферы жизни, в которые вступает и с которыми знакомится ребенок. Поэтессе важно показать через образ, через восприятие ребенка путь познания и знакомство с миром вещей, окружающей природой, родной землей.

В этих отношениях с природой и миром не приемлема никакая фальшь, никакой обман, поэтесса учит тому, чтобы ребенок, дав обещание, сдержал бы свое слово, остался бы верен ему. В этом нельзя обманывать даже собачку, с которой ребенок пообещал поделиться.

Стихотворение «*Джашичкыны ключюгю*» («Собака мальчика») написано в форме диалога мальчика и его собачки, которая обещает служить своему маленькому хозяину верой и правдой, если тот будет держать свое слово и хорошо относиться к ней:

*Кесинги усунг тутса,
Манга хыны боласа.
Таб, бир – бирде аллыма
Суу салмайын къояса.*

*Мыдах этме сен мени,
Кече, кюн сакъ болурма,
Сен ийсенг да сынджырдан,
Джукъгъа кетмей турурма.*

*Когда ты злишься,
Бываешь со мной грубым.
Иногда для меня
Воды не поставишь.*

*Не обижай ты меня,
И день и ночь буду сторожить.
Если даже отпустишь с цепи,
Никуда не буду уходить.*

(Подстрочный перевод автора статьи)

Образ собаки предстает как олицетворение детской дружбы, любви и заботы. И порой эту дружбу нужно заслужить, ухаживая и не обижая животное. Родина начинается с родных стен

отчего дома, с первым другом – собакой, которая всегда ждет дома, преданно и верно.

Образ отчего дома – существенная часть образа мира подростка. В дальнейшем этот образ, олицетворяющий отчий дом, перерастет в образ единого, родного дома, в образ большой Родины, под небом которой живут народы страны.

В этой связи поэтессе важно понять, чем живет человек в этом доме, что приемлет он, и что нет. Для нее важно, чтобы ребенок познавал мир с самого детства во всех формах выражения жизни. Об этих сложных темах, определяющих и выражающих идейную суть ее стихов для детей, она умеет сказать языком самого ребенка, с которым она беседует.

Стихотворение «*Атын айтчы...*» незатейливо по форме, построено в жанровых традициях и приемах фольклорных произведений для детей. Поэтесса как бы приглашает ребенка в село, в «отчий дом», где все первоначально и естественно. Она обещает ему, маленькому герою, познакомить со всем, что растет в огороде, в саду на деревьях, с тем как человек бережно ухаживает за всем, что растет, живет и цветет и т. д., словом, с миром крестьянского быта.

Деревенская природа становится для поэтессы своего рода кладовой образов, материалом для метафор и сравнений. Она умеет олицетворять и одухотворять мир природы, выразить нравственное эмоциональное отношение ее народа к своей Родине. Главное, она умеет передать это отношение ребенку, стоящему на пороге познания мира. Так реализуется общечеловеческая тема, основанная на гуманистическом понимании назначения человека. Полнота и радость жизни пронизывает каждую строчку стихотворений, воспитывая в людях стремление любить жизнь, Родину. Стихи автора наполнены мотивами общечеловеческого звучания. Они способны формировать душу и сознание, мировосприятие растущего человека, выработать определенную позицию в жизни общества.

Б. Кечерукова помогает ребенку освоить землю, где он родился, ближе познакомиться с окружающими предметами, населяющими природу и быт. Ребенок познает мир, который

предстает в ярких живописных образах доступных детскому восприятию. Поэтесса умеет увидеть мир глазами ребенка, воссоздать его сквозь призму детского мироощущения, в этом своеобразии поэтики ее произведений, предназначенных детям. Наглядностью деталей, отличительных примет, характеризующих живую родную природу в стихах для детей Б. Кечеруковой, отмечено и стихотворение «Про бабочку». Здесь и бережное отношение к самому хрупкому существу, которое помнится с детских лет как олицетворение родного края.

*Бабочка села
Мне на ладонь,
Крылышки словно
Жгучий огонь!*

*Бабочку эту,
Ветер, не тронь,
Пусть остается
Теплой ладонь!*

В единстве с окружающим миром, с родной землей, воспринимает себя ребенок, герой стихотворения Б. Кечеруковой «*Неди, неди*» («Что это, что это?»). С крика петуха, оповещающего о заре и восходе солнца, сельский ребенок ощущает пробуждающийся к жизни мир. Ребенок знает, что если хозяева погнали скотину, то это означает, что наступило утро. Если мама готовит завтрак – это тоже добрая примета утра. Все это напоминает ребенку о родном доме, о родном ауле, о тех моментах, которые в памяти остаются на многие года. На повторяющийся в каждом четверостишье вопрос «Что это, что это?» с помощью примет дается ответ на то, что это значит, настало утро, настал день и все живое движется навстречу жизни.

Мир карачаевского ребенка, предстает в образах, эпитетах и сравнениях, в то же время – это мир, которым живет ребенок на родной земле, он определяет и формирует его душу, его чувства и переживания. Это характерно для традиционного понимания мира маленьким человеком.

В поэтике Б. Кечеруковой часто используются

приемы аллегорических категорий, аналогий, приемы соотнесения живого и материального, жизни природы и жизни человека на родной земле. Это то, что напоминает о Родине: образ зимнего снега, сковавшего все живое, пробуждение природы, весенняя трава, осень, богатая плодами. Лирика для детей, какой бы темы она ни касалась, всегда отмечена любовью к родным краям, надеждой на счастливое будущее. Именно эти ценности исповедуют поэты-лирики, воплощая их в индивидуальные образы, адекватные соответствующим идеям, которые выражены в стихах и в прозе для детей.

Автор целого ряда поэтических сборников, посвященных детям, Б. Кечерукова работает также в жанре песни. Ею издан первый в республике репертуарный сборник для детей «Кел джырлайыкъ» на карачаево-балкарском, ногайском и русском языках. В сборнике автор приобщает детей к красоте родного языка и музыки, показывает языковое и духовное родство близких ей народов. Вот, например, песня «Родимый край»:

*Весенним утром в дымке утопает
Земля родная в нивах и лесах,
Над ней веками солнце проливает
Свой добрый свет, рождённый в небесах!*

*Крутые скалы, горные тропинки,
Снега вершин, размах орлиных крыл,
Всё до последней крохотной травинки,
Когда-то в детстве я себе открыл!*

*Душе усталой лучший лекарь – горы,
И песни рек, и шумный водопад,
Они всегда тебя утешат в горе,
Былую радость в сердце возродят!*

*Терпенье камня, трав весенних нежность
Мне подарили горы навсегда.
Там, над Эльбрусом, гордым, белоснежным,
Горит моя высокая звезда!*
(Перевод с карачаевского Татьяны Веселовой)

Сборник Б. Кечеруковой под характерным названием «Джюрекни джыр джилтинлери» («Сердца песенные искры») состоит из текстов, в которых выражено стремление автора показать через язык песен свое миропонимание и мироощущение, тесная связь человека с Родиной. В четырех строчках эмоционально насыщенного миниатюрного стихотворения поэт осмысливает тему родного очага посредством его образного сравнения с гнездом птицы:

*Как для птиц ничего в целом мире
Нет дорожке родного гнезда,
Так останешься, город мой милый,
В сердце ты у меня навсегда!*

Приведенные примеры из произведений для детей свидетельствуют о стремлении автора к философскому озвучиванию общечеловеческих проблем. Очевидно стремление поэта к нравственному постижению и выражению общечеловеческих идей, идей патриотизма и гражданственности, любви к Родине.

Литература:

1. Карачаево-балкарский фольклор. Составление, вступительная статья, комментарии Р. А.-К. Ортабаева. – Черкесск, 1987. – 344 с.
2. Карачаево-балкарско-русский словарь. / Под ред. Э. Р. Тенишева, Х. И. Суюнчева. – М.: Русский язык, 1989. – 832 с.
3. Карачаевские и балкарские народные сказки. Составитель и переводчик Х. О. Лайпанов. – Фрунзе, 1957.
4. Кечерукова Б. С. Ко–ко–ко. Стихи. – Черкесск, 1997. – 93 с.
5. Кечерукова Б. С. Неди, неди. (Что это, что это). Стихи, пьеса, басня. – Нальчик, 1991.
6. Кечерукова Б. С. Топ – топ. Стихи, зарисовки для детей дошкольного возраста. – Черкесск, 1986. – 46 с. (на карач. яз).

7. Кечерукова Б. С.-М. Куда ведет меня дорога. Лирические стихи. – Ставрополь: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1992. – 86 с. (на карач. яз).
8. Илячин. (Сокол). Детский журнал. Под ред. К. А. Салпагаровой. – Черкесск: Полиграфист, 1998. №2 (3). – 22 с.
9. Илячин. (Сокол). Детский журнал. Под ред. К. А. Салпагаровой. – Черкесск: Полиграфист, 1998. №1. – 16 с.
10. Илячин. (Сокол). Детский журнал. Под ред. К. А. Салпагаровой. – Черкесск: Полиграфист, 2005. №1 (16). – 16 с.
11. Кагиева Н. М. Тинте барыб... – Черкесск, 1965. (на карач. яз.)
12. Минералова И. Г. Детская литература: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – М., 2002. – 283 с.
13. Моловцева Н. А. Генезис новописьменных поэтических систем Северного Кавказа. Автореферат диссертации на соискание ученой степени к.ф.н. – Нальчик, 2006. – 20 с.
14. Мотяшов Ч. П. Мастерская доброты. Очерки современной детской литературы. – М.: Дет. лит., 1974. – 326 с.
15. Мухамедова Ф. Х. Детская литература // Дагестанская литература: Закономерности развития (1965-1985). – Махачкала: ДНЦ РАН, 1999. – 341 с.
16. Программа по карачаевскому языку и чтению для 1-4 классов. Сост. С. А. Гочияева. – Черкесск: КЧ РИПКРО, 1997.
17. Программа: Карачаевская детская литература. Сост. С.М. Акачиева и др. – Карачаевск, 2005. – 29 с.
18. Русская литература для детей: учебное пособие для студентов средних педагогических заведений. Под ред. Полозовой Т. Д. – М., 1998.
19. Сетин Ф. И. История русской детской литературы. – М.: Просвещение, 1990. – 298 с.
20. Смирнова В. В. О детях и для детей. – М.: Дет. лит., 1967. – 176 с.
21. Рассадин Ст. Кайсын Кулиев. Литературный портрет. – М.: Худож. лит., 1974. – 160 с.
22. Хапчаев М.Ю. Любовь к Родине и народу начинается с порога. – Черкесск, 2001.

КОНЦЕПТ «РОДИНА» В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСНЯХ²⁵

Хакимьянова Айгуль Мужавиловна

кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН (Уфа, Республика Башкортостан, Россия)

Аннотация: Концепты культуры занимают важное место в коллективном языковом сознании, поэтому их изучение позволяет выявить национально-культурную специфику фольклорно-языковой картины мира того или иного сообщества, описать менталитет носителей языка посредством анализа языковых средств. Особый интерес для изучения культуры представляет фольклор, так как слово в фольклоре не просто языковая единица, это память и история народа. Концепт «Родина» является важнейшим компонентом картины мира любого языка, в нём выявляется отношение человека к обитаемому пространству, «своему» и «чужому». В данной статье рассматриваются способы выражения его в текстах башкирских народных песен. Для описания концепта «Родина» нами выделяются разнообразные ключевые образы-символы, отражающие и репрезентирующие концепт, рассматриваются универсальные и специфические приемы и средства выражения концепта в указанном жанре. Рассматриваются основные смыслы и представления, связанные с этим понятием и определяется группа ценностей с которыми она традиционно ассоциируется в языковом сознании народа.

Ключевые слова: фольклорно-языковая картина мира, башкирские народные песни, концепт, родина.

THE CONCEPT "HOMELAND" IN THE BASHKIR FOLK SONGS

Khakimyanova Aigul Muzhavirovna

Abstract: Concepts of culture occupy an important place in the collective linguistic consciousness, therefore, their study allows us to identify the national and cultural specifics of the folkloric and linguistic picture of the world of a particular community, to describe the mentality of native speakers through the analysis of linguistic means. Folklore is of special interest for the study of culture, since the word in folklore is not just a linguistic unit, it is the memory and history of the people. The concept of "Motherland" is the most important component of the picture of the world of any language, it reveals the attitude of a person to the inhabited space, "his" and "someone else's". This article discusses ways to express it in the texts of Bashkir folk songs. To describe the concept of "Motherland" we distinguish a variety of key image-symbols that reflect and represent the concept, consider the universal and specific techniques and means of expression of the concept in this genre. The main meanings and concepts associated with this concept are considered and the group of values with which it is traditionally associated in the linguistic consciousness of the people is determined.

Keywords: Folk-language world, Bashkir folk songs, the concept, the Homeland.

В настоящее время в ряде лингвистических работ весьма популярна и активно используется методика концептуального анализа. Особое признание она получила и в лингвофольклористике, где анализ осуществляется на базе фольклорных текстов.

Хорошо известно, что понимание любого фольклорного текста предполагает знание не только языка, но и фольклорной картины мира. Как совокупность коллективных знаний о действительности, фольклорная картина мира предстает во всем своем многообразии в

²⁵ Данная работа написана на основе уже опубликованной ранее статьи "Тыуған ил" ("Родина") в башкирских народных лирических песнях / Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием). – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 385-389, где "Родина" рассматривается в текстах только лирических песен.

фольклорных текстах разных жанров. В фольклорно-языковой картине мира этнический менталитет актуализируется в ключевых концептах. Анализ исследований последних лет показывает, что каждый жанр фольклора обладает собственной концептосферой и содержание одноименных концептов имеет отличия в них [7].

В фольклорном тексте основная нагрузка лежит на слове, «...во-первых слово в фольклоре является господствующим и определяющим средством, и во-вторых, в силу своей художественной специфичности подлежит самостоятельному историко-фольклорному анализу, разумеется – с возможно более полным учетом его разнообразных связей внесловесного порядка» [8, с. 100]. Слово в фольклорном тексте является «ключевым знаком и выступает в качестве главного выразителя народной культуры. При помощи слов в тексте моделируются реальный и ирреальный миры, формируется особая картина мира, слова выступают символами национальной культуры и служат для изображения эмоций, мыслей и чувств, этических и эстетических ценностей народа» [5, с. 23]. Язык фольклора как предмет исследования необычайно сложен. Запечатленная в нем картина мира поражает своей многогранностью и логической завершенностью, жанровой специфичностью и региональным своеобразием. В настоящей статье рассматриваются способы выражения понятия «Родина» («*Тыуган ил*») в фольклорной картине мира башкир, исследуются основные смыслы и представления, связанные с этим понятием в народном песенном дискурсе.

Концепт «Родина» является важнейшим компонентом картины мира любого языка, в нём выявляется отношение человека к обитаемому пространству, «своему» и «чужому», ко многим событиям, людям, явлениям. Земля, на которой родился и живёт человек, не может оставить его равнодушным. Сильное эмоциональное чувство по отношению к родине, часто положительно окрашенное, свойственно и одному человеку, и целому этносу. Именно поэтому концепт «Родина» является одним из базовых концептов в картине мира любого народа.

Понятие «Родина» в башкирских народных песнях выражено лексемой «ил» и сочетаниями «*Тыуган ил*», «*тыуып-үскән ил*». В словаре башкирского языка лексема «ил» имеет несколько значений: 1) Страна, край; 2) Родина (тыуган ил / родная страна, родина; сит ил / чужая страна, чужбина); 3) Общество, мир (*ил кайгыһы* / всеобщее горе; *ил өштө* / весь мир); 4) Народ [2, с. 372].

В языковом сознании башкир Родина воспринимается не как страна, государство в широком значении слова, а как родная сторона, родная земля. Надо отметить, что прилагательное «*туган*» («родной/ая») у башкир часто употребляется в сочетаниях слов «*туган тел*» («родной язык»), «*тыуган як*» («родная сторона»), «*тыуган ил*» («родная земля, родина»), «*тыуган ауыл*» («родная деревня»), «*тыуган йорт*» («родной дом»).

Родина у башкир – это «земля, где родился человек». Именно поэтому концепт Родина в песнях также представлена лексемами «*ер*», «*ерһыу*». В словаре башкирского языка лексема «ер» имеет следующие значения: 1) Земля, земной; 2) земля, почва, грунт; 3) земля, участок земли; 4) место, местность; 5) страна, сторона (*сит ер* – чужая сторона, чужбина, *тыуган ер* – родная сторона, родина) [2, с. 326];

Любовь к Родине считается неотъемлемой чертой башкирского национального характера. Мотив любви к Родине характерен для всего песенного творчества башкир. В большинстве песен башкиры воспевают как родное пристанище опозитизированный в разных жанрах фольклора бескрайний Урал с его величавыми горами, обширными долинами, полноводными реками, глубокими озерами. Многообразен в песнях образ Урал. Он олицетворяет в себе и природу как таковую, и понятие Родины целого народа. С ним башкир общается, разговаривает, как с живым, олицетворяет, персонифицирует его, наделяя его своими, присущими лишь человеку, свойствами. Песни утверждают, что «*Алтын ғына көмөш сыккан ерҙән тыуып кына үскән ил яҡшы*» / «хорош тот край, где золото-серебро, но родина, она всего дороже»; «*Йән биреүкәйҙәрҙән ауыр икән Тыуып-үскән илде*

ташлауы» / «Легче с жизнью распрощаться, чем отчизну покидать» [3, с. 155; 160].

В исторических песнях башкир Родина
*Күгәрәпкәй яткан Урал тауы –
 Атай-олатайзарзың төйәге.
 Ерен-һыуын һаклап корбан булған
 Шунда ята батырзар һөйәге.*

«Урал»²⁶

По-своему раскрывается тема любви к Родине в исторических песнях о продаже, расхищении башкирских земель («*Башкорт ере*», «*Ямантау*», «*Шарлы урман*», «*Сандүзәк*»), в которых с болью в сердце поется о трагических последствиях такой «купи–продажи»: *Иламасы, башкорт, ник илайһың, Үзең еткәс Уралдың башына. / Не плачь, башкир, зачем тебе рыдать? Ты продал сам родимый свой Урал; Йөрәкле лә ирзәр каршы торған Туғыз ауыл ерен бирмәгә. / И девять аулов поднялись, Чтоб землю свою отстоять.* Потеря земель и связанные с ней чувства боли, вины из-за невозможности предотвратить все это лейтмотивом проходят через поэтические тексты песен. Острое переживание трагедии наряду с концептом «Родина» актуализирует в лирике народа концепт «вина».

В песнях военных лет традиционная лирическая любовь часто сочетается с патриотической, Родина и героизм сливаются в неразделимый образ: *Тыуган илде без бирмәбез, Күкрәктә көс бар сакта. / Родину свою не отдадим, Пока сила есть в груди.* В них

*Уралкайым буйы моңға тулған,
 Кошкайзары һайрай һәр сакта.
 Урмандары ун, ай, сәскәле,
 Йәннәттәрең торһон бер якта.*

«Урал»

В башкирском языковом сознании понятия “родина”, “родная земля” и “мужчина” сливаются в единое целое и в фольклоре прослеживается идея, что судьба страны в руках мужчины. «*Ил язмышы ир кулында; Илдең эше ир муйынында, ирзең эше ил куйынында*» («Судьба родины в

понимается как земля предков, в них создан образ родной земли, пропитанной кровью, усеянной костями батыров:

*Какая синева над Уралтау!
 Пристаннице здесь деды обрели.
 Родную землю от врага храня,
 Богатыри костями здесь полегли.*

«Урал»

отражается беспредельная любовь башкирских джигитов к своей родине, жгучая ненависть захватчикам, героические подвиги бойцов во имя Родины.

Исследование текстов народных лирических песен дает представление о Родине с точки зрения бытовой семейной традиции. Любование красотами природы, тоска героя (героини) по родным краям, в силу жизненных обстоятельств оказавшихся на чужбине, являются основными мотивами лирических песен о Родине. В них восхищение красотой природы перерастает в чувство гордости за свою Родину. Лирические песни выражают отношение к родине так, что она воспринимается как член оппозиции «свой / чужой». «В песенном творчестве башкир в качестве «своего», освоенного и сакрального пространства обычно выступают те или иные горы, реки и другие объекты. Из них наиболее сакральным, упоминаемым почти в каждой протяжной песне объектом выступает Урал» [11, с. 144].

*Урал, Урал мелодией полна,
 У птиц твоих чисты голоса.
 Не нужен рай, когда цветов полны
 Твои поля, луга и леса.*

«Урал»

руках мужей, судьба мужей в руках родины»); «Ил терәге – ир, ир терәге – ил» («Опора страны – мужчина, опора мужчины – страна») – говорят у башкир [4, с. 83]. В башкирских народных песнях мужчины – это защитники родины, честь и свобода отчей земли в их руках [9, с. 321]:

²⁶ Примеры взяты из академического свода «Башкорт халык ижады: Йырзәр. Беренсе китап» / Төз., баш һүз, аңлатмалар авт. С. А. Галин. Яуаплы ред. К. Әхмәтйәнов. Өфө, 1974. («Башкирское народное творчество. Песни. Книга первая») / сост. авт. вступ. ст. и коммент. С.А. Галин. Ответ. ред. К.Ахмедьянов. Уфа, 1974).

*Ергенәйе алтын, һыуы һалкын,
Башкорт ере кеүек ер кайза?
Дошманьна тосқап ук атыусы
Башкорт ире кеүек ир кайза?*

«Башкорт ере»

*И земля, и воды здесь прекрасны,
Где еще земля такая есть?
Для врага готовы лук и стрелы,
Где еще мужи такие есть?*

«Земля башкирская»

В группе песен о мужской судьбе особо выделяется тематический ряд дом–Родина–чужбина. Эти песни пронизаны тоской человека,

*Азаһтырған болан балаһылай,
Яңғыз башым ситтә интегәм.
Көндәрен дә төнөн йөрәгем яна,
Исемә төһиһә тыуган илгенәм.*

(«Илсе Ғайса»)

вынужденного скитаться по чужим краям в поисках счастья:

*Как маленький заблудший олененок,
Я на чужой скитаюсь стороне.
И денем и ночью горит мое сердце,
В тоске по дому, по родной земле.*

(«Гайса-странник»)

Являясь жертвой неблагоприятных обстоятельств, лирический герой против своей

*Ирәндеккәй тауын, ай, буйланым
Йәнгүзәйзә курай уйнаным.
Тыуган ерзе ташлап китә алмай
Йырланым да шунда иланым.*

(«Йәнгүзәй»)

воли покидает отчий край, он вынужден жить вдали и тосковать по родине:

*Исходил всю гору Ирендык,
На Янгузае срезал я курай.
И песню спел сквозь слезы на глазах
Когда покидал я отчий край.*

(«Янгузай»)

Характеристика родины осуществляется через описание чувств, которые человек испытывает к отчему краю, к родному дому.

Очень часто в лирических песнях повествуется о судьбах женщин, по разным причинам разлученных с родной землей, с отчим домом, отчего они тосковали по ней и свою жизнь считали постылой и потерянной. Именно такая сюжетика обусловила в песнях устойчивую символику родного края, родной земли. Так, например, в лирической песне «Таштугай»

*Иртәнсәккәй тороп, бер караһам,
Һагынамын Урал коштарың.
Түшәктәй үк күреп йоклар инем
Кыркты таузың кая таштарың.*

(«Таштугай»)

символ горы, с одной стороны, передает прощание с гордой девичьей волей и свободой, а с другой – реальное родное пространство и место, по которым тоскует девушка. После обозначения своего состояния словом «Һагынамын» (тоскую) следуют третья и четвертая строки, в которых в самой пронзительной, острой форме достигается передача душевной горести и тоски: каменные скалы родной горы готова молодая невестка периную постелить себе! [10, с. 134]

*Встаю я утром и смотрю на мир,
Тоскую по птицам родного я Урала.
Как на перинах я спала бы
На каменных Кыркты горы на скалах.*

(«Таштугай»)

Любовь народа к родине, к родной земле в песнях передается посредством различных поэтических приемов. Если в одних случаях она передается в форме риторического вопроса или риторического восклицания: *Ирәндеккәй кеүек, ай, тау кайза? Төһәләскәй кеүек һыу кайза? / Где же гора, ай, на Ирендык похожа? Где же реки,*

похожие на Туяляс?, в других даже обыкновенный камень становится символом родной земли, Родины. «Камни Урала в песнях – алмаз и жемчуг, на них кровью написаны и история, и проклятие. Для многих они служили и колыбелью, и очагом. Родные камни – свидетели былых событий, впитавшие в себя кровь и слезы,

и славу наших предков» [6, с. 182].

Как правило, в лирических песнях о женской доле Родина сравнивается с чужбиной и это подразумевается в тексте. Родное, «свое» пространство в песнях характеризуется обилием

Таштугай за буйы, ай, күләүек,

Күләүек тә түгел, һаз икән.

Һаззарында һайрар коштары юк,

Моңло кошкайзары каз икән.

(«Таштугай»)

высоких гор, полноводных рек, благоухающих лесов с певчими птицами и разнообразными животными, в «чужой» стороне вместо рек болота и стоячие воды:

На долинах Таштугая озерки,

Даже не озерки, а топь болот.

Нет птиц поющих на болоте,

Печалится-поет там только гусь.

(«Таштугай»)

Анализ текстов песен показывает, что описание родной стороны происходит в ситуациях, когда герой уходит на чужбину или когда в тексте говорится о тяжелой жизни в

Үз илемдәй түгел илкәйзәре,

Ком бураны уйнай, елле икән.

(«Филмияза»)

чужом доме. Так, в песне «Филмияза» «чужая» сторона для героини видится степью безжизненной:

Не похожа на мою эта страна:

Бури песчаные и ветры веют.

(«Гильмияза»)

За описанием этой страны подразумевается зеленый, цветущий край – родной край Гильмиязы. Такой символ можно выделить как психологический [10, 134].

Образ родной земли состоит из совокупности таких объектов, как горы, деревья, неотъемлемым элементом пространства родной земли являются водные источники (многочисленные реки, озера, родники). Прав был М.Л. Михайлов, утверждавший, что у башкир трудно найти реки, горы, про которые не была бы сложена песня [1, 341]. Таковы песни «Йәмле Агизел буйзары» («Долины прекрасной Агидели»), «Түңәрәк күл» («Круглое озеро»), «Өйзәрәкәй буйы» («Долины Удряка») и т.д. Лексемы «ил», «ер» и встречаемые в текстах песен топонимы имеют уменьшительные формы, например: *илкәйем,*

еркәйем, Агизелкәй, Өйзәрәкәй, Камалекәй и т.д. Все они в лирических песнях служат средством выражения любви, нежности и ласки.

В большинстве песен, например: «Саңды үзәк» («Санлы-узяк»), «Йәнгузәй» («Янгузай»), «Курташ» («Курташ») и т.д. родина локализована до уголка родного края, близкого и понятного каждому. Но за ней стоит величественный образ той, Большой Родины, имеющей сакральный характер.

Таким образом, концепт Родина в народных песнях башкир является одним из ключевых и включает в себя такие понятийные компоненты, как "любовь к родине", "красота родины", "преданность родине", "защита родины", "гордость за родину".

Литература:

1. Башкирия в русской литературе, Том I. – Уфа, 1961. С. 341
2. Башкорт теленең һүзлегә. Ике томда. – Мәскәү: “Русский язык”, 1993. С. 713.
3. Башкорт халык ижады: Ырзар. Беренсе китап / Төз., баш һүз, аңлатмалар авт. С. А. Галин. Яуаплы ред. К. Әхмәтйәнов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1974.
4. Башкорт халык ижады: Мәкәлдәр һәм әйтеһдәр / Төзөүсе, инеш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы Ф. А. Нәзершина. Яуаплы редактор Кирәй Мәргән. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980.
5. Бухарова Г. Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ – Автореф. дисс. ... доктора филол. наук. – Уфа, 2009. – 52 с.
6. Галин С. А. Народной мудрости источник. Уфа: Китап, 2007. - 304 с.

7. Никитина С. Е. Тезаурусное описание языка народной поэзии: общий подход и структура словаря // Устная народная культура и языковое сознание. – М.: Наука, 1993. – 190 с.; О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – 256 с. ; Воркачев, С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт. – М.: Гнозис, 2004. – 264 с.; Воркачев, С. Г. Любовь как лингвокультурный концепт. – Москва: Гнозис, 2007. – 288 с.; Харитонов, В. И. Концептуальный анализ фольклорной лексики, характеризующей нравственный мир русского человека: автореф. дис. канд. филол. н.: 10.02.01. – Белгород, 1998. – 18 с.
8. Путилов, Б.Н. Современная фольклористика и проблемы текстологии // Русская литература, 1963, № 4 – С. 81–106.
9. Хакимьянова А.М. Концепт “Мужчина” в башкирских народных лирических песнях / Урал–Алтай: через века в будущее: Материалы V Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Уфа, 2012. С. 320–322
10. Хакимьянова А.М. Символика в башкирской народной песенной традиции / Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 10 (339). Филология. Искусствоведение. Выпуск № 90. С. 133–139.
11. Хисамитдинова Ф.Г. Отражение мифологических представлений в башкирских народных песнях / Актуальные проблемы современного литературоведения и литературы, фольклористики и археографии: к 85-летию академика АН РБ, профессора Г.Б. Хусаинова: Материалы международной научно-практической конференции – Уфа, 2013. С. 142–146.

ОБРАЗ БУРЯТИИ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Халтаева Лариса Афанасьевна

*кандидат искусствоведения, независимый исследователь
(Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия)*

Аннотация: Статья посвящена теме формирования образа Бурятии в произведениях профессиональных композиторов, художников, поэтов, начиная с 30-х гг. XX в. – времени зарождения бурятского профессионального искусства. Основная идея – неразрывная связь профессионального бурятского искусства с традиционной культурой бурят, мифологией, религией – шаманизмом и буддизмом.

Ключевые слова: Республика Бурятия, Байкал, тоонто нутаг, эпос, миф, бурятская музыка, шаманизм, буддизм.

THE IMAGE OF BURYATIA IN THE PROFESSIONAL ART

Khaltaeva Larisa Afanasevna

Abstract: The article is devoted to Buryatia's image formation in the compositions of professional composers, artists and poets beginning from the 1930s when Buryat professional art began to emerge. The principal idea lies in linkage between professional Buryat art and traditional Buryat culture, mythology and religion including shamanism and Buddhism.

Keywords: The Republic of Buryatia, The Baikal, toonto nutag, epos, myth, Buryat music, shamanism, Buddhism.

Республика Бурятия – один из красивейших регионов России, расположенный на юге Восточной Сибири, в котором живописные долины соседствуют с горными вершинами прекрасных Саян, таежные просторы окружают самое глубокое озеро в мире Байкал, а богатство природных ресурсов (золота, серебра, цветных и редких металлов) дополняют целебные минеральные источники.

Первоначальное название республики – Бурят-Монгольская АССР, которая была образована 30 мая 1923 г., где в это время проживал 91% всех бурят страны. Для развития единого бурятского литературного языка было взято за основу вертикальное старомонгольское письмо, которое в 1931 г. заменил латинизированный алфавит, а в 1939 г. – кириллица. Однако в 1937 г. республика была разделена на несколько частей: были образованы Усть-Ордынский и Агинский национальные округа в составе Иркутской и Читинской областей, а некоторые районы вообще не вошли в национальные объединения [4, с. 10]. В настоящее время оба национальных округа

ликвидированы и включены в состав этих областей. Однако, несмотря на исторические повороты в жизни бурят, осталось понятие «этническая Бурятия», которое объединяет все регионы коренного проживания бурят, их прошлое и настоящее, и дает народу надежду самосохранения.

Зарождение профессионального искусства в Бурятии связано с установлением советской власти на территории Сибири и Дальнего Востока, когда были организованы театральные и музыкальные учебные заведения, литературные объединения. Так, первая музыкальная школа, с пятилетним курсом обучения, симфоническим оркестром и хором была открыта в августе 1920 г. в Верхнеудинске (в 1934 г. переименованном в Улан-Удэ). Изучение бурятского музыкального фольклора началось с приезда в 1924 г. музыкально-инструктивной передвижки Московского Центрального дома искусств им. В.Д. Поленова, под руководством Б.П. Сальмонта. Знаменательным стал 1931 г.: на базе Дома национального искусства (с музыкальной и

театральной студиями) был создан Бурят-Монгольский техникум искусств, выпускники которого основали Музыкально-драматический театр. Впоследствии он дал начало двум профессиональным театрам Бурятии – Бурятскому академическому театру оперы и балета им. народного артиста СССР Г. Цыдынжапова и Бурятскому академическому театру драмы им. Х. Намсараева [8, с. 3-6]. Огромное значение для развития профессионального искусства имело проведение двух Декад бурят-монгольского искусства в Москве – в 1940 и 1959 годах, а также основание творческих Союзов республики – художников (1933), писателей (1934), композиторов (1940). В разные годы были созданы: Бурятская государственная филармония (1938), Бурятский национальный ансамбль песни и танца «Байкал» (1942), Восточно-Сибирский государственный институт культуры (1960). В настоящее время колледж искусств им. П.И. Чайковского и Бурятский республиканский хореографический колледж им. Л.П. Сахьяновой и П.Т. Абашеева готовят кадры профессиональных деятелей культуры – исполнителей различных специальностей (пианистов, артистов оркестра), композиторов, художников, а артисты драматических театров обучаются в лучших театральных ВУЗах страны.

Профессиональное искусство Бурятии, используя исполнительские формы и методы развития современного искусства, своими духовными корнями уходит вглубь народного мироощущения, традиционных представлений об окружающем мире, добре и зле, своем прошлом, настоящем и будущем.

Неудивительно, что главной темой, объединяющей профессиональное искусство, стала тема любви к своей родной земле, народу, семье, родителям. В свадебной песне аларских бурят поется [1, с. 51]:

*Алайр, Алайр нютагмнай
Алирһатажа һайхан ла,
Аягтай хольшортой худануудмнай
Зугаалан – шууян һайхан ла.
Аля, Аля нуурмнай
Дольёдожо – доихорхожи һайхан ла,
Дорьбоогоор ерэхэн худанадмнай
Дуулан – шууян һайлан ла.*

Наша родина Аларь,
Покрывшись молодой зеленью, красива,
Наши веселые, шутливые сваты,
Забавляясь, шумя, красивы.
Наше озеро Алят,
Волнуясь, дикуя, красиво,
Наши сваты, прибывшие с шумом,
Веселясь, забавляясь, красивы.

Прекрасны не только родные края, но особенно – родительский дом, любовь матери [7, с. 42]:

*Хугтэй лөө Хангайн дабаае
Хөөрхэнхөн халюунаараа дабае.
Хүгшэнхэн буурал ла эджыгээ
Хөрөтө лө нэгэ дзолгое.
Хүйтэнхөн булагай осые
Арашаяан гэджэ хүрэтэе.*

Хребет Хугтэй-Хангая
На миленьком игреневом перевалим.
Старую седовласую матушку,
Доехав однажды, повстречаем.
Холодного ключа водицы
Вместо аршана отведаем.

В этой старинной бурятской песне прославления родителей (эхэ эсэгын магтаал дуун) «Хугтэй Хангайн дабаае» («Хребет Хугтэй-Хангая») родительский дом и образ матери связаны с координатами жизненного пространства кочевника – горой Хугтэй-Хангай, маркирующей образ Мирового Дерева, конем – верным спутником в этом и ином мире. В традиционном представлении бурят образы матери и родины слиты воедино, что выражается в таком дорогом и важном понятии как 'тоонто

нютаг', в переносном смысле обозначающее место рождения [3, с. 429]. Слово 'нютаг' переводится как 'родные кочевья, родина, родной улус' [3, с. 344], а слово 'тоонто' придает этому понятию более глубокий смысл.

Дословно 'тоонто' означает 'послед, плацента' [3, с. 429], который по поверьям бурят считался душой ребенка, и «жизнь новорожденного зависела от того, какие предосторожности предпринимались относительно последа» [5, с. 64]. Жизненная сила, душа ребенка под названием 'сүлдэ' заключались в последе [14, с.97-101]. У ольхонских бурят послед назывался 'тоонто' или 'умай', у аларских и боханских бурят – 'хани', у баргузинских и селенгинских бурят – 'һуури'. На второй или третий день после рождения ребенка совершался специальный родильный обряд 'тоонтолхо' или 'тоонто мантаха' – обряд захоронения последа. На нем присутствовали только старые женщины, которые в северо-западной части юрты, за очагом, выкапывали ямку, в которую складывали предметы-обереги: войлок, шерсть, зерна, пучок конских волос, ветки боярышника и шиповника и т.д., а сверху или снизу ложился послед. Над ямкой, засыпанной землей, разжигался огонь, в который бросали кусочки ритуальной еды – саламата. Место захоронения последа считалось священным, и каждый должен был справлять на нем обряд поклонения, особенно в случае болезни или несчастья. У баргузинских и селенгинских бурят он назывался 'һуурида мүргэхэ' (поклониться 'һуури') [5, с. 64-70; 22, с. 270-271].

В поэтических, музыкальных произведениях образ тоонто является символом самого сокровенного – отчего края, родной юрты, зова предков, как в стихотворении Дондока Улзытуева «Тоонто» [18, с. 54]:

О, тоонто моих отцов,
о, дымоходы белых юрт,
о, сладкий дым,
о, милый кров,
где песни старики поют!

С хребтов сверкающих Саян –
ты словно горная страна,
с отрогов, где Хамар-Дабан, -
ты как зеленая волна.

О, тоонто моих отцов.
о, поколенья Улзытэ!
Я слышу прадедовский зов
в моей сегодняшней судьбе.

Стихотворение Дамбы Жалсараева «Слово о родной земле», ставшее основой Гимна Республики Бурятия (музыка А. Андреева), передает восхищение родной степью [9, с.7]:

О, степь моя!
Прижмусь к тебе щекою...
Здесь мать моя лежит в земном покое,
И тоонто мое сокрыто здесь,
И здесь, когда умру, лежать я буду,
О степь моя родная!

К образу тоонто обращаются художники. Ю.Е. Мандаганов в технике флорентийской мозаики создал панно «Тоонто», на котором в сложном цветовом сочетании переплелись образы матери, предков, сказочных птиц. На картине С.Р. Ринчинова «Тоонто. Семья. Посвящается отцу и матери» изображена счастливая семья: родители со своей надеждой – маленьким сыном.

Признания в любви к родному краю звучат у многих поэтов [17, с. 10, 217]:

Хоца Намсараев «Стихи о родной Кижинге»:
Как хороша ты, Кижинга родная,
Песня и радость отцовского края!

Мэлс Самбуев «Я сын тайги»:
В моих жилах, в крови – летний жар и снега,
В моем сердце – родная моя Санага!

У Намжила Нимбуева родной улус – это и образ прекрасных женщин в стихотворении «В родном улусе» [17, с. 183]:

Здесь женщины смуглы –
Они в долинах миловались с солнцем.
В них молоко томится,
Мечтая жизнь вскормить.

Проникновенные поэтические строки вызывают в памяти прекрасные картины природы разных уголков Бурятии и людей, ее прославляющих, запечатленные художниками – «Арканщик» Ц.С. Сампилова или «Восточные Саяны» и «Рыбаки Байкала» А.В. Казанского.

Образ священного Байкала помогал выжить Жамсо Тумунову – поэту, драматургу, заместителю командира батальона 54 дивизии 3-го Белорусского фронта в суровые годы Великой Отечественной войны. Стихотворение «Байкалу» написано в 1944 г. [17, с. 228]:

Твой образ могучий вставал предо мной
В сраженьях над одерской темной волной:
Снаряды и бомбы взрывались, слепя,
За дымом сражений я видел тебя.
Я видел тебя, мой далекий Байкал,
Я видел тебя и на запад шагал...

С поэтическими и художественными образами перекликаются произведения бурятских композиторов в песенном жанре. В первую очередь необходимо назвать песню 30-х гг. «Буряад-Монгол оромнай» («Наша Бурят-Монголия») композитора Г. Дадуева на стихи Ц. Зарбуева, передающая чувство любви и восхищения своей родиной и ставшая позывными Бурятского радио. Особую торжественность вокальной мелодии придает сочетание движения по звукам восходящего мажорного трезвучия и мажорной пентатоники на фоне аккордового сопровождения.

Большую популярность получили песни о Бурятии старейших композиторов республики: Д. Аюшеева – «Байкал» (стихи Ц. Галсанова), «Город над Селенгой» (стихи Н. Нимбуева), «Песня об Ольхоне» (стихи Д. Дамбаева); Б.

Ямпилова – «Кынгерга» (стихи Х. Намсараева) [12, с. 60-64].

Эпическим стилем (мелодия широкого диапазона для низкого мужского голоса, поддержанная мощной аккордовой фактурой фортепиано), отличается песня композитора А. Андреева «Мой отчий край – долина Баргузина» (стихи Н. Дамдинова). Еще более мощно звучит песня Г-Д. Дашипылова (стихи Д. Дамбаева) о родной Бурятии «Буряад оронойм соло». Напротив, его песня об озере Байкал «Байгал далай» (стихи З. Гомбожабэ) полна юношеской энергии и напора. С.С. Манжигеев в песне о Бурятии «Буряад оромни» (стихи В. Петонова) также продолжил гимнические традиции бурятских композиторов, но его песня о матери «Эжымни, хулеэгээрэй» (слова С. Ангабаева) проникнута сдержанными, теплыми интонациями. Особо проникновенные мелодии посвящены прекрасной Бурятии композиторами Б. Цырендашиевым, П. Дамирановым.

Традиция посвящения песен любимой столице республики Улан-Удэ появилась 50 лет назад, когда город праздновал 300-летие со дня основания. За это время были написаны произведения очень широкого диапазона: от песен Б. Цырендашиева «Улаан-Удэ» (на стихи Д. Дамбаева) с чертами ораториального начала и одноименной песни Ч. Павлова (на те же стихи Д. Дамбаева), ставшей официальным гимном столицы Бурятии, романтической и светлой песни В. Усовича «Мой город над Селенгой» (стихи А. Щитова) для вокального дуэта до произведений последних лет в жанре бардовской песни, городского романса, поп-музыки, хип-хоп, шансон, с использованием рэпа (на бурятском и русском языках). Интонационно многие из песен не содержат легко узнаваемые национальные пентатонические обороты, и посвящение Улан-Удэ содержится только в поэтическом тексте [20].

Богатое духовное наследие бурят включает мифологические и исторические предания, улигеры, родословные, шаманские и легенды о животных и растениях, сказки, загадки, поговорки: древнейший эпос «Гэсэр», исторические предания о Шоно-батаре, генеалогические предания о Булагате и Эхирите,

Хоредой-мэргэне и другие. Драматургическая основа эпоса, улигеров настолько многослойна, что, как показывает время, композитору необходим особый подход, чутье, внутреннее «видение» и «слышание» невероятной мифологической событийности. Суметь «подчинить» или почувствовать их театральную и, что особенно важно, музыкальную специфику – эта задача решается композиторами средствами мелодического языка бурятской народной песни, с ее сложнейшей ритмической основой и интонациями пентатоники, украшенной мелизматическим развитием, соединенной с традициями европейской гармонической вертикали, красочными средствами оркестрового звучания.

В музыкальном творчестве мифологическая и эпическая темы были воплощены, в основном, в сценических произведениях. Начало положила музыкальная драма «Баир» П. Берлинского (при участии Б. Ямпилова), написанная по мотивам бурятской народной сказки «Молодец Мэргэн и красавица Хурган-Ногон». Эпос «Шоно-батор» стал основой либретто первой национальной оперы «Энхэ-Булат-батор» М. Фролова, ставшей классикой бурятского оперного искусства.

Творчество Б. Ямпилова внесло большой вклад в развитие мифологической темы на театральной сцене. Детская опера «Чудесный клад» по мотивам бурятских народных сказок с успехом была поставлена в нескольких театрах страны, в том числе, Центральном детском музыкальном театре в Москве. Балет Л. Книппера и Б. Ямпилова «Красавица Ангара», написанный на основе бурятских легенд, был удостоен Государственной премии РСФСР имени М. Глинки. Бурятские народные сказки легли в основу эстрадной оперы В. Усовича «Тугая тетива Зээр Далая». Эпос «Гэсэр» был также воплощен на театральной сцене: в одноименных балете Ж. Батуева и опере А. Андреева «Гэсэр», а также еще одном балете Ж. Батуева под названием «Сын земли». В симфоническом творчестве, пожалуй, только симфоническая поэма А. Андреева «Гэсэр» была написана на основе легендарного эпоса.

В драматическом искусстве ярким достижением последних лет стал спектакль Бурятского академического театра драмы им. Х. Намсараева на основе легенд западных бурят «Улейские девушки», завораживающий своей глубиной проникновения в материал, как бы балансирующий на грани реального и мистического. Бурятский республиканский театр кукол «Ульгэр», воспитывающий детей и их родителей на прекрасных образцах детских пьес и сказок, неоднократно удостоенный российской национальной премии «Золотая маска», осуществил блестящие постановки спектаклей на основе эпического наследия бурят – «Шоно-батор», «Дочь Байкала – Ангара», «Поющая стрела», «Небесный аргамак». Мощные эпические постановки бурятских генеалогических и исторических легенд – «Угайм сүлдэ» («Дух предков»), «Байгал далайн ульгэр домогууд» («Мифы и легенды озера Байкал»), «Эхо страны Баргуджин Тукум», «От монголов к моголам» – предпринял Театр песни и танца «Байкал», возвращая нам в музыкально-хореографической форме легендарный дух прошлого.

Мифологическая тема ярко и наглядно развивается в живописи, в соединении и переплетении бытового и возвышенного. В первую очередь назовем картину одного из первых профессиональных художников Бурятии – «Буха-нойон» И.Г. Дадиева (1927 г.), на которой изображен легендарный прародитель бурятского племени булагатов Буха-нойон в образе могучего пороза, поражающего своей непобедимой жизненной силой. В его честь ежегодно проводился целый комплекс обрядов и ритуалов [21, с. 71-75; 16, с. 129]. Явлением в художественной жизни стало создание иллюстраций к эпосу «Гэсэр» художником А.Н. Сахаровской. Творчество А.О. Цыбиковой соединило фантазийно-мифическое и реальное, и роспись монументального декоративного панно «На земле Гэсэра» в Бурятском академическом театре драмы им. Х. Намсараева этому подтверждение. Бурятские художники, даже обращаясь к портрету, пейзажу, жанровой зарисовке, видят человека и окружающий его мир

как бы в вечной вневременной картине мира. Это во многом относится к творчеству таких художников как Ш-Ж.Ц. Раднаев («Праздник снега», «Луна»), З.Б. Доржиев («Вечер», «Дангина (красавица)») и другие. Даже реалистичные рисунки Ц-Н. Очирова, изображающие события окружающей и прошлой жизни бурят и эвенков (серии картин «Бурятские традиции и обычаи», «Быт бурят в прошлом» и др.), самобытной манерой рисунка, его композицией, изображением героев, наполняют произведения атмосферой народного предания, сказки. Уникальное искусство гобелена из конского волоса также переводит изображение пейзажей в вечные картины бытия (Т.Ц. Дашиева «Степь», Р.С. Доржиева «Наш край», С.П. Ринчинова «Священный Байкал» и др.). Наконец, творчество выдающегося бурятского скульптора Д. Намдакова, рожденное, с точки зрения искусствоведов, «как «ответ» на запрос времени» [13, с. 8], имеет более глубокие корни в бурятском традиционном искусстве и мировоззрении, чем это прочитывают столичные специалисты. Его работы «Шаман», «Стихия», «Воин», «Всадник», «Жемчужина», «Усть-Орда», «Кочевник» и многие другие – это и энциклопедия реально существовавшей жизни предков, и огромный концентрат их энергетического посыла потомкам.

Еще одна важная страница бурятского профессионального искусства связана с воплощением религиозных традиций бурят – шаманизма и буддизма.

Картина «Тайлаган» (1927) Р.С. Мэрдыгеева реалистично отражает проведение ежегодного обрядового действия под руководством шамана. Напротив, предельно яркий, экспрессивный стиль Ж.М. Зоимова рисует таинство обрядов в условной графической манере: «Шаман», «Шаман, летящий на рыбе», «Шаман с

железными подвесками», «Мировое древо», «Тотем», «Путешествие на крылатом лосе» и другие работы. А в музыкальном творчестве стихию шаманского экстаза отразила композитор Л. Санжиева в пьесе для фортепиано «Танец шамана».

Буддийские традиции, в первую очередь, были заложены в изобразительном искусстве. Становление буддийской живописной иконографии в Бурятии относится к XVIII в. [2, с. 8] и, несмотря на запреты и гонения на церковь при советской власти, традиция не прерывалась никогда. Еще в 1927 г. А.Е. Хангалов написал фотографически точную картину «Кыренский дацан», и совсем недавняя, очень реалистичная картина – «Сурхарбан в Иволгинском дацане» (2010) Б.Э. Лыксокова. В более строгих буддийских традициях работают Н.Д. Дондокова, потомственный мастер буддийской живописи танка («Черный кузнец», «Авалокитешвара») и Н.Н. Дудко – художник танка тибетского стиля «Менри» («Сукхавати – рай Будды Амитабхи»).

В музыкальном искусстве композитор Ю. Ирдынеев первым из бурятских композиторов обратился к буддийской тематике: балет «Лик богини» (1979) был поставлен на сцене Бурятского театра оперы и балета (1990) и отмечен Государственной премией Республики Бурятия (1992). Еще одно монументальное сочинение композитора – «Бурят-монгольские духовные песнопения». Это – хоровое «буддийское» сочинение, монументальная сага, новый бурятский эпос, над которым композитор работал 10 лет: подлинные буддийские мантры, гимны бурятских дацанов объединены в одно целое с интонациями бурятской песенности, приемами полифонического письма и модальной гармонии [19].

Литература:

1. Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ: «Бурятское книжное издательство», 1959. – 180 с.
2. Буддийская живопись Бурятии. – Улан-Удэ: «Ньютаг», 1995. – 212 с.
3. Бурятско-русский словарь: Сост. К.М. Черемисов. – М.: «Советская энциклопедия», 1973. – 803 с.
4. Буряты. – М.: «Наука», 2004. – 633 с.

5. Басаева Н.Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. – Улан-Удэ: «Бурятское книжное издательство», 1991. – 192 с.
6. Гур-Дарма Дашипылов: Статьи. Материалы. Воспоминания / сост. и ред. Л.А. Халтаева. – Улан-Удэ: «НоваПринт», 2012. – 240 с.
7. Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Песни селенгинских бурят. – Улан-Удэ: «Бурятское книжное издательство», 1969. – 342 с.
8. Дугарова Т.Б., Самбуева С.Б., Рантарова М.Д. 70 лет Улан-Удэнскому музыкальному колледжу им. П.И. Чайковского. – Улан-Удэ: ГЖК «Бурятия», 2002. – 100 с.
9. Жалсараев Д. Стихи. – Улан-Удэ: «Бурятское книжное издательство», 1973. – 18 с.
10. Zorikto. – М.: «Новости», 2007. – 111 с.
11. Изобразительное искусство Бурятии. – Улан-Удэ: «НоваПринт», 2011. – 192 с.
12. Куницын О. Музыка Советской Бурятии. – М.: «Советский композитор», 1990. – 216 с.
13. Марц Л. О художнике Даши Намдакове // Даши Намдаков. – М.: «М-Сканрус», 2007. – С. 7-10.
14. Обряды в традиционной культуре бурят. – М.: «Восточная литература», 2002. – 222 с.
15. Олзоев Б.В. Бурятская музыка // Музыкальная энциклопедия. – Т. 1. – М.: «Советская энциклопедия», 1973. – СПб. 613-614.
16. Павлов Е.В. Семантика изображений на западно-бурятском онгоне «Буха-нойон баабай» // Отражение символики традиционной культуры в искусстве народов Байкальского региона и Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. – С.129-140.
17. Стихи поэтов Бурятии. – Улан-Удэ: «Бурятское книжное издательство», 1970. – 307 с.
18. Улзытуев Д. Ая ганга. – М.: «Современник», 1974. – 215 с.
19. Халтаева Л.А. Буддийская мантра «Ом ма ни пад ме хум» в «Бурят-монгольских духовных песнопениях» Ю. Ирдынеева // Музыкальное искусство: теория и практика. – Улан-Удэ: «Республиканская типография», 2008. – С. 84-94.
20. Халтаева Л.А. Музыкальные образы Улан-Удэ // Улан-Удэ – 350лет: история, пространство, общество. – Иркутск: «Оттиск», 2016. – С. 456-459.
21. Хангалов М.Н. Булагат и экирит и их потомки // Хангалов М.Н. Собрание сочинений в трех томах. – Т. III. – Улан-Удэ: «Республиканская типография», 2004. – С. 71-75.
22. Хангалов М.Н. Зарывание послета // Хангалов М.Н. Собрание сочинений в трех томах. – Т. III. – Улан-Удэ: «Республиканская типография», 2004. – С. 270-271.
23. Художники Бурятии. – Улан-Удэ: «НоваПринт», 2013. – 167 с.

ОБРАЗ УРАЛА В НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИР

Юлдыбаева Гульнар Вилдановна

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики
Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН
(Уфа, Республика Башкортостан, Россия)

Аннотация: В башкирском фольклоре образ Урала предстает в четырех качествах: Урал – отчизна (родной край, гора, река), Урал – культурный герой, Урал – отважный батыр и Урал – старик-мудрец.

Как образ, символизирующий родину, Урал широко распространен в жанрах кубаира и песен. Песни рассказывают о Родине, народе, отражают его философские размышления. В широко известных кубаирах “Ай Уралым, Уралым” (“Ай, Урал мой, Урал”), “Урал тигән илем бар” (“Есть у меня родина – Урал”), “Уралып яткан Уралда” (“На раздольном Урале”) воспеваются горы Урала, любовь наших предков к приютившей их земле, героизм батыров, встававших на ее защиту и пожертвовавших жизнью во имя ее.

И в эпосе, и в сказках посредством образа Урал-батыра рассказывается о борьбе между добром и злом, о поисках Живой воды, пути борьбы за вечную жизнь. И через этот образ отразились мировоззрения башкирского народа, его мироощущение, философские размышления, эстетическое восприятие мира. Несмотря на то, что топонимические легенды занимают довольно большое место в башкирском фольклоре, до нас дошли лишь два произведения, связанных с именем Урала: «Как возникли Луна и Уральские горы», «Калым Урала». Таким образом, образ Урала утверждается в сознании людей и как отчизна, и как обладающий волшебной силой батыр, что и доказывают фольклорные произведения.

Ключевые слова: родина башкир, Урал, эпос, песня, кубаир, баит, легенда, мотив, сказка, фольклор.

IMAGE OF URAL IN FOLK ART OF BASHKIRS

Yuldybaeva Gulnar Vildanovna

Abstract: In Bashkir folklore, the image of the Urals appears in four ways: Ural - homeland (native land, mountain, river), the Urals - a cultural hero, the Urals - a brave batyr and the Urals - an old wise man. As an image symbolizing the homeland, the Urals are widely distributed in the genres of kubair and songs. Songs tell about the Motherland, the people and show its philosophical reflections. Widely known kubairs "Ai, Uralym, Ural" ("Ai, Ural, Ural"), "Ural tigung ilem bar" ("I have a homeland - the Urals"), "Uralyp yat'an Uralda" ("In the Spacious Urals") praise the mountains of the Urals, the love of our ancestors to their sheltered land, the heroism of the Batyrs, who stood up for its protection and sacrificed their lives for the good of country.

Both the epic and fairy tales, through the image of the Ural-batyr, tell about the struggle between good and evil, the quest for living water and the path of struggle for eternal life. And through this image, the worldview of the Bashkir people, its attitude, philosophical reflections and aesthetic perception of the world are reflected. Despite the fact that toponymic legends occupy a rather large place in the Bashkir folklore, only two works related to the name of the Urals have come down to us: "How the Moon and the Ural Mountains arose" and "Kalym of the Urals". Thus, the image of the Urals is established in the minds of people both as a motherland and as a batyr possessing magical force, which is proved by folklore works.

Keywords: Bashkir homeland, Ural, epic, song, kubair, bait, legend, motif, fairy tale, folklore.

В башкирском фольклоре образ Урала башкир, воспетая в эпосах, сказках, кубаирах, отражается в разных жанрах: Урал – это Родина легендах и песнях; это – образ батыра, дарующий

людям вечность. Урал - философский образ [1, с. 25], участвовавший в зарождении жизни, подтверждающий вечность всего сущего, и поэтому на первый план ставим изучение его как эпического героя.

В фольклористике есть понятие культурный герой; мифологические эпосы в целом немислимы без этого героя. Они являются первопредками на земле и участвуют в создании земли, людей, устанавливают свои законы.

Культурные герои, обычно, выступают как пара родных братьев, вечно враждующих между собой. И в мировом фольклоре хорошо известен этот мотив, например, в греческой мифологии Прометей и Эпиметей, в «Авесте» Ахура-Мазда и Ангро-Манью, между Ромулом и Ремом в римской мифологии, Нуми-Торумом и Хуль-Отыром в фольклоре народов Сибири [6, с. 26].

В башкирском эпосе Урал и Шульген олицетворяют два противоположных начала – добро и зло. Урал носитель добра, победитель Смерти, он становится культурным героем, приносящим людям свет разума, понимание добра и красоты, а Шульген в погоне за легкостью выбирает безопасный путь, и этот путь становится дорогой его нравственного и социального падения. Главный подвиг Урал-батыра состоит в том, что он, преодолевая бесчисленные препятствия, открывает тайну бессмертия жизни на земле, спасает все живое от смерти. Вся жизнь эпического героя состоит из борьбы за справедливость, добро и жизнь.

Появившийся на свет в окруженном водой месте, в семье Янбирде и Янбики, мальчик уже при рождении всколыхнул землю, подал могучий голос, сбросил оземь дивов, вечно олицетворяющих зло, темные силы, и уже в этот момент словно предначертано его будущее.

Богатырь эпоса – народный богатырь, он всегда защищает интересы рода-племени, выступает в качестве олицетворения взглядов народа на отвагу, смелость. Глубокий смысл личности Урал-батыра также виден в его

неотделимости от народа. Отпив живой воды, познав тайну слов из уст старца, страдающий бессмертием батыр понял и:

«Отправился он в путь,
К Живому Роднику пришел, говорят,
Полный рот воды набрал, говорят,
По дороге сам поскакал,
Подъехал к возникшей из дивов горе,
Побрызгал там водой, говорят.
«Пусть зеленеют горы и леса,
Пусть обретут вечный цвет,
Пусть птицы воспевают мир,
Пусть люди в песнях восхваляют его,
...Пусть завидуют ее красоте;
Быть стране достойной любви!
Быть саду достойным земли! [5, с. 362].

В этом искреннем порыве батыра видно, насколько он дорожит родной землей, заботится о сохранении ее красоты для будущих поколений.

Образ Урала широко освещается и в сказках башкирского народа. Возьмем, к примеру, сказку «Урал батыр». Некоторые исследователи эту сказку считают вариантом эпоса. Несмотря на общность сюжета и системы образов, эпос сильно отличается от сказки с точки зрения развития драматического конфликта, основных линий повествования, динамики и напряженности описываемых событий, методов описывания персонажей. Жанру эпоса присущи более широкое и глубокое отражение реальности, большее количество мотивов мирового и башкирского фольклора, композиционная последовательность, богатство образов и средств повествования.

В сказке «Урал батыр», как и в эпосе, события протекают в очень давние времена, среди лесной глуши, когда не было еще ни гор Урала, ни Агидели. Далее события развиваются вокруг двух сыновей старика и старухи – Шульгена и Урала. В сказке старуха умирает, старик остается с двумя сыновьями. Имена героев (Урал, Шульген) сказки и эпоса совпадают.²⁷ Если эпос начинается с подробного повествования о жизни семьи,

²⁷ При сравнении эпоса и сказки их общие и отличные черты были ясно подчеркнуты в одной из статей Г.Р. Хусаиновой. (См.: Хусаинова Г.Р.

Эпос «Урал батыр» и сказка «Урал батыр» // Башкорт фольклоры. Өфө: Филем, 2000. 4 сығ. 261 – 266-сы б.)

описывает, как старик и старуха накануне охоты согласно обряду пьют кровь хищника, то в сказке об этом обряде говорится в самом начале. Далее в обоих произведениях описывается нарушение табу, в эпосе Шульген по собственному желанию пробует кровь хищника, в сказке же обряд нарушается вследствие наущения змея-юхи. За нарушение табу в эпосе Шульген избивается отцом, а в сказке оказавшись во власти змея-юхи, теряет человеческий облик, оборачивается то медведем, то волком или львом, и тонет в озере. Таким образом, Шульген погибает еще в начале сказки и выпадает целая сюжетная линия, связанная с деяниями названного героя, отсутствуют в ней и такие персонажи, как Хумай, Айсылу, Катил, Азрака, Самрау, Заркум. Главные действия сказочного Урал-батыра заключаются в преодолении трех испытаний по пути к Живой воде: обуздание Акбузата, победа над 9- и 12-главыми дивами. А в эпосе же состязание между двумя братьями длится от начала до конца.

Привлекает внимание то, что в эпосе Шульген живет в подводном царстве, и в сказке тонет в озере. В обоих случаях озеро рисуется как сомнительное место, и в эпосе Урал батыр, произнося свое завещание, говорит людям: «Не пейте воды озерной, не губите себя ею». В народе до сих пор бытует мнение, что нельзя пить не текущую воду. Его можно рассматривать как художественное отражение в произведении издревле бытующих требований гигиены. Строго запрещается и считается большим грехом пить воду из озера, не соединенного с рекой, загрязнять текущую воду, бросать мусор. Среди башкир стоячую воду называют Мертвой. У других народов по отношению к озерам выражается и другое отношение. К примеру, в киргизском эпосе «Эр тештюк» упоминаются Май-Кел (Масляное озеро) и Сют-кел (Молочное озеро). Они считаются озерами, приносящими богатство, материальное благополучие. Сют-кел в шаманизме тюркских народов было принято за священное место. В.П. Дьяконова пишет, что по представлениям алтайцев, Сют-кел находится на

вершине горы Актошон Алтай сыны, в центре земли [7, с. 272].

В фольклоре монгольских народов известно о существовании озера Сум-Далай (Молочное озеро) вблизи мифической горы Сумер. По мнению ученых, «Молочное озеро – образ древнеиндийской мифологии (Кширода), проникший в монгольский фольклор через сюжеты о пахтании мирового океана» [9, с. 512]. Также и в киргизской сказке «Йиртюшлюк» Молочное озеро обладает целебными свойствами: кто окунется в это озеро, к тому придет счастье [12, с. 370]. В якутском олонхо озеро Акхот куль также считается целебным, окунувшись в него становятся моложе и красивее [11, с. 24].

И в эпосе, и в сказке посредством образа Урал-батыра рассказывается о борьбе между добром и злом, о поисках Живой воды, пути борьбы за вечную жизнь. Образу Урала и совершенным им деяниям уделяется большое место.

Вызывает интерес еще одна сказка «Урал-батыр», опубликованная на русском языке в книге «Сказки, легенды и предания Башкирии». Это сказка записана в 1972 году Н. Гумеровым и В. Хуснутдиновым от Ш.К. Исламгулова (1902 г.р.) в Баймакском районе РБ [13, с. 175], которая по неизвестным причинам не вошла до этого в научный оборот. Как видно уже по названию, события разворачиваются вокруг образа Урал-батыр. Краткое содержание сказки таково: в одном царстве жили старуха и ее сын Урал, славившийся своей силой и умом. Боявшийся его ума царь решил от него избавиться и, по наущению одной старухи, повелел ему достать со дна моря целебное золотое голубиное яйцо.

Обточив свою саблю в течение трех дней и трех ночей, Урал простился с матерью и отправился согласно приказанию. В дороге ему встретился Заяц, богатырь взял его с собой. Затем к ним присоединился встретившийся одноглазый великан Куль-батыр. Эти трое дошли до берега моря и увидели, как трое голубей ударились о землю, обернулись тремя распрекрасными девушками и стали купаться. Путники схватили

их голубиные крылья и спрятались. Когда девушки после купания вышли на берег, те пообещали вернуть крылья взамен на золотое яйцо со дна моря. Девушки, признались, что они дочери этой голубой голубицы, и сказали, что не могут их достать, однако рассказали, что яйцо хранится в самой дальней комнате подводного царства, что эту комнату можно открыть лишь золотым ключом. Ключ хранится в комнате матери девушек-голубей, а комнату охраняют дикие звери.

С помощью птицы-девушек путники добрались до дна моря, увидели там хрустальный дворец. Вход в него охраняли киты. В то время как Урал-батыр и Куль-батыр отвлекали китов, Заяц незаметно проскользнул мимо них, Куль-батыр тем временем выпил все море, киты стали задыхаться. Воспользовавшись этим, Урал-батыр вместе с Зайцем нашел золотой ключ от комнаты, забрал яйцо. Не успели голубки сообщить матери о пришельцах с белого света, те были уже далеко. Голубица превратила дочерей в Дождь, Гром и Молнию, и пустила за ними вслед, да было поздно.

Как только выбрались на берег, Куль-батыр вылил воду обратно в море. На обратном пути Урал-батыр поборол медведя, трехглавого дракона, но потом они заблудились в дремучем лесу. Долго блуждали, по дороге встретили одну старуху, спросили у нее дорогу, она, в свою очередь, отправила их к своей сестре. Сестра отправила их еще дальше к своей самой старшей сестре. В третьем доме они встретили совсем дряхлую старуху, она дала путникам клубок и велела идти за ним. На перекрестке трех дорог они распрощались друг с другом, Заяц пошел прямо, Куль-батыр держал путь направо, а Урал-батыр за клубком налево. Урал-батыр возвратился в родные края и отдал царю целебное золотое яйцо. Царь еще больше стал опасаться его, и однажды послал Урал-батыра против неприятельского войска. После победы царь повелел ему выбрать любую понравившуюся вещь из царской сокровищницы. Тогда батыр попросил свободы для народа. Царь ему отказал, приказал его поймать и запереть. Народ, узнав об

этом, восстал, освободил батыра, царь был вынужден бежать. Народ избрал Урал-батыра своим предводителем.

Судя по содержанию, текст является образцом обычной сказки о батырах. Имя, которым нарекают батыра – в воле информанта. Однако в данном случае наше внимание привлекает то, что его зовут Урал. Следовательно, Урал-батыр был идеалом в глазах народа, и для народа казалось естественным назвать батыра именем Урал. Наличие общих мотивов в фольклорных произведениях давно известно, и бесспорно наличие этой сказки с вышеупомянутыми произведениями. К примеру, обращает на себя внимание способность трех дочерей голубой голубицы менять человеческий облик на птичий. В эпосе дочери Самрау Хумай и Айхылыу по-разному меняют облик, оборачиваются то птицами, то людьми. А стоит попасться в руки старика Янбирде и старухи Янбики, раненая птица Хумай взмахивает здоровым крылом и три пера в крови бросает оземь, как тут же появляются три лебедя и уносят девушку. Хумай, конечно же, бросает перья на землю, а в сказке, как только дочери голубой голубицы касаются земли, то превращаются в трех распрекрасных девушек. Мотив касания земли связан с религиозным мифом о праматери земле, сотворении нас из глины, неминуемом возвращении в ее лоно.

Упоминание о подводном мире, открывающем дверь золотом ключе, трехглавом драконе, образ старухи, в которой еле теплится душа, перекресток трех дорог, булатный меч, способность Куль-батыра одним глотком выпить всю воду объединяет все три произведения и составляет их сходные черты. Однако самое важное – образ Урал-батыра. В центре каждого произведения стоят понятия жизни и смерти, брэнного и вечного, добра и зла, которые характеризуются деяниями и помыслами Урал-батыра.

В репертуаре башкирских народных сказок имеет место еще одна сказка, связанная с именем Урал – это сказка «Уральская вода» («Урал

ныуы»)»²⁸. В этой же сказке Урал – родная земля, родимый кров, величественные горы Урала с прозрачными родниками, озерами с желтыми камышами. Эта сказка строится на повествовании о тоске-печали унесенного дивами за Каф-тау Туземгула по родному краю. Не утоляют его печаль серебро, ни золото, ни воздвигнутые за ночь горы, ни певучие родники, ни звери, ни птицы. Одна лишь капля из реки Яик, принесенная столетней старухой, возвращает ему силы жить и бороться, исцеляет его и убивает дива. «Уральская вода» в некоторой степени та же Живая вода, что и в предыдущих произведениях, поэтому закономерно включение данной сказки в ряд фольклорных произведений об образе Урал-батыр.

По мере изучения народного творчества видно, насколько образ Урала, его удивительное мужество популярны среди народа, доведены до идеализации. Народ стремился отразить своего героя в творчестве. К примеру, остановимся на легендах. Народ издревле не был равнодушен к истории родной земли, стремился ее понять и довести до других. Стремясь освятить название того или иного места, народная фантазия часто ссылается на имена прославленных батыров или же на важные исторические события. Несмотря на то, что топонимические легенды занимают довольно большое место в башкирском фольклоре, до нас дошли лишь два произведения, связанных с именем Урала: «Как возникли Луна и Уральские горы», «Калым Урала».

В легенде «Как возникли Луна и Уральские горы»²⁹, как и в эпосе «Урал-батыр», главный герой – батыр по имени Урал, спаситель человечества, дарящий вечность всему живому. Краткое содержание легенды таково: когда-то в давние времена на небосводе было два Солнца, от света которых люди страдали, ибо не смогли спать. Страданиям людей смог положить конец лишь Урал-батыр. Взяв свой роговой лук, натянул тетиву и выпустил алмазную стрелу. Стрела долетела до одного из солнц, и оно раскололось на

две половины. Одна половина осталась висеть на небе, а вторая упала на землю, обернувшись полной сокровищ горой. Ту, что на небе, назвали Луной, а вторую, гору, стали в честь батыра называть горой Урал. Избавившись от второго солнца, люди приобрели привычку спать по ночам, набираться сил для дневного труда. Фольклорист Ф.А. Надршина пишет о данном сюжете следующее: «Сюжет является не вариантом эпоса в виде легенды или сказки, а самостоятельным произведением небольшого объема. Несмотря на разное время, пространство и условия существования, эпические герои, по сути, восходят к одному корню» [10, с. 38]. То есть Урал-батыр и в данном случае предстает как эпический герой.

В легенде «Калым Урала» [4, с. 55] Урал батыр олицетворяется в качестве не молодого джигита, а старика. Легенда гласит о природе вдоль рек Агидель и Яик. У старика Урал был сын по имени Яик, а у старухи Иремели – красавица-дочь по имени Агидель. Старик Урал просватал Агидель за своего сына, а в качестве калыма отдал весь лес, растущий у берегов Яика (река Урал). Старуха Иремель приняла калым и украсила им берега Агидели. Яик почувствовал обиду, решил, что красавица Агидель не полюбит его, и ушел в сторону Хазарского (Каспийского) моря. Как ни умоляли его Агидель и престарелые родители вернуться, Яик постеснялся возвратиться обратно. Отданный калым остался у Агидели. Вот почему на ее берегах растут вечнозеленые ели и сосны, раскидистые дубы и душистые травы. В этой легенде Урал с богатой природой рисуется в образе способного выплатить большой калым старика. Конечно же, здесь не идет речь об эпическом герое, нас привлекает имя Урал и наличие у него, как и в эпосе, сына по имени Яик.

Воинские качества башкир, их длительная борьба ради свободы родных мест широко отражается в песенном творчестве.

Песня – прекрасное музыкально-поэтическое сокровище, веками хранящееся в душе

²⁸ Записано в 1956 г. в городе Троицк Челябинской области Ахнафом Харисовым со слов Исмагила Рахматуллина (до 1944 г. проживал в д. Имангул Учалинского района).

²⁹ Легенда была записана в 1984 г. Г. Сафаргалиной со слов жительницы д. Габбас Зиянчуринского района Ш.С. Сафаргалиной // Башкорт халык риуәйәттәре һәм легендалары/ Автор-төзөүсене Ф.А. Нәзершина. Өфө: Китап, 2001. С. 27.

башкирского народа. Посредством песен народ показывает свое прошлое, рисует картину быта, выражает и горе, и радости, восславляет своих батыров, выражает ненависть к врагам. Тема Урала всей глубиной своего содержания проникла во все виды жанра башкирской народной песни, нашла свое место и в лирических песнях, и байтах, и в эпическом творчестве. Эти песни рассказывают о Родине, народе, отражают его философские размышления.

Относящаяся к группе песен о родной земле и единстве родов, ставшая гимном башкирского народа песня «Урал» записывалась неоднократно, публиковалась в томах «Башкирского народного творчества». В народе ее также называют «Ете ырыу» («Семирод»). С незапамятных времен башкиры истово охраняли священные для них земли Урала от натиска врагов. Ради сохранности и целостности своей земли башкирские мужчины готовы были жертвовать собой:

«Урала выше, ай, горы не будет,
Урала не любящей души не будет.
Во имя земли своей павшего
Мужа-джигита жизни жаль не будет» [3, с. 5].

Песня «Урал», или «Ете ырыу», отражает также события, связанные со сплочением народа из семи родов, что начали единым народом жить в горах Урала.

«Отроги гор Урала,
Ставшего матерью всей земли,
У берегов журчащих родников
Сплотил он свои роды-племена» [3, с. 5].

Охранять родную землю от вражеских сил – священный долг каждого мужчины. И в будущем башкирский народ будет стоять на страже Родины. В песне говорится, что народ всегда призывает своих батыров на защиту родных земель Урала, зовет их к победе.

«Отец ты мне, Урал, и мать ты мне,
С именем твоим на устах покину этот мир.
Взберусь на коня и ринусь бой не раздумывая,
Если придет на твои земли враг» [3, с.5].

В этой песне отражены раздумья о жизни и судьбах, прославление природы родного Урала, чувства гордости за нее. «Когда настало время, покинул край свой родной...» – здесь говорится и

о горькой участи тех, кто вынужден скитаться вдали от отрогов Урала.

«В знойную, жгучую пору лета
Табуны дожидаются прохлады вечера.
Не прикипела душа моя к этим степям,
Сердце разрывается, горит от тоски» [3, с. 5].

Жанр кубаира, считающийся одним из самых древних и своеобразных жанров башкирского народного творчества, отличается отражением богатейшей фантазии народа, мудростью и глубокой философской силой.

По определению А.Н. Киреева, «кубаир» означает песнь славы. На древнетюркском языке «куба» использовалось в значении «красивый, прекрасный, хороший, славный, знаменитый». Соответственно, куба+йыр дает значение «прекрасная песня, песнь во славу». Ученый подразделяет кубаиры на три группы: 1) о родной земле; 2) о батырах; 3) кубаиры о быте и нравах [8, с. 113].

Издrevле свадебные празднества и большие йыйыны башкир проходили при участии мастеров словесного творчества – сэсэнов. Сэсэнны с помощью глубоких поэтических повествований выражали чувства к Родине, прославляли защищающих ее батыров, выражали ненависть к захватчикам, врагам народа. Среди этих кубаиров множество обобщенных в образе Урала и посвященных родной земле. Возникновению таких кубаиров, в первую очередь, способствовали исторические события, связанные с Уралом. Рассмотрим широко известные кубаиры “Ай Уралым, Уралым” (“Ай, Урал мой, Урал”), “Урал тигән илем бар” (“Есть у меня родина – Урал”), “Уралып яткан Уралда” (“На раздольном Урале”).

В кубаире «Ай, Уралым, Уралым» воспеваются горы Урала, любовь наших предков к приютившей их земле, героизм батыров, встававших на ее защиту и пожертвовавших жизнью во имя ее. Посредством обращения к величественно возвышающемуся Уралу подробно описываются все его прелести и богатства: удивительно красивая природа, леса и долины, птицы и звери:

«Цветы его переливаются тысячью красками,

От их благоухания кружится голова,
 Полнятся эти земли стадами и табунами:
 Слышно нежное ржание коней,
 Мычание коров,
 Блеяние коз и овец;
 Здесь от заблудившегося от стада ягненка
 Размножится целое стадо овечье,
 А отставший одинокий жеребенок
 Обернется целым табуном» [2, с. 298].

Таким образом, прекрасный и величавый образ Урала поднят до уровня Родины, выражает патриотические чувства башкирского народа:

«Мой Урал, прославляемый всеми,
 Мой Урал, давший приют всякому зверю;
 Мой Урал, ставший отчизной
 Моему мужественному отцу;
 Мой Урал, ставший родиной
 Моей трудолюбивой матери» [2, с. 298].

Эти мотивы повторяются и в кубаире «Урал тигэн илем бар», и в остальных произведениях цикла.

В сказке «Урал-батыр» после того, как Урал дарит окружающему вечность, один девяностолетний сэсэн произносит перед народом кубаир, выразив восхищение богатствам и красоте родной земли.

«Родина моя, родной мой край,
 Земля моих дедов,
 Место, ставшее приютом
 Четырехногим зверям.
 Его луга словно мягкие ковры.
 Ивы и черемухи – будто кукольные;
 Его борщевики – с локоть,
 А саранка – словно нежная малина;
 Цветы его переливаются тысячью красками,
 От их благоухания кружится голова,
 Славен расстилающийся передо мной простор!
 Земля, куда женихом ступил мой отец,
 Земля, куда невестой ступила моя мать.
 Земля, разрезавшая мою пуповину,
 Досыта пьющая вкусную воду рек и озер» [2, с. 298].

В вышеприведенном тексте строки, воспевающие родную землю, в виде «общих мест» кочуют из произведения в произведение. Эти же строки приводятся в кубаире «Ай,

Уралым, Уралым» в 1-м томе «Башкирского народного творчества», выпущенном в 1954 г. В таком же или слегка видоизмененном виде их можно встретить и в других образцах кубаиров.

В кубаире же «Уралып яткан Уралда» детально описываются природные богатства башкирской земли, все слои проживающего в этих местах населения, прекрасные девушки и смелые джигиты:

«Сокровищницы Урал-горы
 Полны и золота, и меди;
 У подножья Урал-горы
 Живут и богачи, и неимущие,
 И люди, проливающие пот, чтобы разбогатеть.
 Под Урал-горой
 Много и железа, и серебра;
 На поверхности Урал-горы
 Есть и войны, и смерть» [2, с. 298].

Как видно из этого отрывка, гора Урал представляется как богатейшей кладью множества полезных ископаемых, а с другой стороны, как целая страна, и в этой стране есть место и богатым, и бедным, и как в каждой земле, здесь существуют «и войны, и смерть».

Таким образом, как видно из исследований, образ Урала в башкирском фольклоре предстает в четырех качествах: Урал – отчизна (родной край, гора, река), Урал – культурный герой, Урал – отважный батыр и Урал – старик-мудрец. Как образ, символизирующий родину, Урал широко распространен в жанрах кубаира и песен; в образе отважного джигита широко представлен в эпосе, сказках и легендах; в образе же старца встречаем его в легенде «Калым Урала». Через образа Урал отразились мировоззрения башкирского народа, его мироощущение, философские размышления, эстетическое восприятие мира. Образ Урала через эпос, сказки, легенды, песни, кубаиры и песни поднят на высоту эпической биографии. Образ Урала утверждается в сознании людей и как отчизна, и как обладающий волшебной силой батыр, что и доказывают фольклорные произведения.

Литература:

1. Байымов Р. Н. Төрлө йылдарза тыуған уйзар: һайланма мәкәләләр. Өфө: Ғилем, 2007.
2. Башкорт халык ижады / Төз., ред., баш һүз һәм аңлат. бир. Ә.И.Харисов. 1 том. – Өфө: Башк. китап. нәшр., 1954.
3. Башкорт халык ижады: йырзар / Төз., баш һүз яз., аңлат. биреүсе С.А.Галин, яуап. ред. К.Ә. Әхмәтйәнов. – Өфө: Башк. кит. нәшр., 1974. 1-се кит.
4. Башкорт халык риүәйәттәре һәм легендалары/ Автор-төзөүсәһе Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Китап, 2001.
5. Башкирский народный эпос / Сост. А.С.Мирбадалева, М.М.Сагитов, А.Ию Харисов. – М., 1977.
6. Галин С. А. Тарих һәм халык поэзияһы. Өфө: Китап, 1996.
7. Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев-тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1976.
8. Кирәев Ә.Н. Башкорт халык ижады. Юғары укуу мәктәптәренен филология факультеттары өсөн дәреслек. – Өфө: БашДУ, 1982.
9. Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере: новые записи. М.: Наука, 1982. – 285 с.; Владимирцов Б.Я. Монголо-ойротский героический эпос. – СПб.; М., 1923. – 512 с.
10. Нәзершина Ф.А. Урал батыр һәм артык кояш // «Урал батыр» һәм мифология. – Өфө, 2003.
11. Пухов И. В. Героический эпос тюркско-монгольских народов Сибири: Общность. Сходства. Различия // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. С. 24.
12. Радлов В.В. Образцы народной литературы. Ч. 4. С. 370.
13. Сказки, легенды и предания Башкирии. В новых записях на русском языке // Под ред. и с коммент. Л.Г. Барага. – Уфа: Башк. книж. издат., 1975.

ТЕКСТОВОЕ НАУЧНОЕ ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ

**«РОДИНА»
КАК КОНСТАНТА КУЛЬТУРЫ**

**материалы международной
научной очно-заочной конференции
(Майкоп, 30 ноября – 2 декабря 2017 года)**

Верстка А.В. Дубровин

Оформление электронного издания ООО «ЭЛИТ»
elit-publishing@yandex.ru

Объем издания 3,4 Мб

Дата размещения 02.12.2017 Г.
URL: <http://201824.selcdn.ru/elit-059/index.html>