

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

ДИАЛОГ КУЛЬТУР ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ:

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ, МЕЖГРУППОВЫЕ,
МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ КОММУНИКАЦИИ

Сборник научных статей



ВЛАДИВОСТОК
2017

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

ДИАЛОГ КУЛЬТУР
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ:
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ, МЕЖГРУППОВЫЕ,
МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ КОММУНИКАЦИИ

Сборник научных статей

Владивосток
2017

УДК 390+930.8 (571)

Диалог культур Тихоокеанской России: межэтнические, межгрупповые, межличностные коммуникации: сборник научных статей. – Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. – 288 с.

ISBN 978-5-9906119-4-8

Сборник, сформированный на основе материалов научной конференции, состоявшейся 17 ноября 2015 г., посвящён взаимодействию культур на территории российского Дальнего Востока и в Азиатско-Тихоокеанском регионе в целом. Главное внимание сосредоточено на проблеме духовных ценностей в системе межкультурных коммуникаций. Исследованиями охвачен обширный исторический период XIX – начала XXI вв.

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

Ключевые слова: культура, Азиатско-Тихоокеанский регион, межэтнические коммуникации, межгрупповые коммуникации, межличностные коммуникации.

A dialogue of cultures of Pacific Russia: interethnic, intergroup, and interpersonal communications: a collection of scientific articles. Vladivostok: IIAE FEB RAS, 2017. – 288 p.

This collection-created on the basis of materials of the scientific conference which took place on November 17, 2015 – is devoted to the interaction of cultures in the territory of the Russian Far East and in the Pacific Rim in general. Attention is primarily focused on the problem of spiritual value in a system of cross-cultural communications. Research covers the extensive historical period of the 19th century through the beginning of the 21st century. This edition is of interest to experts – historians, ethnologists, culture experts, philologists, and for all those who aren't indifferent to problems of development and the interaction of cultures.

Key words: culture, Asia-Pacific region, interethnic communications, intergroup communications, interpersonal communications.

Редколлегия:

Т.В. Краюшкина, д-р филол. наук (отв. редактор); *Л.И. Галлямова*, д-р ист. наук;
Л.Е. Фетисова, канд. филол. наук; *В.А. Королёва*, канд. ист. наук.

Рецензенты: *С.Ф. Карбанова*, канд. ист. наук, проф.; *Е.В. Фадеева*, канд. ист. наук.

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

Сборник подготовлен за счет бюджетных средств ИИАЭ ДВО РАН
и при поддержке гранта ДВО РАН, проект № 15-1-9 -011

ISBN 978-5-9906119-4-8

© Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
ИИАЭ ДВО РАН, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	5
<i>Проблема духовных ценностей в системе межкультурных коммуникаций: традиции и современность</i>	
<i>Колягина А.Е.</i> Роль бахиянства в системе глобальных духовных ценностей человечества: к вопросу об интегрирующем значении искусства в контексте межкультурных коммуникаций	7
<i>Королева В.А.</i> Песенное творчество корейцев на Дальнем Востоке России как атрибут региональной и основа локального варианта корейской музыкальной культуры (вторая половины XIX – первая треть XX вв.)	12
<i>Галлямова Л.И.</i> Значение Владивостока в развитии театрального искусства Российского Дальнего Востока на рубеже XIX–XX вв.	19
<i>Андреец Г.А.</i> Театральная деятельность украинцев на юге Дальнего Востока России (конец XIX — начало XX вв.)	29
<i>Осипова Э.В.</i> Фестивальное движение дальневосточных театров в системе межкультурного театрального общения на постсоветском пространстве	34
<i>Ткачева Г.А.</i> Пропаганда и агитация в коммуникационном пространстве Дальнего Востока СССР 1941–1945 гг.	43
<i>Мурыгина Е.А.</i> Политика государства в отношении христианских неправославных конфессий на Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв.	49
<i>Поповкина Г.С.</i> Анализ сакральной медицины восточных славян в контексте современного научного знания и православной богословской традиции	56
<i>Родионова К.И.</i> Исследования религиозных верований и обрядов населения Маньчжурии учёным-эмигрантом П.В. Шкуркиным	61
<i>Гвоздев Р.В.</i> Традиционная культура и цивилизация: реалии и перспективы (на примере коренных малочисленных народов Севера Дальнего Востока)	65
<i>Беляева М.Е.</i> Окаzionaliальные обряды аборигенов Камчатки. Современное бытование	71
<i>Наумова И.Ю.</i> Предпринимательская культура в Японии: институциональные аспекты	76
<i>Культурные взаимодействия в условиях трансграничья: особенности динамики</i>	
<i>Позняк Т.З.</i> «Актеры коммуникации» и парадоксы межкультурного взаимодействия в пространстве трансграничья во второй половине XIX — начале XX вв.	85
<i>Беляков А.О.</i> Роль этномиграционных процессов в Приамурье в формировании религиозной ситуации на территории «Маньчжурского клина» (1858–1900 гг.)	100
<i>Карпенко Е.В.</i> Проблемы русско-китайских отношений в XIX веке: некоторые особенности деловой культуры китайских торговцев	105
<i>Устюгова О.А.</i> Китайские торговцы и их деятельность на российском Дальнем Востоке в восприятии современников (вторая половина XIX — начало XX вв.)	109
<i>Заколodная А.С.</i> Восприятие иноэтничных приёмов ведения хозяйства крестьянами-переселенцами на Дальнем Востоке России	115
<i>Жущиховская И.С.</i> Традиционное гончарство Японии и культурные коммуникации Востока и Запада (XX — начало XXI вв.)	122
<i>Мельничук С.А.</i> Культурное взаимодействие Китая и Запада: стиль <i>шинуазри</i> в западном интерьере	131

<i>Примкулова Г.Ж.</i> Традиции и преемственность в материальной и духовной культуре тюркоязычных народов Южного Казахстана	135
<i>Карнава А., Багрин Е.А.</i> Исторический опыт воздействия европеизации на традиционные культуры малых народов Азии и Америки (на примере индейцев каниарис в Эквадоре и нанайцев на Дальнем Востоке России)	141
<i>Старцев А.Ф.</i> Этнические параллели в культуре ороков Сахалина, эвенов Охотского побережья и тунгусо-маньчжурских и других народов бассейна Амура	153
<i>Завадская Е.А.</i> Этнические миграции и межэтническое взаимодействие как факторы формирования культуры дальневосточных эвенков: влияние якутов	161
<i>Фетисова Л.Е.</i> Нивхский повествовательный фольклор в иноэтническом окружении	171
<i>Петрова В.А.</i> Сравнительно-сопоставительный анализ негидальской сказки «Летяга и лисица» (« <i>Омки. Солахи</i> ») с аналогичными сюжетами других народов Сибири и Дальнего Востока	178
<i>Краюшкина Т.В.</i> Русские и бурятские народные волшебные сказки на сюжет 545В <i>Кот в сапогах</i> в свете межличностных отношений	185
<i>Винокурова Л.Е.</i> Языковая политика Якутии в 1920–1930 гг.	192
<i>Рудникова Е.В.</i> Речевые изменения у русскоязычных эмигрантов в Новой Зеландии	196
<i>Макаренко В.Г.</i> Международные связи вузов Дальнего Востока России в контексте межкультурных коммуникаций в АТР (1991–2015 гг.)	205
<i>Лагутин Д.В., Горбунова Т.А.</i> Проблемы интеграции иностранных студентов в Дальневосточном федеральном университете	213
Художественные и лингвистические коммуникации в социокультурном пространстве АТР	
<i>Соколова И.В.</i> Тема семьи в современной русской и корейской литературе	218
<i>Бутенина Е.М.</i> Современная русская проза на страницах журнала «Нью-Йоркер»	226
<i>Киселева М.С., Мальцева О.Н.</i> К вопросу о роли поэзии в диалоге культур	231
<i>Кириллова Е.О.</i> Художественные коммуникации в социокультурном пространстве Тихоокеанской России первой четверти XX в. на примере поэтического творчества Гавриила Матвеева	237
<i>Левченко А.А.</i> Отражение опыта межкультурных контактов в художественном творчестве писателей Дальнего Востока (Венедикт Март «За голубым трепангом»)	249
<i>Шашкина К.Н.</i> Отражение межкультурного диалога в городских легендах Владивостока	253
<i>Калачинская Е.В., Сюе Кан.</i> Этнокультурные особенности жанра анекдота в русском и китайском языках (на примере анекдотов о студенческой жизни)	258
<i>Краюшкина Т.В., Ли Хэ, Ван Жунцзе.</i> Концепты РОД, МАТЬ и ДИТЯ в традиционной китайской языковой картине мира (на материале пословиц и поговорок)	267
<i>Краюшкина Т.В., Юй Цзин, Ли Юйчэнь.</i> Концепты ЧЕЛОВЕК и ДРУГ в традиционной китайской языковой картине мира (на материале пословиц и поговорок)	272
<i>Краюшкина Т.В., Ху Гэпин.</i> Концепт ЗАВИСТЬ в традиционных и современных русской и китайской языковых картинах мира	277
<i>Сведения об авторах</i>	282
<i>Contents</i>	286

ПРЕДИСЛОВИЕ

(от редколлегии)

Сборник сформирован на основе материалов научной конференции, проведённой 17 ноября 2015 г. центром истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. В авторский коллектив вошли исследователи из научных центров и вузов гг. Владивосток, Хабаровск, Благовещенск, Якутск, Петропавловск-Камчатский, Красноярск, Санкт-Петербург, приняли участие зарубежные коллеги из Республики Эквадор, Республики Казахстан и КНР. Диалог культур Тихоокеанской России рассмотрен с позиций междисциплинарного подхода. Авторы представляют такие гуманитарные дисциплины, как история, этнология, филология, культурология и др.

Материалы распределены по трём рубрикам, которые отражают характер обсуждавшихся проблем. Сборник открывается разделом, посвящённым духовным ценностям в системе межкультурных коммуникаций. В условиях глобализирующегося мира вопросы культурной интеграции приобретают всё более важное значение, при этом объединяющая функция возлагается на общекультурное наследие человечества — от раннефольклорных форм до искусства модерна. Раздел открывается статьёй А.Е. Колягиной о месте музыкальной классики (на примере творческого наследия И.С. Баха) в системе мировых духовных ценностей.

Следует подчеркнуть, что основное внимание большинство авторов уделяет характеристике культурных процессов, определявших качество жизни дальневосточников на разных исторических этапах — с конца XIX до начала XXI вв. Под таким углом зрения рассматриваются адаптационная функция музыкальной культуры (на примере корейцев российского Дальнего Востока — В.А. Королева), становление и развитие театрального искусства в регионе (Л.И. Галлямова, Г.А. Андриец, Э.В. Осипова), особенности советской пропаганды и агитации в годы Великой Отечественной войны (Г.А. Ткачёва). Перспективное направление исследований представлено статьями о влиянии конфессиональной принадлежности на положение человека в социуме (Е.А. Мурыгина, Г.С. Поповкина, К.И. Родионова). Ряд авторов ставит задачу определить место традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера в ситуации межкультурного взаимодействия и мировой глобализации (Р.В. Гвоздев, М.Е. Беляева).

Второй раздел объединяет статьи, посвящённые особенностям культурного взаимодействия в условиях дальневосточного трансграничья. Исследователи заостряют внимание на проблеме культурных контактов между народами, принадлежащими к разным цивилизационным сообществам. Осмысление этих процессов, особенно на участке дальневосточного фронта, необходимо для объективной оценки современной ситуации в регионе и в целом по стране. В этом плане заслуживает внимания анализ исторической ретроспективы взаимоотношений России с азиатским соседом — Китаем, представленный в статьях И.С. Жушиховской, Т.З. Позняк, Е.В. Карпенко, А.О. Белякова, О.А. Устюговой, А.С. Заколотной, С.А. Мельничук и др.

Весьма важным представляется изучение истории взаимоотношений между народами, не имевшими собственной государственности, а также представителями мировых держав, считавшими свою миссию цивилизаторской. Этой проблематике посвящена статья А. Карпавы и Е.А. Багрина, осуществивших сравнительный анализ воздействия европеизации на традиционные культуры коренных народов Азии и Америки. Результаты этого процесса показаны на примере американских индейцев каниарис и нанайцев, представителей тунгусо-маньчжурских этносов на Дальнем Востоке.

В рамках сравнительно-сопоставительного метода рассмотрены этнические параллели в культурах аборигенных дальневосточных народов — эвенов, ороков, удэгейцев (А.Ф. Старцев), эвенков и якутов (Е.А. Завадская), нивхов, условно относимых к палеоазиатам, и тунгусо-маньчжуров, занимающих господствующее положение в Приамурье (Л.Е. Фетисова). Оригинальный подход к проблеме общения представлен в статье Т.В. Краюшкиной о своеобразном восприятии межличностных отношений художественным мышлением русского и бурятского этносов.

Лингвистические проблемы адаптации в иноэтнической среде рассмотрены Е.В. Рудниковой, которая показала характерные изменения в речи русскоязычных иммигрантов Новой Зеландии, укоренившихся за рубежом в разные периоды XX в. Межкультурные коммуникации в студенческой среде дальневосточных вузов проанализированы В.Г. Макаренко, Д.В. Лагутиным и Т.А. Горбуновой.

Материалы третьего раздела, включающего статьи филологов, значительно расширяют наши представления о месте русской литературы в культурном пространстве Азиатско-Тихоокеанского региона. Заслуживает внимания статья Е.М. Бутениной о публикации в американском еженедельнике «Нью-Йоркер» рассказов и эссе современных российских авторов — Т. Толстой, Л. Улицкой, Л. Петрушевской и др. Неизвестные страницы произведений писателей-дальневосточников открывают читателю Е.О. Кириллова (поэтическое творчество Гавриила Матвеева) и А.А. Левченко (рассказ Венедикта Марта «За голубым трепангом»). Актуальные вопросы ставит И.В. Соколова в статье, посвящённой теме семьи в современной русской и корейской литературе. Важную информацию о результатах международного интернет-проекта «Моё любимое стихотворение» содержит статья М.С. Киселёвой и О.Н. Мальцевой.

Специального внимания заслуживают работы китайских авторов. Сравнительно-сопоставительное исследование русской и китайской языковых картин мира значительно расширяет кругозор иностранных студентов, даёт им возможность увидеть общее и особенное в своей духовной культуре, а также по достоинству оценить русское искусство слова, что особенно важно, поскольку выпускникам предстоит пропагандировать русскую составляющую в культурном пространстве Азиатско-Тихоокеанского региона.

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

ПРОБЛЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СИСТЕМЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 008

*Колягина Анна Евгеньевна,
Дальневосточный государственный
институт искусств,
г. Владивосток*

Роль бахианства в системе глобальных духовных ценностей человечества: к вопросу об интегрирующем значении искусства в контексте межкультурных коммуникаций

Статья посвящена рассмотрению роли бахианства в системе глобальных ценностей человечества. Автор анализирует примеры взаимодействия бахианства с различными явлениями культуры XX–XXI вв.

Ключевые слова: Иоганн Себастьян Бах, бахианство, духовные ценности, барокко.

*Kolyagina Anna Evgenyevna,
Far Eastern State Institute of Arts,
Vladivostok*

The role of Bachianism in the system of global intellectual values of humanity: the question of integrating significance of art in intercultural communication

The article examines the role of Bachianism in the system of global human values. The author analyses the examples of interaction of Bachianism with various cultural phenomena of the 20th–21th centuries.

Keywords: Johann Sebastian Bach, Bachianism, intellectual values, Baroque.

Современное общество находится в условиях динамично развивающихся общемировых экономических, социальных и информационных процессов. Безусловно, важное значение в данной связи начинают иметь вопросы культурной интеграции.

В условиях глобализирующегося мира, где практически каждый имеет доступ к неограниченным объёмам информации, возникают проблемы, связанные с серьёзными изменениями сознания современного человека. В связи с небывалым ростом информационных технологий, человек XXI в., будучи всецело вовлечённым в виртуальное поле, зачастую бывает оторван от реальности.

В разрозненном информационными технологиями современном обществе роль объединяющего звена начинают играть этика и мораль, которые выступают гарантом стабильности, помогают предотвратить развитие конфликтов. По словам исследователя М.В. Моисеенко, «ничто так не объединяет людей как общие ценности,

нормы, цели. Задача выработки морально-правового поля деятельности различных международных, межнациональных и транснациональных организаций выдвигается на первый план и связана с задачей выживания человечества как коллективного субъекта глобализации» [Моисеенко 2015, с. 5].

В этой связи в качестве одной из глобальных ценностей выступает общекультурное наследие человечества. Было бы абсурдом считать, что, например, «Джоконда» Леонардо да Винчи является достоянием только жителей Италии, а трудами Льва Толстого может гордиться исключительно Россия. Несомненным достоянием человечества является и творческое наследие немецкого композитора Иоганна Себастьяна Баха, которое, начиная с XX в., стало основной приметой не только мировой музыкальной культуры, но и культуры человечества в целом.

Каждый, кто хоть немного знаком с личностью великого кантора, знает, что при жизни композитора фамилия Бах ассоциировалась с профессией музыканта: Бах — значит музыкант, мыслили тогда. Правда, думали так в основном на территории Германии, и лишь в северной её части, в других странах о великом канторе знали только в узких просвещённых кругах. Спустя три столетия, на территории любого государства на просьбу назвать имя какого-либо композитора, вы почти наверняка получите ответ «Бах».

Действительно, творчество И.С. Баха, как это ни парадоксально, стало основной приметой культуры только с XX в. В современном нам мире личность великого кантора стала культовой, его наследие — образцом недостижимой красоты и гармонии. «Порой нужно усилие, чтобы вспомнить, что Бах писал в эпоху барокко, настолько его творчество связывается современным сознанием не с прошлым, а с настоящим в культуре» [Лобанова 1990, с. 12].

Творения великого кантора сегодня можно услышать не только на концертах и многочисленных музыкальных фестивалях, но и в кино, рекламе, с динамиков сотовых телефонов. Композиции И.С. Баха часто подвергаются современной обработке, используются в таких жанрах, как поп-музыка, джаз, рэп...

На вопрос, в чём причина столь небывалой популярности музыки И.С. Баха у людей разных национальностей, религиозных и идеологических убеждений, и почему интерес к сочинениям композитора только возрастает с течением времени, попытался ответить один из крупнейших баховедов мира — Гельмут Риллинг¹. По его мнению, популярность И.С. Баха связана с феноменальной упорядоченностью композиций, широким многообразием источников творчества, огромным влиянием его сочинений на музыку последующих поколений. Однако главной причиной Г. Риллинг называет ту, что основной темой баховского творчества является послание веры, надежды и любви, в которых так нуждается современное общество [Rilling 1985, с. 3]. Именно как послание надежды можно рассматривать стихотворение поэта Вадима Делоне о музыке И.С. Баха:

Давали Баха. Скрипку, не хорал...
А зал сгибался, Баха принимая,
И звук людские души колыхал,
Как ветер колышет листья мая.
Звук разрушал привычных мыслей фарс,
Вёл за собой огромный зал сурово.
Давали Баха. Как последний шанс
Уверовать в бессмертие земного

¹ Гельмут Риллинг (род. 1933) — немецкий дирижёр. Стал первым дирижёром, осуществившим запись всех церковных хоровых сочинений И.С. Баха (1970–1985). В 1981 г. основал в Штутгарте Международную баховскую академию. В 1995 г. по инициативе и под руководством Г. Риллинга состоялась премьера «Реквиема примирения», к 50-летию окончания Второй мировой войны: произведение было создано 15 композиторами, среди которых А. Шнитке, В. Рим, Д. Куртаг.

Следует отметить, что всё большее значение для жителей планеты в тревожном современном мире начинают иметь такие понятия как «красота», «чистота», «идеал», которые неизменно связывают с музыкой великого кантора:

Мне дорог Бах...
Ну как бы вам сказать,
Не то чтоб нынче музыки не стало,
Но вот такого чистого кристалла
Ещё нам не являлась благодать

Н. Ушаков «Иоганн Себастьян Бах»

В современном мире, символом которого стал И.С. Бах, его идеальному, неподвластному времени творчеству противопоставляются темы дисгармонии, зла, разрушения:

Мрак первозданный. Тишина. Вдруг луч,
Пробившийся над рваным краем туч,
Ваяет из небытия слепого
Вершины, склоны, пропасти, хребты,
И твёрдость скал творя из пустоты,
И невесомость неба голубого...
И тянется опять к отцу творенье,
И к божеству и духу рвётся снова,
И этой тяги полон мир всегда.
Она и боль, и радость, и беда,
И счастье, и борьба, и вдохновенье,
И храм, и песня, и любовь, и слово

Г. Гессе «По поводу одной токкаты Баха»

Действительно, сегодня жизнь людей проходит на фоне всё увеличивающегося интереса к наследию И.С. Баха. Его личность больше идеализируется, значительно расширяется география бытования баховского достояния: помимо музыкантов стран Западной Европы, искусство великого кантора начинает играть важную роль в творчестве композиторов Южной и Северной Америки, стран Азиатского региона. Велико влияние баховских сочинений и на русских музыкантов: братьев Антона и Николая Рубинштейнов, С. Танеева, Д. Шостаковича, Э. Денисова, П. Чайковского, А. Шнитке, С. Губайдулину, Р. Щедрина и др.

Со второй половины XX в. И.С. Бах окончательно перестаёт принадлежать только музыкальному искусству. Имя композитора становится своеобразным общеизвестным брендом: появляются художественные, документальные, мультипликационные фильмы, циклы передач, посвящённые композитору².

Темой отдельного исследования стало изучение вопроса использования музыки великого кантора в мировом кинематографе. Известно, что любимейшим, а потому часто цитируемым композитором был И.С. Бах для А. Тарковского, сочинения вели-

² «И.С. Бах: Борьба за свободу» (1995, реж. С. Гиллард, худ.), «Иоганн Бах и Анна Магдалена» (2003, реж. Ж. Гиллермо, худ.), «Иоганн Себастьян Бах» (серия «Знаменитые композиторы», док.), «Иоганн Себастьян Бах» (серия «Немецкие композиторы», док.), «Меня зовут Бах» (2003, реж. Д. де Рива, худ.), «Молчание перед Бахом» (2007, реж. П. Портабелья, худ.), «Тщетное путешествие Иоганна Себастьяна Баха к славе» (1980, реж. В. Викас, худ.), «Хроника Анны Магдалены Бах» (1968, реж. Д. Юйе, Ж.-М. Штрауб, худ.), «Вдохновлённый Бахом» (1997, реж. П. Розема, худ.), «Иоганн Себастьян Бах» (1985, реж. Л. Беллаг, худ.) и др. Несколько фильмов было снято отечественным кинематографом: А. Эшпай «Когда играли Баха», В. Долгачев «Возможная встреча», М. Козаков. Мультипликационные фильмы: «Петь, молиться, Алиллуйя», «Сказки старого пианино» (И.С. Бах), циклы передач М. Казиника.

кого кантора звучат в фильмах В. Аллена, Р. Скотта и картинах других режиссёров, где служат не только фоном, но и активным участником действия³.

К И.С. Баху обращаются драматурги и поэты множества стран, создаётся большое количество литературных произведений, в которых личность композитора служит источником надежды, света, идеала. В книгах предпринимаются попытки по-новому взглянуть на его жизненный и творческий путь⁴.

Стремительно увеличивается количество баховских конкурсов и фестивалей, проходящих по всей Европе: Лейпциг, Берлин, Таллин, Рига, Париж, Лондон, Калининград и др. С особым размахом фестиваль прошёл в юбилейном (250 лет со дня рождения композитора) 2000 г., объявленном ЮНЕСКО годом И.С. Баха.

В январе 2011 г. авторитетное американское издание «New York Times» объявило И.С. Баха величайшим композитором всех времён и народов.

Наконец, имя великого кантора покидает пределы планеты Земля — во второй половине XX в. его именем назван кратер на планете Меркурий. В 2007 г. сочинения И.С. Баха⁵, будучи записанными на золотую пластинку «Вояджера»⁶, оказываются за пределами Солнечной системы и, по словам американского президента Дж. Картера, совместно с другими материалами о жизни на Земле становятся символом «наших надежд, нашей решимости и нашей доброй воли в этой Вселенной, огромной и внушающей благоговение» [Вояджер 2003, с. 292].

«Такого чуда, как Бах, не знает никакое другое искусство. Уметь очистить человеческую природу так, что она обретает божественные очертания; вложить духовное рвение в самые обыденные человеческие поступки; преходящему придать крылья вечности; обожествить земное и очеловечить божественное — вот что мог Бах — самое высокое и самое чистое, что дала музыка всех времён» [Корредор 1960, с. 157]. Эти поэтичные слова о личности и творчестве И.С. Баха были сказаны великим виолончелистом XX в. Пабло Казальсом. В современном обществе трудно найти человека, который бы с ним не согласился.

Именно в прошлом столетии пришло понимание того, насколько близки по духу для современного человека не только музыка И.С. Баха, но и мировоззрение эпохи барокко в целом. По словам исследователя Н. Конрада, «Мы живём в эпоху великих антиномий и их столкновений. И знаем хорошо, что наше время — также эпоха великой остроты. Поэтому мы сейчас, может быть, даже яснее поймём барокко, чем раньше» [Лобанова 1994, с. 19].

Вновь обращаясь к вопросу, заданному Г. Риллингом: почему музыка И.С. Баха стала настолько близка и дорога людям современности, можно предположить, что, помимо ряда прочих причин, основной будет красота и безупречность баховских сочинений. Современный человек, постоянно находящийся в потоке всевозможных (далеко не лучшего качества) звучаний, воспринимает сочинения великого кантора как спасительный остров гармонии и красоты.

³ «Евангелие от Матфея», «Аккатор» (реж. П. Пазолини, 1961), «Пилат и другие» (реж. А. Вайда, 1972), «ГНХ 1138» (реж. Д. Лукас, 1971), «Приветствую тебя, Мария» (реж. Ж. Годар, 1985), «Молчание ягнят» (реж. Дж. Дэмм, 1991), «Разрушитель» (реж. М. Брамбилла, 1993), «Казино» (реж. М. Скорсезе, 1995), «Талантливый мистер Рипли» (реж. Э. Мингелла, 1999), «Ганнибал» (реж. Р. Скотт, 2001), «Домино» (реж. Т. Скотт, 2005), «Царство небесное» (реж. Р. Скотт, 2005) и др.

⁴ Имеются в виду стихотворения В. Делоне, Г. Гессе, В. Янке, а также отечественных поэтов: Г. Семёнова, И. Бродского, Н. Ушакова, К. Льдова, М. Волинского, В. Гамова и книги П. Пряжникова «Интерпретация на тему Баха», Э. Мейнел «Хроника жизни Иоганна Себастьяна Баха, составленная его вдовой Анной Магдаленой Бах» и др.

⁵ Бранденбургский концерт №2, «Гавот в форме рондо», «Хорошо темперированный клавир», также на диске есть запись музыки В.А. Моцарта, Л. Бетховена, И. Стравинского.

⁶ «Вояджер» — название двух американских космических аппаратов, запущенных в 1977 г. в рамках проекта по исследованию дальних планет Солнечной системы.

Это утверждение можно подкрепить высказываниями наших современников. При посещении интернет-форумов, посвящённых классической музыке, о И.С. Бахе можно, как и много лет назад, прочитать те же самые слова: «непревзойдённая вершина», «эта музыка на века», «она не человеческая, — она принадлежит Космосу», «многого пройдёт, а Бах останется», «если бы Баха никогда не существовало, нам пришлось бы его выдумать».

Безусловно, глобальная система ценностей является открытой и подвержена модификациям. Можно привести множество примеров того, что отношение к произведениям искусства, равно как и их авторам, с течением времени кардинально менялось. Однако нет никакого сомнения в том, что совершенное и недостижимое искусство великого немецкого композитора И.С. Баха не будет предано забвению будущими поколениями и останется неповторимым эталоном и духовно-нравственным ориентиром.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Вояджер. Большой энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. 1888 с.
2. Корредор Х. Беседы с Пабло Казальсом. Л.: Музгиз, 1960. 385 с.
3. Лобанова М. Западноевропейское музыкальное барокко: проблемы эстетики и поэтики. М.: Музыка, 1994. 320 с.
4. Лобанова М. Музыкальный стиль и жанр. История и современность. М.: Сов. композитор, 1990. 221 с.
5. Моисеенко М. Нравственные проблемы межкультурной коммуникации. Курс лекций. // SUVT1.RUDN.RU: учебный портал РУДН. URL: http://suv1.rudn.ru/web-local/disc/?id=2124&rasd_id=67027&v=2771 (дата обращения: 20.09.2015).
6. Rilling Helmuth and Paine Gordon Bach's Significance. Bach. 1985. Vol.16. no. 3. Riemenschneider Bach Institute. pp. 2–16. // JSTOR.ORG: электронная библиотека. URL: <http://www.jstor.org> (дата обращения: 15.03.2014).

УДК 784(571.6)

*Королева Валентина Алексеевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Песенное творчество корейцев на Дальнем Востоке России как атрибут региональной и основа локального варианта корейской музыкальной культуры (вторая половина XIX — первая треть XX в.)

В статье на основе анализа музыкальных источников, архивных документов и научных исследований рассматривается песенное творчество корейцев на Дальнем Востоке России, отразившее особенности адаптации переселенцев и их потомков к российским реалиям и ставшее основой формирования локального варианта корейской музыкальной культуры и маркером региональной музыкальной культуры.

Ключевые слова: песенное творчество корейцев, локальный вариант музыкальной культуры, региональная культура, Дальний Восток России.

*Korolyeva Valentina Alekseevna,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

Songs of Korean people in the Far East of Russia as an attribute of a regional variant and a basis of a local variant of Korean musical culture (the second half of the 19th century — the first third of the 20th century)

The article examines the songs of the Koreans in the Russian Far East following the analysis of musical sources, archive documents and scientific research which reflected peculiarities of adaptation of settlers and their descendants to Russian realities and became a base for the formation of a local variant of Korean musical culture and a marker of regional musical culture.

Keywords: songs of the Koreans, local musical culture, regional culture, Far East of Russia.

В последние десятилетия происходит обострение и глобализация проблемы экологии природной и социокультурной среды, что актуализирует поиск выхода из кризисной ситуации, который в региональном масштабе может быть скоординирован в результате комплексного исследования дальневосточного культурного ландшафта, с особой акцентуацией внимания на феномене дальневосточной культуры. Процесс освоения Россией территории Дальнего Востока с исторической точки зрения весьма непродолжителен — это «молодой» российский регион, чрезвычайно насыщенный сложными диалогическими процессами экосоциокультурной адаптации: с одной

стороны, — диалога природы и социума, а с другой, — взаимодействия и взаимовлияния этносов, совместно осваивавших и осваивающих территорию, что способствовало формированию целостности многополярного культурного мира и уникального культурного ландшафта.

Убедительность данной мотивации в отношении выходцев из территориально близких российскому Дальнему Востоку стран, прежде всего корейских переселенцев, придаёт тот отмечаемый исследователями факт, что они находились в более выгодном положении по сравнению с русскими переселенцами. Районы расселения корейцев на территории Дальнего Востока России располагались в сходных климатических условиях, и разработанная на протяжении многих веков система земледелия, соответствующая климату и почвам, получила весьма успешное применение на новосельческой территории. Поэтому главной адаптационной проблемой для корейцев являлась социокультурная, выдвигавшая прежде всего необходимость формирования собственной культурной среды посредством культурной (в том числе художественной) деятельности на новой территории, протекавшей подчас одновременно с процессом межкультурного взаимодействия с русскими и, соответственно, постепенного включения в общее культурное пространство, орбиту функционирования художественной культуры Дальнего Востока России, начиная со второй половины XIX в.

В то же время, вглядываясь в события далёкого прошлого и пытаясь уяснить специфику художественной картины мира, культурной жизни корейских переселенцев, отражающей опасения и надежды, ценности и предпочтения, строй души и особенности самосознания в целом, мы сталкиваемся с тем, что не только отдельные образцы творчества корейцев на российской дальневосточной земле, но целые пласты художественной жизни этой важной этнической группы дальневосточного населения России бесследно утеряны вследствие многочисленных вынужденных миграционных перемещений российских корейцев в XX в., репрессий в отношении корейской творческой интеллигенции в конце 1930-х гг.

Данные обстоятельства актуализируют попытку автора статьи рассмотреть процессы формирования корейской музыкальной культуры на примере песенного творчества в художественном пространстве Дальнего Востока России как яркого феномена сложения локального варианта музыкальной культуры корейцев в контексте становления региональной культуры. Значительными вехами этого историко-культурного процесса стали этапы дореволюционного времени, годы революции и гражданской войны, а затем — советизации в России.

Автор данной статьи регламентирует хронологические рамки своего исследования периодом проживания корейцев на Дальнем Востоке России со второй половины XIX в. до начала депортации 1937 г. (однако для того, чтобы увидеть результаты развития определённых тенденций, границы иногда расширяются до послевоенного времени).

Для достижения поставленной цели необходимо было провести поиск и изучение различных исторических источников: архивных документов, материалов периодической печати, а также образцов музыкального песенного творчества. Уместно напомнить, что искусство в целом и конкретное произведение в частности, наряду с вечными ценностями несут в себе самые яркие черты своего времени, своей культурной эпохи, частью которой являются сами, т.к. эти художественные произведения, и особенно песни, являются важнейшими историческими источниками. Именно песня, как самый массовый музыкальный жанр, способна уловить важную и точную интонацию своего времени, наиболее ёмко «законсервировать» в себе это время как определённую историческую и культурную эпоху.

В связи с изложенным выше, значительный интерес представляют песни корейцев, публиковавшиеся с 1928 г. в газете «Сонбон» («Авангард»), которая издавалась на корейском языке во Владивостоке и Хабаровске. В 1932 г. Дальневосточным издательством в Хабаровске был издан «Сборник революционных песен» («Хекмен чангадип»), составленный одним из первых авторов корейских песен Тхай Ин Су. Этот песенник существенно пополнил анализируемые материалы. И, наконец, большой удачей для проведения исследования явилась возможность ознакомления автора статьи с уникальной рукописью корейских песен, созданных установленными или неизвестными авторами на Дальнем Востоке России и записанных музыковедом Тэн Чу от разных информантов уже в конце 1950-х — 1960-х гг. в Казахстане и республиках Средней Азии.

В песнях, рождавшихся вместе с молодым поколением корейцев на российской территории в течение этого драматического 80-летия, воплотились все радости и горести, переживания и волнения, будни и праздники простых людей, постоянно обращающихся, с одной стороны, к образу своей исторической Родины — Кореи, а с другой, — в новом географическом и социокультурном пространстве создающих новый образ Родины — России.

Одной из самых любимых песен, сложенных и широко распространившихся в Приморье и на всей территории российского Дальнего Востока, была песня о разлуке с Родиной — «Песня о разлуке» («Ибёма»):

Тёплая южная страна была моей Родиной.
С кровавыми слезами на глазах пришлось расстаться с ней,
Привязав малыша к спине, помогая больной матери,
Ушли мы в далёкий путь.
Скажи, река Туманган,
Сколько ты видела кровавых слёз?

[Тэн Чу 1977, с. 102–103]

Но в «Песне батрака» показана ещё более тяжёлая картина положения переселенцев:

Когда исполнилось мне двадцать лет,
Покинул я родной дом,
Добрался до Приморья.
Трудно было на новом месте.
Бродил я в краях, известных Чу Пхун,
Стучал в дверь самого богатого дома.
Так началась моя жизнь батрака.
Хозяин Пак Ло Э был жадный,
Его дочка презирала меня.
Работал я как раб.

[Тэн Чу 1977, с. 103]

Для участия в освободительной борьбе против колониационной политики Японии корейцы создали в Приморье базу национально-освободительного движения «Ыйбен», где формировались и вооружались корейские партизанские отряды. Проникая в Корею через Китай или р. Туманган, эти отряды соединялись с основными силами национально-освободительного движения.

Популярной песней бойцов «Ыйбен» была «Песня о наступательном движении» («Чондинга»):

Шагай вперёд!
Молодёжь, будь смелее!
Труден путь.
Шагай вперёд!

[Тэн Чу 1977, с. 104]

На защиту молодого советского государства во время гражданской войны на Дальнем Востоке многие корейцы встали с оружием в руках.

В период гражданской войны и перехода к советскому строительству важную роль организатора и стратега играла Корейская коммунистическая партия, активно действовавшая на российской дальневосточной территории в 1917–1922 гг. По данным, отражённым в докладе Областного комитета Корейской коммунистической партии, численность корейских партизанских отрядов в августе 1920 г. составляла 36300 чел. [ГАПК. Ф.П-1. Оп. 2. Д. 43. Л.9–10].

В 1920 г. на стихи парторга корейского партизанского отряда Ю Дин Гу к празднику 1 Мая был создан «Марш Солбаткванского партизанского отряда», ставший самым любимым музыкальным девизом корейских партизан Приморья:

В Азии, Европе и на других континентах
Вставайте, рабочие.
Вставайте в строй, с винтовкой и саблей,
Кровью будем добывать свободу.
Припев:
Сражайся, чтобы завоевать
Пролетарскую власть.
Не попадайтесь в сети, расставленные богатыми,
Пролетариат Востока и Запада.
Третьим Интернационалом клянёмся
Спасти рабочих, попавших в беду
[Тэн Чу 1977, с. 106]

Одной из советско-корейских песен, созданных в первые годы советской власти, стала «Песня батраков Приморья» («Кан дон ботхори»):

Ещё двадцать лет назад моя родина Корея
Была страной рабов и господ.
Отсюда, привлечённый надеждой
Найти человеческое сердце
Под чужим небом, я приехал в Китай.
Но в этой стране всё принадлежало богачам,
И здесь не было пристанища.
Меня, батрака, давно манили бескрайние просторы России.
Но и здесь над рабом вздымался беспощадный бич,
Застывала кровь в жилах.
Увы, ты такова, печальная Россия.
Но вот в Петрограде отгремели залпы «Авроры»,
Освобождён мир от варварской нечисти,
Батрак, настоящий хозяин мира,
Получил землю и свободу.
Советская Россия — истинная моя Родина.

Русская песенная культура оказала заметное влияние не только на музыкальный язык, но и обусловила возникновение новых жанров в корейской музыке, таких как частушки и обрядовые свадебные песни.

Природа частушек близка корейской песенной культуре. Многие народные песни, особенно трудовые, позволяют исполнителям экспромтом сочинять остроумные шутки, подмечать характерные черты и вносить их в текст песен.

От русских частушек корейские позаимствовали жизнерадостность, художественную яркость, способность быстро откликаться на животрепещущие события. Первые корейские частушки (например, «частушки о ликбезе») возникли в 1920-е гг.

В период работы партийных и советских органов по ликвидации неграмотности среди населения, в том числе и корейского, на Дальнем Востоке России было немало людей пожилого возраста, особенно замужних корейских женщин, которые считали, что такое занятие не для них. В то же время они запрещали учиться своим дочерям и невесткам. Именно это обстоятельство и вызвало появление песен-припевок, призывающих учиться и объясняющих необходимость быть грамотным. В «Частушках о ликбезе» высмеиваются родители, не умеющие читать и запрещающие учиться дочери.

В 1920-е гг. родились частушки «О невестке и свекрови», высмеивающие старые феодальные порядки в семье. Рассматривая сложную тему положения женщины в патриархальном корейском быту, исследователь Тэн Чу обратил внимание на исторический контекст: в патриархальной корейской семье мужчина как глава семьи пользовался неограниченной властью над женой и детьми. Супружеская верность требовалась только от жены, которая, как бы ни была оскорблена поведением мужа, не должна была ни ревновать, ни возмущаться. В советском государстве положение корейской женщины изменилось. У представительниц прекрасного пола появилась возможность быть свободными и равноправными членами общества, получать образование, участвовать в общественной и культурной жизни. Однако процесс «новой социализации» корейской женщины протекал сложно. Во многих семьях прежняя феодальная мораль и этика были очень сильны и действенны. Частушки «О невестке и свекрови» высмеивали старые порядки:

Я, невестка, одену лучшее платье и туфельки
И пойду в клуб.
Свёкор и свекровь, не мешайте мне
Пойти к образованным людям.
На крик свёкра ответчу стуком ложки,
На пустую болтовню свекрови ответчу стуком тарелки.

[Тэн Чу 1977, с. 109]

Только в новых условиях женщина-корейка получила возможность свободного вступления в брак по любви. Поэтому на свадьбах зазвучали радостные песни. «Хонин йесика» («Свадебная песня») широко известна у корейцев. Существуют разные варианты текста.

Небо ясное, земля тёплая.
В этом доме расцвели цветы груши.
Всюду весна.
Радостные милые новобрачные.

[Тэн Чу 1977, с. 111–112]

Позже, в послевоенный период стали появляться многочисленные озорные «Колхозные частушки».

В 1930-е гг. авторами первых массовых корейско-советских песен стали Тхай Ин Су и Ен Сен Ен. Их тематика довольно разнообразна и, в соответствии с духом советской массовой песни 1930-х гг., ярким символом которой стало творчество И.О. Дунаевского, в них воспевается любовь к родному краю и советской Отчизне, свободный труд, строительство новой жизни. В песнях гражданского звучания ощущается большой подъём, величие эпохи, радость бытия. В то же время значимое место занимают бытовые сюжеты и разнообразная лирическая тематика.

Песни автора Тхай Ин Су динамичны, в них заметно влияние японских песенных интонаций начала XX в. И это не случайно. У корейцев Дальнего Востока России были широко распространены японские песни с новыми корейскими текстами. Иллюстрацией может служить песня Тхай Ин Су «Бом» («Весна»), опубликованная в

1932 г. в «Хекмен чангадип» («Сборнике революционных песен») в Хабаровске [Хекмен чангадип 1932, с. 32].

Песня Ен Сен Ена «Цирир хвал хвал цурёра» («Быстро посеём семена») о новой жизни корейской деревни быстро приобрела такую широкую популярность, что стала считаться народной. Впервые она была опубликована 12 января 1935 г. в дальневосточной корейской газете «Сонбон»:

После посева необъятное поле
Приносит богатый урожай.
Золотые колосья колышутся как волна.
Припев:
Эге, посеём быстро, посеём семена.
Вырастай скорее, новый урожай!
Поля колхоза, встречайте весну.
Паши землю, трактор,
Чтобы не опоздать к посевной поре.

Не менее распространенной стала и другая песня Ен Сен Ена «Агрономы саран» («Любовь агронома»), которая положила начало корейско-советской массовой лирической песне:

После разговора с тобой
Я потерял покой.
Тоскую по тебе, милая.
Мой стахановец,
Сердцу радостно от встречи.
Проверим свои чувства в труде.
Отдадим Родине свой труд!

[Тэн Чу 1977, с. 115]

Многочисленные песни Ен Сен Ена до сих пор пользуются широкой популярностью среди корейцев, чья молодость пришлась на советское время. Они любимы за простоту, искренность, жизнерадостность, близость традиционному корейскому музыкальному языку. Ен Сен Ен одновременно является и автором слов, которые, сливаясь воедино с мелодией, впечатляют своей образностью.

Ен Сен Ен обладал многогранным талантом, сочетавшим дар музыканта, поэта, драматурга, режиссёра и актёра. Он сыграл выдающуюся роль в развитии корейской культуры на Дальнем Востоке, являясь родоначальником корейской массовой лирической песни. Именно Ен Сен Ен вывел Корейский театр во Владивостоке на высокий профессиональный уровень. С его именем связан последний, самый значительный этап деятельности театра перед депортацией в Кзыл-Орду в 1937 г. Ен Сен Ен впоследствии стал заслуженным деятелем искусств Казахской ССР, членом Союза Писателей Казахстана.

Сегодня мы отчётливо осознаём, что художественное наследие корейцев на Дальнем Востоке России является не только важнейшим фактором активной культурной адаптации переселенцев и их потомков, но наряду с китайским и японским, а также наследием коренных народов дальневосточного региона определяет специфику регионального культурного ландшафта, культурно-исторического типа «далёкой окраины» России и, в более широком геополитическом аспекте, остаётся значимым элементом культурного пространства Азиатско-Тихоокеанского региона.

В песнях, созданных на Дальнем Востоке России корейским народом, известными и безымянными авторами, нашли яркое отражение разные этапы истории и культурной адаптации корейцев к новым условиям жизни. В дореволюционное время создавались песни о разлуке с Родиной. Затем, в соответствии с историческими со-

бытиями 1917–1922 гг., жанр пополнился песнями революционно-освободительного движения и гражданской войны. А в период формирования советского государства и её культуры родилось новое песенное направление, включавшее частушки, песни советского быта и свадебные песни.

Приведённые факты, с одной стороны, свидетельствуют о том, что рассмотренные нами корейские песни представляют собой оригинальную музыкально-историческую летопись, являются историей российских корейцев. В то же время, песни корейских авторов не только открыли новый этап в развитии национального творчества, они заложили основы формирования профессиональной корейской музыкальной культуры в системе региональной и отечественной культуры XX в.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Сборник революционных песен «Хекмен чангадип». Хабаровск: Дальневост. изд-во, 1932. 63 с.
2. Тэн Чу. Песенная культура советских корейцев: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Алма-Ата, 1977. 180 с.
3. ГАПК (Гос. арх. Приморского края).

УДК 792(571.6)

*Галлямова Людмила Ивановна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток*

Значение Владивостока в развитии театрального искусства российского Дальнего Востока на рубеже XIX–XX вв.

В статье анализируется становление театрального искусства во Владивостоке сквозь призму исторической эволюции города, превратившегося на рубеже XIX–XX вв. в крупнейший населённый пункт Приамурского генерал-губернаторства, в важнейший экономический и торгово-транспортный узел, центр российских и зарубежных миграций. Эти факторы и особенности развития Владивостока обусловили успешное формирование в городе театрального искусства, способствовали рождению профессионального театра, складыванию слоя хорошо подготовленных актеров, притоку российских гастролёров, заметно влиявших на театральное искусство провинции, появлению специально оборудованных театральных зданий и пр. Автор выделяет такие особенности театрального искусства Владивостока как жанровое (драматическое и музыкальное) разнообразие, наличие национальных форм (русский, украинский, китайский театр).

Ключевые слова: Дальний Восток, Приамурское генерал-губернаторство, Владивосток, театр, театральное искусство, особенности развития, рождение профессионального театра, жанровое разнообразие, разные национальные формы (русский, украинский, китайский театр).

*Galljamova Ljudmila Ivanovna,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

The role of Vladivostok in the development of the theater art of the Russian Far East at the turn of the 19th–20st centuries

The article analyzes the establishment of the theater art in Vladivostok through the prism of the city's historic evolution which, at the turn of the 19th–20st centuries, became the largest city of the Priamur governor-generalship, the most important economic, trade and transport center as well as the center of Russian and foreign migrations. These factors and specifics of development supported the successful formation of the theater art, assisted in the birth of the professional theater and the creation of well-prepared actors, allowed an influx of Russian guest artists that made a noticeable impact on the theater art of the province, helped with the appearance of the specially equipped theater buildings, etc. The author highlights such specifics of the Vladivostok's theater art as its genre diversity (drama and musical), availability of various national genres (Russian, Ukrainian, Chinese theater).

Keywords: Far East, Priamur governor-generalship, Vladivostok, theater, theater art, specifics of development, birth of professional theater, genre diversity, various national genres (Russian, Ukrainian, Chinese theater).

В духовной жизни общества значение театрального искусства огромно и очевидно, оно обусловлено тем, что именно через театр общество судит о собственной жизни, осознаёт свои интересы, конфликты и социальные проблемы. Историческое развитие театрального искусства неотделимо от развития самого общества, от уровня его культуры в целом и преобладания в ней тех или иных художественных тенденций. Реконструкция процесса зарождения и становления российского театрального искусства не может быть достаточно полной и адекватной без исследования театральной провинции, в т.ч. российского Дальнего Востока, где находили проявление общие закономерности, дополняемые местными красками и нюансами, обогащавшими и углублявшими общую картину.

Для изучения истории театрального искусства на Дальнем Востоке России особый интерес представляет владивостокский театр. Во-первых, Владивосток достаточно быстро стал крупнейшим городом Приамурского генерал-губернаторства, воплотив в себе многие типичные и особенные черты развития региона; во-вторых, он превратился в самый значительный транспортный узел, связанный речными, морскими и железнодорожными путями как с городами Сибири и Дальнего Востока, так и Европейской России, что способствовало втягиванию его в общероссийские процессы и закономерности; в-третьих, к концу XIX в. город был крупным центром различных миграций, притягивавшим не только потоки переселенцев, предпринимателей, рабочих, иностранных отходников, но и различных гастролировавших артистов и актёрских групп. Наконец, на рубеже XIX–XX вв. Владивосток, наряду с Порт-Артуром, становится, по выражению одного из современников, «театральным оплотом всего края» [Козлов 1907, с. 257].

Как и в других российских городах, театральная жизнь во Владивостоке была организована силами энтузиастов и долгое время ограничивалась любительскими спектаклями. Первой сценической площадкой стал Морской клуб, а нижние чины Сибирского флотского экипажа ставили спектакли в своей столовой [История Дальнего Востока СССР 1991, с. 409; Матвеев 1990, с. 123]. Драматические и музыкальные кружки возникают в 1870-е гг. не только в самом городе, но и на о. Русском (также входившем в состав Владивостока) [История Дальнего Востока СССР 1991, с. 409; Матвеев 1990, с. 145].

На взгляд стороннего наблюдателя, любительские театральные постановки производили «впечатление, равносильное тому, когда дети играют в „больших“» [Матвеев 1990, с. 179], тем не менее, существование любительских кружков для многих владивостокцев представляло «...истинное благодеяние, — писал один из летописцев края М.Г. Гребенщиков. — ...Все такие кружки хоть несколько да сближают общество», позволяя говорить об игре исполнителей, выборе пьес, ролях и музыкальных произведениях, порождая более высокие интересы, нежели игра в карты [Гребенщиков 1887, с. 92–93]. Благотворность подобных развлечений понимал и командир Сибирского флотского экипажа, капитан первого ранга Д.В. Палеолог, поощрявший разумную самостоятельность своих подчинённых [Матвеев 1990, с. 179].

Перенос в начале 1870-х гг. главного порта Тихого океана из Николаевска-на-Амуре во Владивосток дал толчок дальнейшему развитию разумных развлечений. Особенным оживлением отмечен 1878 г., когда «морской клуб начал увеселять спектаклями и семейными вечерами» [Матвеев 1990, с. 123]. Но всё же наиболее частыми развлечениями горожан оставались представления приезжих акробатов и фокусников, китайские уличные представления и театрализованные праздники [Матвеев 1990, с. 179–180; Матвеев 2010, с. 218, 253].

Первый специализированный театральный зал построен во Владивостоке в 1885 г. купцом И.И. Галецким. Это была пристройка к его гостинице, рассчитанная

на 350 мест и получившая название «Театральный зал мадам Галецкой» [Владивосток. Штрихи к портрету 1985, с. 33]. На протяжении 2-х лет в этом театре регулярно показывали свои спектакли члены «Кружка любителей драматического искусства», возникшего во Владивостоке в 1885 г. И хотя их исполнительский уровень был невысок — спектакли ставились с 5–6 репетиций, какие-либо принципы в выборе репертуара отсутствовали [Гришко 1984, с. 37], — владивостокская публика воспринимала эти представления достаточно доброжелательно.

Новый театральный зал дал возможность профессиональным труппам проводить в городе свои сезоны. Первым таким профессиональным коллективом стала труппа благовещенского антрепренёра М.К. Шумилина, прибывшая во Владивосток в 1885 г. и давшая несколько спектаклей в театре И.И. Галецкого [Иванов 1996, с. 210]. В сезоны 1887 и 1888 гг. во Владивостоке гастролировала также профессиональная труппа драматических артистов из Благовещенска под руководством Н. Мочалова. Однако состав этой труппы был неполным, в неё входило всего 7 профессионалов, и спектакли шли с привлечением актёров-любителей [Гришко 1984, с. 38]. Это, с одной стороны, отрицательно сказывалось на художественном уровне постановок, но с другой, формировало у любителей более квалифицированный подход к театру, актёрской игре, оформлению спектаклей, а у зрителей — понимание разницы между профессиональным актёрским исполнением и обычной самодеятельной игрой.

Строительство Великой Сибирской магистрали и её восточного участка — Уссурийской железной дороги — дало мощный импульс развитию города, росту культурных потребностей его населения. Яркий образ Владивостока тех лет запечатлел известный актёр и антрепренёр В.В. Тальзатти, работавший в дальневосточных театрах в 1894–1897 гг.: «Владивосток, по своему торговому и стратегическому значению, город громадной будущности: обширный коммерческий и военный порты, до 35 тыс. жителей, ...пункт обмена русских, китайских, японских и европейских товаров, конец Великого сибирского железнодорожного пути. Много интеллигенции, коммерсантов, мастеровых и рабочих разных национальностей; подряды, сделка, купля, продажа в больших и малых размерах, аферы, работа в конторах, на кораблях, в порту и в укреплениях (крепость 1-го класса) — всё это превращает жизнь Владивостока в какую-то лихорадочную суету и сутолоку, ослабевающую немного при замерзании „Золотого Рога“ (порт). Следствием такой кипучей деятельности является желание к вечеру отдохнуть от дневных забот за разумным развлечением, которым считается театр, пользующийся здесь большим успехом» [Тальзатти 1897, с. 527].

Рост общественного интереса к театральным зрелищам способствовал, прежде всего, оживлению деятельности любительского театра: «Вообще страсть к любительским спектаклям во Владивостоке (главным образом зимой) изумительно-свирепая: играют в Морском собрании (где единственное в городе прекрасное концертное зало со сценой на 700 чел.) с антрепренёрской аккуратностью раз или два в неделю, — играют в Военном собрании, в клубе приказчиков, играют дамы-патронессы, играют любители-малороссы, играют акушерки и учителя, играют дома, у местных аристократов, играют, наконец, солдаты (лучше всех любителей). Бывало так, что на неделе каждый день спектакль» [Тальзатти 1897, с. 527].

С другой стороны, экономический подъём, переживаемый Владивостоком, стимулировал приток творческих сил на окраину, манящую артистов своей романтикой, возможностью заработать; они ехали и небольшими группами, и поодиночке, и целыми труппами. В последнее десятилетие XIX в. гастроли профессиональных артистов во Владивостоке стали ежегодным явлением, актёры прибывали из самых разных российских городов: Иркутска, Благовещенска, Хабаровска, Москвы, Петербурга и др. В эти годы во Владивостоке работали труппы под руководством

Д.С. Орлова-Семашко, М.Ф. Кнауф-Каминской, В.В. Тальзатти, А.М. Северской-Сигулиной и др. [Иванов 1996, с. 211].

Гастролью профессиональных мастеров сцены имели большое значение: они способствовали повышению исполнительского уровня актёров-любителей, влияли на формирование эстетических вкусов владивостокской публики, предоставляя ей богатый материал для сравнения. Кроме того, некоторые из гастролёров оставались на жительство во Владивостоке, что способствовало созданию здесь стабильного контингента профессиональных артистов. Таким образом, к концу XIX в. сложился целый ряд факторов, стимулировавших переход к постоянно действующему профессиональному театру в городе Владивостоке.

Существенным шагом в этом переходе стало проведение постоянных театральных сезонов, первый из которых проходил с апреля до конца ноября 1895 г., когда в город прибыли опереточные артисты во главе с М. Васильевым (тенор), кроме него в труппу входили П. Станиславская (сопрано), В. Тальзатти (баритон), на рояле аккомпанировала М. Кнауф-Каминская. В спектаклях принимал участие хор местных любителей, было показано несколько оперетт, а также оперы «Травиата» и «Аида» Дж. Верди [Владивосток. 1895. № 17].

Именно М. Васильев (М. Васильев — сценический псевдоним, настоящая фамилия М.В. Васильев-Лазурин — Л.Л.) стал инициатором создания первой профессиональной театральной труппы во Владивостоке: он сформировал в 1896 г. небольшой коллектив артистов под своим руководством [Владивосток: Сборник исторических документов 1960, с. 70; Владивосток. Штрихи к портрету 1985, с. 48]. В адрес военного губернатора Приморской области П.Ф. Унтербергера М. Васильев направил гарантийное письмо-«подписку», в котором взял на себя обязательство «...составить опереттно-драматическую труппу, пригласив на главные роли артистов, пользующихся хорошим отзывом печати в провинциях Европейской России или Сибири. Иметь струнный оркестр из 10 чел. хороших музыкантов, а равно хорошего дирижёра и декоратора», а также «...ставить пьесы, как-то: трагедии, драмы, комедии, оперетты, водевили, изредка оперы с приличным ансамблем, не нарушающие эстетического чувства публики, и давать в год приблизительно 120 спектаклей» [Владивосток: Сборник исторических документов 1960, с. 70]. К сожалению, эта труппа просуществовала недолго, натолкнувшись на равнодушие городской управы, не пожелавшей поддержать материально начинание М. Васильева, а также на высокую арендную плату за театральные залы. Столь же кратковременными и неудачными были попытки создать во Владивостоке постоянный театр со стабильно действующей труппой таких антрепренёров, как Мочалов, Шумилин, Копылов [Гришко 1984, с. 40–41].

Важное значение для развития театральной культуры Владивостока имела постройка в 1899 г. купцом А.А. Ивановым на углу улиц Корейской и Светланской большого каменного здания для театра, рассчитанного на 775 мест, под названием «Тихий океан». На крыше здания с фасада была установлена большая лира. Это был первый на всём Дальнем Востоке каменный театр [Владивосток. Штрихи к портрету 1985, с. 60–61; Путеводитель по Великой Сибирской железной дороге 1900, с. 533; История культуры Дальнего Востока России 1998, с. 162]. Помещение театра располагало небольшими фойе и коридорами, служившими для прогулок публики во время антрактов, для артистов были устроены специальные уборные. Театр имел электрическое освещение и паровое отопление (хотя паровой котёл был слабо пригоден и в конце сезона 1899–1900 гг. признан по своему состоянию небезопасным) [Справочная книга Владивостока 1900, с. 111].

В день открытия театра «Тихий океан» 1 июля 1899 г. состоялся спектакль «Чародейка», в котором с большим успехом выступила известная на Дальнем Вос-

токе артистка М.Н. Нинина-Петипа [Владивосток. Штрихи к портрету 1985, с. 61]. На ближайший сезон театр был арендован компанией антрепренёров И.Б. Яворского и К.П. Мирославского, назвавших себя «Дирекцией Дальнего Востока». У дирекции числились 2 труппы — драматическая и опереточная. Однако драматическая труппа располагала всего 3–4 профессиональными актёрами, драматические спектакли проходили не очень удачно и давали плохие сборы. Зато опереточная труппа пользовалась убедительным успехом, её спектакли проходили 5 раз в неделю. Большие симпатии публики вызывали артистка Иванова, обладательница колоратурного сопрано, певица Фролова, артисты Гетманов — баритон, Блажев — комик-буфф. Репертуар оперетты был довольно разнообразен, но особой популярностью у владивостокцев пользовались оперетты «Гейша», выдержавшая наибольшее число представлений, «Продавец птиц», «Цыганский барон», «Заколдованный замок», «Перикола», «Адская любовь», «Корневильские колокола», «Рудокопы» и др. [Справочная книга Владивостока 1900, с. 111].

Появление специализированного зрелищного здания открывало перспективы для дальнейшего развития театрального искусства, гарантируя стабильную деятельность сезонных и гастрольных групп. Именно на сцене театра «Тихий океан» стали проходить спектакли Русской оперной труппы, гастролы которой летом 1900 г. впервые состоялись во Владивостоке. В её составе было 11 солистов-вокалистов, оркестр из 18 музыкантов и хор из 22 певцов. В репертуаре были произведения Дж. Верди «Отелло», «Аида», «Трубадур», «Риголетто», «Травиата», Ж. Бизе «Кармен», Ш. Гуно «Фауст», Дж. Россини «Севильский цирюльник», П.И. Чайковского «Пиковая дама» и др.; выступления оперных артистов принимались владивостокцами с большой теплотой [История Дальнего Востока СССР 1991, с. 409].

Этот успех вдохновил антрепренёра оперной труппы купца А.А. Иванова полностью переключиться на театральное предпринимательство. В 1901 г. он продал «Тихий океан» купцу А.И. Циммерману, но заключил с ним договор аренды театра на 4 года и стал проводить во Владивостоке постоянные театральные сезоны, ставя не только оперные, но и драматические спектакли [Иванов 1996, с. 215–216].

Таким образом, Владивосток стал первым дальневосточным городом, в котором появился постоянный театр с профессиональной труппой из хорошо подобранных опытных актёров. Более того, достаточно скоро, 18 октября 1903 г., в городе состоялось открытие нового обширного театра «Золотой Рог», построенного купцом И.И. Галецким (театральный зал которого сгорел в 1899 г.), большим поклонником театрального искусства. Формой и устройством внутри новый театр напоминал московский Солодовниковский и был рассчитан на 1 000 зрителей; первым спектаклем был поставлен «Джентльмен». Владивосток становился театральной столицей Приамурского генерал-губернаторства.

Уже на этом этапе особенностью Владивостока стало заметное национальное разнообразие его театральной жизни. Этому способствовали, прежде всего, приезды и выступления артистов из соседних зарубежных государств, в первую очередь из Китая. В конце 1890-х гг. китайские театральные представления стали постоянным компонентом владивостокских развлечений. Так, в 1900 г. в городе действовали Временный китайский театр на 400 зрителей (был расположен на улице Пекинской) и Новый китайский театр Ван-тын-сина на 400 мест (на улице Корейской), дававшие представления ежедневно [Справочная книга Владивостока 1900, с. 111–112]. Кроме того, наряду с русскими артистами, в городе гастролировали украинские труппы. В частности, неоднократно и с большим успехом во Владивостоке работал украинский коллектив под руководством К.П. Мирославского и И.Б. Яворского, впервые приехавший сюда в 1898 г.

Характерно, что и китайское театральное искусство с его традиционной спецификой, воплощённой в соединении черт балета и пантомимы, пения и драматической игры, акробатики и военного искусства, пронизанное магией ритма и яркой декоративностью, и украинский национальный театр с присущей ему музыкальностью, экспрессией и красочностью пользовались большой популярностью и имели своего массового зрителя. И это не случайно. Владивосток славился многочисленностью китайских отходников среди горожан, что придавало городу весьма характерный «восточный» колорит. Кроме того, через Владивосток прибывали в Южно-Уссурийский край переселенцы из малороссийских губерний Российской империи: Киевской, Черниговской, Полтавской и др., и удельный вес украинцев среди горожан также был довольно высоким. Неслучайно газета «Владивосток» отмечала: «Наш Уссурийский край... тесно связан кровным родством с югом Европейской России, с Малороссией, откуда он получил большую часть теперешнего русского населения... Малороссийское наречие, быт, нравы Малороссии, её безусловно музыкальные, художественные мотивы — всё это несомненно должно интересовать и нравиться публике» [Владивосток 1893. № 50].

В начале 1900-х гг., в связи с ростом демократического движения в России, началась борьба за обновление театрального репертуара, за отражение в искусстве острых проблем современности. «Создатели нового театра К.С. Станиславский и В.И. Немирович-Данченко стремились сделать театр истинным, чутким выразителем современности. Эта идея захватила театральную среду. Кроме собственно революционных перемен, МХТ вошёл в историю русской культуры благодаря огромному влиянию на театральное искусство провинции» [Шавгарова 2001, с. 336]. Новый общедоступный театр был призван поднять общую театральную культуру, способствовать росту актёрского искусства, более тщательному репертуарному отбору.

Аналогичные тенденции находят своё проявление и в театральной жизни Владивостока. Так, весной 1901 г. в театре А.А. Иванова были поставлены «Дядя Ваня», «Власть тьмы», «Лес», собравшие многолюдную публику и показавшие, что во Владивостоке любят классику, а не одну только оперетту. На сцену пришла драматургия А.П. Чехова, М. Горького [История Дальнего Востока СССР 1991, с. 410]. С огромным успехом прошли гастроли приглашённой А.А. Ивановым в 1902 г. во Владивосток «Труппы русских драматических актеров московских и петербургских театров», которые привезли блестящий репертуар: «Ревизор» Н.В. Гоголя, «Гамлет», «Венецианский купец» У. Шекспира, «Бешеные деньги», «Бесприданница» А.Н. Островского, «Идиот», «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского, «Власть тьмы» Л.Н. Толстого, «Чайка», «Иванов», «Три сестры» А.П. Чехова и др. 20 августа во Владивостоке открылся оперный сезон. Были поставлены оперы «Аида», «Жизнь за царя», «Кармен», «Фауст», «Травиата», «Риголетто», «Галька», «Паяцы», «Жидовка», «Самсон и Далила» и «Русалка».

Как антрепренёр А.А. Иванов большое внимание уделял не только подбору актёров, но также и другим аспектам театрального процесса. В 1903 г. он предпринял обновление своей труппы, отправив для этой цели в командировку в Москву опереточного артиста Добротини. В состав труппы вошли несколько солисток и солистов, хор состоял из 9 женских и 9 мужских голосов, оркестр — из 15 чел. Режиссёром труппы стал Шастан, капельмейстером — Апрельский, концертмейстером — Шток, сам Добротини занял должность администратора труппы. За двухмесячный сезон, начавшийся 20 августа, было поставлено 53 оперы и одна оперетта «Птички певчие». В прессе об отдельных актёрах владивостокской оперной труппы появились весьма благоприятные отзывы. Газета «Дальний Восток» высказалась о постановках вполне доброжелательно, по поводу оркестра особо отметила, что такого театрального

оркестра как по числу музыкантов, так и по их исполнительскому уровню во Владивостоке ещё не было [Дальний Восток 1903. 10 сен.].

Важным событием в театральной жизни Владивостока стало создание в 1903 г. Общедоступного театра, возглавленного М.Н. Нининой-Петипа, известной на Дальнем Востоке талантливой актрисой и энергичной предпринимательницей, которой удалось собрать и сплотить в единый ансамбль довольно сильную драматическую труппу. Общедоступный театр 20 июня открыл свой первый сезон, в течение которого были поставлены следующие пьесы: «Тереза Ракен», «Защитник», «Гибель Содома», «Романтики» (2 раза), «Возчик Геншель», «Да здравствует жизнь», «Молодость», «Власть тьмы», «Фома Гордеев» и «Царь Фёдор Иоаннович» (режиссёр — А.И. Тунков, художник — А.А. Квапп). В составе труппы выступали такие замечательные, уже известные артисты, как Е.Ф. Боур, В.В. Истомин-Кастровский, А.А. Лодина (отмеченная М. Горьким во время её работы в Самаре), В.Д. Муравлев-Свирский, Ф.А. Норин, Е.А. Рюштина (воспитанница московской театральной школы). В октябре 1903 г. труппа Общедоступного театра, которую возглавил режиссёр М.Н. Строитель, перешла в здание нового театра «Золотой Рог» [История культуры Дальнего Востока 1998, с. 163].

Репертуар театра М.Н. Нининой-Петипа, стремление к созданию актёрского ансамбля, оформление, реквизит, костюмы, бутафория — всё было подчинено жизненной правде и говорило о том, что на стратегию деятельности труппы заметное влияние оказывала эстетика Московского художественного общедоступного театра (будущего МХАТа). В театре были представлены лучшие пьесы классического репертуара: «Тартюф» Ж.-Б. Мольера, «Коварство и любовь» и «Мария Стюарт» Ф. Шиллера, «Ревизор» Н.В. Гоголя, «Царь Фёдор Иоаннович» А.Н. Толстого, «Волки и овцы» и «Доходное место» А.Н. Островского, «Уриэль Акоста» К. Гуцкова, пьесы А.П. Чехова «Дядя Ваня» и «Иванов»; труппой Общедоступного театра во Владивостоке были впервые поставлены «На дне» и «Мещане» А.М. Горького [Гришко 1989, с. 163–164]. Однако наряду с этим в репертуаре театра были многочисленные мелодрамы, старые, испытанные пьесы, переделки, не требовавшие от артистов большого труда над ролью, лёгкие для постановки и отвечавшие вкусам местной демократической публики.

Влияние Московского художественного театра сказывалось и на театре А.А. Иванова: стремясь к созданию актёрского ансамбля, руководство включало в контракты пункт, обязывавший всех «первых персонажей» выступать не только в главных, но и во вторых ролях [Иванов 1996, с. 215]. Большое внимание уделялось не только профессионализму артистов, но и техническому оформлению спектаклей: сцена обставлялась с выполнением мельчайших деталей, прекрасно выполненные декорации, мебель и прочие аксессуары щеголяли новизной. Небольшой, но уютный театр также носил следы обновления. (Большие затраты А.А. Иванова на костюмы и оформление подтверждаются и тем фактом, что в пожаре, вспыхнувшем в театре в январе 1904 г., сгорело 44 оперных, 87 опереточных, 127 драматических декораций и костюмов на общую сумму около 90 000 руб. [Театр и искусство 1904. № 6, с. 131]).

Зимний сезон 1903–1904 гг. Общедоступный театр открыл 18 октября. В течение сезона поставлено около 50 пьес, было много бенефисных спектаклей, сбор с которых полностью или частично поступал в пользу актёров-«бенефициантов» (за вычетом расходов по спектаклю бенефициант имел право по своему усмотрению назначать повышенные цены на билеты, а также выбирать пьесу для своего бенефиса). В частности, за зимний сезон (по 8 февраля 1904 г.) театр поставил такие бенефисные спектакли, как «Клуб холостяков» (бенефис артистки Можанской), «Чем жить?» (бенефис М. Строителя), «Погоня за наслаждением» (бенефис Ф.А. Норина), «Хижина

дяди Тома» (бенефис Полякова) и др. Удачным бенефисом в материальном и художественном отношении признан спектакль артиста Васильева («Орлёнок»). 19 декабря артистка К.А. Рюмина отпраздновала бенефисом 45-летие своей сценической деятельности. Приём был сердечный: от публики и от артистов драматической и опереточной трупп поднесены подарки и, кроме того, Е.Ф. Боур от имени драматической труппы зачитал адрес [Преснякова 2005, с. 82–83, 88].

В начале XX в. во Владивостоке не утратил своей активности и любительский театр. В репертуаре любителей ведущие позиции занимали русские пьесы, наряду с именами А. Островского, Н. Гоголя, А. Пушкина, Л. Толстого, А. Чехова, Л. Андреева, М. Горького фигурировали имена типичных для провинциальной сцены авторов: А. Сумбатов-Южин, А. Суворин, В. Крылов, И. Шпажинский и др.

Наступивший 1904 г. принёс дальневосточникам тяжёлые испытания. Первый удар пришлось вынести владивостокскому театру: 4 января сгорело театральное здание, арендованное антрепренёром А.А. Ивановым. На зимний сезон 1903–1904 гг. у него оставалась только опереточная труппа, артисты которой оказались без средств, т.к. А.А. Иванов был вынужден объявить о своей несостоятельности. Он обратился с ходатайством к наместнику Дальнего Востока Е.И. Алексееву об оказании помощи труппе (последний, правда, на просьбу не откликнулся). Однако опереточным артистам было выделено Высочайше дарованное пособие в 5 000 руб. Получив также 1 400 руб. с благотворительного спектакля, устроенного в их пользу в Общедоступном театре, они поспешили вследствие объявления войны с Японией выехать из Владивостока. Возродить свой театр А.А. Иванову так и не удалось, в ноябре 1906 г. он скончался от сердечного приступа.

Начавшаяся в 1904 г. русско-японская война привела к временному затишью в театральной жизни Владивостока. В городе было объявлено военное положение, началась частичная эвакуация населения, выехали многие артисты. Однако часть драматической труппы М.Н. Нининой-Петипа осталась во Владивостоке: сама антрепренёрша и несколько актёров. После объявления города на осадном положении городские власти обязали всех жителей, желающих остаться, внести обеспечение деньгами или продовольствием. Исключение было сделано только для труппы Нининой-Петипа. Кроме того, военный комендант Владивостока взял артистов под своё покровительство, и труппа была оставлена в городе для развлечения жителей и войск. Спектакли в Общедоступном театре шли 2 раза в неделю, в них играли все артисты, включая М.Н. Нинину-Петипа. Немногочисленная публика довольно охотно посещала театральные представления.

Накануне и в годы русско-японской войны во Владивостоке продолжали работать китайские театры. Частыми гостями были также малороссийские артисты И. Яворского и К. Мирославского. Их репертуар состоял преимущественно из украинских пьес: «Наталка-Полтавка» А. Суходольского, «Сватанье на Гончаривци» Г. Квитко-Основьяненко, «Запорожец за Дунаем» С. Гулак-Артемовского, «Майска ничь» Н. Гоголя. Однако украинцы ставили и русские пьесы, знали зарубежный репертуар.

В декабре 1905 г. во Владивосток прибыл на гастроли очень известный и талантливый русский актёр М.В. Дальский с труппой из 8 чел. (актрисы Шумилина, Изборская, Лидарская, Лелева; актёры Кручинин, Минаев-Мирский, Терлецкий и Ястребов). На всё время пребывания во Владивостоке М. Дальский пригласил в свою труппу артистов из театра Нининой-Петипа (Бегичеву, Ржевскую, Ржевского, Радова, Лукошенко, Леонидова, Смирнова и др.). В репертуаре были пьесы «Гамлет» У. Шекспира, «Разбойники», «Коварство и любовь» Ф. Шиллера, «Кин» А. Дюма, «Отец» Ю. Стриндберга, «Без вины виноватые» А.Н. Островского, «Горе от ума» А.С. Грибоедова, «Уриэль Акоста» К. Гуцкова и др.

Появление гастролёра такого дарования, как М.В. Дальский, имело для дальневосточного и, в частности, владивостокского театра очень большое значение. Актёрское искусство Дальнего Востока в начале XX в. зависело от господствовавших зрительских вкусов, навязывавших наивный реализм, актёры вели психологическую разработку роли средствами системы амплуа. Гастролировавшие артисты, особенно талантливые, являли собой свободных художников, представляли актёрский театр. «Сохраняя прерогативы великого чуда — индивидуального творчества — они обогащали нарождающийся режиссёрский театр, ибо несли в себе бунт против устоявшегося искусства, тягу к своей личной, неповторимой трактовке главной роли, а то и всей пьесы, к анализу сокровенных тайн человеческой души...» [Шавгарова 2001, с. 338].

Гастроли М.В. Дальского проходили с небывалым успехом, владивостокскую публику подкупало и то обстоятельство, что часть сборов шла в пользу раненых. Кроме того, по инициативе артиста на каждый спектакль администрация выделяла бесплатные билеты для учащихся мужской и женской гимназий и низкооплачиваемых чиновников, содержащих большие семьи [Гришко 1992, с. 13–14]. После отъезда М. Дальского Нинина-Петипа передала свой театр антрепренёру А.Н. Соломину, сохранив процентное участие в прибылях. К сожалению, во время погрома Владивостока, произошедшего 30–31 октября 1905 г., случился пожар в здании И.И. Галецкого, арендуемом труппой М.Н. Нининой-Петипа, и в огне погибло всё театральное имущество антрепренёрши, которая потеряла всякую возможность возродить своё дело [Преснякова 2005, с. 147].

Однако театральная жизнь Владивостока продолжалась. С 1906 г. всё более влиятельной фигурой театрального мира становится актёр и антрепренёр И.М. Арнольдов. Первоначально он сформировал для Владивостока оперную труппу, которая впоследствии пополнилась драматическими артистами и настолько разрослась, что с конца 1907 г. стала играть в двух театрах («Золотой Рог» и «Тихий океан»). Кроме И.М. Арнольдова, появляются и другие антрепренёры (Л.З. Крижевская, Е.М. Долин, А.А. Левицкий, Л.П. Розанов, И.Н. Неведомов и т.д. [Приморский край 1997, с. 467]), другие артистические имена, прибывают знаменитые гастролёры (братья Адельгейм, М. Петипа, В. Комиссаржевская, Г. Ге, К. Варламов, В. Давыдов, П. Орленев и др.), возникают новые театральные площадки (построены Народный дом со специальным театральным залом и Пушкинский театр при Собрании приказчиков [Преснякова 2005, с. 467; Розенфельд 1993]), распространяются новые театральные жанры (в частности, кабаре, варьете, театр миниатюр). Всё это свидетельствовало о наступлении следующего этапа в развитии театральной культуры Владивостока.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. театральное искусство дальневосточной окраины, и Владивостока в частности, сделало крупный шаг в своём развитии. Это происходило благодаря рождению профессионального театра, формированию слоя хорошо подготовленных актёров, притоку российских гастролёров, заметно влиявших на театральное искусство провинции, появлению специально оборудованных театральных зданий и пр. Особенностью театрального искусства Владивостока было не только его жанровое (драматическое и музыкальное) разнообразие, но и наличие разных национальных форм (русский, украинский, китайский театр).

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Владивосток. 1893. № 50.
2. Владивосток. 1895. № 17.
3. Владивосток: Сборник исторических документов. (1860–1907 гг.). Владивосток: Примор. кн. изд-во, 1960. 220 с.

4. Владивосток. Штрихи к портрету. Владивосток: Дальневост. книжное изд-во, 1985. 304 с.
5. Гребенщиков М.Г. По Дальнему Востоку. Путевые заметки и воспоминания. СПб.: Типография Я.И. Либермана, 1887. 278 с.
6. Гришко С.З. Гастроли выдающихся деятелей русского театра во Владивостоке (начало XX в.) // Культура Дальнего Востока. XIX–XX вв.: сб. науч. трудов. Владивосток: Дальнаука, 1992. С. 12–23.
7. Гришко С.З. Деятельность первого Общедоступного театра во Владивостоке в начале XX века // История культуры Дальнего Востока СССР XVII–XX вв. Дооктябрьский период. Владивосток, 1989. С. 161–172.
8. Гришко С.З. Театральная деятельность во Владивостоке в конце XIX века // Культура народов Дальнего Востока. Традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 36–42.
9. Дальний Восток. Владивосток, 1903. 10 сент.
10. Иванов А.С. Театральная культура Дальнего Востока до 1917 г. // История культуры Дальнего Востока России XVII — начала XX века. Владивосток, 1996. С. 203–220.
11. История Дальнего Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма. М.: Наука, 1991. 471 с.
12. История культуры Дальнего Востока России XVII — начала XX веков. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1998. 300 с.
13. Козлов В. Дальневосточные театры // Театр и искусство. 1907. № 15. С. 233–268.
14. Матвеев Н.П. Краткий исторический очерк г. Владивостока. Владивосток: Изд-во «Усури», 1990. 302 с.
15. Матвеев Н.П. Краткий исторический очерк г. Владивостока. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2010. 480 с.
16. Преснякова Л.В., Пресняков С.В. Летопись театральной жизни дальневосточного региона по материалам столичной прессы (конец XIX — начало XX вв.). Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2005. 350 с.
17. Приморский край: Краткий энциклопедический справочник. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1997. 595 с.
18. Путеводитель по Великой Сибирской железной дороге. 1900. СПб.: Тов-во худож. печати, 1900. 560 с.
19. Розенфельд С. Театры Владивостока // Владивосток. 1993. 2 июля.
20. Справочная книга Владивостока. Владивосток: Типо-литография Н.В. Ремезова, 1900. 250 с.
21. Тальзатти В.В. Театральное дело в Сибири // Театр и искусство. 1897. № 27–32. С. 494–574.
22. Хроника // Театр и искусство. 1904. № 6. С. 131.
23. Шавгарова А.В. Становление театральной культуры на Дальнем Востоке (конец 90-х гг. XIX в. — начало 10-х гг. XX в.) // Дальний Восток России: исторический опыт и пути развития региона (Первые Крушановские чтения, 1998 г.). Владивосток: Дальнаука, 2001. С. 335–340.

УДК 792(571.6)

*Андреец Галина Алексеевна,
Институт истории, археологии и
этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Театральная деятельность украинцев на юге Дальнего Востока России (конец XIX — начало XX вв.)

В статье рассматривается театральная деятельность украинского населения дальневосточных городов в конце XIX — начале XX вв. Особое внимание уделено профессиональным и любительским постановкам на украинскую тематику. Подчёркивается важность выступлений украинских любительских коллективов на праздниках в городских культурных учреждениях.

Ключевые слова: культура, театр, украинцы, спектакли, концерты.

*Andriec Galina Alekseevna,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

Theatrical activity of the Ukrainians in the south of the Russian Far East (end of the 19th century — beginning of the 20th century)

The article deals with the theatrical activity of the Ukrainian population in the Far Eastern cities at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century. Particular attention is devoted to professional and amateur productions of the Ukrainian repertoire. An emphasis is put on the importance of performances on stage of Ukrainian amateur groups in the municipal cultural institutions during celebrations.

Keywords: culture, theatre, Ukrainians, performances, concerts.

Система функционирования искусства предполагает отбор наиболее целесообразных средств, функционирующих в культурном пространстве и транслирующих художественные ценности на каждом этапе развития. Становление театрального искусства Дальнего Востока на рубеже XIX–XX вв. было вызвано потребностью в новой коммуникативной общности, связанной с новым вариантом развития личности и, соответственно, с новыми культурными ценностями. Театр способствовал разрушению жёсткой связи между личностью и территориальной общностью, развитию духовных потребностей человека. История индивидуализации культуры обусловлена совершенствованием способов выражения личностного начала и утверждением в культуре разнообразных личностных вариантов. Одним из способов закрепления и выражения этого разнообразия в культурном пространстве далёкой окраины стало появление украинского театра.

В региональной исторической науке украинская тематика представлена неравномерно. Достаточно освещён демографический аспект [Кабузан 1985; Кабузан 1973; Якименко 1989а; Якименко 1989б], осуществлено этнографическое изучение традиционной культуры и фольклора украинцев [Аргудяева 1997; Аргудяева 1993; Фетисова 1994; Фетисова 1993], известны исторические исследования общественно-политической и культурной жизни украинского населения Дальнего Востока [Королёва 2004; Чернолуцкая 2000; Чернолуцкая 1999; Черномаз 2003; Черномаз 2009; Чулкова 2005]. Однако театральная деятельность освещена недостаточно. Цель данной статьи — на примере этого вида искусства показать вклад украинцев в создание пространства культуры дальневосточных городов.

Многообразие коммуникативных уровней, составляющих системы функционирования искусства, позволяло учитывать ценностные ориентации разных групп общества, что способствовало сохранению его культурной дифференциации. Вместе с тем на рубеже XIX–XX вв. заметной особенностью городского общения становится нейтрализация сословных и этнокультурных признаков участников коммуникации. Обе тенденции можно выделить в культурной жизни украинского населения Дальнего Востока в конце XIX — начале XX вв.: с одной стороны, сохранение традиций и этнической самобытности, с другой — постепенная русификация. Процессу русификации объективно способствовали общность происхождения, близость языка и культуры русских и украинцев.

Первые упоминания об украинской составляющей культурной жизни региона относятся к концу 80-х гг. XIX в., когда в программы популярных любительских концертов, спектаклей, литературно-драматических вечеров стали включать украинскую тематику. Например, 3 октября 1889 г. на вечере в зале Галецкого в музыкальном отделении успешно прозвучали малороссийские куплеты «Був Грицько мудрий» [Владивосток 1889, 8 окт.].

Для обеспечения культурных запросов растущего украинского населения в дальневосточный регион начинают прибывать первые профессиональные украинские театральные труппы К. Мирославского, М. Каганца, К. Кармелюка-Каменского и др. [Черномаз 2003, с. 175]. Следует отметить, что в условиях царского режима, вследствие существовавших запретов и ограничений, украинский театр оставался практически единственной сферой национальной общественно-культурной деятельности, однако его самобытность оказывала влияние на повседневную жизнь не только украинцев, но и представителей других национальностей, способствуя формированию полиэтничного культурного пространства региона.

Одной из первых в 1896 г. на Дальний Восток прибыла украинская труппа И. Яворского и К. Мирославского, которую газеты называли «пионером украинской драмы на Дальнем Востоке и в Сибири» [Харбинский вестник 1903, 5 окт.]. Во Владивостоке украинский театр дебютировал осенью 1898 г. [Гришко 1984, с. 41]. В связи с большой численностью украинцев в составе местного населения деятельность малороссийских артистов и музыкантов, а также исполнение «украинского репертуара» были весьма популярными и вскоре стали традиционными. Труппа имела собственный смешанный хор из 20 человек и оркестр из 10 человек. Дирижёром и хормейстером труппы был И. Яворский. По оценке прессы, хор под управлением Костенко был прекрасно спетирован и неоднократно повторял полюбившиеся публике номера, например, на одном из концертов хоровая песня «На городи калынонька» была исполнена три раза [Амурская газета 1898, 1 авг.].

Гастроли труппы И. Яворского и К. Мирославского практически по всем городам Дальнего Востока показали сильную игру драматических актёров и хорошую режиссёрскую постановку спектаклей. Так, в Хабаровске они были приглашены для участия в концерте в честь высокого гостя, Его королевского Высочества принца Генриха Прусского, находящегося в то время в городе на Амуре. В концерте прозвучали

украинские романсы «Гандзя», «Ой казала мени маты», народные песни «Гречаныки», «Ой, у лузи», «Солнце низенько», «Соловейко», «Солоха», был исполнен искромётный «Гопак» [Приамурские ведомости 1898, 13 сент.].

Заслугой труппы К. Мирославского и И. Яворского стало то, что она впервые познакомила дальневосточную публику с качественным хоровым украинским фольклором, включающим огромное количество традиционных бытовых, лирических, танцевальных песен и постановку целых народных обрядов. Познакомившись с новыми номерами, местные самодеятельные, ученические и солдатские хоровые коллективы впоследствии стали включать многие произведения в свой репертуар, расширяя таким образом кругозор дальневосточной публики.

После распада труппы местные любительские кружки пополнились новыми талантами. Некоторые артисты знаменитого коллектива — П. Украинцев, И. Морозенко, М. Каганец, К. Слоновская — сами организовывали театральные кружки, которые продолжали радовать публику спектаклями с пением и пляской. Среди самых известных были постановки «Наталка Полтавка», «Гетманци», «Помырылись», «Тарас Бульба», «Вечера на хуторе близ Диканьки» [Уссурийская окраина 1911, 25 марта].

Выбор этих пьес не случаен. Последние два спектакля были поставлены по известным произведениям Н.В. Гоголя, который родился в Полтавской губернии и был воспитан на украинских традициях, поэтому многие его произведения написаны в национальном стиле, что давало возможность малороссийским артистам удачно исполнять их не только в центре России, но и на далёкой окраине.

Важное значение в повседневной жизни провинциальных городов юга Дальнего Востока России в рассматриваемый период всё больше стали приобретать выступления украинских актёров-любителей. В конце XIX в. самодеятельную труппу из кадровых матросов во Владивостоке организовал морской офицер Поль [Черномаз 2003, с. 176]. Его украинской библиотекой могли пользоваться все желающие, поскольку такие книги на Дальнем Востоке были редкостью.

Владивостокской публике была хорошо известна труппа товарищества украинских артистов под руководством Разсуды-Переверзева в составе 30 человек, спектакли которой прошли осенью 1908 г. в театре «Тихий океан». Труппа имела мужской и женский хор и собственный струнный оркестр под управлением С.П. Кавузе. Особый интерес у зрителей вызвала пьеса И. Ванченко «Недолюдкы». Украинская постановка из жизни босняков, нищих и странников в 3-х действиях была удачно разыграна малороссийскими любителями 28 ноября 1908 г. [Восточная речь 1908, 28 нояб.].

Существование любительских кружков было отмечено в это время в Благовещенске, Хабаровске и других дальневосточных городах. Подобные театральные и хоровые коллективы, которые устраивали украинские спектакли и концерты, возникали в первые годы XX в. и на многих станциях КВЖД: Пограничной, Мулине, Ханьдаохэцзы, Имяньпо, Харбине, Аньда, Цицикаре, Чжаланьтунь, Бухэду, Хайларе, Маньчжурии. В 1903 г. Ф. Тоцкий организовал украинский кружок на ст. Ляоян [Черномаз 2003, с. 176].

Решающую роль в становлении и развитии украинской общественно-культурной жизни в Маньчжурии и на территории КВЖД в целом сыграл Украинский клуб Харбина, созданный 20 января 1908 г. на базе театрального кружка во главе с П. Украинцевым и просуществовавший почти 20 лет. Первым председателем клуба стал М. Панчоха [Черномаз 2003, с. 177]. Данная организация преследовала культурно-просветительские цели: пробуждение среди местных украинцев интереса к родному краю, ознакомление их с историей своего народа, его литературой, музыкой, языком. С созданием клуба украинская культурная жизнь в Харбине стала более организованной и регулярной. На начальном этапе своей деятельности клуб объединял до 300 членов и сочувствующих. При нём была открыта библиотека-читальня, дей-

ствовали любительский театальный кружок, возглавляемый вначале упомянутым П. Украинцевым, а затем — К. Слоновской, и хор под руководством регента харбинского Свято-Николаевского кафедрального собора П. Машина. Вскоре в качестве дирижёра в хор был приглашён С. Кукуруза — сельский учитель из Подольской губернии, сосланный в Сибирь. В 1910 г. при клубе был организован музыкально-драматический кружок «Бандура», хормейстером которого был С. Кукуруза, а режиссёром — М. Каганец [Черномаз 2003, с. 177].

С осени 1911 г. на территории российского Дальнего Востока, на базе недавно открытого во Владивостоке Народного Дома, работал украинский кружок под руководством И. Мостипана. Целью кружка было «устройство малороссийских спектаклей в Народном Доме в пользу Общества народных чтений» [РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 329. Л. 4]. Кроме спектаклей, кружок уделял большое внимание просвещению украинской общественности. Его усилиями в библиотеке Народного Дома был создан особый украинский отдел, который выписывал газеты и журналы, а также литературу на украинском языке, издаваемую как в России, так и за границей. Всего в 1912 г. во Владивостоке получали более 400 экземпляров украинских газет и журналов. По примеру Владивостока шаги по созданию Украинского клуба предпринимались в 1913 г. в Хабаровске [Черномаз 2003, с. 178]. В 1911 г. Украинский клуб Благовещенска насчитывал 16 человек, среди них были конторщики, писцы, приказчики, техники, мастера, наборщики. Немногочисленный, но разнообразный по роду занятий украинский состав под руководством председателя М. Мацюка, членов правления Лукьяненко и Грищенко уже в первый год существования «увеселял» благовещенскую публику малороссийскими постановками [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 383. Л. 169].

Выступления украинских любительских коллективов на юге Дальнего Востока в начале XX в. проводились во многих городских культурных учреждениях. Так, например, 30 декабря 1910 г. в Народном Доме г. Владивостока Товариществом артистов М.М. Кругляковой и М.Т. Маньковским под управлением А.П. Аркадьина была представлена популярная пьеса малорусского репертуара «Жидивка-выхрестка» (драма в 5 действиях, соч. Тогобочного) [Текущий день 1910, 29 дек.]. Надо сказать, что упомянутая постановка пользовалась успехом у зрителей практически во всех дальневосточных городах. Актёр С.П. Дубровин из Товарищества русских драматических артистов г. Благовещенска для своего бенефиса выбрал именно музыкальный спектакль «Жидивка-выхрестка», и юбилей любимца публики прошёл 23 апреля 1910 г. в театре благовещенского Общественного собрания особенно интересно [Торгово-промышленный листок 1910, 24 апр.].

Благодаря красивому украинскому пению и искромётным танцам выбор малороссийских постановок для празднования юбилеев сценической деятельности многие актёры считали наиболее удачным. Не была исключением и известная украинская мелодрама Л.Я. Манько «Нешасне коханья». В этой музыкальной пьесе отражены самобытные и оригинальные черты малороссийской жизни с её своеобразной природой, интересными людьми и особенностями быта. Именно пьесу «Нешасне коханья» выбрала любительница сценической деятельности г. Благовещенска Х.К. Котляревская, которая давно пользовалась симпатией публики и в своём бенефисе ещё раз продемонстрировала основные черты присущего ей индивидуального дарования. Выступая на сцене 21 апреля 1910 г., глубиной искренних переживаний она заставила зрителей плакать [Торгово-промышленный листок 1910, 23 апр.].

Таким образом, наряду с профессиональными группами, украинские любительские спектакли, разыгранные на дальневосточных сценах в выходные или праздничные дни, а также на вечерах отдыха, привносили особый колорит в культурную жизнь провинциальных городов. В условиях русификации на рубеже XIX–XX вв.

украинцы сохраняли свои культурные традиции и распространяли их на всей дальневосточной территории, тем самым превращая их в неотъемлемую часть культуры далёкой окраины.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Амурская газета. Благовещенск, 1898.
2. Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е гг. XIX — начало XX вв.). М.: ИЭА РАН, 1997. 314 с.
3. Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е гг. XIX — начало XX вв.). М.: ИЭА РАН, 1993. 261 с.
4. Владивосток. 1889.
5. Восточная речь. Владивосток, 1908.
6. Гришко С.З. Театральная деятельность во Владивостоке в конце XIX в. // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток: АН СССР, Дальневост. науч. центр, 1984. С. 36–42.
7. Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII — начале XX вв. (1640–1917 гг.). Историко-демографический очерк. М.: Наука, 1985. 260 с.
8. Кабузан В.М. Как заселялся Дальний Восток (вторая половина XVII — начало XX вв.). Хабаровск: Кн. изд., 1973. 192 с.
9. Королёва В.А. Музыкальная культура Дальнего Востока России. Кн. 1: На рубеже эпох (1880-е – 1917) — (1917 – 1920-е). Владивосток: Дальнаука, 2004. 272 с.
10. Приамурские ведомости. Хабаровск, 1898.
11. Текущий день. Владивосток, 1910.
12. Торгово-промышленный листок. Благовещенск, 1910.
13. Усурийская окраина. Никольск-Усурийский, 1911.
14. Фетисова Л.Е. Восточнославянский фольклор на юге Дальнего Востока России: сложение и развитие традиций. Владивосток: Дальнаука, 1994. 219 с.
15. Фетисова Л.Е. Традиционный восточнославянский фольклор и этнические процессы на юге Дальнего Востока России // Исторический опыт освоения восточных районов России. Кн. 1. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 1993. С. 130–133.
16. Харбинский вестник. Харбин, 1903.
17. Чернолуцкая Е.Н. Представители народов бывшей Российской империи в Приморье в новых политических условиях (1917–1922) // Адаптация этнических мигрантов в Приморье в XX в. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2000. С. 102–127.
18. Чернолуцкая Е.Н. Проблемы этнической истории Приморья // Многонациональное Приморье: история и современность. Владивосток: [б.и.], 1999. С. 9–13.
19. Черномаз В.А. Украинская общественно-культурная деятельность на Дальнем Востоке до 1917 г. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Благовещенск: АмГУ, 2003. С. 175–180.
20. Черномаз В.А. Украинское национальное движение на Дальнем Востоке (1917–1922 гг.). Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009. 560 с.
21. Чулкова С.Б. Формирование хоровой инфраструктуры в культурном пространстве юга Дальнего востока России (конец XIX — начало XX вв.). Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2005. 220 с.
22. Якименко Н.И. Переселение крестьян на Дальний Восток в конце XIX — начале XX вв. (На примере выходцев с Украины) // Хозяйственное освоение русского Дальнего Востока в эпоху капитализма. Владивосток: ДВО АН СССР, 1989а. С. 81–92.
23. Якименко Н.И. Переселение крестьян Украины на окраины России в период капитализма (1861–1917 гг.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Киев, 1989б. 36 с.
24. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дальнего Востока).

УДК 792(571.6)

*Осипова Эрика Викторовна,
Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток*

Фестивальное движение дальневосточных театров в системе межкультурного театрального общения на постсоветском пространстве

В статье представлена хроника фестивальных событий театральной жизни региона на постсоветском пространстве, в т.ч. поездок в Европу, Америку и страны АТР. Благодаря общекультурному потенциалу, театральные форумы становятся тем объединяющим пространством, где профессионалы театрального дела разных стран и разной языковой принадлежности выстраивают новые отношения, которые служат залогом обогащения национальных культур стран и регионов мира.

Ключевые слова: дальневосточные театры, международный фестиваль, творческие коммуникации, творческие лаборатории, спонсорская поддержка, режиссёр, актёр.

*Osipova Erika Viktorovna,
Institute of History, Archaeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

Festival Representation and Promotion of Far-Eastern Theater Companies as a Part of Intercultural Theatrical Communication in the Post-Soviet Space

The article recounts the chronicle of festival events in the theatrical life of the region in the post-Soviet area including the trips to Europe, America, and the Pacific Rim countries. Due to the general cultural potential, theatrical forums serve as a uniting space where stage professionals from different countries and of various languages build new relations which contribute to the enrichment of national cultures of countries and regions all over the world.

Keywords: Far-Eastern theaters, international festival, artistic communications, creative laboratories, sponsorship, stage director, actor.

Сегодня достаточно сложно представить жизнь театрального сообщества вне межнационального и межкультурного общения. Международные театральные фестивали, благодаря своему общекультурному потенциалу, становятся тем объединяющим пространством, где актёры разных стран, разной языковой принадлежности могут строить своё общение исключительно на основе любви к искусству театра.

После того как в конце 1980-х гг. для граждан бывшего Советского Союза был снят «железный занавес», дальневосточники практически сразу воспользо-

вались долгожданной возможностью выезжать за границы Отечества. Театралы стали решительно искать и находить творческие связи с коллегами в Европе, США, странах АТР и даже в Латинской Америке. Следствием данного процесса явилась практика зарубежной режиссуры на сценах театров региона, совместные постановки, мастер-классы сценографов, театральные лаборатории и многое другое. Эта деятельность уже неоднократно освещалась автором¹, поэтому в данной статье мы ограничимся анализом межкультурного общения в рамках театрально-фестивального движения.

Практически сразу вереницей потянулись за рубеж московские и ленинградские коллективы, артисты именитых театров союзных республик, а после них и коллективы периферийных театров. Событием международной жизни нестоличных российских трупп театроведы страны сочли гастроль в Китае новосибирского «Красного факела», первого российского (периферийного) театра, посетившего азиатскую страну в 1989 г. после длительного перерыва. Последний визит в Китай одного из региональных театров состоялся в 1949 г. — на этом культурные связи со странами АТР оборвались на полвека.

В преддверии грядущего культурного обмена и скорого выхода российского театрального искусства в мир якутский театр им. П. Ойунского впервые оказался в зарубежной поездке уже в 1988 г. — на международном театральном фестивале «Сервантино» в Мексике. Фестивальный маршрут проходил по нескольким городам латиноамериканской страны. Около 40 театров мира принимали участие в этом форуме. Якуты вывозили сложный масштабный спектакль «Желанный голубой...» по Ч. Айтматову. Атмосфера карнавального гуляния сначала напугала якутов: сможет ли эта праздная толпа понять их спектакль? Реакция зрителей превзошла все ожидания: мексиканский обозреватель А. Диес Рамирес писал, что «мексиканцы должны благодарить судьбу за знакомство с культурой якутского народа» [Иванова 1989, с. 15].

Результатом поездки стало обретение уверенности в своих силах. Со всех сторон посыпались приглашения от зарубежных коллег к творческому сотрудничеству. Якутские артисты с оптимизмом стали смотреть на вероятность диалога с мировым зрителем: «...чем шире мы будем „прорубать“ окно в мир, тем больше узнаем о нём, а он — о нас. Но вопрос о том, чтобы побыстрее настал черёд театров провинциальных» [Ким 1989].

Уже весной следующего 1989 г. Якутский национальный драматический театр принимал участие в традиционном фестивале «Европейская драматургия у народов Севера», приуроченном к XXIII Международному конгрессу института театра, который проводится по линии ЮНЕСКО. На этот раз фестиваль состоялся в Финляндии. Солидности этому творческому смотру прибавляло присутствие известнейших театральных деятелей со всего мира. На сценах Хельсинки, Эспоо и Рованиemi якуты оказались в числе 10 приглашённых театров Старого и Нового света. Они привезли, помимо айтматовской инсценировки, эпическую постановку «Добрый человек из Сызуана» Б. Брехта. Нам не известны впечатления о якутском театре именитых гостей фестиваля, финские же театральные обозреватели, очевидно, не приняли экспрессии

¹ См.: Осипова Э.В. Европейское и восточное театральное искусство в метакультурном пространстве // Ойкумена. 2010. № 1. С. 44–52; Её же. Цветут ли «грушевый» и «вишнёвый» сады вместе? (к проблеме межкультурной коммуникации в театральном общении) // Материалы Международной научно-практической конференции «Россия и Китай: аспекты взаимодействия и взаимовлияния», посвящённой 20-летию основания кафедры китаеведения БГПУ. 23 октября 2009 г. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2009. С. 84–90; Её же. Северо-Восточная Азия — дальневосточная Россия: практика межкультурного (театрального) общения // Театр. Живопись. Кино. Музыка. № 4. С. 43–48, и др.

исполнителей, полагая, что «...много было любительского жестикулирования и размахивания руками, которые прибавляли не драматизма, а суеты» [Иванова 1989, с. 11].

Постепенно открываются дороги к зарубежным зрителям и для других театров Дальнего Востока, и в первую очередь, по вполне понятным причинам, они ведут в страны Азиатско-Тихоокеанского региона.

В условиях перехода России к рыночным отношениям, пересмотра государством политики в отношении культуры идеологический рычаг несколько ослаб, зато усилилась зависимость от материальной составляющей, финансовых дотаций. С разрушением системы государственных гарантий в творческой театральной среде всё более заметными становятся проявления тревоги и даже паники. Складывалась парадоксальная ситуация: ездить за рубеж со спектаклями теперь можно², да не на что...

Отличную от всех позицию заняли лишь якуты: объективное стремление якутского народа к сохранению своего культурного наследия привело к резкому повышению социально-культурной значимости национального театрального искусства. Немаловажную роль сыграли и экономические условия функционирования театра: республика, «сидящая на всех богатствах земли», могла позволить себе высокую возрожденческую идеологию. Якуты открывались миру именно через эпический театр.

Избранная концепция объясняла и несколько необычный производственный стиль якутских театров: стремление к демонстрации своего уникального искусства «всему миру» приводило театры к фактически гастрольному режиму существования. Зарубежных зрителей и жюри знакомили со сценическими легендами северного народа, наполненными метафорическими символами в движениях, в музыке, в костюмах и декорациях. Во время гастрольных поездок представляли пьесы якутских авторов: «Ойуун туулэ» («Шаман»), «Ус ини-бии» («Братья»), «Уот Дьулустан», «Когда-то я был рождён», «Хлопок одной ладонью» и др. Вскоре после мексиканского фестиваля артисты Якутского национального театра им. П. Ойунского оказались в Чикаго.

Каждые 2 года международный театральный фестиваль собирал дюжину творческих театральных коллективов из самых экзотических уголков земного шара. Якуты, показавшие там айтматовского «Пегого пса...» семикратно, «оказались самыми привлекательными, приехавшими из самого далека, из всех, когда-либо приезжавших» [Мандычан 1992].

На обратной дороге с якутами случился курьёз: об их участии в чикагском фестивале организаторы договаривались ещё во время существования Советского Союза, культурное руководство обещало оплатить авиарасходы труппы в размере 2500 руб. на каждого. Обещание «растворилось» вместе с Советским Союзом, а цены на авиабилеты подскочили ровно в 4 раза. В Республике Саха нашлась необходимая сумма на авиаперелёт творческого состава, но на отправку в багажном отделении громоздкого реквизита (разобранного на части каяка) денег не хватило — на фестиваль артисты везли его на верхних полках самолёта в качестве ручной клади. На обратном пути авиакомпания потребовала оплатить перевес, и принимающая сторона была вынуждена покрыть излишки веса за провоз ручной клади суммой в 900 долл.

Как оказалось, финансовые проблемы ожидали артистов и на родине: якутские театры, популяризирующие национальное искусство *олонхо* на сценах Европы, Азии и Америки, оказались фактически «бездомными»: нюрбинский коллектив ютился в помещении, которое московская критика квалифицировала как «захолустье» [«Нюрба» и «фестиваль»... 1993], а главный национальный театр, входивший в то время в десятку лучших в России³, к своему 70-летию оказался и вовсе без здания. Но при

² Согласно новым условиям хозяйствования театрам было дано право на самостоятельное ценообразование и прямые гастрольные договоры.

³ По результатам экспертной оценки, проводившейся в 1994 г. Управлением театрами Министерства культуры РФ, Якутский государственный драматический театр им. П. Ойунского указан в десятке лучших театров страны.

этом на заграничные вояжи средства находились. Национальная автономия хотела удивлять мир уникальной культурой, красочным, ярким, неповторимым искусством, компенсируя тем самым некогда ущемлённое чувство самодостаточности «малого народа»⁴. В этом стремлении просматривалась сознательная, продуманная целенаправленность. География гастролей якутских театров ширилась, якутская речь к 1995 г. уже звучала со сцен Финляндии, Германии, Польши, Норвегии, Соединённых Штатов, Мексики и Швейцарии.

Насытившись Западом, якутские артисты обратили свой взор на Восток. Обнаруженная в результате делового и культурного общения близость мировоззренческой, духовной культуры японского и якутского народов вылилась в проведение якутами Дней культуры Японии, а через год — Дней диалога с Южной Кореей на земле Саха. Программой сотрудничества предусматривалось взаимодействие по двум большим направлениям: этнокультура и история. Якуты и гости столицы автономной республики увидели представления чайных церемоний, корейских, эвенкийских, якутских шаманских ритуалов; побывали на мини-спектаклях японского театра «Кабуки» и концертах артистов корейского театра танца «Дьюри-Данс». Общение со зрителями стран азиатского региона, до недавнего времени закрытых для якутов, обретало в их сознании философский смысл взаимовлияния культур.

В целом же по стране ситуация с финансированием гастрольной деятельности с каждым годом только ухудшалась. Так, в 1993 г. финансовая поддержка в проведении гастролей (а также фестивалей) была оказана 55 театрам страны, в 1994 — 46, в 1995 — только 26 [Основные проблемы... 1997, с. 36].

Многие городские театры оказались выключенными из общетеатрального процесса, т.к. их лучшие спектакли оставались, как правило, достоянием одного города. Ситуация создавала культурно-информационный вакуум, приводила к распаду некогда единого театрального пространства России.

Настали времена, когда гастролы государственными органами не регулировались, ими никто не занимался, за исключением особых случаев, когда Министерство культуры целенаправленно выделяло средства какому-то театру. Вся надежда оставалась на спонсорскую помощь местной власти, частных компаний и предпринимателей. Начиная с 1992 г. практически все гастрольные поездки в регионе — результат спонсорской поддержки. Зачастую помощниками в организации гастрольных вояжей выступали сами авиаперевозчики. Немало поездок, например, совершено благодаря такой известной авиакомпании, как «Трансаэро». Чаше ездили в Китай, куда можно было добраться и автотранспортом.

Амурский драматический театр в июне 1993 г. принимал на своей сцене труппу Харбинского театра драмы со спектаклем «Мотылёк», а в августе благовещенские артисты посетили с ответным визитом Харбин, где приняли участие во Всеитайском театральном фестивале. На харбинской сцене гости из дальневосточной России показали музыкальный шоу-спектакль «Любовь! Любовь!..». «Выступление Амурского театра не только заинтересовало нас, но и заставило насладиться стилем игры чужой страны. Нужно непременно развивать культурные отношения между Россией и Китаем, совершенствовать их...», — писала харбинская газета «Вечерние новости».

⁴ На подобные мысли наводят выступления и интервью в местной прессе А. Борисова, где министр культуры Якутии недвусмысленно заявляет о «колониальном прошлом» автономии и о необходимости взять реванш справедливости в отношениях «центр—регион». По нашему мнению, принципиальным выглядит и утверждение о том, что «культура Якутии служит становлению государственности собственной республики» [Борисов А. Обрести достоинство // Якутия. 1997. 29 авг.; Фёдоров В. Якутия разродилась талантами, но их надо ещё поднять на ноги... // Республика Саха. 1996, 19 нояб.

Территориальное и временное сокращение масштабов гастролей театров, вызванное резким повышением транспортных расходов, затрат на гостиничное проживание, в очень малой степени компенсировалось фестивальным движением, для поддержания которого привлекались нетрадиционные источники финансирования — региональные промышленные структуры, банки, частные предприятия и проч.

Без спонсорской поддержки невозможны были бы и фестивали на дальневосточной земле. В августе 1992 г. во Владивостоке состоялся I Международный тихоокеанский фестиваль. Сцены двух театров города, Камерного и ПКДТ им. Горького, были предоставлены гостям культурного форума: театральным коллективам из стран АТР — Японии (классический театр «Дзэнтикукай», театр теней «Кагебоси») и Кореи (театральная студия «Мичоо»). На фестиваль приехали также американские артисты. Режиссёр, профессор Д. Эджком поставил с актёрами Камерного театра пьесу Шекспира «Сон в летнюю ночь». Дальневосточникам выпал шанс продемонстрировать сценическое мастерство в творческой лаборатории.

В авангард культурного процесса выходили жизнеспособные театры с подвижной внутренней организацией, стратегия и тактика которых сводилась к неременному достижению «международного уровня». Зарубежные поездки для коллектива — это театральное творчество в новом измерении, потому что «чужой» зритель, «чужая» сцена дают совершенно другое представление о проделанной работе. При этом идёт мощнейшая внутренняя подпитка всей деятельности, возникают новые оценки, критерии творческой лаборатории. Дальневосточным артистам всё чаще выпадает возможность испытать новые ощущения.

В освещении проблемы культурного диалога Тихоокеанской России и Японии особого внимания заслуживает замечательная традиция проведения Владивостокского биеннале визуальных искусств — фестиваля, призванного содействовать развитию межкультурных связей в Азиатско-Тихоокеанском регионе. С 1998 г. упомянутый нами Тихоокеанский театральный фестиваль становится частью программы Владивостокского биеннале. Самыми активными участниками уже ставшего традиционным приморского форума, по нашим наблюдениям, являются японские представители. Страна восходящего солнца с удовольствием открывается миру: в последние годы осуществляется всё большее число масштабных культурных программ, проводимых при поддержке правительства и частного сектора. Основная цель подобных мероприятий — дать международному сообществу более полное представление о себе.

В первых двух биеннале, в 1998 и 2000 гг., активное участие принимала и творческая интеллигенция из китайских провинций. В свою очередь, и дальневосточники время от времени навещают Китай, хотя восприятие китайскими зрителями драматического искусства весьма отлично от привычных поведенческих стереотипов. Подобная деятельность чрезвычайно важна, «поскольку как объективная реальность существует разнообразие культур, а также восприятие и оценки разными народами культурных ценностей» [Андрей Борисов..., с. 109].

В 2004 г. Биробиджанский народный театр «Когелет» выехал в Китай для участия в Международном фестивале искусств [Биробиджанский еврейский театр...]. Это была их первая зарубежная поездка — повезли музыкально-хореографическое ревю «Метаморфозы». Артистов еврейского национального театра принимали в столице провинции Хэйлуцзян г. Харбине, а также в крупных промышленных центрах Хэган и Цзямусы. Почти месячная поездка была оплачена администрацией из бюджета автономии.

Утолив любопытство и сполна насладившись общением с театральным сообществом близлежащих стран АТР, дальневосточники постепенно пробиваются на Запад.

К концу 1990-х гг. всё чаще выходит на европейский уровень театрального общения и коллектив «КНАМ» из г. Комсомольска-на-Амуре. Театр, строго ориентированный на эстетику радикального искусства европейского театрального авангарда, практически избегал гастролей в страны Восточной Азии. В 2000 г. маленькая частная студия из Комсомольска-на-Амуре выступила на фестивале «Пассаж» в г. Нанси (Франция) со спектаклем «Превращение» по Ф. Кафке. Инсценировка привела в восторг французскую критику: «она сделана в стиле лучших авангардных европейских спектаклей... идеально слаженная звуковая партитура, она великолепно исполнена артистами» [Овчинникова 2000].

Через 2 года кнамовцы вновь во Франции, на театральном фестивале «Пассаж—2002». «Изюминкой» этого фестиваля был проект «Зеркало Восток—Запад», цель которого заключалась в представлении французской театральной публике современной российской драматургии. Т. Фролова (руководитель и идеолог театра) предложила взыскательному жюри «водевиль-паранюю» в 2 частях: «Диагноз: Нарру birthday (102-я серия)» по пьесе хабаровского драматурга Константина Костенко. Работа получила высокую оценку. Следом в гастрольной летописи кнамовцев были португальский фестиваль «Культургест» и фестиваль «Унидрам» в Германии.

В Париже выпало побывать и коллективу Камчатской областной драмы и комедии. В культурной жизни региона случилось неординарное событие: коллективу театра пришло приглашение во Францию для награждения призом «Золотая пальма». Участие в праздничных мероприятиях в рамках ежегодного Международного дня театра утвердила французская ассоциация «Monde Sans Frontiere». Являясь координатором программы «Партнёрство ради прогресса», эта организация занимается отбором участников форума.

Наряду с камчатским театром чести присутствовать на театральном празднике во Франции были удостоены 35 театров и учреждений культуры России, отобранные координационным комитетом на основе опросных данных, отзывов французских экспертов и по результатам анализа данных из центральной компьютерной базы в Париже. В расчёт принимались следующие показатели: популярность, творческий потенциал труппы, обновление репертуара, хореография, техническая оснащённость, музыкальное и художественное оформление.

Худрук камчатской драмы предположил, что его театр мог попасть в список участников по двум причинам: либо «как успешно выживающий театр самой дальней точки страны», либо благодаря рекомендациям участников международной экологической комиссии, с членами которой директору театра довелось встречаться в мае 1997 г. Иностранцы тогда посетили областной театр, где в тот вечер шёл спектакль по пьесе французского классика Жана Кокто «Трудные родители». Постановка иностранцев впечатлила, и по приезде в Париж о камчатской труппе стало известно в оргкомитете фестиваля. В пришедшем на имя директора театра сертификате сообщалось, что «французские эксперты высоко оценили профессионализм театра» [Алёшин 1998, с. 4].

В программе праздника, помимо награждения участников отлитой из ювелирного металла «Золотой пальмой», предусматривался обмен творческим опытом. Сам факт получения театром такой премии предполагал более активное включение в фестивальное театральное движение — творческая группа получила ряд приглашений из разных стран.

Продолжают ангажировать европейского зрителя и якуты. Директор Саха-театра А. Николаев настаивает на «выходе в мир... На этом мы будем делать большой акцент, потому что необходимо развиваться, двигаться, смотреть дальше, не замыкаться только в своей республиканской театральной среде, искусстве, дра-

матургии» [Березовская 2003]. Цивилизованная Европа желала ощутить дыхание северной ойкумены, познакомиться с искусством *олонхо*. В октябре 1998 г. театр Нюрбы выезжает на фестиваль «Пассаж». Директору фестиваля Шарлю Тоджману и его окружению интересно, что занимает умы и сердца людей театра России теперь, после недавно рухнувшей коммунистической утопии, чем живёт театр: «Нас интересует Россия и страны вокруг России, и как складывается в них новое мировоззрение» [Чусовская 1998]. Эстетическая платформа не играла особой роли. Но то, что показали якуты (нюрбинцы вывозили спектакль «На Богом забытой земле»), поразило и зрителей, и организаторов фестиваля. Режиссура якутского мастера привела Ш. Тоджмана в изумление: «Макаров — это великий режиссёр. У него есть чувство человеческого контакта между публикой и актёром. И это идёт не через технику. У Макарова брутальный театр, действительно близкий Антонену Арто» [Чусовская 1998]. После фестиваля нюрбинцы продолжили выступления в городах Туль и Верден.

География западных гастролей постепенно расширяется, и в 2000 г. Камчатский драматический театр вновь выезжает на театральный фестиваль в Европу. На представительном Эдинбургском фестивале в Шотландии, собравшем более 120 коллективов мира, Россию представлял единственный театр с Камчатки. Пролетев половину земного шара, коллектив с успехом выступил в фестивальной программе и в его неофициальной части — «Фриндж».

В течение трёх дней зал был переполнен театрами, не понимающими по-русски. Спектакль «Амазония, или Караул № 8» был оценён высоко и зрителями, и критиками: из пяти возможных, но редко присуждаемых звёздочек театр получил четыре. Присутствовавшая на спектакле мадам Гамильтон (родственница знаменитой леди Гамильтон) была в восторге от русских актрис и в благодарность за игру пригласила их к себе на бал в средневековый замок. И вновь на театр посыпались приглашения на фестивали и гастроли; организаторы Эдинбургского фестиваля ожидали камчатских артистов уже в следующем году.

После Эдинбурга коллектив заехал с гастролями в Магнитогорск, а затем на фестиваль в Лодзь. Польский фестиваль — малобюджетный по сравнению с шотландским, в нём обычно принимают участие 6–7 театров. В 2000 г. были приглашены коллективы из Германии, Франции, Хорватии, Украины, Израиля и Польши. Цель фестиваля: продемонстрировать новые формы. Ставший уже традиционным фестивальным экспонатом, спектакль камчатского театра «Амазония...», по мнению жюри, соответствовал этим требованиям [Танина 1997]. Бразильский продюсер поблагодарил труппу за этот спектакль и пригласил показать его ещё и в Рио-де-Жанейро. Спектакль год спустя вновь повезли на гастроли. Только не в Рио-де-Жанейро, а в Лос-Анджелес.

Америка — ещё одно направление культурного диалога дальневосточных театров. Камчатский коллектив адресно пригласили в Лос-Анджелес на Международный женский театральный фестиваль «Breaking New Around» с конкретным спектаклем — «Амазония...». Фестиваль носил необычное название — «женский». Принимающая сторона в лице президента фестиваля Одилла Барнса полностью оплатила дорожные расходы, финансовую поддержку оказал американский благотворительный фонд «Взаимопонимание». Мероприятие было специально продлено на несколько дней с тем, чтобы камчатские артисты успели добраться до Калифорнии. Хотя фестиваль в США оказался не столь пафосным и громким, как Эдинбургский, но для артистов с далёкой камчатской земли выбор их театра как единственного представителя всей театральной России стал знаком признания. После своего блестящего выступления «камчатские амазонки» получили ряд предложе-

ний от принимающей стороны об организации гастрольного турне в Нью-Йорк и Сан-Франциско.

В 1997 г. Приморский краевой драматический театр им. М. Горького получает приглашение для участия в Шекспировском фестивале, который в 21-й раз традиционно проводился в американском г. Рено. На берегу живописного оз. Тахо, на сценической площадке, установленной среди вековых деревьев, ведущие артисты приморского театра совместно с американскими коллегами играли спектакль «Сон в летнюю ночь». Дословно зная текст шекспировской комедии, американские зрители не нуждались в синхронном переводе. Поэтому играющие свои роли на русском языке актёры ничуть не затрудняли восприятие спектакля в целом, напротив, привнесли в него неповторимый колорит.

Мы понимаем, что театральное искусство по своей природе не может быть ориентировано только на удовлетворение потребностей публики. Развиваясь по собственным законам, формируя при этом новые зрительские запросы, фестивальная деятельность служит инструментом, раздвигающим границы аудитории. Завершая и несколько корректируя известную художественно-коммуникативную систему «спектакль — исполнитель — аудитория», мы можем утверждать: фестиваль — мощный коммуникатор в формирующемся межкультурном диалоге.

В 2000 г. в театре «КНАМ» появилась новая постановка — совместное франко-русское творение режиссёров Татьяны Фроловой («КНАМ»), Филиппа Гойара и Жилия Мореля («Граффити») под названием «Западная пристань» по пьесе М. Кольтеса. Идея этого проекта возникла на фестивале «Пассаж» в Нанси, в котором выпала честь участвовать коллективу театра из Комсомольска-на-Амуре. Дальневосточный режиссёр и её коллеги из французской театральной компании «Граффити», занимающейся постановкой спектаклей в разных концах света, договорились о постановке пьесы современного французского драматурга на русском языке и с русскими актёрами. По словам одного из режиссёров, «для „Граффити“ это сравнимо с глотком свежей воды... французский театр болен своей замкнутостью, и вылечить его можно именно путём работы с зарубежными актёрами» [Зимин 2000]. Это едва ли не первая постановка в России модного на родине Кольтеса. Здесь имел огромное значение языковой барьер — трудности в общении режиссёра с актёрским коллективом, много времени ушло на переделку текста. Тот перевод, который был изначально опубликован в России, не годился для сценической адаптации, и Татьяне Могилевской (завлиту театра) уже в процессе работы над пьесой пришлось делать качественно новый перевод.

Итак, завершая обзор международных театральных контактов в формате фестивального движения, мы можем утверждать, что межкультурные коммуникативные процессы служат залогом обогащения национальных культур разных стран и регионов мира. Прежде познавательную-информационную функцию выполняла репертуарная политика: в творческой практике советского театра обязательно присутствовала зарубежная западная пьеса, значительно реже — восточноазиатская. Данное репертуарное направление официально утверждалось специальной государственной организацией — репертуарным комитетом — и театры довольно активно осваивали зарубежный драматургический материал. Динамично развивающееся межкультурное общение в постсоветское время активизирует поиск оригинальной литературной основы для сценического воплощения.

Дальневосточная режиссура всё чаще обращается к японской и корейской драматургии, что само по себе необычно. В Сахалинском международном театральном центре им. А.П. Чехова в 2012 г. ставили спектакль по произведению Рюноске Акутавы; двумя годами ранее артисты Хабаровского ТЮЗа импровизировали, инсце-

нируя японские хокку; участники II Дальневосточного театрального форума, проходившего в 2013 г. в Южно-Сахалинске, слушали и обсуждали пьесу приглашённого из Сеула молодого драматурга Син Ён Сон.

Осознавая своё евразийство, региональные театры стремятся к полноте освоения палитры мировой сценической культуры. С другой стороны, благодаря участию представителей русской драматической школы в международных театральных проектах формируется объективное представление о российской духовности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Алёшин В. Потрясающий сюрприз из Парижа // Аргументы и факты. 1998. № 9.
2. Андрей Борисов и Саха театр: на рубеже столетий. Новосибирск: Наука, 2000. 498 с.
3. Березовская Р. Три монолога о настоящем и будущем // Якутия. 2003. 25 марта.
4. Биробиджанский еврейский театр «Когелет» выехал в Китай для участия в фестивале искусств // IJS.RU: еврейский интернет-клуб: информационный портал. URL: www.ijc.ru/2004.07.08. (дата обращения: 12.05.2005).
5. Зимин С. Французские «Граффити» в гости КНАМ // Тихоокеанская звезда. 2000. 22 июня.
6. Иванова Л. Все мы в одной лодке // Театральная жизнь. 1989. № 22.
7. Ким Н. В страну Суоми // Социалистическая Якутия. 1989. 23 мая.
8. Мандычан И. Мэр амуч! // Советы Якутии. 1992. 30 мая.
9. «Нюрба» и «фестиваль» — два слова вместе несовместимые // Молодёжь Якутии. 1993. 9 апреля.
10. Овчинникова И. Театр на краю света // Новости. 2000. 27 сентября.
11. Основные проблемы социального развития России: Интеллектуальный и духовный потенциал нации. Театр в современной России (состояние и перспективы) // Аналитический вестник. 1997. № 4 (71).
12. Танина Д. Непутевые заметки из Магнитогорска и Лодзя // Вести. 2000. 11 ноября.
13. Чусовская В. Спектакль, который бьёт в сердце... // Якутия. 1998. 14 октября.

УДК 947.085(571.6):329.015.15

*Ткачева Галина Анатольевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток*

Пропаганда и агитация в коммуникационном пространстве Дальнего Востока СССР 1941–1945 гг.

В статье рассматривается массовая агитационно-пропагандистская работа как одна из форм мобилизационного взаимодействия властно-управленческих структур и социальных групп дальневосточного общества в годы Великой Отечественной войны на основе новых концептуальных подходов и архивных материалов. С использованием обобщённых данных анализируются социально-демографический состав идейно-просветительских работников, методы и приёмы формирования ценностей и идеалов советского общества в коммуникативном пространстве Дальнего Востока СССР.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Дальний Восток, коммуникационное пространство, пропаганда, агитация, социально-политическая работа, патриотизм, общественный дискурс.

*Tkacheva Galina Anatol'evna,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East,
FEB RAS, Vladivostok*

Propaganda and agitation in communication space of the Far East of the USSR 1941–1945

The article analyses mass agitation and propaganda work as a form of mobilization interaction of the power-administrative organizations and social groups of Far Eastern society during the Great Patriotic War basing on new conceptual approaches and archive materials. The summarized data make it possible to study the sociodemographic composition of ideological and educational workers, methods and techniques of formation of values and ideals of Soviet society in communication space of the Far East of the USSR.

Keywords: Great Patriotic War, Far East, communication space, propaganda, agitation, sociopolitical work, patriotism, public discourse.

Для мобилизации населения на защиту социалистического Отечества в годы Великой Отечественной войны использовалась пропаганда как одна из форм взаимодействия властно-управленческих структур и социальных групп советского общества. Идейно-политическое сознание масс формировали Телеграфное агентство Советского Союза и Советское информационное бюро, Главное политическое управ-

ление Рабоче-крестьянской Красной армии, Всесоюзный комитет по радиофикации и радиовещанию при СНК СССР, Комитет по делам кинематографии, а также многочисленные культурно-просветительные учреждения, общественные организации и движения во главе с управлением агитации и пропаганды ЦК ВКП (б).

Основными составляющими массовой агитационно-пропагандистской работы в начале войны являлись выступления И.В. Сталина по Всесоюзному радио 3 июля, доклад 6 ноября на торжественном заседании Московского совета депутатов трудящихся, посвящённом 24-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции, речь 7 ноября 1941 г. на параде Красной Армии в Москве. Обращения ко всем и каждому «Товарищи! Граждане! Братья и сёстры! Бойцы нашей армии и флота!», использование символов прошлого российской истории, призывных лозунгов («Все силы народа — на разгром врага!», «Смерть немецким оккупантам», «Наше дело правое — Победа будет за нами!») формировали социальный дискурс сопричастности к происходящим событиям [Сталин 1947, с. 9, 17, 37, 40].

Основными формами агитации стали митинги и собрания, обсуждение военных событий и социальных проблем повседневности в межличностном (межгрупповом) общении с учётом социально-демографического, образовательного, квалификационного уровня слушателей; такие собрания регулярно проводились по месту жительства и трудовой деятельности. По далеко не полным данным, в первые месяцы войны только во Фрунзенском районе г. Владивостока состоялось 989 митингов, в сельских районах Приморского края — 460 митингов и 5,6 тыс. бесед, разъясняющих основные задачи борьбы с фашистскими захватчиками. Фактически во всех коллективах Дальневосточного региона принимались резолюции о скорой Победе над врагом. Так, 4 июля 1941 г. на собраниях работников Дальневосточной железной дороги выступили 739 чел. «Родной Сталин выразил все думы и чаяния советских людей...», «Всё внимание фронту, все усилия к разгрому кровавого фашизма. Мы должны победить!» — рефреном звучало в выступлениях [ГАПК. Ф. 84. Оп. 2. Д. 46. Л. 13, 17; Ф. П-68. Оп. 2. Д. 144. Л. 26; Ф. П-3. Оп.1. Д. 940. Л.50; ГАХК. Ф. П-35. Оп. 3. Д. 162. Л. 78].

Публичная коммуникация разъясняла цели всенародной борьбы, психологически воздействовала на аудиторию. Речь первого секретаря Приморского крайкома ВКП (б) Н.М. Пегова на митинге рабочих Дальзавода: «Советский народ кровью добывал своё счастье и никому и никогда его не отдаст! ...Советский народ разгромит гнездо фашизма. Ибо поднявший меч на нашу страну от меча и погибнет!», — эмоциональный призыв к единению, осознанию нависшей опасности [Красное знамя. Владивосток, 1941. 26 июня].

Последние известия, подготовленные дальневосточными журналистами и транслируемые по местному радио, содержали выдержки уверенных, бодрых выступлений: «Одобряем приказ тов. Сталина ...», «...горячо одобряем решения советского правительства, отдавшего распоряжение доблестным войскам Красной Армии очистить советскую землю от германских фашистов...». С ликованием встречались сообщения, что после ожесточённых боев противник отброшен с большими потерями [ГАПК. Ф. П-68. Оп. 2. Д. 13. Л. 288; ГАХК. Ф. П-35. Оп. 3. Д. 206. Л. 107].

Среди широких слоёв населения преобладала уверенность в быстротечном характере сражений преимущественно на чужой территории. Так, в начале войны в редакцию газеты «Красное знамя» поступило более 330 литературных произведений, где авторы в поэтической форме стремились выразить свою ненависть и презрение к врагу. Обращение участников антифашистских митингов во Владивостоке 15 сентября и 1 октября 1941 г. к женщинам и молодёжи Приморья содержали призывы: «Повышать революционную бдительность», «Укреплять могущество Родины, обеспечить все нужды обороны...», «В тылу как на фронте — самоотверженно тру-

диться, повышать производительность труда, готовить себя к выполнению любого задания...». «Пусть подлый враг захлебнётся собственной кровью у стен Великой Москвы! Пусть найдут фашистские захватчики свою лютую смерть, достойную их постыдной, грязной жизни!» — приветствовали защитников столицы трудящиеся Владивостока [ГАПК. Ф. П-68. Оп. 2. Д. 154. Л. 8–9; Д. 276. Л. 17].

Население Дальнего Востока в большинстве своём демонстрировало мировоззренческую цельность, но масштабы фашистской агрессии, стремительное продвижение противника вглубь страны способствовали распространению различного рода неформальных сообщений. Причина объявления войны почти не подвергалась сомнению: Гитлер напал на СССР, но военные действия за тысячи километров от региона воспринимались пока как далёкая реальность. В обыденном сознании дальневосточников укоренилось мнение, что рядом находится более коварный и опасный враг. В частности, на железнодорожных станциях Хабаровского края обсуждалось мнимое предложение СССР правительству Японии — отвести войска от границы на 100 км и встречный ультиматум И.В. Сталину — передать Камчатку и Сахалин Японии, а в случае невыполнения требований объявить войну. По Приморью распространились слухи о начале военных действий и наступлении японцев в районе с. Барабаш силами до 169 тыс. чел., о нарушении воздушного пространства японской авиацией и сбитых самолётах противника, поимке 50 диверсантов-парашютистов, обстреле с сопредельной стороны хасанской железнодорожной ветки. «Нас кругом начали бить — с 23 июня идёт война на Хасане, но в газетах об этом не пишут», «Поймали 12 шпионов-корейцев, сбит японский самолёт, а другой заставили приземлиться», — типичные высказывания в начале войны. Помощь стран антигитлеровской коалиции принималась с благодарностью, но с некоторой долей недоверия. «На Америку и Англию не стоит надеяться — не помогут они в войне с Германией», «Второго фронта не будет. Англия и Америка делают политику хитро..., ждут момента...», — реагировали дальневосточники [ГАХК. Ф. 730. Оп. 3. Д. 302. Л. 12; Ф. П-35. Оп. 3. Д. 405. Л. 260].

Неформальные сведения о военно-стратегической ситуации на фронтах Великой Отечественной войны и социально-экономическом положении в тыловых районах страны являлись следствием запаздывания разъяснительной работы, что объяснялось не столько недооценкой её значения в идейно-политическом просвещении дальневосточников, сколько составом пропагандистов, который формировался исходя из наличия социально-демографических групп населения, занятых в общественном производстве.

К началу 1944 г. в городской и сельской местности Дальнего Востока вели идейно-просветительную работу более 30 тыс. чел. Среди них были работники советских партийных и общественных организаций, культурно-просветительских учреждений и производственных структур промышленности, транспорта, сельского хозяйства. Крупные городские административные центры дальневосточного региона располагали большими возможностями при подборе пропагандистов. Так, в начале июля 1945 г. в Уссурийске и Сучане насчитывалось 1480 агитаторов (71–73% мужчин), из них около 30% являлись служащими, 12% — партийными работниками, 4–5% — учителями, 17–20% — рабочими, 2,5% — домохозяйками, 30,5% — инженерно-техническими работниками в Уссурийске и 18% — Сучане (с учётом 5,3% колхозников и 9,6% учащихся). Преобладали лица в возрасте от 20 до 30 лет (42%) и от 30 до 40 лет (35,5%), а молодёжь составляла 9%, старшие возрастные категории — 11% [ГАПК. Ф. П-68. Оп. 5. Д. 197. Л. 251-а, 299 (подсчит. авт.)].

Социально-демографический состав агитаторов представляет собой социальный срез образовательного и идейно-политического уровня активной части город-

ского населения. В частности, из зарегистрированных 813 агитаторов Уссурийска 96 чел. (11,8%) имели высшее, 259 чел. (31,7%) — среднее и 459 чел. (56,5%) — низшее образование. Наблюдался высокий удельный вес коммунистов-агитаторов — 82,2% в Уссурийске и 60,5% — в Сучане, сравнительно низкий беспартийных — 8,7% и 27,5% соответственно. Стаж идейно-пропагандистской работы до одного года имели 45,5%, до трёх — 35,5% и до пяти лет — 11,8%, свыше — 12,2% уссурийских агитаторов, что свидетельствует о текучести кадров в годы войны.

Уровень подготовки штатных пропагандистов был гораздо выше, чем агитаторов. Так, в 1945 г. на Сахалине работали на постоянной основе 73 чел., в том числе 30% имели высшее и незаконченное высшее образование, 51% — среднее и незаконченное среднее и 19% — низшее. Среди них также наблюдалась большая текучесть: 37% читали лекции и доклады в течение года, 34% — трёх лет и 29% — свыше трёх лет [ГАХК. Ф. П-35. Оп.3. Д. 186. Л. 7].

Несколько иная ситуация складывалась в сельской местности, где важнейшим звеном в организации массовых пропагандистских мероприятий являлись культпросветработники, состав которых в годы войны существенно изменился. Например, в Приморском крае их насчитывалось 360–370 чел. в возрасте от 18 до 35 лет, из них 20–30-летних. Заведующими избами-читальнями в основном были женщины (80–82%). Их образовательно-политический уровень значительно понизился: увеличилось в 1,7 раза (до 267 чел.) количество беспартийных, снизилось в 2 раза (до 87) — комсомольцев и 2,7 раза (до 11) — коммунистов. Удельный вес лиц со средним, незаконченным средним и специальным образованием составил всего 20% (в середине 1942 г. — 33%). Большинство были с начальным уровнем школьной подготовки и минимальными навыками массово-политической и культурно-просветительной работы: если в середине 1942 г. стаж работы в должности до одного года имели 36,3% работников, то в начале 1945 г. — 92,3%, пять и более пяти лет — соответственно 25,8% и 2,4% [ГАПК. Ф. 470. Оп. 1. Д. 2. Л. 31, 34, 39 об., 45 об. (подсчит. авт)].

Лекции и доклады в городской и сельской местности читали немногочисленные штатные и внештатные сотрудники лекторских бюро Приморского и Хабаровского краевых комитетов партии, а с 1943 г. — ещё и областных, районных лекторских групп. Их образовательный и политический уровень был довольно высоким. В частности, на начало 1944 г. из 32 штатных лекторов Хабаровского края 82% были с высшим и незаконченным высшим образованием, 19% — средним, 59% — с партийным стажем свыше пяти лет, 25% — с опытом работы пропагандистами до двух лет и 75% — до пяти и свыше пяти лет [ГАХК. Ф. П-35. Оп. 3. Д. 185. Л. 169].

Основная нагрузка идейно-просветительской работы приходилась на штатных лекторов. Так, в 1941 г. 3 штатных и 13 внештатных лекторов (8 преподавателей и учёных, 7 советско-партийных работников, 1 военный) прочитали в городской и сельской местности Хабаровского края 506 лекций, в 1943 г. 32 штатных лектора (8 в крайкоме и по 12 в обкомах и райкомах) и 112 внештатных (6 в крайкоме, 22 обкоме и 84 горкоме) — 3990 лекций, из них 539 лекций провели лекторы крайкома партии, 1188 — обкомов, 2263 — горкомов [ГАХК. Ф. П-35. Оп. 3. Д. 185. Л. 169; Д. 109. Л. 40–41].

Лекторская группа Приморского крайкома ВКП (б), имея всего 10 штатных лекторов, с 1 января 1939 г. по 1 июня 1944 г. провела 5 тыс. лекций с охватом более 500 тыс. слушателей, работая, как отмечалось в докладной записке, на пределе физических возможностей. Численность внештатных агитаторов и докладчиков увеличилась до 850 чел. (в 1,6 раза по отношению к началу 1941 г.), они прочитали 20,7 тыс. лекций и докладов [ГАПК. Ф. П-68. Оп. 5. Д. 109. Л. 46].

Существенную помощь в идейно-политическом воспитании дальневосточников оказали слушатели вечерних университетов марксизма-ленинизма, созданных в

Хабаровске, Благовещенске, Магадане (в 1943 г. университеты закончили 226 чел.), краевых двухмесячных пропагандистских курсов по подготовке и переподготовке партийно-хозяйственного актива. Не только внештатные агитаторы-пропагандисты и штатные лекторы, но и руководители административно-управленческих структур краевого, областного, районного звена, а также предприятий и организаций, колхозов и совхозов, машинно-тракторных станций выступали с докладами на социально-политические темы.

Разъяснение идей о защите социалистического Отечества, основанное на боевых и революционных традициях истории русского народа и народов СССР, противопоставление фашистской и советской марксистско-ленинской идеологии становится более целенаправленным. В Хабаровском крае в начале 1944 г. свыше 14 тыс. чел. занималось самообразованием, более 7 тыс. обучались в партийных и кандидатских школах и 19 тыс. — в кружках политического образования. Только на предприятиях и учреждениях работало 1132 кружка (17,5 тыс. слушателей), из них 431 (6,84 тыс.) — по изучению истории партии, 492 (7,2 тыс.) — книги И. Сталина «О Великой Отечественной войне Советского Союза», 209 (3,47 тыс.) — текущей политики [РГАСПИ. Ф. 17. Оп.44. Д. 1903. Л. 12; ГАХК. Ф. П-35. Оп. 3. Д. 185. Л. 45 об.].

За 1943 г. и 1-й квартал 1944 г. в Благовещенске было прочитано 630 лекций, в том числе 346 — на предприятиях промышленности, 49 — транспорта и 27 — бытовых учреждениях, 22 лекции для учителей и 29 — врачей, 28 — для молодёжи и 25 — женщин уличных комитетов, 104 — для партийно-хозяйственного актива и занимающихся самообразованием. Тематически преобладали лекции о Великой Отечественной войне (36%) и международном положении (25%), о текущих событиях (19%). Военно-оборонная тематика составляла 9%, историческая и историко-партийная 5% и 6% [ГАХК. Ф. П-35. Оп. 3. Д. 185. Л. 40].

Как наиболее оперативные и приемлемые, при отсутствии постоянного транспортного сообщения и связи, в отдалённых районах Дальневосточного региона сохранили своё значение в идейно-просветительной работе и агитационные приёмы. Так, за последние полтора года войны (по неполным отчётным данным) в культурно-просветительных учреждениях Приморского края было проведено для 480,5 тыс. чел. 2,6 тыс. лекций и докладов, 12,2 тыс. бесед и 23,8 тыс. громких читок [ГАПК. Ф. 470. Оп. 1. Д. 2. Л. 39–40, 47 (подсчит. авт.)].

Лекционная пропаганда с массовым привлечением слушателей (в среднем на лекции присутствовало 61 чел., беседе — 13 и читке — 7 чел.) являлась действенным политическим мероприятием без определённой периодичности. Индивидуально-групповые беседы с использованием фактов повседневности не только систематически ориентировали социальные группы дальневосточников в происходящих событиях, но и психологически помогали пережить военную реальность.

Советская пропаганда изменила направленность вербального общения, которое опосредованно отражало уровень знаний дальневосточного общества о социально-политической действительности. Во всех слоях общества политическая деятельность правительства СССР осознавалась на практическом уровне. В частности, судя по вопросам, зафиксированным на лекциях в 1943 г., 22,7% слушателей Хабаровского края интересовали материально-бытовые проблемы и 7,8% — работа предприятий и колхозов, 16,6% — положение на фронтах Великой Отечественной войны и 11,3% — международное положение СССР. О судьбе второго фронта дальневосточники задали 4,8% вопросов и 5,5% — о взаимоотношениях СССР с Японией. В начале 1945 г. уже 49% вопросов были связаны с международными отношениями, 22% — политическими событиями, 3% — общеисторическими темами и внутривнутрипартийной жизнью, 21% — производственными и 2% — бытовыми проблемами [ГАХК.

Ф. П-331. Оп. 1. Д. 52. Л. 107; Ф. П-35. Оп. 2. Д. 584. Л. 15–18, 39–41, 75–117, 134–138 (подсчит. авт.).

Вопросы были предельно конкретными: о военных ресурсах Германии и Японии, о ходе боевых операций в Европе, Китае и на Тихом океане, размерах помощи СССР со стороны Великобритании и Соединённых Штатов Америки, об участии польской и чехословацкой армий в сражениях. Дальневосточников интересовало положение немецких военнопленных в Советском Союзе, судьба стран фашистского блока и будущее антигитлеровской коалиции, статус Курильских островов и вероятность нападения Японии на СССР.

Наиболее часто обсуждались проблемы повседневности и социальной справедливости: в 70–76% письменных обращений дальневосточников отмечались материально-бытовые проблемы, 18% — недостатки в работе отдельных руководителей предприятий, колхозов и учреждений, 12% имели патриотическую направленность. Следует отметить, что более половины обращений фиксировались как коллективные (от семей военнослужащих), около 20% — от разных лиц, в том числе и анонимные, примерно 12% — от служащих, 11% — колхозников и 4–5% — рабочих [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 245. Л. 37–38, 60, 62; ГАПК. Ф. П-68. Оп. 35. Д. 15. Л. 106, 107 (подсчит. авт.)]. Они содержали информацию о противоправных действиях руководителей разного уровня и хищениях государственного имущества, факты жилищных и бытовых затруднений, неправомерности начисления социального пособия и сельхозналога, заработной платы, материальной помощи, распределения нормированных промышленных и продовольственных товаров [ГАРФ. Ф. 8300. Оп. 2. Д. 103. Л. 187, 188, 192; ГАПК. Ф. 84. Оп. 1. Д. 42. Л. 92, 93 (подсчит. авт.)]. Учитывая масштабы разрушений в стране, помощь народам Западной Европы ассоциировалась с дополнительными материальными трудностями.

В годы войны основу идейно-политического воспитания составляли приёмы и методы митингового характера. Агитаторы и пропагандисты, объединённые в агитколлективы при социокультурных институтах, домоуправлениях и жилищных отделах, на предприятиях и учреждениях, станциях железнодорожного и водного сообщения, в колхозах и совхозах проводили лекции и индивидуально-групповые беседы по материалам правительственных решений, а также вопросам повседневной реальности в рамках прагматичного подхода «Всё для фронта, всё для Победы!».

В коммуникативном пространстве Дальнего Востока мобилизационная система идейно-патриотического воспитания, используя примеры стойкости и героизма советских людей на фронте и в тылу, роста экономической мощи СССР и сплочённости народов мира против фашистской агрессии, сформировала мировоззренческие установки, ценности и идеалы дальневосточников. В поведенческих стереотипах населения заметны повторяющиеся составляющие: оценки и суждения, обещания и заверения, предложения и пожелания, требования и запросы, просьбы и жалобы как выражение гражданской позиции. Великая Отечественная война воспринималась как защита гуманистических ценностей — свободы и независимости, чести и достоинства, сохранение мировой культуры.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Сталин И.В. О Великой Отечественной войне Советского Союза. М.: Из-во полит. литературы, 1947. 207 с.
2. РГАСПИ (Рос. гос. арх. соц.-полит. истории).
3. ГАПК (Гос. арх. Приморского края).
4. ГАХК (Гос. арх. Хабаровского края).

УДК 322:28(571.6)

*Мурыгина Елена Анатольевна,
Дальневосточный государственный аграрный университет,
г. Благовещенск*

Политика государства в отношении христианских неправославных конфессий на Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв.

В статье рассматриваются процессы взаимодействия государственных органов власти с христианскими религиозными конфессиями во второй половине XIX — начале XX вв. на территории России. Отдельным пунктом представлен вопрос государственной политики по отношению к неправославным религиозным организациям на Дальнем Востоке.

Ключевые слова: церковь, сектанты, баптисты, переселение, РПЦ.

*Murygina Elena Anatolevna,
Far Eastern State Agricultural University,
Blagoveshchensk*

The policy of the state regarding Christian non-orthodox confessions in the Far East in the second half of the 19th century — at the beginning of the 20th century

The article examines the processes of interaction between public authorities and Christian religion confessions in Russia in the second half of the 19th century and at the beginning of the 20th century. A question of state policy regarding non-Orthodox religious organizations in the Far East is a separate issue of the analysis.

Keywords: church, sectarians, Baptists, migration, Russian Orthodox Church.

Государственно-конфессиональные отношения всегда были одним из важных составляющих факторов мировой политической истории. В России между церковью и государством существовала тесная взаимосвязь. Главенствующие позиции занимала русская православная церковь (РПЦ). После реформ Петра I (образование Синода) РПЦ стала неотъемлемой частью государственной системы и выполняла, кроме религиозных функций, ещё и различные государственные. Например: священники производили запись актов гражданского состояния, преподавали в государственных и частных учебных заведениях, осуществляли контроль не только религиозных, но и политических прав верующего населения и др.

Положение РПЦ было закреплено законодательством Российской империи, и нарушение такового каралось по всей строгости [Свод законов Российской империи 1910, Т. 1. Гл. 7]. Приоритетные позиции отражало право свободной проповеди и мис-

сионерской деятельности среди населения страны. Никакой другой конфессии, разрешённой на территории страны, нельзя было проповедовать свое вероучение среди православных. Более того, отпадение от православия до начала XX в. было запрещено и уголовно наказуемо. Специальный раздел Уложения о наказаниях «О преступлениях против веры и о нарушениях ограждающих оную постановлений», состоявший из 65 статей, предусматривал за данную категорию преступлений наказания от 4 мес. тюрьмы до 15 лет каторжных работ. Действовал и особый епархиальный (консistorский) суд с достаточно широкой компетенцией [Одинцов 2006].

Таким образом, положение неправославных религиозных конфессий в России всегда определялось прежде всего отношением к ним русской православной церкви.

Христианские религиозные организации находились в более выгодном положении по отношению к некоторым нехристианским (иудаизм, мусульманство, язычество). В огромной многонациональной стране с поликонфессиональным населением существовало деление на «терпимых» и «нетерпимых». К терпимым, как правило, относили католическую, армяно-григорианскую церкви. Из протестантских конфессий к ним относили лютеран; с 1879 г. к таковым стали причислять менонитов и баптистов по так называемому «Маковскому Циркуляру», в котором говорилось, что представители этих конфессий могут «беспрепятственно исповедовать свое вероучение и исполнять обряды веры по существующим у них обычаям» [История ЕХБ в СССР 1989, с. 89]. Однако уже в 1882 г. появилось разъяснение Министерства внутренних дел (МВД), в котором отмечалось, что этот закон не распространяется на русских баптистов, а относится к иностранным подданным, проживающим в России и принявшим русское подданство, будучи баптистами, и к русским подданным, обратившимся в эту веру из неправославного исповедания. Деятельность всех иных исповеданий, относившихся к числу «гонимых и преследуемых», была запрещена.

Организационные структуры и порядок управления, права и обязанности разрешённых неправославных конфессий определялись Уставом духовных дел иностранных исповеданий [Свод законов Российской империи 1910, Т. 11, ч. 1]. Контроль за его исполнением, а также сбор необходимой отчётности возлагались на Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД. Департамент полностью контролировал деятельность церквей: увольнял «духовных лиц», если деятельность их признавалась «вредной». Контролировал духовные учреждения и монастыри, разрешал командировки и отпуска духовенства, учреждал новые приходы, давал разрешения на постройку культовых зданий и покупку недвижимости, ведал выплатой содержания духовенству и средств государственного казначейства и др.

Все прочие раскольники и сектанты, к которым относились молокане, духоборы, штундисты, приемлющие священство, беспоповцы, прыгуны, скопцы и др., подвергались жестокому преследованию. До начала XX в. их ссылали в отдалённые места, лишали свободы, накладывали экономические и административные санкции, лишали родительских прав и пр.

3 мая 1883 г. было обнародовано «Мнение Государственного совета о даровании раскольникам всех вероисповеданий права богослужения» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 7. Л. 97]. Ст. 5 этого закона гласила: «Раскольникам дозволяется: творить общественную молитву, исполнять духовные требы и совершать богослужения по их обрядам, как в частных домах, равно и в особо предназначенных для сего зданиях, с тем неперменным условием, чтобы не были нарушаемы общие правила благочиния и общественного порядка» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 7. Л. 97 об]. В ст. 10 говорилось: «Уставщики, наставники и другие лица, исполняющие духовные требы у раскольников и сектантов, не подвергаются за сие преследованию, за исключением тех случаев, когда они окажутся виновными в распространении своих заблуждений между православными или будут уличены в иных преступных деяниях» [РГИА ДВ. Ф. 702.

Оп. 3. Д. 7. Л. 97 об]. Последняя статья давала почти неограниченные возможности для преследования сектантов, которые, несмотря на запреты, стремились к распространению своего вероучения, т.е. вместе с разрешением исполнять религиозные обряды расширялись возможности для репрессий. Этим пользовалась как светская, так и церковная власть. Очень часто статья применялась против евангелических конфессий: штундистов, русских баптистов, пашковцев и др. [Пругавин 1909, с. 201–204]. К 1894 г. циркуляром МВД штундисты и баптисты были занесены в разряд последователей особо вредных течений. В законе указывалось: «Комитет министров... находя, что в законе от 3 мая 1883 г. не содержится разграничения сект на более или менее вредные, вследствие чего последователи штунды, признанной особо вредной как... Синодом, так и гражданской администрацией, не могут рассчитывать на те права и льготы, которые предоставлены обыкновенным раскольникам». Причём к штунде до 1896 г. намеренно причисляли и баптистов.

Таким образом, практически все религиозные христианские конфессии, находящиеся в оппозиции к православию, в той или иной мере подвергались различного рода притеснениям и контролю со стороны государственной власти.

В середине XIX в. особым местом для притесняемых религиозных организаций стала Сибирь и Дальний Восток. Укрепляя свои восточные границы, Россия начинает колонизацию дальневосточных рубежей.

Комитет о заселении Приамурского края (утвержденный 27 октября 1856 г.), обсуждая вопросы о переселении, акцентировал внимание на том, что увеличение населения необходимо для развития производительных сил края, и предлагал ряд способов для заселения.

Генерал-губернатор Н.Н. Муравьев-Амурский полагал, что надо дозволить переход на Амур лицам всех свободных состояний и даже крепостным людям, только не иначе как на «собственную» их сечь (т.е. земельный участок) с выдачей им пособий от правительства в виде ссуд [РГИА ДВ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 116. Л. 2].

В министерстве государственных имуществ ограничивались исключительно вопросом о переселении на Амур государственных крестьян [РГИА ДВ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 116. Л. 2].

По мнению же вышеупомянутого комитета, все предлагаемые способы должны были быть приняты с некоторыми изменениями и ограничениями, лишь бы они достигали главной цели — усиления населения этого края. Также комитет рассматривал вопрос о привлечении в Амурский край к «поселению» рабочее и трудолюбивое население [РГИА ДВ. Ф. 701, Оп. 1. Д. 116. Л. 3 об].

Не исключался допуск к поселению и некоторых иностранцев, преимущественно немцев, известных своим трудолюбием. На определенных условия их переселение на Амур могло бы принести пользу [РГИА ДВ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 116. Л. 4].

Много дискуссий вызвал вопрос о добровольном переселении раскольников и «сектантов» и даровании им некоторых религиозных свобод. В поддержку положительного решения этого вопроса приводились аргументы о трезвости, трудолюбии и сплочённости в религиозных общинах, что было немаловажно в суровых условиях осваиваемых территорий. Тем более что первые ссыльные поселенцы молокан и духоборов из Таврической и Самарской губерний, прибывшие в Амурскую область в 1859 г. [Балалаева 1968, с. 24], и старообрядцы — семейские из Забайкалья, переселившиеся по собственной инициативе в конце 50-х гг. [Болонев 1994, с. 73–74], несмотря на все тяготы длительного сухопутного перехода и дикость края, очень быстро освоились и обзавелись хозяйством [Амурский переселенческий район 1914, с. 15].

12 июля 1860 г. император Александр II по ходатайству генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева-Амурского «...дозволил раскольникам всех сект, кроме скопцов, приписываться к обществам вновь открытых городов Амурской области

и тех городов Приморской области Восточной Сибири, которые находятся на реке Амуре». Эта приписка совершалась с разрешения военных губернаторов означенных областей [Дальний Восток России в материалах законодательства 1856–1861 гг. 2002, с. 189] По закону подобное в Российской Империи было запрещено, но стало возможным только на Дальнем Востоке, исключительно для привлечения сюда переселенцев.

26 марта 1861 г. были изданы «Правила для поселения русских и иностранцев в Амурской и Приморской областях». Главной их целью было привлечение в Амурский край тех элементов, которые могли бы содействовать его экономическому развитию. В основу Правил было положено добровольное самостоятельное переселение с правом приобретения земли в собственность. Поселенцам предоставлялся ряд существенных льгот: отвод в бесплатное пользование земельного участка в размере 100 десятин на каждое семейство и освобождение навсегда от подушной подати и от рекрутской повинности «на 10 наборов» [Дальний Восток России в материалах законодательства. 1856–1861 гг. 2002, с. 189]. Помимо этого, закон предоставлял большие льготы для приписки к городам нового края, заключающиеся в освобождении по новому месту жительства от платежа всяких пошлин, государственных повинностей, от военного поста на 10 лет [Обзор земледельческой колонизации Амурской области 1913, с. 110].

Однако, несмотря на широкие земельные нормы и большие льготы, движение переселенцев в Приамурский край за первые 20 лет действия упомянутого закона шло крайне медленно, большая часть людей оседала в Амурской области. Приморская область, как более удалённая от центра страны и хуже приспособленная к земледелию, осваивалась в первые годы не так интенсивно. За период с 1859 по 1882 гг. в Приамурский край переселилось 11 980 крестьян. Из них в Амурскую область — 8704 души обоёго пола (в среднем 379 чел. за год) [Обзор земледельческой колонизации Амурской области 1913, с. 111].

Причинами такого явления стали отдалённость края от места выхода крестьян и трудности сухопутного передвижения через Сибирь. Пеший путь до Амура порой занимал 2–4 года, при этом совершался «естественный отбор»: многие не выдерживали дальнего пути и оседали в районах Сибири. Только между городами Томском и Благовещенском задерживалось до 46% всего числа переселенцев, отправившихся на Амур [Обзор земледельческой колонизации Амурской области 1913, с. 116].

Поэтому неудивительно, что в первые 20 лет заселения края большой процент прибывающих на новое место жительства наряду с православными составляли старообрядцы, раскольники и сектанты: духоборы, молокане и проч., выходцы из Самарской, Таврической, Тамбовской, Енисейской и Забайкальской области. Эти люди, как известно, отличались своей энергией и религиозным фанатизмом. Привлекал их не столько край, в то время никому не известный, сколько условия жизни в нём, совпадавшие с их религиозными взглядами. Просторы земли — с одной стороны, с другой — религиозная свобода и отсутствие рекрутской повинности — всё это было сильным стимулом к переселению у этих первопроходцев.

Позже, когда открыли железнодорожное (КВЖД, Забайкальская ж/д) и морское сообщение (специальный рейс «Одесса — Владивосток»), переселение стало менее затратным по времени и деньгам; на восток устремилось большее количество людей, которые расселялись уже в Уссурийском и Приморском крае.

По официальным данным, в Амурской области на 1886 г. процентное соотношение православных и «сектантов» составило 90:10 [РГИА ДВ. Ф. 704. Оп. 1. Д. 181. Л. 48 об.]. Как отмечала Н.М. Балалаева [Балалаева 1968, с. 24], статистика намеренно занижала число принадлежащих к иным конфессиям, поэтому, вероятнее всего, таких переселенцев было более чем 10%.

Самой многочисленной была община молокан. Обосновывались первые переселенцы в г. Благовещенске, деревнях Астрахановке, Тамбовке, Толстовке, Гильчине,

Сергеевской, Самарской. Являясь пионерами заселения, они, как правило, выбирали наиболее удобные места для ведения хозяйства, поближе к городу. Часто семьи подавали прошения о разделе земли, чтобы подстраховаться на случай неурожая, затем часть переезжала в город, переводилась в мещанское и купеческое сословие и занималась предпринимательской деятельностью.

Вскоре молоканская верхушка стала влиять на всю экономическую, а с 1883 г. и на политическую жизнь Амурской области, когда сектантам были даны некоторые гражданские права: им разрешили занимать выборные должности (молокане вошли в состав Благовещенской думы). Кроме того, за 11 лет до издания Закона о свободе совести 1905 г. был отведён участок земли для постройки молитвенного дома молокан.

В конце XIX в. в Амурской обл., а затем и в Приморье стали появляться переселенцы, исповедующие протестантизм (баптизм). Так как это вероучение относилось к «опасным», для того, чтобы оградить православное население от влияния, селить их старались в отдалённых районах, чаще всего поближе к сектантским деревням. Что, впрочем, не принесло должных результатов, и данная вера стала быстро распространяться.

На территорию Приамурского генерал-губернаторства устремилось большое количество старообрядцев, молокан, духоборов, субботников, прыгунов, штундистов, баптистов, евангелистов.

Священники РПЦ не раз привлекали внимание правительства к проблеме усиления раскола и сектантства на Дальнем Востоке [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 7], т.к. если в конце XIX в. число сектантов увеличивалось в основном за счёт прибывших переселенцев-единоверцев, позже они развернули активную евангелизационную работу среди местного населения. Первоначально это касалось лишь молокан, которые стремились проповедовать своё учение везде, а с появлением протестантских конфессий — баптистов и адвентистов. Но из-за желания укрепить позиции России в крае правительство лояльно относилось к неправославным христианским исповеданиям. В то время, когда в центральной России существовали жестокие гонения на «уклонившихся» от православия в сектантство, на Дальнем Востоке разрешено было жить в соответствии со своей религиозной совестью. К тому же всем переселившимся отводили большие земельные участки, освобождали от подушной подати и от рекрутской повинности, что совершенно неосуществимо в малоземельных центральных районах страны.

Высочайшим Указом от 17 апреля 1905 г. был утверждён Закон «Об укреплении начал веротерпимости». Он предоставил определённые права и свободы тем религиозным общинам старорусских и протестантских сект, которые до этого момента не имели практически никаких официальных возможностей совершать свои религиозные обряды открыто. Теперь им разрешалось строить свои молитвенные дома, «отправлять духовные требы», занимать общественные должности [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 99. Л. 135–138; Ф. 702. Оп. 3. Д. 63; Ф. 702. Оп. 1. Д. 670, Л. 16а].

Следом 17 октября 1906 г. вышел Указ «О порядке образования и действия старообрядческих и других общин и о правах и обязанностях, входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия» [РГИА ДВ. Ф. 704. Оп. 7. Д. 641. Л. 7]. Он дал возможность легализовать на определённых условиях многие неправославные церкви. Непременным требованием для регистрации общины было избрание наставника-пресвитера и утверждение его в этом звании губернскими властями. Верующие, желавшие образовать общину, должны были подать губернскому или областному правлению заявление, подписанное не менее чем 50 лицами-учредителями. Стоимость недвижимого имущества общины не могла превышать 5 тыс. руб. Было оговорено, что право голоса на общих (деловых) собраниях имеют только члены общины, достигшие 25-летнего возраста. На наставников-пресвитеров также возлагалась обязанность ведения книг записи рождений, браков

и смерти, т.е. чисто гражданских дел, не имеющих прямого отношения к духовной деятельности. Законом не замедлили воспользоваться многие сектантские общины Дальнего Востока. Так, в Амурской области к 1911 г. было зарегистрировано 6 таких общин [РГИА ДВ. Ф. 704. Оп. 7. Д. 648. Л. 101–102].

Реакция господствующей православной церкви была неоднозначной: несмотря на то, что её руководство понимало необходимость Закона о свободе совести, имелись претензии по ряду вопросов, упомянутых в законе, и реализации его на местном уровне, что и отражено в публикациях того периода [Благовещенские епархиальные ведомости. 1908. № 5. С. 99–102; Благовещенские епархиальные ведомости. № 15. 1908. с. 306–321]

В течение десятилетия в нормативно-правовые акты 1905 и 1906 гг., касающиеся религиозных вопросов, был внесён ряд поправок и изменений, которые в обязательном порядке циркулярно доводились до сведения губернаторов и градоначальников. В результате производившихся в Министерстве внутренних дел переписок относительно порядка устройства последователями различных сектантских вероучений молитвенных и богослужебных собраний были уточнены понятия «сектантской общины», «сектантских наставников». Основными элементами сектантской общины по закону начала XX в. признавались: легализованное законным порядком общество лиц, связанных, с одной стороны, единством исповедуемого вероучения и, с другой стороны, жительством в пределах определённой территории, общий молитвенный дом или иное предназначенное для этого помещение, избираемый обществом наставник.

Законодательные акты 1905–1906 гг. разделили религиозное делопроизводство на 2 части — до и после. С началом реализации этих законов количество переходов из православия в другие вероисповедания выросло по всей России, в т.ч. и на Дальнем Востоке. С 1905 по 1912 гг. в России от православия в различные секты отпало 48 067 чел. Наиболее многочисленной была секта молокан-воскресников, в 1912 г. насчитывавшая 133 935 чел. Второе место по числу последователей занимали баптисты (штундисты) — 114 653 чел., третьё — менониты — 35 970 чел. [Благовещенские епархиальные вести. 1915. № 1. С. 34–5]. На Дальнем Востоке, в Благовещенской епархии, по данным священника противосектантской миссии о. Пантелимона Папщева, общее число сектантов в 1914 г. насчитывало 32 000 чел., а самыми многочисленными являлись молокане и баптисты [Благовещенские епархиальные вести. 1915. № 4. С. 100].

В результате изменений в законодательстве в период с 1906 по 1917 гг. религиозные организации усилили свою миссионерскую деятельность, тем самым увеличив число приверженцев; практически всем конфессиям на Дальнем Востоке удалось воссоздать традиционный для них образ жизни.

Таким образом, государственная политика по отношению к дальневосточной окраине во второй половине XIX — начале XX вв. преследовала, прежде всего, внешнеполитическую цель: упрочить геополитические позиции России на Востоке. Крымская война, ослабление Китая и превращение его в экономически зависевшую от европейских держав страну показали необходимость усиления российских военно-стратегических позиций на Дальнем Востоке.

Реализация внешнего политического курса путём расширения земельного колониционного фонда позволила царскому правительству решить внутреннюю проблему малоземелья и ослабить социальное напряжение вокруг вопроса о земле в районах со значительным удельным весом помещичьих владений в европейской части страны.

Стремление России в короткие сроки заселить и освоить край отразилось на религиозном составе переселенцев. И, хотя преобладавшие представители православия и их духовные потребности стояли на первом месте, концентрация религиозных оппозиционеров на Дальнем Востоке, особенно в Амурской обл., вызывала у право-

славных священников откровенное беспокойство за свою паству, которая не всегда отличалась высокой духовностью и часто не могла противостоять убедительной евангелизации протестантских общин. Православие, являясь официальной религией государства, пользовалось его колоссальной поддержкой. Но правительство, преследуя в первую очередь свои цели, переселяло старообрядцев и сектантов сознательно (кроме сект, признанных опасными, хотя и к ним на Дальнем Востоке относились снисходительно — как к людям, отличающимся хозяйственной хваткой, трудолюбием, трезвостью и энергией), чтобы создать определённую первичную базу для дальнейшего развития края и закрепить здесь русскоязычное население. Центральный статистический комитет в своих изданиях, выявляя процентное соотношение русского населения в крае, объединял сектантов и старообрядцев (в большинстве своём всё же коренных русских людей) в одну группу с православными.

Славянское население Приамурья и Приморья было сложным как по этническому, конфессиональному и словесному составу, так и по региональным характеристикам мест выселения. Отличительной чертой переселенцев восточных окраин страны была высокая терпимость к носителям иной веры, культуры, образа жизни.

В результате колонизационного процесса во второй половине XIX — начале XX вв. на Дальнем Востоке, вследствие лояльности власти, наблюдался конфессиональный плюрализм, который отразился на развитии экономических и культурных особенностей региона.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Амурский переселенческий район 1914 г. Благовещенск: Типо-лит. «Благовещенск» Торг. Дома И.Я. Чурин и Ко, 1914. 112 с.
2. Балалаева Н.М. О переселении молокан в Амурскую область // Учён. зап. Хабаровского пед. ин-та. Серия историческая. Т. 16. Хабаровск: Изд-во Хабаровского пед. ин-та, 1968. С. 24–39.
3. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск: АОЗТ «Изд-во ФЕВРАЛЬ», 1994. 148 с.
4. Благовещенские епархиальные ведомости. 1908. № 5.
5. Благовещенские епархиальные ведомости. 1908. № 15.
6. Благовещенские епархиальные вести. 1915. № 1.
7. Благовещенские епархиальные вести. 1915. № 4.
8. Обзор земледельческой колонизации Амурской области. Благовещенск: Типо-лит. «Благовещенск» Тор. Дома И.Я. Чурин и Ко, 1913. 325 с.
9. Дальний Восток России в материалах законодательства 1856–1861 гг. Владивосток: РГИА ДВ, 2002. 234 с.
10. История евангельских христиан баптистов в СССР. М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. 623 с.
11. Одинцов М.И. Вероисповедательные реформы в Государственной думе (1906–1917 гг.): надежды, дискуссии и исторические уроки // Свобода совести в России: исторические и современные аспекты. Вып. 3 // RUSOIR.RU: Российское объединение исследователей религии. URL: <http://rusoir.ru/president/president-works/president-works-199/> (дата обращения: 15.09.2015).
12. Пругавин А.С. Раскол сверху: очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. 267 с.
13. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дальнего Востока)
14. Свод законов Российской империи Свод законов Российской империи. Составил и издал Присяжный поверенный А.М. Нюренберг. [Неофициальное издание]. Тт. I–XVI (Кн. 1–4). М.: Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1910.

УДК 615.89:001+281.93

*Поповкина Галина Сергеевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток*

Анализ сакральной медицины восточных славян в контексте современного научного знания и православной богословской традиции

В статье приводится культурно-антропологический анализ феноменов знахарства и исцелений по благодати в православии как пример возможности консенсуса науки и богословия.

Ключевые слова: восточные славяне, знахарство, православное врачевание, научная медицина.

*Popovkina Galina Sergeevna,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

The analysis of sacral medicine of the Eastern Slavs in terms of modern scientific knowledge and Orthodox theological tradition

The article presents a cultural and anthropological analysis of the phenomena of traditional healing and healing by God's grace in Orthodoxy as an example of the possibility to reach a consensus between science and theology.

Keywords: East Slavs, healing, Orthodox treatment, scientific medicine.

В сакральной медицине восточных славян сосуществуют две чётко различимые традиции: народная магическая медицина, восходящая к знахарству, и православное врачевание, берущее основу в христианской традиции, где уже Христос в Евангелии совершает чудеса исцеления, а позднее появляются святые, прославленные именно врачеванием, как св. Пантелеимон Целитель.

Теоретико-методологическим основанием изучения народной медицины в советское время выступал диалектический и исторический материализм. С этим было связано деление народных методов лечения на рациональные, объяснимые с научно-медицинской точки зрения (прогревания, массаж, траволечение и т.п.) и иррационально-магические. В народной медицине восточных славян к магическим методам относились процедуры, сопровождающиеся заговорами, магическими манипуляциями, а также «магическая сторона» христианских обрядов — «культ мошей, чудотворных икон, святых источников, молебны „святым целителям“, паломничество по святым местам за исцелением, отчитывание больных священниками...» [Токарев 1957, с. 148–149].

Таким образом, в одной категории магических методов оказались христианская традиция молитвенного обращения за помощью в исцелении к Богу или святым и собственно магические практики — заклинания, магические обряды. Проблема состоит в том, что, с культурно-антропологической точки зрения, православная традиция очень чётко отделяет и даже противопоставляет себя народному знахарству, в том числе и в целительских практиках. Это различие совершенно ясно осознано и высказано в святоотеческих текстах. В то же время при академическом исследовании это различие странным образом не замечается большинством отечественных исследователей.

Возможно, это связано с господством в научном знании позитивистской парадигмы. С одной стороны, она представляет собой сильную сторону науки, делая её результаты практически применимыми и общезначимыми (открытия в области биохимии, фармацевтики и биологии равно признаются людьми всех конфессий и мировоззренческих позиций). С другой стороны, позитивизм науки, её ориентация на материально-фиксируемые и измеряемые показатели существенно затрудняет познание человека как духовного существа.

В этой связи перед нами встаёт вопрос: можно ли, оставаясь в рамках научной парадигмы, выразить столь фундаментальное для богословского знания противопоставление магии и религии? Особенно в такой «прагматической» сфере, как медицина и здоровье.

По всей видимости, двигаться здесь нужно двояким путем. С одной стороны, необходима философская работа по формированию приемлемого для науки понятия человека, где он выступал бы не просто как биосоциальное существо, но учитывалось бы и духовное измерение человеческой жизни. Это особенно актуально для отечественной науки, где марксистская идеология «базиса и надстройки» всё ещё довлеет в умах многих исследователей. С другой стороны, необходимо накопление, классификация и обобщение антропологических, культурологических фактов, указывающих, во-первых, на специфику духовной деятельности человека и, во-вторых, подчёркивающих качественные различия видов этой духовной деятельности и духовных отношений, в которые способен вступать человек.

Совершенно очевидно, что магическое целительство и исцеление по молитвам святого (по чудесному вмешательству Бога) являются видами духовной деятельности. Знахарь, проводя лечение (особенно это заметно в процедурах знахарей-шептунов), обращается к неким духовным сущностям (восприятие болезни как некоей инородной субстанции в организме пациента, апелляция к духам болезни), в православии чудесное исцеление возможно благодаря действию Святого Духа и особой благодати самого лечащего.

Однако существенно разнится представление о природе духовности и воздействия духовного на материальное. В обеих рассматриваемых традициях часто встречается термин «энергия». Применительно к знахарству речь идёт о современной его форме, в более ранний исторический период бытовало представление о жизненной силе, «жире», на смену которому у современного знахаря и пришёл термин «энергия». В христианской традиции этот термин появляется очень рано и буквально означает действие или проявление некоей природы. Так, например, может идти речь о божественных энергиях как действиях Бога, человеческих, демонических и т.д.

Для церковной традиции понимания духовной жизни человека крайне важно, какие энергии на него воздействуют, с энергиями из какого источника он вступает в со-действие — синергию. В православном богословии и аскетике выработан целый ряд критериев, различающих эти источники. Но основой этого различения всегда выступает отнесённость к Церкви: выводит ли такая синергия из Церкви или напротив, укрепляет его церковную жизнь.

Традиция знахарства, будучи дохристианской по своему происхождению, индифферентна к этому критерию. С точки зрения православной традиции, силы, к которым обращаются знахари, имеют, в лучшем случае, невыясненный источник, как правило, и вовсе демонический.

Например, согласно опыту православной аскетики в ходе практики Иисусовой молитвы «когда внимание сойдёт в сердце» у человека возникает в этой области чувство тепла. О теплоте, возникающей в процессе лечебно-магических манипуляций, сообщают пациенты знахарей. О природе этой теплоты наука пока не даёт однозначного ответа. Но уже святитель Феофан Затворник особо указывает, что теплота, возникающая в ходе молитвенной практики, особенно у начинающих, может иметь как духовную, так и «кровяную» природу¹. Под «кровяной природой» в данном случае понимаются жизненные силы организма, или, в знахарской терминологии, «жира» или «жар».

В настоящее время медицинская наука не имеет единого чётко выраженного мнения о природе такого рода жизненных сил, и особенно их связи с сознанием. Однако в трудах исихастов встречается довольно негативная оценка «кровяной» теплоты, что вызвано, по всей видимости, тем, что она не имеет отношения к собственно духовному деланию. В том числе по этой причине в исихастской традиции огромная роль отводится наставнику — он способен чётко определить природу этой «теплоты». В знахарской же традиции вообще отсутствует идея какой-либо её дифференциации — «теплота» рассматривается просто как проявление жизненной силы.

Однако, как мы отметили выше, поскольку природа действий людей, совершающих молитвенное обращение к Богу или творящих заклинание, одна и та же — духовная, то, по всей видимости, наука отчасти права, смешивая эти феномены. Это действительно сфера деятельности души, духа, которые в современном научном познании обозначены слишком широким названием «психическая деятельность». Например, современная клиническая психология не признаёт существование такой субстанции, как душа, вместо неё используются концепты: сознание, бессознательное, психические функции, психика. Напротив: святоотеческое учение о душе (весьма глубоко разработанное) исходит из её субстанциальности.

В то же время предпринимаются усиленные попытки, в том числе в медицинской антропологии, выявить нейрофизиологическую основу этой деятельности и на ней построить внятную классификацию духовной и душевной жизни человека. Учёных разных специальностей интересуют вопросы изменённого состояния сознания (ИСС), характерные для целителей во время проведения лечебного сеанса². Но такой подход представляет собой, с одной стороны, модернизацию материализма, с другой — не позволяет воспользоваться богатством христианской антропологии: опыта познания человека, накопленного Церковью.

Мы полагаем, что более перспективным является путь культурно-антропологического анализа, который позволяет говорить о качественных отличиях духовных практик в разных или внутри одной культуры, в частности, о глубинном духовном различии восточнославянского знахарства и русской православной традиции. Перспективным представляется также феноменологический подход к исследованию такого рода проблем, который позволяет определять наиболее важные, сущностные

¹ Православная аскетика в целом опирается на библейское понимание крови как носителя души и жизненных сил человека или животного (с чем связан запрет на употребление в пищу крови животного). Об Иисусовой молитве см.: Феофан (Крюков), игум. О молитве Иисусовой: Поучения свт. Феофана Затворника, М.: Даниловский благовестник, 2001. С. 17–18.

² Например, исследовательская деятельность группы медицинской антропологии при ИЭА РАН под руководством д-ра ист. наук В.И. Харитоновой; конференции Русской христианской гуманитарной академии (СПб.) «Психотехники и изменённые состояния сознания» и т.п.

характеристики изучаемого религиозного явления — в рассматриваемом случае специфической разновидности религиозно-мистического опыта. То есть мы исследуем данность человеку религиозно-мистического опыта на примере дара исцелений конкретных людей — святых — и сопоставляем его с мистическим опытом знахарей.

Мы полагаем, что благодатный дар исцеления должен иметь иные культурно-антропологические черты, чем феномен дара или силы знахаря, несмотря на некоторое внешнее сходство (которое можно заметить в манипуляциях так называемых биоэнерготерапевтов и «шептунов» в использовании святой воды, свечей, икон и пр. при исполнении магических обрядов и т.п., а также в самом факте обладания неким особым качеством).

Например, в проведённых нами исследованиях особенностей становления православного целителя, проявления этого дара, особенностей воздействия на пациента в сравнении их с аналогичными этапами в практике знахаря мы выяснили, что в знахарстве и исцелении по благодати наблюдается ряд существенных отличий. Так, при рассмотрении условий получения целительского дара было определено, что при выборе преемника знахарь руководствуется наличием у него особых качеств (дара, силы, «жиры», «жара»), которые определяются по внешним признакам, отражающимся в глазах, лице, руках. Определяющим для будущего знахаря является ощущение некоей силы, руководящей его действиями. Лекарские знания нередко передавались по наследству (т.е. в пределах одного рода), либо им можно было научиться при наличии необходимых качеств. В случаях же исцелений по благодати не прослеживается чёткой связи между физическим состоянием православного целителя и обладанием даром чудотворений, а вмешательство в жизнь человека помыкающей им силы рассматривается как искушение бесами. Тяга к Богу и Божественному; благодатные дары, с одной стороны — следствие праведной жизни, с другой — являются личным даром Бога, а потому непредсказуемы.

В условиях проявления целительского дара также наблюдаются существенные различия. Знахари лечат по велению некоей силы, всегда, если эта самая сила им не запрещает. Однако случаются отказы пациентам, чаще всего неосознанные, и переживаются знахарем как внутренний запрет: «Я вижу вроде бы приятного человека, а могу его послать (грубо отказать — Г.П.). Как будто не пускает что-то» [Полевые материалы автора. Информация Г.В. Булатовой. п. Кавалерово, Приморский край]. В православии дар чудотворений скрывается либо проявляется открыто, если святые были врачами. В этом случае их целительские занятия являются своеобразным послушанием и оказываются страждущим в любое время. Отказ в лечении всегда осознаётся самим врачом и мотивирован состоянием нераскаянной греховности обратившегося.

В процессе лечения в знахарстве происходит смешение магического и христианского, большое значение придаётся магическим представлениям о болезни и лечении. В православии же основой врачевания считается благодать Божья, воля Бога, действие Святого Духа, а средствами для стяжания благодати — пост, молитва, церковные таинства.

Приведённый выше краткий сравнительный анализ даёт основание утверждать, что знахарское врачевание (традиционное для восточных славян) и исцеление по благодати в православии разнятся не только в своих мировоззренческих основаниях, но и, разумеется, на практике: начале целительской деятельности, её дальнейшем проявлении, средствах и особенностях лечения. Однако для более глубокого их исследования и сопоставления немаловажным будет рассмотрение вопроса о понятии предназначения, более тщательное изучение категорий «болезнь» и «исцеление» в православной культуре и знахарской традиции. Тем не менее уже на данном этапе

достаточно чётко видно, что есть основания различать практики знахарства и исцеление по благодати в православии. Подобные исследования, мы считаем, способны внести ясность в типологизацию духовных практик, могут быть полезны при проведении медико-антропологических, религиоведческих, культурологических и др. исследований.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Феофан (Крюков), игум. О молитве Иисусовой: Поучения свт. Феофана Затворника, М., Даниловский благовестник, 2001. 64 с.
2. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—XX века. М., Л.: Издательство Акад. наук СССР, 1957. 164 с.

УДК 2(518)

*Родионова Ксения Игоревна,
Амурский государственный университет,
г. Благовещенск*

Исследования религиозных верований и обрядов населения Маньчжурии учёным-эмигрантом П.В. Шкуркиным¹

В статье анализируются работы Павла Васильевича Шкуркина — эмигранта, синоведа и переводчика. Изучив публикации П.В. Шкуркина, автор делает вывод о религиозно-направленности его трудов. В научный интерес синоведа входят маньчжурские и китайские миграции, религии китайского народа («сань цзяо»), народные верования, культ предков и, в особенности, загробная жизнь в восприятии китайского населения.

Ключевые слова: П.В. Шкуркин, культ предков, загробная жизнь, китайцы, «Вестник Азии».

*Rodionova Kseniya Igorevna,
Amur State University,
Blagoveshchensk*

Studies of Manchurian religious beliefs and people's rituals of emigrant scientist P.V. Shkurkin²

The article analyzes the works of emigrant, sinologist and translator Pavel Vasilyevich Shkurkin. The author studies P.V. Shkurkin's publications and draws a conclusion about religious orientation of his works. The sinologist's scientific interests include Manchurian and Chinese migrations, religions ("san jiao"), people's beliefs, cult of ancestors and especially afterlife in minds of Chinese people.

Keywords: P.V. Shkurkin, cult of ancestors, afterlife, Chinese, "Herald of Asia".

Павел Васильевич Шкуркин (1868–1943 гг.) родился в г. Лебедине Харьковской губернии. После окончания 4-го Московского кадетского корпуса (1887 г.) поступил в 3-е Александровское военное училище. В 1889 г. после завершения обучения Павел отправляется во Владивосток, где, будучи зачислен в 5-й Восточно-Сибирский военный батальон, вскоре женится. В 1893 г. увольняется со службы и становится приставом Верхне-Уссурийского, затем Ольгинского участков. Работа пристава заключалась в уничтожении хунхузов — китайских бандитов. Путеше-

¹ Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РФФ № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)».

² The publication is prepared during the grant research from the Russian Science Foundation № 14-18-000308 "Ethnic migrations as a factor of civilizational interactions and sociocultural transformations in East Asia (history and contemporaneity)".

ствуя по тайге, П.В. Шкуркин увлекается изучением китайских обычаев и начинает учить китайский язык. Узнав об открытии Восточного института во Владивостоке, Шкуркин подаёт прошение о зачислении и в 1899 г. становится вольнослушателем китайско-маньчжурского отделения Восточного института [Хисамутдинов 1996, с. 150–152]. Во время учёбы начинает заниматься переводами с английского и китайского языков. Переводит четыре главы для коллективного справочника о Китае, подготовленного студентами и вольнослушателями Восточного института (в свет работа выходит в 1905 г. и представляет собой сборник двойных переводов). В 1902 г. во Владивостоке публикуется первый большой труд автора — «Хулань-чэн» об истории, этнографии, географии и экономике г. Хулань-чэн (Северная Маньчжурия) с приложением городского плана. В 1903 г. «Хулань-чэн» был переиздан в Никольск-Уссурийском в одном из выпусков «Известий Восточного института» под названием «Город Хуланьчэн. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии».

Уже в своей первой работе востоковед, сравнивая маньчжуров и китайцев, приводит и антропологические данные: «Маньчжуры здесь до такой степени слились с китайцами, что их нельзя отличить с первого взгляда. Часто встречается типичный по наружности маньчжур — с удлинённым овалом лица, прямыми глазами, тонким, горбатым носом, с почти незаметными скулами, здоровым румянцем на щеках и сравнительно густой растительностью на лице и, к удивлению, узнаешь от него, что он не маньчжур, а китаец» [Дябкин 2015, с. 329]. Не упускаются автором и различия в религии этих дальневосточных этносов: «Обряды (маньчжурские — *К.П.*) при совершении похорон, свадеб и т.п. — национальные, резко отличающиеся от китайских» [Дябкин 2015, с. 329].

Работа интересна и новыми фактами. Автор приводит доводы, что в Китае, по крайней мере в его северо-восточной части, в начале XX в. был ослаблен культ предков. В качестве доказательства описывает случай, когда он проходил за городом и видел местные «захоронения», напоминавшие свалки гробов и трупов: «В одном (гробу — *К.П.*) отвалилась доска, а внутри него ничего нет — вытащили собаки. Другой гроб совсем развалился, и скелет, с высохшими мускульными волокнами и большими лоскутами кожи, валяется посреди тропы, ступней и кистей нет, небольшой череп лежит около досок гроба, в стороне. Китайцы ходят кругом и смеются, мой проводник отошёл шагов на 20 в сторону и зажимает нос, уверяя меня, что „пахнет“, хотя и пахнуть тут было нечему» [Дябкин 2015, с. 332–333].

В 1903 г. Шкуркин заканчивает Восточный институт и становится помощником полицеймейстера во Владивостоке, здесь знакомится с В.К. Арсеньевым, с которым в дальнейшем его свяжет долгая дружба. С 1904 г. участвует в Русско-японской войне, где получает ряд наград [Хисамутдинов 1996, с. 152–153].

Служа на территории Маньчжурии, собирает материалы по истории и экономике края. В 1908 г. совершает путешествие по Китаю, оставшись затем преподавать в Филологическом училище в Гирине. С 1909 г. служит в Приамурском военном округе в Хабаровске [Хисамутдинов 1996, с. 154–155]. Вскоре в Харбине выходит его работа «Настольная книга о Китае», написанная совместно с А. фон Ландезеном. С 1910 г. становится одним из самых публикуемых авторов журнала общества русских ориенталистов «Вестник Азии». Как видно из биографии Павла Васильевича, во время военной службы он не только не прекращает заниматься наукой, но и наращивает огромный пласт материалов об истории, политике, этнографии и религиях Китая. В 1910 г. в Харбине выходит его книга «Китайские сказки». В 1913 г. он подаёт в отставку и устраивается переводчиком на КВЖД в Харбин. В это время Шкуркин становится одним из зачинателей ОРО (Общества русских ориенталистов), сотрудником

в печатных изданиях КВЖД, членом Общества изучения Маньчжурского края, с 1915 по 1928 гг. преподаёт в харбинских коммерческих училищах КВЖД, часто бывает в этнографических экспедициях.

П.В. Шкуркин становится одним из самых деятельных синологов Харбина, под его авторством в Китае выходит огромное количество работ. Лишь в «Вестнике Азии» у Шкуркина опубликовано более 30 научных статей и переводов о Китае и Маньчжурии. Помимо этого он публикуется в харбинских журналах «Вестник Маньчжурии» и «Известия общества изучения Маньчжурского края», в газете «Заря». Его научные интересы охватывают историю, политику и религии Китая, он прекрасно знает китайский и английский языки, профессионально занимается переводами, составляет учебники по китайскому языку для русских студентов.

П.В. Шкуркиным было опубликовано более 30 книг и учебников о Востоке, большая часть из которых раскрывает историю, мифологию и религии Китая. Перечислим некоторые представляющие интерес работы: «Белая змея. Китайская легенда» (1910), «Китайские сказки» (1910), «По Востоку. Ч. 1. Очерки истории, быта и торговли Карачу, Вэйхайвэй...» (1912), «По Востоку. Ч. 2» (1916), «Исторические таблицы Китая в красках» (1917), «Китайские рассказы и сказки» (1917), «Справочник по истории стран Дальнего Востока». Ч. 1. «Китай» (1916), «Справочник по истории Китая» (1918), «Китайские легенды» (1921), «Легенды из истории Китая. Ряд картин из истории древнего китайского народа» (1922), «Китайские сказки» (1923), «Хунхузы. Этнографические рассказы: рассказы из китайского быта» (1924), «Игроки: Китайская быль» (1926), «Очерки даосизма» (1926), «Картины из древней истории Китая» (1927), «*Outlines of Taoism: The Journeys of Eight Immortals Beyond the Seas*» (1926).

Востоковед издаёт работы и о других азиатских народах и странах: «Ло-ло. Иногородцы Юго-Западного Китая» (1916), «Монгольский вопрос» (1920), «Легенды Востока» (1922), «Восточная Азия: Сокращённый учебник востоковедения» (1926), «Корейские сказки» (1941).

В Харбине проходит расцвет его китаеведческой деятельности. Помимо собственных работ, синолог собрал внушительный архив книг о Восточной Азии, в сети Интернет опубликован «Дальневосточный архив П.В. Шкуркина». В Россию Шкуркин так и не вернулся, не признав советскую власть. В 1928 г. он переезжает к сыну-художнику в Сиэтл, где продолжает заниматься научной, переводческой и литературной деятельностью [Хисамутдинов 1996, с. 157].

Вернёмся к публикациям П.В. Шкуркина в «Вестнике Азии». Несмотря на множество крупных работ, именно со статей в журнале ОРО начинаются серьёзные научные публикации о религиях китайцев. В частности, статьи синолога из «Вестника Азии» представляют собой богатейший и неизученный материал по востоковедению. Биография и литературные произведения Шкуркина рассмотрены в российских исследованиях.

В научной жизни ОРО П.В. Шкуркин был активным участником, автором множества статей в «Вестнике Азии», редактором журнала (№ 37–40, 1916 г.) и его со-редактором (1917–1927 гг.). Первая публикация П.В. Шкуркина в «Вестнике» (№ 3, 1909) под названием «Упразднение религии в Китае» имела политическую направленность. Позже синолог концентрирует своё внимание на анализе китайских сказок. В № 25–27 журнала «Вестник Азии» выходит первый опубликованный автором перевод сказки «Клад», в № 30 — «Фальшивые деньги». Опубликованные сказки переведены с китайского языка и не имеют авторских примечаний. Однако уже со следующего номера «Вестника» у Шкуркина выходят в свет сказки с подробными комментариями. Именно заметки автора расширяют понимание сказки и раскрывают многие стороны мировоззрения китайцев.

В предисловии к сказке «Искусный хирург» П.В. Шкуркин пишет: «И никакое, хотя бы самое основательное изучение нравов, быта, воззрений, верований и других сторон жизни любого народа по научным сочинениям, по литературным произведениям и т.д. не даст такой яркой и правильной картины, как знакомство со сказками» [Шкуркин 1915, с. 69]. Автор подчёркивает скрытную душу азиата-китайца: «И только сказка приподнимает перед нами, иногда весьма откровенно, покров над самыми глубокими и отдалёнными уголками души китайца: *только она даёт нам неисчерпаемый материал для изучения истории религии китайцев* (курсив мой. — К.Р.)» [Шкуркин 1915, с. 69]. В предисловии синолог ставит вопрос о проблеме изучения верований китайцев, касающихся загробной жизни. Именно воззрения китайского народа на потустороннюю жизнь менее всего освещены в европейской литературе и практически не упоминаются в китайской науке. Их и подчёркивает, дополняет в примечаниях Павел Васильевич Шкуркин.

В дальнейших исследованиях синолог также концентрируется на китайском фольклоре. В работе «Китайские легенды» (1921 г.) в предисловии он пишет: «Но есть и другой способ для достижения той же цели (для того, чтобы окунуться в чужую культуру — К.Р.), более лёгкий, скорый и удобный. Это — изучение, или хотя бы ознакомление с литературой данного народа, а особенно с подлинной народной поэзией: с песнями, сказками, легендами, преданиями» [Шкуркин 1921, с. 1]. В этой работе есть и отдельные религиозно-мифологические предания (Июфэй).

Таким образом, основное научное наследие востоковеда состоит в изучении истории Китая и китайских династий, этнографических исследованиях китайцев и маньчжуров, а также в выявлении особенностей менталитета и религиозных верований в китайских сказках. Вклад Шкуркина не был сполна оценён в отечественном китаеведении, ссылки на него довольно редки, всё это является поводом для дальнейшего изучения работ учёного и публикаций редких архивов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Вопросы Китая в алфавитном порядке. Справочная книга о Китае и китайцах. Вып. 1. Аборигены-ломбарды. Владивосток: типо-лит. газ. «Дальний Восток», 1905. 281 с.
2. Дябкин И.А. Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланчэн» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. С. 327–336.
3. Забияко А.А., Забияко А.П., Лешоко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. Монография. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. 461 с.
4. Хисамутдинов А.А. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколобов» // Известия Восточного института, 1996. № 3. С. 150–160.
5. Шкуркин П.В. Китайские легенды. Харбин: типо-литогр. т-ва «ОЗО», 1921. 160 с.
6. Шкуркин П.В. Искусный хирург. Перевод с китайского // Вестник Азии. 1915. № 33. Харбин. С. 69–88.
7. Шкуркин П.В. Хулань-чэн. С прил. плана г. Хулань-чэна. Владивосток: паровая типо-лит. газ. «Дальний Восток», 1902. 94 с.

УДК 008(571.6)

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

Традиционная культура и цивилизация: реалии и перспективы (на примере коренных малочисленных народов Севера Дальнего Востока)

В статье рассмотрены положительные и отрицательные аспекты взаимодействия цивилизации и традиции (на примере коренных народов Дальнего Востока России). Показано взаимное влияние глобализации, этнической специфики и индивидуальности. Сделана попытка осветить современные методы сохранения традиционной культуры.

Ключевые слова: традиция, цивилизация, культура, фольклор, коренные народы, Дальний Восток.

*Gvozdev Roman Vitalyevich,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok*

Traditional culture and civilization: realities and prospects (a case study of indigenous peoples of the North)

The author examines positive and negative aspects of the interaction between civilization and traditions (a case study of indigenous peoples of the Far East of Russia). The mutual influence of globalization, ethnic peculiarity and individuality is shown. There is an attempt to cover modern methods of preservation of traditional culture.

Keywords: tradition, civilization, culture, folklore, indigenous peoples, Far East.

В связи с усилившейся за последние годы миграционной активностью этнических групп из центральной России и зарубежья общественная и культурная жизнь дальневосточного региона переживает период интенсивного развития. Дальний Восток в целом и Приморье в частности в силу своего географического положения оказались не просто форпостом, но и местом пересечения двух цивилизаций: Востока и Запада. С начала колонизации этих земель взаимодействие коренных малочисленных народов Севера (КМНС) и восточных славян характеризовалось доминирующим положением русских в социально-экономическом отношении, общественном развитии, а позднее и по численности. И не последнюю роль в этом процессе сыграли такие черты КМНС, как толерантность, способность воспринимать явления чужой

культуры, не теряя при этом собственные ценностные установки. Важной особенностью этих взаимоотношений можно считать тот факт, что, несмотря на вооружённые конфликты и в целом не всегда мирный характер освоения Россией Дальнего Востока, не произошло уничтожения или полной ассимиляции ни одного из коренных этносов. И в этом, безусловно, велика роль государственной политики по отношению к коренному населению. Для сравнения можно напомнить опыт колонизации Америки или Африки, когда целые народы полностью исчезали с карты Земли. Обращение к теме исследования было вызвано попыткой критического осмысления влияния цивилизации на традиционную культуру коренных народов Дальнего Востока с учётом как положительных, так и отрицательных моментов. Необходимо рассмотреть механизмы, обеспечивающие взаимодействие традиционной культуры и цивилизации, а также факторы, влияющие на устойчивость либо дестабилизацию данных процессов.

С включением дальневосточных земель в состав России в хозяйственной, общественной и культурной жизни КМНС начинаются изменения, которые коснулись так или иначе всех сфер традиционной культуры. К концу XX в. традиционная культура КМНС во многом претерпела изменения, постсоветский период ознаменовался провозглашением политики возвращения к традиции и культурным истокам. Но, как оказалось, в условиях, когда государство контролировало и регулировало все стороны жизни этноса, произошла утрата опыта реализации прав, в том числе и на традиционный образ жизни. В 90-х годах прошлого века политика в отношении коренных народов была пущена на самотёк. В сложившейся ситуации всё большее значение приобретала способность коренных этнических групп к самоорганизации. Общественные объединения коренных народов нуждались в помощи и практических рекомендациях, разработанных на основе серьёзных научных исследований. Тем более что ситуация с национальными лидерами также неоднозначна — они не всегда поддерживаются большинством. Деятельность российской Ассоциации КМНС многие представители этносов склонны рассматривать как негативную, законы, принятые по коренным народам, большинству неизвестны, как и отношение государства к данной проблеме [Функ, Зенько, Силланпяя 2000, с. 28].

При рассмотрении проблем взаимодействия цивилизации и традиционной культуры, как правило, общественность склоняется в сторону негативной оценки. Цивилизацию обвиняют в разрушении основ традиционной культуры. Но возникает вопрос: а разве можно отнять традиционную культуру? В этом вопросе хотелось бы разобраться. Здесь видятся две основные тенденции, обуславливающие взаимодействие традиционной культуры и цивилизации. Первая состоит в размывании цивилизацией границ, стирании всего индивидуального, навязывании массовости, универсальности. Особенно остро это проявляется в странах, относящихся к так называемому «золотому миллиарду». Универсальность во многом стирает границы не только между этносами, но и такими глобальными понятиями, как «Восток» и «Запад». Причём процесс унификации касается как материальной, так и духовной области. Можно даже говорить о существовании особого типа «цивилизованной личности», которая почти полностью утратила связи с традицией. Человек нередко ассоциирует себя не столько с частью этноса, представителем которого является, сколько с какими-либо субкультурами или объединениями по интересам, профессиональной принадлежности и иным принципам.

С другой стороны, мы можем наблюдать, что в местах наибольшего доминирования цивилизации отмечается повышение ценности индивидуального, самобытного. Для примера обратимся к положению представителей различных диаспор в крупных городах, где влияние цивилизации наиболее велико. Деятельность национально-культурных объединений способствует ещё большей консолидации подобных сооб-

ществ [Ермак 2008, с. 134]. Ведь представители различных народов интегрируются не просто в городскую среду, в которой доминирующее положение, в том числе в культурном отношении, занимают русские, в больших городах и мегаполисах интеграция происходит и на цивилизационном уровне.

Глобализация фактически ломает и изменяет все основы традиционной культуры, хотя в то же время даёт возможность сохранения того наследия, которое нам досталось. Обратимся к конкретным примерам в такой важной сфере, как семейно-брачная. Ещё в конце XIX в. дальнейшее проникновение товарно-денежных отношений в хозяйственную жизнь коренных народов Дальнего Востока привело к серьёзным изменениям традиционного уклада жизни и общественных отношений, в первую очередь к изменениям в сфере семейной организации. Перемены в социально-экономической жизни усилили начавшееся ранее разложение большой патриархальной семьи. Изменениям подверглась не только семейная организация, но и отношения между её членами. В наши дни доля мужчины в доходе семьи не всегда является основной из-за проблем с трудоустройством. Женщины всё чаще предпочитают вступать в брак с русскими, нежели с представителями своего, коренного этноса. Демографическая ситуация характеризуется тем, что уже в конце 1960-х гг. количество смешанных браков на Дальнем Востоке достигало 35%. И не секрет, что во многих национальных сёлах число представителей коренных народов существенно ниже, чем русских. Например, в национальном селе Вал (о. Сахалин), по данным на 2000 г., проживало 1031 чел. русских и лишь 114 *орочёнов*, 64 эвенка и 25 нивхов. И это при том, что в целях получения социальных льгот дети от смешанных браков, как правило, записывались не русскими, а представителями коренных этносов [Функ, Зенько, Силланпяя 2000, с. 16–19].

В социально-экономическом плане также отмечены глобальные перемены. Наступление цивилизации не могло не затронуть способов производства (начиная с орудий производства и заканчивая средой обитания). Освоение государством всё новых земель и одновременное сокращение территорий для возможности реализации традиционного хозяйствования видится всё большей проблемой для сохранения традиционной культуры. Нам не понаслышке известны проблемы территорий традиционного *землепользования* (ТТП). Сюда же следует отнести и заниженную стоимость закупочных цен для охотников и рыболовов, ведущих традиционный образ жизни. Если говорить о юге Дальнего Востока, то наибольшей проблемой являются малые квоты на вылов рыбы для коренных общин. Их хватает *на поддержание жизнедеятельности, но никак не развития* в силу условий проведения конкурсов на предоставление рыболовных участков [Тураев 2014, с. 19–20]. Изменение социально-экономических основ жизни, природных условий, а также политики в отношении коренных народов оказали наибольшее влияние на их традиционную культуру. Не зря ряд учёных рассматривает культуру как приспособленческую реакцию этноса на условия проживания.

Обратимся к ситуации с такой важной составляющей традиционной культуры и самоидентификации этноса, как язык. Видный представитель социальной антропологии Б. Малиновский считал язык одной из форм человеческого поведения [Быкова 2006, с. 5]. При помощи языка фиксируются не только современные тенденции развития этноса, но и раскрываются как бы закристаллизованные древние формы его существования. Пословицы, поговорки, речевые обороты и различные метафоры в равной степени отражают древность и современность. И, безусловно, язык является выразителем культуры народа, изменения в культуре неизменно отражаются и в языке. В ещё большей степени это касается бесписьменных народов, таких как КМНС. И состояние языка, как лакмусовая бумажка, может свидетельствовать о состоянии

этнoса. Актуальность данного положения подтверждается и проблемами с языком у современных представителей КМНС. Уровень знания родного языка и активность использования письменности носителями неуклонно стремятся вниз. В большей степени это касается детей и молодых людей. Язык в лучшем случае используется лишь в быту, причём говорят на нём преимущественно люди старшего и пожилого возраста [Функ, Зенько, Силланпя 2000, с. 26]. В школах национальных сёл зачастую не хватает учебной и методической литературы по преподаванию и изучению местных говоров, отсутствуют фольклорные тексты и художественные произведения на родном языке [Быкова 2006, с. 8]. С другой стороны, именно с приходом русских и влиянием цивилизации связано создание письменности и написание этих самых книг и учебников для коренных бесписьменных народов. Например, даже в 90-е годы XX в. шла работа по созданию букваря уйльта (ороков) [Функ, Зенько, Силланпя 2000, с. 27]. Коренные малочисленные народы Дальнего Востока, как известно, сотнями лет сохраняли свой язык, не имея письменности. Огромную роль в этом играл фольклор, о котором будет сказано позже.

Духовная культура, безусловно, подверглась коренной трансформации. Например, на Дальнем Востоке институт шаманства был фактически искоренён. Со временем изменились традиционные представления о мире, космосе, душе; в местах компактного проживания коренных этносов получили распространение различные религиозные конфессии. Кроме того, развитие средств коммуникации, СМИ, интернета фактически сделало невозможным сохранение традиционного мировоззрения. С другой стороны, как признак самоидентификации некоторые элементы духовной культуры сохранились в быту. Устойчивее всего они были в областях деятельности, наименее подверженных цивилизационным изменениям: таких, как охота, рыболовство [Березницкий 2008, с. 60–63]. Как показывает практика, обряды и пережитки зачастую проявляют завидную стабильность. (Здесь можно напомнить христианизацию Руси, когда многие языческие обряды продолжали сохраняться в быту и уживаться в сознании с христианскими.) Одним из важных элементов духовной культуры является фольклор. У коренных народов Дальнего Востока мифы, предания, сказания имели большое воспитательное и образовательное значение, в какой-то мере заменяя книги. Фольклорные произведения знакомили с историей народа, формировали мировоззрение, сохраняли традицию [Гвоздев 2013, с. 609]. В последние годы всё чаще звучат предложения «вернуть» фольклор носителям культуры, но, думается, это утопичная идея.

В настоящее время учёные, общественные деятели и рядовые представители КМНС отмечают значительную трансформацию традиционной культуры под давлением цивилизации. В ходе кардинальных перемен в жизни коренных народов происходит постепенная утрата этнической самобытности, родного языка, забвение выработанных тысячелетиями традиций, что является угрозой сохранению их самостоятельности. Уходят из жизни носители многочисленных обрядов и традиций, связанных с оленеводством, охотой, рыболовством и собирательством, вместе с ними выходят из употребления целые пласты фольклора, специальной лексики и язык в целом [Быкова 2006, с. 7].

Проблема многих сторонников сохранения народной культуры состоит в том, что нередко они пытаются сохранить омертвевшие части традиции. Ведь те или иные реалии появляются и исчезают благодаря совокупности факторов. Иными словами, бессмысленно пытаться возродить институт шаманства как часть культурной и духовной жизни в условиях, когда шаманизм перестал быть живым повседневным явлением. Современные же реалии таковы, что не существует самой основы шаманизма — искренней веры в духов. Но сама традиция существует и будет существовать, но не как

духовная основа, а прежде всего как культурное наследие. В условиях светского государства, коим провозглашается Россия, складывается бытовой поликультурализм. Так, одни и те же люди исповедуют православие, носят амулеты скандинавского Тора и занимаются индийской йогой. Шаманизм, его обряды и церемонии можно рассматривать как часть исторической памяти и один из показателей самоидентификации этноса, что весьма актуально в условиях глобализации. По мнению специалистов, одним из факторов сохранения традиционного, особенно у малочисленных этносов, является развитие национальной культуры — литературы и искусства.

Складывается ситуация, когда традиционная культура, с одной стороны, способствует сохранению этноса, но с другой, усложняет процесс интеграции коренных народов в индустриальное и постиндустриальное общество из-за слабого доступа к политическим и экономическим ресурсам, а также неразвитых механизмов участия населения в принятии государственных решений и низкого правового знания и социального опыта. Часто можно встретить противоречивые и парадоксальные суждения на этот счёт даже от самих носителей традиционной культуры. Часть старшего поколения ратует за то, чтобы молодёжь оставляла учёбу и занималась хозяйством. Другая делает ставку на получение образования, с последующим возвращением к традиционному образу жизни, несмотря на явное противоречие логике в данном случае [Функ, Зенько, Силланпяя 2000, с. 18].

В итоге перед нами встаёт вопрос о том, каковы дальнейшие перспективы взаимодействия цивилизации и традиции в случае с коренными народами Дальнего Востока? Меры по сохранению традиционной культуры часто бывают не очень эффективными именно в силу своей традиционности. Важно понимать, что в условиях глобализации широкая общественность может оказывать существенное влияние на функционирование государственных институтов, а также изменять культурные стереотипы. Повышение уровня общественного внимания к какому-либо явлению приводит к повышению его значимости, общественному резонансу, что, в свою очередь, способно побудить к конкретным действиям государственные органы и общественные институты. На данный момент традиционная культура КМНС вызывает интерес лишь у представителей этих народов, членов общественных организаций и научного сообщества [Гвоздев 2015, с. 142].

Когда речь идёт о повышении популярности традиционной культуры, то одним из ключевых факторов стоит считать понятие «имидж». Именно он обладает наибольшей степенью влияния на мысли и действия широкой общественности. И в то же время имидж располагает наибольшей степенью изменчивости. Его изменения подчас предвосхищают реальные перемены в той или иной сфере. Как пример можно привести имидж Кавказа в целом и Чечни в частности. Ещё 10–15 лет назад при упоминании об этих регионах возникали лишь негативные ассоциации, связанные со словами «война», «терроризм», «беспредел». Но за последние годы проделана огромная работа, в том числе и по созданию нового имиджа. Всё чаще мы ассоциируем этот регион с понятиями «Россия», «туризм», «порядок». И заслуга в этом не только государства, но и общественных организаций, населения.

Обратимся к коренным народам Дальнего Востока. Что известно простому *обывателю* об их традиционной культуре? Мы видим, что осведомлённость людей в этой области крайне низка и в целом имеет не очень положительный имидж. Однако в нашей стране велика популярность представителей различных субкультур и течений, которые как раз являются продуктом современной цивилизации. Мы видим, как проводятся фестивали байкеров, исторических реконструкторов, неоязычников и других подобных объединений. Их мероприятия, как правило, носят массовый характер, вызывают большой интерес молодёжи, привлекают широкое общественное

внимание. Как следствие — они подробно освещаются в СМИ, что вызывает ещё больший интерес [Гвоздев 2015, с. 146].

В качестве вывода можно отметить: несмотря на то, что традиционная культура коренных народов Дальнего Востока утратила многие основы своего естественного существования, она всё же сохранила реальные возможности для дальнейшего успешного функционирования. Мы видим, что, невзирая на тотальное наступление цивилизации и универсализации, всё более ценным становится наличие самобытного и традиционного. Но для того чтобы добиться позитивных результатов в деле сохранения традиционной культуры, требуется привлечение новаторских, современных способов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березницкий С.В. Ритуальная идентификация в духовной культуре коренных народов Амура // Тихоокеанская Россия в истории российской и восточноазиатской цивилизаций. Пятые Крушановские чтения, 2006 г. в 2 т. Владивосток: Дальнаука, 2008. Т. 1. С. 57–65.
2. Быкова Г.В. Язык — главное условие этнической самоидентификации // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия: сб. науч. трудов. Благовещенск: изд-во БГПУ, 2006. С. 5–15.
3. Гвоздев Р.В. Влияние цивилизационного фактора на традиционную физическую культуру коренных малочисленных народов Дальнего Востока // Славянский мир в контексте развития Тихоокеанской России и международных отношений в АТР: материалы науч.-практ. конф. Владивосток, 24–25 июня 2014 г. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2015. С. 141–151.
4. Гвоздев Р.В. Этнические особенности военных знаний, выраженные в фольклоре тунгусо-маньчжуров и нивхов // Тихоокеанская Россия в межцивилизационном и общероссийском пространстве: прошлое, настоящее, будущее. Седьмые Крушановские чтения, 2011 г. Владивосток: Дальнаука, 2013. С. 609–615.
5. Ермак Г.Г. Межэтнические отношения на юге Дальнего Востока России // Тихоокеанская Россия в истории российской и восточноазиатской цивилизаций. Пятые Крушановские чтения, 2006 г. в 2 т. Владивосток: Дальнаука, 2008. Т. 1. С. 129–135.
6. Тураев В.А. Традиционная культура в системе координат современного политического процесса // Культура России и сопредельных стран: прошлое, настоящее, будущее. Труды ИИАЭ народов Дальнего Востока ДВО РАН. Сер. Культурология. Т. 16. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2014. С. 5–22.
7. Функ Д.А., Зенько А.П., Силланпяя Л. Материалы по современной культуре и социально-экономическому положению северной группы уйльта // Этнографическое обозрение. Москва. 2000. № 3. С. 14–30.

УДК 39(=1.571.66-81)

*Беляева Мария Евгеньевна,
Камчатский центр народного творчества,
КамГУ им. Витуса Беринга,
г. Петропавловск-Камчатский*

Окказиональные обряды аборигенов Камчатки. Современное бытование

В статье дан краткий обзор бытования окказиональных обрядов аборигенов Камчатки. Окказиональные обряды коренных малочисленных народов Севера относятся к малоизученным явлениям традиционной культуры. Источником исследования послужили материалы экспедиций в населённые пункты Корякского округа: с. Хаилино Олюторского района и с. Тымлат Карагинского района за период с 2010 по 2015 гг.

Ключевые слова: окказиональный обряд, жертвоприношение, обрядовая культура, коряки.

*Belyaeva Maria Evgenyevna,
Kamchatka Folk Art Centre,
Vitus Bering Kamchatka State University,
Petropavlovsk-Kamchatsky*

Occasional ceremonies of indigenous peoples of Kamchatka. Modern existence

The article contains a short review of existence of occasional ceremonies of the indigenous peoples of Kamchatka. Occasional ceremonies of indigenous ethnic groups of the North belong to the insufficiently studied phenomena of the traditional culture. The materials of expeditions to the settlements of the Koryak Okrug were a source of the research: the Khailino settlement of Olyutorsky district and the Tumlats settlement of Karaginsky district from 2010 till 2015.

Keywords: occasional ceremony, sacrifice, ritual culture, Koryaks.

Обряд окказиональный — общее название обрядов, не закреплённых за календарными или семейно-бытовыми обрядовыми циклами [Зуева 2002, с. 110]. Эти обряды не носят периодического характера и проводятся по случаю какого-либо происшествия, важного события. В научных исследованиях отмечается, что «они направлены на преодоление (или создание) кризиса (как природного, так и социального характера). Однако грань между антикризисными и кризисными обрядами достаточно условна, т.к. само понятие принятой в обществе нормы не всегда очевидно. Так, обряд народного целительства, который может быть рассмотрен как антикризисный, остаётся таковым только до момента перенесения болезни или порчи с больного на другого человека или животное с соседнего хозяйства» [Стасевич 2013, с. 132].

Антикризисные окказиональные обряды имеют целью достижение наилучших результатов или хотя бы нормы; кризисные обряды (обряды наведения порчи) — создание кризиса, отклонения от нормы в худшую сторону.

В зависимости от количества участников окказиональные обряды бывают индивидуальными, семейными или общественными. Отметим, что окказиональные обряды иногда пересекаются с календарными и обрядами жизненного цикла, поэтому систематизация вызывает большие трудности, т.к. они рассматриваются как земледельческие, скотоводческие или просто относятся к производственной или погодной магии, шаманству и практике целительства. Но все обрядовые действия можно объединить единой функциональной направленностью — преодоление (реже — создание) некоей кризисной ситуации, возникшей внезапно [Стасевич 2013, с. 138]. Как отметил А.К. Байбурин, «...кризисная (порождающая ритуал) ситуация является следствием нарушения равновесия между своим и чужим. В ритуале с помощью серии обменов утраченное равновесие восстанавливается, причём это восстановление является одновременно и преобразованием, которое чаще всего интерпретируется в традиционной ритуалогии как смерть — возрождение» [Байбурин 1993, с. 148].

Окказиональные обряды коренных малочисленных народов Севера ещё не становились предметом научного осмысления. Отдельные упоминания встречаются в исследованиях учёных, но описаны они в общем контексте обрядовой культуры малочисленных народов Севера. В современных публикациях ощущается недостаток такой информации. Мы постараемся восполнить пробел материалами из наших фольклорно-этнографических экспедиций в северные районы Камчатского края за период с 2010 по 2015 гг.

В марте 2010 г. наша экспедиционная группа прибыла в с. Хаилино Олюторского района. В этом населённом пункте нам посчастливилось присутствовать на окказиональном обряде «Коваҏтоҏволаҏ (сокр. коваҏтолаҏ) ев'еҏеҏо» («Прохождение через кишки»). Проводили его в семье супругов Лилькива Андрея Николаевича и Людмилы Алексеевны. Одному из их родственников приснился сон, что кто-то из домочадцев тяжело заболел. В качестве разрешения указанной кризисной ситуации решено было принести жертву. Отметим, что сны чаще всего бывают причиной проведения обрядов. Болезнь здесь — это кризисная ситуация, которую надо решить. В качестве жертвы выбирают самую лучшую собаку.

Ранним утром, на рассвете, мы пошли за село, на другой берег р. Тылгаваям. Погода была хорошей, что способствовало проведению такого обряда, т.к. у коряков считалось, что ясная, солнечная погода необходима для удачного разрешения данной ситуации. Соблюдались все условия обряда: так, в действие были включены все члены семьи Лилькива: родители, дети, зятья, невестки и другие родственники. Отсутствовали лишь внуки, которые находились на занятиях в школе. Учитывая важность присутствия всех членов семьи, взрослые взяли их обувь, которая символизировала присутствие её владельцев на данном обряде. Нашей группе, состоящей из трёх человек, старейшины разрешили быть участниками этого обрядового действия, но запретили вести видео- и фотосъёмку.

Обряд начался с ритуального действия «инэлвэт», «кормление» огня внутренним оленьим жиром, смешанным с заячьим пухом. Олений внутренний жир присутствует во всех блюдах при проведении обрядовых праздников, а также является одним из компонентов в еде, которой «кормят» огонь при совершении каких-либо ритуалов. Заячий пух, как объяснили нам информанты, является тем предметом, который излечивает головную боль, отпугивает злых духов. А как предмет, имеющий такие свойства, как мягкость и невесомость, по мнению коряков, способствует удач-

ной, благополучной жизни. Этим действием все участвующие в обряде просили у огня успешного разрешения кризисной ситуации.

Затем четверо мужчин привязали собаку и держали её на веревках за четыре лапы. Убили животное копьём, которое передавалось в семье из поколения в поколение. Вынув внутренности собаки и растянув их в виде кольца, старейшины рода провели присутствующих на обряде через это кольцо, включая и отсутствующих внуков (их «замена» — обувь) и при выходе из него ударили всех ольховыми ветками. Этими действиями участники очищались от всего негативного, от всех болезней. Ольха для коряков является оберегом — «другом», который защищает их от бед и напастей. Её применяют во всех ритуалах оленные (чавчувены) коряки и некоторые группы береговых (нымыланы) коряков, в частности, мы говорим о карагинских коряках. После окончания всех обрядовых действий собаку положили на правый бок, мордой на восток, на восход солнца и под голову положили ветки ольхи.

Собака, которая давно приручена человеком, — это дорогая жертва. Коряки верят, что принеся в жертву самое лучшее, что у тебя есть, они оберегут свою семью от несчастий. По словам информантов, отдавая собаку Вагинын (Верховному боже-ству — тому, кто даёт жизнь и забирает её), они взамен просят здоровья своему члену семьи и всей семье.

Среди похоронных обрядов коряков есть комплекс ритуальных действий окказионального характера. Проводя умершего к «верхним» людям, приносят в жертву лучшего друга — его собаку. Коряки считают, что в том, ином мире она будет защищать и оберегать своего хозяина. В наше время, если нет возможности кремировать покойника и принести в жертву собаку, в гроб кладут фигурку пса, вырезанную из дерева, а также рыбы косточки, ведь первыми у «верхних» людей, по поверьям коряков, встречают собаки и рыбьими косточками их можно покормить, чтобы они пропустили умершего.

В марте 2015 г., когда наша экспедиция в очередной раз прибыла в с. Хаилино, Лилькива Людмила Алексеевна и её дочь Уварова Анна Андреевна рассказали нам об обряде жертвоприношения собаки после похорон (сожжения). Как нам известно, коряки не хоронят своих в землю, они сжигают покойников. Сегодня обряд сожжения сохранился только в северных районах Камчатского края. Там до сих пор стараются соблюдать все ритуальные действия при похоронах.

Отдельные ритуальные действия окказионального характера — жертвоприношение собаки, проводят после похорон хозяина животного, в любую погоду, на месте, где его сожгли. Если действие происходит зимой, то проводят обряд на следующий день после похорон, если летом, то через 2–3 дня. Перед началом жертвоприношения делают ритуал «инэлвэт» («кормят» огонь). Собаку убивают так же, как и в первом случае. Через внутренности проходят все присутствующие на обряде, их бьют ольховыми ветками. Затем собаку кладут на живот, мордой на восток, на восход солнца, поправляют ей лапы, представляя, что она лежит. Под голову кладут ольховые ветки, делают разрез в области лопаток, то есть отделяют их от шкуры, разрезают её вдоль спины и поперёк на три части. Эти ритуальные действия символизируют, что собака в ином мире сопровождает своего хозяина и оберегает от неприятностей, болезней и злых духов.

В декабре 2014 г. наша экспедиционная группа посетила с. Тымлат Карагинского района. Как нам стало известно от информантов, в этом населённом пункте также проводят обряд жертвоприношения собаки. Упит Дарья Васильевна, уроженка с. Тымлат, рассказала нам, что и в настоящее время обряд жертвоприношения у береговых коряков также проводят по случаю, если приснится плохой сон или человек заболел.

Отличие в проведении обряда олюторских и карагинских коряков состоит в том, что у береговых коряков Карагинского района настоящую собаку заменяют на спле-

тённую из травы лаутэн (вид осоки болотной). Лаутэн используется коряками Карагинского района во всех ритуальных действиях обряда «Хололо» (Ололо). По словам информантов, эта трава имеет большую охранительную силу, очищает дом и гостей от злых духов.

Обряд проходит в кругу семьи, присутствуют также и дети. Старейшины рода плетут из травы собачку, маленьким ножом имитируют убиение собаки, а в качестве крови используют сок ягоды брусники. После всех этих действий собачку сжигают в огне. Коряки считают, что соломенная собачка забирает с собой болезнь, плохой сон.

До настоящего времени в некоторых северных сёлах Камчатки практикуются обряды, связанные с целительством. Они призваны вылечить человека, перенеся его болезнь на растения. В с. Тымлат Карагинского района в декабре 2014 г. в нашем присутствии был проведён обряд «повешения» болезни. Прodelала его Котавынина Людмила Андреевна, уроженка с. Рекинники (ныне закрытого). Для проведения обряда использовали священную траву лаутэн. Из неё сплели верёвку с петлёй, надели на шею женщине, у которой было серьёзное заболевание глаза. Людмила Андреевна начала с заговора: *«Как жаль, бедная женщина (чукчанка) повесилась. Лучшие бы болезнь повесилась, а не эта бедняжка Марина-чукчанка. Ничего не поделаешь с этой болезнью, уходи отсюда»*. Затем травяную петлю сняли с женщины и сожгли в огне со словами: *«Давай, гори, сгорай. А Марина пусть выздоравливает»*. Суть этого обряда состоит в том, что трава лаутэн забрала болезнь у человека и сгорела в огне, т.е. была принесена в жертву через огонь.

Надо отметить, что и сегодня в памяти старшего поколения сохранились все обрядовые действия в той последовательности, как когда-то они и проводились. Старшее поколение старается передать эти знания своим детям. Здесь мы можем наблюдать, в какой мере сохранился сам механизм передачи традиции. Он не подвергся трансформации, ритуальными действиями руководят также старейшины рода, носители традиционных знаний.

В настоящее время нередко можно слышать о необходимости «сохранения» и «возрождения» народных обрядов. Но традиционные обряды уходят из естественного бытования и причина не только в том, что они изгонялись, «выдавливались» из жизни аборигенов. Исследователь культуры камчатских аборигенов В.Н. Малюкович отметил, что обряды «создавались веками как механизм стабилизации традиции, компромисс между природой и культурой» [Малюкович 1971, с. 50–51]. В современных условиях нет необходимости в подобных обрядовых практиках, но, т.к. это важнейшая часть национальной культуры, её необходимо знать и ценить.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
2. Зуева Т.В. Русский фольклор: Слов.-справ.: Кн. для учителя. М.: Просвещение, 2002. 334 с.
3. Малюкович В.Н. Праздник карагинских коряков «Хололо» // Краеведческие записки. Вып. 3. Петропавловск-Камчатский, 1971. С. 59–67.
4. Стасевич И.В. К постановке проблемы выделения комплекса окказиональных обрядов в казахской и киргизской культуре. 2013 // KUNSTKAMERA.RU: сайт музея антропологии и этнографии РАН. URL: http://kunstkamera.ru/index/science/konferencii_i_seminary/2013/radlov2013/ (дата обращения: 15.11.2015).
5. Полевые материалы автора 2014 г., Котавынина Людмила Андреевна 1965 г.р., корячка береговая (нымыланка), с. Тымлат Карагинский район Камчатский край.

6. Полевые материалы автора 2010 г., Лилькива Андрей Николаевич 1941–2012 гг., с. Хаилино Олюторский район Камчатский край.
7. Полевые материалы автора 2010, 2015 г., Лилькива Людмила Алексеевна 1939 г.р., чукчанка, с. Хаилино Олюторский район Камчатский край.
8. Полевые материалы автора 2010, 2015 г., Уварова Анна Андреевна 1973 г.р., чукчанка, с. Хаилино Олюторский район Камчатский край.
9. Полевые материалы автора 2014 г., Упит Дарья Васильевна 1949 г.р., корячка береговая (нымыланка), с. Тымлат Карагинский район Камчатский край.

УДК 334.7(520)

*Наумова Инна Юрьевна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Предпринимательская культура в Японии: институциональные аспекты

Институциональная среда, способствующая развитию инновационного предпринимательства, представлена не только институтами экономической инфраструктуры, но и совокупностью разнообразных отношений, механизмов, норм и правил, в системе влияния которых действует предприниматель — носитель опыта предпринимательской активности, исторически сформировавшегося в национальной экономической культуре. В статье анализируется интеграция эмоциональной, когнитивной, интенциональной и операциональной сторон личности японского предпринимателя и элементов институциональной среды японской предпринимательской культуры: института предпринимательской этики (основанной на учениях таких мыслителей, как Судзуки Сёсан, Исида Байган, Ниномия Сонтoku), института лидерства (на примере судеб таких выдающихся японских предпринимателей, как Сибусава Эйити, Мацусита Коносукэ, Хонда Соитиро, Морита Акио, Ибука Масару).

Ключевые слова: предпринимательская культура, предпринимательская этика, институт лидерства, личность предпринимателя.

*Naumova Inna Jur'evna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok*

Entrepreneurial Culture of Japan: Institutional Aspects

Institutional environment supporting innovative entrepreneurship include not only economic infrastructure, but also various relationships, norms, rules concentrating around a person of the “bearer” of national entrepreneurial culture translating historical experience of former generations. The article analyses cognitive, intentional, emotional and operational spheres of Japanese entrepreneurial personality basing on institute of entrepreneurial ethics (using original doctrines of famous thinkers Suzuki Shosan, Ishida Baigan, Ninomiya Sontoku); institute of leadership (focusing on personal histories of outstanding entrepreneurs Shibusawa Eiichi, Matsushita Konosuke, Honda Soichiro, Morita Akio, Ibuka Masaru).

Keywords: entrepreneurial culture; business ethics; Leadership Institute; entrepreneur personality.

Предпринимательская культура — это составляющая инновационной экономической культуры, носителем которой является предприниматель-новатор, обладающий особым набором умений и личных качеств, организующий новые предприятия

или привносящий на рынок новый товар или услугу. Предпринимательство как социально-экономический феномен — явление интернациональное, его функциональная роль универсальна, а «национальный» культурный контекст можно расценивать как набор специфических факторов его развития. Также национальные культурные особенности «среды обитания» предпринимательства той или иной страны накладывают отпечаток на характер взаимодействия с представителями других экономических культур. Международное экономическое партнёрство в инновационной сфере нуждается в институциональном «оформлении» пространства для диалога сторон с учётом специфических потребностей его участников, рассчитывающих на самый желанный творческий результат — новые экономические возможности (идея нового продукта, новые рынки, каналы сбыта, способы комбинирования факторов производства и т.п.).

Институциональная инфраструктура жизнедеятельности предпринимательства в современной Японии, так же как и в большинстве сопоставимых по уровню социально-экономического развития стран, представлена разнообразными институтами различных организационно-правовых форм. К структурам, находящимся в общественной и смешанной собственности можно отнести общенациональные административные органы (прежде всего, министерства «экономического блока») и органы местного самоуправления, в том числе органы, специализирующиеся на оказании поддержки предпринимательству:

- торгово-промышленные палаты, бизнес-ассоциации и т.п.;
- подразделения общенациональных и местных центров содействия развитию предпринимательства;
- правительственные финансовые институты (банки и финансовые корпорации), осуществляющие программы льготного кредитования инновационного малого бизнеса.

В частном секторе, помимо компаний и организаций, непосредственно вовлечённых в орбиту хозяйственной деятельности, в качестве институтов предпринимательской инфраструктуры присутствуют и «организованная общественность» (локальные сообщества, профессиональные ассоциации и т.п.), и частные лица (поистине «судьбоносными» для предпринимателей могут стать такие персоны, как «бизнес-ангелы» — индивидуальные венчурные инвесторы, а также отдельные специалисты или постоянные клиенты, благодаря общению с которыми может родиться новый бизнес-проект). Частные организации, обеспечивающие деятельность инновационного предпринимательства:

- финансовые учреждения, предоставляющие кредиты или инвестирующие средства в инновационный малый бизнес;
- прочие компании сферы деловых услуг;
- специализированные институты инновационной инфраструктуры (бизнес-инкубаторы, технопарки, технологические центры, «школы» и курсы предпринимательства, центры трансфера технологий и т.д.).

В любой социально-экономической системе инфраструктурная база неотделима от институциональной среды, подразумевающей совокупность разнообразных, меняющихся во времени отношений, механизмов, норм и правил, в центре которых — человек. А в контексте нашего исследования предприниматель не просто очень активный экономический агент, но носитель особой (новаторской) функции и национального культурного опыта.

При характеристике предпринимательской культуры исследователи нередко концентрируются лишь на изучении норм этики предпринимателя и описании предпринимательского этикета или идентифицируют предпринимательскую культуру с

корпоративной (организационной) культурой. В любом случае это важные аспекты, но необходимо учитывать полноту и разнообразие свойств личности предпринимателя, которую следует рассматривать во всей совокупности взаимодействий с другими людьми, экономическими и социальными институтами. Комплексная интеграция эмоциональной, когнитивной, интенциональной и операциональной сторон личности предпринимателя [Орлов, Мизерова, Орлова 2009, с. 22] позволяет определить их примерное соответствие «зонам ответственности» разных элементов институциональной среды предпринимательской культуры.

В эмоциональной сфере предпринимательская культура выражается в степени интенсивности стремления к новаторскому творчеству в форме предпринимательской деятельности, жажде к ответственной преобразующей деятельности, определённом азарте, «рисковости», гордости за принадлежность к сообществу самостоятельных хозяев. Формируется данный комплекс качеств, в том числе в рамках национальных институтов семьи, общественного мнения; опираясь на культуру лидерства, культуру стыда и т.п.

Когнитивная сфера предпринимательской культуры подразумевает не столько формальное специальное образование, сколько стремление к получению знаний, необходимых для эффективного выполнения предпринимательских функций. Это предполагает овладение прикладными знаниями и умениями (технология производства, менеджмент, маркетинг, экономическое право, практика договорного процесса, методика внутренних и внешних коммуникаций и т.д.), а также навыками работы с контекстной информацией (анализ объективных факторов, обуславливающих предпринимательскую деятельность, — экология, демография, политика и т.п.). В дополнение к институтам системы образования и подготовки предпринимателей, призванным буквально обучать будущих или уже состоявшихся предпринимателей, необходимо иметь в виду традиции национальных культурных подсистем: института ученичества, института доверия, культуры коллективизма и т.д.

Интенциональная сторона предпринимательской культуры включает сферу мотивации предпринимательской деятельности, личных ценностных установок, убеждений, диктующих характер модели поведения предпринимателя как в сугубо деловой деятельности, так и в общественных межличностных контактах. Безусловно, это, прежде всего, «епархия» института этики (её прикладных подсистем — трудовой и предпринимательской этики). Нормы морали, национальная культура соблюдения и исполнения законов, правил поведения, принятых в обществе, — не «внешние» для предпринимателя, а осмысленные и воспринятые на уровне собственного сознания институты.

Операциональная сфера предпринимательской культуры распространяется на практическую деятельность, «рутинные» коммуникации и поведение предпринимателя, в процессе которых воплощаются результаты формирования его личности в эмоциональном, когнитивном и интенциональном развитии. Именно в данной сфере проявляются особенности национальной корпоративной культуры, институтов ответственности, лидерства, риск-культуры (в деловом контексте) и т.д.

Национальную предпринимательскую культуру можно интерпретировать как форму трансляции опыта предыдущих поколений, в том числе воспринимаемого в качестве образцов поведения, нравственных ориентиров для современных предпринимателей. Ими могут служить письменные труды, истории жизненного пути (даже если это не подкреплённые источниками, но живущие в «памяти народной» легенды) таких моральных авторитетов, как проповедники, просветители, яркие представители национального предпринимательского сообщества. При этом, каким бы сугубо национальным ни выглядело культурное наследие, в нём можно обнаружить совер-

шенно «интернациональные» и универсальные проявления характеристик предпринимательской культуры. Приведём ряд свидетельств своеобразного «культурного диалога» Японии и стран Запада в процессе формирования предпринимательства как ценного творческого кадрового ресурса нации (сопоставимого с представителями научного, литературного, музыкального, художественного и т.п. сообществ).

«Диалог культур» может принимать форму своего рода «переклички» институтов, как экономических, так и социокультурных, призванных оптимальным образом обеспечить условия эффективного развития предпринимательства. Так, институт этики «ответственен» за нравственную легитимизацию предпринимательской деятельности — с «подачи» Макса Вебера с его апологетикой роли протестантской этики в генезисе «духа капитализма». Её «японским аналогом» можно, например, считать учение выдающегося мыслителя своего времени Судзуки Сёсана (1579–1655) — создателя собственного направления буддизма («*Ню-дзэн*»), а также энергичного хозяйственника (основателя и настоятеля монастыря, руководителя строительства тридцати трёх храмов). Судзуки Сёсан (спустя век после Мартина Лютера, но в силу искусственной изолированности Японии от внешнего мира с начала XVII в., можно не сомневаться, что совершенно самостоятельно) пришёл к воззрениям о сакральной ценности любого профессионального занятия. Тезис о «небесном предназначении» труда человека, вне зависимости от его положения на социальной лестнице являющегося «уполномоченным миссии, возложенной Небом», абсолютно созвучен протестантскому отождествлению профессии (*beruf*) с «божественным призванием» [Карелова 2007, с. 34] (или «судьбы» — с «возложенной работой» в комментариях М. Вебера [Вебер, Примечание 55]). Современные японские предприниматели вряд ли помнят имя того, кому обязаны философской разработкой принципа «этизации» процесса получения прибыли, но наверняка руководствуются заветом Судзуки: «Когда вы, полностью отдав себя Пути Неба, перестанете думать о личной выгоде и будете заниматься торговлей, воплощая суть честности, удача будет дарована вам Небом так же естественно, как огонь обжигает, а вода течёт сверху вниз» [Карелова 2007, с. 37].

В не менее выразительном «заочном диалоге» с западной философской мыслью состоит учение «*Сингаку*» знаменитого японского проповедника Исиды Байгана (1685–1744). Немаловажной составляющей этого учения являются наставления о «Пути торговца», оправдывающие получение прибыли, но при одном условии: получать нечистую (двойную) прибыль, несправедливые проценты — значит «съесть сладкий яд», изменить своему Пути и привести дом к разорению [Карелова 2007, с. 83]. Исида Байган задолго до британских утилитаристов Иеремии Бентама и Джона Стюарта Милля придал «пользе» и «выгоде» статус критериев нравственности, приравняв «Путь торговца» к высшему моральному долгу — следованию единому «Пути Неба». Стержнем учения Исиды Байгана являются категории «бережливости» (в «трёхуровневой» интерпретации) и «накопительства» как результата добросовестного выполнения долга: аналогии с протестантскими ценностями более чем прозрачные. Кроме того, у данной «переклички» идей о моральных принципах предпринимательской деятельности в пространственно-временном континууме культуры есть продолжение в реалиях современности: так, мало кто в мире более японцев (впрочем, как и западноевропейцев) озабочен проблемами утилизации и вторичной переработки ресурсов (как на бытовом уровне, так и на корпоративном). Не вызывает сомнений, что привычка бережного отношения к вещам укоренилась в умах многих поколений японцев благодаря массовому распространению изучения «*Сингаку*» (зачастую использовавшегося вместо конфуцианства в школах всех уровней — от простолюдинов до знати). Несмотря на тот факт, что Исида Байган после 20 лет службы в торговом доме «пути торговца» предпочёл служение просветительскому пути, его образ

в современной Японии ассоциируется именно с предпринимательским творчеством. Например, один из японских «бизнес-продюсеров» Доко Такэхиса использовал в рекламе своего венчурного проекта слоган: «Исида Байган: возрождение! Требуются региональные лидеры!» [Стартует проект «Исида Байган: возрождение!»].

Любопытно, что Макс Вебер считал саму потребность в этическом базисе признаком «идеального типа» предпринимателя, действующего в эпоху промышленного капитализма (рассуждая о «духе капитализма», он оговаривался, что имеет в виду «западное современное рациональное предпринимательство»), — в противовес совершенно этически не «озабоченному» авантюрному предпринимателю, чей «капитализм» существовал «во всём мире в течение трёх тысячелетий — в Китае, Индии, Вавилоне, Древней Греции, Риме, Флоренции и в наше время — капитализм ростовщиков, военных, поставщиков, откупщиков должностей и налогов, крупных торговых предпринимателей и финансовых магнатов» [Вебер, Примечание 43]. «Ответ» Японии на данное убеждение — классика экономической социологии: как минимум, за полтора века до первых «залпов» «промышленной революции» у японского купеческого сообщества (в лице «торговых магнатов» своего времени) были тщательно систематизированные и письменно документированные «моральные кодексы», содержащие нравственные завещания потомкам вести дела бережливо, терпеливо, трудолюбиво, осторожно, благоразумно, учтиво к клиентам, сотрудникам, партнёрам и даже конкурентам, с уважением к сёгунской власти и её законам во имя сохранения и преумножения достояния семейного клана. «Домашние конституции» торговых домов «Мицуи», «Мицубиси», «Сумитомо» и др. принадлежат жанру дидактических «мудрых советов», написанных в подражание «семейным правилам» самурайских полководцев XVI–XVIII вв., и синонимичны традициям современной корпоративной культуры — редкая корпорация в Японии не обзавелась собственным аналогом «этического кодекса» (зачастую, от лица предпринимателя — отца-основателя).

Со второй половины XIX в. «закрытая» в течение двух с половиной столетий страна вступает в период модернизации и перехода к индустриальному капитализму западного типа. Пришла пора не просто открытого диалога с внешним миром, но и борьбы за сохранение своей культурной идентичности под натиском новых институтов и ценностей. В наследство из века XIX в век XX японское предпринимательство получило ряд символических в том или ином отношении исторических фигур, чьи биографии и ныне показательны для японца, решающего «сделать бы жизнь с кого».

Во-первых, достойно упоминания имя Ниномия Сонтоку (1787–1856) — знаменитого «сельского мудреца». Образ мальчика с книжкой и тяжёлой вязанкой хвороста за плечами, знакомый с детства многим поколениям по иллюстрациям в школьных учебниках, рассказам, фильмам и многочисленным статуям, установленным по всей Японии возле учебных заведений, и сегодня всё так же популярен, разве что чаще изображается с планшетом или смартфоном в руках. Этот «когнитивный символ» Японии перекликается с образом российского Михайло Ломоносова не только в части совпадения биографических вех (деревенское происхождение, начало Пути «пешком в науку», могучее телосложение), но и сочетанием стремления к самообразованию, трудолюбия и таланта такого масштаба, что свойственен истинному «универсальному человеку». Ниномия Сонтоку равно воплотил свою мудрость на поприще аграрно-технологическом, экономическом и философском. Сформулированный им «треножник обязанностей» человека: труд, бережливость и забота о будущих поколениях — квинтэссенция предпринимательской этики в Японии.

Во-вторых, представляет интерес феномен «эмоционального символа» Сакамото Рёма (1835–1867). Любопытно превращение в легенду современности человека пусть и незаурядного, но не вполне успешного (ввиду ранней гибели) реализоваться

как политик и предприниматель. Благодаря сотням книг (не столько документально-биографическим, сколько приключенческим, вплоть до комиксов манга), многочисленным экранизациям, театральным постановкам, образ Сакамото крайне романтизирован, соответственно, его символизация произошла в большей степени на эмоциональном уровне. В этом персонаже слились черты не только воина-рыцаря, прогрессивного политика, желавшего модернизировать Японию с помощью взаимовыгодного сотрудничества с другими странами, но и морального авторитета, а также энергичного хозяйственника-новатора — основателя первой в Японии акционерной компании «Камэяма сятю» (позднее преобразованной в «Кайэнтай»). Не удивительно, например, что этот национальный герой, вошёл в «топ 5» в качестве «идеального президента компании» в ходе опроса новых сотрудников 345 мелких и средних предприятий, проведённого Токийской торгово-промышленной палатой [Асахи симбун]. Другой факт — один из самых ярких предпринимателей современной Японии Сон Масаёси (в свою очередь, символ победы в «этическом противостоянии» предпринимателя корейского происхождения японскому моноэтническому обществу), не только признаётся, что искренне любит Сакамото, но и взял флаг «Кайэнтай» за основу для логотипа своей компании с «SoftBank» [Сон Масаёси].

Наконец, функции в равной степени «операционального» и «интенционального символа» в истории предпринимательства Японии выполняет «отец японского капитализма» Сибусава Эйити (1840–1931). Основатель сотен предприятий, в том числе в новых для экономики Японии отраслях, создатель таких системных экономических институтов, как Токийская фондовая биржа и первый в стране коммерческий банк, автор множества новаторских решений в деле организации производств и повышения производительности труда — неполный перечень оснований считать личность Сибусавы воплощением интернационального по сути «пионера» индустриализации. В культурно-предпринимательском контексте он также достоин признания не только за инициирование сотен проектов в сфере образования и социального вспомоществования, но и как создатель первого в Японии фундаментального учения о неразрывной связи этики и экономики в рамках принципа «самурайский дух — коммерческое мастерство». Его классический труд «„Лунь юй“ и счёты» преподнёс конфуцианские моральные ценности в качестве ключа к успеху предпринимателя в его повседневной практике. В возрасте 27 лет он посетил Всемирную выставку в Париже и с тех пор воодушевленно адаптировал импортные технологии к японской действительности, по праву гордился, когда удавалось достичь (и превзойти) западные прототипы по показателям эффективности и конкурентоспособности. Но при этом Сибусава Эйити прекрасно осознавал важность международных гуманитарных контактов, «народной дипломатии», в частности организовал Японское детское интернациональное общество, а в 1927 г. — в разгар периода осложнения положения японских иммигрантов в США, осуществил неординарную культурную акцию «Голубоглазая кукла» — японо-американский обмен тысяч кукол как задел будущих дружественных отношений между двумя странами [Сибусава Эйити и открытие проекта «Голубоглазая кукла»].

Достойными преемниками символических для японской экономической культуры личностей и «легендами при жизни» в XX в. стала целая плеяда предпринимателей, воплощающих институт лидера не только в восприятии соотечественников. Долгие годы Япония старательно заимствовала сильные стороны западной системы организации экономики. Тот факт, что с 1960-х гг. «вчерашняя ученица» вступает с Западом в равноправный диалог «корпоративных культур» — заслуга «бога японского менеджмента» Мацусита Коносукэ (1894–1989) — безусловного «операционального» символа, получившего международное признание не только в качестве успешного предпринимателя, но и философа и публициста. В 1962 г. его портрет появился на

обложке журнала «Тайм», в 1963 г. он с большим успехом изложил принципы своей философии управления на Международной конференции по менеджменту в Нью-Йорке, в 1964 г. — стал главным героем спецвыпуска журнала «Лайф», а с 1970 г. «рупор» философской мысли Мацуситы — журнал РНР (Peace and Happiness through Prosperity) стал выходить на английском языке [Мемориальный сайт Мацусита Коноскэ].

Для современных японских предпринимателей Мацусита был и остаётся предпринимателем №1, образцом отношения к людям и к делу жизни. А рядом, как правило, в опросах фигурирует имя не уступающего в популярности «эмоционального символа» японской предпринимательской культуры — Хонда Соитиро (1906–1991), чья стихия — азарт, риск, инновационный порыв. При этом надо заметить, что лидерские качества Хонда проявлялись в столь неистовой («неяпонской») форме, что слава бунтаря и «иноходца» иногда приводила к конфликтам с правительством и деловой элитой страны. А вот международному признанию «непротокольная» фигура талантливого самоучки ничуть не мешала, наоборот — вызывала, в частности, у американцев глубокую симпатию и понимание: в 1989 г. Хонда стал первым японцем, увековеченным в зале славы американской автомобильной промышленности [Хонда Соитиро].

Другой пример феноменального воплощения «идеального предпринимателя» в форме интеграции предпринимательских качеств — тандем основателей корпорации «Сони» Ибука Масару (1908–1997) и Акио Морита (1921–1999), который также демонстрирует важность института доверия, регулирующего не только отношения с внешними участниками инновационного процесса, но и служащего условием гармоничного и продуктивного сотрудничества членов одной команды. Морита Акио был особо виртуозным мастером диалога, в том числе и с зарубежными партнёрами (не только по бизнесу, но и в политических и интеллектуальных кругах), маркетинговым гением, способным обаять и увлечь людей оригинальными идеями. Ибука Масару, будучи незаурядным инженером и предпринимателем, неожиданно обрёл международную известность на педагогическом поприще — семейная проблема (ребёнок-аутист) поспособствовала появлению новаторской методики раннего развития детей и школы «Обучения талантам», что можно расценивать как вклад и в культуру коммуникаций, и в сферу социально-ориентированного предпринимательства.

В XXI в. судьба японской предпринимательской культуры выглядит весьма неоднозначно. Сложный комплекс микро-, макро- и метаэкономических факторов привёл к сокращению активности желающих создать собственный бизнес. Индекс предпринимательской активности — процент трудоспособного (18–64 лет) населения, владеющего или управляющего новым бизнесом, рассчитываемый по результатам социологических опросов по методике международного исследовательского консорциума GEM (The Global Entrepreneurship Monitor), в 2014 г. составил в Японии 3,83%, что в 2,5 раза превышает данные десятилетней давности (с начала 2000-х гг. индекс не превышал 1,5–1,6%). Однако в международном сравнении данный показатель удручающе мал: в том же 2014 г. он составлял, например, во Франции 5,34%, в Великобритании — 10,66%, а в США — 13,81%. Опросы также фиксируют высокую (55%) долю респондентов, полагающих, что страх перед неудачей не позволяет им заняться предпринимательством [Persistently low levels of activity...].

Управление по мелким и средним предприятиям Японии в 2013 г. систематизировало данные собственного анкетирования населения и выявило следующие причины низкой предпринимательской активности в стране (в порядке убывания):

1. Беспокоит нестабильный образ жизни, который влечёт за собой бизнес-стартап.

2. Отсутствие персональных гарантий и локальных сетей социальной защиты.
3. Высокие финансовые издержки начала предпринимательской деятельности.
4. Неадекватность образовательных программ по подготовке предпринимателей.
5. В обществе господствует поощрительное отношение к трудоустройству по найму в крупных корпорациях и другим стабильным формам занятости.
6. Мало возможностей для того, чтобы считать предпринимательство достойным карьерным выбором.
7. Низкая трудовая мобильность затрудняет новый поиск кадров после неудачи в бизнесе.
8. Слишком сложные административные процедуры оформления стартапа.
9. У японцев явный недостаток желания дерзнуть на новом поприще.
10. Экономика Японии — в стадии зрелости, на рынке мало возможностей для нового дела.

11. Предпринимательство не очень высоко ценится в обществе [2014 White Paper on Small and Medium Enterprises in Japan].

Ряд причин, чьё негативное воздействие на мотивы потенциальных предпринимателей упомянуто выше, возможно нивелировать при совершенствовании функционирования специальных институтов, и у Японии уже есть позитивный опыт в данном направлении. Так, определённые гарантии, в том числе финансовые, способна предоставить правительственная Организация содействия мелким и средним предприятиям Японии. Хорошую репутацию также имеют её образовательные программы для предпринимателей. Заслуживает внимания инициатива правительственной финансовой корпорации, уже второй год с большим успехом проводящей Всеяпонский конкурс бизнес-планов среди старшеклассников.

Крайне важно развивать институты, являющиеся площадкой для обмена информацией, налаживания деловых контактов между предпринимателями. И это не только новейшие форматы дистанционного общения, реализуемые с помощью сети Интернет. Согласно Белой книге по мелким и средним предприятиям Японии, суммарно порядка 80% ответов опрошенных предпринимателей приходится на очные собрания деловых ассоциаций разной периодичности, заседания предпринимательских клубов, обществ межотраслевого обмена и т.п. [Белая книга по мелким и средним предприятиям Японии — 2015]. Таким образом, в реалиях предпринимательской культуры современной Японии по-прежнему актуальны «живые» встречи именно как место, где рождаются идеи и предпринимательские альянсы, и где, вступая в диалог с «братом по предпринимательскому духу», есть возможности «капитализировать» свой личностный багаж, проявив знания, эмоции, убеждения и культурную память.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ч. I. Постановка проблемы. Примечания // GTMARKET.RU: информационно-аналитический портал центра гуманитарных технологий. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3637/3642> (дата обращения: 15.11.2015).
2. Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики: история в портретах. М.: Восточная литература, 2007. 231 с.
3. Орлов В.Б., Мизерова О.Г., Орлова Е.В. Предпринимательская культура: сущность и содержание понятия // Вестник Югорского государственного университета. 2009. Вып. № 4(15). С. 13–25.

4. 2014 White Paper on Small and Medium Enterprises in Japan // CHUSHO.METI.GO.JP: сайт Агентства малого и среднего бизнеса. URL: http://www.chusho.meti.go.jp/pamflet/hakusyo/H26/download/2014hakusho_eng.pdf (дата обращения: 02.11.2015).
5. Persistently low levels of activity — but high activity among those with positive entrepreneurial attitudes // GEMCONSORTIUM.ORG: сайт “Глобальный мониторинг предпринимательства». URL: <http://www.gemconsortium.org/country-profile/76> (дата обращения: 12.11.2015).
6. 朝日新聞 = Асахи симбун. 24 апреля 2005 г.
7. 石田梅岩復活プロジェクト 始動! = Стартует проект «Исида Байган: возрождение!» // INFOJAPAN: информационный портал. URL: <http://www.infojapan.jp/bai/> (дата обращения: 12.11.2015).
8. 渋沢栄一と「青い目の人形」展開催にあたって = Сибусава Эйити и открытие проекта «Глубоглазая кукла» // SHIBUSAWA.OR.JP: сайт мемориального фонда Сибусава Эйити. URL: <http://www.shibusawa.or.jp/museum/newsletter/302.html> (дата обращения: 15.11.2015).
9. 孫正義 = Сон Масаёси // JA.WIKIPEDIA.ORG: интернет-энциклопедия Wikipedia. URL: <https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%AD%AB%E6%AD%A3%E7%BE%A9> (дата обращения: 12.11.2015).
10. 中小企業白書 (2015年版) = Белая книга по мелким и средним предприятиям Японии — 2015 // CHUSHO.METI.GO.JP: сайт агентства малого и среднего бизнеса. URL: http://www.chusho.meti.go.jp/pamflet/hakusyo/H27/PDF/h27_pdf_mokujityuu.html (дата обращения: 02.11.2015).
11. 本田宗一郎 = Хонда Соитиро // REKISHI-CLUB.COM: информационный портал. URL: <http://rekishi-club.com/?p=5080> (дата обращения: 12.11.2015).
12. 松下幸之助.com = Мемориальный сайт Мацусита Коноскэ // KONOSUKE-MATSUSHITA.COM: сайт Мацусита Коноскэ. URL: <http://konosuke-matsushita.com/> (дата обращения: 12.11.2015).

КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧЬЯ: ОСОБЕННОСТИ ДИНАМИКИ

УДК 008

*Позняк Татьяна Зиновьевна,
Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

«Акторы коммуникации» и парадоксы межкультурного взаимодействия в пространстве трансграничья во второй половине XIX — начале XX вв.

Статья посвящена парадоксам межкультурного взаимодействия в пространстве трансграничья российского Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX вв. Усилия региональных властей по формированию механизма управления иммигрантами в дальневосточных городах на практике редко приводили к ожидаемым результатам. Созданные должности, структуры и способы контроля часто использовались чиновниками для извлечения личной выгоды. Важную роль в этом процессе играли «акторы коммуникации» — лица, обладавшие необходимыми ресурсами (знанием языка, связями во властных структурах, должностями) и активно участвовавшие в межкультурном взаимодействии.

Ключевые слова: межкультурное взаимодействие, китайская иммиграция, российский Дальний Восток, коррупция, полиция.

*Poznjak Tat'jana Zinov'evna,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

“Actors of communication” and paradoxes of cross-cultural interaction in the space of transboundary of the Russian Far East in the second half of the 19th century — at the beginning of the 20th century

The article is devoted to the paradoxes of cross-cultural interaction in the space of transboundary of the Russian Far East in the second half of the 19th century — at the beginning of the 20th century. The efforts of regional authorities to form a mechanism of controlling the immigrants led rarely to expected results in reality. The positions created during this time as well as structures and control mechanisms were often used for personal profit by the officials. “Actors of communication” played an important role in this process. “Actors of communication” were people with necessary resources (language skills, contacts in power structures, positions) who were actively involved in cross-cultural interaction.

Keywords: cross-cultural interaction, Chinese immigration, Russian Far East, corruption, police.

Российский Дальний Восток во второй половине XIX — начале XX вв. был слабо освоенным приграничным регионом, где происходило тесное взаимодействие с о-

пределными территориями. Важную роль в этом процессе играли миграционные потоки из азиатских стран, в первую очередь из Китая.

В данной статье не будет рассматриваться характер протекания аккультурационных процессов в среде китайских мигрантов на российском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв., поскольку к их оценке уже неоднократно обращались исследователи [Нестерова 2000, с. 69–82; Позняк 2002, с. 291–312; Позняк 2004, с. 141–152]. В целом мы продолжаем разделять точку зрения о том, что в своей массе китайцы не стремились ассимилироваться в российском обществе и не были склонны к тесному контакту с ним, однако в последнее время наша убежденность была существенно поколеблена архивными изысканиями по проблемам преступности и неформальной экономики. Многочисленные документы свидетельствовали, что экономическая и социокультурная адаптация китайских мигрантов в инокультурном окружении на российском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв. была успешной, хотя и принимала своеобразные формы; и русские, и китайцы были нацелены на взаимовыгодное использование возможностей пограничного положения региона, а налаживание межкультурных связей наиболее активно шло в сфере неформальной экономики [Позняк 2010, с. 203–217; Позняк 2011, с. 33–40; Позняк 2012, с. 173–182].

Данная статья, являясь продолжением этой темы, посвящена акторам межкультурной коммуникации — лицам, которые выступали своеобразными посредниками между двумя культурными пространствами — российским и китайским. В регионе в условиях непрерывного коммуникативного пространства представителей разных культур формируется слой лиц, наиболее успешно использующих ресурсы такого взаимодействия.

Теоретической основой исследования является теория структуризации Э. Гидденса. Актеры, или субъекты деятельности, у данного исследователя действуют и обладают способностью понимать, что они делают. Информированность и компетентность актеров, или агентов, поддерживается на уровне практического сознания. Последнее состоит из неявно выраженных представлений актеров о том, как следует «вести себя» в различных условиях социального окружения, при этом важно учитывать не только сознательные, но и бессознательные мотивы деятельности. Актеры осуществляют стратегии — своеобразные системы практики. Практика — это всё то, что социальный агент делает сам и с чем он встречается в социальном мире. «Общепринятая практика или рутина (всё, что делается по привычке) является основным элементом повседневной социальной деятельности. Термин „повседневный“ или „обыденный“ точно отражает рутинный характер социальной жизни, продлённой во времени и пространстве» [Гидденс 2005, с. 17–18].

Актеры обладают свободой выбора стратегий и практик, но предполагается, что они станут вести себя рационально в том смысле, что будут стремиться выбирать действие, которое максимизирует разницу между выгодами и затратами. «Рациональность проявляется в стремлении актеров к оптимизации, т.е. в стремлении получить доступ к максимальному количеству жизненных шансов при одновременной минимизации затрат и риска. ...Коллективный результат этой тенденции к оптимизации на уровне индивидуальных актеров, однако, не обязательно должен быть социально оптимальным» [Побережников 2002, с. 161].

Данный подход перекликается с историей повседневности как «концепции изучения прошлого через историю повседневных социальных практик в любых сферах и на всех „этажах“ жизни общества» [Людтке 2010, с. 23, 53–83].

Дальний Восток России, и в особенности его города, во второй половине XIX — начале XX вв. представлял собой место непрерывных трансформаций — неста-

бильной социальной структуры и социокультурной среды — в силу целого ряда обстоятельств: с одной стороны, колонизация региона происходила одновременно с процессом модернизации Российской империи, в ходе которого изменения коснулись экономики, социальной структуры и политического пространства, с другой — пограничное положение и бурный приток мигрантов из сопредельных азиатских стран сделали его зоной культурного контакта. В этом смысле местное общество можно рассматривать в качестве примера общества, находящегося в состоянии нарушенного равновесия.

Основное внимание в статье будет сосредоточено на повседневной жизни горожан, выявлении стратегий и практик, которые они используют, чтобы «выжить», удовлетворить свои потребности не только в пище и одежде, досуге, но и в поддержании или повышении социального статуса и пр. В качестве акторов межкультурной коммуникации можно рассматривать ряд должностных лиц региональной администрации (переводчики, полицейские приставы, заведующие китайскими кварталами и пр.), представителей иммигрантских сообществ (комитеты национальных обществ или их председатели, старшины, подрядчики, торговцы, прислуга и пр.), лиц, занимавшихся частной практикой (присяжные и частные поверенные, писцы и пр.). В работе не ставится задача охватить весь круг акторов коммуникации.

Важным элементом возможности межкультурной коммуникации является взаимное освоение языка или появление лиц, которые могли выступить в качестве её посредников. Современники отмечали, что необходимость коммуникации приводила, с одной стороны, к упрощению русскими языка для облегчения понимания китайцами, с другой — к освоению китайцами языкового минимума, в результате чего формировался своеобразный русско-китайский жаргон. А.В. Даттан в работе о приамурской торговле писал, что «ломается самый язык, обращаясь в какой-то невозможный жаргон „моя ходи“, „твоя купи“ и т.п.» [Даттан 1897, с. 117]. Д.И. Шрейдер, удивляясь широкому распространению этого исковерканного русского языка вдоль всей границы с Китаем, привёл слова одного из собеседников: «язык-то наш, русский, только надевший курму китайскую, коническую шляпу и привесивший косу, только черешой от него пахнет» [Шрейдер 1897, с. 69].

Знание китайского языка среди русских до открытия Восточного института в 1899 г. было достаточно редким явлением, однако такие примеры существовали. Китайцы же, по отзывам современников, вырабатывали достаточно успешные стратегии адаптации в чужом социокультурном пространстве, в том числе и изучения языка. Сколотив «всеми правдами и неправдами капитал в 5–6 долларов, — цена билета 3-го класса на океанском пароходе», китаец отправлялся во Владивосток, где благодаря покровительству земляков, уже живущих здесь несколько лет, пристраивался на первое время, чтобы «оглядеться в чужой ему среде». «На первое время новичку не приходится даже иметь дело непосредственно с русскими; он сразу, со дня вступления на русскую землю, попадает к своему брату китайцу, всё время находится под покровительством опытных людей, пользуясь их советами. Живёт он всё время, покамест не станет твёрдо на ноги, в фанзе или доме, приспособленном для китайцев, согласно их потребностям. ... Всякая крупная работа ведётся манзами на артельных началах, причём существует самое строгое и правильное распределение труда, денег и общих расходов; у каждой артели существует, кроме рядчика, ещё некто, вроде конторщика, который следит за правильным распределением работы между членами артели, записывает прогульные дни, расход и приход денег. Попав в подобную артель, китаец новичок может считать себя вполне обеспеченным — знай лишь работай... Пробыв год-два в артели, заработав небольшие деньжонки, присмотревшись к обстановке, китаец, в особенности грамотный, начинает изучать русскую разговорную речь. Многие

научаются даже грамоте, что при китайском упорстве и терпении им удаётся: они начинают понимать русских, русские их. Раз это достигнуто, китаец перестаёт быть чернорабочим, ему уже нет расчёта таскать тачку или копать землю: он ищет более лёгкого и выгодного труда. Самый обыденный, самый избитый путь — это стать мелким торговцем, каких мы сотни видим на улицах с лотками и корзинками, продающих разную снедь... Другой путь, по которому идут более способные и терпеливые, это наняться в приказчики, лакеем в гостиницу, частный дом, слугой на какое-нибудь судно, плавающее в здешних водах и т.п. Последние, пробыв по несколько лет в среде русских, до тонкости изучают русский быт, нравы, обычаи, привычки и склонности тех, кому служат, причём, конечно, совершенствуются в знании языка. Через несколько лет вы видите подобного китайца или рядчиком, или же торгующим в лавке, иногда уже принадлежащей ему...» [Дальний Восток 1895, 16 апр.].

Необходимость управления растущей колонией мигрантов вызывала появление структур и должностей, отсутствовавших в общеимперской практике. Региональная администрация постепенно приходит к пониманию необходимости планомерно формировать в регионе кадры чиновников, способных осуществлять управленческие функции в условиях межкультурного контакта, вербуя их как из российского, так и китайского населения. Важную роль в подготовке таких кадров играл Восточный институт [Буяков 1999, с. 97–116].

Двигателем процесса формирования слоя профессионалов, способных действовать в условиях межкультурного контакта, была не только власть, но и население. Повседневная жизнь иммигрантов, включая торгово-промышленную деятельность, постоянно создавала ситуации взаимодействия с представителями принимающего общества — потребителями, чиновниками, предпринимателями. Во многом благодаря частной инициативе, в регионе возникают услуги по написанию прошений, подаче исков и заявлений, юридические консультации, помощь в суде для иммигрантов и населения в целом.

Впервые должности переводчиков с китайского и маньчжурского языков были введены в штат только образованной Амурской области в конце 1858 г. [Дальний Восток 2002, с. 62]. В дальнейшем переводчики появились и в Приморской области, их число быстро росло. Приведём лишь некоторые примеры введения должностей переводчиков в дальневосточных городах. Согласно Высочайшему повелению, объявленному управляющему морским министерством о некоторых изменениях в административном устройстве Приморской области от 27 апреля 1880 г., было образовано Владивостокское военное губернаторство, Владивосток и Хабаровск получили статусы городов, последний стал также местом пребывания военного губернатора Приморской области. Согласно этому повелению, в указанных городах были также введены городские полицейские управления [Дальний Восток 2004, с. 373–374]. Согласно штатам этих управлений, утверждённым 8 апреля 1881 г., в Хабаровске вводилась должность переводчика китайского и маньчжурского языков с содержанием 1000 руб., а во Владивостоке на наём переводчиков, писцов и канцелярские расходы выделялось 1500 руб. [Дальний Восток 2005, с. 13]. Е.В. Гаммерман утверждает, что Хабаровское полицейское управление начало работать с 28 октября 1880 г. [Гаммерман 2008, с. 59]. Косвенные архивные данные свидетельствуют, что в конце 1880 г. во Владивостоке уже действовало полицейское управление и переводчик [РГИА ДВ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 102. Л. 5.], но этот вопрос нуждается в дополнительном исследовании.

В дальнейшем в штатах полицейских управлений городов и других региональных управленческих структурах число переводчиков постоянно увеличивалось. Например, согласно штату Владивостокского полицейского управления, утверждённому 10 февраля 1903 г., при нём существовали должности трёх переводчиков с

китайского, японского и корейского языков и шести толмачей при приставах [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 107. Л. 233].

Кроме введения штатных должностей переводчиков, региональная администрация последовательно пыталась выработать адекватный механизм контроля за иммигрантами, первоначально используя методы косвенного, а затем и прямого управления. Этот процесс смыкался со встречным движением — иммигранты вырабатывали механизмы адаптации в чуждом социокультурном пространстве в виде этнических сообществ и их лидеров в лице старшин, председателей или комитетов национальных обществ и пр.

Под давлением региональной администрации правительство принимало решения, способствовавшие формированию в регионе структур и компетентных управленческих кадров, способных функционировать в условиях межкультурной коммуникации. Однако идея создания системы управления иммигрантами на практике воплощалась в своеобразной форме. Почему замыслы и действия региональной администрации не достигали результата? Для ответа на данный вопрос необходимо взглянуть на действия лиц, которые на местах должны были осуществлять контроль над китайскими мигрантами и/или служить «посредниками» в системе межкультурного взаимодействия.

Один из наиболее ранних выявленных в источниках примеров деятельности переводчика полицейского управления относится к ноябрю 1880 г. Компетентность работавшего тогда во Владивостоке переводчика оставляла желать лучшего. Китайский подданный Лю-чэн-хай в ноябре 1880 г. пожаловался военному губернатору Владивостока на незаконные действия переводчика, который требовал чрезмерную арендную плату, затем посадил его в карцер, не дав «времени запереть лавку». В результате у него пропали деньги, серебряные карманные часы, а возможно, и что-либо из «мелочного товара» [РГИА ДВ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 102. Л. 5]. Лю-чэн-хай «от лица всех торгующих манз во Владивостоке» просил губернатора уволить переводчика: «Причина этому следующая: все здешние купцы и мелкие торговцы из манз платят переводчику по одному руб. с фанзы; плату эту переводчик получает с нас почти даром, т.к. он ничего не делает и мы положительно можем обходиться без него, потому что большая часть из нас лучше говорит по-русски, чем он по-китайски. Кроме сказанной выше платы, переводчик получает часто ещё денежные и другие подарки к праздникам. Мало этого, переводчик часто требует с нас ещё каких-то лишних денег, которые мы не обязаны давать ему. ... от этого часто происходят разного рода недоразумения, которые оканчиваются тем, что переводчик арестовывает нас и сажает в карцер, где иногда долго продерживает. От этого происходит застой в нашей торговле и мы получаем значительные убытки. Часто также случается, что переводчик смешивает принадлежащие различным домохозяевам фанзы и требует уплаты денег с манз — торгующих, с каких ему заблагорассудится взять» [РГИА ДВ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 102. 27 л. Л. 5об.-6].

Эта цитата иллюстрирует использование в условиях межкультурного взаимодействия таких ресурсов, как минимальное знание китайского языка и должность переводчика, для собственного обогащения. Видимо, кроме жалованья, выплачиваемого в полиции, переводчик также собирал средства на своё содержание с китайцев по одному рублю с фанзы, получал денежные и иные подарки к праздникам, а также не гнушался прочими поборами. Свои же прямые обязанности он исполнял не слишком профессионально: плохо владел китайским языком, путал владельцев фанз при взимании арендной платы и явно превышал пределы предоставленных ему полномочий. Конечно, мы должны допустить и возможность оговора Лю-чэн-хаем переводчика, продиктованного личной обидой или желанием сместить его с должности, тем более что в деле отсутствуют объяснения противной стороны.

Этот пример использования переводчиком своего служебного положения в корыстных целях не был, к сожалению, исключением. В начале XX в. подобная практика становится настолько распространённой, что превращается едва ли не в норму. Фактически во всех дальневосточных городах наблюдается формирование групп или тандемов из представителя принимающего общества, с одной стороны, и китайской общины, с другой. Каждая из сторон обладала определёнными ресурсами в рамках своего культурного пространства: «русские» — властными (должностями или социальными связями во властных структурах, обеспечивавшими прохождение необходимых бумаг, принятие решений), социальными (знаниями правил ведения делопроизводства и юридической практики, законов, языка и пр.), материальными (недвижимостью, финансами и пр.); китайцы — социальными связями и/или властными полномочиями в китайской общине, знаниями (русского и китайского языков, норм поведения китайцев), материальными средствами.

Подобные межкультурные связи удалось выявить на материалах дел по обвинению представителей полиции и региональной администрации в должностных нарушениях. В РГИА ДВ сохранилось несколько таких дел. Как правило, это материалы не судебных расследований, а служебных ревизий, в большинстве своём заканчивавшихся не судом и уголовным наказанием, а лишь отстранениями от должности в административном порядке. Примеров же положительного эффекта от учреждения должностей, по идее нацеленных на эффективное функционирование системы управления иммигрантами, в источниках гораздо меньше, что не является доказательством отсутствия такового, а лишь следствие делопроизводственной практики и сохранности документов.

В качестве примера формирования тандемов (или более широких союзов) здесь рассматриваются три дела с материалами ревизий, направленных на место Приамурским генерал-губернатором. Назовём их условно «дело Шкуркина», «дело Остен-Сакена» и «дело Ундрица». Местом действия во всех случаях являлся Владивосток, но подобные примеры можно было найти в любом дальневосточном городе. Все три дела показывают высокий уровень доверия среди участников тандемов или групп, наличие дружеских связей и использование ресурсов в виде занимаемых должностей, высоких покровителей и «ударных групп исполнителей». Под последним понимаются либо нижние полицейские чины, либо китайские десятники, которые выполняли «чёрную работу» — запугивание, избиения, аресты и пр.

В первом деле главными действующими лицами выступают П.В. Шкуркин, переводчик Дзан-джо-ва (Зан-джо-ви) и преподаватель Восточного института Ван [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 72об.-73, 75, 76]. Павел Васильевич Шкуркин был назначен помощником полицмейстера Владивостока в 1903 г. в ходе реализации решения Приамурского генерал-губернатора об усилении рядов полиции выпускниками Восточного института [Нестерова 2004, с. 255]. В его ведение были переданы китайские кварталы и в подчинение — китайские десятники во главе с Сун-жи-хио. Должности десятников были введены в 1900 г. [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 8, 74]. Ему оказывал поддержку полицмейстер города полковник в отставке Владимир Иванович Андреев.

Делопроизводитель канцелярии Приамурского генерал-губернатора надворный советник Василий Власевич Перфильев, проводивший ревизию во Владивостоке, пришёл к выводу, что дело «выплыло» наружу по причине внутренних распри в полиции города. Первой стороной в конфликте выступал Шкуркин с упомянутыми сотоварищами, второй — пристав 2 полицейского участка Владимир Осипович (Иосифович) Попов, пристав 2-го участка, коллежский регистратор, в деле иногда фигурирует как уже смещённый с должности, в Памятной книжке Приморской области

на 1903 г. числится вр.и.д. пристава 2-го участка, в 1908 г. — приставом 3-го участка Владивостока [Памятная книжка 1903, с. 27; Памятная книжка 1907, с. 17; РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 76–60б.]. Попов также не действовал в одиночку, у него были переводчик — китайский подданный Се-ю-шу, — сподвижники среди полицейских чинов и выступавшие в качестве свидетелей китайцы. В материалах дела упоминается собрание на квартире Попова, где присутствовали чины полицейского управления — вр.и.д. канцелярского служителя Севастьян Дмитриевич Кривошея, столоначальник коллежский регистратор Лука Андреевич Дубровинский, два китайца — Ван-и-бын и Син-тен-и — и другие лица [Памятная книжка 1903, с. 27; РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 80].

Второй полицейский участок Владивостока составляли улицы: Ключевая — левая сторона по направлению от Светланской улицы к Голубиной пади, Пушкинская от собора до Ключевой, а также Ботаническая до Ключевой, Успенская, Полтавская, Петра Великого, Нагорная, Суйфунская, Китайская до Покровской церкви, Суйфунская площадь, Садамский переулок, Светланская от виадука до Ключевой, Пекинская, Семеновская, Фонтанная, Пологая и Комаровская от Алеутской и до конца, правая сторона Алеутской по направлению от вокзала к Корейской слободке, начиная от Семеновской улицы и до конца, и Последняя улица [РГИА ДВ. Ф. 515. Оп. 2. Д. 204. Л. 194].

Этот участок был основным местом сосредоточения иммигрантов в городе. Конфликт произошёл из-за «территории кормления» — перехода контроля над азиатскими кварталами от Попова к Шкуркину. В.В. Перфильев предполагал, что жалобы против Шкуркина и китайских десятников были инициированы Поповым, а против Попова — в свою очередь, Шкуркиным [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 78об. –79об.]. Попова не устроило либо решение начальства передать управление китайским населением другому лицу, либо отказ Шкуркина делиться доходами от контроля над притонами.

В.В. Перфильев пишет об этом в своем отчёте по ревизии: «Если в настоящее время дело это вышло на свет Божий, то только потому, что чины полиции перессорились между собою. До назначения г. Шкуркина Помощником Полицеймейстера китайское население Владивостока не выделялось в особую группу и находилось в ближайшем заведывании участковых приставов, по принадлежности, которые и собирали с него мзду. Больше всего китайцев находится во 2 полицейском участке, которым заведовал пристав Попов. С назначением Помощником Полицеймейстера г. Шкуркина и возложением на него заведывания всем китайским и корейским населением города (последнее распоряжение было сделано г. Губернатором только на словах), естественно, доходы приставов с китайского населения должны перейти к г. Шкуркину. Примириться с этим, конечно, было нелегко, и на этой почве и началась распря между наиболее энергичным из приставов и наиболее потерпевшим — г. Поповым и Помощ. Полиц. Шкуркиным. Сторону последнего принял, видимо, и Полицеймейстер г. Андреев. В результате начались доносы, но обе стороны вели дело так хорошо, что при всём своем желании подвести друг друга под суд, ни та, ни другая не может представить документальных доказательств» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 78об.-79].

В.О. Попова обвиняли в поборах с китайских банковок¹ и опекурилен. Расследование находилось в производстве у следователя 2-го судебного участка. «Дело это возникло случайно, по доносу, поданному Прокурору каким-то пропойцей отставным почтово-телеграфным чиновником Ермоленко». Основным доказательством выступала приложенная к доносу, никем не подписанная «книжка на китайском языке, в которой перечисляются фамилии содержателей вышеуказанных заведений с отметкой, кто и сколько уплачивал приставленному Поповым сборщику, каковым будто

¹ Распространенное на Дальнем Востоке название китайских игорных заведений, по названию одной из китайских азартных игр.

бы состоял переводчик», китайский подданный Се-ю-шу. В ней содержались сведения, что за март (китайский) минувшего года было собрано с 32 заведений 2694 руб. Перфильев был убеждён, «что донос Ермоленко на пристава Попова сделан не без участия, в той или другой степени, г. Шкуркина. С другой стороны, посланные в три инстанции жалобы Ван-син-фу и Фу-ту-на, ... есть результат мести г. Попова». При этом Перфильев не сомневался, «что оба эти взаимных доноса имеют под собой фактическое основание» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 78, 79].

П.В. Шкуркина, переводчиков и десятников обвиняли в присвоении средств во время обысков, терроризировании китайцев, незаконных арестах, бездействии (не боролись с бандами хунхузов, а фактически покрывали их). Среди вменяемых жалобщиками Шкуркину с сотоварищами случаев был и вовсе из ряда вон выходящий, собственно, и послуживший причиной ревизии. Его стоит осветить подробнее.

2 октября 1903 г. китайские подданные Ван-чин-фу и Фу-тун, указавшие в качестве места проживания город Никольск-Уссурийский — «на старом базаре в доме Кван-дю-день», — написали жалобу на имя Наместника Его Императорского Величества на Дальнем Востоке Е.И. Алексеева: «... 21-го июля сего года мы условились с китайскими подданными: Преподавателем Восточного Института Ван и Переводчиком Господина Помощника Полицмейстера Шкуркиным, Зан-джо-ви и ещё одним нам неизвестным молодым переводчиком и одним благонадёжным Китайским Купцом, которого имя тоже не знаем; собирать во 2-м и 3-м участках деньги за играющие 58 банковок, взимать с каждой банковской в сутки по 6 руб., а также в обоих участках за опеку и за тайных китайских проституток 2500 руб. в месяц. За это «щедрое предложение» они должны были уплатить 12 000 руб., полиция же, согласно уговору, не должна была препятствовать как деятельности притонов, так и сборам с них денег, «потому что полученные деньги мы внесём в ту же полицию» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 2]. В дело якобы был посвящён даже военный губернатор области, который «передавал „заведование всеми азиатцами“ им и Помощнику Полицмейстера Шкуркину; который будет единственным над нами Начальником и ему мешать никто не будет» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 2-об.]. Китайцы надеялись, что «люди, как Ван, и купцы честные», и «согласились им уплатить 12 000 руб. с тем, чтобы получившийся барыш делить пополам». 25 июля они объявили содержателям «банковок, опекурилен и тайных проституток» новые правила: «...мы состоим подрядчиками и они могут свободно играть, курить и содержать проституток». Однако в первый же вечер к «притоносодержателям явились Околодочные Надзиратели с Городовыми и позабрали их в участки и привлекли к законной ответственности». Возмущённые неисполнением обязательств «подрядчики» потребовали разъяснений от Вана и переводчиков, на что получили ответ, «что их барин ещё не совсем устроил это дело, и советовали подождать одну неделю». Эти обещания продолжались несколько недель, а затем от них потребовали подарок «из лисьих ног мех, 12 штук золотых часов и 8 браслетов». Затем последовало ожидание ещё более месяца с постоянным хождением «два, три раза в день справляться, когда будет это разрешено». [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 2об.]. Когда терпение китайцев закончилось, они попросили вернуть им 12 000 руб. и «подарки», в случае невозврата угрожая обратиться в суд и представить «массу свидетелей», но угрозы противную сторону не испугали. Они «на это ответили, что мы ничего не знаем, и у Вас нет никаких документов, кому деньги и подарки давали, с того и получайте». 18 августа «горе-подрядчики» были арестованы переводчиком Чан-ша-юнь с городовыми «в качестве хунхузов» и высланы в Чифу, где им «пришлось некоторое время безвинно пострадать», но затем они были оправданы и вернулись, чтобы обжаловать дело в суде, «так как нас лишили всего нашего состояния». Жалобщики просили «привлечь

виновных к законной ответственности и Помощника Полицеймейстера Господина Шкуркина устранить от должности на время производства следствия; т.к. он может вредить в показаниях свидетелей; свидетели наши будут бояться и не покажут sequer всей правды» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 3].

Перфильев был уверен, что инициатива составления жалобы принадлежала Попову. Фигурировавшая в ней сумма не была, по его мнению, «чрезмерной», во время его ревизии за разрешение деятельности банковок и опекурилен в уплату неоднократно предлагали от 15 до 20 тыс. руб. [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 79–80]. Классический «развод», выполненный чинами полиции в компании с переводчиками в духе лучших традиций Остапа Бендера, впечатляет своими масштабами. Даже если предположить, что эта жалоба была оговором, придуманным Поповым, то сам факт такого «бизнес-проекта» говорит о возможностях существования подобных афер.

Нас интересуют в этом деле выясненные в ходе дознаний Перфильева личности переводчиков, составителей прошений и прочих акторов коммуникации, а также выработываемые практики и стратегии межкультурного взаимодействия.

По поручению и.д. Приамурского генерал-губернатора Н.П. Линевича В.В. Перфильев выехал для ревизии из Хабаровска во Владивосток 7 ноября 1903 г. Отправляясь в командировку, он предполагал, «что запуганное действиями полиции китайское население побоится откровенности и не станет жаловаться открыто, ... не доверяя тем китайским переводчикам, которые могли быть предоставлены мне во Владивостоке местной полицией», и признал «соответственным взять с собою из Хабаровска двух китайцев, хорошо говорящих по-русски, на которых я мог бы положиться. Один из них, мелкий подрядчик, постоянно вращающийся в китайской толпе, близкий ей и притом имеющий во Владивостоке родственников, помог мне заручиться доверием простого рабочего элемента. Второй китаец, г. Кван-юн-пе, один из служащих г. Еохалина, командирован последним со мной по моей просьбе. Кван-юн-пе сослужил службу как посредник между мною и китайским купечеством». Таким образом, В.В. Перфильев использовал ту же практику, что и проверяемые им чины полиции, что лишней раз подтверждает её рутинный характер. Он взял с собой переводчиков, которые могли бы внедриться в местную китайскую среду и собрать необходимую информацию [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 72].

Ревизия Перфильева интересна также как пример практик служебных расследований — тайный сбор сведений через агентов, сохранение инкогнито ревизора, удаление объекта ревизии, чтобы тот не мог оказывать давление на следствие и свидетелей. Губернатор по просьбе Перфильева отправил Шкуркина в командировку. Два китайца-переводчика собирали сведения, за которыми Перфильев приходил в условленное место — магазин одного из китайских купцов на Светланской улице. Переводчики же должны были известить китайское население о приезде ревизора и удалении Шкуркина.

По дороге во Владивосток чиновник остановился в Никольске-Уссурийском для поиска китайских подданных Ван-чин-фу и Фу-тун, написавших жалобу, однако безрезультатно.

Во время расследования Перфильев получил две жалобы — одну от Ван-венсяна на переводчика Дзан-дзо-ва за вымогательство 20 руб., другую от Чан-хо-шуна на Шкуркина — за захват при обыске 3 800 руб. и высылке брата. Оба прошения были написаны тем же почерком, что и прошение наместнику, инициировавшее ревизию. Податели последних прошений указали на личность, писавшую их. «Таковым оказался некто Розен, датский подданный, спившийся и опустившийся полуинтеллигент, служивший одно время писцом у Пристава 2 уч. г. Владивостока Попова, специально занимающийся писанием прошений и жалоб для тёмного безграмотного

люда. Он подтвердил, что прошения Ван-чин-фу и Фу-туна писаны действительно им в Никольске-Уссурийском, куда он иногда выезжает специально для заработка по писанию прошений, в одной из китайских гостиниц. Относительно личности жалобщиков Розен отозвался полным незнанием, прибавив, что он и не интересовался ими, т.к. прошений приходится писать много» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 73].

В этом делестораживает и кажется неслучайным знакомство Розена с Поповым, что можно рассматривать как свидетельство возможной фальсификации обвинений в адрес Шкуркина, однако в ходе расследования Перфильев искал доказательства их правдивости, а не опровержения.

В ходе подобных расследований фамилии таких писарей чаще остаются за кадром, китайцы отказываются их называть, оправдываясь незнанием. Этот и другие примеры подтверждают формирование в регионе группы профессиональных составителей прошений для неграмотных и малограмотных слоёв населения, несведущих в юридических тонкостях. В Европейской России и Сибири подобная практика также существовала, спецификой региона было предоставление подобных услуг иммигрантам. Мы можем предположить, что китайцы на ломаном русском языке объясняли писарю обстоятельства дела, а тот уже излагал его в той форме, в которой, на его взгляд, оно возымело бы своё действие. Надо полагать, какие-то нюансы он мог привнести и от себя. Такие лица, очевидно, обладали знаниями правил составления прошений, их стилистики и лексики, разбирались в хитросплетениях местной власти и в механизмах воздействия на чиновников (знали рычаги, на которые необходимо было надавить).

Ряд письменных и устных жалоб, а также проведённых по ним дознаний Перфильева вскрывали незаконные действия Шкуркина и китайских десятников, которые во время обысков и облав в тайных притонах изымали не только незаконные предметы — трубки для курения опиума, карты, — но и вещи и деньги обыскиваемых. Шкуркин позиционировал себя как ярый борец с притонами. В ходе допроса эти действия он ставил себе в заслугу, отрицал изъятия крупных сумм денег, а жалобы, по его мнению, были вызваны недовольством преступников [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 73–73об., 74].

Следующее прошение, полученное ревизором по почте и подписанное семью якобы китайскими купцами, также касалось незаконных действий вышеуказанных лиц, «которые будто бы своими насилиями и беззакониями совершенно терроризировали китайское население города». «В виду голословности прошения и неизвестности фамилий подписавшихся», Перфильев решил проверить «жалобу опросом представителей наиболее известных торговых китайских фирм». Однако они заявили, что фамилии подателей прошений им неизвестны, а сами они в этом участия не принимали, но подтвердили изложенное в прошении, заявив, «что полицейские десятники из китайцев, в настоящем их составе, действительно не удовлетворяют своему назначению, т.к. грабежи, убийства и другие преступления среди китайского населения остаются не открытыми, а с другой стороны, в городе среди китайцев ходит много слухов и жалоб, что сами десятники обижают мирных китайцев. По их словам, десятники введены во Владивостоке уже три года, с согласия местного китайского купечества, и содержатся за его счёт; первые десятники были назначены по выбору самих купцов, а теперь полиция их меняет по своему усмотрению. Далее купцы подтвердили, что при аресте подозрительных китайцев и выпуске их на свободу действительно допускается произвол: выпускаются на свободу лица, заведомо известные местному китайскому населению как неблагонадёжные. Существование полицейских десятников из китайцев они признают желательным и на будущее время, но при том условии, чтобы выбор их производился, как было установлено вначале, самими купцами, а не полицией» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 74].

Эта цитата служит свидетельством ещё одной возможной причины конфликта: Шкуркин не только занял нишу, прежде подведомственную Попову, но и увёл из-под контроля верхушку общества китайских десятников. Неудивительно, что это вызвало неудовольствие и протест «потерпевших». В этом деле нельзя отрицать наличие конфликта интересов и желания противоположной стороны устранить Шкуркина, а также вероятности использования для этой цели оговоров, клеветы.

Ключевой вопрос в этом деле — был ли произвол и коррупция со стороны Шкуркина и Попова, — на наш взгляд, с достаточной уверенностью и доказательной базой разрешить невозможно. Все обвинения в адрес и той, и другой стороны могут быть в равной степени правдой и оговорами. Единственным убедительным аргументом является тот факт, что если бы нечего было делить или доходы были бы мизерными, то вряд ли бы разгорелась такая борьба. Если исходить из этого посыла, то обе противоборствующие стороны были фактически группировками организованной преступности — мафиозными структурами, кормящимися за счёт покровительства нелегальных притонов.

Перфильев был уверен, что коррупция пустила глубокие корни в полиции и является фактически неистребимой: «...взятничество владивостокской полиции по отношению к китайскому населению не представляет из себя что-либо новое; несомненно, оно существует издавна, и главным источником его служат китайские игорные дома (банковки), опиекурильни и китайские дома терпимости. Почва для взяточничества здесь самая обширная и при том совершенно безнаказанная, т.к. никто из содержателей этих заведений не решится идти жаловаться, тем более что к поборам власть имущих китаец привык с колыбели и считает это в порядке вещей. С другой стороны, все эти заведения составляют необходимость для рабочего китайского населения, почти равносильную органической потребности... Китаец, кроме того, по природе спекулятор и торгаш; жажда быстрого обогащения, возможность какового дают эти заведения, — это мечта каждого китайца. — Несколько почтенных китайских купцов мне не без основания сказали, что с купцов полиция взяток не берёт, ибо это опасно, а с банковок и опиекурilen будет брать всегда, пока существование их не будет легализовано в той или иной форме. Не будут пользоваться высшие чины, будут брать низшие — городовые и десятники, т.к. соблазн слишком велик, обеспеченность же чинов полиции далеко не завидна, исключая разве полицмейстера и его помощников. Самый же род службы по полиции таков, что люди щепетильные не идут на неё или же представляют весьма редкое исключение» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 534. Л. 81об.–82].

Во втором деле главными действующими лицами выступают В.А. Остен-Сакен и китайский подданный Ван-го-тун (Ван-го-дун). Дело описано в монографии Е.И. Нестеровой, однако в её работе приведены ссылки на отсутствующие или неверные архивные дела, что не позволило проверить указанные сведения [Нестерова 2004, с. 304–307]. Это дело несколько иного рода, но также демонстрирует стратегии нелегальных быстрых заработков и формирование «межкультурных тандемов», за которыми, возможно, стояли высокие покровители.

Китайский подданный Ван-го-тун два года (с 22 февраля 1902 г. по 8 августа 1904 г.) работал переводчиком при Управлении строительства Порт-Артура, где, видимо, овладел в какой-то степени русским языком, затем переехал во Владивосток и устроился переводчиком при 3-й полицейской части и в Приамурский окружной суд. В этом же суде служил помощником секретаря Остен-Сакен. Оба оказались людьми предприимчивыми, не очень щепетильными в отношении закона и быстро поняли, какой «Клондайк» представляет собой китайская община Владивостока. Этот тандем стал инициатором создания в городе Китайского национального общественного

собрания. Идея была поистине гениальной. 5 декабря 1907 г. В.А. Остен-Сакен обратился к военному губернатору Приморской области с просьбой разрешить организацию Китайского национального общественного собрания и утвердить его устав. Однако Приморское областное присутствие по делам об обществах и союзах отклонило просьбу, т.к. проект устава не отвечал требованиям закона. 17 января 1908 г. приведённый в соответствие с законом Устав был вторично рассмотрен областным присутствием и зарегистрирован.

В марте 1908 г. в городе были расклеены объявления на китайском языке, содержание которых не оставляло ни малейших сомнений в истинной цели основания Собрания: «Доводится всем до сведения, что в настоящее время Владивостокский губернатор и полицмейстер открыли вместе... казённый игорный дом. Желающих играть просим приходить, когда угодно. Заведующие не могут делать препятствий» [Нестерова 2004, с. 305].

В конце марта собрание открыло свои действия в доме № 36 по Алеутской улице, причём в нём действовала китайская и европейская половины. Только просуществовало оно недолго. Не прошло и месяца, как полицмейстер обратился к военному губернатору области с ходатайством о его закрытии, т.к. под официальной вывеской собрания скрывался игорный дом. Полицеймейстеру вторил и городской санитарный врач В.М. Порватов, осмотревший собрание и удостоверивший, что в его помещениях «до невозможности грязно, все комнаты набиты рабочими китайцами, играющими в азартную игру банковку; во всех десяти комнатах 15 столов с банковкой, китайцев не менее 500 чел.». Размах деятельности тандема впечатлял.

Губернатор временно приостановил функционирование собрания, а 5 августа 1908 г. закрыл его ввиду «безнравственного направления деятельности». Однако находчивый инициатор слегка подкорректировал устав, включив пункт о допуске в собрание игр, разрешённых администрацией, и вновь обратился с ходатайством о его регистрации. Новое ходатайство было удовлетворено с поразительной скоростью — 2 сентября 1908 г. Однако характер развлечений в собрании мало изменился, что было выявлено в январе 1909 г. в ходе ревизии чиновников канцелярии Приамурского генерал-губернатора [Нестерова 2004, с. 306].

Здесь также, кроме тандема, основанного на высоком уровне доверия, и использования доступных каждой стороне ресурсов, можно предполагать и наличие покровителей на разных этажах властной вертикали. Во время одной из проверок в гостях у Остен-Сакена находился пристав 2-го участка, а у входа в собрание дежурил городской. Быстрое же утверждение устава свидетельствует о наличии покровителей и более высокого уровня.

Тандем использует две рутинные практики: первую — разрешённую законодательством организацию общественных собраний, главной целью которых было устройство досуга и в которых, кроме увеселительных мероприятий, шла и игра в различные неазартные разрешённые законом игры (включая карточную игру), и вторую — повсеместно действовавшие нелегально в дальневосточных городах тайные китайские игорные дома. Тандем блистательно их соединил и под вывеской китайского собрания открыл игорный дом, причём действовавший как для европейской, так и для азиатской публики. Учитывая упомянутые санитарным врачом размеры игорного дома (количество столов и число одновременно находившихся в помещении китайцев), дело приносило предпринимателям неплохой доход.

Третье дело связано с деятельностью чиновника уже более высокого уровня. Его обстоятельства частично уже изложены в предшествующих работах автора [Позняк 2011, с. 33–40]. Главным действующим лицом в этом деле выступал чиновник Приморского областного правления Густав Густавович фон Ундриц. Здесь мы также видим

успешно действовавший тандем. Компаньоном в делах и посредником в отношениях с китайским населением был переводчик Сун-фу-цин. Дело открылось в ходе работы Комиссии для обследования «жёлтого и еврейского вопросов», направленной Приморским генерал-губернатором Н.Л. Гондатти во Владивосток в январе 1914 г. [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 910. Л. 30–41]. Уже на месте члены комиссии получили жалобы от китайских подданных Лян-вен-цзы и Чи-сян-ге на незаконные действия Ундрица. Во время дознания просителей член комиссии, старший помощник делопроизводителя коллежский секретарь Л.Г. Ульяницкий выявил подробности деятельности Ундрица на его посту. Он умело пользовался близостью и доверием военного губернатора Приморской области М.М. Манакина [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 910. Л. 31об.].

Комиссией были собраны многочисленные свидетельские показания как проживавших во Владивостоке китайских подданных, так и русских — предпринимателей, служащих, полицейских чинов и пр. Они свидетельствовали, что Ундриц получал взятки от китайцев, установил регулярные поборы с предпринимателей, китайского общества, используя своё служебное положение, бесплатно питался в ресторанах, кафе-шантанах и пр. [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 910. Л. 38–40]. Бывший переводчик при военном губернаторе Приморской области Сун-фу-цин не только выступал посредником между Ундрицем и китайцами, но и владел банковкой в центре города на углу Алеутской и Светланской улиц, где китайцы — подрядчики и купцы — проигрывали большие суммы, которые «подельники» делили между собой.

Согласно материалам дознаний, Г.Г. Ундриц обложил поборами содержателей тайных притонов (домов терпимости, банковок, опекурилен), а также предпринимателей — владельцев и арендаторов домов, в которых располагались эти заведения, — вне зависимости от национальной принадлежности. Если же кто-либо из них отказывался платить, когда в ходе полицейской облавы выявлялись нелегальные заведения, на владельцев или арендаторов домов, в которых они располагались, либо налагались штрафы, либо хозяева высылались на родину. При этом чиновник принимал все меры, чтобы постановления о наказаниях принимались и исполнялись в кратчайшие сроки. В случае же, если полиция выявляла нарушения у тех предпринимателей, которые исправно платили Ундрицу, в Областном правлении или «терялись» полицейские протоколы, или исполнение постановлений затягивалось, приурочивалось к торжественным датам и снималось. Здесь мы видим использование стратегий, подобных выработанным Шкуркиным, но в несколько иных юридических условиях и с использованием более высокого положения Ундрица в иерархии местной власти.

Но «главным достижением» чиновника было установление контроля над Китайским обществом, он фактически управлял его деятельностью, используя в своих целях. Ундриц совместно с переводчиком убедил комитет общества «осуществить смену всего состава должностных лиц Общества, нежелательных ему» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 910. Л. 34об.–35.], после чего наладил эффективный механизм увода от ответственности нарушителей закона, «исправно субсидировавших» чиновника, отпуская их на поруки по просьбе китайцев.

Согласно показаниям А.Н. Занковского, четыре года прослужившего секретарём Китайского общества, тесное взаимодействие последнего с чиновниками областной администрации существовало и до Ундрица. Китайское общество, кроме заявленных в уставе целей, и до него занималось установлением неформальных контактов с чиновниками областной администрации, решая проблемы «щекотливого характера», как, например, «высылка и возвращение китайцев, содержание опекурилен и банковок, уплата или уменьшение до минимума разного рода административных штрафов, о келейной ликвидации и сокрытии разных преступных деяний, о даче взяток административным лицам». Такие вопросы общество решало не официальным пу-

тём, а при посредстве переводчиков. [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 910. Л. 34.]. Эти показания свидетельствуют о долговременном существовании и потому уже рутинном характере неформального взаимодействия китайского сообщества и представителей региональной администрации.

А.Н. Занковский также указал, что эту деятельность удалось приостановить «только с приходом к управлению краем Гондатти», однако после его отъезда в шестимесячный отпуск, влияние на общество приобрели «переводчик губернатора Сун-фу-цин, переводчик китайского общества Ли-цзы-цзунь и бывший чиновник особых поручений Ундриц, связанные общей дружбой ещё со времени их совместной службы в Мукдене» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 4. Д. 910. Л. 34об.]. Здесь мы видим ещё одну фигуру китайского переводчика — компаньона Ундрица и подтверждение тесного общения и давних связей этой компании.

Для современников роль таких агентов коммуникации — переводчиков — не была «тайной за семью печатями», более того, некоторые чиновники уведомляли вышестоящее начальство о недопустимости использования переводчиков из китайцев на русской службе. В частности, вышеупомянутый А.Н. Занковский указывал на порочность такой практики, ибо она позволяет китайцам изучить официальную и «закулисную» сферы региональной власти, обзавестись личными знакомствами и связями, включая высокопоставленных покровителей, благодаря чему они получали возможность за определённую плату играть роль «ходатаев» за своих соотечественников, внося в их среду «непоколебимую уверенность в силе подкупа, разлагавшего в них уважение к русской гражданской законности», и даже безнаказанно нарушать закон [Нестерова 2004, с. 300].

Таким образом, все три случая демонстрируют, с одной стороны, попытку региональных властей выстроить адекватную систему управления иммигрантами в дальневосточных городах в условиях межкультурного контакта, с другой — действия отдельных акторов приводят к существенному искажению первоначальной идеи и использованию созданного механизма управления для извлечения личной выгоды. Данные случаи показывают налаживание тесных (возможно, даже дружеских) связей между представителями разных культур, высокий уровень доверия между ними, но только в сфере неформальной экономики.

Описанные прецеденты демонстрируют повторяемость одних и тех же механизмов формирования тандемов или групп, где каждая из сторон — представителей разных культур — использует ресурсы (должности, знания языка, правовых норм и возможных лазеек в законодательстве, связи в своей среде) для получения незаконных доходов и быстрого обогащения. Проанализированные события показывают, как реализация властных решений опосредована «человеческим фактором» и часто сводится «на нет».

Напрашивается ряд вопросов: были ли данные практики формой и способом вынужденной адаптации населения к условиям общества потребления? Было ли это явление системным процессом, свидетельствующим о нравственном разложении российского общества, повальной тяге к обогащению незаконными способами? Слова В.В. Перфильева, не замеченного ни в каких скандалах и коррупции, о низких заработках и низком нравственном уровне людей, идущих служить в полицию, фактически оправдывают сложившуюся ситуацию и приводят к неутешительному ответу на указанный вопрос. Однако эта проблема нуждается в дополнительном исследовании.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Буяков А.М., Буяков О.А. Китайская полиция во Владивостоке в начале XX в. // Записки общества изучения Амурского края. Владивосток, 2000. Т. 34. С. 69–79.

2. Бужков А.М. Офицеры-выпускники Восточного института. Годы и судьбы // Известия Восточного института ДВГУ. Владивосток, 1999. № 5. С. 97–116.
3. Гамерман Е.В. Правоохранительные органы российского Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX вв. (1856–1917 гг.). Владивосток: Дальнаука, 2008. 237 с.
4. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. 2-е изд. М.: Академический Проект, 2005. 528 с.
5. Даттан А.В. Исторический очерк развития Приамурской торговли. М., 1897. 192 с.
6. Дальний Восток. Владивосток. 1895. 16 апр.
7. Людтке А. История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти. М., 2010. 271 с.
8. Нестерова Е.И. Китайцы в Приморье: некоторые аспекты социальной адаптации (конец XIX — начало XX вв.) // Адаптация этнических мигрантов в Приморье в XX в. Владивосток, 2000. С. 69–82.
9. Нестерова Е.И. Русская администрация и китайские мигранты на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX — начало XX вв.). Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2004. 372 с.
10. Памятная книжка Приморской области на 1903 г. Владивосток, 1903. 260 с.
11. Памятная книжка Приморской области на 1908 г. Владивосток, 1907. 209 с.
12. Побережников И.В. Модернизация: теоретико-методологические подходы // Экономическая история. Обзорение. Вып. 8. М., 2002. С. 146–168.
13. Позняк Т.З. Иммигранты на российском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв.: выбор модели адаптации // Археология и культурная антропология Дальнего Востока. Владивосток: ДВО РАН, 2002. С. 291–312.
14. Позняк Т.З. Аккультурация китайских и корейских иммигрантов и отношение российского общества и власти // «Мост через Амур». Внешние миграции и мигранты в Сибири и на Дальнем Востоке: Сб. мат. межд. иссл. семинара. М.; Иркутск: Наталис, 2004. С. 141–152.
15. Позняк Т.З. Формальные и неформальные экономические практики иммигрантов на российском Дальнем Востоке (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX–XX и XX–XXI вв.: Сб. науч. ст. / под. ред. В.И. Дятлова. Иркутск: Оттиск, 2010. С. 203–217.
16. Позняк Т.З. Китайские иммигранты и принимающее общество: парадоксы межкультурного взаимодействия на российском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв. Проблемы межэтнического взаимодействия на Дальнем Востоке России: история и современность: Сб. науч. тр. по итогам работы региональной научно-практической конференции. 23–24 сентября 2011 г. Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2011. С. 33–40.
17. Позняк Т.З. Межкультурное взаимодействие и неформальная экономика на российском Дальнем Востоке во второй половине XIX — начале XX вв. // Седьмые Гродековские чтения: Материалы межрегион. научно-практ. конференции, посв. 150-летию со дня рождения П.А. Столыпина, «Дальний Восток России: мультикультурное пространство в XIX–XXI вв.». Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2012. Т. 1. С. 173–182.
18. Шрейдер Д.И. Наш Дальний Восток. СПб., 1897. 468 с.
19. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дал. Востока), Дальний Восток России в материалах законодательства. 1856–1861 гг. Владивосток, 2002. 234 с.
20. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дал. Востока), Дальний Восток России в материалах законодательства. 1871–1880 гг. Владивосток, 2004. 404 с.
21. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дал. Востока), Дальний Восток России в материалах законодательства. 1881–1889 гг. Владивосток, 2005. 258 с.
22. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дал. Востока).

УДК 2:314.74(571.61./62)

*Беляков Алексей Олегович,
Амурский государственный университет,
г. Благовещенск*

Роль этномиграционных процессов в Приамурье в формировании религиозной ситуации на территории «маньчжурского клина» (1858–1900 гг.)¹

Маньчжурский клин — поселение подданных империи Цин на левом берегу р. Амур, возникшее вследствие подписания Айгуньского договора в 1858 г. между Россией и Китаем, является уникальным феноменом, поскольку испытывал влияние сразу нескольких культур — даурской, китайской и русской. Этническое разнообразие народов, проживавших на этой территории, сформировало уникальный синкретичный пласт культурного и духовного наследия, основанный на единстве тунгусо-маньчжурских и китайских традиционных религиозных верований.

Ключевые слова: маньчжурский клин, тунгусо-маньчжуры, этномиграционные процессы.

*Beljakov Alexey Olegovich,
Amur State University,
Blagoveshhensk*

The role of ethnomigratory processes in Priamurye in formation of the religious situation on the territory of “the Manchurian wedge” (1858–1900)

The Manchurian wedge — a settlement of the citizens of the Qing Empire on the left bank of the Amur river which arose owing to signing the Treaty of Aigun in 1858 between Russia and China; it is a unique phenomenon as it was simultaneously influenced by several cultures — Daur, Chinese and Russian. Ethnic diversity of the peoples living on this territory created a unique syncretical layer of cultural and spiritual heritage based on the unity of Tungus-Manchurian and Chinese traditional religious beliefs.

Keywords: Manchurian wedge, Tungus-Manchus people, ethnomigratory processes.

Этномиграционные процессы представляют собой совокупность перемещений этнических образований между определёнными регионами, государствами, странами. Результатом таких переселений является изменение этнического, культурного и религиозного ландшафта, формирующего специфику конкретного региона в общем историческом контексте.

Такого рода миграции можно проследить на протяжении всей истории Приамурья, региона, исторически включающего в себя бассейн Верхнего, Среднего и Нижнего

¹ Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, проект № 14-18-00308.

Амура в пределах современной Амурской области и Хабаровского края, а с китайской стороны — часть провинции Хэйлунцзян, прилегающей к Амуру. Культурогенез народов данного региона связан в основном с тунгусоязычными мохэ, мигрировавшими с территории Маньчжурии и являющимися предками таких народов, как чжурчжэни и маньчжуры, а также монголоязычными шивэй — предками дауров, пришедших на территорию Западного Приамурья из Забайкалья в первых веках II тысячелетия [Болотин 2008].

Особое место в истории этномиграционных процессов принадлежит «маньчжурскому клину» — поселению подданных империи Цин на левом берегу р. Амур, возникшему как следствие подписания Айгуньского договора в 1858 г. между Россией и Китаем. Общая численность поселений невелика — от 44 до 64, где проживало более 14 000 жителей: 4500 были маньчжурами, около 1000 — даурами и более 9000 — китайцами [Назаров 1885, с. 18; Магюнин 1894, с. 38]. Стоит отметить, что «маньчжурский клин» — уникальный феномен, поскольку испытывал влияние сразу нескольких культур — даурской, китайской и русской. Этническое разнообразие народов, проживавших на этой территории, сформировало своеобразный пласт культурного и духовного наследия, синкретизм которого учёным во многом ещё только предстоит изучить.

Началом формирования культуры народов маньчжурского клина, по-видимому, стоит считать XVII в. Именно к этому времени сформировался этнический состав населения Приамурья. Основными этносами в первой половине XVII в. на территории Приамурья являлись дауры, дючеры, натки, тунгусы (эвенки) и гиляки [Долгих 1960, с. 581]. В общей сложности дауров, населявших берега Амура от его истока на западе до устья Зеи на востоке и в бассейне Зеи до места впадения в Зею р. Умлекан, насчитывалось 9860 чел. [Долгих 1960, с. 611]. Общая численность дючеров, заселявших берега Амура от устья Зеи и 120–150 верстами ниже впадения в Амур р. Усури, составляла 10 600 чел. [Долгих 1960, с. 611]. Племена натков, располагавшихся в нижнем течении Амура, насчитывали 3500 чел. [Долгих 1960, с. 591, 611]. Общая численность «зейских пашенных тунгусов» достигала 1 240 чел., а «оленных тунгусов» насчитывалось 2260 чел. [Долгих 1960, с. 583, 311]. Кроме того, во второй половине XVII в. активно осваивать территорию Приамурья начало русскоязычное население: в 80-х гг. указанного века численность русских в Приамурье достигла 1 800 чел. [Кабузан 1985, с. 35, 46].

Переселенческая политика, проводимая империей Цин с 1653–1654 гг. и в 1656 г., обусловила массовую миграцию земледельческих племён дауров, дючеров, «зейских пашенных тунгусов» на территорию Внутренней Маньчжурии — берега рек Нони и Муданьцзян. Переселенцы были включены в состав восьмизнаменных войск как ичэ-маньчжу (новоманьчжуры) [Палладий 1871, с. 432]. Однако не все дауры и дючеры покинули родные земли. Вероятнее всего, какая-то их часть всё же осталась. Например, Н. Черниговский совершал походы из Албазинского острога «...вниз по Амуру-реке... на даурских и чучерских людей, а на Зее он собирал с дауров ясак» [Болотин, Забияко 2005, с. 21]. По мнению исследователей, «оставшееся население послужило основой формирования «маньчжурского клина» и было продолжателем древнейших земледельческих традиций на Амуре... центром, вокруг которого собралось впоследствии это население, стал восстановленный дючерский Айгун» [Болотин, Забияко 2005, с. 21].

К XVII в. относится знакомство подданных империи Цин с русской культурой. Исследователи отмечают, что «русские землепроходцы не всегда терпимо вели себя по отношению к аборигенам, что вызывало военные столкновения. Кроме того, менталитет, а также традиции духовной и материальной культур русских и местного населения имели кардинальные различия» [Болотин, Забияко 2005, с. 19].

После подписания Россией и Китаем Нерчинского договора (1689 г.) некоторые «новоманьчжуры», уже успевшие заметно «окитаиться», стали возвращаться обратно. По пути к ним присоединялись группы так называемых фэ-маньчжу (староманьчжуров). Таким образом, в это время к пластам тунгусо-маньчжурской и монгольской культур прибавляется ещё и пласт культуры китайской.

Стоит отметить, что маньчжурская династия Цин переняла существовавшую систему управления государством, а также конфуцианство как его официальную идеологию. Вместе с тем одними из основных средств самоидентификации маньчжуров были их язык и религиозный культ. По утверждению Т.А. Пан, «шаманизм поддерживался в Пекине среди маньчжурской знати как национальная, традиционная религия маньчжуров и был основной религией в отдалённых районах проживания маньчжуров. Если конфуцианство обеспечивало моральную и идеологическую стабильность цинского общества, то шаманство оберегало общество от злых духов» [Пан 2004, с. 15]. Кроме того, необходимо упомянуть о тибетском буддизме, с которым маньчжуры познакомились уже в XVII в., «т.е. на раннем этапе их государственности. Поэтому уже после создания империи он получил государственную поддержку и как их „национальная особенность“ и средство самоидентификации» [Успенский 2004, с. 24]. Однако в XIX — начале XX вв. маньчжуры «окитаились» и авторитет тибетского буддизма отошёл на второй план.

Во второй половине XIX в. численность китайцев в «зазейском районе» постепенно увеличивается. Так, в 1858 г. жители «маньчжурского клина» этнически состояли из одной трети китайцев и двух третей дауров и маньчжуров [Граве 1912, с. 5], всего около 10 500 чел. [Долгих 1960, с. 11]. В статье А.В. Назарова, вышедшей в 1883 г., приводится численность населения «маньчжурского клина», которая составляла на тот период 14 000 чел. [Назаров 1885]. Коренными народами здесь были дауры и маньчжуры, позже подселяются китайцы — преступники, высланные из внутренних районов страны, мелкие торговцы, промысловики и крестьяне.

В 80–90 гг. XIX в. цинское правительство активно переселяет в Маньчжурию китайцев, в результате чего их присутствие усиливается в том числе и на территориях, входящих в состав России. Н.Г. Матюнин в «Записке о китайцах маньчжурах, проживающих на левом берегу Амура» приводит данные, по которым в обозначенном поселении проживали 4500 маньчжуров, около 1000 дауров и более 9000 китайцев [Матюнин 1894, с. 38].

Переселившись на новые территории, китайцы практически не ассимилировались с другими народностями, а сохраняли свои культурные и религиозные традиции. Приамурский генерал-губернатор С.М. Духовской в докладе в Главный штаб в 1898 г. отмечал, что «китайцы не смешиваются с населением новой страны, не перенимают ни костюма, ни обычаев и вообще не подчиняются новым культурным условиям. Они не могут питать чувство привязанности к своей новой родине, т.к. с понятием о родине китаец соединяет лишь узкое представление о месте, где покоится прах его предков или хранятся таблички душ его рода, а все другие местности даже в пределах Китая рассматриваются им в большей или меньшей степени как заграничные» [РГВИА].

Вместе с тем иная ситуация наблюдается у дауров и маньчжуров. Г.Е. Грум-Гржимайло писал: «Дауры и маньчжуры, которых меньшинство, до такой степени „окитаились“, что ни по языку, ни по обычаям, ни по костюму, наконец, они существенно не разнятся от природных китайцев... в настоящее же время эти народности различаются между собою только по языку и несколько по типу лица; впрочем, они свободно понимают друг друга и почти все говорят по-китайски или со включением китайских слов» [Грум-Гржимайло 1894, с. 392, 400].

Вторая половина XIX — начала XX вв. связана со второй волной российской экспансии и присоединением Приамурья к России. Аборигенное население «маньчжурского клина» в этот период вновь подвергается влиянию русских. Как отмечают исследователи, «несомненно, влияние мигрантов и аборигенов было взаимным. Народы учились друг у друга, перенимая, с одной стороны, европейский опыт технико-технологических достижений, с другой, — доиндустриальные традиции их хозяйственного использования вновь приобретённых территорий» [Болотин, Забияко 2005, с. 25].

Вряд ли можно было назвать удачной деятельность Русской Православной Церкви по отношению к аборигенному населению маньчжурского клина, поскольку их отношения были во многом обусловлены социальными, политическими и экономическими отношениями представляемых государств. Однако в ряде случаев наблюдался переход китайских подданных Цин в православие, опиравшийся скорее на экономический расчёт, нежели на религиозные чувства [Благовещенские епархиальные ведомости 1901, с. 47]. По данным переписи 1897 г., в Амурской области было 38 православных китайцев и 8 маньчжуров [Тройницкий 1905; Патканов 1906, с. 16]. С другой стороны, известны прецеденты принятия буддизма не только аборигенами Приамурья, но и русскими переселенцами [Крестовский 1881, с. 599; Тройницкий 1905].

Делая основные выводы, необходимо отметить, что начало формирования культуры народов «маньчжурского клина» соотносится с XVII в. — временем, к которому сформировался этнический состав Приамурья. Также к этому времени относится и китаизация культуры аборигенных народов вследствие проводимой империей Цин переселенческой политики.

В конце XIX — начале XX вв. культура жителей маньчжурского клина вновь подверглась китаизации по причине увеличения доли китайского населения среди «заязских маньчжур». В результате чего возникла синкретическая культура, основанная на даурских и маньчжурских традициях, но при доминировании китайских. Комплекс религиозных представлений китайцев можно условно обозначить как совмещение трёх традиционных религий — конфуцианства, буддизма и даосизма («сань цзяо») с более ранними — культом предков, анимизмом и магией.

Знакомство с русскими крестьянами привнесло в материальную культуру жителей «маньчжурского клина» европейские технико-технологические достижения. Говорить о широком распространении православия среди тунгусо-маньчжуров не приходится.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Болотин Д.П. Народы и культуры Приамурья в Позднем Средневековье // История Амурской области с древнейших времен до начала XX в. / под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. 424 с.
2. Болотин Д.П., Забияко А.П. Краткий экскурс в историю маньчжурского клина // Маньчжурский клин: история, народы, религии / под общ. ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2005. 316 с.
3. Граве В.В. Китайцы, корейцы и японцы в Приморской области // Труды командированной по Высочайшему повелению Амурской экспедиции. Вып. II. СПб., 1912. 465 с.
4. Грум-Гржимайло Г.Е. Описание Амурской области. СПб., 1894. 654 с.
5. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 622 с.
6. Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII — начале XX вв. (1640–1917 гг.). Историко-демографический очерк. М., 1985. 259 с.

7. Крестовский, В.В. Посыет, Суйфун и Ольга: Очерки по Южно-Уссурийскому краю // В.В. Крестовский. Собрание сочинений. СПб.: Общественная польза, 1900. Т. 7. С. 397–448.
8. Матюнин Н.Г. Записка о китайцах и маньчжурах, проживающих на левом берегу Амура // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Изд. воен.-учёного Ком. гл. штаба. СПб.: Воен. тип., 1894. Вып. LVIII. С. 33–39.
9. Назаров А.Ю. Маньчжуры, дауры и китайцы Амурской области // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 14. № 1–2. 1883. 18 с.
10. Огородников В.И. Туземное и русское земледелие на Амуре в XVII в. Владивосток: Типография Государственного Дальневосточного Университета, 1927. 98 с.
11. Палладий, архимандрит. Дорожные заметки на пути от Пекина до Благовещенска через Маньчжурию в 1870 г. // Записки Императорского русского географического общества по общей географии. СПб., 1871. Т. 4. С. 329–463.
12. Пан Т.А. Маньчжурские письменные памятники как источник по истории и культуре империи Цин XVII—XVIII вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004. 25 с.
13. Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племён Сибири. Ч. 2. Прочие тунгусские племена. СПб., 1906. 206 с.
14. Сем Ю.А. Проблемы истории народностей южной части русского Дальнего Востока (XVII в. — 1917 г.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Владивосток, 1989. 37 с.
15. Тройницкий Н.А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. LXXII. Амурская область. Тетрадь II. СПб., 1905. 80 с.
16. Успенский В.Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911 гг.) в культурно-историческом контексте эпохи: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2004. 44 с.
17. РГВИА (Рос. гос. ист. арх.).

УДК 951.089/098

*Карпенко Елена Васильевна,
Сибирский федеральный университет,
г. Красноярск*

Проблемы русско-китайских отношений в XIX веке: некоторые особенности деловой культуры китайских торговцев¹

Обоюдная заинтересованность в сотрудничестве и торговле всегда служила основой стабильного развития русско-китайских отношений. Именно в сфере торгового дела происходило знакомство обывателей России с восточным соседом. Автор статьи выделяет некоторые национальные особенности ведения бизнеса китайскими торговцами, которые оказали влияние на формирование межкультурных русско-китайских связей во второй половине XIX в.

Ключевые слова: деловая культура, русско-китайские отношения, китайские торговцы, конфуцианство.

*Karpenko Elena Vasil'evna,
Siberian Federal University,
Krasnojarsk*

Problems of Russian-Chinese relations in the 19th century: some national peculiarities of business culture of Chinese trades people

Mutual interest in cooperation and trade has always been a basis of sustainable development of the Russian-Chinese relations. In trade the Russians got to know the East neighbor. The author of the article marks out some national peculiarities of business of Chinese trades people who had an impact on formation of the Russian-Chinese relationship in the second half of the 19th century.

Keywords: business culture, Russian-Chinese relations, Chinese trades people, Confucianism.

История межгосударственных отношений включает в себя великое множество аспектов: от политических факторов до вопросов этнопсихологии и национальной культуры. Во время изучения общих механизмов системы отношений между двумя государствами необходимо обращать внимание на особенности национального характера, учитывать влияние этнических традиций и обычаев на процесс становления двусторонних связей.

Отношения России и Китая в XIX в. развивались по линии Запад—Восток, представители обеих культур на быденном уровне имели довольно скудные представления друг о друге. Глубокие различия этнических традиций двух народов отчётливо проявились во второй половине XIX в., когда возникла возможность более тесных межкультурных контактов. Конец 50-х — 60-е гг. XIX в. в русско-китайских отношениях отмечены возникновением новых тенденций развития, связанных со

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 15-11-24002.

значительными изменениями правового обеспечения русско-китайской торговли. Между Россией и Цинской империей был подписан ряд договоров, в соответствии с которыми в Синьцзяне, Приамурье, по всей линии русско-китайской границы была организована свободная беспошлинная торговля, китайским коммерсантам было разрешено продавать на территории Российской империи [Русско-китайские договорно-правовые акты 1689–1916, 2004, с. 72]. Российские подданные столкнулись с особенностями китайского характера в лице торговцев.

Обоюдная заинтересованность в сотрудничестве и торговле всегда служила основой стабильного развития двусторонних отношений. В процессе оформления новых механизмов русско-китайских торговых связей произошло расширение географических рамок межкультурного диалога. Именно в сфере коммерции происходило знакомство обывателей России с восточным соседом. Русские и китайские стереотипы в торговле сыграли существенную роль в формировании образа жителя Поднебесной, оказали влияние на формирование представлений о русском характере.

Касаясь вопросов двусторонних отношений в сфере торговли, необходимо учитывать разную степень участия в этой деятельности русских и жителей Поднебесной, с одной стороны, и особенности деловой культуры² русских и китайских предпринимателей — с другой. Часто национальные особенности деловых культур служат причиной непонимания, неприязни, негативного отношения участников процесса, особенно ярко проявляясь в ситуациях трансграничных контактов. Мы не претендуем на полное и детальное описание стереотипов в торговле между Россией и Китаем XIX в., характеристики деловой культуры российских купцов и китайских коммерсантов. В работах по проблемам китайской миграции данные вопросы рассматривали В.Л. Ларин, Е.В. Дятлова, А.И. Петров, В.Г. Дацышен и др.

Обратимся к национальным особенностям ведения бизнеса китайскими предпринимателями, оказавшим влияние на формирование межкультурных русско-китайских связей во второй половине XIX в. как на региональном (Сибирь и Дальний Восток), так и на межгосударственном уровнях.

Во-первых, необходимо отметить корпоративность, присущую китайским торговцам. У русских создавалось впечатление «единого духа» и удивительной сплочённости китайских коммерсантов. В основе такой спаянности лежал принцип землячества. Различные сообщества китайских коммерсантов, формирующиеся по географическому принципу, действовали на территории Российской империи. Так, например, в Забайкалье и Сибири торговали преимущественно выходцы из провинции Шаньси, Приморье занимали шаньдунцы. В регионе представители торгового сообщества всегда действовали согласованно: на работу принимали только выходцев из своей провинции, совместно договаривались о ценах и общей линии поведения на рынке, бойкотировали фирмы из других провинций. Пограничный комиссар Хитрово отмечал фактор, отчасти действовавший и применительно к Сибири: «Особенности шенсийских китайцев, они бойкотируют всех прибывающих других провинций Китая, вследствие чего для энергичных шаньдунцев, наполняющих Приморскую область и Маньчжурию, Монголия совершенно непривлекательна и они посещают её одиночками как исключение» [Дацышен 2008, с. 65]. Кроме того, принцип землячества подразумевал взаимопомощь и поддержку, в т.ч. и финансовую. Таким образом, создавалось впечатление, что все китайские торговцы действуют заодно, по «секретной инструкции».

² Под деловой культурой мы понимаем совокупность определённых обязанностей и норм поведения, поддерживающих моральный престиж группы в обществе; она включает в себя корпоративность, особое понимание долга и чести, специфическую форму ответственности, обусловленную предметом и родом деятельности.

В качестве второй особенности деловой культуры необходимо выделить патриархальность отношений между китайскими торговцами, вытекающую из конфуцианской морали. Отношения между служащими были строго регламентированы: запрещено дарить подарки друг другу или хозяину лавки, занимать деньги у других работников или у хозяина, ученики не имели права в присутствии хозяина сидеть, смеяться [Материалы по истории и культуре Внутренней Монголии 1984; с. 35]. В одной из крупных компаний, торговавших с Россией, в целях сохранения дисциплины запрещались драки, курение опиума и т.п. К ученикам предъявлялись самые строгие требования. Испытательный срок для подмастерья составлял 3 года, в течение которых он жил при лавке, изучал математику, торговое дело, русский язык. За весь период обучения (как правило, 10 лет) ученику позволялось навестить семью после первых 4 месяцев обучения, затем по истечении 6 и 9 лет ученичества, после — каждые 3 года. Таким образом, по завершении десятилетнего обучения и практики компания получала компетентного и преданного общему делу служащего. Строгая регламентация отношений внутри компании в России проявлялась в обособленности китайской общины от местного населения, замкнутости. Такое поведение часто вызвало подозрения российских подданных.

Ценностные установки конфуцианства проявлялись и в реализации принципа «справедливой прибыли», в основе которого лежали поддержка и помощь в развитии своего сообщества: от подмоги землякам до содействия государству. Китайские торговцы не стремились осесть в России, всю прибыль вывозили в Китай. Например, купцы известного в истории русско-китайской торговли рода Чан следовали установке «цзю цзу эр шан» (聚族而商 торговля объединяет род): участвовали в ремонте дорог, займах правительству и др. Семья торговцев Чан славилась в уезде Юйцы благотворительностью. В годы засухи Чан предоставляли во временное пользование земельные участки соседям и землякам, организовывали обеды для нищих и т.п. В 1877 г., в год большой засухи на севере, Чан Вэйчэном были развёрнуты масштабные строительные работы в усадьбе Чан, где бедные за один принесённый камень имели возможность пообедать [Бай Миндун 2007, с. 14]. Однако российские обыватели воспринимали китайских торговцев как жаждущих наживы.

Ещё одной особенностью, отмеченной русскими купцами, является верность своему слову, честность в ведении дела. Касается это, прежде всего, обязательств по договору: репутация компании или отдельного торговца для китайца стояла выше возможной выгоды. И. Коростовец отмечал: «Китаец — купец по природе... Китайские купцы предприимчивы, трудолюбивы, расчётливы, аккуратны и сметливы. Мелкие торгаши довольно беззастенчивы и часто пользуются правилом „не надуть — не продашь“, но крупные коммерсанты придерживаются более благородных принципов и выказывают большую солидность» [Коростовец 1896, с. 218].

Характерные черты деловой культуры китайских торговцев определялись патриархальным характером отношений в китайском обществе XIX в., влиянием конфуцианской морали. В Российской империи эти особенности оказали значительное влияние на формирование образа китайца в России. Земляческие отношения купцов определили восприятие китайцев как сплочённого сообщества с едиными целями и алгоритмом действий. Патриархальность и строгая регламентация отношений внутри групп китайских торговцев обернулась в России замкнутостью и обособленностью от местного населения. Стремление к реализации принципа «справедливой прибыли», желание вернуться на родину с капиталами для содействия развитию государства формировало в России образ торговца, стремившегося к наживе.

Мы рассмотрели лишь некоторые особенности деловой культуры китайских торговцев в XIX в. Относительная инертность стереотипов в современных услови-

ях социально-экономического развития Дальнего Востока и Сибири актуализирует проблему деловой культуры китайского купечества. Национальные особенности ведения бизнеса китайцами в России требуют дальнейшего глубокого изучения.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Бай Миндун. Анализ торговой этики шаньсийских купцов Чан: магист. дис. Тайюань: Ун-т Шаньси, 2007, 43 с.
2. Дацышен В.Г. Китайцы в Сибири в XVII–XX вв.: проблемы миграции и адаптации. Красноярск, 2008. 327 с.
3. Коростовец И. Китайцы и их цивилизация. СПб., 1896. 625 с.
4. Материалы по истории и культуре Внутренней Монголии, Вып. 12. 1984, 194 с.
5. Русско-китайские договорно-правовые акты 1689–1916 / под ред. В.С. Мясникова. М., 2004. 696 с.
6. 内蒙古文史资料 Nei Menggu wenshi ziliao = Материалы по истории и культуре Внутренней Монголии. Вып. 12. 1984. 194 с.

УДК 947.083(571.6)

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

Китайские торговцы и их деятельность на российском Дальнем Востоке в восприятии современников (вторая половина XIX — начало XX вв.)

В статье рассматриваются особенности восприятия и оценки русскими людьми деятельности китайских торговцев на территории российского Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX в. Особое внимание уделено анализу использовавшихся китайцами методов и приёмов ведения торговли, включающих ценовую политику, ассортимент предлагаемых товаров, отношение к покупателям и их обслуживание.

Ключевые слова: Дальний Восток России, история, торговля, китайцы, предприниматели.

*Ustyugova Olga Aleksandrovna,
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

Chinese trades people and their activity in the Russian Far East from the point of view of contemporaries (the second half of the 19th century — the beginning of the 20th century)

The article deals with the peculiarities of Russian people's perception and assessment of the activities of Chinese trades people in the Russian Far East in the second half of the 19th century and at the beginning of the 20th century. A special attention is devoted to Chinese techniques and methods of doing business including pricing policy, a range of goods, attitude to customers and customer service.

Keywords: Russian Far East, history, trade, Chinese, trades people.

Деятельность китайских торговцев была одной из характерных черт повседневной жизни российского Дальнего Востока. Городские, сельские рынки и базарные лавки выступали своего рода пространством межкультурного общения, в котором русские и китайцы непосредственно контактировали не только как покупатели и продавцы, но и как носители разных культур.

В 1860-х гг. русско-китайское торговое взаимодействие складывалось в Благовещенске на так называемой маньчжурской ярмарке, которая проходила каждый месяц в течение двух недель. На берегу Амура для этих целей был выстроен гостинный двор — несколько десятков сколоченных из шестов лавчонок [Максимов 1864, с. 478; Стахеев 1869, с. 246–247; Алябьев 1872, с. 10]. В девять часов утра десятки лодок при-

ставали к русскому берегу, маньчжуры выгружали свои товары, китайский чиновник (*нойон*) ударял несколько раз в бубны, и ярмарка считалась открытой [Стахеев 1869, с. 247–248]. Вечером снова раздавался звук бубна, маньчжуры укладывали свои товары в лодки и отплывали в соседнюю деревню на другом берегу Амура (ночевать на русской земле им не разрешалось под страхом жестокого наказания), «на другой день опять каждый из них перебивает по несколько раз (забежит утром, в полдень, вечером), забежит в знакомый дом, в незнакомый — всё равно», чтобы поздороваться и пригласить в свою лавку [Максимов 1864, с. 478–479; Стахеев 1869, с. 249–250].

Торговались покупатели следующим образом: «поселенец подходит к лавке и высматривает, что ему нужно, потом берёт известный продукт в руки и показывает его маньчжуре. Маньчжур поднимает пальцы кверху, означая ими количество пятак, требуемое им за покупаемую вещь» [Стахеев 1869, с. 248]. Китайские торговцы отлично видели свою выгоду: товары они обменивали на необходимое им серебро, которое отправляли в Китай, где оно переливалось «в китайские деньги, имеющие форму слитков различной величины» [Пржевальский 1870, с. 33]. Мелкое серебро брали неохотно, только как сдачу, а серебряный рубль можно было купить, заплатив за него от 1 руб. 25 коп. до 2 руб. кредитными билетами [Максимов 1864, с. 482; Пржевальский 1870, с. 33; Алябьев 1872, с. 11]. Маньчжуры принимали к оплате и бумажные деньги, но «по такому курсу, который не существует ни на одной из европейских бирж»: за вещь, стоившую «два селебла (2 серебряных рубля), просили три бумасеки (3 рубля)» [Максимов 1864, с. 482; Пржевальский 1870, с. 33; Алябьев 1872, с. 11]. Благовещенские купцы продавали серебро китайцам с большой выгодой, получая по 25–30 коп. прибыли с каждого рубля [Пржевальский 1870, с. 33].

На первых порах китайцы не всегда могли угодить покупателям, не знали их предпочтений, поэтому, помимо необходимых русским переселенцам товаров (овёс, табак, мука, зелень и соленья, замороженное мясо), привозили всё, что у них было, без разбора. Так, предлагались к продаже «экзотические» китайские товары, не пользовавшиеся спросом у русских покупателей: маньчжурские вяленые шляпы, обувь, картины, сушёные прогнившие сласти и др. [Максимов 1864, с. 479–480, 482; Стахеев 1869, с. 247–248, 275–276]. Д.И. Стахеев объяснял это следующим образом: «...китайцы дело другое: они давно привыкли к торговому делу и русским известно было, что нужно привозить на Кяхту. Ангунские же маньчжуры далеко ниже их в торговом отношении и до появления на Амуре русских мало видели европейских товаров; они проникали к ним только через Монголию» [Стахеев 1869, с. 285–286]. С наступлением морозов в продаже появлялись и заледеневшие яблоки, виноград и груши из Цицикара. Китайцы нахваливали замёрзшие, твердые, как камень, плоды. «„Да уж худы ли, хороши ли, а нужно видно брать, когда лучшего ничего нет“, — говорят покупатели, сомнительно постукивая ледяными яблоками о стены маньчжурских лавок» [Стахеев 1869, с. 285–286]. Однако самым востребованным товаром были спиртные напитки: «В водке главная суть, смак и поддержка утлой, искусственной благовещенской ярмарки... Солдат хлопотал об водке, покупал араки, которую маньчжуры продавали тихонько даже и в то время, когда она в Благовещенске была строго запрещена» [Максимов 1864, с. 481–482].

По мнению современников, к концу XIX в. *манзы* (так называли китайцев на российском Дальнем Востоке) захватили в свои руки мелочную и базарную торговлю почти всех наиболее населённых мест края [Крестовский 1883, с. 601; Шрейдер 1897, с. 22; Степанова 1880, с. 16; Даттан 1897, с. 74, 85]. «Без мелочной рыночной торговли населённые русские пункты существовать не могли; кому-нибудь да надо же было взяться за это дело, и вот явились манзы, как элемент, за отсутствием другого, наиболее к нему пригодный. Таким образом, в силу неотложной насущной потребности,

поневоле пришлось оказывать манзам даже некоторое поощрение. Всё же лучше хоть кто-нибудь чем никого, тем более что манзы не требовали со стороны администрации ни копейки расходов, ни особых забот по их переселению: сами явились!», — писал В.В. Крестовский [Крестовский 1883, с. 602]. Однако встречались и иные взгляды на китайцев: «Манза сегодня орехами торгует, квас вам и зелень поставляет, а вечером проиграется в „банку“ дочиста, завтра возьмёт ружьё и станет хунхузом» [Гребенщиков 1887, с. 123].

Китайцы особенно активно торговали в городах дальневосточной окраины. «...Выйдите на пристань. Китайские торговцы в белых, чёрных или голубых халатах, в белых бумажных чулках и чёрных запylённых туфлях шныряют по панелям с корзинами в руках. Всё это — беднота, но встречаются и подданные богдыхана более высокого состояния», — отмечал Ю. Лигин, описывая Благовещенск начала XX в. [Лигин 1913, с. 67].

Во Владивостоке китайцы появились в начале 1870-х гг., когда из Николаевска-на-Амуре был перенесён военный порт и резиденция главного командира флота и портов Восточного Океана [Шрейдер 1897, с. 36]. Д.И. Шрейдер отмечал, что ему неоднократно приходилось слышать от местных жителей одну и ту же фразу, демонстрирующую значение китайской торговли в жизни края: «Не будь манзы, мы все перемёрли бы здесь с голоду» [Шрейдер 1897, с. 48]. Владивосток и в первом десятилетии XX в. снабжали продовольствием преимущественно китайские торговцы [Крестовский 1883, с. 601].

«Сердцем» китайской торговли были городские базары. Вот как описывает С.Н. Южаков базар, располагавшийся у паровой пристани Владивостока: «Довольно значительная площадь занята деревянными досчатыми балаганами, перед которыми расставлены и открытые лари. Немного мяса и рыбы, мучной и крупяной товар, а затем много всяческой рухляди и старья, характеризующие наши „толкучки“ — вижу я на этом базаре. Торговцы — манзы. Знаменитого сословия русских торговцев напрасно ищут глазами. Владивосток их лишён, и базар находится во владении китайцев» [Южаков 1984, с. 25]. В находившихся на базаре китайских лавчонках отсутствовала строгая специализация предметов продажи: «в каждой из них, невзирая на крайне скромные размеры, вы можете найти всё, что угодно. Таков, между прочим, господствующий в крае тип китайских лавок» [Шрейдер 1897, с. 23].

Местные жители встречали китайских торговцев-разносчиков и на улицах городов. В Благовещенске, по воспоминаниям Г.Т. Мурова, с восьми часов утра и до вечера ходили по городу продававшие овощи и рыбу китайцы из Сахалина — поселения на другом берегу Амура: «Являются маньчжуры, с корзинами на коромыслах. „Лукка“ ... „Лукка“ ... горланят они. Кое-где их останавливают и покупают... Проходят другие маньчжуры с такими корзинами, как и первые. „Ардис“... „Ардис“... „Лыба“... „Лыба“... горланят они, проходя мимо» [Муров 1910, с. 24–26].

К началу XX в. в дальневосточных городах появились «торговые дворцы» И.Я. Чурина и Кунста и Альберса — с куполами, по образцу московских торговых рядов. По меткому наблюдению Ю. Лигина, «и когда попадаешь в роскошные помещения одного из этих торговых дворцов, только по одному признаку замечаешь, что находишься в Азии: обязанность заворачивать покупки в бумагу возложена на китайских мальчиков — „боев“» [Лигин 1913, с. 69].

Развивалась торговля с китайцами и в крупных сёлах. Д.И. Шрейдер довольно ярко описывает базар в с. Никольское, на который съезжались для продажи дёгтя, смолы и холста крестьяне из окрестных деревень. «В эти дни базарная площадь представляла собой оригинальное и любопытное зрелище, и у зрителя получается впечатление настоящей ярмарки. Корейцы со своими неизменными ганзами в зубах

и в белоснежного цвета кофтах, китайцы с длинными косами, волочащимися почти до самой земли, в синих дабовых рубахах и вышитых туфлях ... и, главным образом, русские крестьяне и крестьянки в смушковых шапках, запасках и плахах, — всё это толпится, снуёт, гомонит, торопится, торгуется, выкрикивая для взаимного убеждения целые потоки отдельных слов, выражений и фраз на невозможно-варварском, полу-русском, полу-корейско-китайском наречии. Только и слышно: „капитана“, „моя“, „твоя“, „ходи покупай есть“, „моя десево плодавай“, „обмани моя нету“, „лутчи товали“ и т.д. И это неизменно повторяется на разные лады во всех концах обширной базарной площади...» [Шрейдер 1897, с. 380–381].

У современников сложилось устойчивое мнение о врождённой склонности представителей китайской нации к торговым занятиям, считалось, что они «по природе», по существу своему купцы [Степанова 1880, с. 16; Головачёв 1904, с. 153]. «Успех китайской торговли зависит от многих причин: между которыми природные коммерческие способности китайцев, их хитрость, назойливость и пронырливость занимают не последнее место», — констатировал А.В. Даттан [Даттан 1897, с. 79].

Однако причины высокой конкурентоспособности китайцев современники видели не только в их коммерческих способностях, но и в применявшихся ими способах и приёмах организации и ведения торговли. В основе торговой стратегии китайцев лежало стремление «как можно чаще обернуть капитал и вследствие этого удовольствоваться меньшей прибылью» [Граве 1912, с. 29]. «Удивительно, что китайские лавчонки, не имеющие непосредственных сношений с производителями и вынужденные приобретать товар по мелочам чуть-ли не из десятых рук (от крупных местных оптовых торговцев — русских, либо у своих же наиболее состоятельных и оборотливых соплеменников), ухищряются продавать его потребителям *дешевле* оптовых торговцев», — отмечал Д.И. Шрейдер [Шрейдер 1897, с. 25].

Существование таких низких цен во многом объяснялось тем, что торговые издержки китайцев были значительно ниже накладных расходов русских торговцев, за счёт уклонения первых от уплаты налогов и пошлин [Даттан 1897, с. 79–80; Граве 1912, с. 31]. Имела значение и этническая солидарность китайцев, «сплочённость этой массы, при разрозненности и взаимной конкуренции остальных своих соперников» [Даттан 1897, с. 84]: китайские торговцы, объединённые в общества, устраивали сговоры или «стачки», устанавливая нужные им цены даже на предметы первой необходимости и сбавляя их на менее ходовой товар [Граве 1912, с. 35–36, с. 103–104].

К тому же китайские торговцы отличались несоблюдением минимальных требований санитарии и личной гигиены, обусловленным их полным равнодушием к смерти, а также способностью ограничивать свои личные нужды в одежде, пище и жилище [Граве 1912, с. 103–104]. «Этим-то так и страшна его конкуренция для русских торговцев, которых китаец способен задавить не столько положительными мерами и способами её, сколько, именно, своим просто непостижимым свойством доводить свои потребности до предельного для человеческого существа минимума», — отмечал Д.И. Шрейдер [Шрейдер 1897, с. 25].

Необходимо указать также и на недобросовестность китайских предпринимателей, их стремление обмануть покупателей: бывало, что из середины куска ситца было вырезано несколько аршин, из мешков с мукой было отсыпано несколько фунтов, причём все следы, которые могли вызвать подозрение в недобросовестности продавцов, тщательно уничтожались [Граве 1912, с. 30–31].

Однако товары не всегда дёшево обходились русскому потребителю: «...манзы считают как бы своим долгом брать с русских за всё втрое дороже, чем со своего брата-китайца, и это потому, что здешние манзовские торговцы подлежат надзору со стороны своего собственного негласного начальства» [Крестовский 1883, с. 603].

Интересен и рассказ В.В. Крестовского о своеобразной «китайской коммерческой логике». Гуляя по манзовскому базару во Владивостоке, он «...накупил китайских картинок, или „калтинок“, как произносят манзы, лишённые способности выговаривать букву р, а также и раскрашенных китайских образов буддийского культа, печатанных на тонкой бумаге. Эти разнообразные, пёстрые „калтинки“ очень годятся на оклейку стен вместо обоев, если хочешь устроить себе комнату в китайском вкусе» [Крестовский 1883, с. 599, 600]. Торговец продал их очень дёшево, а на следующий день повысил цену впятеро, хотя покупателей, желавших приобрести его товар, было больше, и объяснил это следующим образом: «...вчера не было спроса, а сегодня есть, и потому цена на товар повышается». «В своем роде тоже резон, конечно, и до известной степени даже основательный, потому что, поторговавшись и добившись наконец некоторого спуска в цене, мы у манзы всё-таки накупили его „калтинок“, ибо в Европе их не найдёшь, а здесь они даже и по повышенной цене своих денег стоят, хотя бы уже ради одной своей оригинальности» [Крестовский 1883, с. 600–601].

Китайская торговля составляла мощную конкуренцию русской, препятствуя развитию торгового предпринимательства среди российских переселенцев. Китайские купцы «предприимчивы, трудолюбивы, расчётливы, аккуратны и смелы. Неподвижность русских купцов, отсутствие у них инициативы слишком хорошо известны, так что китайские купцы в этом отношении являются неодолимыми их соперниками», — писал П. Головачёв [Головачёв 1904, с. 153]. По мнению В.В. Граве, «китайцы-торговцы, попадая в деревню, в места, отдалённые от глаз администрации, и будучи фактическими монополистами, стараются эксплуатировать население, играя ту же роль, что и евреи в деревнях Юго-Западного края» [Граве 1912, с. 35–36]. В этой связи интересно привести беседу В.В. Крестовского с одним из старожилов края: «...Где завелись манзы, там они еврею дохнуть не дадут. Еврей с ними конкурировать не может. Да, чай, слыхали во Владивостоке, — прибавил мой собеседник — там, на Первой речке есть подгородная слободка, населённая преимущественно отбывшими свои сроки ссыльными евреями. И что же? Ведь бедствуют. Только всего их и занятия, что очистка города от нечистот, а на рынок торговать ни-ни! Там царство манзов. Можете по одному этому судить, каково здесь гешефтничать еврею, если уж вынужден был взяться за такое „грёфное“ дело» [Крестовский 1883, с. 763].

Китайцы фактически подчинялись собственным начальникам, тайно проживавшим на территории российского Дальнего Востока и исполнявшим свои обязанности, руководствуясь китайскими законами [Граве 1912, с. 103]. «Куда бы ни являлись китайцы, — рассуждали на одном из съездов в Хабаровке, — ...они составляют государство в государстве», — писал М.Г. Гребенщиков [Гребенщиков 1887, с. 109]. В качестве примера подобной практики можно привести переданный В.В. Крестовским рассказ бывшего полицмейстера Владивостока, капитан-лейтенанта Шестинского. В один из дней 1877 г. все лавки на владивостокском манзовском базаре оказались запёртыми по неизвестной причине, и весь город остался без мяса, рыбы, овощей и проч. Китайцы распространяли слухи о том, что торговля была прекращена по распоряжению их начальства, не подчиниться которому они не могли. Полицмейстеру пришлось арестовать нескольких наиболее влиятельных местных манз, один из которых вступил в переговоры, согласившись открыть 12 лавок в обмен на свободу для арестованных китайцев. Переговорщик, как впоследствии выяснилось, оказался китайским чиновником, негласно проживавшим во Владивостоке. «Несколько дней спустя, вероятно вследствие приличной взятки, данной владивостокскими манзами-торговцами в Хунчуне, все лавки на базаре были вновь открыты к общему удовольствию и русских, и самих манзов, ставящих свой личный барыш превыше всего на свете. Этот своеобразный случай показывает, как сильна дисциплина у манзов, жи-

вущих даже в самом Владивостоке, и каково повиновение самым по-видимому нелепым и невыгодным для них распоряжениям заграничного начальства. Подчиняются же манзы столь слепо всем заграничным распоряжениям именно вследствие безусловной уверенности, что край принадлежит Китаю, а русские в нём лишь временно терпимые пришельцы» [Крестовский 1883, с. 603–605].

Таким образом, во второй половине XIX — начале XX в. китайские торговцы сохраняли своё влияние на жизнь населения российского Дальнего Востока. Первоначально они рассматривались современниками как неизбежное, но временное явление, однако позже их стали воспринимать как безопасных и полезных, создающих конкуренцию русским торговцам, тем самым улучшающих условия для потребителя, увеличивающих его шансы приобрести если не высококачественный, то, по крайней мере, дешёвый товар. Экономическая зависимость местного населения от китайцев, с одной стороны, вызывала недовольство, а с другой — была совершенно необходима для выживания населения региона в исследуемый период.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Алябьев А.А. Далёкая Россия. Усурийский край. СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1872. 115 с.
2. Головачёв П. Россия на Дальнем Востоке. СПб.: Тип. Исидора Гольдберга, 1904. 216 с.
3. Граве В.В. Китайцы, корейцы и японцы в Приамурье // Труды командированной по Высочайшему повелению Амурской экспедиции. СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1912. Вып. 11. 479 с.
4. Гребенщиков М.Г. Путевые записки и воспоминания по Дальнему Востоку. СПб.: Тип. Я.И. Либермана, 1887. 271 с.
5. Даттан А.В. Исторический очерк развития Приамурской торговли. М.: Тип. Т.И. Гаген, 1897. 192 с.
6. Крестовский В.В. Посьет, Суйфун и Ольга. Очерки Южно-Усурийского края // Русский вестник. 1883. Т. 163. Февраль. С 570–615.
7. Лигин Ю. На Дальнем Востоке. М.: Тип. П.П. Рябушинского, 1913. 172 с.
8. Максимов С.В. На Востоке. Поездка на Амур в 1860–1861 гг. Дорожные заметки и воспоминания. СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1864. 588 с.
9. Муров Г.Т. По русскому Дальнему Востоку. Люди, их жизнь и нравы. Дневник странника. М.: Тов-во тип. А.И. Мамонтова, 1910. Т. 1. 485 с.
10. Пржевальский Н.М. Путешествие в Усурийском крае, 1867–1869 гг. СПб.: Тип. Н. Неклюдова, 1870. 297 с.
11. Стахеев Д.И. За Байкалом и на Амуре. Путевые картины. СПб.: Тип. К. Вульфа, 1869. 347 с.
12. Степанова М. Южно-Усурийский край. СПб.: Хромолитография и Типография В. Грацианского, 1880. 40 с.
13. Шрейдер Д.И. Наш Дальний Восток (три года в Усурийском крае). СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1897. 469 с.
14. Южаков С.Н. Добровolec Петербург. Дважды вокруг Азии. Путевые впечатления. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1894. 349 с.

УДК 947.083(571.6)

*Заколотная Анна Сергеевна,
Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Восприятие иноэтничных приёмов ведения хозяйства крестьянами-переселенцами на Дальнем Востоке России

В статье анализируется адаптация крестьян-переселенцев к условиям Дальнего Востока России. Особое внимание уделено восприятию иноэтничных (прежде всего китайских и корейских) приёмов ведения хозяйства.

Ключевые слова: крестьянство, переселение, колонизация, адаптация, российский Дальний Восток.

*Zakolodnaya Anna Sergeevna,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples
of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok*

Perception of nonethnic techniques of farming by peasant settlers in the Far East of Russia

The article analyzes adaptation of the peasant settlers to the Far East of Russia. Special attention is paid to the perception of nonethnic (primarily Chinese and Korean) techniques of farming.

Keywords: peasantry, resettlement, colonization, adaptation, the Russian Far East.

Дальневосточные земли начали заселяться во второй половине XIX в., сразу же после присоединения новых территорий к России. Прибывавшие сюда как из европейской части, так и из Забайкальского края крестьяне попадали в природно-климатические условия, сильно отличающиеся от тех, к которым они привыкли у себя на родине. Здесь им приходилось сталкиваться с большим количеством трудностей.

На российском Дальнем Востоке высокая влажность отрицательно влияла на урожайность зерновых культур. Из-за неё на хлебных злаках развивалось грибковое заболевание. Чаще всего пшеница, рожь, овёс и ячмень поражались грибом *Fusarium graminearum*. На колосках появлялся розовато-красный или бледно-розовый налёт. Зерно, заражённое этим грибом, недоразвивается и имеет пониженную всхожесть. Растение, поражённое болезнью, мало отличается от здорового и при помоле даёт слегка розоватую муку. Хлеб, приготовленный из такого зерна, называют «пьяным» [Холодов 1908, с. 30.]. Употребление его в пищу вызывает острое отравление, напоминающее алкогольное опьянение, сопровождается потерей координации, тошнотой, рвотой. Дореволюционные исследователи предлагали использовать несколько мер,

направленных на предотвращение заражения зерна грибком: ранний посев хлеба, чтобы ко времени наступления жары и влажности (обычно характерных для июня) колос был достаточно развит и мог противостоять заражению; осушение почвы и отвод излишней дождевой воды; применение грядкового посева [Шрейдер 1897, с. 396]. Необходимо отметить, что грядковый способ рассматривался дореволюционными авторами как более эффективный, позволяющий получить урожай в 3–4 раза больший, чем у русских крестьян-переселенцев [Шрейдер 1897, с. 341]. При такой системе междурядья размером от 0,5 до 0,7 м чередуются с рядами растений, сделанными наподобие грядок. Дождевая вода, стекая по бороздкам, оставляет грядки и посеянное на них зерно в сравнительной сухости. Через год грядкам даётся отдых, их обращают в бороздки (междурядья), а прошлогодние бороздки (междурядья) — в грядки. Это позволяет рассматривать данную систему как двупольную. Грядковая система посева широко практиковалась китайцами и корейцами, однако практически не использовалась русскими крестьянами-переселенцами.

Почему же русские не предпринимали попыток перенять столь эффективный способ посева? Почему, даже проживая в непосредственной близости от корейских и китайских землепашцев, они продолжали использовать приёмы, усвоенные и привезённые с мест выхода. Отдельные авторы признавались, что не могут объяснить этот факт. Так, Д. Богданов в своей работе писал: «Между прочим очень интересен способ посева у корейцев, так называемый, грядовой, который у русских почему-то не приемлем» [Богданов 1909, с. 111]. О большей эффективности грядовой культуры писал и П.М. Головачёв, отмечая, что «такая обработка почвы требует больше внимания и большего терпения, на что так способны корейцы» [Головачёв 1905, с. 228]. Несмотря на то, что оба автора не называют причин сложившейся ситуации, из дальнейшего текста можно предположить, что основными сдерживающими факторами выступали большая трудоёмкость и большой расход. [Богданов 1909, с. 111; Головачёв 1905, с. 229]. Русские же переселенцы, по мнению автора, «никак не хотят расстаться с теми приёмами обработки земли, к которым они привыкли на родине, при совершенно иных климатических условиях». Однако большинство дореволюционных исследователей склонны были объяснять этот факт инертностью, ленью и интеллектуальной неразвитостью, как особенными чертами, присущими русским переселенцам. Так, Д.И. Шрейдер писал, что поля крестьян-переселенцев разительно отличались от корейских и китайских, последние выглядели как образцово-показательные и поражали «тщательностью обработки, как это и требуется местными условиями, — крестьянин (русский) по-прежнему продолжает обрабатывать своё поле так, как это делали деды его в Перми и Вятке». Главными препятствиями на пути к освоению новых приёмов ведения хозяйства русским крестьянином он считал инертность, любовь к рутине, антипатию к новшествам, отсутствие предприимчивости и, в значительной степени, «темноту и беспросветное невежество» последнего [Шрейдер 1897, с. 341, 391]. За «неразвитость ума и отсутствие хозяйственной заботливости и вдумчивости о будущем» упрекала крестьян-переселенцев О.Н. Хмелёва [Хмелёва 1899, с. 104–105]. Недостатком знаний, низким уровнем интеллектуального развития и отсутствием инициативы объяснял слабое развитие сельского хозяйства в Амурской области и В.П. Врадий [Врадий 1908, с. 25].

Н.В. Слюнин отметил, что из-за особенностей климата и почвы «зерно Приамурского края имеет много недостатков по своей натуре: оно шупло, сыровато и легковесно; кроме того, при неудовлетворительных приёмах обработки, оно содержит много сора», но при этом крестьяне не стремятся осваивать новые, более совершенные способы ведения хозяйства [Слюнин 1897, с. 79]. По мнению Н.В. Слюнина сложившаяся ситуация была обусловлена огромными размерами земельных наделов

(100 десятин), находящихся в пользовании у переселенцев. При этом каждая семья фактически обрабатывала не более 10–11 десятин, так «создаётся хищнический экстенсивный характер хозяйства; хозяин в таких случаях не думает ни об интенсивной культуре, ни об изменении способов обработки, хотя пример китайского земледелия наглядно убеждает в превосходстве грядовой культуры» [Слюнин 1897, с. 74]. Таким образом, возможность переноса пашни на целину позволяла крестьянам игнорировать более совершенные приёмы ведения хозяйства.

Новые, более приспособленные к местным природно-климатическим условиям культуры, также практически не заимствовались переселенцами. Так, А. Алябьев упрекал казаков в том, что они не выращивают буду — злак, широко распространённый в китайских хозяйствах, идеально подходящий под местные условия и приносящий значительно больший урожай, чем другие традиционные для русских зерновые культуры. Ленъ и «рутина русского человека, не позволяющая ему делать то, что не делали до него» — вот основные причины, которыми автор объясняет сложившуюся ситуацию [Алябьев 1872, с. 54, 88]. Обращает на себя внимание следующий факт: на страницах своей книги А. Алябьев приводит разговор с крестьянкой с. Никольского, пообещавшей ему буквально следующее: «...мы ещё маленько поживем, так и сами здесь Россию сделаем». Эта фраза, а также собственные наблюдения подтолкнули автора к следующему заключению: «...русские крестьяне, забравшись сюда, ничего не изменили в своём быту; они принесли с собою сюда свой костюм, свои обычаи и привычки, свои поверья и легенды, верования и, по большей части, к сожалению, и свою рутину» [Алябьев 1872, с. 88].

Иного, отличного от распространённого мнения придерживался С. Коржинский. Он отмечал тщательность обработки почвы корейскими и китайскими крестьянами: «кореец ... старается возможно лучше обработать свои небольшие участки, вознаграждающие его труды... И в устройстве его жилищ, и во всём быту те же черты его скрупулезной, кропотливой натуры всюду кладут печать какого-то благоустройства, порядка, опрятности и известного комфорта, столь радикально отсутствующего в жилищах русского крестьянина». Признавая необходимость внедрения усовершенствованных приёмов ведения хозяйства среди русских переселенцев, С. Коржинский тем не менее считал, что восприятие и заимствование китайской сельскохозяйственной культуры русским населением «совершенно невозможным, да и нежелательным. Ибо система хозяйства... есть выражение духа народа, а весь склад китайской культуры настолько противоречит всем особенностям русского духа, что исключает всякую возможность заимствования» [Коржинский, 1892 с. 29, 30]. Русский переселенец, по мнению С. Коржинского, должен создать собственные «усовершенствованные приёмы культуры».

Н.Я. Горовая выделила несколько причин нежелания перенимать новые приёмы ведения хозяйства. Она отмечала, что к началу XX в. многие помещики и агрономы, а также незначительное число крестьян пытались применить грядковый способ посева на своих наделах. Однако, особенно в крестьянских хозяйствах, из-за отсутствия опыта и необходимых навыков, недостатка навоза (другие удобрения крестьяне позволить себе не могли из-за нехватки средств) эти первые опыты не всегда оказывались удачными. Основной же причиной были большие наделы, получаемые переселенцами. Многие из них искренне недоумевали: «Зачем нам ... гнуть спины над огородами, коли земли у нас теперь столько, что и сеючи по-старому, не управишься с нею» [Горовая, с. 31].

В издании «Приамурье: факты, цифры, наблюдения» сравнивались две системы полеводства: русская и китайско-корейская, причём первая оценивалась как «почти начальная форма земледелия», а вторая — «высшей ступенью сельскохозяйственной

культуры» [Приамурье: факты, цифры, наблюдения, с. 420]. Авторы отмечали, что крестьяне, переселившиеся на Дальний Восток, в первые годы своей жизни здесь сеяли те культуры, к которым привыкли на родине. В большинстве случаев их надежды на традиционные культуры в новом климате и почвенных условиях оказывались напрасными, при этом заимствование грядковой культуры не происходило. По мнению исследователей, русская система земледелия преобладала в регионе из-за «политических влияний»: в целях уменьшения воздействия «жёлтой расы» власти поддерживали переселение из Европейской России, а крестьяне, прибывавшие на Дальний Восток, воспроизводили здесь те приёмы ведения хозяйства, к которым они привыкли на родине [Приамурье: факты, цифры, наблюдения, с. 403].

Ф.Ф. Буссе полагал, что нежелание крестьян осваивать грядковый способ основано не только на «слепой приверженности старым обычаям, но и на суеверии, что этот способ, практикуемый инородцами-язычниками, находится под покровительством нечистой силы» [Буссе, с. 145].

Таким образом, несмотря на разнообразие существовавших взглядов, большинство авторов сходилось во мнении, что главным препятствием на пути освоения и применения грядкового способа посева была интеллектуальная неразвитость русского крестьянина, крепко держащегося за усвоенные им традиционные способы хозяйствования. При этом многие исследователи почему-то забывали, что одной из важнейших целей для государства было закрепление дальневосточных территорий. Увеличение здесь плотности населения рассматривалось как наиболее эффективный способ противодействия стихийной китайской колонизации края. Китайских крестьян, нелегально проживавших в Приамурском крае, власти сгоняли с разработанной ими земли, а их участки передавались русским переселенцам. На наш взгляд, такое отношение властей к китайцам и корейцам вряд ли могло сформировать у русских крестьян отношение к азиатскому населению как к равному. Тем более, что в российском обществе того времени было распространено мнение, что «желтолицый брат» стоит гораздо ниже по уровню развития культуры. Интересен тот факт, что рекомендация во всеподданнейшем отчёте министра финансов С.Ю. Витте о необходимости поучиться у азиатского населения способам земледельческой культуры вызвала череду газетных публикаций, в которых такое предложение рассматривалось чуть ли не как обидное [Иллич-Свитыч, с. 16].

Необходимо отметить, что вновь прибывающие переселенцы настороженно относились не только к китайскому и корейскому, но и к русскому населению. Новички не пытались воспользоваться опытом приехавших ранее, определённым образом адаптировавшихся к непривычным условиям переселенцев. Только собственные неудачи заставляли учиться у старосёлов. На специфику первых лет жизни переселенцев в новом крае обратил внимание Д.И. Шрейдер: «Новосёлы, однако-же, крепко верны дедовским обычаям, мало принимают во внимание особенности местного климата и почвы, и, благодаря этому, получается то, что, засеяв по первоначке на такой «новине» пшеницу, — к осени и семян не собирают, благодаря тому, что весь посев зарастает и заглушается густой, высокой травой. И только потерпев новую неудачу, начинают они чесать затылки и прибегают к советам и указаниям более опытных старосёлов, которые таким-же горьким опытом пришли к заключению, что на новине в первый год запашки ни в каком случае нельзя сеять никакого хлеба, кроме гречихи. Инертность новосёлов, подозрительное и недоверчивое отношение к необычному на их взгляд приёмам обработки почвы и проч. у старосёлов, презрительное отношение к весьма полезному примеру китайцев и корейцев, вполне освоившихся уже с местными условиями, — всегда играют плохие шутки с новосёлами; тем не менее, редко приходится наблюдать, чтобы новосёлы не проходили всей той тяжёлой

школы, которую готовит им край, и это повторяется из года в год с каждой новоприбывающей партией переселенцев» [Шрейдер 1897, с. 390–391]. Таким образом, вновь прибывшие крестьяне-переселенцы старались максимально долго сохранять привезённые с родины традиции, что весьма понятно, учитывая условия, в которые они попали. На Дальнем Востоке и природа, и климат, и почва отличались от того, к чему они привыкли, поэтому воспроизводство традиционных приёмов ведения хозяйства, настороженное отношение к старосёлам и особенно к азиатскому населению, стремление воссоздать здесь ту Россию, которую они знают, можно рассматривать как определённую защитную реакцию к тому новому и непонятному, что окружало их на новом месте. По сути и русское, и азиатское население воспроизводили на юге Дальнего Востока России свои традиционные приёмы и способы хозяйствования. Основное же отличие заключалось в том, что если последние фактически попали в те же природно-климатические условия, к которым они привыкли на родине, то первые оказались в совершенно новой и непривычной для них обстановке, где невозможно было использовать ранее усвоенные знания.

Необходимо признать, что в большинстве своём крестьяне действительно не хотели осваивать грядковый способ посева, однако это утверждение верно не во всех случаях. Отдельная часть крестьян осознавала, что приёмы, применяемые азиатским населением, более эффективны. Тем не менее, они не применяли их сами, опасаясь односельчан [Буссе 1898, с. 145]. Мнение той группы, к которой они принадлежали, и нежелание подвергнуться остракизму заставляли их придерживаться традиционных и одобряемых обществом приёмов обработки земли. Старообрядцы с. Петропавловское также признавали преимущества китайской земледельческой культуры, однако сами перенимать её отказывались: «Нам, — объясняют они, — ихние порядки не годятся: китаец — он весь на пашне; — то он её полет, то пропахивает, то мотыжит; а нам этого нельзя, особливо ежели который одинокий: и без того не успеваем с сеном убраться, так где уж тут по-ихнему землю работать!..» [Кауфман 1905, с. 142].

Не занимались русские переселенцы и необычными, непривычными им промыслами. Д.И. Шрейдер писал, что, даже проживая в непосредственной близости от китайцев, русские переселенцы не научились у них выращивать и собирать женьшень, добывать морскую капусту, ловить рыбу [Шрейдер 1897, с. 310, 339]. А.А. Риттих также отмечал, что крестьяне прибрежных деревень очень медленно привыкают к морю, не занимаются рыбной ловлей, добычей морской капусты и трепанга [Риттих 1892, с. 15, 21]. Эти промыслы были широко распространены только среди китайского населения. А.А. Риттих приводил слова крестьян, объяснявших свое нежелание осваивать новые промыслы следующим: «землёй довольно заняться», «непривычно», «капиталу нет, да и рыбы особо в море не водится». При этом сам автор полагал, что освоение новых промыслов возможно только при полном исчерпании свободных земель, когда «нужда погонит в море» [Риттих 1892, с. 15].

И всё-таки определённые навыки ведения хозяйства русские переселенцы у азиатского и аборигенного населения перенимали. Заимствования происходили даже в среде старообрядцев — конфессиональной группы, отличающейся своей особой приверженностью к соблюдению обычаев старины. Так, на примере промышлявших в тайге китайцев, староверы поняли, что соболевание — один из самых быстрых и доходных источников заработка. Торговля соболем позволяла старообрядцам накопить определённые средства. Старообрядцы позаимствовали у нанайцев (гольдов), корейцев и китайцев способы соболевания, применяя их в зависимости от природных условий: осенью, пока не замёрзли реки, они ловили соболей корейским способом при помощи петель; с появлением на реках заберег использовали китайские плашки; когда выпадал глубокий снег — выслеживали соболя, как это делали аборигенные

народы, используя сетку и обмёт. Тем не менее, особенно удачным считался традиционный, русский способ добычи соболя: его гоняли по снегу с собакой, убивали из ружья или ловили сеткой. Занимались старообрядцы и ловлей рыбы, чему способствовали богатые её запасы в реках, озёрах и море. Ловили симу, горбушу, кету, гольца, ленка, хариуса, краснопёрку, форель, шуку, карася и др. Для некоторых староверческих семей побережья Японского моря рыболовство стало основной отраслью хозяйства, они пользовались неводами, а главной промысловой рыбой была сельдь [Аргудяева 1997, с. 58]. Для ловли использовали как сети и неводы, так и нанайские и удэгейские приёмы добычи рыбы — самодельные ловушки (вентери, плетённые из ивы «морды»), остроги [Аргудяева 1995, с. 191]. Это свидетельствует о проходивших этнокультурных процессах заимствований старообрядцами способов хозяйствования у аборигенных народов. Старообрядцы, жившие по берегам горных приморских рек, на которых было быстрое течение и много древесных завалов, сетей не использовали, а рыбу добывали крючком и острогой. Постепенно, адаптируясь к местным условиям, староверы научились добывать рыбий жир, морскую капусту.

У китайцев старообрядцы научились искать женьшень, собирать и есть черемшу. Отмечен интересный факт, что уроженцы Самарской губернии, как и другие переселенцы из степных западных регионов страны, первоначально отказывались употреблять в пищу черемшу. Однако переселенцы, выходцы из лесных районов Урала и Сибири, быстро оценили полезные свойства растения и даже заготавливали его впрок. Поэтому можно предположить, что скорость заимствования определялась опытом, полученным в предыдущем месте жительства.

Таким образом, восприятие иноэтничных приёмов ведения хозяйства переселенцами на Дальнем Востоке России происходило крайне медленно. Крестьяне отказывались заимствовать новые способы обработки почвы, выращивания растений, непривычные для них промыслы. Причины такого поведения скорее всего кроются не в умственной неразвитости крестьян, в которой их обвиняло большинство дореволюционных авторов, а в желании опереться на привычное и проверенное в совершенно новых и во многом непонятных для них условиях Дальнего Востока.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Алябьев А. Далёкая Россия: Уссурийский край. С картою и рисунками. СПб.: тип. т-ва «Общественная польза», 1872. 115 с.
2. Аргудяева Ю.В. Проблемы этнической истории и быта старообрядцев Приморья // Русские первопроходцы на Дальнем Востоке в XVII—XIX вв. Владивосток: ДВО РАН, 1995. Т.2. С. 170–196.
3. Аргудяева Ю.В. Проблемы этнической истории и семейного быта старообрядцев юга Дальнего Востока России // Алтарь России. Большой Камень: Омега, 1997. Вып.1. С. 55–63.
4. Богданов Д. Путеводитель по Владивостоку и промыслы Приморской области, Камчатки и Сахалина. Владивосток: Типография Р.Э. Шрейтман, 1909. 378 с.
5. Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край в 1883–1893 гг. СПб.: Тип. Высочайше утверждённого Товарищества «Общественная Польза», 1898. 129 с.
6. Врадий В.П. Географический, этнографический и экономический очерк Амурской области. СПб.: Типография Тренке и Фисно, 1908. 33 с.
7. Головачёв П.М. Сибирь: Природа. Люди. Жизнь. М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1905. 402 с.
8. Горюва Н.Я. О переселении в Сибирь. Киев: Тип. И.И. Врублевского и Т.В. Озерова, 1909. 32 с.
9. Иллич-Свитыч Д. Дальневосточная Украина. Киев: типография Императорского университета св. Владимира. Акц. о-ва печ. и изд. дела Н.Т. Корчак-Новицкого, 1905. 37 с.

10. Кауфман А.А. По новым местам. (Очерки и путевые заметки). 1901–1903. СПб.: Издание товарищества «Общественная Польза», 1905. 353 с.
11. Коржинский С. Отчёт об исследовании Амурской области как земледельческой колонии. Иркутск: Тип. К. И. Витковской, 1892. 66 с.
12. Приамурье: факты, цифры, наблюдения. М.: Городская типография, 1909. 922 с.
13. Риттих А.А. Переселенческое и крестьянское дело в Южно-Уссурийском крае. СПб.: Типография Министерства Внутренних Дел, 1899. 176 с.
14. Слюнин Н.В. Современное положение нашего Дальнего Востока. СПб.: Типография ред. период. изданий Министерства Финансов, 1908. 96 с.
15. Хмелёва О.Н. Правда об Уссурийском крае и его обитателях под ред. бывшего агронома при Приамурском Генерал-Губернаторе Н.А. Крюкова. М.: Типография М.Г. Волчанинова и К°, 1899. 120 с.
16. Холодов Н. Уссурийский край. СПб.: Пушкинская Скоропечатня, 1908. 96 с.
17. Шрейдер Д.И. Наш Дальний Восток. (Три года в Уссурийском крае). СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1897. 468 с.

УДК 738(520)

*Жущиховская Ирина Сергеевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Традиционное гончарство Японии и культурные коммуникации Востока и Запада (XX — начало XXI вв.)

В статье рассматривается традиционное японское гончарное искусство как элемент взаимодействия восточной и западной культур в XX — начале XXI вв. Характеризуются основные этапы и особенности этого процесса. Делается вывод о взаимном обогащении и росте творческого потенциала декоративно-прикладного искусства Востока и Запада.

Ключевые слова: Япония, гончарное искусство, межкультурная коммуникация, Восток—Запад

*Zhushhihovskaja Irina Sergeevna,
Institute of History, Archaeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok*

Traditional Japanese ceramics and cultural communications of the East and the West (20th century — early 21st century)

The paper examines traditional Japanese ceramics as an element of interaction of the East and West cultures in the 20th century and the early 21st century. The main periods and features of this process are described. A conclusion about mutual enrichment and the growth of creativity of decorative and applied art of the East and the West is drawn.

Keywords: Japan, ceramics, intercultural communication, East—West.

Японское традиционное гончарство, имеющее многовековую историю, в XX в. оказалось достаточно активно вовлечено в орбиту культурных коммуникаций Востока и Запада. Цель данной статьи — кратко охарактеризовать основные этапы и особенности этого процесса. Тема японского гончарства в ракурсе межкультурных коммуникаций конца XIX — начала XXI вв. была впервые затронута российскими исследователями совсем недавно [Егорова 2014а; 2014б], а для автора статьи она является совершенно новой. Изложенные ниже материалы следует оценивать как предварительную попытку обобщения в русле обозначенной темы. Процесс межкультурных коммуникаций рассматривается с точки зрения его динамики, содержания, результатов, субъектов (участников), уровней (межличностный, межгрупповой). Ранее мы оперировали этими позициями при исследовании вопросов межкультурного взаимодействия в сфере науки [Жущиховская, Куликова 2013].

Во временной динамике межкультурных коммуникаций Востока и Запада XX — начала XXI вв., непосредственно затрагивающих сферу японского традиционного гончарства, можно выделить два основных этапа. Первый этап соотносится с первой третью XX в., второй продолжается с 50-х гг. XX в. до настоящего времени. Каждый из них имеет свою специфику.

ПЕРВЫЙ ЭТАП (1910–1940 гг.)

Как известно, начало активного знакомства Японии с культурными и техническими достижениями стран Европы и США приходится на последние десятилетия XIX — первые десятилетия XX вв. В свою очередь, и Запад в этот период открывает для себя всё многообразие древней и самобытной культуры островной восточноазиатской страны. Взаимодействие разных культурных миров проявлялось, в частности, в духовной жизни японского общества, в областях искусства, литературы, философской мысли. Процесс был сложным и нередко противоречивым, однако прогрессивно настроенная японская интеллигенция стремилась к гармоничному соединению лучших достижений культур Востока и Запада [Николаева 1996, с. 15–16, 199–200].

Интересный пример такой гармонизации культурных тенденций и ориентиров связан с деятельностью журнала «Сиракаба» («Белая берёза»), издававшегося в Токио в 1910–1923 гг. и имевшего целью познакомить широкую общественность с культурой и искусством Запада. С этим изданием тесно сотрудничали известные журналисты и художественные критики — Ивамура Тору, Муробусё Кёсин, Томимото Кенкити и другие. Важно подчеркнуть, что общим увлечением, творческим досугом участников кружка «Сиракаба», как и многих представителей японской интеллигенции вообще, была традиционная керамика стиля *раку*, занимавшая особое место в культуре Японии [Kikuchi 1997; Егорова 2014a].

Стиль *раку*, сложившийся в японском гончарстве в XVI–XVII вв., ассоциировался прежде всего с посудой для чайной церемонии *тя-но ю*, а через неё — с национальными духовными ценностями. Это был один из элитарных стилей японского гончарства. В технологических традициях производства керамики *раку* ведущим принципом считалось достижение гармонии между Мастером (человеческим фактором) и Природой (факторы сырья, топливных материалов и воздушной среды во время обжига). Наиболее важная роль отводилась операции обжига, которая и являлась квинтэссенцией всего технологического процесса [Young 1961; Cooper 1997; Мазурик 2003].

Большую популярность среди издательской группы журнала «Сиракаба» и близких к нему людей получили так называемые вечеринки *раку* (*raku party*). Во время этих встреч, проводившихся в ночное время, участники занимались изготовлением и обжигом керамики *раку*, устраивали традиционное чаепитие и вели оживлённые дискуссии по актуальным вопросам социально-культурной жизни [Егорова 2014a].

В 1911–1912 гг. в деятельности журнала «Сиракаба» стал принимать участие Бернард Хауэлл Лич — человек, с именем которого непосредственно связано развитие межкультурных коммуникаций в сфере японского традиционного гончарства. Б.Х. Лич (1887–1979) — англичанин, родившийся в Гонконге, живший в детстве и ранней юности в Японии. Прекрасное гуманитарное образование, знание восточноазиатской и европейской культур, широкий кругозор преопределили интерес Б. Лича к проблемам взаимодействия Востока и Запада. Благодаря своему сотрудничеству с «Сиракаба» и участию в вечеринках *раку*, Лич познакомился и всерьёз увлёкся японским традиционным гончарством. К 1920 г. сложилась тесная группа друзей-единомышленников, межкультурный творческий союз которых существовал многие десятилетия, вплоть до 1960–70-х гг. В него входили Бернард Хауэлл Лич и

представители японской интеллигенции: Янаги Соэцу, Томимото Кенкити, Хамада Седзи и Каваи Кандзи. Для Б. Лича, Хамады Соэцу и Каваи Кандзи гончарное искусство стало делом всей жизни.

Благодаря Б. Личу и Хамаде Соэцу, в 1920 г. посетившему Англию по приглашению друга, Европа познакомилась с технологическими принципами традиционной японской керамики. В г. Сент-Ивс (графство Корнуолл) Лич и Хамада основали гончарную мастерскую с печью для обжига японского типа. Одним из направлений их совместного творчества явились разработки в области создания синтетического стиля художественной керамики, соединившего черты европейского и японского гончарства. Мастерская стала первой в истории студией художественного гончарства, объединившей любителей этого вида декоративно-прикладного искусства. Б. Лич по праву считается основателем студийного гончарства, которое стало очень популярно в Европе и США уже после Второй мировой войны [Cooper 1997; Rice 2002]. Можно предположить, что на создание гончарной студии Б. Лича вдохновили токийские вечеринки *раку*, активным участником которых он являлся.

Здесь уместно коротко остановиться на тех особенностях технологии традиционного японского гончарства, которые отличают его от гончарства западного и делают столь привлекательным для европейцев. Как отмечалось выше, важнейшим этапом изготовления керамики стиля *раку* является обжиг. Это, однако, справедливо и для других стилей японского гончарства, имеющих давнюю историю и своё художественное «лицо». Два основных типа гончарных печей — низкотемпературные для керамики *раку* и высокотемпературные склоновые печи *ноборигама* (рис. 1) для других видов и стилей керамики — рассчитаны на обжиг с использованием дровяного топлива или древесного угля и имеют определённую регуляцию атмосферного режима, позволяющую получать изделия с неожиданными, непредсказуемыми заранее цветовыми и текстурными эффектами. В результате каждое обожжённое изделие получается индивидуальным и неповторимым, в противоположность стандартам европейского гончарства, ориентированным на достижение прогнозируемого результата, на обжиг серийных партий продукции с одинаковыми внешними характеристиками [Ксенофонтова 1980, с. 42–74; Cooper 1997; Dawson 1997].



Рис. 1. Японская гончарная склоновая многокамерная печь *ноборигама*.
Фото автора, 2015 г.

Важным итогом первого периода межкультурных коммуникаций, имевшим большое значение для развития мирового гончарного искусства, стал выход в свет книги Б. Лича «Potter's Book» («Книга гончара»), где автор с позиций философского осмысления обобщил свой опыт многолетней работы с восточной и западной керамикой и её мастерами. Книга, впоследствии многократно переиздававшаяся, представляет интерес не только для художников-керамистов и технологов, но и для искусствоведов, культурологов, историков [Leach 1988].

1920–30-е гг. стали временем, когда японское традиционное гончарство, и в частности его народный пласт, были заново «открыты» как культурное явление в самой Японии. В конце XIX — начале XX вв. лишь производство посуды для чайной церемонии, штучных художественных изделий, фарфоровой продукции для внутреннего и внешнего рынка ассоциировалось с творческой деятельностью и имело достаточно высокий рейтинг в общественном сознании. Однако, наряду с известными и авторитетными мастерами и центрами керамики и фарфора, тысячи обычных гончаров-ремесленников, кустарей обеспечивали повседневные потребности жителей сельской местности и горожан. Их продукция нередко отличалась художественным вкусом и самобытностью, но не имела такого социального статуса, какой был, например, у посуды для чайной церемонии или дорогих фарфоровых изделий [Ксенофонтова 1980, с. 40–102; Егорова 2013; 2014б].

Формирование нового отношения японского общества к народным промыслам и, в частности, гончарству, в значительной мере было результатом содружества и сотрудничества Янаги Соэцу, Хамада Седзи, Каваи Кандзио и Б. Лича. Особое место исследователи отводят Янаги Соэцу (1889–1961). На формирование его взглядов и убеждений большое влияние оказали идеи европейцев У. Морриса и Дж. Раскина относительно необходимости сохранения и поддержки народных ремёсел и промыслов, их художественной ценности, индивидуальной и культурной самобытности в условиях стремительно развивающейся индустриализации общества, стандартизации массового производства в результате замены ручного труда машинным. Эти же процессы были характерны и для Японии начала XX в. Показательно, что интерес Янаги Соэцу к народной ремесленной культуре начался со знакомства с изделиями безвестных сельских гончаров, поразившими его своей элегантной простотой и изяществом [Kikuchi 1997; Егорова 2014а].

В 1927 г. была опубликована книга Янаги Соэцу «Kogei-no-Michi» («Путь ремёсел»), где впервые развёрнута концепция *мингэй*. Данный термин является аббревиатурой словосочетания *minshuteki kogei* (народные ремёсла). В разработке концепции активное участие принимали Б. Лич, Хамада Седзи и Каваи Кандзио. Основные её идеи состоят в признании эстетической и культурной ценности продуктов народных ремёсел, производимых вручную для массового потребления, доступных по стоимости и предназначенных для любых слоёв населения. Концепция стала идейным стержнем общественного движения *мингэй*, направленного на сохранение и поддержку на государственном уровне традиционных ремёсел и промыслов. В том же 1927 г. в Токио прошла первая в Японии выставка продуктов народных ремёсел, организатором которой также явился Янаги Соэцу В 1936 г. состоялось открытие столичного музея «Мингэйкан», ставшего со временем общепонским центром изучения и пропаганды народной ремесленной культуры. Коллекция изделий народных гончаров из различных районов Японии, собранная Янаги Соэцу, явилась важнейшей составной частью первой музейной экспозиции в «Мингэйкан» [Kikuchi 1997; Шишкина 2009].

В движении *мингэй* по поддержке народных ремёсел и, в частности, гончарства, активное участие принимал Б. Лич, неоднократно бывавший в Японии в 1920–40-х гг. Так, в префектуре Симанэ он совместно с Янаги Соэцу спонсировал мелкие гончар-

ные мастерские, общался с ремесленниками, делился с ними своим опытом и помогал практическими советами по освоению некоторых европейских стандартов керамической посуды. Именно Б. Лич познакомил местных гончаров с моделью европейской кофейной чашки, принципиально отличавшейся от привычной азиатской чашки для чая. Культура питья кофе, как западное заимствование, постепенно входила в повседневную жизнь Японии, и важно было обеспечить соответствующий ассортимент посуды, тем самым отвечая на новые потребительские запросы общества. Память о Б. Личе бережно сохраняют ныне потомки гончаров 1920–40-х гг., с которыми автору данной статьи удалось познакомиться и пообщаться в ходе поездки по префектуре Симанэ в июне 2015 г.¹

О своих впечатлениях от префектуры Симанэ и местного гончарства Б. Лич написал в книге «Beyond East and West» («По ту сторону Востока и Запада»), впервые опубликованной в 1978 г. [Leach 1985].

ВТОРОЙ ЭТАП (1950–2010-е гг.)

В течение нескольких десятилетий после Второй мировой войны тенденции, которые ранее обозначились в межкультурных коммуникациях в непосредственной связи с традиционным гончарством Японии, получили дальнейшее развитие. Ниже остановимся на наиболее примечательных чертах рассматриваемого этапа.

Прежде всего, отметим, что в послевоенные годы успешно продолжалось творческое сотрудничество Бернарда Лича, Янаги Соэцу, Хамада Седзи, Каваи Кандзи, благодаря которому в предшествующий период японское гончарство получило известность в Европе, а внутри страны было осознано как важный элемент и индикатор национальной культуры. Большую роль в дальнейшей популяризации технологических и эстетических принципов японской керамики сыграли книги Б. Лича «A Potter in Japan» («Гончар в Японии») и «Hamada, potter» («Хамада, гончар»). Первая вышла в Англии в 1960 г., вторая — в 1975 г. [Leach 1960, 1990]. Центральной фигурой в обеих книгах стал Хамада Седзи, выдающийся японский гончар, а также провинциальный посёлок гончаров Масико, где Хамада жил и работал. Благодаря этим книгам, многократно переиздававшимся в последующие годы и получившим широкое признание как западных, так и японских читателей, Масико превратился в площадку для межкультурных коммуникаций в сфере традиционного гончарства.

Гончарный посёлок Масико расположен в префектуре Точиги, в живописной горной местности, недалеко от знаменитого храмового комплекса Никко². Он ведёт свою историю с XIX в. и потому считается «молодым» в сравнении с другими, давно сложившимися районами японского гончарства. Особенностью керамического искусства Масико всегда являлась ориентация на производство самой обычной бытовой посуды, практичной и очень доступной по стоимости. Вместе с тем, изделиям Масико при кажущейся внешней простоте присущ художественный вкус и своеобразный колорит. В 1950 — начале 60-х гг. в Масико бывали с визитами и стажировками лишь отдельные западные художники-керамисты [Marsh 1962]. Однако позже этот посёлок превращается в настоящую Мекку для европейских и американских поклонников японского гончарства. С 1970–80-х гг. здесь работают специальные учебные классы и студии для зарубежных гончаров — тех, кто уже имеет опыт в изготовлении керамики, и тех, кто только начинает свой творческий и профессиональный путь; осуществляются различные совместные проекты японских, американских и европейских мастеров, функционируют художественные галереи, проводятся выставки

¹ Поездка с целью знакомства с традиционными гончарными мастерскими преф. Симанэ была организована при содействии Японского центра во Владивостоке и Департамента управления преф. Симанэ.

² Автор статьи посетила Масико в 2003 г., во время стажировки в Национальном музее японской истории.

и т.д. Важно, что в процессе профессиональных контактов, обучения, обмена опытом активно идёт и культурное взаимодействие. Для американских и европейских керамистов это опыт погружения в другую культурную среду, узнавания Японии изнутри. Именно Масико в глазах Запада является ярким олицетворением японского народного искусства *мингэй*, ассоциируется с именами Янаги Соэцу и Хамада Седзи [Marsh 1962; Cohen 1973; Giesecke 1976; Riddle 2008]. В свою очередь, японские гончары, общаясь с западными коллегами, открывают для себя эстетику и менталитет нового для них культурного пространства.

Помимо Масико, и другие известные старые центры японского гончарства стали точками притяжения для мастеров керамики и искусствоведов Запада. Это, например, Бидзэн в префектуре Окаяма, Сигараки в префектуре Сига, Тамба в префектуре Киото и др. [Barth 1975; Cort 1980]. Посту популярности этих традиционных районов гончарства в послевоенный период способствовали принятые правительством Японии меры по поддержке народных промыслов, а также культурно-просветительная и научно-исследовательская деятельность Токийского музея традиционных ремёсел «Мингэйкан» [Шишкина 2009].

Активные контакты с культурой Запада оказались стимулом для формирования новых направлений в искусстве японской керамики. В частности, уже в 1960-х гг. складываются три основных стилистических течения. Первое — традиционное, имеющее давние местные исторические корни. Второе — кросс-азиатское, нацеленное на синтез достижений и опыт японских, корейских и китайских мастеров керамики и фарфора. Третье — модернистское, широко использующее западные художественные принципы [Munsterberg 1965]. Обращение к авангардизму, абстракционизму, символизму Запада обогатило японское искусство керамики новыми идеями и формами. Например, получила популярность интерьерная и ландшафтная керамическая скульптура. Сочетание традиционных технологий и современных визуальных образов рождает неожиданные и впечатляющие эффекты. В настоящее время модернистский стиль успешно развивается в творчестве многих мастеров керамики [Brown 2008].

Интересный пример межкультурного взаимодействия в сфере искусства керамики представляет Сигараки — один из наиболее известных с давних времён гончарных посёлков³. Здесь вполне органично сосуществуют традиционный компонент, представленный многочисленными ремесленными мастерскими и артелями, и новейшие технологические и художественные тренды мирового гончарства, творческой площадкой для которых служит комплекс «Shigaraki Cultural Ceramic Park». В его состав входят Институт керамики, Галерея современного искусства керамики, экспозиции и инсталляции керамической скульптуры под открытым небом. Исследовательские, образовательные, выставочные программы функционируют как интернациональные, в них принимают участие мастера керамики из Японии, стран Азии и Европы, США. Ведущей стилистической тенденцией художественного творчества в «Shigaraki Cultural Ceramic Park» является модернизм в сочетании с традиционными элементами (рис. 2).

В Европе и США послевоенный период отмечен таким явлением, как превращение студийного гончарства, инициатором которого в 1920-х гг. был Б. Лич, в устойчивый элемент культурной жизни общества. Понятие «студийное гончарство» относится к осуществляемой индивидуально или небольшими коллективами профессиональной и любительской творческой деятельности в сфере художественной керамики. Отличительной особенностью студийного гончарства является ориентация на создание авторских произведений, имеющих не столько утилитарную, сколько эстетическую ценность [Cooper 1997]. В США результатом быстро растущей по-

³ Автору статьи удалось побывать в Сигараки в июне 2015 г.

пулярности студийного гончарства и искусства керамики в целом стало основание журналов «Ceramics Monthly» в 1953 г. и «Studio Potter» в 1972 г. Эти журналы до настоящего времени остаются ведущими периодическими международными изданиями для широкого круга читателей, чьи интересы связаны с теми или иными аспектами гончарного мастерства⁴.



Рис. 2. Керамический арт-объект «Большая волна», автор М. Мацумото. Парк керамики в Сигараки. Фото автора, 2015 г.

Для искусства художественной керамики Европы и США последних десятилетий характерен неослабевающий интерес к использованию традиционных методов восточноазиатского и, прежде всего, японского гончарства. Многие студийные мастерские имеют печи для обжига, созданные по образцу японских дровяных печей, что позволяет бесконечно экспериментировать с цветовым и текстурным разнообразием керамики в зависимости от состава формовочной массы и рецептов глазурных покрытий. Особым предпочтением для творческого подражания пользуется знаменитый японский стиль *раку* [Young 1961; Егорова 2014а].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Японское традиционное гончарство сыграло определённую роль в развитии межкультурных коммуникаций Востока и Запада в XX — начале XXI вв. и само стало объектом воздействия коммуникативных процессов. Интерес Запада к японской керамике и гончарству, как совокупности технологических и эстетических принципов, был изначально связан с общим интересом к культуре Японии. На протяжении рассматриваемого периода отмечается постоянное расширение и углубление этого процесса и — в целом — межкультурных коммуникаций, так или иначе касающихся японского традиционного гончарства.

⁴ Материалы журнала «Ceramics Monthly» за 1960–2008-х гг. использованы автором для подготовки данной статьи.

Для первых десятилетий XX в. характерно развитие коммуникативного процесса в основном на межличностном уровне и в ограниченных масштабах. Начиная с 1950-х гг., с распространением студийного гончарства в Европе и США и формированием «интернационального» компонента в гончарных центрах Японии, межкультурные коммуникации переходят на новый, межгрупповой уровень, в них участвуют уже профессиональные и любительские сообщества. Необходимо подчеркнуть, что на этом этапе существенное значение приобретает коммуникация идей, в частности, в форме печатного слова. Тема гончарства в контексте японской культуры, взаимоотношений с гончарством и культурой Запада поднимается в серии книг Бернарда Лича и других англо-американских авторов, на страницах статей специальных периодических изданий.

Для Японии важным позитивным итогом развития коммуникаций Востока и Запада в русле интереса к традиционному гончарству стало формирование нового отношения общества к народным ремёслам и промыслам, являющимся неотъемлемым элементом национальной культуры.

Также одним из основных результатов межкультурных коммуникаций в непосредственной связи с традиционным гончарством Японии следует считать взаимное обогащение и рост творческого потенциала декоративно-прикладного искусства Востока и Запада за счёт новых идей, форм, технологий в области художественной керамики. Этот процесс, начавшийся в 1920–30-х гг., сегодня идёт весьма активно и имеет все предпосылки остаться таким и в будущем.

Предложенная вниманию читателей статья не претендует на всесторонний и глубокий анализ межкультурного взаимодействия Востока и Запада в ракурсе японской традиционной керамики. В ней лишь очерчены контуры некоторых, самых общих особенностей этого интересного культурного феномена XX — начала XXI вв. Различные аспекты данной темы заслуживают специального внимания и могут быть выделены в самостоятельные направления для дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Егорова А.А. Марки и надписи на японской керамике эпохи Эдо // Кюнеровский сборник: материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований: этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение, 2011–2012. СПб.: МАЭ РАН, 2013. Вып. 7. С. 58–68.
2. Егорова А.А. Керамика «раку»: японская традиция в интерпретации западных мастеров XX века // Обсерватория культуры. 2014а. № 6. С. 136–141.
3. Егорова А.А. Керамика Миягава Кодзан (1842–1916): поиск художественной идентичности в эпоху культурных перемен // Вестник СПбГУКИ. 2014б. № 1. С. 153–158.
4. Жушиховская И.С., Куликова Ю.В. Российско-японские научные связи в контексте межкультурной коммуникации (подходы к исследованию) // Россия и АТР. 2013. № 2. С. 81–93.
5. Ксенофонтова Р.А. Японское традиционное гончарство XIX — первой половины XX вв. М.: Наука, 1980. 192 с.
6. Мазурик В.П. Чайная чашка и её функции в японском чайном действе // Вещь в японской культуре. М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 2003. С. 137–168.
7. Николаева Н.С. Япония — Европа: Диалог в искусстве. М.: Изобразительное искусство, 1996. 400 с.
8. Шишкина Г.Б. Художественные музеи Японии // Россия—Япония: На путях взаимодействия культур. М.: Изд-во ЛКИ, 2009. С. 105–119.
9. Barth C. Bizen // *Ceramics Monthly*. 1975. Vol. 23 (10). P. 27–29.

10. Brown G. Fukumoto Fuku: Between Tradition and Object // *Ceramics Monthly*. 2008. Vol.56 (3). P. 54–57.
11. Cohen A. Tatsuzo Shimaoka: Mashiko Folk Potter // *Ceramics Monthly*. Vol. 21 (3). 1973. P. 19–22.
12. Cooper E. Tradition in Studio Pottery // *Pottery in the Making: World Ceramic Traditions* / ed. by I. Freestone and D. Gaimster. London: British Museum Press, 1997. P. 206–211.
13. Cort L.A. Shigaraki, Potters' Valley. New York: Kodansha International, 1980. 423 p.
14. Dawson A. The Growth of the Staffordshire Ceramic Industry // *Pottery in the Making: World Ceramic Traditions* / ed. by I. Freestone and D. Gaimster. London: British Museum Press, 1997. P. 200–205.
15. Giesecke W.B. Apprenticing in Japan // *Ceramics Monthly*. 1976. Vol. 24 (10). P. 28–31.
16. Kikuchi Y. A Japanese William Morris: Yanagi Soetsu and Mingei Theory // *The Journal of the William Morris Society*. 1997. Vol. XII (2). P. 39–45.
17. Leach B.H. *A Potter in Japan*. London: Faber & Faber, 1960. 300 p.
18. Leach B.H. *Hamada, Potter*. Tokyo; New York; San Francisco: Kodansha International press, 1975. 305 p.
19. Leach B.H. *Beyond East and West: Memoir's Portraits & Essays*. London, Boston: Faber & Faber, 1985. 320 p.
20. Leach B.H. *Potter's Book*. London: Faber & Faber, 1988. 296 p.
21. Marsh T. The Folk Potters of Mashiko // *Ceramics Monthly*. 1962. Vol. 10 (8). P. 12–15.
22. Munsterberg H. Contemporary Japanese ceramics // *Ceramics Monthly*. 1965. Vol 13 (1). P. 18–21.
23. Rice R. British Studio Ceramics // *Ceramics Monthly*. 2002. Vol. 50 (2). P. 46–48.
24. Riddle M. Tatsuo Shimaoka // *Ceramics Monthly*. 2008. Vol. 56 (2). P. 47–49.
25. Young H. Raku Ware // *Ceramics Monthly*. 1961. Vol. 9 (4). P. 20–23.

УДК 008(510+4)

*Мельничук Софья Аркадьевна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Культурное взаимодействие Китая и Запада: стиль *шинуазри* в западном интерьере

В докладе рассматривается взаимодействие культур России и Китая на примере традиционных китайских интерьерных элементов и традиций, их адаптации в российской среде. Исследуется процесс активного проникновения элементов восточной культуры в повседневную жизнь представителей Запада, выявляются механизмы адаптации или отторжения, что, в свою очередь, формирует новую гетерогенную среду.

Ключевые слова: китайский интерьер, китайская мебель, *шинуазри*.

*Mel'nichuk Sof'ja Arkad'evna,
Far Eastern State University,
Vladivostok*

Cultural interaction of China with the West: *chinoiserie* style in the western interior

The article overviews interaction of China and Russia in the example of Chinese traditional interior elements and its adaptation in Russian cultural environment. It is necessary to study thoroughly the process of penetration of the oriental culture's elements into the everyday life of Russian society, eliciting the mechanisms of adaptation or rejection that formulates new heterogeneous environment.

Keywords: Chinese interior, Chinese furniture, *chinoiserie*.

Кратко представить такой обширный сегмент китайской культуры, как организация жизненного пространства, весьма затруднительно, но без этого невозможно проследить эволюцию китайского интерьера, изменение его формы и контекстуального значения на Западе. Подробное описание самих предметов интерьера и анализ их символики даны в работе отечественного искусствоведа В.Г. Белозёровой «Традиционная китайская мебель». Известно, что китайцам свойственно конкретно-чувственное восприятие, поэтому в их национальной живописи нет понятия перспективы. Этот принцип распространился и на китайский интерьер. Элементы декора мебели: ручки, резьба, решётки и пр. — как будто лежат на плоскости, не выделяются в пространстве, являясь частью общего ансамбля. Традиционно расстановка предметов в помещении воплощает восточное представление о мироздании, а именно — гармонию элементов *инь* и *ян*, а также восприятие человека как части триады «Небо—Человек—Земля». Другими словами, интерьер являлся частью системы космологической символики [Белозёрова 1980, с. 104].

За последние 20 лет популярность китайского искусства в мире значительно выросла. По объёмам экспорта мебели, в т.ч. и антикварной, Китай уже можно сравнивать с такими гигантами индустрии, как Италия и Германия [Xu, Cao, Hansen 2003]. Постоянно обновляется ассортимент китайских предметов декора и мебели мировых аукционных домов.

Современные интерьеры в стиле *шинуазри* предполагают, в первую очередь, наличие вещей в традиционном китайском стиле, таких как расписные вазы, фигурки животных, людей, мифических существ, каллиграфические свитки. Ещё одна неотъемлемая часть интерьера — надписи и одиночные китайские иероглифы (например, 福 — счастье, 富 — богатство, 爱 — любовь, 和 — гармония). Кубические комоды из чёрного лака с бронзовыми вставками, тяжёлые кресла с симметричной резьбой и решетчатыми орнаментами, бамбуковые циновки и ротанговые корзины — всё это приносит в дом дух Китая.

Сегодня обставить гостиную в восточном стиле не составит труда. Современная стилизованная или антикварная мебель, редкие экземпляры китайского искусства или умело сделанные копии — всё это присутствует на рынке в изобилии, а покупка утвари из Поднебесной доступна каждому. Из некогда элитарного, стиль *шинуазри* превратился в один из самых популярных и доступных. Кто-то в хаотичном порядке скупает китайские безделушки и заполняет ими полки, кто-то приглашает дизайнеров, тщательно продумывая свой интерьер. Для более состоятельных поклонников *шинуазри* открыты галереи и шоу-румы, где представлены как дизайнерские работы, так и настоящий антиквариат, который, в свою очередь, может уходить с молотка на аукционах за сотни тысяч долларов. [5, 6]

Рассматривая российские интерьеры в китайском стиле, следует отметить некоторые характерные особенности. Можно выделить стандартный набор предметов *шинуазри*, каковым являются расписные фарфоровые вазы. Их цветовая гамма обычно красно-чёрная или сине-золотая, т.к. именно эти цвета традиционно символизируют счастье, процветание и радость. Как правило, это не только предмет интерьера, но и часть ценной коллекции. Популярны также обои, картины, ширмы с изображением диковинных птиц, бабочек, а также пионов, хризантем, лотосов и сцен китайской жизни. Стены могут украшаться каллиграфическими свитками с иероглифами или видами природы. Иероглифы, кстати, особенно усердно эксплуатируются производителями, т.к. призваны притягивать в дом, как уже было отмечено, счастье и богатство. Заодно они привлекают и покупателей в мебельные салоны. Традиционно китайская мебель делалась из твёрдого тёмного дерева: комоды и тумбочки с резьбой или круглыми металлическими накладками-замочками. Кровати обычно низкие, столы и стулья разных размеров, но форма их всегда похожа: с чёткими линиями, перегородками и резьбой. Обилие перемычек, ножек, полочек, расположенных на разных уровнях, — всё это сделано, в китайском понимании, ради гармоничного течения энергии *ци*. Неотъемлемая часть интерьера — керамические или металлические статуэтки, фигурки животных, людей, драконов или собачек, с львиной гривой и открытой пастью. «Мелодии ветра», бумажные фонарики и прочие мелкие детали заполняют интерьерное пространство. В оригинале каждая фигурка имеет своё значение и предназначение, однако обладатели интерьеров в стиле *шинуазри*, скорее всего, о нём не задумываются: всё ради красоты и убедительности. Проникновение китайской культуры в Россию также проявляется в стилизации чайных, галерей, салонов, интерьер которых соответствует нашим представлениям о китайском стиле.

Однако, несмотря на то, что в последнее время появилось множество разнообразных книг, пособий и мастер-классов по организации жизненного пространства

для привлечения в дом гармонии, счастья, богатства и процветания, уму западного обывателя никогда не постичь тонкостей восточного мышления и его сакральные знания, которыми сами китайцы обладают на генетическом уровне. В связи с растущим спросом, предложения об обучении восточной мудрости можно обнаружить на каждом шагу. Каждый уважающий себя книжный магазин обязательно имеет в ассортименте публикации с названиями вроде «Фэн-шуй на каждый день: как стать богатым и счастливым», а любой продвинутый журнал по дизайну интерьера хоть раз да издавал спецвыпуск «Все тонкости китайского интерьера». Люди с охотой принимают такого рода просветительство. Но, к сожалению, в связи с ограниченной осведомлённостью авторов подобных материалов о китайской культуре, во многих советах можно обнаружить непростительные, с точки зрения китайца, ошибки. Например, в одном из американских видеосоветов о том, как правильно сервировать стол для китайского банкета, на тарелках лежали скрещенные палочки для еды, что в китайской культуре считается проявлением неуважения к хозяину или сотрапезнику. Таким образом, бесконтекстное, бездумное использование предметов национального быта является следствием поверхностного отношения к китайской культуре, незнания и непонимания её особенностей и характерных черт.

Хотелось бы отметить позицию самих китайцев по отношению к данному явлению. В большинстве своём проникновение восточной культуры на Запад оценивается положительно. Представители китайской нации польщены тем, что их культура набирает всё большую популярность в мире, что иностранцы заинтересованы в изучении традиций и культуры Поднебесной. На вопрос «понимаем ли мы, иностранцы, принципы *фэн-шуй* и символику китайского интерьера в целом?» задумчиво отвечают, что сами китайцы и те не в состоянии понять и не всегда знают, какую символическую нагрузку несёт тот или иной предмет, что уж говорить о нас.

Для россиян, как и для жителей других западных стран, китайское искусство и китайский стиль — явления отнюдь не новые, ведь взаимодействие Востока и Запада началось задолго до того, как возникла мода на *шинуазри*. В России китайские предметы быта и искусства известны ещё со времён установления дипломатических отношений с Китаем в XVII в. Знакомство с китайской материальной культурой происходило посредством посольских даров, которые включали в себя в основном предметы интерьера. Более близкое знакомство произошло в XVIII в., после того, как европейские государства установили торговые отношения с Китаем. Иное восприятие понятия прекрасного, свойственное китайской культуре, было ново для европейского общества, восточная экзотика очаровывала и завораживала. Большинство предметов китайского искусства, в т.ч. и мебель, осело в частных коллекциях. Таким образом, самостоятельный стиль *шинуазри*, что по-французски означало «китайская всячина», сформировался ещё в XVII в. Этот стиль коснулся многих аспектов жизни европейцев. Появились китайские кабинеты, сады, чайные комнаты. «Китайская всячина» лаконично вписалась в интерьеры барокко и рококо, но, к сожалению, утратила при этом всякое символическое значение. Европа, и в частности Франция, была примером для подражания в Российской Империи, и, как следствие, стиль *шинуазри* быстро вошёл в жизнь российского просвещённого общества. В последующие 300 лет интерес к «китайской всячине» то угасал, то разгорался вновь.

В эпоху модернизации искусства в XX в. интерес к Китаю стал более аналитическим. Во-первых, со временем китайские предметы быта и искусства перестали быть доступны только высшим слоям общества. Во-вторых, люди стали обращать внимание не только на эстетическую составляющую *шинуазри*, но и на значение и изначальную символику предметов. Это породило в конце XX — начале XXI вв. повальное увлечение идеями правильной, с восточной точки зрения, организации жиз-

ненного пространства, идеями *фэн-шуй*. Во второй половине XX в. китайский антиквариат, в т.ч. мебель, становится одним из самых востребованных на мировом рынке и его популярность приобретает глобальный характер. Крупные западные аукционные дома, такие как Christie's и Sotheby's, предлагают огромное разнообразие предметов китайского искусства на любой вкус.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Белозёрова В.Г. Традиционная китайская мебель. М.: Наука, 1980. 144 с.
2. Благодар Ю.Г. Произведения китайского искусства в дворцовых резиденциях российских правителей XVIII в. // Культурная жизнь Юга России. 2011. № 2. С. 5–8.
3. Гвоздева И.Г. Влияние японского стиля на современный дизайн интерьера // Молодые ученые в решении актуальных проблем науки : сб. ст. студентов и молодых учёных всерос. науч. практ. конф. (15–16 мая 2008 г.). Красноярск, 2009. Т. 2. С. 108–111.
4. Мамлеева Л.А. Становление Великого Шёлкового пути в системе трансквицизационного взаимодействия народов Евразии // Vita Antiqua. 1999. № 2. С. 53–61.
5. Махлина Т.С. Интерьер традиционного жилища народов // ORIENTALSTUDIES.RU: Институт восточных рукописей РАН. URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b_rosenberg_conference_4_2011_11_makhlina.pdf (дата обращения: 15.09.2015).
6. Панасюк Д.О. Тенденции развития внешней торговли в странах мира // WEB.SNAUKA.RU: электронный научно-практический журнал «Современные научные исследования и инновации». URL: <http://web.snauka.ru/issues/2013/12/29973> (дата обращения: 02.09.2015).
7. Свестельник З.В. Культурные традиции в современных китайских интерьерах // Вестник ДВО РАН. 2006. № 5. С. 141–149.
8. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб: Азбука-классика, 2005. 480 с.
9. Reichwein A. China and Europe. Intellectual and artistic contacts in XVIIIth century. New York: Routledge, 1996.
10. Robb D.J., Bin Xie, Tiru Arthanari. Supply chain and operation practice and performing in Chinese furniture manufacturing // Production economics. July 2008. P. 683–699.
11. Xu Meiqi, Cao Xiaozhi, Hansen E. China's wood furniture industry // Furniture. October–September, 2003. P. 35–39.
12. Xiao Han, Yali wen, Shashi Kant. The global competitiveness of the Chinese wooden furniture industry // Forest policy and economics. December 2009. P 561–569.

УДК 39(574.5)

*Примкулова Гаухар Жанкуловна,
Международный казахско-турецкий университет имени Х.А. Яссави,
Республика Казахстан, г. Туркестан*

Традиции и преемственность в материальной и духовной культуре тюркоязычных народов Южного Казахстана

В статье рассматриваются основные составляющие материальной и духовной культуры тюркоязычных народов, населяющих в настоящее время территорию современного Южного Казахстана, а также степень сохранённости и трансформации традиции и обычаев среди населения исследуемого региона.

Ключевые слова: материальная и духовная культура, тюркоязычные народы, этнографические исследования, этнический фактор, традиции и обычаи.

*Primkulova Gaukhar Zhankulovna,
Kh.A.Yassawi International Kazakh-Turkish University,
Republic of Kazakhstan, Turkestan*

Traditions and continuity in material and spiritual culture of the Turkic-speaking peoples of South Kazakhstan

This article aims to study the basic constituents of material and spiritual culture of the Turkic-speaking peoples inhabiting the territory of modern South Kazakhstan and the degree of preservation and transformation of traditions and customs among the population of the analysed region.

Keywords: material and spiritual culture, Turkic-speaking peoples, ethnographic research, ethnic factor, traditions and customs.

Тюркоязычные народы объединяет многое: этническая история, язык, религия, литература и культура, политика и история. В век стремительных перемен единство и братство народов как никогда важно. Глава государства Нурсултан Абишевич Назарбаев в своих выступлениях всегда отмечает перспективность содружества для тюркских народов. Единство и сотрудничество особенно ярко проявляются в межкультурных взаимоотношениях, для тюркоязычных это единство материальной и духовной культур в политическом, экономическом и культурном аспекте является самой актуальной проблемой современности.

Обращение к такой важной теме, на наш взгляд, определяется следующими обстоятельствами. Во-первых, материальные и духовные условия жизни любого этноса — одна из важных составляющих сторон его общественного развития. Во-вторых, исследование этой проблемы имеет огромное значение не только при анализе этнических процессов, но и при изучении изменений тех или иных этнокультур-

ных характеристик, происходящих как в масштабе многонационального Казахстана, так и в его отдельных регионах.

Здесь особый интерес представляет для нас выяснение того, какие элементы или явления материальной и духовной культуры функционируют стабильно и устойчиво, какие подвержены изменениям или вытеснены, а какие, наоборот, закрепляются в виде рекультивации в течение определённого временного или хронологического периода. При этом мы не должны забывать о воздействии на них таких факторов, как природно-климатические условия, особенности хозяйственно-культурных типов, социально-экономических факторов и общественных отношений.

Исследования современного периода интересны тем, что направлены на анализ основных составляющих материальной и духовной культуры тюркоязычных народов, населяющих территорию современного Южного Казахстана, а также степень сохранённости и трансформации традиции и обычаев среди населения изучаемого региона. А это возможно через исследование основных форм культуры: традиционной материальной культуры (поселения и жилища; система питания и утварь; одежда и украшения); духовной культуры (религиозные воззрения, культурное наследие, традиции и обычаи).

Формирование культуры казахского народа проходило в своеобразных условиях степного и пустынного ландшафта. Природа оставила свой отпечаток на трудовых навыках, быте и культуре народа, которые сохранились и дошли до наших дней. Примерно в XV—XVII вв. в типах жилья, его убранстве и утвари, в художественных промыслах и устном народном творчестве, одежде и пище, в обрядах и обычаях закрепились основные особенности материальной и духовной культуры казахов.

В современной отечественной этнографии в рамках исследования материальной и духовной культуры народа актуальность приобретает и изучение таких вопросов, как место материально-вещной среды в системе этноса, уровень бытования составляющих её элементов и влияние на них инноваций через контактирующие этносы, урбанизационные процессы. Не менее интересно выяснение отношения самого населения к своей традиционной культуре — не только посредством наблюдений, бесед, но и методами массового этносоциологического опроса. Это же в равной степени относится к выявлению указанных тенденций в различных социально-профессиональных группах в масштабе отдельно взятого региона или республики в целом.

Изучение материальной и духовной культуры важно рассматривать и через призму этнических свойств, которые имеют устойчивую тенденцию сохранения как в целом, так и в отдельных её компонентах. Эти предметы и явления интересны профессиональным этнологам не сами по себе, как нечто застывшее или неизменное, а в их отношении и полезности самим индивидам. Одним словом, такое внимание обусловлено взаимоотношениями между людьми и основополагающими элементами — материальной и духовной культурой, — составляющими важнейшую качественную характеристику культуры исследуемого этноса.

Выбор региона и объектов исследования определяется несколькими немаловажными факторами, имеющими специфические черты на указанной территории.

Этнодемографические факторы. Так, по переписи населения 2012 г. Южно-Казахстанская область занимает первое место по численности населения среди 14 областей республики — 2 469 357 тыс. чел. (на январь 2015 г. — 2 734 734 тыс. чел.). Такие же показатели и по сельскому населению. Высокими являются удельный вес и абсолютная численность коренных жителей в общей численности населения области [Перепись населения РК 2009 г.].

Этнокультурные факторы. Живя постоянно в своей этнической среде и будучи доминирующим этносом, казахи данного региона всегда отличались приверженностью

и ориентированностью на национальные традиции и обычаи, которые они бережно хранили и развивали в условиях жесточайшего советского тоталитарного режима. Лучшие национальные традиции казахского народа в области материальной и духовной культуры они не только отстаивали, развивали, но и распространяли их в других регионах республики, где численно доминировали восточноевропейские этносы.

На основе полевых этнографических, этносоциологических, статистических и литературных данных можно проследить основные тенденции и закономерности развития современной материальной и духовной культуры казахского народа, выявить общее и особенное в её элементах и компонентах. Важной задачей является определение степени влияния социально-экономических, этнических, экологических и других факторов на развитие поселений, жилищ, одежды и пищи, обычаев и традиций, на становление их местных особенностей, форм и пр. Необходимым моментом подобного исследования являются процессы преемственности и изменчивости, наблюдаемые в материальной и духовной культуре казахов и других тюркоязычных народов, населяющих территорию южного региона Казахстана в настоящее время.

В качестве актуальных проблем можно выдвинуть следующие: влияние инновации, процессов урбанизации и глобализации, а также контактирующих тюркоязычных этносов и соседних народов на важнейшие элементы и компоненты исследования; изучение обрядов и обычаев, сопровождающих основные составляющие материальной и духовной культуры.

Исследования современного периода отечественной этнографии опираются на этнографические исследования середины 1950-х гг., нашедшие отражение в публикациях Э.А. Масанова, Г.Н. Валиханова, И.В. Захаровой, Р.Д. Ходжаевой, Н. Алимбаева и Х. Аргынбаева и др. Значительный вклад в разработку проблем материальной культуры казахского народа, в том числе и изучаемого нами региона, внесли этнографы ИИАЭ им. Ч. Валиханова АН КазССР: И.В. Захарова, В.В. Востров, Р.Д. Ходжаева, Х.А. Кауанова.

В последующие периоды близкие по характеру научные изыскания носили публикации крупного казахского этнографа С.И. Ажигали. Одним из первых в Казахстане он проводит исследования на стыке археологии, этнографии и смежных дисциплин. И это в первую очередь относится к оседлым скотоводческо-земледельческим поселениям казахов Южного Казахстана. *Кыстак* — селища, — как считает автор, составили основу традиционной системы поселений казахов данного региона. Показаны основные типы жилищ (временные и стационарные), их функциональные варианты и пр. [Аджигалиев 2002].

Особо следует отметить многочисленные публикации по данной теме Н.Ж. Шахановой. Если в начальный период она внесла большой вклад в разработку различных аспектов системы традиционного питания казахов [Шаханова 1987], то в последующем круг её научных интересов значительно расширился. В последней монографии, посвящённой этнографическим аспектам традиционной культуры казахов, дан обстоятельный системный и семантический анализ основных её компонентов: жилища (юрты), питания, одежды и пр. [Шаханова 1998]. Впервые особое внимание обращено на выполнение ритуальных и знаковых функций. Значительное место талантливый учёный уделяет символическому содержанию утилитарных предметов, ритуалов, обрядовых действий и, что особенно ценно, делает это через анализ такой универсальной общетюркской категории, как *құт*, который пронизывает не только материальную культуру, но и всю духовную жизнь казахов и других родственных ему тюркских этносов.

Различные аспекты системы поселений и переносных жилищ затронуты в коллективной монографии Н. Алимбая, М.С. Муканова, Х. Аргынбаева, посвящённой

теоретическому и конкретному историко-этнографическому изучению традиционной культуры жизнеобеспечения казахов [Алимбай, Муканов, Аргынбаев 1998]. Ими углублённо и системно исследован механизм жизнеобеспечения как оптимальной материализованной технологической структуры кочевой этнической экологической системы. Традиционная система поселений раскрывается применительно к жилищу — подвижному и стационарному, хозяйственным помещениям различного назначения, а также культовым объектам, производственно-бытовому инвентарю и т.д. Архитектурно-планировочная и конструктивная характеристика традиционной системы поселений казахов исследована на примере жилищ, распространённых в Южном Казахстане.

В плане обращения к национальным традициям, обычаям, обрядности в различных сферах жизни и хозяйственной деятельности казахов привлекает внимание академический сборник, подготовленный учёными отдела этнологии ИИЭ НАН РК, изданный в 2002 г. под редакцией С.Е. Ажигали [Ажигали 2002]. Материалы пяти разделов сборника основаны на данных конкретных полевых исследований, а также широкомасштабного фронтального этнокультурного обследования казахского населения во всех 14 областях Казахстана летом и осенью 1998 г. Для нас особенно важны данные второго и третьего разделов сборника, показывающие региональные особенности поднимаемого вопроса и обрядность в хозяйстве и быту. К ним следует отнести разнообразные этнографические сведения У. Кыдыралина по казахам Мангышлака, А.У. Токтабаева и Ж.М. Сейткуловой — по основным видам казахского скота, С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова — по институту гостеприимства в казахском обществе, Д. Катрана — по традиционной системе питания казахского этноса [Обычаи и обряды казахов 2001].

В рамках изучаемого региона рассматриваемая нами проблема нашла своё отражение в исследованиях Е.Н. Ноянова, Д.М. Оспанова, А.Д. Сандыбаевой и др. Отдельные вопросы материальной и духовной культуры казахско-узбекского населения на материалах г. Туркестана затронуты в книге Д.Б. Ескекбаева и Б.К. Калшабаевой [Ескекбаев, Калшабаева 2003].

По рассматриваемой проблеме накоплено значительное количество теоретического и эмпирического материала и в других отраслях научного знания. К нему следует отнести обширные научные изыскания на стыке археологии, истории и палеоэтнографии С.Ж. Жолдасбаева. Учёным подробно исследованы поселения и жилища казахов среднего течения Сыр-Дарьи, южных и северных склонов хребта Каратау и других местностей Южного Казахстана в XI–XVIII вв. Это же относится к источникам XVIII–XIX вв. по данной проблеме: средневековым восточным, русским, устному народному творчеству (эпосам, поэмам, песням и пр.). Изучены типы оседлых поселений указанного периода, дана их историко-топографическая характеристика и представлено описание археологических работ, проведённых автором начиная с конца 1960-х гг. Привлекает внимание археолого-этнографическая характеристика жилища и её планировка, интерьер комнат и хозяйственных построек; описание и классификация посуды и керамики, а также одежды и украшений [Жолдасбаев 1986].

В качестве сопоставительного материала большой интерес вызывают отдельные научные исследования А.Б. Калышева по казахам Павлодарского Прииртышья [Калышев 1989], О.Б. Наумовой по Северному, Центральному и Южному Казахстану [Наумова 1991], А.Т. Абдуллиной [Абдуллина 1997] и Н.К. Байгабатовой [Байгабатова 2004] по Жетысу. Различные вопросы материальной культуры этноса исследованы на примере казахской диаспоры и за пределами этнической территории их расселения. На примере казахов республик Средней Азии — У.Х. Шалекенов и М.Х. Шалекенов [Шалекенов, Шалекенов 2003], С. Мадуанов [Мадуанов 1995], Б.К. Калшабаева

[Қалшабаева 1999]; Алтайского края — А.В. Коновалов [Коновалов 1986], О. Смагулов [Смағұлұлы, Бекетайқызы, Оразаққызы 2003]; Оренбургской области — А.Т. Толеубаев и Д.Б. Ескекбаев [Телеубаев, Ескекбаев 2003]; Западной Сибири Российской Федераций — Ш.К. Ахметова [Ахметова 2002]; Монголии — Д. Катран [Катран 1996]. Они интересны прежде всего тем, что предоставляют нам ценный материал для сопоставления, который позволяет выяснить общее и особенное в культуре вообще и в изучаемой нами проблеме в частности.

Таким образом, далеко не полный анализ историографии по рассматриваемой теме доказывает, что, несмотря на обилие разнообразной исторической, этнологической, археологической и пр. литературы, следует и в дальнейшем проводить комплексные исследования, охватывающие все стороны материальной и духовной культуры казахов и других тюркоязычных народов Южного Казахстана.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Абдуллина Х.Т. Современные этнокультурные процессы в среде сельского населения Жетысу: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Алматы, 1997. 25 с.
2. Аджигалиев С.И. Культурно-исторические инновации в традиционной системе скотоводческого поселения казахов середины XIX в. (к вопросу о генезисе стационарных кыстау) // Культура кочевников на рубеже века (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации: материалы международной конференции. Алматы, 5–7 июня 1995 г. С. 133–152; Аджигалиев С.И. Генезис мемориально-культурной архитектуры кочевников: дисс. ... д-ра ист. наук. Алматы, 1997. 590 с.
3. Ажигали С.Е. Традиционная система скотоводческого поселения казахов в историческом развитии // Этнографо-археологические комплексы. Проблемы культуры и социумы. Т. 5. Новосибирск, 2002. С. 143–191.
4. Алимбаев Н., Аргынбаев Х. Историко-этнографические проблемы истории дореволюционного Казахстана в историографии конца 30–50-х гг. // Вопросы историографии и источниковедения Казахстана (дореволюционный период). Алматы, 1988. С. 87–133; Алимбаев Н., Аргынбаев Х. Этнографическая проблематика в историографии конца 30–50-х гг. // Историческая наука Советского Казахстана (1917–1960 гг.): Очерки становления и развития. Алматы, 1990. С. 43–60.
5. Алимбай Н., Муқанов М.С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы: Гылым, 1998. 234 с.
6. Ахметова Ш.К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2002. 104 с.
7. Байгабатова Н.К. Жетысу во второй половине XIX — начале XX вв. (историко-этнографическое исследование). Алматы, 2004. 34 с.
8. Валиханов Г.Н. Изучение этнографии дореволюционного Казахстана русскими учёными // ИАН КазССР. Серия истории, экономики, философии и права. 1959. Вып. I. С. 49–60.
9. Захарова И.В. Этнографическое изучение Казахстана за годы Советской власти // ИАН КазССР. Серия истории, экономики, философии и права. 1959. Вып. 3. С. 77–93; Захарова И.В., Ходжаев Р.Д. Состояние и задачи изучения этнографии Казахстана // СЭ 1960. № 2. С. 180–184.
10. Ескекбаев Д.Б., Қалшабаева Б.К. Түркістан қаласының этномәдени процестері (Этнографиялық экспедиция материалдары). Алматы, 2003. 134-б.
11. Жолдасбаев С.Ж. О казахских оседлых поселениях, найденных во время археологических поисков в 1969–1970 гг. // Поиски и раскопки в Казахстане. Алматы, 1972. С. 187–193; Жолдасбаев С.Ж. Некоторые источники по истории материальной культуры казахов XV—XVIII в. // Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1973,

- С. 102–112; Жолдасбаев С.Ж. Материальная культура казахов XV–XVIII вв. по археологическим данным): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 1975. 43 с.; Жолдасбаев С.Ж. Типы оседлых поселений по данным археологических исследований Южного и Центрального Казахстана (XI–XIX вв.) // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. Алматы, 1976. С. 45–83; Жолдасбаев С.Ж. Жилище казахов Южного Казахстана XV–XIX вв. по данным археологии // Археологические памятники Казахстана. Алматы, 1978. С. 203–212; Жолдасбаев С.Ж. Сельские поселения в среднем течении Сыр-Дарьи (X–XV вв.) // Материальная культура Южного Казахстана. Алматы: Изд. КазГУ, 1986. С. 46–58.
12. Қалшабаева Б.К. Өзбекстанның солтүсік-шығыс бөлігіндегі қазақтардың қоныстары мен баспаналарындағы ерекшеліктері (XIX ғ. аяғы —XXғ.) // ҚазМҰУ хабаршысы. Тарих сериясы. 1999. №12. 120–123-б.
 13. Калышев А.Б. Культура и быт современного сельского населения Павлодарского Прииртишья: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1989. 24 с.
 14. Катран Д. Монголиядағы қазақтардың дәстүрлі тағамдар жүйесі // Тарих ғыл. канд. диссертациясы. Алматы, 1996. 150-б.
 15. Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алматы: Наука, 1986. 168 с.
 16. Мадуанов С. Взаимоотношения казахов с соседними народами Центральной Азии в XVII — начале XX в. Алматы: Білім, 1995. 276-б.
 17. Масанов Э.А. Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР. Алматы: Наука, 1966. 322 с.
 18. Наумова О.Б. Современные этнокультурные процессы у казахов в многонациональных районах Казахстана: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: 1991. 24 с.
 19. Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. Сборник статей. Алматы: Ғылым, 2001. 428 с.
 20. Перепись населения РК 2009 г. Краткие итоги: стат. сб. Астана: Агентство РК по статистике, 2010. 110 с.
 21. Смағұлұлы О., Бекетайқызы К., Оразаққызы А. Алтай қазақтары. Астана: Фолиант, 2003. 352-б.
 22. Телеубаев Ә.Т., Ескекбаев Д.Б. Орынбор қазақтары (тарихи этнографиялық зерттеу). Алматы: Қазақ университеті, 2003. 175-б.; Ескекбаев Д.Б. Орынбор өлкесі қазақтарының баспанасы мен шаруашылық құрылыстары //Этнокультурные процессы на территории Казахстана. Алматы, 1996. С. 136–144.
 23. Ходжаева Р.Д. Об источниках изучения казахской национальной одежды // Труды ИИАЭ АН КазССР. Т. 16. Алматы, 1962. С. 117–137.
 24. Шаханова Н.Ж. Традиционная пища казахов как историко-этнографический источник: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1987. 16 с.
 25. Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы: Казахстан, 1998. 184 с.; Шалекенов У.Х. Казахи низовьев Амударьи: к истории взаимоотношений народов Каракалпакии в XVIII–XX вв. Ташкент: Фан, 1966.
 26. Шалекенов М.У. Взаимоотношение народов Приаралья в XVIII — начале XIX вв. Алматы: Ғылым, 1995; Шалекенов У.Х., Шалекенов М.У. История и этнология народов Амударьи и Сырдарьи в XVIII–XX вв. Алматы: Қазақ, унив-ті, 2003. 315 с.

УДК 39(=1.866-81=1.571.6-81)

*Багрин Егор Андреевич,
Президентская библиотека им. Б.Н. Ельцина,
г. Санкт-Петербург*

*Карнава Алёна,
Университет Гранады,
Республика Эквадор*

Исторический опыт воздействия европеизации на традиционные культуры коренных народов Азии и Америки (на примере индейцев каниарис в Эквадоре и нанайцев на Дальнем Востоке России)

Статья посвящена проблеме европеизации мировых культур. Исследуется исторический опыт воздействия европеизации на культуры малых народов Азии и Америки (каниарис и нанайцев). Авторы выделяют «испанский», «русский» и «советский» варианты европеизации.

Ключевые слова: европеизация, глобализация, каниарис, нанайцы.

*Bagrin Egor Andreevich,
Presidential Library named after Boris Yeltsin,
St. Petersburg*

*Kárpava Alena,
University of Granada,
The Republic of Ecuador*

Historical experience of influence of Europeanization on traditional cultures of indigenous peoples of Asia and America (a case study of the Kaniaris in Ecuador and the Nanais in the Far East of Russia)

The article is devoted to Europeanization of world cultures. Historical experience of influence of Europeanization on the cultures of indigenous peoples of Asia and America (the Kaniaris and the Nanais) is analyzed. The authors identify “Spanish”, “Russian” and “Soviet” variants of Europeanization.

Keywords: Europeanization, globalization, Kaniaris, Nanais.

Глобализация и европеизация мира — одно из самых масштабных явлений, с которым сталкивается человечество на современном этапе развития. Эти процессы имеют как своих сторонников, так и противников, вне зависимости от национальной, религиозной, территориальной принадлежности. В современной науке изучаются многочисленные аспекты глобализации, однако это направление ещё сравнительно молодо и открыто для новых идей, теорий и методов исследования.

Цель нашей статьи — рассмотреть исторический опыт воздействия европеизации на традиционные культуры малых народов Азии и Америки (на примере индейцев каниарис в Эквадоре и нанайцев на Дальнем Востоке России).

Европеизация относится к числу политических, экономических, социальных и культурных явлений, связанных с процессом модификации культурной ассимиляции, в центре которой находится европейская культура как доминирующая модель. Данный термин ссылается на легитимацию внедрения, распространения, навязывания общей европейской культуры локальным идентичностям. Это происходит посредством переориентации социальных, политических, экономических структур (структурное насилие) с опорой на введение новой эталонной модели моральных, религиозных, этических, философских, культурных, коммуникативных ценностей (культурное насилие) [Карпава, Багрин 2014, с. 202].

Начало истории европеизации в глобальном масштабе связано, прежде всего, с выходом европейской культуры на мировую арену во время Великих географических открытий XV—XIX вв. и колонизации, охватившей сотни и тысячи народов практически на всех материках мира. Под влияние Европы попали и первобытные общества, не вышедшие из периода каменного века, и древние государства, чья история и культура насчитывала тысячи лет. Все эти народы столкнулись с влиянием «чужой» культуры, которая прямо или косвенно навязывала им новую модель поведения и развития, основанную на ценностях европейской цивилизации. Их реакция была различной и зависела от многих факторов, таких как: национальное и этническое самосознание, стадия общественного и культурного развития, исторический опыт противостояния агрессивной внешней среде и т.п.

Сама европеизация не была чем-то однородным и имела существенные различия в зависимости от конкретной европейской культуры, реализовывавшей свои интересы в Новом Свете (этим понятием условно можно обозначить все открытые и вовлечённые в сферу влияния Европы земли). Особенности включения Нового Света в свою орбиту были у испанцев, португальцев, англо-саксов, французов, немцев. К этой же группе относится и русская колонизация Сибири и Средней Азии. По мнению Т.В. Черниковой, со второй половины XV в. Россия сама подверглась европеизации в виде целенаправленного и постоянного заимствования разнообразного западноевропейского опыта. Этот процесс получил значительное развитие с момента создания Иваном III единого Московского государства и в дальнейшем, набрав силу в XVII—XVIII вв., оказывал своё влияние на все стороны государственной и культурной жизни России [Черникова 2012], которая сама стала транслировать достижения европейской цивилизации в колонизируемые ею земли.

Таким образом, на первом этапе европеизации в мировом масштабе влияние оказывалась в рамках конкретных европейских государств и культуры их народов, имевших между собой как общий вектор развития, так и существенные отличия. Европеизация — явление развивающееся, динамичное и многолинейное, оно имеет многочисленные варианты проявления. С течением времени на смену первоначальным вариантам воздействия пришли другие, часто прямо противоположные, приводящие к новым изменениям неевропейских культур. Рассматриваемый в статье период XVI—XX вв. можно обозначить как подготовительный к глобальной европеизации, которая происходит в XX—XXI вв. с развитием средств массовой информации, интернета, созданием глобальных мировых политических объединений, продвигающих модель развития мира на основе общеевропейских ценностей.

Для нашего сравнительного исследования, касающегося колонизации Центральной Америки и Дальнего Востока России, необходимо рассмотреть «испанский», «русский», а также сменивший его «советский» варианты европеизации.

Авторы данной работы, рассматривая колонизацию Америки Испанией конца XV в. и Сибири — Россией конца XVI в., выделили «испанский» и «русский» варианты вовлечения иных культур в орбиту европейской цивилизации на основе изучения взаимодействия «русского» и «испанского» мира с жителями колонизируемых земель, которое на протяжении длительного времени было связано с применением типов насилия различного уровня [Карпава, Багрин 2014, с. 201–212].

Известный норвежский социолог, один из основателей научной дисциплины «Исследования мира и конфликтов» Ю. Галтунг выделяет следующие типы насилия [Galtung 1995]¹.

1. *Прямое насилие* — непосредственное применение физической разрушительной силы, которая приводит к физическим изменениям в субъекте, к которому применяется (уничтожение населения, геноцид и т.п.).

2. *Структурное насилие* — косвенное, невидимое насилие, исходящее от институциональных политических, экономических, социальных, религиозных инстанций. Оно создаёт почву для неравноправия, бедности, неравенства, политических репрессий, которые могут осуществляться посредством прямого насилия.

3. *Культурное насилие* — одна из форм косвенного насилия, которое легитимирует и порождает как прямое, так и структурное насилие через использование культурных манифестаций. Внедряя (с присутствием или без прямого насилия) новые культурные, этнические, лингвистические, социальные референты, доминантная культура, не выделяясь в количественном или технологическом составе, получает возможность преобразования ассимилятивной культуры.

4. *Символическое насилие* модифицирует культуру взаимодействующих сторон через внешние символы, такие как: одежда, обряды, язык, кулинария, и т.п. [López 2004; Карпава 2014; Карпава 2015].

Следует отметить, что прямое насилие составляет только небольшую видимую часть насилия и особое внимание надо обратить на присутствие непрямого структурного, культурного и символического насилия, создающего для него основу. Хотя эти формы находятся в тени и остаются невидимыми, они являются основным источником насилия. Культурное насилие узаконивает прямое и структурное насилие, придавая им форму справедливых акций. Культура зачастую используется в качестве инструмента, который в достаточно короткое время способен коренным образом изменить общественное мнение, формируя новые точки зрения, новые позиции, понятия, взгляды, представления, суждения. Опираясь на теорию Ю. Галтунга, можно выделить основные типы насилия, характерные для процесса включения аборигенных культур Америки и Сибири в сферу влияния Испании и России. Постараемся выявить типы насилия, более характерные для «испанской» и «русской» колонизации. Приведённые ниже оценки в значительной мере условны, т.к. процессы, происходившие на колонизируемых землях, занимали довольно длительное время и носили многогранный характер, в т.ч. некоторые события были особенными, имело место и различие в отношении с коренными жителями в зависимости от конкретного региона Сибири или Америки. Однако общие тенденции отразить возможно. Для этого используем шкалу, в которой баллами от 0 до 3 будем отмечать уровень применения к местным жителям тех или иных насильственных мер [Карпава, Багрин 2014, с. 205–208].

Прямое насилие:

1. *Военные действия* (Америка 3 — Сибирь 3).
2. *Грабёж* (Америка 3 — Сибирь 3).

¹ Согласно определению Ю. Галтунга *насилие* понимается как сила (необязательно физическая), которая увеличивает расстояние между потенциальными и фактическими возможностями человека, а также как та, которая препятствует снижению этого расстояния. Когда потенциал выше возможности его реализации и этого можно избежать, можно говорить о присутствии насилия [Galtung 1995]

3. *Необоснованное уничтожение коренного населения* (Америка 3 — Сибирь 1).

4. *Насилие над аборигенными женщинами* (Америка 3 — Сибирь 3).

Структурное насилие:

1. *Обложение данью* (Америка 3 — Сибирь 3).

2. *Принудительное использование аборигенов как рабочей силы* (Америка 3 — Сибирь 1)

3. *Обращение коренного населения в рабство как источник дохода* (Америка 3 — Сибирь 1).

Культурное и символическое насилие:

1. *Запрет на традиционную религию и ритуалы аборигенов, собственные культурные ценности, традиции, использование родного языка, ведение кочевой жизни, использование традиционной одежды, украшений и т.п.* (Америка 3 — Сибирь 0).

Выделенные отличия в применяемых формах насилия возникали под влиянием как внешних, так и внутренних факторов. К воздействию внешних факторов можно отнести проявление в «испанском» типе колонизации таких видов насилия, как принудительное использование аборигенов в качестве рабочей силы и обращение коренного населения в рабство для получения дохода, которые в Сибири были заметны только в зачаточной форме. Этому можно дать логичное объяснение исходя из природно-демографических условий колонизируемых регионов. Население Сибири, по оценкам специалистов, составляло примерно 200 000 — 220 000 чел., разбросанных на огромной территории. Главной задачей Российского государства было создать устойчивую систему поступления пушнины в казну. Для этого покорённые иноземцы обязывались к сдаче определённого количества соболя или иной пушнины с человека. Россия была заинтересована, чтобы новые подданные как можно более эффективно добывали пушного зверя в своих угодьях и вариант привлечения их к каким-либо другим работам рассматривался бы скорее как преступление, т.к. наносил прямой убыток казне. То же относится и к массовому обращению в рабство и продаже: любое значительное уменьшение населения Сибири было прямо невыгодно с экономической точки зрения. Государство было заинтересовано в том, чтобы сберечь аборигенов, не нарушая систему их воспроизведения. В «испанской» же Америке условия были противоположные — это был густонаселённый материк с жителями в несколько миллионов человек. Запасы драгоценных металлов быстро исчерпали себя, а в ряде регионов их не было вовсе. Ценностью, которая могла дать Испании прибыль, стали сами люди и их труд на рудниках для добычи благородных металлов и плантациях сахарного тростника. Поэтому значительная часть индейцев была продана как товар, другая была насильственно привлечена к труду, где ценилось не то, сколько проживёт человек, а то, сколько он успеет выработать. Таким образом, источник прибыли определял отношение к коренному населению. В Сибири им стал соболь, а в Америке — люди.

Такие факторы, как необоснованное уничтожение коренного населения и запрет на традиционную религию аборигенов и их культурные ценности во время конкиссты и отсутствие подобных проявлений в Сибири во время русской колонизации нельзя объяснить какой-либо внешней причиной. Работали внутренние установки колонизаторов, приобретённые ими в определённой культурной среде. В данной связи очень важна психологическая установка на критерий «свой—чужой», которая изначально описывала отношения с людьми другой культуры. Для испанцев установка на чёткое разделение своего «правильного мира» и «чужого враждебного» определялась более чем 700-летней борьбой с мусульманами на территории Пиренейского полуострова. Христианство было силой, которая спасла культуру испанцев от поглощения, объединяя их, воздвигая непреодолимую стену для вторжения мусульманства. Сформиро-

ванное веками стремление отстаивать свою идентичность в значительной мере выработало нетерпимое отношение к чужим религиозным установкам как к враждебным, достаточно упомянуть изгнание из Испании мавров и евреев после победы Реконкисты. В Америке же испанцы столкнулись не просто с чужой религией, а с культурами, основанными на человеческих жертвоприношениях, что было ассоциировано с сатанизмом, искоренение которого стало для конкистадоров «богоугодным делом», подспудно уничтожались и те элементы культуры, которые были связаны с этими культурами. Отсюда и большие масштабы насилия, фактически вылившиеся в геноцид.

Российская культура не испытала на себе жесткого прессинга инородной религии, способной лишить русских культурной идентичности. Россия вела множество войн с соседями, но с опасностью поглощения своей культуры не сталкивалась. Даже захват русских княжеств монголами в XIII в. и «монголо-татарское иго», продлившееся до конца XV в., не принесло этой угрозы, т.к. завоевателей в первую очередь интересовало установление даннических отношений, а не захват чужой территории и тем более навязывание своих культурных ценностей. В ходе общения двух разных миров происходила значительная «интернационализация» русской культуры. Придя в Сибирь, русские пользовались тем же принципом установления даннических отношений, не посягая на культурные ценности покорённых народов. Каждый присягнувший русскому царю становился таким же его подданным с правами, мало отличными от прав самих колонизаторов. Таким образом, главной особенностью «испанского» варианта было то, что он шёл по пути уничтожения чужеродной культуры, навязывания своих ценностей, не считаясь с жертвами человеческими и культурными. В «русском» варианте в традиционный мир коренных народов встраивался только административный механизм отбора ценностей в установленном государством порядке, а межкультурное взаимодействие практически не регулировалось.

Далее мы попытаемся выявить воздействие «испанского» и «русского» (включая «советский») вариантов европеизации на «не агрессивные» этносы, стоявшие на стадии разложения родового строя к моменту их вовлечения в орбиту европейской цивилизации, т.е. те, что значительно уступали ей в формах материального, общественного и культурного развития. К условной категории «не агрессивных» отнесены этносы, которые не осуществляли ярко выраженного насильственного давления на своих соседей. Это важно, так как менталитет «агрессивных»² народов имеет заметные отличия и их реакция на аналогичное воздействие извне будет носить другой характер.

Для анализа взяты два народа, проживающие на различных континентах, но сходные по ряду признаков. Оба этноса характеризует отсутствие связей между ними и европейской культурой на момент включения в сферу влияния европейских государств. Эти народы на разных этапах своей истории подверглись различным вариантам европеизации. Вариативность этого воздействия и разнообразие получаемых результатов могут быть основой для выявления определённых характерных закономерностей, которые, в свою очередь, могут быть применены для исследования процессов глобализации в других сходных культурах.

Первая исследуемая группа — каниарис (коренной малочисленный народ, живущий в горных массивах Эквадора) [Burgos 2003; Oberem 1974]. Основное традицион-

² Более подробно о различии между «агрессией» и «агрессивностью» см.: [Comins 2008], [Montagu 1983], [Lorenz 1980]. Авторы деконструируют идею насилия, считающегося врождённым человеческим качеством, рассматривая его через призму биологической, культурной и философской антропологии. В статье утверждается, что *агрессивность* является врождённой, необходимой для выживания и развития вида реакцией, проявляющейся как натуральная защита в момент чрезвычайных ситуаций. Правильно канализированная агрессивность не имеет негативного характера. *Агрессия* — это довольно новое, культурно приобретённое явление в существовании человека, которое появляется и закрепляется с моментом усложнения социальных отношений и появлением частной собственности. Агрессия, как и насилие, предполагает сознательное принесение вреда другим.

ное занятие — земледелие. Взаимоотношения в этой группе строились на коммунной форме хозяйствования, что облегчало процесс организации общества, планирования, распределения, координации всеобщей аграрной деятельности. Каниарис поддерживали доброжелательные отношения с соседними культурами, что гарантировало материальное благополучие, зависящее от обмена продукцией.

Вторая группа — нанайцы (коренной малочисленный народ, живущий на р. Амур на юго-востоке Российской Федерации). Нанайцы вместе с ульчами, орочами, негидальцами и др. входят в тунгусо-маньчжурскую языковую группу, имеют близкие материальную, духовную культуру и способ хозяйствования, основой которого является рыболовство [История и культура нанайцев 2003].

Уровень социально-экономического и культурного развития этих народов был достаточно близок³. Это важно, т.к. нашей целью является изучение влияния европеизации на культуры, не имеющие между собой связей, но близкие по основным параметрам.

Оба народа долгое время жили достаточно изолированно и не подвергались агрессивному воздействию других культур, которые могли бы угрожать их этнической идентичности. Однако в 1450 г. каниарис были завоёваны империей инков. Период правления последних длился более 60 лет. В это время каниарис были включены в административную, экономическую и религиозную систему империи. Инки ввели единый государственный язык (кечуа). Что касается религии, район Ингапирка является примером синкретизма, при котором сохранялись останки строений религиозного культа как инков (культ Луны), так и каниарис (культ Солнца). Одновременно с поддержкой разнообразия этнической культуры народов, входящих в новое государство инков, ярко обозначались противоречия. Вследствие политики насильственного переселения этническая идентичность каниарис была нарушена и ослаблена. В 1526 г. на побережье Эквадора высадились испанские конкистадоры (Франсиско Писарро). В 1530 г. касике Чапэра из группы каниарис отказывается в повиновении Атауальпа (сыну Инки и Пача Дусичела, которая была приобретена при захвате провинции Кито) и принимает сторону Уаскара (сына Инки и Мама-Куси-Римай, жены из Куско). Атауальпа берёт в плен и убивает касике Чапэра, что ведёт к восстанию каниарис, которые впоследствии окажут поддержку испанцам, помогая им в военных действиях против Инки Атауальпы. С этого момента данный этнос был вовлечён в орбиту европейской культуры в лице испанцев, образовавших на территории Эквадора в 1540 г. новую колонию [Burgos 2003; Oberem 1974]. Этот процесс, который мы определили как «испанский» вариант европеизации, в более или менее неизменном виде продлился до 1812 г. — начала освободительного движения и последующего признания на Кортес де Кадис независимости латиноамериканских колоний.

Нанайцы также столкнулись с завоевателями, расширившими своё государство. Это были русские колонисты, чей вклад стал основой создания Российской империи, раскинувшейся от границ с Западной Европой до Тихого океана. В 1640-х и 1650-х гг. русские землепроходцы, пришедшие на р. Амур, обложили данью местные народы, а в 1665 г. построили острог Албазин, ставший военно-административным центром Приамурья. Однако в 1689 г. китайская империя Цин, к которой нанайцы и другие амурские племена обратились за защитой, с помощью военных действий вытеснила русских с Амура, а Албазин был разрушен. Более 40 лет воздействия русской культуры в этот период нельзя назвать первым этапом полноценной европеизации нанайцев, т.к. её влияние было минимальным: коренные народы жили автономно, практически

³ Формат статьи не позволяет подробно остановиться на вопросах сравнения культур и конкретных изменениях после разных этапов европеизации, поэтому здесь мы приведём лишь основные выводы, а более полно материал будет представлен в статье «Мирная и агрессивная европеизация. Вариации воздействия на традиционные общества малочисленных народов» (журнал «Ойкумена», 2016).

не сталкиваясь с завоевателями, которые заботились прежде всего о получении дани в указанный срок. Настоящая европеизация по «русскому» варианту началась после окончательного вхождения Приамурья в состав Российской империи согласно Айгуньскому (1858 г.) и Пекинскому (1860 г.) договорам. После установления Советской власти в России в 1930-х гг. политика СССР в значительной мере отошла от принципов отношения к коренным народам, практиковавшихся в России дореволюционной. Стремясь «сплавить» народы России в одну советскую общность (главным образом на основе русской культуры), власти страны принимали меры значительного давления на традиционные культуры [Барзаковская 2005]. Поэтому выделим третий, «советский» вариант европеизации.

Принципиальным различием между обществами обоих этносов накануне европеизации является то, что у каниарис, попавших под влияние империи инков из-за навязывания нового языка и политики переселения, начался частичный процесс ассимиляции по отношению к представителям культуры одних инков (Уаскар, сын Инки от матери из Куско, Мама-Куси-Римай) и отвержению других представителей культуры инков (Атауальпа, сын Инк от матери из завоёванных районов Кито, Пача Дусичела). Данное поведение жители Кито не простили каниарис, распространяя вплоть до наших дней историю о предательском характере этой культуры. В случае принятия приспособленческой позиции каниарис не противостояли доминирующей культуре, а включали в себя чужое, стараясь сохранить часть своей идентичности (одежда, традиции, вера). Этот опыт был использован и при смене доминирующей культуры инков на культуру испанцев во время колонизации. В отличие от них, нанайцы до середины XIX в. не имели опыта, связанного с прямым вмешательством в свою традиционную культуру.

Здесь уместно будет отнести все упомянутые варианты европеизации к двум основным путям — «мирную» и «агрессивную» европеизацию, где:

«Мирная» европеизация — внедрение на основе несовершенного мира общей европейской культуры локальным идентичностям посредством переориентации социальных, политических, экономических структур, с опорой на введение новой эталонной модели моральных, религиозных, этических, философских, культурных, коммуникативных ценностей, при согласии культуры, подвергающейся модификации. Мирная европеизация сопровождается положительной трансформацией, направленной на улучшение качества жизни членов изменяемой культуры; предрасположенностью и согласием членов обеих культур, т.к. изменения затронут обе стороны: как ту, которая представляет собой эталон и доминирующую модель европейской культуры, так и ту, которая подвергается трансформации под воздействием этой модели. Связь между культурами основана на предрасположенности обеих к созданию условий для удовлетворения потребностей нуждающегося населения на разрешение конфликтов мирным путём.

«Агрессивная» европеизация — насильственное навязывание общей европейской культуры локальным идентичностям посредством деструктивной переориентации социальных, политических, экономических структур с целью внедрения новой эталонной модели моральных, религиозных, этических, философских, культурных, коммуникативных ценностей, элиминирующей идентичность более слабой культуры.

Будет правильным по совокупности признаков отнести «русский» вариант к «мирному», а «испанский» и «советский» — к «агрессивному» пути европеизации.

Рассмотрим результат воздействия на каниарис «агрессивного» варианта европеизации («испанский вариант»), существовавшего с 30-х гг. XVI в. до начала XIX в. Происходившие далее события, связанные с революциями, борьбой с испанским колониальным наследием [AGN 2013] и созданием национальных государств не пре-

рвали процесса европеизации, а лишь озаменовали её переход на другой уровень, выходящий за рамки нашего исследования.

Итак, в результате «агрессивной» европеизации:

1. Каниарис были насильно включены в новое, искусственно созданное общество, положение в котором зависело от доли испанской крови в человеке. Вершина пирамиды — испанцы, основание — чистые индейцы. Таким образом, подспудно создаются условия для отказа от своей этнической идентичности, стремления к метисации. Создаются обстоятельства для мультикультурализма, т.к. в район каниарис в программах переселения прибывает множество иммигрантов из других районов Эквадора. Возникают новые группы населения, связанные с определённым им статусом. Происходит навязывание испанского языка как официального, предусмотренного для общения с высшим слоем общества. Для внутреннего использования остаётся местный, но из-за смешения с иммигрантами коренной язык каниарис вытесняется диалектами кечуа (кичуа — *kichwa*⁴). Кроме того, в первые десятилетия колонизации вытеснение языка индейцев через евангелизацию было закреплено синодально.

По всей видимости (летописи не дают полного описания [Lorenz 1980]), традиционное общество разделилось на две части. Большинство поддерживало испанцев, принимая их действия и влияние, интегрируясь в новую структуру, занимая приспособленческую позицию, выступая с ними в военных действиях против беззакония Инки, царствовавшего в Кито. Впоследствии, после предательства испанцев, появилась другая группа, которая боролась с новыми колонизаторами. Эта группа населения, уйдя в изоляцию, заботилась о сохранении своей культуры и традиций (обычаев, одежды, самоидентификации), донеся их до современности, однако здесь необходимо отметить религиозный синкретизм индейской и колониальной культур. Эта часть населения не стремилась к ассимиляции или получению каких-то прав в созданном испанцами обществе⁵.

2. Высшая власть, решающая судьбы населения Эквадора, в том числе и каниарис, перешла к испанцам, которые опирались на местную лояльную элиту — уровень руководства провинциями и конкретными сообществами в культурной, религиозной и аграрной сфере. Группа населения, стремившаяся к изоляции (уход в недоступные горные районы), по-прежнему следовала за своими национальными лидерами.

3. Группа каниарис, влившаяся в созданную колонизаторами общественную структуру, широко использовала достижения материальной культуры европейцев. Изолировавшаяся часть до настоящего времени живёт без элементарных, в европейском смысле, «удобств» цивилизации, сохраняя приверженность национальной культуре.

4. Насильственная перестройка общества на экономическую модель, удобную для эксплуатации испанцами, привела к принудительному вовлечению населения в нехарактерные для неё занятия (работа в шахтах). Возникают «колониальные города», сохраняющие свою структуру до современности. Появляются новые социальные слои (например, рабочие-шахтёры). Основной смысл новой экономической моде-

⁴ Официальным языком инков был *runasimi*, но в 1560 г. Фрай Доминго-де-Санто-Томас переименовал его в «кичуа». В Перу в 1616 г. появилось произведение Алонсо де Уэрта «Искусство основного языка индейцев Королевства Перу», где автор использует термин «кечуа» для описания языка. Дифференциация кичуа/кечуа является результатом ошибочной транскрипции «кичуа», вырванной из языка, в котором /e/ и /i/ являются аллофонами, то есть вариантами произношения одной и той же фонемы, не влияющими на смысловое различие. В локальном же использовании языка наблюдается присутствие диалектического разнообразия, что и было закреплено в Словаре Испанской Академии Языка, где указано что *кичуа* (*quichua/kichwa*) является диалектом *кечуа* (*quechua*), использующегося в Эквадоре.

⁵ До 1990-х гг. индейцы не имели ни права голоса, ни права участвовать в выборах, не могли представлять свой район и занимать какие-то должности. Хотя с 1980-х гг. вводятся программы интеркультурного взаимодействия, только с 2007 г. они представлены в законодательной форме. Конституция Эквадора и Национальный план *Viven Vivir* («благополучной жизни») закрепляют право миноритарных культур на самоидентификацию, интеграцию и инклюзивность.

ли — получение максимальной прибыли от местного населения в виде налогов, что приводит к резкому обнищанию населения. Часть общества принимает эту модель, часть борется вооружённым путем, при этом уничтожаются «белые» люди — символ «чужой» агрессивной культуры⁶. Однако эта борьба не носит характера борьбы за этническую идентичность, а обусловлена осознанием своих прав в социальной модели нового общества.

5. Приобщение к культурным достижениям европейской цивилизации происходило путём миссионерской деятельности. Также христианизация была напрямую связана с ослаблением налогового бремени. Евангелизация сопровождалась введением католических школ при церквях (францисканцы и иезуиты), которые были одним из способов уничтожения культуры местного населения. Обучение было доступно только высшему классу, который получал привилегированное положение в обществе, чем обеспечивалась его лояльность. Смешение национальных религиозных практик с театрално-церковными представлениями в лоне католической церкви вело к трансформации сознания каниарис, переставшего выделять свою духовную культуру вне христианской традиции.

Итак, в результате европеизации по «агрессивному» пути часть этноса заняла приспособленческую позицию, влившись в искусственно созданную испанцами структуру общества и фактически утратив этническую идентичность. Однако впоследствии, развиваясь в русле предложенной модели общества и трансформируя её, эта часть населения совместно с другими народами Латинской Америки, подвергшимися аналогичному воздействию, создала свою уникальную культуру, названную латиноамериканской.

Другая часть каниарис изолировала себя от внешнего влияния, сохранив традиционную культуру до нынешнего времени.

Теперь рассмотрим результаты того, как нанайцы подверглись последовательно воздействию сначала «мирного», а затем «агрессивного» пути европеизации. На первом этапе (с середины XIX в. до советских реформ 1930-х гг.) результат воздействия «мирной» европеизации был следующим [История и культура нанайцев 2003]:

1. Этническая идентичность народа сохранилась (язык, традиции и традиционные занятия, внутреннее самоуправление, однородность этноса).

2. Подчинение колонизаторам происходило посредством надления традиционных лидеров этноса властными полномочиями. Они доносили до своего народа правила взаимоотношений с представителями господствующей культуры и обеспечивали выполнение их требований. В результате для основы этноса ничего не менялось, но через 1–2 поколения у его представителей создавалось ощущение, что это подчинение естественно и по-другому быть не должно.

3. Нанайцы широко использовали достижения европейской материальной культуры, делающие более комфортной их жизнедеятельность. В результате происходил естественный отход от традиционной культуры. Этому процессу не было сопротивления.

4. Нанайцы частично вовлекались в новые экономические механизмы, под влиянием которых в их обществе наблюдались социальные изменения. В результате про-

⁶ Например, между 1730 и 1803 гг. произошло 12 крупных восстаний (Pomallacta (1730 г.), Alausí (1760 г.), Riobamba (1764 г.), San Miguel de Molletambo (1766 г.), Obraje de San Ildefonso (1768 г.), San Felipe (1771 г.), Otavalo (1777 г.), Guano (1778 г.), Ambato (1780 г.), Alausí (1781 г.), Chambo (1797 г.) и Columbe (1803 г.)). Индейцы боролись за изменение своего социального положения и против высоких налогов, которые превращали их в рабов; против *mita* — обязанности служить на шахтах, фабриках и ранчо на протяжении пяти лет. *Mita* нередко затягивалась на многие годы, таким образом белое население получало бесплатную рабочую силу. Индейцы также боролись против выплаты дани церкви, составляющей десятую часть от любого вида продукции; выступали против энкомьенды, или статуса «крепостного», который работал в обмен на ненадёжное жильё и кусок земли для самообслуживания [Mogeno 1985].

исходило естественное разложение традиционного общества, обусловленное внутренними переменами. Этому процессу также не было сопротивления.

5. Приобщение к культурным достижениям европейской цивилизации происходило путём миссионерской деятельности, где за основу взято приобщение к её религии. В результате начинает изменяться сознание представителей этноса, появляется психологическая установка на то, что господствующая культура имеет более совершенное духовное знание, к которому нужно приобщаться, чтобы быть таким же, как представители доминирующей культуры.

Особенность данного этапа в том, что традиционное общество не испытывает агрессивного давления извне и не противодействует ему подобно тому, как это делает человеческий организм в ответ на вирусную инфекцию. Доминирующая культура встраивается внутрь этноса, становясь его частью.

Далее следует этап воздействия «агрессивной европеизации» («советского» типа) на этнос, уже изменившийся после мирного влияния доминирующей культуры.

Его основные итоги [История и культура нанайцев 2003; Барзаковская 2005]:

1. Произошла значительная утрата этнической идентичности. Нанайцы перешли на русский язык. Традиции и традиционные знания заместились на нормы поведения и знания господствующей культуры (советской), произошла ассимиляция, где в межэтнических браках дети стали не соотносить свою культурную принадлежность с нанайской. Европейская культура не встретила сопротивления, т.к. она уже была встроена в этнос на первом, «мирном» этапе европеизации и признавалась более желанным направлением для развития индивидуумов.

2. Жизнедеятельность общества нанайцев контролировалась законами и представителями государства, вовлекающими этнос в свою жизнедеятельность без учёта его этнических интересов. Представители власти назначались вне зависимости от их национальной принадлежности и отражали интересы господствующей власти, а не своей национальности. В результате у этноса не было сопротивления, т.к. не было осознания своих интересов вне советской (европейской) культуры.

3. Нанайцы заменили свою материальную культуру европейскими достижениями, которые полностью стали регулировать их жизнедеятельность. Традиционная культура стала невостребованной и воспринималась как рудимент.

4. Традиционное общество было полностью вовлечено в экономические механизмы и социальные группы «чужого» общества.

5. Переход нанайцев к европейским культурным достижениям происходил путём включения их в систему начального, среднего и высшего образования, где за основу было взято приобщение к унифицированной советской культуре, не имеющей национальной и этнической окраски, базой являлась культура доминирующей нации (русская). В результате принятие европейской культуры являлось залогом единственного возможного существования нанайцев в советском обществе.

6. Культурные достижения европейцев помогли нанайцам осознать себя как единый этнос, т.е. начать двигаться в сторону поиска утраченной основы. Это противоречивый результат воздействия европеизации. Несмотря на то, что фактически создавались условия для исчезновения культуры нанайцев, само содержание европейской культуры позволило обособить себя от неё.

Таким образом, испытав на себе мирный, а затем агрессивный типы европеизации, этнос нанайцев трансформировался в общество, ориентированное на европейскую культуру, но стремящееся к сохранению этнического самосознания и рудиментов традиционной культуры.

Итак, если рассматривать упомянутые нами процессы вне контекста конкретной культуры, можно отметить следующие интересные моменты.

При первичном воздействии «агрессивной» европеизации на этнос, определённый нами как «не агрессивный» (при смешении терминов возникает тавтология, но устоявшейся терминологии, пригодной для правильного выражения мысли авторов статьи, на данный момент нет), стоящий на стадии разложения родового строя к моменту вовлечения его в орбиту европейской цивилизации, происходит разделение этноса на две части, каждая из которых начинает развиваться своим путём.

Одна часть принимает навязанные им «правила игры» и фактически теряет этническую идентичность, меняя свою национальность на некий условный статус в обществе и новое обозначение этноса, предложенное доминирующей культурой (которое в случае каниарис будет напрямую зависеть от процентного содержания испанской крови; в настоящий момент выделяется следующая самоидентификация населения Эквадора: белый, метис, монтубио, афрозквадорец, индеец). «Новосозданная» культура развивается в рамках пути, предложенного «чужой» культурой, и даже отстаивание своих прав (социальная борьба и т.п.) происходит уже в русле модели чужой культуры.

Другая часть этноса, не согласная с происходящими переменами, искусственно изолирует себя от внешнего влияния удалением в места, недоступные для структур нового общества, где традиционная культура сохраняется с незначительными изменениями. Однако если первая часть активно трансформируется в русле предложенного ей культурного направления, уже совершенно независимо от первоначального доминанта создавая новую культуру, опирающуюся на местные особенности и достижения европейской культуры, то вторая часть продолжает оставаться в слабоизменённом состоянии и не стремится к переменам, несмотря на то, что в современном мире их способ существования воспринимается как «отсталый», несоответствующий современным нормам развития человеческого общества.

Таким образом, «агрессивное» воздействие европеизации, с одной стороны, обусловило возникновение нового общества, строившегося путём постепенной трансформации на базе первоначальной навязанной искусственной модели, с другой, вызвало у части традиционного общества стремление изолировать себя от каких-либо воздействий, что привело к трансляции его культурных достижений почти в неизменном виде до настоящего времени.

При воздействии же на этнос первоначально «мирного», а затем «агрессивного» пути европеизации произошло фактическое растворение этноса в доминирующей европейской культуре и предложенной ей модели общества. Это связано с тем, что находясь под «мирным» влиянием, традиционное общество не воспринимало доминирующую культуру как нечто чужеродное, способное угрожать этносу. Многочисленные связи привели к незаметному началу трансформации традиционного общества, его естественного стремления перенимать ценности «чужой» культуры, которая имела более совершенную материальную культуру и т.п. Это стремление не осознавалось как опасность для сохранения этноса, его самосознания и культуры. Поскольку к моменту, когда «мирный» этап неожиданно сменился «агрессивным», у традиционного общества не было желания сопротивляться переменам, а так как все изменения, вносимые «чужой» культурой, до этого не несли прямой угрозы, то и они были восприняты. Как губительные для культуры этноса, изменения были осознаны гораздо позже, когда значительная часть традиционной культуры была утрачена и произошла полная трансформация общества в предложенную чужой культурой модель.

Как видим, разные пути европеизации ведут к несхожим последствиям для национальных культур, и данные результаты нельзя однозначно связывать с нравственной оценкой характера этих путей. Так, агрессивное воздействие привело в итоге к созданию новой культуры, притом что и старая не была утрачена в силу изоляции

части этноса. Мирное же влияние ослабило этнос до такой степени, что при последующем агрессивном воздействии он почти растворился в доминирующей культуре, утратив подавляющую часть культуры традиционной. Все эти процессы не являются завершёнными и требуют дальнейшего всестороннего изучения.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Барзаковская О.В. Политика советского государства в отношении коренных малочисленных народов Приамурья, Приморья и Северного Сахалина: дис. ... канд. ист. наук. Комсомольск-на-Амуре, 2005. 206 с.
2. Карпава А. Три поколения мира // Социальный мир человека. Вып. 5: материалы V Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Человек и мир: психология конфликта, неопределённости и риска инноваций», 17–19 апреля. Ижевск, 2014. С. 59–63.
3. Карпава А., Багрин Е.А. Европейское сосуществование, колониальная политика Испании и России: культурное насилие или культурный мир? // Учёные записки Санкт-Петербургского им. В.Б. Бобкова филиала РТА. 2014. № 4 (52). С. 201–212.
4. Карпава А. Насилие: от «Треугольника насилия» Й. Гальтунга до «мальtrato» // Материалы Всероссийской конференции с международным участием «От истоков к современности», 130 лет организации Психологического общества при Московском университете, 29 сентября — 1 октября. М., 2015. С. 335–357.
5. История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. Санкт-Петербург: Наука, 2003. 344 с.
6. Черникова Т.В. Европеизация в России во второй половине XV–XVII веках. М.: МГИМО-Университет, 2012. 944 с.
7. AGN (2013). Las sublevaciones indígenas durante la colonia española // ELMERCURIO.COM.ES: сайт независимого журнала «El Mercurio». URL: <http://www.elmercurio.com.ec/439431-las-sublevaciones-indigenas-durante-la-colonia-espanola/#.VkLELbcvfiU> (дата обращения: 24.06.2015).
8. Burgos Guevara H. La identidad del pueblo cañari. De-construcción de una nación étnica. Serie de cuadernos de antropología Hugo Burgos. № 1. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2003. 91 p.
9. Comins Mingol I. Antropología filosófica para la Paz: una revisión crítica de la disciplina. Revista de la Paz y los Conflictos. № 1. Granada: Universidad de Granada, 2008. P. 61–88.
10. Galtung J. Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas. Madrid: Tecnos, 1995. 462 p.
11. López Martínez M. Enciclopedia de Paz y Conflictos. Granada: Universidad de Granada, 2004. 1227 p.
12. Lorenz K. Sobre la agresión. El pretendido mal. Madrid, Siglo XXI, 1980. 345 p.
13. Montagu A. El mito de la violencia humana. 14 de agosto 1983 // ELPAIS.COM: журнал «El País» URL: http://elpais.com/diario/1983/08/14/opinion/429660013_850215.html (дата обращения: 12.03.2015).
14. Moreno Y. Segundo Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1985. 454 p.
15. Oberem U. Los Cañaris y la conquista española de la Sierra ecuatoriana, otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI // Journal de la Société des Américanistes. Tome 63, P. 263–274.

УДК 39(571.61./62)

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

Этнические параллели в культуре ороков Сахалина, эвенов Охотского побережья и тунгусо-маньчжурских народов бассейна Амура

В статье рассматриваются близкородственные параллели в культуре ороков Сахалина, охотских эвенов, удэгейцев и других народов Приамурья и Приморья. В качестве объекта исследования выбраны конструктивные особенности двускатных жилищ с двумя входами-выходами, зафиксированные у ороков, эвенов и удэгейцев, а также некоторые этнические термины, характерные для ороков, эвенов, негидальцев и отсутствующие в культурах соседних народов.

Ключевые слова: культура, эвены, ороки, удэгейцы, двускатные жилища, самоназвания, этносы, этногенетические связи.

*Starcev Anatolij Fjodorovich,
Institute of History, Archaeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok*

Ethnic parallels in the culture of the Oroks of Sakhalin, the Evens of Okhotsk coast and the Tungusic peoples of the Amur River

The article analyses ethnocultural parallels in the culture of Oroks of Sakhalin, the Evens of Okhotsk, the Udege and other peoples of Priamurye and Primorye. There are the following objects of research: design features of duo-pitch dwellings with two entrances and exits of the Oroks, the Evens and the Udege as well as some ethnic distinctive terms of the Evens, the Oroks, the Negidals which are absent in cultures of neighboring people.

Keywords: culture, Evens, Oroks, Udege, duo-pitch dwellings, self-names, ethnoses, ethnogenetic relations.

Этнокультурные связи ороков Сахалина с тунгусо-маньчжурским населением материковой части прослеживаются как в мировоззрении, обрядах, обычаях, так и в бытовой культуре. Наличие прямых аналогов у коренных этносов юга Дальнего Востока свидетельствует о близких контактах как северных, так и южных тунгусо-маньчжурских народов региона. Цель настоящего исследования заключается в выявлении этнокультурных параллелей в бытовой и общественной жизни ороков и других тунгусо-маньчжуров.

В данной статье рассматриваются отдельные элементы традиционной культуры и народной терминологии дальневосточных этносов, указывающие на их родство. Наиболее наглядно этнокультурные связи ороков прослеживаются в конструктивных особенностях летнего двускатного шалаша, имеющего два входа-выхода. Впервые летние жилища с двумя входами в первой половине XVIII в. зафиксировал у ламутов северной части Охотского побережья (современных эвенов Магаданской области) Я.И. Линденау: «Жилища ламутов бывают временные и постоянные, летние и зимние. Летние жилища, которые они не меняют, бывают восьмиугольные продолговатые *уран* и восьмиугольные круглые *калтан*. Эти жилища имеют два очень низких входа, обращённых на восток и запад. Высота таких жилищ до трёх метров. Крыша и стены из коры лиственницы». Внутри летних жилищ сразу от входа идут отгороженные с обеих сторон места с полками, на которых ламуты держат домашнюю утварь. В центре помещения находится длинный очаг *тоголин*, а по сторонам от него устроены спальные места *бе* [Линденау 1983, с. 58].

Конструкция аналогичного жилища с двумя входами имела также у ороков Сахалина. З.П. Соколова сообщала, что у них было два типа летних шалашей с двумя входами: первое такое жилище, «...судя по описанию, похоже на то, что дано в историко-этнографическом атласе, у него округлое основание... Второй тип летне-осеннего жилища — четырёхугольное с двускатной крышей — *сэрин бую духу* — с двумя выходами на восток и запад» [Соколова 1998, с. 106]. Об орокских жилищах с двумя входами впервые сообщалось в 1883 г. в публикации И.С. Полякова: «Хижины ороков продолговаты, в общем имеют вид крыши, в особенности если смотреть сбоку; спереди и сзади они представляются коническими, как чумы тунгусов и самоедов, — в этих местах находятся у них входные двери, с обоих концов; при непогоде одна дверь закрывается, а другая, подветренная, открывается для входа» [Поляков 1883, с. 81]. Остов такого жилища сооружается следующим образом: на два столба помещается продольная жердь — главная балка, образующая конёк крыши. На неё наискось с обеих сторон накладываются ряды жердей, образующие каркас двускатной крыши. Каркас от верха до низа внахлестку покрывается корой, которая сверху со всех сторон придавливается рядами других жердей. В центре жилища находится место под очаг, огороженное плахами с четырёх сторон. «Обыкновенно в хижине разводится несколько огней, от двух до трёх, по числу семейств, живущих в ней, а семейств всегда бывает несколько, и у каждого в определённом месте есть своё огнище. Сами хозяева сидят по сторонам жилища, спят здесь и, греясь около огней, отдыхают...» [Поляков 1883, с. 81–82].

Летние шалашы имели широкое распространение среди ороков как северной, так и южной части Сахалина. В исследовании А. Александрина¹, осуществившего в 1896 г. плавание по рекам Тымь и Набиль и побывавшего в орокском селении Тлуво, имеется краткое описание традиционного жилища этого народа, в котором отмечаются конструктивные особенности летних шалашей: «...устройство ороchonских жилищ во многом отличается от гиляцких: гиляки делают сруб и на нём утверждают двускатную крышу, ороchоны же без сруба расставляют на земле жерди в виде целого балагана овальной формы и покрывают их корьём; на противоположных концах по выходу, пол выстлан хвойными ветками, что придаёт внутренней обстановке этих жилищ более опрятный вид, чем у гиляк; очаг узкий, но длинный, во всю длину помещения» [Александрин 1897, с. 100].

Во второй половине 1990-х гг. при изучении материальной культуры ороков Сахалина Т.П. Роон уделяет определённое внимание их жилым и хозяйственным сооружениям. Характеризуя постройки ороков, она отмечает такие конструктивные

¹ А. Александрин ороков Сахалина называл ороchонами.

особенности летнего шалаша, которые не были замечены другими исследователями. Именно её описание мы используем для сравнения с аналогичными постройками эвенов, негидальцев и удэгейцев.

«Жилище — каура представляет собой наземную постройку каркасного типа, крытую корой деревьев и напоминающую шалаш. Традиционно оно строилось из пород хвойных деревьев (лиственница, ель)» [Роон 1996, с. 108]. Каркас двускатного шалаша воздвигался из шести основных несущих столбов, врытых в землю (три со стороны выхода, три со стороны входа), установленных по типу треноги, верхние концы которой связывались между собой². «Два основных столба называются *сбони*. Сверху по центру на треноги клали длинную балку, соединявшую обе конструкции в единое целое. Для этого использовались толстые длинные жерди. Затем с двух сторон к центральной коньковой балке под наклоном ставили боковые жерди *сесини*, верхние концы которых образовывали своеобразный гребень, возвышающийся над центральной балкой. Сверху над гребнем жердей клали ещё одну длинную коньковую балку, но тоньше в сечении. Обе параллельно расположенные жерди связывали ивовым корнем с обоих фасадов. Таким образом, получался своеобразный высокий конёк жилища. Постройка получалась вытянутой в длину. Затем с обоих фасадов (входа-выхода) приставляли жерди в виде полукруга, заполняя место между опорными столбами, по центру оставляли место для дверей, поскольку в *каура* традиционно делали две двери, которые располагались напротив друг друга... Вход в жилище располагался на восток и был обращён всегда в сторону моря. Соответственно другая дверь выходила на запад в сторону гор» [Роон 1996, с. 110–111].

Ориентировка жилища по сторонам света связывалась с традиционным мировоззрением ороков и отражала особенности их хозяйственной деятельности.

Каркас летнего жилища покрывался корой ели или лиственницы. Неприкрытым оставалось только дымовое отверстие прямоугольной формы — *чоккони* (южн.), *сонони* (северн.). «Если жилище строилось большим, то делали и два дымовых отверстия, которые располагались над очагами... Техника строительства данного жилища у дороннени (северных) и суннени (южных) уйльта была абсолютно одинакова» [Роон 1996, с. 112]. Внутреннее расположение являлось также идентичным. Длина такого жилища составляла 5–7 м, ширина — 3,5–4 м, высота — 3–3,5 м.

Внутри летний шалаш *каура*, имеющий двери, выходящие на восточную и западную стороны, по длине разделялся на три части — северную, южную и центральную. «Центральная часть от двери до двери отделялась двумя положенными вниз на землю параллельными длинными жердями... Строго в центре этого пространства в небольшом углублении устраивался очаг — *тава дагдени* — прямоугольной формы, который с четырёх сторон огораживался специальными

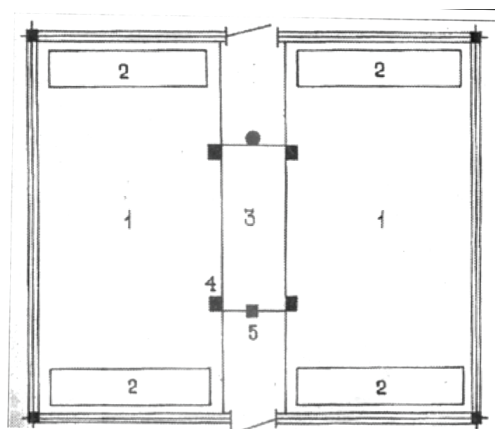


Рис. 1. План внутреннего устройства жилища *каура*

1. *малу* — почётное место. 2. *бѐ* — место для сна или отдыха. 3. *тава* — очаг.
4. *кипоро* — вешала. 5. *сонони, чоккони* — дымовое отверстие

² Следует обратить внимание на разные детали конструкции летнего дома: у Т.П. Роон — треноги, соединённые длинной балкой (матицей), а у И.С. Полякова — две вертикальные жерди, перекрытые матицей.

толстыми длинными поленьями, покрытыми толстой корой *хувэ*. Если в *каура* жили две–три семьи, то устраивали сразу два очага ближе к дверям» [Роон 1996, с. 113].

По обе стороны от очага — на северной и южной частях *каура* — находилось жилое пространство *бе*, на которое клались выделанные олени шкуры, используемые в качестве постелей или сидений. «Слева от входа традиционно располагалось место кухни — *келтами*. Там складывали сумы с необходимой провизией, ящик — *содоки* — для посуды. Справа от входа — место для обуви и перемётных сум... Женщины... занимали место кухни. Место против входа — *малу* — считалось почётным для гостей и стариков. В *каура* с двумя дверями *малу* располагались по обе стороны от очага по центру. Спальные места — *бе* — располагались ближе к западной и восточной стенам. Однако в повседневной жизни общее жилое пространство разделялось между живущими там семьями: правую (или северную) половину занимала одна семья, левую (или южную) — другая» [Роон 1996, с. 113–114].

«Дверные проёмы *утэ*, расположенные напротив, закрывались циновками. Изготавливались двери и из рыбьей кожи, которые привязывались к жерди остова с помощью завязок. В погожие тёплые дни двери были открыты, и получалась сильная вентиляция воздуха в жилище. Когда на вешалах в доме сушили рыбу, то это было очень удобно: воздух в жилище постоянно был свежий» [Роон 1996, с. 114]. «Часто внутри *каура* на ночь ставили маленькую палаточку из ткани — *дымпа*, в которой предпочитали спать женщины и дети. Она не имела окон, дверей, а ставилась просто на внешние колья и предохраняла её обитателей от назойливых комаров, появляющихся ночью» [Роон 1996, с. 114].

Аналогичные жилые постройки имелись не только у ламутов и ороков, но и у некоторых других этносов тунгусо-маньчжурской группы. Независимо от И.С. Полякова, в 1887 г. И.П. Надаров, изучавший аборигенов Приморья, неожиданно для себя встретил у ороحوнов (удэгейцев) двускатный корьевого шалаш, который по своей конструкции почти не отличался от летнего жилища ороков. «Зимний балаган имеет в плане форму прямоугольника с закруглёнными углами; длина его от 2 до 4 сажений, а ширина от 1 до 2,5 сажений» [Надаров 1887, с. 75–76].

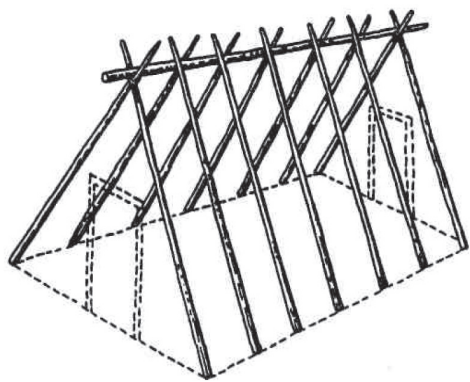


Рис. 2. Остов двускатной постройки удэгейцев *джугдала кава* с двумя входами

В первой половине 1960-х гг. описание удэгейской постройки этого типа конкретизировал В.Г. Ларькин: «Большой летник *джугдала кава*, подобно зимнему жилищу, имел три отделения, из которых два крайних являлись сенями, а среднее было жильём и имело два очага и два выхода — по выходу из каждой сеней» [Ларькин 1963, с. 70].

Л.И. Шренк, ссылаясь на материалы И.С. Полякова [Шренк 1899, с. 57] и И.П. Надарова [Шренк 1899, с. 60], подтвердил наличие таких построек у ороков и орохонов (удэгейцев), живущих по берегам Хора, Бикина и Имана [Шренк 1899, с. 62]. Он также указал, что аналогичная конструкция жилой постройки с двумя входами кроме ороков и хорских орохонов имела и у негидальцев. Л.И. Шренк считал, что два входных отверстия в корьевого шалаше служили для лучшего проветривания [Шренк 1899, с. 62].

В материалах Б. Пилсудского отмечается, что в жилищах с двумя дверьми одна из них считалась главной, а другая — «грязной», или задней [Пилсудский 1989, с. 33, 34]. Эти определения исследователь ничем не объясняет. По мнению Т.П. Роон, деление дверей на главную и заднюю связано с ориентацией постройки по сторонам света. «Вход в жилище располагался на восток и был обращён всегда в сторону моря. Соответственно другая дверь выходила на запад в сторону гор» [Роон 1996, с. 110]. Таким образом, главная дверь всегда находилась на восточной стороне, а задняя — на западной.

Заслуживает внимания зафиксированное Б. Пилсудским определение западной двери как «грязной». На наш взгляд, это может быть связано с похоронными или менструальными обрядами. Например, если человек умирал в таком жилище, то «тело умершего... четверо мужчин выносят... на санях через задние более грязные двери *дувиуты*. Если смерть произошла в летнем... постоянном жилище, то оно покидается уже навсегда» [Пилсудский 1989, с. 51].

Аналогичный похоронный обряд существовал и у удэгейцев. Например, если удэгеец умирал в шалаше с одним входом, то его выносили из постройки через разлом той стены, у которой он ранее спал. Это делалось для того, чтобы живые не ходили по одной дороге с покойником. Жилище после этого чинили и продолжали в нём жить. Но если человек умирал в большом шалаше, то его выносили в дверь, обращённую в сторону запада. Затем вход закрывался, а после похорон удэгейцы оставляли старый шалаш, строя большой дом *джугдала кава* на новом месте.

По воззрениям ороков, удэгейцев, нанайцев и других тунгусо-маньчжурских этносов юга Дальнего Востока, женщина во время менструаций и родов считалась нечистой, поэтому ей запрещалось прикасаться к предметам охотничьего промысла, переступать через оружие и охотничьи ловушки, а в большом доме, имеющем две двери, ей нельзя было входить и выходить через восточную дверь. Для женщин у этих народов существовали и многие другие запреты.

Детально рассмотрев описание эвенского корьевого шалаша *уран*, орокского двускатного шалаша *каура* и удэгейского *джугдала кава*, мы обратили внимание на идентичность не только конструкции, но и названий внутренней обстановки и частей жилища. Кроме этого следует отметить, что летние двускатные корьевые шалашы с двумя входами, обращёнными на восток и запад, имеются только у эвенов, ороков, негидальцев и удэгейцев. З.П. Соколова считает, что такие постройки существовали и у орочей, однако нам не удалось найти подтверждение этой информации. Данный факт является свидетельством того, что в прошлом названные народы состояли в близком родстве, поскольку у других жителей европейского Севера, Сибири и Дальнего Востока подобных жилых сооружений нет.

В материалах Рудановского, переданных Невельскому, имеется описание селения Такой, расположенного на берегу реки с одноимённым названием. Рудановский сообщал, что в селении было 30 ороchon (ороков), которые жили в полуземлянках, «по туземному названию — „*тойтзе*“³, и подробно описывал строительство и внутреннее обустройство этих сооружений [Невельской 1969, с. 282]. Т.П. Роон тоже упоминала об орокской полуземлянке, называя её термином *бала*, и приводила примерное описание постройки, особо отмечая, что «в научной литературе нет упоминаний о существовании у уйльта данного типа жилищ» [Роон 1996, с. 123, 124].

Следует сказать, что полуподземные жилища имели широкое распространение среди народов Приамурья и Приморья. Полуподземный зимник *туа зо* был у оседлых рыбаков — ульчей [Иванов 1951, с. 71], орочи свой зимний дом, сделанный из полуплах, называли *тувэдзэ*, у удэгейцев полуземлянка именовалась *туэдзэ* [Старцев

³ Орокский термин для обозначения полуземлянки, *тойтзе*, обозначает «зимний дом».

1996, с. 17–18]. Сооружения орочей, ульчей, удэгейцев и ороков Сахалина имели свои отличия, обусловленные климатическими особенностями местности. Однако национальная терминология полуподземных жилищ — *тойтзе*, *туэдзэ*, *тувэдзэ* и *туа зо* — свидетельствует о тесных контактах ороков с орочами, удэгейцами и современными ульчами, известными в XIX в. под названием *мангуны*.

Этнические параллели в культуре ороков и других тунгусо-маньчжурских народов прослеживаются и при рассмотрении принципов сооружения свайных амбаров сводчатого типа. «Свайные амбары ороков интересны своим сводчатым покрытием и отсутствием дверей, — отмечал Б.А. Васильев. — Идентичные амбары имеются у удэ. Орокский амбар состоит из настила жердей, приподнятого над землей на четырёх сваях. На этом помосте возвышается бревенчатая постройка в виде цилиндра, разрезанного в длину и положенного своими краями на помост. Стены образуют таким образом правильный свод» [Васильев 1929, с. 7]. Орокский амбар *далу* и удэгейский *дзали* были идентичны по своему внешнему виду, способу постройки и использованию. Удэгейский амбар сооружался на помосте, сделанном из жердей и установленном на четырёх сваях, высотой до 2,5 м. На помосте из тонких брёвен возводился полуцилиндрический каркас, являющийся одновременно и крышей, и стенами. «Для этого клали последовательно пару продольных и поперечных жердей. Продольные жерди по мере возвышения клали всё ближе друг к другу, образуя таким способом свод. Так как жерди по углам не срубались, или срубались недостаточно, между ними оставлялись широкие просветы. Образующий остов покрывали поперечными пластинами коры. Вход в амбарчик делали в виде щелевого люка в помосте снизу. Лестницей служило бревно с зарубками» [Ларькин 1963, с. 71–72].

Амбары сводчатого типа имелись также у нанайцев и негидальцев. Однако у нанайского амбара *сэти тактони* и негидальского *н'унэйэ тактус* свод сооружался не из жердей или брёвен, а из согнутых в дугу веток, покрытых сеном или древесной корой. Б.А. Васильев по этому поводу писал, что, несмотря на внешнюю схожесть орокско-удэгейских и нанайско-негидальских построек, «...едва ли можно генетически связывать конструкцию из гнутых прутьев со сводчатым покрытием из бревен в виде сруба» [Васильев 1929, с. 7]. С этим выводом исследователя мы полностью солидарны. Полагаем, что идентичность орокских и удэгейских конструкций обусловлена не культурными контактами, а вхождением какой-то группы удэгейцев в состав ороков Сахалина.

Этнические параллели в культуре ороков, эвенков и других народов Охотского побережья наблюдаются и в области употребления некоторых частей убитых животных. Известно, что у ороков полупереваренное содержимое желудка оленя, залитое нерпичьим жиром, считалось одним из вкуснейших блюд, которым всегда потчевали гостей [Пилсудский 1989, с. 45]. Желудок вместе с его содержимым в варёном виде ели удэгейцы [Старцев 1996, с. 98]. Аналогичное блюдо имелось и у ламутов Охотского побережья, которые содержимое желудка оленя тоже считали деликатесом [Линденау 1983, с. 59]. Следует особо подчеркнуть, что эвенки при разделке туши оленя содержимое желудка не ели, а выбрасывали [Василевич 1969, с. 123, 125]. Эта деталь традиционного питания ороков Сахалина и эвенков Охотского побережья указывает на их стойкие этнические контакты, чего не наблюдается между ороками и эвенками.

В материалах Я.И. Линденау отмечается, что ламуты «...на поминках употребляют собачье мясо — *дедун*» [Линденау 1983, с. 59]. В ритуальных целях ели мясо собаки и ороки Сахалина. Перед охотой на соболя «...каждый охотник душил одну собаку, мясо её съедает, а кости укладывает в небольшой сруб около балагана, который каждый охотник имеет по принадлежащей ему речке» [Пилсудский 1989,

с. 66]. В отличие от эвенов и ороков, эвенки мясо собак в пищу не употребляли [Василевич 1969, с. 123].

Рассмотренные параллели в бытовой культуре ороков Сахалина и тунгусо-маньчжурских этносов Охотского побережья, Приамурья и Приморья свидетельствуют о сложности этногенетических процессов, протекавших в общественной жизни народов региона. «Особо следует подчеркнуть, что в культуре ороков имеется много параллелей с культурой не только ульчей, но и других жителей нижнего Амура: в жилищах, одежде, обуви, транспортных средствах, утвари было много общего» [Смоляк 1975, с. 62].

Материалы исследования показали, что ряд элементов материальной культуры — корьевые шалаши двускатного типа с двумя входами, свайные амбары сводчатого типа, употребление собачьего мяса, оленьих желудков вместе с содержимым отмечено только у ороков Сахалина, ламутов (эвенов), орочей и удэгейцев и не обнаружено у других тунгусо-маньчжурских народов.

Таким образом, выявляется ограниченный круг этносов, обладавших специфическими элементами материальной культуры, отсутствующими у других народов Сибири и Дальнего Востока. Наличие у ороков Сахалина двускатных шалашей разных конструкций указывает на то, что в их этногенезе прямое участие принимали не только южные тунгусо-маньчжуры, в частности удэгейцы, но и эвены Охотского побережья. Данный вывод подтверждается исследованиями М.Г. Левина, пришедшего к заключению об антропологическом сходстве ороков с ламутами [Левин 1949, с. 27; Левин 1950, с. 56–57]. Параллели и аналогии, отмеченные в культурах тунгусо-маньчжурских этносов, свидетельствуют о сложной этнической истории аборигенного населения Дальнего Востока России.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Александрин А. Из поездки по рр. Б. Тынь и Набиль (в августе 1896 г.) // Сахалинский календарь. Печатано в типографии на о. Сахалин, 1897. С. 92–108.
2. Василевич Г.М. Эвенки: ист.-этногр. очерки (XVIII—XX вв.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
3. Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков. Предварительный очерк по материалам экспедиции 1928 г. // Этнография. 1929. № 1. С. 3–22.
4. Иванов С.В. Старинное зимнее жилище ульчей // Сб. МАЭ. Т. 13. М.; Л., 1951. С. 60–124.
5. Ларькин В.Г. Материальная культура удэгейцев до установления советской власти // Труды ДВФ СО им. В.Л. Комарова. Серия историческая. Т. 5. Благовещенск: Амур. кн. изд-во, 1963. С. 66–83.
6. Левин М.Г. Антропологические исследования на Амуре и Сахалине // Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Вып. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 25–31.
7. Левин М.Г. Антропологические типы Сибири и Дальнего Востока (к проблеме этногенеза народов Северной Азии) // Сов. этнография. № 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 51–64.
8. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Ист.-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.
9. Надаров И.П. Северо-Уссурийский край // Зап. РГО. Т. 17. СПб., 1887. С. 75–76.
10. Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на Крайнем Востоке России (1849–1855). Хабаровск: Кн. изд-во, 1969. 424 с.
11. Пилсудский Б.О. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Препр. Южно-Сахалинск: ИМГиГ ДВО АН СССР, 1989. 76 с.
12. Поляков И.С. Путешествие на остров Сахалин в 1881–1882 гг. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1883. 112 с.

13. Роон Т.П. Уйльта Сахалина: ист.-этногр. исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII — середины XX в. Южно-Сахалинск: Сахалин. обл. кн. изд-во, 1996. 176 с.
14. Смоляк А.В. О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторых проблемах этногенеза // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975. С. 43–77.
15. Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998. 288 с.
16. Старцев А.Ф. Материальная культура удэгейцев (вторая половина XIX — XX в.). Владивосток: ДВО РАН, 1996. 159 с.
17. Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Этнографическая часть. Первая половина: главные условия и явления внешнего быта. Т. 2. СПб.: Издание Императорской Академии наук, 1899. 314 с.

УДК 39(=941.15):314.72(=943.87)

*Завадская Евгения Андреевна,
Амурский государственный университет,
г. Благовещенск*

Этнические миграции и межэтническое взаимодействие как факторы формирования культуры дальневосточных эвенков: влияние якутов¹

Статья посвящена процессам формирования дальневосточных групп эвенков и особенностям становления их традиционной культуры в контексте региональных этнических миграций и взаимодействия с другими народами. Особое внимание уделяется проблемам этнической истории дальневосточных эвенков и культурному влиянию на них якутов в области языка, материальной и духовной культуры.

Ключевые слова: Дальний Восток, эвенки, якуты, этнокультурные контакты, этнические миграции.

*Zavadskaja Evgeniya Andreevna,
Amur State University,
Blagoveshchensk*

Ethnic migrations and inter-ethnic interaction as factors of formation of the Evenks' culture of the Far East: the influence of the Yakuts²

The paper deals with the processes of forming the Evenks groups in the Russian Far East and specific features of their traditional culture in the context of regional ethnic migrations and interaction with other people. Special attention is paid to the problems of ethnic history of the Evenks and the Yakut influence on their language, material and spiritual culture.

Keywords: Far East, Evenks, Yakuts, ethnocultural contacts, ethnic migrations.

Дальний Восток с древнейших времён был ареной интенсивных этнических миграций и межэтнических взаимодействий, в ходе которых шло формирование этносов, их разделение, слияние и другие трансформации, затрагивавшие различные стороны их культуры и хозяйственной деятельности. Спецификой дальневосточного региона является его ландшафтно-климатическое, а также этнокультурное многообразие: здесь в процессе миграций пересекались народы северные и южные, кочевые и оседлые, земледельческие и скотоводческие, письменные и бесписьменные, с развитой культурой и культурой более архаичной, имеющие государственность и живущие первобытными родовыми общинами.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта № 14-21-17005 «Кочевые общества Евразии: стратегии формирования и сохранения этнокультурной идентичности».

² The research is supported by the Russian Science Foundation, project № 14-18-00308 "Ethnic migrations as a factor of civilizational interactions and sociocultural transformations in East Asia (history and contemporaneity)".

Дальневосточные народы попали в сферу внимания исследователей достаточно поздно: до начала XIX в. они практически не изучались, сведения о них носили фрагментарный характер, лишь в середине XIX в. были предприняты первые попытки подробного этнографического описания. Археологическое же изучение этнических миграций, происходивших в регионе в древности и средневековье, было начато только в середине XX в., причём важнейшие вопросы этногенеза и этнической идентификации многих археологических культур Дальнего Востока до сих пор остаются открытыми: это касается чукчей, коряков, кереков, ительменов, эскимосов [Слободин 2004, с. 290–294], а также эвенков — одного из самых многочисленных северных народов России.

Точное время появления эвенков на Дальнем Востоке неизвестно; проблема эта напрямую связана с ещё не решённым вопросом о происхождении эвенкийского этноса. Многие исследователи склонны полагать, что предками эвенков являются сумо-мохэ, проживавшие на территории Приамурья в IV–VII вв. н.э. [Алкин 2008, с. 202–207]. Выдвигаются также предположения о связи эвенков с забайкальским народом увань, у которого в V–VII вв. было зафиксировано оленеводство, талаканской и другими археологическими культурами Приамурья, Маньчжурии, Прибайкалья и даже Центральной и Юго-Восточной Азии [Болотин 2008, с. 21–30]. Так или иначе, процесс формирования эвенков как единой этнической общности, по-видимому, на всех своих этапах был связан с межэтническими взаимодействиями и продолжался вплоть до конца XIX в., а по некоторым параметрам (отсутствие общего этнонима, значительные различия в культуре локальных групп, аморфность горизонтальных и вертикальных связей, межродовая вражда и проч.) он не завершился ни к началу [Тураев 2009, с. 101], ни даже к середине XX в. [Тузов 2008, с. 181].

Отметим, что под дальневосточными эвенками мы понимаем группы эвенков, населявших в прошлом и населяющих сегодня территорию современного Дальневосточного федерального округа, т.е. большую часть так называемых восточных эвенков (к последним также относят эвенков Забайкалья) с учётом эвенков Якутии.

В различных аспектах взаимодействие дальневосточных эвенков с другими народами Дальнего Востока рассматривалось в трудах Л.И. Шренка, С.К. Патканова, С.М. Широкогорова, Б.О. Долгих, Г.М. Василевич, С.В. Иванова, В.А. Туголукова, В.А. Тураева, Н.Я. Булатовой, А.В. Романовой, А.Н. Мыреевой, А.В. Смоляк, Н.В. Ермоловой, А.Б. Спеваковского, С.А. Аниховского, В.В. Ушницкого, А.А. Сириной и ряда других исследователей. Однако нам неизвестны работы, специально посвящённые влиянию этнических миграций и межэтнических взаимодействий на культуру дальневосточных эвенков. Данная тема требует проведения отдельного фундаментального исследования; в статье мы попытаемся лишь очертить основной круг вопросов, связанных с этой проблематикой.

Начнём с того, что изучение этногенеза и миграций дальневосточных эвенков осложняется целым рядом факторов.

Во-первых, это малая археологическая репрезентативность эвенкийской культуры: большинство предметов традиционного быта эвенков изготавливались преимущественно из дерева и кожи, плохо сохраняющихся в почвенных и климатических условиях Дальнего Востока; к тому же кочевой образ жизни эвенкийского типа фактически сводит к нулю вероятность нахождения богатых артефактами стоянок, выступающих обычно основным источником сведений для археологов.

Во-вторых, это собственно сам кочевой образ жизни эвенков, по сути, находящийся в состоянии перманентной миграции: эвенки непрерывно передвигались малыми группами по огромным пространствам (причём преимущественно это были

отдалённые, труднодоступные территории), что, конечно, значительно затрудняло их фиксацию, изучение и отслеживание численности и путей миграции.

В-третьих, это бесписьменный характер культуры эвенков (до первой четверти XX в. включительно) и фактически полное отсутствие упоминаний об эвенках в письменных источниках вплоть до момента первого прихода русских в Приамурье, т.е. до середины XVII в. Весьма скудны сведения об амурских группах эвенков в период с конца XVII до середины XIX вв., когда часть Приамурья временно отошла Китаю (т.е. между заключением Нерчинского и Айгуньского договоров). Русскоязычных источников об эвенкийском населении региона этого периода чрезвычайно мало.

В-четвертых, это путаница в этнонимике (в т.ч. генонимах), затрудняющая учёт численности и расселения эвенков в разные исторические периоды. С момента появления первых сведений об эвенках в письменных источниках, постоянно происходило не только искажение названий эвенкийских родов, но и смешение собственно этнонимов с родовыми названиями и наименованиями локальных этнотерриториальных групп, кровных родов с так называемыми «административными» родами (выделявшимися искусственно для облегчения ясачных сборов) [Тураев 2009, с. 98], эндоэтнонимов с экзоэтнонимами и проч. Кроме того, общим словом «тунгусы» раньше называли не только собственно эвенков, но и представителей других дальневосточных народов (например нижнеамурских, а также маньчжуров, сяньби, киданей и даже жителей древней Кореи), в том числе значительную часть эвенов, с которыми эвенков часто путают при проведении переписей населения [Соколова, Туголуков 1983, с. 81].

В-пятых, затрудняют изучение этнической истории эвенков и уже упомянутые выше активные этнические миграции и межэтнические взаимодействия в дальневосточном регионе, вызванные и изменениями в политическом статусе (государственной принадлежности) южных районов Дальнего Востока. Эвенки то вытеснялись другими народами (либо ассимилировались ими), то снова возвращались и занимали их место в ходе новой волны миграции. В связи с этим этническая карта Дальнего Востока многократно менялась.

Наконец, в-шестых, трудность заключается и в значительном культурном многообразии среди различных групп эвенков: иногда локальные варианты их материальной и духовной культуры настолько отличаются друг от друга, что становится неясным, что считать специфически эвенкийским, а что — привнесённым в результате инокультурного влияния [Ермолова 1996]. Это справедливо и в отношении дальневосточных эвенков.

С учётом перечисленных факторов попытаемся очертить основные сферы влияния на культуру дальневосточных эвенков со стороны соседствующих с ними народов (в данной работе — главным образом якутов), при этом сосредоточив своё внимание на той части этнической истории эвенков, которая так или иначе отражена в письменных источниках, то есть периоде с XVII в. до начала XXI в.

К приходу русских на Дальний Восток тунгусы занимали здесь обширное пространство к востоку от Байкала и Лены: северные (низовья Лены, Яны, Индигирки и Колымы)³ и южные районы Якутии (к югу от Алдана и Май), отроги Станового, Яблонового и Буреинского хребтов (верховья Витима, Олекмы, Нюкжи, Зеи, Учур, Селемджи, Буреи), отчасти — побережье Охотского моря (бассейн Уды) и Сахалин.

На севере дальневосточные эвенки граничили с якутами, чукчами и юкагирами, на востоке — с эвенами (ламутами), коряками, на западе — с монголами и бурятами,

³ Вопрос об этнической идентификации тунгусоязычного населения северо-востока Якутии и отнесения его к эвенам либо к эвенкам остаётся не вполне определённым: многие исследователи полагают, что сегодня оно представлено только эвенами. Однако утверждать с уверенностью, что именно эвены, а не эвенки заселяли эти территории в XVII в., вряд ли возможно. По всей видимости, современное население этих территорий является результатом смешения эвенков, эвенов и якутов. Подробнее об этой проблеме: [Туголуков 1970, с. 36].

на юге и юго-востоке — с даурами, дючерами, маньчжурами, гогулями, негидальцами, нивхами, китайцами, нанайцами, ульчами. Эти народы относились к разным языковым группам (тюркской, монгольской, тунгусо-маньчжурской, чукотско-камчатской, нивхской), вели несхожий образ жизни (кочевой, полукочевой, оседлый), имели различные типы хозяйствования (основанные на земледелии, скотоводстве, оленеводстве, собаководстве, охоте, рыболовстве, морском промысле). И все они в той или иной степени повлияли на формирование специфических черт культуры дальневосточных эвенков, а в отдельных случаях взаимодействие с ними привело к выделению локальных субэтнических групп (в Приамурье на Амгино-Ленском плоскогорье — манегры, бирары, солоны, гогули, в Забайкалье — мурчены и хамниганы) или даже формированию отдельных этносов (долганы, ороки, негидальцы). Конечно, имело место и обратное влияние эвенкийской культуры, причём в отношении нижнеамурских народов оно было доминирующим.

Пожалуй, из всех коренных народов Дальнего Востока наибольшее влияние на культуру дальневосточных эвенков оказали якуты: они были более многочисленны, обладали более стабильными формами хозяйства, развитыми технологиями и сложным общественным устройством. Влияние якутов проявилось в генофонде, в языке, а также практически во всех областях материальной и духовной культуры многих групп дальневосточных эвенков. Обратимся к историческим предпосылкам этого влияния.

Эвенки начали осваивать территорию Якутии ещё до прихода сюда последних волн предков современных якутов (по разным оценкам — в период с XIII по XVII вв.). Согласно источникам первой половины XVII в., эвенки тогда занимали не только юг Якутии, но и центральную и даже северную (в том числе северо-восточную) её части. Якуты к моменту прихода русских жили на Амгино-Ленском плоскогорье в сплошном окружении эвенков [Спеваковский 1984; Тураев 2009, с. 91], однако они довольно быстро вытеснили эвенков на юг и на юго-восток, к Становому хребту, и на запад от Лены. При этом формирование единой якутской народности в XVII–XIX вв. происходило в результате ассимиляции многочисленных тунгусских и юкагирских групп [Ушницкий 2009].

Вытеснение якутами эвенков сохранилось в исторической памяти последних. Так, у селемджинских эвенков автором было записано небольшое предание о том, как якуты хитростью отняли землю у эвенков и образовали Якутию. Приведём его в кратком изложении:

«Жил один эвенк, очень богатый был, очень много земли, много тысяч оленей имел. Вот пришёл к нему бедный якут, говорит:

— Возьми меня к себе пастухом.

— Хорошо, а какую ты хочешь плату за это? — спрашивает эвенк.

— Отдашь за работу мне столько земли, сколько охватит шкура твоего самого большого оленя, — отвечает якут.

— Давай я дам тебе больше, — говорит эвенк, — почему так мало просишь?

— Нет, мне и этого хватит, — говорит якут.

Якут стал работать, исправно пас оленей. Пришло время расплаты. Эвенк, как и обещал, дал якуту шкуру самого большого оленя в своем стаде. А якут взял острый нож и стал нарезать эту шкуру по кругу в тонкую-тонкую ленту. Очень длинная лента получилась. Он её растянул и охватил ею в кольцо всю землю богатого эвенка. Пришлось эвенку уйти с этой земли, а якут стал жить там. Так и появилась Якутия» [Полевые сборы 2006–2015].

По всей видимости, поначалу якуты и эвенки занимали разные территории ввиду разных потребностей их хозяйства [Романова и др. 1975, с. 19], но по мере активного роста численности якутского населения эвенки были вытеснены на окраины этого

региона. Одной из причин быстрого вытеснения якутами эвенков с их территорий было ежегодное выжигание якутами-скотоводами лугов, вместе с которыми горели леса и ягельники — олени пастбища [Тураев 2009, с. 91]. Самими эвенками эти поджоги часто воспринимались как злонамеренные. В результате между отдельными группами якутов и эвенков зачастую возникали споры, порой переходящие в военные столкновения.

Были у эвенков столкновения и с русскими (эвенки сопротивлялись объяснению и периодически вступали в конфликты с русскими промышленниками, казаками и купцами), и при этом якуты часто вставали на сторону русских. Пользуясь ослаблением эвенков в результате этой борьбы (и процветавшей тогда межродовой вражды), якуты быстро продвинулись по Алдану, Вилюю, Олекме, Колыме, Индигирке [Тураев 2009, с. 91]. Однако зафиксированы и такие случаи, когда эвенки и якуты объединялись и совершали совместные военные выступления против русских казаков и промышленников [Романова и др. 1975, с. 17].

Одним из важнейших факторов влияния якутов на культуру дальневосточных эвенков было этническое смешение в результате заключения межэтнических браков. Так, массовая миграция якутов в XVIII–XIX вв. привела к ассимиляции ими значительной части алдано-майских эвенков. Согласно переписи 1897 г. почти половину алдано-майских эвенков (1247 чел. из 3,2 тыс. чел.) составляли метисы, формально считавшиеся эвенками, но по языку, формам хозяйства и особенностям быта (оседлый образ жизни, скотоводство, пища, одежда) они были скорее якутами [Тураев 2009, с. 92]. Подобные процессы происходили в центральной и северной Якутии [Романова и др. 1975, с. 17–19].

Якутское влияние на эвенков осуществлялось и в ходе активных торговых контактов. Товарообмен между якутами и эвенками особенно усилился с приходом в регион русских в связи с необходимостью выплаты якутами ясака пушниной: эвенки обменивали у них соболей на коров, лошадей, молочные продукты (в том числе кумыс), изделия из железа, украшения, ткани. Надо сказать, что эвенки охотно шли на обмен, будучи, по выражению казака Степана Гаврилова, «немернопатчивы» на перечисленные товары [Романова и др. 1975, с. 17]. Однако это имело и обратную сторону: очень быстро торговля превратилась в закабаление эвенков, якутские купцы отпускали товар в долг, по завышенным ценам и никогда не расплачивались с охотником до конца, привязывая к себе не только его самого, но и его потомков (на которых в случае его смерти переходили долги). Прибегали они и к спаиванию эвенков, порой выменивая соболя за бутылку водки; после запрета торговли водкой среди «бродячих инородцев» некоторые якуты, по свидетельству А. Миддендорфа, ухитрились провозить её в масле [Туголуков 1958, с. 13–14]. Это вело к обнищанию эвенков, утрате ими оленей и как следствие — к ускорению перехода к оседлому образу жизни и дальнейшей ассимиляции.

Осевшие и оякутившиеся эвенки начали строить якутские юрты, заимствуя и их внутреннее убранство — полки для посуды, перегородки, печи с трубами — вместе с соответствующими якутскими названиями. (Позже, когда самым распространённым видом жилища у эвенков-промысловиков стала матерчатая палатка, эти названия были перенесены и на её части.) По типу якутских обустроивались двор, помещения для содержания скота, ледники и амбары. Эвенки переняли от якутов способы выделки шкур крупного рогатого скота и соответствующие инструменты. Изменилась и пища эвенков: они стали употреблять коровье молоко, говядину и конину. Те, кто сохранял оленеводство, под влиянием якутов научились готовить традиционные якутские молочные блюда, но уже из оленьего молока [Романова и др. 1975, с. 102–106], сохраняя их якутские названия: например, взбитые сливки *корчэк* (*кортик*), изготавливаемые при помощи якутской мутовки *итык* [Дьяченко, Ермолова 1984].

Также, по всей видимости, у якутов дальневосточные эвенки, сохранившие оленеводство, заимствовали устройство изгородей для обнесения участков, на которых выпасались домашние олени [Спеваковский 1984]. Якутское влияние прослеживается и в названиях деталей нарт и ездовой упряжи (в отличие от терминологии из области вьючно-верхового транспорта) — *сирга*, *тарай* и проч. [Дьяченко, Ермолова 1984]. Среди всех групп восточных эвенков, начиная примерно с середины XIX в., распространилась так называемая якутская нарта⁴, несколько модифицированная верхнеалданскими, амурскими и амгунскими эвенками [Ермолова 1995, с. 180].

Среди дальневосточных эвенков, контактировавших с якутами (и в особенности среди тех, кто перешёл к оседлому и полуседлому образу жизни), получила распространение якутская традиционная одежда и аксессуары (например, в конце XIX в. эвенки носили ожерелья якутской работы). К началу XX в. среди восточных эвенков распространилась тканая одежда с карманами, верхняя одежда якутского покроя с отложным воротником, якутская обувь из коровьей кожи *сари* и *инакиска унта*. От якутов эвенки заимствовали и *билэ* — отвороты на обуви, рукавах, покрывавшиеся обычно вышивкой [Романова и др. 1975, с. 106–107]. Даже среди тех эвенков, которые продолжали кочевать по тайге, традиционный тунгусский фрак с нагрудником исчез не позднее начала XX в., а многие эвенкиевские наименования одежды были вытеснены якутскими [Дьяченко, Ермолова 1984].

Вместе с одеждой и предметами быта эвенки перенимали некоторые элементы якутского орнамента и технические приёмы орнаментации. Ещё А. Миддендорф, говоря об эвенках Станового хребта, указывал, что среди них «везде якутские торговцы распространили свои узоры» [Иванов 1963, с. 256]. Проникновение якутских мотивов в орнамент дальневосточных эвенков отмечал и С.М. Широкогоров. По мнению видного советского этнографа-компаративиста С.В. Иванова, декоративное искусство якутов (наряду с нижеамурским) стало одним из источников появления в эвенкиевском орнаменте растительных и спиральных мотивов (завитков, листиков и проч.) [Иванов 1963, с. 256]. Так, например, подобные узоры встречаются у олекминских эвенков на костяных луках сёдел [Иванов 1963, с. 267–268], у селемджинских — на рукавицах, перчатках, обуви [Полевые сборы 2006–2015]. От якутов к эвенкам перешли также типичные якутские криволинейные и рогообразные завитки [Иванов 1963, с. 275]. Характерно для восточных эвенков и использование розеток. С.В. Иванов отмечал: «Чаще всего пользуются розетками эвенки, кочующие по Яблоновому и Становому хребтам. Они вышивают розетки на рукавицах, унтах, турсуках и на частях оленьей упряжи... Занимая районы, лежащие между Якутией и р. Амуром, эвенки Яблонового и Станового хребтов разработали орнамент, похожий, с одной стороны, на якутский, с другой — на нижеамурский. В то же время они сохранили в составе своего орнамента и некоторые мотивы и элементы собственно эвенкиевские. К таковым относятся ромбы с трилистниками по углам или ромбы, дополненные спиральными и листовидными узорами... Розетки эвенков Якутии... обнаруживают близость к лировидной форме и обрастают якутскими завитками» [Иванов 1963, с. 291–292].

Одно из упомянутых лировидных изображений мы обнаружили во время одной из экспедиций на детали рукавицы, изготовленной в середине XX в. эвенкиевской мастерицей из с. Усть-Нюкжа (см. фото 1). Примечательно, что якутский орнаментальный мотив здесь исполнен в технике, характерной для нижеамурских народов.

⁴ Впрочем, этот вопрос является дискуссионным. Так, Г.М. Василевич указывает на то, что И. Идес описал такую нарту у тунгусов еще в XVII в. [Василевич 1968, с. 401–402].

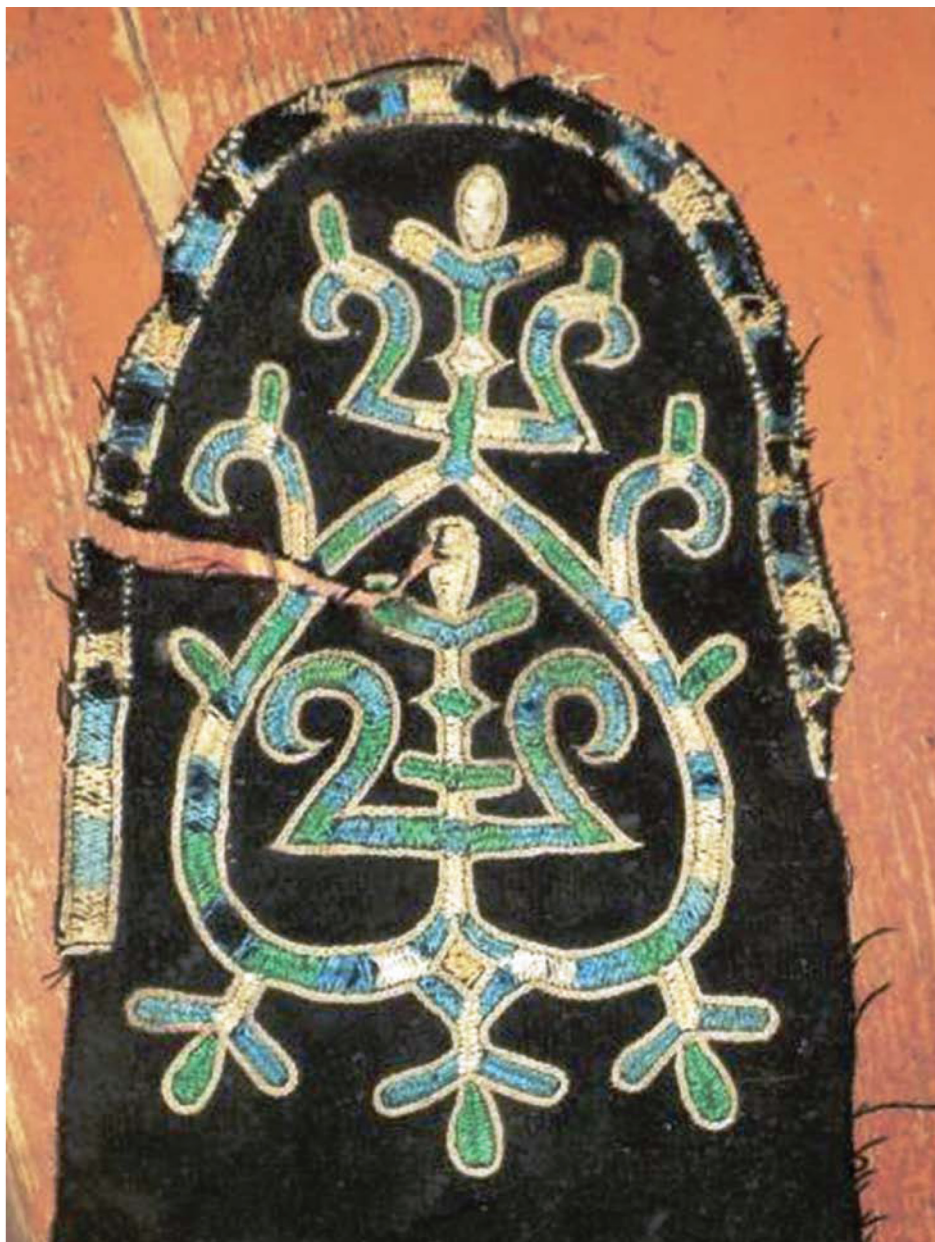


Рисунок. Деталь рукавицы с лирообразным линейным орнаментом.

Эвенки, с. Усть-Нюкжа, Амурская область, 1950-е гг.

(Из коллекции научного музея Амурского государственного университета)

У восточных групп эвенков (Якутия, Становой и Яблоновый хребты), особенно в вышивке, были распространены бордюры с симметрией, обязанные своим появлением главным образом якутам [Иванов 1963, с. 311–312]. Отмечено, что для эвенков Якутии в большей степени, чем для остальных восточных эвенков (предпочитавших вышивку нитками и меховую мозаику), характерно использование бисера. Отдельные якутские мотивы можно найти и в резьбе по дереву у эвенков Яблонового и Станового хребтов [Иванов 1963, с. 278].

В местах смежного и совместного проживания эвенков и якутов средством межнационального общения становился якутский язык, местами полностью вытесняя

родной язык эвенков. Там же, где эвенкийский язык сохранился, он претерпел значительное влияние якутского языка в области фонетики, морфологии и особенно лексики. Заимствованная из якутского языка лексика касается всех сфер жизни: это наименования родства и свойства, общественных взаимоотношений, трудовой деятельности; отвлечённые понятия (судьба и проч.), названия месяцев и некоторых природных явлений (вихрь, радуга); наименования из области быта и хозяйства (в том числе и в области оленеводства, орудий производства, охоты и рыболовства, транспорта и упряжи, одежды), названия животных (в особенности для домашнего скота) [Романова и др. 1975, с. 98–124].

В целом якутизмы в эвенкийском языке по большей части связаны с областями жизни, ранее несвойственными эвенкам, а их количество сильно варьируется в зависимости от места проживания конкретной группы эвенков. Общее количество якутизмов в восточных диалектах эвенкийского языка — около 600 слов [Новгородов 1991, с. 15], а в говорах эвенков Якутии они составляют примерно одну пятую часть активного словаря [Романова и др. 1975, с. 119]. В целом эвенки Якутии (за исключением тимптонских эвенков) практически полностью утратили свой язык: у учурских, токкинских и томмотских эвенков якутский язык преобладает над эвенкийским, почти полностью вытеснив его [Романова и др. 1975, с. 120]. У охотских и амурских эвенков отмечается значительное количество якутизмов, а среди старшего поколения еще встречается якутско-эвенкийский билингвизм (наряду с русским языком, являющимся здесь основным языком общения) [Полевые сборы 2006–2015]. Раньше наблюдалось некоторое влияние якутского языка на фонетический строй языка сахалинских эвенков (подобие влияния губных гласных основы на гласные суффиксов), однако к концу XX в. оно исчезло [Булатова 1999, с. 17]. В целом сегодня можно обозначить следующую тенденцию: в местах совместного проживания эвенков с преобладанием якутов влияние якутского языка всё больше усиливается, а в районах проживания эвенков и якутов с преобладающим русским населением оно всё больше ослабевает, уступая место русскому языку как языку межнационального и внутрисемейного общения.

Проявилось влияние якутского языка и культуры и в фольклоре дальневосточных эвенков: сюда в виде калек перекочевали многие якутские фразеологизмы, образы и сюжеты из якутского национального эпоса *олонхо*. Это явление достаточно подробно отражено в исследованиях [Романова и др. 1975, с. 124–144]. Высказываются даже предположения, что собственно эвенкийский эпос (например, героические сказания) сформировался относительно недавно и именно под сильнейшим влиянием якутских *олонхо*, что, в частности, подтверждается составленной Г.М. Василевич картой распространения эвенкийских героических сказаний, из которой видно: область их распространения полностью совпадает с областью эвенкийско-якутских этнокультурных контактов [Пухов 1980; Бурькин 2012]. Другие исследователи настаивают на самостоятельном происхождении эвенкийского эпоса [Сказания 2003; Варламов 2009]. Так или иначе, влияние якутской фольклорно-эпической традиции на эвенкийскую очевидно.

В области религии влияние якутов на дальневосточных эвенков проявилось не столь значительно (по крайней мере, за пределами Якутии), однако оно тоже имело место. Именно через якутов к эвенкам в основном проникали христианские идеи и образы, для которых также использовались якутизмы: *танара* (бог, икона), *сурэк* (священнослужитель), *кэрэс* (крест), *аньи* (грех) и др. Христианские миссионеры в ходе своей деятельности среди эвенков, тесно контактировавших с якутами, чаще прибегали к якутскому языку (непосредственно или через переводчика) для изложения христианских идей. Кроме того, от самих якутов эвенки переняли представление

об *иччи*, духах — двойниках разных предметов (например, «каждый кузнечный инструмент, не заимствованный у русских, также имеет своего *иччи*»). У якутов эвенки заимствовали и представление о *баянай* — духах, покровительствующих охотникам и рыбакам, которые были соотнесены с эвенкийским духом — хозяином тайги (*Синкэн*); позднее это слово получило дополнительное значение «родители, предки» [Романова и др. 1975, с. 109–111]. В области шаманизма влияние якутов было минимальным (в лексике дальневосточных эвенков отсутствуют заимствования такого рода), однако, например, несвойственное другим группам эвенков деление шаманов на белых и черных также, по всей видимости, пришло к дальневосточным эвенкам от якутов.

Как видно из вышеприведённого краткого обзора, влияние якутов на дальневосточных эвенков было значительным и коснулось практически всех сфер их жизни. С другой стороны, эвенки тоже повлияли на якутов: от них северные группы якутов в XVII в. переняли оленеводство, внося в него затем свои новшества. Отразилось обратное влияние эвенков и на материальной культуре (переносное жилище, техники охотничьего промысла), и в языке [Романова и др. 1975, с. 145–161], и в генофонде и родовом составе якутов [Долгих 1952, с. 54].

Таким образом, на примере якутского влияния мы видим, что этнические миграции и межэтническое взаимодействие выступали важными факторами формирования культуры дальневосточных эвенков и напрямую сформировали целый ряд региональных особенностей, характерных именно для этих групп эвенков.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Алкин С.В., Чикишева Т.А., Губина М.А., Куликов И.В. Археология, антропология и палеогенетика Троицкого могильника (культура мохэ: первые результаты комплексного анализа) // Проблемы биологической и культурной адаптации человеческих популяций. Т. 1. Археология. Адаптационные стратегии древнего населения Северной Евразии: сырьё и приемы обработки. СПб.: Наука, 2008. С. 202–207.
2. Болотин Д.П. Происхождение амурских эвенков // Краеведение Приамурья. 2008. № 3. С. 21–30.
3. Булатова Н.Я. Язык сахалинских эвенков. СПб.: БК, 1999. 115 с.
4. Бурькин А.А. И.В. Пухов как эпосовед-компаративист // ZAIMKA.RU: сайт «Сибирская заимка»: история Сибири в научных публикациях. URL: <http://zaimka.ru/burykin-pukhov/> (дата обращения: 10.01.2012).
5. Василевич Г.М. Тунгусы // История Сибири с древнейших времён до наших дней в пяти томах. Т. 1. Древняя Сибирь. Л.: Наука, 1968. С. 395–402.
6. Варламов А.Н. Исторические корни мотива путешествия одинокого героя: по материалам эпоса эвенков // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Вып. 110. 2009. С. 142–149.
7. Долгих Б.О. О некоторых этногенетических процессах в северной Сибири // Советская этнография. Вып. 1. 1952. С. 51–59.
8. Дьяченко В.И., Ермолова Н.В. Якутско-эвенкийские контакты на Охотском побережье // Этнокультурные контакты народов Сибири / под ред. Ч.М. Таксами. Л.: Наука, 1984. 144 с.
9. Ермолова Н.В. Возвращаясь к тунгусской проблеме: поиск этнических истоков эвенков и новые предположения // Сибирь. Древние этносы и их культуры. СПб., 1996. С. 117–145.
10. Ермолова Н.В. Традиционные средства передвижения у народов Северной Сибири. Олений транспорт и упряжное собаководство // Экология этнических культур Сибири накануне XXI века. СПб.: Наука, 1995. С. 166–197.

11. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX—нач. XX вв.). М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 500 с.
12. Новгородов И.Н. Якутизмы в говорах восточного наречия эвенкийского языка: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л.: Ленинградское отделение Института языкознания АН СССР, 1991. 16 с.
13. Пухов И.В. Фольклорные связи Крайнего Севера (эпические жанры эвенков и якутов) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980. С. 264–281.
14. Романова А.В., Мыреева А.Н., Барашков П.П. Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков. Л.: Наука, 1975. 212 с.
15. Сирина А.А. Катанские эвенки и их соседи: межэтническое взаимодействие // Народы российского Севера и Сибири / под ред. З.П. Соколовой, Д.И. Функа. М.: Старый сад, 1999. С. 99–119.
16. Сказания восточных эвенков. Якутск: Институт проблем малочисл. народов Севера СО РАН, 2003. 210 с.
17. Слободин С.Б. Этнокультурные миграции на севере Дальнего Востока по археологическим данным // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времён до начала XX в.): материалы международной научной конференции, 17–18 мая 2004 г. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2004. С. 290–294.
18. Соколова З.П., Туголуков В.А. Старые и новые названия народов Севера // Советская этнография. 1983. № 1. С. 76–87.
19. Спеваковский А.Б. Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири / под ред. Ч.М. Таксами. Л.: Наука, 1984. С. 121–131.
20. Туголуков В.А. Народ один — названий много // Советская этнография. 1970. № 5. С. 132–137.
21. Туголуков В.А. О современном положении эвенков Охотского побережья // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 гг. М.: Изд-во ИЭА РАН, 2004. С. 56–100.
22. Туголуков В.А. Охотские эвенки // Материалы и исследования по этнографии и антропологии СССР. М., 1958. С. 11–23.
23. Тураев В.А. Этническая история дальневосточных эвенков // Вестник ДВО РАН. 2009. № 5. С. 90–102.
24. Туров М.Г. Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. Иркутск: Амтера, 2008. 230 с.
25. Ушницкий В.В. Тунгусские роды Якутии XVII в.: вопросы происхождения и этнической принадлежности // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2009. № 9. С. 124–129.
26. Полевые сборы в местах компактного проживания эвенков Амурской обл., 2006–2015 гг. // Личный архив автора.

УДК 398.2(=947.132)

*Фетисова Лидия Евгеньевна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Нивхский повествовательный фольклор в иноэтническом окружении

Статья посвящена характеристике жанрового состава повествовательного фольклора нивхов (гиляков). Показано своеобразие их устно-поэтической традиции. Отмечена оригинальность героического эпоса сахалинских нивхов. Наряду с этим рассмотрены результаты культурных контактов с соседними народами, прежде всего тунгусо-маньчжурами.

Ключевые слова: коренные народы Амуро-Сахалинского региона, нивхи, традиционная культура, повествовательный фольклор, этнические контакты.

*Fetisova Lidija Evgen'evna,
Institute of History, Archaeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
Vladivostok*

Nivkh narrative folklore in nonethnic environment

The article is devoted to the description of the genre of Nivkh (Gilyak) narrative folklore. It demonstrates the uniqueness of their oral and poetic tradition. The originality of the Sakhalin Nivkhs' heroic epos is mentioned. Additionally, the results of cultural contacts with neighboring peoples, particularly with the Tungusic peoples are considered.

Keywords: indigenous peoples of the Amur-Sakhalin Region, Nivkhs, traditional culture, narrative folklore, ethnic relations.

В пространстве фольклорной культуры Амуро-Сахалинского региона господствуют традиции тунгусо-маньчжурских народов. Особняком среди них стоит духовная культура нивхов (гиляков), которых по переписи 2010 г. насчитывалось 4652 чел. В значительной степени их культурная автономность обусловлена спецификой языка-изолята, не входящего в алтайскую языковую семью, к которой принадлежат языки тунгусо-маньчжурского окружения. Учёные достаточно единодушно подчёркивают особую «герметичность» нивхского языка по отношению к иноэтническому влиянию. Первые исследователи условно отнесли нивхский язык к группе палеоазиатских, распространённых на северо-востоке Азии.

Научные споры по проблеме этногенеза нивхов продолжаются уже второе столетие. Большое число сторонников в отечественной науке имеет гипотеза Л.И. Шренка (середина XIX в.) о том, что нивхи представляют собой потомков автохтонного населения низовьев Амура, переселившегося на Сахалин под давлением инокультурных

пришельцев. Часть из них, вытесненная айнами, впоследствии вернулась обратно на материк.

Достаточное число приверженцев имеет также гипотеза, предложенная Л.Я. Штернбергом, об антропологическом, языковом и культурном родстве нивхов с аборигенным населением северной части тихоокеанского побережья Азии и Америки [История и культура нивхов 2008, с. 13–14]. В свете северной концепции заслуживает внимания наблюдение В.В. Подмаскина, специалиста по народным знаниям коренных дальневосточных этносов. В нивхском языке он отметил большое разнообразие слов, обозначающих мхи и лишайники, и не столь богатую (по сравнению с тунгусо-маньчжурами) лексику для обозначения деревьев. Вместе с тем исследователь признавал, что нивхи широко пользовались дарами леса, поэтому имели множество терминов для определения не только породы деревьев, но и качества их древесины [Подмаскин 2003, с. 21].

Антагонистами северной концепции являются учёные, предполагающие южное происхождение нивхского этноса и указывающие, в частности, на языковое родство с корейцами [История и культура нивхов 2008, с. 15–16]. Таким образом, до сих пор можно считать правомерным определение одного из наиболее авторитетных исследователей истории и культуры нивхов Е.А. Крейновича, который назвал их «загадочными обитателями Сахалина и Амура» [Крейнович 1973].

В хозяйственной деятельности нивхов центральное место занимало рыболовство, что роднит их с тунгусо-маньчжурским населением Амурского бассейна. Охотничий промысел играл в их жизни второстепенную роль, хотя, по данным первых наблюдателей, до середины XIX в. он имел более важное значение, нежели в позднее время [История и культура нивхов 2008, с. 70]. Занятие морским зверобойным промыслом, отмеченное у приморских групп, подтверждает существование у нивхов прочных контактов не только с тунгусоязычными орочами, но и с северными палеоазиатами. Характерной особенностью нивхской хозяйственной модели являлось развитое собаководство, указывающее, возможно, на влияние южных соседей, о чём свидетельствует также ряд языковых корейско-нивхских параллелей, выявленных лингвистами. В числе прочих проблем заслуживают внимания выводы исследователей, которые установили антропологическую неоднородность нивхов [История и культура нивхов 2008, с. 21]. Несмотря на всё вышеизложенное, несомненным остаётся факт сохранения в плотном иноэтническом окружении единого языка-изолята (при 3 основных диалектах) и традиционного фольклорного наследия, о своеобразии которого неоднократно писали учёные-североведы.

Прежде всего надо напомнить о существовании в устном творчестве нивхов Сахалина такого оригинального жанра, как *настунд/настур(и)/настурлэ*. Поющиеся монологи действующих лиц, чередующиеся с речитативом, позволяют отнести *настунд* к героико-эпическим жанрам, известным фольклорной традиции тунгусоязычных народов, но сахалинские тексты явно выделяются на общем фоне. Во-первых, в них более значимым является музыкальное начало: *настунд* могли петь от начала до конца. Во-вторых, героико-эпические произведения, бытующие на Сахалине, имеют более сложную структуру и, главное, нетипичные концовки, связанные с древним мифологическим сознанием. Так, эпический герой, добившись поставленной цели — получив жену, как правило, возвращается в родное селение ненадолго. Нередко молодожёны переселяются на небо, либо в море, либо под землю, присоединяясь к духам — хозяевам соответствующей стихии. Например, герой одного из текстов, записанных Л.Я. Штернбергом, вернув похищенную жену и освободив сородичей, не остаётся в земном мире. Супруги становятся «морскими чертями», т.е., по-видимому, возвращаются в родную стихию [Штернберг 1908, с. 54]. Можно предположить, что

среди людей они пребывали временно, для выполнения конкретной миссии. Подобное восприятие фольклорных образов является отголоском мифологического мышления.

Представитель нивхского народа В.М. Санги, талантливый писатель, государственный и общественный деятель, работал со многими выдающимися исполнителями, которых называл «избранниками богов». В прошлом исполнение эпоса могло занимать от 8 до 12 ч. По словам В.М. Санги, исключительным даром песнопения обладала сахалинская сказительница Хыткук. Она могла исполнять героический эпос в течение нескольких дней, прерываясь лишь на еду и сон. Очевидец вспоминал: «...она была настолько выразительна, что её слова сопровождались эмоциями, особой мимикой, жестами рук, восклицаниями, смехом, иногда плачем или длительными паузами» [Ыгмиф налит во 2013, с. 15]. Именно Хыткук принадлежит заслуга представления нивхской художественной традиции в форме завершённой музыкально-поэтической эпопеи, повествующей о жизни и подвигах династии эпических героев. Согласно представлениям нивхов, сказитель-*настук* пользовался покровительством духа земли *миф кеггн*, размещавшегося на кончике его языка. Если дух покидал певца, тот мог даже умереть [Штернберг 1908, с. XI–XIII].

Зачин и ряд внутренних сюжетов сахалинских *настундов* имеют аналоги в героико-эпическом творчестве амурских нивхов, в частности, в жанре, который обозначается народным термином *нызит*. Значительная их часть может рассматриваться как волшебные-героические сказки. Главное действующее лицо таких произведений — юноша-сирота. Одной из важных его характеристик является чрезвычайная лень. Детские годы юного героя сахалинского эпоса описываются следующим образом:

Сажу-паутину сорвёт — рассыплет — так живёт, однако.

Мухи ли, ещё что-то, в паутине зацепившиеся, —

Струями воздуха колышет. Так живёт.

Мух ли, других ли насекомых, в тенетах пауков застрявших,

С сажей сорвёт — рассыплет.

Только это своею пищею делает.

Так живёт

[Ыгмиф налит во 2013, с. 306].

Герой *нызит* также большую часть времени проводит в полной апатии, не желая позаботиться даже о еде: «*Когда червь попадёт ему в рот, ест за мясо бегающего зверя; когда муха попадёт ему в рот, ест за мясо птицы*». Однако, несмотря на это, «небесной женщине» удаётся убедить его покинуть дом, и оказывается, что он способен совершать героические поступки. Так, попав к злым духам-людоедам, юноша убивает их и освобождает сына Хозяина горы, а также сына и дочь самого Хозяина неба. Чтобы одолеть врагов, он обращается к своим предкам, призвав на помощь железную мышь, чтобы та перегрызла оковы пленников. В знак благодарности Хозяин горы отдаёт ему в жёны свою дочь, Хозяин неба делает то же. По пути домой герой проникает в терем, где заключена дочь Хозяина моря, освобождает девушку и тоже берёт её в жёны. «*У каждой жены родились дети, которые сделали ещё более могучими, чем их отец*» [Личный архив Отаиной Г.А., П. 2, Л. 12].

Нивхские *нызит* об *Ууму-нивхе* весьма близки эпосу тунгусо-маньчжуров. Известный специалист по языку и культуре нивхов Г.А. Отаина предлагала переводить имя центрального персонажа не буквально («один нивх» или «наш нивх»), а в соответствии с функциональной характеристикой героя — «Храбрый воин» [Отаина 1997, с. 133]. На его особые свойства указывает уже сама необычность его рождения. Как правило, ребёнок появляется у одинокой женщины или в семье бездетных стариков, рождаясь из яйца либо из опухоли в колене. По достижении брачного возраста он отправляется на поиски жены, что может быть сопряжено с мотивом кровной мести. В качестве врагов

обычно выступают представители другого рода. Схватка с противником не всегда завершается смертельным исходом, но убедительная победа *Уму нивха* свидетельствует о том, что он успешно прошёл испытание и стал достойным представителем своего рода. В финале герой женится и живёт благополучно до старости. Анализ нивхских текстов показывает, что кровная месть представляет собой сопутствующий мотив, а движущей силой является поиск супруги. В тунгусоязычном эпосе, напротив, на первый план выступает уничтожение кровного врага и освобождение соплеменников, тогда как удачный брак становится заслуженной наградой герою. Всё это указывает на большую степень архаичности нивхских поэтических традиций, функционировавших в плотном пространстве тунгусоязычной фольклорной культуры.

В связи с этим неудивительно, что в нивхском фольклоре находим и прямые заимствования от соседних народов. В первую очередь это относится к животному эпосу. Наибольшей популярностью пользовались сказки о Лисе и Летяге, о Лисе, съевшей припасы пожалевшего её охотника, о Медведе и Бурундуке (у бурундука 5 полос на спине оставила лапа медведя, проигравшего спор). Этнографу Ч.М. Таксами его информанты говорили, что сказки о Вороне и Выдре, о Росомахе и Синице были переняты от ороков (уйльта) и орочей. Популярную сказку «Лягушка и Крыса» сахалинские нивхи считали заимствованной от ороков [Таксами 1970, с. 38–39]. К собственно нивхским, очевидно, следует отнести сюжеты об обитателях морской стихии, например сюжет о камбале и нерпе, которые некогда были друзьями и захотели раскрасить друг друга. Камбала добросовестно выполнила свою задачу, нерпа же раскрасила рыбе один бок, а второй засыпала песком [Личный архив Отаиной Г.А., П. 5, Л. 5–6]. Такие произведения, как правило, предназначались детям. Этиологические концовки, характерные для животного эпоса, с одной стороны, принято считать реликтом мифологического мышления, но, с другой стороны, не следует забывать, что они также выполняли важную познавательную функцию, создавая вполне реалистические образы окружающей фауны и формируя объективную картину внешнего мира.

Среди *нызит* встречаются своеобразные произведения, героями которых являются бытовые предметы. Такова, например, сказка «Травяной сноп и Шило». Эти герои жили в одном доме. Однажды Сноп вышел наколоть дров, и его унесло ветром. Шило отправилось на поиски друга. На пути ему повстречались Моча, Кал, Череп собаки и Точило. Все они присоединились к Шилу. Шли долго. Устали. Наконец увидели зимник, вошли — а никого нет. Каждый выбрал себе место. Шило устроилось посреди пола, Кал и Моча уселись по бокам, Череп улёгся под порогом, Точило расположилось сверху над дверью. Вдруг вошёл некто, «похожий на злого духа», и уселся прямо на Шило. От испуга вскочил и наступил на Мочу, поскользнулся и схватился за Кал. Сплюнул, бросился к двери, а лежавший там Череп укусил его за ногу. Злой дух ухватился за дверь — сверху на него свалилось Точило и убило. После этого друзья нашли Травяной сноп и отправились домой [Личный архив Отаиной Г.А., П. 2, Л. 65]. Приведённый текст является образцом смеховой культуры нивхов, которую, как и ранние формы комического у других народов, нельзя оценивать с позиций классической литературы и постулатов теоретической эстетики. Сказка действительно смешная, несмотря на её «низменно-комический» характер.

Группу жанров, в которую входят мифологические рассказы, предания и шаманские легенды, нивхи обозначали общим термином *тылгу/тылгур(и)*, заимствованным от тунгусо-маньчжуров. Мифологические сюжеты, посвящённые космогенезу, имеют широкое хождение в Тихоокеанском регионе, но нивхские версии заметно выделяются на общем фоне. Таков, в частности, миф о множественности Солнц, известный многим народам Восточной Азии. В большинстве версий говорится о том, что некогда жизни на Земле угрожал нестерпимый жар нескольких (двух либо трёх) Солнц.

Согласно нивхской мифологии, не меньшую угрозу для людей представлял холод трёх Лун, пока некий *Уму нивх* не уничтожил лишние светила. В тексте, записанном Л.Я. Штернбергом, эту функцию выполняют братья-синицы [Штернберг 1908, с. 150–158]. Заслуживает внимания тот факт, что в нивхской мифологии синице принадлежит особое место. Так, ей приписывается функция демиурга в процессе первотворения суши, которую она собирает из разных предметов, плавающих на поверхности мирового океана. В мифологии других народов в такой роли выступают водоплавающие птицы: утка-чирок, кряква, гагара и др., что представляется более естественным.

Множество коротких рассказов посвящено мифологическим персонажам, которые населяют пространство, окружающее человека. Нивхская мифология характеризуется подчёркнутой дифференциацией действующих лиц: среди них властители стихий, чьё покровительство необходимо людям (*Миф ыз* — Хозяин земли; *Тол ыз* — Хозяин моря; *Ла ыз* — Властелин ветров; *Туур Ытик* — Бабушка огня), и мелкие вредоносные существа (*Пал милк* — Злой дух леса; *Нахтю гинс* — Пугающий дух; *Хелкхелк гинс* — Огненный дух). Различные *милки*, *кинры*, *кинсы* и др. являлись носителями злого начала. Они сбивали охотников с пути, опустошали ловушки, рвали сети, похищали души младенцев, вызывали болезни [История и культура нивхов 2008, с. 120–121].

Существовала вера в так называемых беруших людей, которых на Амуре называли *палонгу*, а на Сахалине — *генигвгун* (*генивхи*). Они описывались как двупалые существа, имевшие голову конической формы, со спутанными волосами. *Генивхи* обитали в лесу и, подобно людям, занимались охотой и рыболовством. Их особенностью была склонность к попрошайничеству. В одном из текстов, записанных Г.А. Отаиной, говорится о том, что человек, которому надоели постоянные просьбы *генивха*, жившего по соседству, однажды положил в его ладонь раскалённый уголёк. Обидевшись на людей, *генивхи* покинули эти места. По тексту можно понять, что рассказчик осуждает поведение человека [Отаина 1992, с. 60].

Часть мифологических сюжетов с этиологической концовкой оформлена в виде развёрнутых повествований. Таков, в частности, *тылгур* о происхождении кровососущих насекомых, записанный Г.А. Отаиной в 1981 г. от нивха Колка (1911 г.р.) из пос. Ноглики на Сахалине. В одном селе жили муж и жена, детей у них не было. Однажды к ним приехал в гости на собаках один человек. Жил у них три дня. Они его хорошо принимали. А через некоторое время он опять приехал, уже с тремя друзьями, и один из них убил хозяина. Когда гости стали жечь труп (не для того, чтобы скрыть следы преступления: у нивхов было принято кремировать покойников), искры от костра превратились в комаров, чтобы в отместку пить кровь людей [Личный архив Отаиной Г.А., П. 3, Л. 9].

Нарочитый бытовизм повествования превращает его в современную криминальную историю, тогда как на самом деле перед нами мифологический сюжет, параллели к которому, в разной степени близости, можно обнаружить в фольклоре тунгусо-маньчжуров. По рассказам тунгусоязычных народов, летающие кровососущие насекомые образовались из истолчённого в порошок тела людоеда, издававшего при ходьбе скрипучие звуки: «Скрипучая старушка» ульчей, «*Тактарпун*-Скрипун» нанайцев [Фетисова 2015, с. 222]. Подобные тексты вряд ли можно рассматривать как продукт прямого взаимовлияния культур, скорее это явление типологического порядка — параллельное возникновение близких результатов в сходных условиях. Вместе с тем в ситуации устойчивых межэтнических контактов могло иметь место и внешнее воздействие, что привело к расширению ареала бытования базового сюжета в разных версиях.

Традиционный фонд исторических и топонимических преданий нивхов также создавался на мифологической основе. Опрашивая местное население, представители советских административных и партийных органов 1920-х гг., приходили к заключе-

нию, что своей истории гиляки (нивхи) не знают. В докладе секретаря Сахалинского ревкома по итогам обследования «туземного населения» Северного Сахалина, проведённого в конце 1925 г., говорилось следующее: «... даже глубокие, почти столетние старики, с которыми приходилось встречаться и говорить, не могут сообщить никаких достоверных исторических справок. Не могут назвать ни одного исторического имени или даты» [Аборигены и советская власть 1995, с. 109]. И далее: «Эры, от которой велось бы летоисчисление, нет...» [Аборигены и советская власть 1995, с. 111]. Как видим, опрос производился с позиций научного исторического мышления, тогда как для народов, живших в условиях родового общества, летоисчисление начиналось со времён первотворения. Архаические сюжеты о происхождении нивхов от «горных людей» — медведей — записывались этнографами даже в конце XX в. Л.Ф. Пагюн, жительница сахалинского села Некрасовки, рассказывала С.В. Березницкому: «На мысе Лазарева есть скала с пещерой. Там очень давно жили женщина и мужчина. Они назывались *пальнгу*. Кто они такие, откуда пришли — никто не знает. У них было много детей, но не людей, а медведей. Они их кормили из корыта. Жили они, жили, а потом мужчина сломал руку, и они из этого места ушли. А всё, что у них было, окаменело...». Спустя некоторое время загадочная чета вернулась в пещеру и стала созывать медведей со всей округи ударами каменного ковша по каменному корыту. «А потом эти мужчина и женщина опять куда-то исчезли. А медведи стали родственниками нивхов. Вернее, от этих медведей родились нивхи», — завершила своё повествование Л.Ф. Пагюн [Березницкий 2003, с. 74–75].

Наряду с мифологическими рассказами у нивхов бытовали реалистические мемуары о сравнительно недавних миграциях с материка и о контактах с другими народами. Так, в 1925 г. опрос сахалинских старожилов позволил установить, что прадеды и деды нынешних жителей острова переселились с материка, где жили на «большой реке» между Николаевском и Камчаткой. Они вели меновую торговлю с Китаем, что подтверждалось наличием в «юртах» старых китайских медных монет, которыми украшались подола женских халатов [Аборигены и советская власть 1995, с. 110]. Предания кальминских нивхов верно отражают историю появления на Амуре смешанных нивхско-негидальских родов [Таксами 1970, с. 38–39]. Примечательно, что впоследствии гиляки исторически достоверно рассказывали о событиях недавнего времени, в частности о периоде массовых репрессий: «Так было. Увидят у людей шёлковую ткань, уже враг народа. Так их убивали. Да. Если кто имеет китайские металлические украшения, их тоже называли врагом народа. Так много нивхов уничтожили» [Ялина 2008, с. 56].

Нивхские топонимические предания также имели как мифологический, так и реалистический характер, отражая особенности местного рельефа и других природных характеристик. Архаическое мышление получило отражение в сюжетах, посвящённых островной родине нивхов — Сахалину. Остров представлялся живым существом — огромной рыбой. Когда она шевелится, происходят землетрясения. Полуостров Шмидта является головой этой рыбы, а мысы Марии и Елизаветы — хвостом. Подобные представления сопоставимы с мифами охотничьих народов Евразийского материка, которые воспринимали землю как гигантскую лосиху или оленюху. По другим данным, Сахалин представлялся огромным человеком, лежащим на правом боку лицом к материка. Кроме того бытовал сюжет, имеющий параллели в японской мифологии, — о возникновении острова из застывших морских волн. С.В. Березницкий справедливо видит в последнем случае результат культурного взаимодействия в бассейне Японского моря [Березницкий 2003, с. 75–77].

Шаманские легенды не занимали заметного места в повествовательном фольклоре нивхов, поскольку «избранники духов» не играли в их общественной жизни особенно заметной роли. Само название *чам* было заимствовано от тунгусо-маньчжуров,

и многие сюжеты о противоборстве шаманов и демонстрации их могущества также указывают на культурное влияние тунгусоязычных этносов. Сюжеты о посещении иных миров нередко связывают со сверхъестественными способностями шаманов, однако, по нивхским представлениям, туда мог попасть и обычный человек, но ему необходимо было соблюдать ряд условий. Считалось, что человек остаётся невидимым для обитателей потустороннего мира, но он не должен есть их пищу, иначе, вернувшись к сородичам, умрёт. Нивхи верили, что именно из таких источников поступала информация об иных мирах. Собственно нивхскими, по-видимому, можно считать рассказы о шаманах, вредящих своим соплеменникам [Личный архив Отаиной Г.А., П. 1, Л. 16–17].

Как видим, нивхский повествовательный фольклор, на протяжении длительного времени функционируя в иноэтническом окружении, сохранил тематическое и стилевое своеобразие, сформированное языковой спецификой и особенностями исторической судьбы народа, осваивавшего низовья р. Амур и север о. Сахалин. Особенно ярким проявлением оригинального художественного мышления стало создание героического эпоса, способного занять достойное место в мировой художественной культуре. Безусловно, разносторонние этнические контакты не прошли для нивхов бесследно; особенно сильным оказалось культурное влияние тунгусо-маньчжуров. Однако и в случаях прямого заимствования конечным результатом стало обогащение, а не разрушение собственных этнических традиций.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аборигены и советская власть: по страницам советских источников // Исторические чтения. Труды Гос. архива Сахалинской обл. 1995. № 1. С. 105–136.
2. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
3. История и культура нивхов: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2008. 270 с.
4. Крейнович Е.А. Нивхгу: загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. 493 с.
5. Отаина Г.А. Жанр тылгуров в нивхском фольклоре // Б.О. Пилсудский — исследователь народов Сахалина: материалы Междунар. науч. конф., 31 окт. — 2 нояб. 1991 г. Южно-Сахалинск, 1992. Т. 2. С. 59–66.
6. Отаина Г.А. Фольклор в народной педагогике нивхов // Семья и семейный быт в восточных регионах России. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 129–138.
7. Подмаскин В.В. Народные знания нивхов // Традиционная культура народов Дальнего Востока России: сб. материалов. Владивосток: ДВО РАН ИИАЭ, 2003. С. 10–36.
8. Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 36–42.
9. Фетисова Л.Е. Повествовательный фольклор ульчей: типология и своеобразие // Россия и АТР. 2015. № 2. С. 218–228.
10. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилацкогго языка и фольклора. СПб., 1908. Т. 1. Ч. 1. 254 с.
11. Ялина Г.Ф. Звуковые материалы по исследованию нивхского языка. Саппоро, 2008. 118 с.
12. Ыгмиф налит во. Поселение бухты Чёрной земли. Эпос сахалинских нивхов. М.: ИП Смирнова М.А., 2013. 432 с.
13. Личный архив Отаиной Г.А.: Материалы к сборнику «Нивхский фольклор» // Рукописный фонд отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

УДК 398.21(=941.14):398.21(571.1/.5+571.6)

*Петрова Валентина Алексеевна,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск*

Сравнительно-сопоставительный анализ негидальской сказки «Летяга и лисица» («Омки. Солахи») с аналогичными сюжетами других народов Сибири и Дальнего Востока

В статье проводится сравнительно-сопоставительный анализ негидальской сказки «Летяга и лисица» («Омки. солахи») с целью выявления степени сходства и отличия от аналогичных сюжетов других народов Сибири и Дальнего Востока. В результате анализа выявлены близкие параллели в сказочном фольклоре тунгусоязычных народов — эвенков, эвенов, удэгейцев, орочей, нанайцев, а также юкагиров, якутов, долган и русских.

Ключевые слова: негидальцы, негидальский фольклор, сказка, животный эпос, жанр, эпизод, сюжет, вариант.

*Petrova Valentina Alekseevna,
The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North,
SB RAS, Yakutsk*

A comparative-contrastive analysis of the Negidal fairy tale “The flying squirrel and the fox” (“Oмки. Solakhi”) with similar plots of other peoples of Siberia and the Far East

The article carries out a comparative-contrastive analysis of the Negidal fairy tale “The flying squirrel and the fox” (“Oмки, solakhi”) in order to reveal similarities and differences from similar plots of other peoples of Siberia and the Far East. The analysis results reveal close parallels in fairy lore of Tungusic-speaking peoples – the Evenks, the Evens, the Udegei, the Orochs, the Nanais, as well as the Yukagir, the Yakuts, the Dolgans, and the Russians.

Keywords: Negidals, Negidal folklore, fairy tale, beast fables, genre, episode, plot, variant.

В фольклорном пространстве дальневосточного региона господствуют традиции тунгусоязычных народов — эвенов, эвенков, удэгейцев, орочей, ульчей, нанайцев. Сюда же входит фольклор негидальского этноса, в формировании которого на ранних этапах активное участие принимали тунгусские (эвенкийские) роды, принадлежащие к северной тунгусо-маньчжурской ветви. На близость негидальского и эвенкийского языков достаточно единодушно указывают лингвисты-североведы. Об этом же свидетельствует их общая принадлежность к забайкальскому антропологическому типу. В процессе освоения бассейна Амура в состав негидальцев вошли

представители южной группы тунгусо-маньчжуров — ульчи, нанайцы, удэгейцы, орочи, а также нивхи, условно относимые к палеоазиатам. В настоящее время большинство негидальцев проживает в Хабаровском крае (по переписи 2010 г. — 505 чел.) [История и культура негидальцев 2014, с. 24–41].

Тунгусский компонент наиболее отчётливо виден в животном эпосе негидальцев, составляющем архаический слой сказочного фольклора. Устойчивый характер сюжетов и мотивов, связанных с промысловой фауной, даёт возможность увидеть не только генетическую, но и культурную близость коренного населения Сибири и Дальнего Востока. В данной статье проводится сравнительно-сопоставительный анализ негидальской сказки «Летяга и лисица» («*Омки, солахи*») [Цинциус 1982, с. 132–135] с аналогичными сюжетами других народов Сибири и Дальнего Востока.

Рассматриваемая сказка представляет собой многосоставное произведение, состоящее из 7 эпизодов, часть из которых имеет близкие параллели в животном эпосе соседних с негидальцами народов. В первом эпизоде рассказывается о том, как Лиса обманом и угрозами вынудила белку-летягу отдать ей своих детёнышей.

1. *Летяга жила. У летяги детёныши — пятерых детёнышей имеет. Когда она так жила, пришла лисица. Затем пришла и говорит:*

— *Летяга, детёныша давай!*

— *Хонгор-хонгор (не дам, не дам)!*

— *Если не дашь, з-забодаяю!*

Затем летяга детёныша своего отдаёт. Затем лисица уходит. Уйдя, на следующий день снова приходит:

— *Летяга, детёныша давай!*

— *Хонгор-хонгор!*

— *Если не дашь, з-забодаяю!*

Опять отдаёт летяга, детёныша своего отдаёт. С тем лисичка уходит. На другой день снова приходит:

— *Летяга, детёныша давай!*

— *Хонгор-хонгор!*

— *Если не дашь, з-забодаяю!*

Опять отдаёт летяга, детёныша своего отдаёт. С тем лисичка уходит. На другой день снова приходит:

— *Летяга, детёныша давай!*

— *Хонгор-хонгор!*

— *Если не дашь, з-забодаяю!*

Отдаёт. С тем уходит.

Данный эпизод встречается в сказках многих народов Сибири и Дальнего Востока. При этом неизменным является лишь центральное действующее лицо — коварная лиса, остальные персонажи могут заметно варьироваться. Так, в орочской сказке «Лиса и цапля» (*Сулаки, нгачаки*) лиса приходит к белке-летяге и просит у неё детёныша, угрожая свалить дерево, изрубить бельчат топором, изжарить на вертеле [Орочские сказки и мифы 1966, с. 127–128]. В нанайской сказке «Летяга» («*Хомнго*») лиса, притворившись чёртом, приходит к летяге запугивает её и съедает детёнышей [Аврорин 1986, с. 68]. В эвенской сказке «Про лису» («*Хуличан дьувулин*») лиса, угрожая срубить и повалить дерево, выманивает у кедровки яйца и съедает их [Новикова 1980, с. 146–152]. В удэгейской сказке «Лис» («*Сулаи*») хитрый зверь, проголодавшись, приходит к цапле и просит у неё птенцов в жёны, а затем съедает их [Фольклор удэгейцев... 1998, с. 266]. В эвенкийской сказке «Пташка и лиса» («*Чивкачанн,ун сулаки*») лиса запугивает пташку угрозой срубить дерево, выманивает у неё яйцо и съедает его [Фольклор эвенков Якутии 1971, с. 39]. В эвенской сказке «Про лису»

(«Хуличан дьубулин») лиса, угрожая срубить и повалить дерево, выманивает у кедровки яйца и съедает их [Новикова 1980, с. 146–152]. В юкагирской сказке голодная лиса, угрожая срубить дерево, выманивает у вороны птенцов и съедает их [Лунное лицо 1992, с. 50–51; Иохельсон 2005, с. 97–98]. В долганской сказке «Старик Укукуут-Чукукуут и лиса» («Укукуут-Чукукуут огонньор онуга һаһыл») лиса выпрашивает детей у старика Укукуут-Чукукуут и съедает их [Фольклор долган 2000, с. 196–197]. В якутской сказке «Птица Тюенэн с четырьмя яйцами» («Туорт сыымыттаах Туонэн кыыл») лиса угрожает птице Тюенэн тем, что «сжуёт сугробистую поляну», свалит старую склонившуюся иву, выманивает у неё яйца и съедает их [Якутские народные сказки... 2008, с. 119–123]. В русской сказке «Груздь, лиса и сорока» лиса приходит к груздю и выманивает его детей [Русские сказки Сибири и Дальнего Востока... 1993, с. 244–245].

2. Во втором эпизоде на помощь летяге приходит дедушка-сова и учит её не бояться лисы.

После её ухода к летяге приходит дедушка-сова. Затем дедушка-сова говорит:

— *Летяга, почему плачешь?*

Летяга говорит:

— *Лисица детёнышей моих уничтожает!*

— *Ладно, не плачь. Потом, когда лисица придет, скажи: «Травяных твоих рогов чего буду бояться?!» Если потом спросит: «Кто сказал?» — скажи: «Дедушка-сова сказал», — скажи.*

Затем лисица снова приходит:

— *Летяга, детёныша давай!*

Летяга говорит:

— *Не дам!*

Лисица говорит:

— *З-забодая!*

Летяга говорит:

— *Травяных твоих рогов чего буду бояться?!*

Затем лисица говорит:

— *Кто сказал?*

— *Дедушка-сова сказал.*

Затем лисица спрашивает:

— *Дедушка-сова, где находится?*

— *Та-а-а вот подальше в тайге на горе находится.*

Данный эпизод также является базовым в животном эпосе народов Сибири и Дальнего Востока. В роли мудрого советчика, как правило, выступает птица: в эвенской сказке это *гарандя* [Новикова 1980, с. 146–152], в эвенкийской — *рябчик* [Фольклор эвенков Якутии 1971, с. 39], в удэгейской — *филин* [Фольклор удэгейцев... 1998, с. 266–268], в ороческой и нанайской — *цапля* [Ороческие сказки и мифы 1966, с. 127–128; Аврорин 1986, с. 68–69], в юкагирской — *птичка-чайшилэ* [Лунное лицо 1992, с. 50–51]. В русской сказке фигурирует *сорока* [Русские сказки Сибири и Дальнего Востока... 1993, с. 244–245]. В якутской сказке «Птица Тюенэн с четырьмя яйцами» («Туорт сыымыттаах Туонэн кыыл») на помощь приходит старик-бурундук, который объясняет птице, что лиса обманывает её, она не сможет выполнить свою угрозу [Якутские народные сказки... 2008, с. 118–119].

3. В третьем эпизоде негидальской сказки рассказывается о том, как дедушка-сова расправился с коварной лисицей.

Лисица пошла. Дедушку-сову увидела лисица, крадётся:

— *Ой-ой!*

*Шея сгибается,
Спина-мина хряст!
Хвостом виль,
Спина-мина хряст!*

— *Лисица, к кому подкрадываешься?
— Дедушка-сова, спугнёшь-спугнёшь: за тобою птичка, птичка сидит!
— Ой-ой!*

*Шея сгибается,
Спина-мина хряст!
Хвостом виль,
Спина-мина хряст!*

Лисица прыгнула к дедушке-сове, дедушка-сова лисицу за шею лапой схватил. Затем полетел ввысь. Лисица плачет (досл. плача идёт). Вот дедушка-сова до моря долетает. Затем дедушка-сова говорит:

— *Скажи: - «Сало дедушка-совы есть идём!»*

Тут дедушка-сова роняет лисицу — упала лисичка в море. Упав, плавает лисичка, плача плавает. Затем говорит:

— *Зубица, серувой,
морским белым камнем станете, серувой!
— Язычище, серувой,
Листом морским лилии станешь, серувой!
— Косточки мои, серувой,
Морским валежником станете, серувой!*

Данный эпизод имеет прямые аналогии в сказочном фольклоре эвенов «Про лису» [Новикова 1980, с. 146–152; Фольклор эвенов Березовки 2005, с. 169–178], найцев [Аврорин 1986, с. 68–69], орочей [Орочские сказки и мифы 1966, с. 128]. В юкагирской сказке *птичка-чайшилэ* уводит лису по течению реки и губит её [Лунное лицо 1992, с. 50–51].

4. В четвёртом эпизоде хитрой лисе удаётся избежать гибели, переправившись на сушу по спинам нерп.

Затем одна нерпа выходит, вышла и говорит:

— *Лисица, почему плачешь?*

— *Нерпушка, двоюродная сестрица моя по матери, я не плачу — я пою. Я повторяю те песни, которые пели, когда сватались моя мать и мой отец. Нерпа, а велик ли твой род (народ)? Взгляни-ка на мой род — те звёзды. Достигает ли (по численности) твой род до моего рода?*

Нерпа говорит:

— *Достигает.*

Затем ныряет (досл. входит), затем опять выходит — множество нерп выходит, полное море одних нерп выходит. Затем лисичка принимается считать:

— *Од-дин — два, хелебеттах...*

Од-дин — два, хелебеттах...

Три—четыре, хелебеттах...

Четыре—пять, хелебеттах...

Так перепрыгивает (по нерпам). Нерпа говорит:

— *Почему некоторых не считаешь?*

Лисица говорит:

— *Сосчитаю, когда назад пойду.*

Затем на землю прыгнула. Затем говорит:

— *Когда мы с тобой родней по матери были?*

Тогда нерпа говорит:

— *Лгунишка, в конце своего пути умрёшь!*

Лисица говорит:

— *Я не умру!*

Данный эпизод указывает на влияние культуры морских зверобоев, он встречается в фольклоре коряков и нивхов, но также занимает прочные позиции в сказочном эпосе тунгусо-маньчжуров, в частности, орочей [Орочские сказки и мифы 1966, с. 127–128] и эвенов [Новикова 1980, с. 146–152]. В другом варианте эвенской сказки лиса попадает с одного берега реки на другой с помощью рыб [Петрова 2010, с. 130–134]. В долганской сказке «Старуха и лисья шкура» («Эмээксин онуга һаһыл тириитэ») лиса, попав на остров, выбирается на землю, прыгая с одного налива на другого [Фольклор долган... 2000, с. 195–197]. В нанайской сказке «Летяга» («Хомн-го») вместо нерп или рыбы фигурируют черви, по которым лиса перебирается с морского острова на материк [Аврорин 1986, с. 68–69].

5. Далее анализируемый негидальский текст содержит незавершённый эпизод о лисе и налиме, напоминающий долганскую сказку.

Лисица побежала. Бежит (досл. идёт). Когда бежала, встретила (досл. нашла) одного налима:

— *Налим, куда идёшь?*

— *Куда иду — домой иду. Лисица, а ты куда идёшь?*

— *И я в ту сторону, куда ты идёшь. Налим, ну, пошли!*

— *Гэ!*

Лисица побежала. Налим по воде скользит. Затем продолжают свой путь. Так шли—или, лисица окликается:

— *Налим!*

Откликается:

— *Эй! — через две излучины откликается.*

Данный эпизод отмечен также в сказочном фольклоре эвенов и эвенков [На Севере Дальнем 1963, с. 153–154; Сказки эвенков 1957, с. 64–65].

6. В шестом эпизоде рассказывается о смерти плутовки от руки старушки, которая сшила себе шапку из лисьей шкурки. Далее следует контаминированный текст, не связанный с основной темой о лисе и летяге.

Потом лисица идёт. Шла—шла и наконец пришли к месту, где одна старушка сушит черёмуху. Нашла место, где сушится черёмуха, принялась есть. Насытилась, брюхо полное. Потом уснула. Когда она уснула, приходит старушка и видит лисицу. Тогда идёт домой. Приходит домой, берёт нож и возвращается к месту, где сушит черёмуху. Дошла — лисица всё ещё лежит. Колет её ножом, убивает, шкуру снимает. Сняв шкуру, распяливает её. Распялила, высушила, шапку себе сделала. Надевает шапку. Потом идёт кормить своих щенков.

Когда она пошла их кормить, приходит волк:

— *Старушка, поручи мне стеречь, шапку свою одолжи — у меня уши мёрзнут.*

Старуха одолжила свою шапку, ушла домой и сидела дома. Потом говорит:

— *Что это волк так долго делает?*

Пошла старушка посмотреть своих щенков, пришла к собачьему шалашу — волка нет. Заплакала старушка. Потом сказала:

— *Врун волк, убежал и утащил мою шапку!*

Потом прилетела ворона:

— *Кар-кар, старуха, о чём плачешь?*

— *О чём плачу — волк утащил мою шапку, по ней плачу.*

— *Старушка, кар-кар, дай-ка я схожу за твоей шапкой!*

Старушка говорит:

— *А как скажешь?*

— *Скажу: «Я за старушкиной шапкой пришла!»*

— *Пусть уж (оставь, пусть будет, как было), зачем уж ты пойдёшь (зря пойдёшь)!*

Так улетела (ворона).

Этот эпизод не встречается в представленных ранее версиях сказочного фольклора эвенков, эвенков, удэгейцев, орочей, нанайцев, юкагиров, долган, юкагиров, русских.

7. Финальная часть является естественным завершением предшествующего эпизода: чудесная помощница в облике птички возвращает старушке шапку, украденную волком.

Старушка плачет. Когда она так плакала прилетела птичка:

— *Старушка, почему плачешь, чвик-чвик?*

— *Шапку свою жалею, плачу.*

— *Дай-ка я за ней схожу, чвик-чвик!*

— *А как скажешь? — говорит.*

— *Старушка, как-нибудь, как-нибудь уж скажу, чвик-чвик!*

Полетела. Старушка не плачет, стала ждать. Так ждёт. Птичка летит, долетает до одного зимника и сквозь круглое окошечко входит—влетает.

(А) в том доме и зайцы, и лисицы, и волки, и вороны, и хорьки, и старик со старухой. Мамаша-крестовка камлает. Старик говорит:

— *Эй-эй, мамаша-крестовка, хвост свой сожжешь, эй-эй!*

Тогда птичка начала камлать:

— *Чви-и-к, чви-и-к, чирикнула,*

Через окошечко порх — выпорхнула!

Старик говорит:

— *Нашу шапку дай ей надеть — наверное, это хороший шаман!*

Одолжили свою шапку.

— *Чик-чик, чирикнула,*

По полу топ-топ,

По нарам скок-скок,

В углу прыг-прыг,

Через окошечко порх — выпорхнула!

И через окошечко улетела. С той (шапкой) летит обратно, до старушки долетает, входит, шапку её приносит.

Старушка обрадовалась, для носика птичке рукодельный ножичек даёт, в лапки иглу даёт.

Затем (всё) кончилось.

Концовка рассматриваемой негидальской сказки указывает на влияние фольклорных традиций южной группы тунгусо-маньчжуров, однако прямых аналогий со сказочным фольклором удэгейцев, орочей, нанайцев и др. на данном этапе выявить не удалось. Работу в этом направлении необходимо продолжать.

Осуществлённый сравнительно-сопоставительный анализ оригинальной негидальской сказки убедительно свидетельствует о существовании в Восточной Сибири и на юге Дальнего Востока единого пространства фольклорной культуры, основанного не только на генетическом и языковом родстве коренных народов региона, но также на близости их хозяйственно-культурных типов и единстве исторического пути.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. 256 с.
2. Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Якутск, 2005. 272 с.
3. История и культура негидальцев: историко-этнографические очерки. Владивосток: Дальнаука, 2013. 350 с.
4. Лунное лицо: Сказки юкагиров. Якутск: Кн. изд-во, 1992. 123 с.
5. Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка: Ольский говор. Ч. 2. Л.: Наука, 1980. 243 с.
6. Орочские сказки и мифы. Новосибирск, 1966. 235 с.
7. Петрова В.А. Эвенский нимкан о лисе и старике Бочиликане: к проблеме вариативности и типологии сюжетов // Вестник Северо-Восточного федерального университета. 2010. № 4(7). С. 130–134.
8. Романова А.В., Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. Л.: Наука, 1971. 327 с.
9. Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1993. 352 с.
10. Фольклор долган. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. Т. 19. 448 с.
11. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлэнгу, ехэ. Новосибирск: Наука. 1998. Т. 18. 561 с.
12. Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров). Якутск, 2005. 362 с.
13. Цинциус В.И. Негидальский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1982. 310 с.
14. Якутские народные сказки. Новосибирск: Наука, 2008. Т. 27. 462 с.

УДК 398.21(=82=942.3)

*Краюшкина Татьяна Владимировна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Русские и бурятские народные волшебные сказки на сюжет 545B *Kot в сапогах* в свете межличностных отношений

В статье рассмотрены межличностные отношения персонажей на материале русских и бурятских народных волшебных сказок на сюжет **545B *Kot в сапогах***. Производится сравнительный анализ моделей поведения персонажей русских и бурятских сказок в схожих ситуациях. В свете межличностных отношений важным оказывается следующее: русские и бурятские сказки на сюжет **545B *Kot в сапогах*** являют группу отличающихся друг от друга, а порой и диаметрально противоположно оцениваемых в традиционной культуре действий, которые работают на развитие схожих взаимоотношений.

Ключевые слова: межличностные отношения, русские народные волшебные сказки, бурятские народные волшебные сказки, 545B «*Kot в сапогах*».

*Krajushkina Tat'jana Vladimirovna,
Institute of History, Archaeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

Russian and Buryat folk fairy tales with the plot 545B *Puss in Boots* in the context of interpersonal relations

The article deals with interpersonal relationships of characters in Russian and Buryat folk fairy tales with the plot **545B *Puss in Boots***. A comparative analysis of behaviors of characters in Russian and Buryat fairy tales in similar situations is performed. Regarding interpersonal relationships, the most important is the following: Russian and Buryat fairy tales with the plot **545B *Puss in Boots*** represent a group of different, sometimes diametrically, oppositely evaluated in a traditional culture actions that work towards the development of similar relations.

Keywords: interpersonal relations, Russian folk fairy tales, Buryat folk fairy tales, 545B “*Puss in Boots*”.

Сказки — уникальное явление словесного искусства. Существующие в фольклорном фонде каждого этноса, они по праву считаются хранилищем народной мудрости. Особая роль среди фольклорных жанров принадлежит волшебной сказке. Почти исчезнувший из активного бытования, этот жанр нашёл своё место в печатном слове. Таким образом, волшебная сказка продолжает транслировать систему традиционных ценностей в детское сознание (и — повторно — в сознание взрослой, читающей сказки вслух, аудитории), хотя и утратила (или, скорее, почти утратив)

прикрепленность к локальной традиции: многомиллионными тиражами издавались и продолжают издаваться сказки А.Н. Афанасьева в многочисленных обработках, предназначенных для детского чтения.

Несколько иную функцию выполняют региональные тексты. Именно они несут исконную систему народных представлений об окружающем мире конкретной группы этноса, важным компонентом которого являются межличностные отношения. Вот почему особенно ценны научные издания регионального устного народного творчества. Литературно обработанные сказки лишь отчасти транслируют традиционную систему межличностных отношений, оставляя за рамками текста чрезмерную жестокость по отношению к врагу, специфику любовных отношений между мужчиной и женщиной и некоторые другие её компоненты.

Данная статья написана с позиции психофольклористики, сравнительно нового научного направления, для которого на данном этапе важна опора на исследования учёных-психологов в области межличностных отношений. Российские исследователи-психологи определяют межличностные отношения следующим образом: «<...> это отношения, складывающиеся между отдельными людьми. Они часто сопровождаются переживанием эмоций, выражают внутренний мир человека» [Ильин 2009, с. 194]; межличностные отношения сводятся к системе «установок, ориентаций и ожиданий членов группы относительно друг друга, обусловленных содержанием и организацией совместной деятельности и ценностями, на которых основывается общение людей <...>» [Куницына 2002, с. 194]. В качестве базовой единицы межличностного общения психологи называют чувство. Выделяется несколько пар межличностных отношений, противопоставленных друг другу: официальные и неофициальные, деловые и личные, рациональные и эмоциональные, субординарные и паритетные. Каждый тип межличностных отношений, в свою очередь, дополнительно дробится. Классификация межличностных отношений зиждется на трёх критериях: глубине отношений, избирательности в выборе партнёра, функции отношений [Горовая 2008, с. 83].

Цель данной статьи — обнаружение элементов структуры межличностных отношений и выявление их специфики на материале волшебных сказок на сюжет **545B** *Кот в сапогах* двух неродственных этносов — русских и бурят. Для анализа сюжета нами будут привлекаться как научные сборники, так и тексты, предназначенные для широкого круга читателей. Схожие по сюжету, сказки обозначенных народов несут уникальное представление о мире, присущее конкретному этносу. Обозначенный сюжет входит в группу сказок о добывании невесты, только этим занимается не сам герой, а его помощник — животное-сват.

Межличностными отношениями персонажей, опираясь на определение известного российского психолога Е.П. Ильина, мы назовём отношения, складывающиеся между отдельными персонажами, возникающие в результате их взаимодействия, благодаря чему появляются те или иные эмоции и чувства, что, в свою очередь, приводит к дальнейшему развитию взаимоотношений. Все межличностные отношения персонажей находятся в рамках традиционных народных представлений: как бы ни развивался сюжет, как бы ни изображались персонажи, всё базируется на комплексе межличностных отношений, сформированном много веков назад и передаваемом последующим поколениям. Ещё и поэтому персонажи и их модели поведения близки и понятны этносу. С другой стороны, именно так, посредством сказочной фантастики, в сознании подрастающего поколения закладывается система представлений народа

о взаимоотношениях, о правильных моделях поведения в различных жизненных ситуациях, пусть эта система и завуалирована.

Обратимся к анализу сказок на сюжет **545В** *Кот в сапогах*. Русские сказки изображают героя безродным и бедным: «*Жил-проживал Кузенька один-одинёшенек в тёмном лесу; у него был худой домишко, да один петушок, да пять курочек*» [Афанасьев 1987, с. 112]; «*Родители скоро умерли, остался Соломан один. И не было у него никакого богатства — только коза на дворе*» [Разумова 1987, с. 158]; «*Был он такой оборванный и грязный, <...> люди с ним знаться не хотели*» [Морохин 1993, с. 148], что потенциально делает его нежеланным женихом.

В локусе героя появляется лиса. В двух первых сказках она завладевает (или пытается завладеть) имуществом героя: несколько дней подряд лиса крадёт из его дома по курочке, пока он не ловит воровку. Происходит торг, при этом лиса сама назначает цену за свою жизнь (герой собирается убить её): «*Не убивай меня! Я тебя сделаю Кузьмою Скоробогатым, только изжарь для меня одну курочку с масличком пожирнее*» [Афанасьев 1987, с. 112]. Во второй сказке лиса ничего не крадёт — она ведёт себя открыто, заявляя герою, что хочет съесть его козу. В этом тексте лиса решает помочь герою по другой причине — так как у него, кроме козы, нет никого, он лишён родителей, даже жены у него нет. Поэтому лиса хочет герою дать то, что он не имеет, при этом не забывая и о собственной выгоде:

«— *Как же ты будешь жить неженатый?*

— *Да кто за меня пойдёт, как я бедный?*

— *Ничего, я женю тебя на королевской дочке. А как женишься, то козу мне и отдашь*» [Разумова 1987, с. 159]. В третьей сказке лисой движет жалость. Она видит в лесу Ваньку, *оборванного и грязного*, и сразу же принимает решение: «*Надо женить тебя <...>. Пойдём царскую дочь сватать*» [Морохин 1993, с. 148].

Бурятские сказки также изображают героя обездоленным: «*Совсем голый, обнажённый парень Пума бедно жил, в нищете. У себя дома сажал морковь, этим и кормился*» [Бардаханова 2008, с. 151]; герой другой сказки не имеет и этого скудного пропитания: «*В давнее время жил один парень-сирота, кормился тем, что выкапывал коренья в горах и скалах*» [Бардаханова 2008, с. 147]. В зависимости от наличия (или отсутствия) имущества у Пумы и выстраиваются его отношения с лисой. В первой сказке Пума ловит лису, воровавшую выращенную им морковь, и хочет её убить, но лиса предлагает ему большее, чем утерянное имущество, играя на жалости героя и желании получить недоступное: «*Голодную, жалкую меня не убивай, отпустишь живой, тебе помогу, красивую, пригожую жену тебе найду*» [Бардаханова 2008, с. 151]. Во второй сказке лиса испытывает благодарность к герою, спасшему её от охотников, от этого суть её предложения не меняется. Она узнаёт о его обездоленности и предлагает исправить эту ситуацию: «*Пойдём, я тебе найду жену, буду искать возможность, чтобы создать вам семью <...>*» [Бардаханова 2008, с. 147].

В русских сказках лиса и далее прибегает к хитрости. Создавая впечатление богатства героя, она обманом собирает якобы на обед к царю сорок сороков волков, а после — и медведей. «*Лиса повела их к царю; привела и поклонилась ему сороком сороков черных медведей от Козьмы Скоробогатого*» [Афанасьев 1987, с. 113]. Такие богатые подарки вызывают радость у царя: «*Царь тому и рад, приказал загнать их и запереть накрепко*» [Афанасьев 1987, с. 113]. Третий подарок царю от Кузьмы Скоробогатого — соболя и куницы. Так в сознании царя благодаря щедрым подаркам закрепляется образ состоятельного героя: «*Царь не может надивиться богатству*

Козьмы Скоробогатого, с радостью принял дары и приказал всех зверей перебить и поснимать с них шкуры» [Афанасьев 1987, с. 114]. Лиса и далее обманывает царя, сообщая ему о несметном золотом и серебряном запасе Козьмы. И в этот раз лиса визуализирует богатство Козьмы: пудовку, взятую взаймы у царя якобы для размеривания серебряных денег, она высветляет речным песком, заткнув *«в зауторы несколько мелких денег»* [Афанасьев 1987, с. 114]. Лишь после этого, четырежды обманув царя, Лиса просит у него руки царевны. *«Царь не отказывает, велит Козьме совсем изготавиться и приезжать»* [Афанасьев 1987, с. 114].

Царю, персонажу второй сказки, лиса и вовсе не предоставляет никакого доказательства богатства героя. Она сама по себе вызывает удивление. Царю докладывают о визите лисы во дворец. Реакция царя такая: *«Что за чудо? Надо пойти посмотреть»* [Разумова 1987, с. 159]. Лиса повышает социальный статус героя, ничем его не подтверждая: *«Царь Соломан послал меня к вам сватать вашу дочку»* [Разумова 1987, с. 159]. Предположение о богатстве делает сам царь, лиса же его не разуверяет, умело переводя речь на другую тему:

«— Ну что ж, если он очень богат — то можно и отдать.

— Сначала задаток дайте, ваше величество, а там и свадьбу справлять будем <...>» [Разумова 1987, с. 159]. В третьей сказке мотив заочного сватовства отсутствует.

Не столь доверчив хан, персонаж первой бурятской сказки. Он соглашается выдать свою дочь замуж за очень богатого Пуму: *«Но перед тем как выдать замуж свою дочь, хорошо бы повидать своего зятя <...>»* [Бардаханова 2008, с. 151]. Во второй бурятской сказке мотив заочного сватовства не используется.

Следующий значимый для анализа межличностных отношений эпизод — непосредственная встреча жениха и царя. Лиса и здесь идёт на хитрость: она, чтобы скрыть бедность жениха, имитирует беду, прося работников подпилить мостик. Так Кузенька оказывается в воде. Лиса привлекает внимание царя к происшествию: *«Ахти, пропал Козьма Скоробогатый!»* [Афанасьев 1987, с. 114]. Царские слуги спасают героя из воды и переодевают в нарядное платье. Ни о каком личном контакте героя с царём не говорится: *«Обвенчался он на царевне и живёт у царя неделю и две»* [Афанасьев 1987, с. 114]. Во второй сказке лиса ведёт героя купить одежду на задаток, данный царём. После лиса учит его: *«Как поедем, по дороге будет мост, ты и свались под мост в грязь, а я побегу в город людей на помощь звать <...>»* [Разумова 1987, с. 159]. Лиса с криком *«всё погибло, все утонуло»* [Разумова 1987, с. 159] зовёт людей на помощь. Эти люди и выступают свидетелями происшествия — как богатый герой лишился своего имущества. Происходит подмена на самом деле свершившегося на якобы произошедшее. Царь даёт герою одежду; молодые играют свадьбу. В третьей сказке имитируется гибель всей жениховой родни, *«<...> царь <...> испугался, что люди у него во дворце утонули <...>»* [Морохин 1993, с. 148] и попросил героя скрыть это происшествие.

В первой бурятской сказке также используется мотив попадания Пумы в воду, где он лишается своей одежды. Свидетелями беды становятся ханские слуги, которым лиса показывает на цветы и листья, составлявшие одежду героя, уплывающие по воде. И герой получает от слуг настоящую одежду. В сказке используется важный психологический момент, по которому хан может определить подлог. Лиса предупреждает героя: *«Если сильно будешь удивляться чему-то, буду тыкать в свои глаза. Если на их еду набросишься, носом своим покручу»* [Бардаханова 2008, с. 152]. Но

герой не послушался лису. Он начинает разглядывать одежду и набрасывается на еду. Его поведение вызывает удивление. Лиса объясняет присутствующим поведение героя его недовольством одеждой и пищей. Во второй бурятской сказке разглядывание одежды лиса объясняет хану так: *«Такую страшную одежду никогда не одевал, поэтому так делает»* [Бардаханова 2008, с. 148]. После и в первой, и во второй сказке сообщается о свадебном поезде, который движется во владения героя.

В русских сказках именно царь принимает решение, что пора отправляться к зятю в гости. Тем временем лиса всё устраивает. Она запугивает пастухов, пасущих стада овец, свиней, коров и коней царём Огнем и царицей Маланьницей и учит, как нужно правильно отвечать на вопросы, чтобы сохранить свои жизни: *«<...> коли не скажете им, что это стадо Козьмы Скоробогатого, — они всех вас <...> сожгут и спалят»* [Афанасьев 1987, с. 115]. Затем лиса обманывает и самого владельца стад — царя Змиулана, сообщая, что все его стада уже сожжены, и имитируя заботу о нём самом: *«Я не стала мешкать, пустилась к тебе сказать и чуть от дыма не задохнулась!»* [Афанасьев 1987, с. 115]. Змиулан не ставит под сомнение достоверность слов лисы, по её совету он прячется в заповедном дубе. Во второй сказке отсутствует персонаж, у которого отбирают богатство. В третьей сказке используется мотив запугивания пастухов и владельцев стад (они, узнав об опасности, прячутся в дупле по собственной инициативе).

В бурятских сказках мотив запугивания опирается тоже на грозящее уничтожение: всех пастухов якобы ждёт смерть от рук ханских слуг. Пастухи слушаются лису и сообщают проезжающему следом хану, что *«многочисленный скот, коровы, овцы, табун [принадлежит] богачу Пуме»* [Бардаханова 2008, с. 152]. После лиса обманывает и владельца богатства — мангадхая. Он сам просит лису спасти его. Так он оказывается запертым в железный амбар. Во второй сказке лиса имитирует ответную помощь, вводя пастухов верблюдов, а после — табунщиков и чабанов в заблуждение: *«Мангадхаем один раз был спасён и хочу ему помочь. <...>. Если скажешь, что ты пастух мангадхая, тебя здесь же убьют <...>»* [Бардаханова 2008, с. 148]. Мангадхая лиса обманывает, играя на жалости: она плачет, а он, жалея, спрашивает её о причине слёз. Оказывается, лисичка оплакивает его самого: *«Как же не плакать, Шазгай-хан идёт на вас войной <...>»* [Бардаханова 2008, с. 148]. Лиса советует мангадхаю со всей семьёй спрятаться в семиэтажной чугунной крепости. Мангадхай соглашается: *«Какая ты мудрая, так и сделаем. С Шазгай-ханом воевать я не готов <...>»* [Бардаханова 2008, с. 148].

Последний эпизод повествует о словесном присвоении богатства, об убийстве богача и о непосредственном присвоении его имущества героем. Так пастухи, на вопрос царя — чьи это стада, отвечают, что Кузьмы Скоробогатого. Царь доволен: *«Ну, любезный зять, много же у тебя свиней»* [Афанасьев 1987, с. 116]. Восхищается царь и богатым убранством дворца, где пир продолжается уже неделю. В дело вмешивается лиса, советуя Кузьме: *«<...> перестань гулять, надо дело исправлять. <...> Расстреляйте дерево на мелкие части»* [Афанасьев 1987, с. 116]. Так и происходит: Кузенька вместе с тестем расстреливают Змиулана. Русская сказка имеет традиционный оптимистичный финал, где герой и его помощница получают желаемое: *«Козьма Скоробогатый воцарился в том государстве, и стал он с царевною жить да поживать <...>. Лисочку всякий день угощали они курочками <...>»* [Афанасьев 1987, с. 116].

Третья сказка имеет схожее развитие сюжета. Отличие наблюдается во второй сказке. Лиса вновь прибегает к обману, вводя в заблуждение царя. Соломан и его жена уезжают в его владения, им навстречу попадает лиса, сжёгшая хату героя: «Соломан, дворец твой сгорел, и всё богатство сгорело, ни одного слуги-пастыря нет <...>» [Разумова 1987, с. 160]. Жена героя печалится о будущем, Соломан же ожидает помощи от тестя: «Подадим весть отцу, может, он нам и поможет <...>» [Разумова 1987, с. 160]. Царь, узнав о произошедшем, принимает решение построить дочери и зятю дворец. Лиса и в этой сказке получает своё: «Будь счастлив, а я пойду съем твою козу» [Разумова 1987, с. 160].

В первой бурятской сказке лиса обманывает хана: «У зятя вашего появился очень страшный враг — шутхэр, <...> [помогите] <...> его <...> уничтожить» [Бардаханова 2008, с. 152]. Именно тесть, а не герой, бьётся с владельцем богатства и убивает его. В финале сказке говорится лишь о герое, лиса остаётся за рамками повествования: «Так совершенно голый, обнажённый парень Пума обрёл богатую, красивую жизнь, зажил счастливо» [Бардаханова 2008, с. 152]. Во второй бурятской сказке невесту провожает не сам хан, а его люди. Им пастухи и сообщают о мнимом владельце стад. Провожатые радуются: «Какого богатого зятя заимели <...>» [Бардаханова 2008, с. 149]. После пяти дней свадьбы-веселья лиса обращается с просьбой о помощи: «И нам, и вам который приходится врагом мангадахая, мы поймали <...>. Сват-отец, со своим войском помогите с ним расправиться <...>» [Бардаханова 2008, с. 149]. Помощь основывается на установленных свойственных отношениях: гости расправляются с мангадахаем. В финале и этой сказки о лисе не упоминается, акцент делается на герое: «После этого обездоленный парень Пома со своей женой зажили счастливо <...>» [Бардаханова 2008, с. 149].

В свете межличностных отношений важным оказывается следующее: русские и бурятские сказки на сюжет **545B Кот в сапогах** (этот закон характерен и для волшебных сказок на другие сюжеты) являют группу отличающихся друг от друга, а порой и диаметрально противоположно оцениваемых в традиционной культуре действий (эмоций и не эмоций), которые работают на развитие схожих взаимоотношений. Качество же самих действий важно скорее для наполнения образов положительными или отрицательными чертами. Так, в русских и бурятских сказках первую группу действий составляют кража имущества, принадлежащего герою, и жалость к герою. Эти действия становятся причиной для оказания ему помощи в обретении жены высокого социального статуса.

Обман — ведущая форма межличностных отношений и в русских, и в бурятских сказках: именно благодаря ему лиса из бедного и неженатого героя делает богатого и женатого. Намеренное введение в заблуждение царя (хана) относительно высокого социального статуса и богатства компенсирует их наличие. Ложь лисы подтверждается или принимается на слово потенциальным тестем. Т.е. имитация богатства и заверение в его наличии составляют вторую группу действий, благодаря которым царь (хан) соглашается отдать руку своей дочери. Третья группа — игра на жалости царя к потерпевшему беду будущему зятю и сокрытие гибели людей во владениях тестя. В результате герой получает хорошую одежду и в таком виде предстаёт пред царём или ханом. Четвертая группа — запугивание пастухов якобы грозящей гибелью и убеждение их подтвердить перед проезжающими персонажами принадлежность стад жениху. Пятая группа — уничтожение настоящего владельца богатства. В русских сказках герой знает о предстоящем убийстве, тесть — нет. В бурятских

сказках лиса вновь прибегает к обману: она выдаёт истинного владельца богатства за врага, и хан убивает его или приказывает убить своим людям. Т.е., по своей сути, положительные эмоции (жалость) в межличностных отношениях заменяются негативно оцениваемыми в традиционной культуре действиями (воровством, сокрытием преступления и пр.) без ущерба для развития взаимоотношений в направлении, необходимом для сюжетной линии.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Бурятские народные сказки. Волшебные. Бытовые. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 188 с.
2. Волжские сказки / сост. В.Н. Морохин, В.И. Вардугин. Саратов: Надежда, 1993. 288 с.
3. Ильин Е.П. Психология общения и межличностных отношений. СПб.: Питер, 2009. 388 с.
4. Куницына В.Н., Казаринова Н.В., Погольша В.М. Межличностное общение: уч. пособие. СПб.: Питер, 2002. 544 с.
5. Поморские сказки / сост. и лит. обработка А.П. Разумовой и Т.И. Сенькиной. Петрозаводск: Карелия, 1987. 223 с.
6. Психология управления в схемах: уч. пособие / авт.-сост. Горювая Т.П. Владивосток: ВФ РТА, 2008. 154 с.
7. Русские сказки: из сборника А.Н. Афанасьева / сост., послесл. и словарь малоупотреб. и обл. слов. В.П. Аникина. М.: Худож. лит., 1987. 383 с.

УДК 947.084.4(943.87)

*Винокурова Людмила Егоровна,
Институт гуманитарных исследований и
проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск*

Языковая политика Якутии в 1920–1930 гг.

В статье рассматривается языковая политика Якутии в 1920–1930 гг. В начале 1920-х гг. в период государственного строительства ЯАССР особое значение имели политика борьбы с неграмотностью, создание национальной письменности, переход аппарата государственной власти к делопроизводству на якутском языке.

Ключевые слова: коренизация, якутский язык, образование, просвещение.

*Vinokurova Lyudmila Egorovna,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies
of the North, SB RAS, Yakutsk*

Language policy of Yakutia in the 1920^s — 1930^s

The article analyses the language policy of Yakutia in the 1920^s — 1930^s. In the early 1920^s, during the period of the state construction of the Yakutsk ASSR the following topics were of particular importance: the policy of the war against illiteracy, creation of the national system of writing, transition of the apparatus of state power to the records management in the Yakut language.

Keywords: indigenization, the Yakut language, education.

В различных документах 1920-х гг. для характеристики преобразований в развитии якутской культуры того времени широко использовался термин «якутизация». Политика «якутизации» состояла в восстановлении в правах языка и культуры якутов, максимальном приближении власти (центральной и местной) к населению края и создании национальных кадров, приспособлении советского аппарата управления к быту коренного населения.

С 9 по 12 июня 1923 г. состоялось IV совещание ЦК РКП(б) с ответственными работниками национальных республик и областей. На основании резолюции XII съезда партии по национальному вопросу была выработана программа практических мероприятий по вовлечению трудовых элементов местного населения в партийное, профессиональное и советское строительство для укрепления советской власти, в которой предусматривались: постепенный переход делопроизводства на язык местного населения и знание языка ответственными работниками; подъём культуры коренных жителей путём организации работы клубов и других культурно-просветительных учреждений; расширение сети учебных заведений и т.д. В Якутии, наряду с решением вопроса об изучении якутского языка населением, одной из главных государственных

ных задач автономной республики стало приобщение коренных жителей к активной политической деятельности. 10 марта 1923 г. президиум ЯЦИК разрешил улусным учреждениям, гражданам Якутии оформлять и вести официальные отношения на якутском языке.

В 1924–1925 гг. на Охотском побережье произошло т.н. тунгусское восстание, вызванное произволом органов советской власти в отношении местного населения [Ковлеков 2005]. 14 апреля 1925 г. Якутский обком был вынужден принять решение «О военном положении в связи с тунгусским движением», в котором говорилось, что ликвидация повстанчества не может быть выполнена одними военными мерами, необходимо поставить перед ЦК вопрос об экономической помощи и государственном определении тунгусов в целях их советизации.

Чтобы представить, насколько остро стояли перед правительством ЯАССР вопросы якутского общества, необходимо обратиться к работе IV областной конференции. Одним из пунктов её повестки была проблема национальных меньшинств. К ним были отнесены три группы населения Якутии: первая — тунгусы, юкагиры, ламуты; вторая — русские крестьяне, третья — корейцы, китайцы, татары, евреи [Петрова 1993, с. 16–19].

Сохранился протокол заседания конференции от 20 июня 1925 г. Одним из выступивших на ней был Е.Г. Пестун (в 1923–1925 гг. секретарь Якутского ОК РКП(б) — ВКП(б)). Он вновь высказал тезис о необходимости возрождения северных народов, развития их национальных культур, в особенности изучения родных языков («если тунгус забыл даже свой собственный язык, то нужно его научить»). Также отметил, что в Якутском округе проживают 4000 тунгусов, в Олёкминском — 1800, Вилюйском — 3300, Верхоянском и Булунском — 2100, а в Колымском — 2700 тунгусов, юкагиров и чукчей. Все они, по его словам, являлись «горючим материалом». Пестун подчёркивал, что для улучшения жизни народов Севера необходимо развитие экономики, предоставление жителям широких прав без оформления автономии. Значительное внимание он уделил проблеме усовершенствования культурно-просветительных учреждений (школ), сочтя важным, чтобы все нации, проживающие в регионе, «чувствовали себя как дома». Одновременно он выступил против определения русских в качестве «группы» национальных меньшинств, отмечая, что русские крестьяне в годы царизма также находились под гнётом самодержавия, а будучи ямщиками, обслуживали Иркутско-Якутский тракт (пассажирский и почтовый). Когда во время Гражданской войны тракт подвергся разрушению («гоньба была подорвана»), ямщики вынуждены были заняться земледелием. «Крестьянин упёрся в земельный вопрос, а земельный вопрос — в национальный вопрос», ибо землю имеют якуты. Русские крестьяне, по его словам, шли «против якутской советской власти», в связи с чем необходимо было бы наделить их землёй, открыть школы на родном языке [Романов 1998, с. 164]. «Повернуться лицом ко всем национальностям, — говорил Пестун, — вот наш лозунг». В заключительном слове он резюмировал, что якутизацию следует продолжать, при этом надо решить земельный вопрос, и отметил, что если представитель от крестьянства будет в органах управления власти, то крестьянин «перестанет говорить, что его посылает от стола к столу якут, а это сделает свой».

Выступившие вслед за ним С.П. Машуков, А. Пахомов, К.И. Снитко поддержали доклад. Они отметили злободневность земельного вопроса, который ведёт к обострению межнациональных отношений.

С мнением вышеназванных согласился также и П.А. Ойунский, заметив, что развитие алданской промышленности позволило бы крестьянам осваивать пригодные для земледелия территории.

Р.М. Киппасто считал, что для наделения русского крестьянства земельными участками необходимо освоить и расчистить леса («лесов свободных много»), а с решением земельного вопроса всё «не так плохо». Он говорил: «Если якуты арендуют, то спрашивается, почему сами не обрабатывают? Значит у них есть излишек. В общем, крестьянский вопрос требует серьёзного изучения».

М.К. Аммосов отметил, что идут разговоры о провале якутизации, поднимается вопрос о «тунгусизации». Однако он считал, что невозможно одновременно проводить политику якутизации и решать проблему национальных меньшинств («вопрос о нацменьшинствах не был поставлен предусмотрительно с якутизацией»), для этого есть множество причин. Он отметил, что во всех случаях главным в национальной политике является согласованная работа, наступил момент, когда необходимо вводить представителей национальных меньшинств в органы государственного управления — ЯЦИК, ВЦИК, ЦИК СССР.

П.Н. Гуляев и А.И. Гудинов говорили о необходимости выработки единого мнения по национальному вопросу [ФНА РС (Я). Ф. 3. Оп. 3. Д. 356. Л. 6–8].

Таким образом, участники конференции были единодушны в вопросе о решении земельной проблемы, о предоставлении национальным меньшинствам возможностей для развития культуры, создания школ и вхождения во властные структуры.

В рамках продолжавшихся мероприятий по якутизации, III сессия ЯЦИК третьего созыва (29 июня — 2 июля 1925 г.) обсудила и вопрос о национальных меньшинствах. М.К. Аммосов отметил тогда необходимость решения этой проблемы, в особенности в отношении тунгусов, так как существует т.н. «тунгусское повстанческое движение». Одновременно он подчеркнул необходимость продолжить работу по якутизации государственных учреждений и ликвидации якутской технической неграмотности [Аммосов 2007, с. 142–146].

По окончании сессии была единогласно принята резолюция, которая подвела определённый итог обсуждению вопроса о национальных меньшинствах в Якутии. В ней отмечалось, что благодаря советской власти достигнуто национальное равноправие якутов, и ярким выражением этого явился перевод работы государственного аппарата на якутский язык. Одновременно авторы резолюции отметили и рост этнического самосознания национальных меньшинств. Участники сессии признали главной политической задачей правительства обеспечение национального равноправия представителей всех наций, населяющих республику. Правительству республики было предложено вводить уполномоченных от национальных меньшинств в окружные, республиканские и центральные органы власти — ЯЦИК, Совет национальностей СССР и др.; содействовать развитию культуры на родном языке; создать при НКПЗ специальный орган для обеспечения культурных нужд; способствовать открытию национальных учебных заведений; выделять целевые места в школах и вузах; создавать национальные Советы; обеспечивать приём различных прошений и заявлений граждан в учреждениях на родном языке [Ойунский, Егоров 1925]. На основании решений III сессии ЯЦИК при агитационно-пропагандистском отделе Якутского обкома РКП(б) был создан подотдел национальных меньшинств.

Интерес представляет отчёт Комиссии по итогам обследования деятельности партийно-советской работы Якутского правительства. С.А. Бергавинов (ответственный инструктор ЦК РКП(б), в течение 1,5 месяцев проверял партийно-советскую работу правительства Якутии) сообщал в ЦК, что 80% населения республики составляют якуты, местная партийная организация с начала 1924 г. проводит политику якутизации, и констатировал значительные успехи в этом направлении: выпуск газеты «Кыым» («Искра»); ведение делопроизводства на якутском языке во всех низовых советских и партийных органах, школах. Отмечал он также, что идёт подбор кадров

из якутов. Всё это, по его словам, проходило в напряжённой обстановке («достигнуто с большим трудом при сопротивлении русского населения и части парторганизации»), особенно недовольство проведением якутизации выразили русские — представители крестьянства, проживающие в Намском улусе и по р. Лене. Недостатками работы Якутской партийной организации при проведении якутизации С.А. Бергавинов считал недостаточное внимание к нуждам национальных меньшинств и отсутствие их представителей в органах власти [РГА СПИ. Ф. 17. Оп. 67. Д. 304. Л. 14, 27–28].

Таким образом, текст отчёта — документальное свидетельство тому, что комиссия ЦК по итогам деятельности правительства по национальной политике признала, что якутизация соответствовала интересам большинства населения — якутов — и констатировала значительные достижения в этом процессе; вместе с тем были отмечены сопротивление со стороны русского крестьянства и недостаточность работы в отношении национальных меньшинств.

В 20-е гг. прошлого столетия одним из значительных направлений деятельности якутского правительства стала политика якутизации. С 1925 г. наметилась определённая либерализация в отношении национальных культур других народов. Главной политической задачей правительства Якутии являлось обеспечение равноправия наций, населяющих республику. В связи с чем было необходимо, продолжая политику якутизации, увеличивать сеть культурно-просветительных учреждений для малочисленных народов края; вводить делопроизводство на родных языках; выдвигать в органы управления представителей различных национальностей, знающих быт, нравы, обычаи местных жителей; обеспечивать возможность образования для малочисленных народов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аммосов М.К. Выступления М.К. Аммосова на заседании III сессии ЯЦИК 3-го созыва // Неизвестные страницы. С. 139.
2. Ковлеков С.И. Тунгусское восстание 1924–1925 гг. Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 2005. 134 с.
3. Ойунский П.А., Егоров. Наши обязанности в отношении нацменьшинств Якутии (Резолюция III сессии ЯЦИК 3-го созыва по докладу о нацменьшинствах в Якутии) // Автономная Якутия. 1925. 23 авг.
4. Петрова Т.Н. Национальные меньшинства Якутии (1920–1930 гг.) // Национальная политика в регионе. По материалам Республики Саха (Якутия): сб. науч. тр. Якутск, 1993. С. 16–19.
5. Романов И.Г. Формирование русского населения Якутии (1917–1941 гг.): историко-демографический очерк. Якутск, 1998. С. 164.
6. РГА СПИ (Рос. гос. арх. соц-полит. истории).
7. ФНА РС(Я) (Нац. арх. Республики Саха (Якутия)).

УДК 800.855(931=82)

*Рудникова Елена Викторовна,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Речевые изменения у русскоязычных иммигрантов в Новой Зеландии

В центре внимания автора находятся изменения в повседневной родной речи у русскоязычных иммигрантов, осевших в Новой Зеландии в постсоветский период. Рассматриваются способы и формы речевых новообразований. Характеризуется область их бытования и степень устойчивости. Объясняются причины речевых изменений у различных возрастных когорт.

Ключевые слова: русский язык, английский язык, двуязычие, русскоязычные иммигранты, Новая Зеландия.

*Rudnikova Elena Viktorovna,
Institute of History, Archaeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok*

Spoken language' changes among Russian-speaking immigrants in New Zealand

The article deals with the modern language situation among the postsoviet Russian-speaking emigrants — immigrants in New Zealand. The author focuses on the results of interference between Russian and English languages in their oral speech. On the wide source's base the author argues the main streams of New Zealand - Russian language named after immigrants emigrants as kiwirus.

Keywords: Russian, English, bilingualism, Russian-speaking immigrants emigrants, New Zealand.

***Киа ора, пиллы!**
(из новозеландского фольклора)*

*Вам послаисить или писом возьмёте?
(из американского фольклора)*

*Заклозьте виндовы, бо чилдренята заколднуть...
(из канадского фольклора)*

Международная миграция неотделима от языковых проблем. Поэтому исследование форм и способов взаимодействия языков мигрантов и принимающих стран становится одним из актуальных вопросов её изучения. В настоящее время английский язык, один из самых распространённых в мире, является основным языком международного общения. Существуют британский, американский, австралийский, канадский, новозеландский и другие варианты английского. Тем не менее все эти

разновидности являются диалектными формами одного языка. Борьба с процессом «глобанглизации» также невозможна, как и изоляция от него. В отдельных языках он сопровождается «нативизацией» или, в случае контактов русского языка с английским, — русификацией последнего.

Терминология. Результаты контактов русского и английского языков в разных странах фиксировали и изучали лингвисты, этнографы, культурологи, практиканы-наблюдатели. Последствия этих взаимодействий в современный период настолько масштабны, что для обозначения новой языковой реальности стали предлагаться и новые понятия: «рунглиш», «русинглиш», «руглиш», «русслиш» и т.п. [Сторч 2000; Стрельцов 2010; Найдёнова 2010 и др.]. Все эти термины, образованные от различных комбинаций слов «русский»/«russian» и «английский»/«english», в применении к исследуемому феномену являются более точными, чем уже давно известные *пиджин* или *суржик*.

Целью настоящего исследования является общая характеристика современного состояния устной родной речи у русскоязычных иммигрантов постсоветского периода в Новой Зеландии. Постсоветские эмигранты покидали страну, в которой уже сформировалось некое «русско-английское билингвальное сообщество». Доказательством реального существования последнего является устойчивое бытование большого количества англизмов в различных сферах массового общения [Гловинская, Галанова и др. 2008].

Источниками являются примеры современной разговорной речи русскоязычных иммигрантов, надписи в русских магазинах и общественных местах, различные печатные и электронные издания на русском языке в Новой Зеландии, личные материалы автора (аудиозаписи интервью с иммигрантами разных лет, фотографии и т.д.) за 2010–2011 гг.

Эмигранты последних десятилетий, прибывающие в Новую Зеландию со всего мира по 40–50 тыс. чел. в год, обязаны сдавать международный экзамен по английскому языку. Реальная жизнь подтверждает, что после прибытия в страну этих знаний оказывается недостаточно для успешной культурной и профессиональной адаптации в новом социуме. Всем новоприбывшим приходится сталкиваться со специфической языковой средой, обозначаемой как «киви-инглиш» (New Zealand English, Kiwi English). В данном понятии первый термин связан с самоназванием новозеландцев, образованным от нелетающей птицы киви, обитающей только здесь.

В Новой Зеландии имеются три официальных государственных языка — английский, маорийский и язык жестов. Однако жители страны в основном говорят по-английски. Особенности новозеландского английского языка обусловлены историей британской колонизации этих территорий, естественной географической изоляцией от всего остального мира и наличием коренного, доевропейского населения островов — маори, — до сих пор сохраняющего свой язык.

Эта специфика отчётливо ощущается в первую очередь в лексике: новозеландский диалект вбирал в себя маорийские слова, описывающие местную уникальную природу и культуру коренного населения, аналогов которым в английском языке не было. Например, *kia ora* (буквально «будь здоров») — приветствие маори — также может означать «добро пожаловать», «спасибо» и отмечать принятие договорённости; *хаере ра* и *арохануи* — маорийские прощания; *Аотеароа* — Новая Зеландия; *пакеха* — европейцы; *иви* — племя (досл. «народ»); *кау* — еда; *мана* — влияние, репутация; *вака* — лодка, современный автомобиль; *хака* — традиционный танец маори и т.д. Кроме того, со временем образовался большой пласт слов-гибридов, составленных из частей английских и маорийских слов. Например, гибрид *хав-нау* со значением «незавершённый» составлен из английского *half* (досл. «полу-») и маорийского *раи* (досл. «хороший»). Широко используется окончание *tanga*, равнозначное

английскому *ness*. Например, «*kiwitanga*» означает «быть новозеландцем». Много маоризмов используется в повседневной речи и сленге современных жителей страны. К настоящему времени этот социолингвистический феномен зафиксирован в различных словарях новозеландского английского языка, в том числе и академического уровня [Heinemann New Zealand dictionary 1979]. Словарь содержит список приблизительной даты регистрации в общем употреблении многих слов, составляющих новозеландский английский и не встречающихся больше нигде, таких как *haka*/«хака, маорийский церемониальный танец» (1827 г.), *boohai*/«глушь» (1920 г.) и *bach*/«жить холостяком; маленький дачный домик» (1905 г.) [Dictionary of New Zealand English 1997; The New Zealand Oxford Dictionary 2004 и др.].

Общую картину современной этноязыковой ситуации в Новой Зеландии дают регулярные переписи населения страны. Численность постоянного населения в декабре 2014 г. составила более 4,5 млн чел. Если в 2001 г. число родившихся за пределами Новой Зеландии составляло 19,5% от всех жителей страны, в 2006 г. — 22,9%, то, по данным последней переписи (2013 г.), уже 26% от общей численности населения, или каждый четвёртый постоянный житель страны, родился за рубежом, причём наибольшее количество появилось на свет в азиатских странах (7%). Среди 2% родившихся в Европе, без учёта Великобритании и Ирландии, есть выходцы из России и некоторых стран бывшего СССР [New Zealand as a village of 100 peoples, 2013].

Этническая композиция современной Новой Зеландии очень многообразна. На 2013 г. в число главных пяти этнорасовых групп страны вошли европейцы (74% от всего населения), коренные жители маори (15%), азиаты (12%) и выходцы с тихоокеанских островов (7%) [Census: culture and identity 2013]. Этническая структура страны меняется год от года. По переписи 1996 г. здесь определялось, помимо европейских новозеландцев и маори, около 200 этнических групп численностью от 28 до 4000 чел. Соответственно, было велико и языковое многообразие: помимо трёх официальных языков было учтено 60, из которых на 33 языках говорили от 1000 до 10 000 респондентов. Без учёта маори и жителей южно-тихоокеанских островов самые многочисленные 50 этнических групп составляли в этот год более 8% от всего населения страны, насчитывавшего в 1996 г. около 3,6 млн чел. Переписью 2013 г. была зафиксирована уже 231 этническая группа, а наиболее распространёнными языками в стране после английского стали маорийский, самоанский, хинду, северный китайский, французский и кантонский (юэ) языки [Census 2013: Languages].

Впервые **русская речь в Новой Зеландии** прозвучала в 1820 г., когда на её берега сошли члены Русской кругосветной экспедиции Ф.Ф. Беллинсгаузена и М.П. Лазарева. К 1845 г. относится документальное упоминание о первом иммигранте русского происхождения. В последующем этнические русские и русскоговорящие выходцы из Российской империи и Советского Союза прибывали сюда разными путями и небольшими группами. После распада СССР и введения балльной системы приёма иммигрантов численность русскоязычных в Новой Зеландии резко увеличилась. К настоящему времени, по официальным данным этой страны, этнических русских насчитывается не менее 6 тыс. чел., в то время как общую численность русскоговорящих иммигрантов исследователи и эксперты определяют более 15 тыс. чел. В соотношении с общей численностью населения Новой Зеландии численность русскоговорящих составляет менее 1%, следовательно, условия для устойчивого функционирования русской речи отсутствуют.

На русском языке в 1996 г. разговаривали 3429 чел., в 2006 г. — 7893 чел. При этом этническими русскими в 2006 г. себя считали около 4836 чел., в 2013 г. — 5721 чел. По данным 2013 г., в этой группе людей 1332 чел. (22,7%) говорили только по-русски, 3915 чел. (66,6%) были билингвами (второй язык — английский) и 474 чел. (8,1%) вла-

дели тремя и более языками. Среди владевших двумя языками и более женщин было больше, чем мужчин — 76,2% и 72,4% соответственно.

Таблица 1

Русские: владение языками по возрастным группам (по переписи 2013 г.)

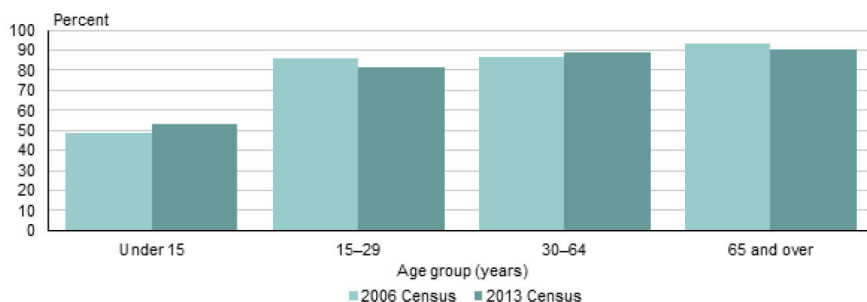
	Один язык (русский)	Два языка (русский и английский)	Три и более языков
Возраст	В процентах от численности группы		
До 15 лет	33.8	48.0	2.1
15–29	17.9	71.7	10.2
30–64	16.4	74.6	9.0
65 и старше	51.3	41.3	6.3
Всего	22.7	66.6	8.1

Источник: Census 2013: Ethnic group profiles, Russians

По данным последней переписи, для 5220 чел. (88,8% от всей русской этнической группы) вторым языком после русского является английский. На русском продолжают разговаривать 4758 чел. (80,9%). По сравнению с предыдущей переписью 2006 г. последняя цифра увеличилась на 1,2%, что отражает увеличение численности русской колонии. Среди тех, кто родился уже в Новой Зеландии, всего 36% говорили по-русски. Для сравнения: у остальных это количество составило 86,4%.

Таблица 2

Владение русским языком в русской этнической группе по возрастам (по переписям 2006 и 2013 гг.)

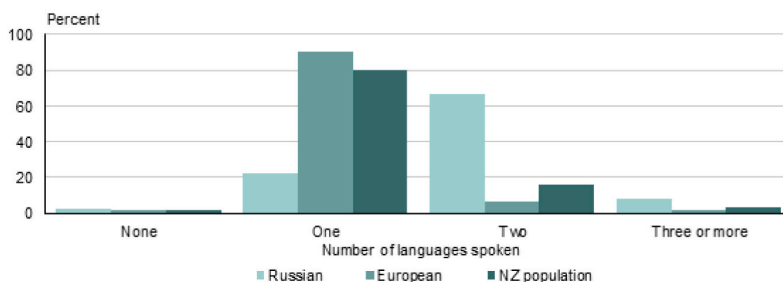


Note: Some percentages may be too small to show on graph.
Source: Statistics New Zealand

Источник: Census 2013: Ethnic group profiles, Russian

Таблица 3

Количество языков, на которых говорили русские, в сравнении с европейской группой и новозеландцами в целом (по переписи 2013 г.)



Note: Some percentages may be too small to show on graph.
Source: Statistics New Zealand

Источник: Census 2013: Ethnic group profiles, Russian

Случаи, когда постсоветские эмигранты на момент прибытия в страну являются носителями чистого двуязычия (владеют двумя языками независимо), единичны. Самой типичной ситуацией является освоение второго языка через родной (смешанное двуязычие). В данной работе под билингвизмом понимается владение двумя языками — родным и приобретённым — в одинаковой степени. Из последней таблицы видно, что количество билингвов в русской этнической группе (третий столбец) значительно превышает среднюю численность владеющих вторым языком в европейской группе в целом. В совокупной группе билингвами являлись менее 10%, в то время как у русских таковых было около 70%.

Большинство русских иммигрантов объективно являются поздними и вынужденными (в силу обстоятельств) билингвами. Многие из них отмечают, что слабое владение английским языком воспринимается местным населением не менее как симптом умственной отсталости [Полевые материалы автора 2010]. Среднее время для полного освоения второго языка определяется русскоязычными иммигрантами самими в промежутке от 5 до 7 лет, что совпадает с другими маркерами успешной адаптации. Например, считается, что после 7–10 лет проживания в другой культуре у переселенцев происходят стойкие изменения в базовой культурной идентичности.

Материалы, используемые в настоящем исследовании, дают основание выделить **три степени трансформации** устной русской речи в изучаемой ситуации.

«Начальная» — употребление отдельных английских слов в разговорной речи. Заимствованная лексика охватывает реалии повседневной жизни иммигрантов, связанные с социокультурной ориентацией в новом обществе. На этой стадии английская лексика полностью подчиняется грамматическим правилам русского языка. Интересно, что одни иммигранты используют английский ради удобства, а другие — как часть имиджа («модной сумочки», по выражению самих иммигрантов). Имиджевая (символическая) функция играет роль маркера принадлежности к определённой социальной группе.

«Переходная» — заимствование более сложных языковых единиц: разговорная речь на родном языке перемежается цельными фразами, фразеологическими оборотами и инокультурными идиомами. В речь вводится пласт лексики, не имеющий параллельных понятий в русском языке. В первую очередь то, что отражает повседневные реалии жизни иммигранта — поиск жилья, работы, покупка продуктов, машины, устройство детей и т.п.

При этом иноязычная лексика по-прежнему управляется грамматикой родного языка.

На этих стадиях особенно заметно вытеснение русских корней из слова и замена их английскими. Примеры речевых деформаций взяты из материалов первой русской газеты в Новой Зеландии «Ветер» [Ветер 2000, вып. 47–50]:

- Мы *забукировали* (*заказали, зарезервировали*) три билета на балет.
- Что ты делаешь?! Ты должен был *гивнуть* ему *вэй!* (*уступить* ему *дорогу*).
- Он по ночам *клинит* (*работает в службе уборки помещений*), и она тоже работает *клинером* (*уборщицей*).
- Жалко машину: я её только *отсервисел* (*отремонтировал в службе автосервиса*), а теперь такой *дэмадж* (*повреждение*)!
- Я просто *инджою* (*получаю удовольствие*) к ним съездить!
- Я там *волонтирю* (*работаю добровольцем*) немножко...

Имеет место явление простого смешения двух языков:

— *Блади лэндлорд (проклятый арендодатель)* за пято на *капете (ковре)* тридцать *баксов (долларов)* из *бонда (залога)* вывернул...

— Купим побольше *драмстиков* и *паев (рыбных палочек и пирожков)*.

— А *интерес* по *могиджу* какой? (*процент по кредиту*).

— Вовка взял *лоан* и учится (*специальный кредит для студентов*).

— У неё дочь в пятой *форме (классе)*, а сын — в седьмой.

Наблюдается замещение русских слов английскими, даже если заимствованные слова в русском словаре присутствуют:

— Сегодня будет *мунное (лунное)* затмение.

— Мы Скай Тауэр посетили, оттуда *вью (вид)* потрясающий!

— Притормози, *полис (полиция)* едет...

— *Кэтики (котики)* мои хорошие, проголодались?

— Что у нас на ужин? Опять *чикены (курица)*?

«Развитая» — характеризуется наличием непреднамеренных ошибок в пунктуации и орфографии родной письменной речи («вторичная неграмотность»), а также выраженным иноязычным речевым акцентом (интонацией) в устной речи у лиц, ранее этого не допускавших. На этой ступени человек становится истинным билингвом, начинает осознавать свою принадлежность одновременно к двум различным культурным группам. Становится характерным попеременное пользование двумя языками с соблюдением всех грамматических правил и умение с их помощью осуществлять успешную коммуникацию в разных условиях общения. Этот феномен может проявляться как в устной, так и в письменной речи. Например, главное предложение может быть сказано на одном языке, а придаточное на другом. Суть происходящего на этой стадии хорошо передала русская писательница Т.Н. Толстая, которая долго работала в одном из университетов США: «Вот уже шесть лет подряд, по четыре месяца в году, я преподаю в американском колледже на английском, естественно, языке. В сентябре мой английский находится на нижней точке; в октябре и ноябре я говорю по-английски много лучше, чем мои студенты — их словарный запас примитивен, грамматику они в школе не учили, о литературе у них представления, как у тапира. В эти месяцы я даже думаю отчасти по-английски и вижу англоязычные сны — отвратительное ощущение. В декабре, когда мне всё обрыдло и я считаю дни до окончания семестра, когда темно, и холодно, и хочется назад, домой, — в моей словесной сфере, как в мыслях, так и в речи, наблюдаются (мною самой наблюдаются) множественные повреждения: это уже не мозг, а фарш, салат, плазма, коробка с домашним мелким мусором, где перемешаны пуговицы, крючки, резинки, прачечные номерки, лоскуты тканей от давно выброшенных вещей... Но я дотерплю и вернусь, а эмигранты, естественно, нет, не затем они эмигрировали. И мне хочется думать и писать по-русски, а им совсем не нужно и не хочется...» [Толстая 1998].

В Новой Зеландии русско-английский микст на двух первых стадиях сами иммигранты называют словом «кивирус». По сути же здесь присутствует явление *интерференции* языков, приводящее к *смешению* языковых кодов. В этих процессах языковая единица оказывается элементом двух систем одновременно, а билингв нарушает правило соотношения контактирующих языков, что проявляется в его речи отклонением от нормы и системы второго языка под влиянием родного. Сутью «развитой» стадии освоения языка является *переключение кодов*, что обозначает внезапное (спонтанное) переключение говорящего с одного на другой язык или диалект и обратно. Смена языкового кода часто зависит от контекста.

Область применения «кивируса» ограничена рамками русскоязычного сообщества. Используется он преимущественно в устной речи и в неформальной письмен-

ности (электронная переписка, общение на русскоязычных форумах). Семантика и эмоциональные оттенки новозеландского «рунглиша» понятны только лицам, непосредственно включенным в процесс социокультурной адаптации в новом обществе. Как правило, иммигранты старшего возраста, выехавшие за своими детьми и не знавшие английский язык прежде, «кивирус» почти не используют.

Чистое двуязычие, когда оба языка усваиваются независимо, имеет ограниченные рамки. Типичные его носители — дети, рождённые в русских или смешанных семьях в Новой Зеландии. Но для детей из смешанных семей русский язык нередко является иностранным. При отсутствии условий его развития (использование в быту одним из родителей; посещение русских классов дополнительного образования и т.п.), как показывает опыт многих подобных семей, он полностью теряется.

В ситуации инокультурного окружения многие иммигранты разными способами пытаются сохранить для себя и своих детей родной (русский) как язык внутри-диаспорного и бытового общения. Инструментами сохранения является дополнительное дошкольное и школьное образование, различные спортивные и творческие студии для детей и взрослых, использование русского языка в семьях (повседневное общение, чтение книг и просмотр фильмов на русском языке и т.п.). Иммигрантами последней волны организована разветвлённая инфраструктура как бесплатных, так и коммерческих объединений, где реализуется возможность полноценного общения на родном языке и обучения русскому языку детей. Среди последних реализованных инициатив — всемирный «Тотальный диктант по русскому языку», участниками которого русские новозеландцы стали с 2012 г. Один из организаторов этой акции — известный новозеландский блогер, бывший российский эмигрант Стас Кулеш, приводит следующие данные: на диктант заявлялись (сдали работу) в 2012 г. — 50 чел. (37 чел.), в 2013 — 70 (36), в 2014 — 73 (47).



Рис. 1. Второй Тотальный диктант по русскому языку в 2013 г. (г. Окленд).

Источник: <http://staskulesh.com>: блог о Новой Зеландии

«Кивирус» можно рассматривать как новозеландский вариант «рунглиша», ставший результатом языковой интерференции русского языка и новозеландского варианта английского. Однако при этом владение новозеландским «рунглишем» не означает интегрированность в англоязычную культуру. «Кивирус» представляется также как форма адаптации английского языка в русский и как отражение новой языковой компетентности иммигрантов.

Изложенные выводы, как было указано выше, опираются на материалы по русскоязычным иммигрантам в Новой Зеландии. Но характеризуемые изменения в их речевом поведении не являются уникальным явлением. Аналогичные работы и свидетельства наблюдателей по другим странам, имеющим русскоязычные сообщества, говорят об универсальности подобных языковых трансформаций. Х. Пфандль, например, выделял три типа эмигрантов в связи с их языковым поведением в новой стране: «сознательно-билингвальный» (сознательное сохранение своей культуры при одновременном желании усваивать вторую), «ассимилятивный» (стремление быстрого освоения новой культуры при пренебрежении собственной) и «антиассимилятивный» (стремление сохранить собственную культуру при отсутствии интереса к культуре принимающей страны). Фаза трансформации/освоения, обозначенная в данной статье как «развитая», у того же автора описывается выражением «пик отчуждения» и связывается с ситуацией языковой конфронтации, когда русскоязычный эмигрант начинает задумываться о происхождении, мотивации, внутренней форме какого-то слова, связывая, например, *целовать* — со словом *целый, товарищ* — с *товаром, погода* — с *годом* и т.п. Таким образом, изменения касаются не только устной речи, но уже самого мышления, когда создаются «неожиданные связи между вовсе не родственными словами» [Пфандль 1994, с. 104; Гловинская 2004, с. 13–20].

В целом для этнических русских, эмигрировавших в Новую Зеландию после распада СССР и ранее, наиболее характерна ситуация смешанного двуязычия, когда второй (английский) язык усваивается через родной и «привязывается» к нему.

Формы освоения второго языка иммигрантами могут быть описаны в понятиях языковой интерференции, смешения и переключения языковых кодов, отражающих не только уровень владения новым языком, но и результат их адаптации в новом обществе.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Ветер (Wind). Окленд, 2000. Вып. 47–50.
2. Гловинская М.Я. Общие типы изменений в языке первого поколения эмиграции // Русскоязычный человек в иноязычном окружении. Slavica. Helsingiensia. №24. Хельсинки, 2004. С. 13–20.
3. Гловинская М.Я., Галанова Е.И. и др. Современный русский язык: актуальные процессы на рубеже XX—XXI вв. М., 2008. 712 с.
4. Найдёнова Н.П. RunGLISH. СПб., 2010. 100 с.
5. Пфандль Х. Русскоязычный эмигрант третьей и четвёртой волны: несколько размышлений // Русский язык за рубежом. М., 1994. № 5–6. С. 101–108.
6. Стрельцов А.А. Русинглиш: дань моде или язык XXI века? // Русская словесность. М., 2010. № 5. С. 5–9.
7. Сторч Л. Русинглиш, или О чём спикает спикер // WORLD.LIB.RU: электронная библиотека М. Мошкова. URL: http://world.lib.ru/l/lanskij_1/rusinglish.shtml (дата обращения: 01.01.2015 г.).
8. Толстая Т.Н. Надежда и опора // День. Личное. М.: Эксмо, 2001. 464 с.
9. Heinemann New Zealand dictionary / ed. by H.W. Orsman. Auckland: Heinemann Educational Books (N.Z.), 1979. 1339 p.
10. Dictionary of New Zealand English / ed. by H.W. Orsman. Auckland: Oxford University Press, 1997. 965 p.
11. The New Zealand Oxford Dictionary. Auckland: Oxford University Press, 2004. 366 p.
12. New Zealand as a village of 100 peoples // WWW.STATS.GOV.NZ: Департамент статистики правительства Новой Зеландии. URL: <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/profile-and-summary-reports/2013-census-infographic-nzvillage.aspx> (дата обращения: 01.01.2015 г.).

13. 2013 Census: culture and identity // WWW.STATS.GOV.T.NZ: Департамент статистики правительства Новой Зеландии. URL: <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/profile-and-summary-reports/infographic-culture-identity.aspx> (дата обращения: 01.01.2015 г.).
14. 2013 Census: languages // WWW.STATS.GOV.T.NZ: Департамент статистики правительства Новой Зеландии. URL: http://www.stats.govt.nz/browse_for_stats/people_and_communities/Language.aspx (дата обращения: 01.01.2015 г.).
15. 2013 Census ethnic group profiles — Russian // WWW.STATS.GOV.T.NZ: URL: Департамент статистики правительства Новой Зеландии. URL: <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/profile-and-summary-reports.aspx> (дата обращения: 01.01.2015 г.).
16. Полевые материалы автора, 2010–2011 гг.

УДК 378(571.6)«1991/2015»

*Макаренко Василий Геннадьевич,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

Международные связи вузов Дальнего Востока России в контексте межкультурных коммуникаций в АТР (1991–2015 гг.)¹

Исследованы основные факторы, формы и методы международных связей вузов Дальнего Востока России в контексте современных межкультурных коммуникаций в АТР.

Ключевые слова: международные связи, вузы, Дальний Восток России, межкультурные коммуникации, АТР.

*Makarenko Vasilij Gennad'evich,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East,
FEB RAS, Vladivostok*

International contacts higher schools of Far East of Russia in the context intercultural communications in the Pacific (1991–2015)

Main factures, forms and methods of international contacts of higher schools of Far East of Russia in the context intercultural communications in the Pacific (1991–2015) was researched.

Key words: international contacts, higher schools, Far East of Russia, inter culture communications, Pacific.

В условиях глобализации большое значение приобретает развитие международного сотрудничества в политической, социально-экономической, общественной и гуманитарной сферах. Одним из важных и перспективных направлений такого взаимодействия, на наш взгляд, является сотрудничество в сфере науки и образования.

Данная проблема особенно актуальна для Дальнего Востока России, имеющего выгодное геополитическое положение в Азиатско-Тихоокеанском регионе (АТР). В последние 15 лет здесь сформировался новый мировой экономический, промышленный и торговый центр, отличающийся высоким динамизмом и опережающими темпами социально-экономического развития [Ларин 2005, с. 3, 5, 7, 9–11]. Ряд государств этой новой экономической зоны — США, Китай, Япония, Республика Корея — ориентируется не только на активное потребление уникальных природно-сырьевых ресурсов Дальнего Востока, но и на расширение и эффективное развитие торгово-экономических связей с регионом. С другой стороны, и Россия, имея «вос-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Президиума ДВО РАН (грант 15-1-9-011 «Образовательный потенциал Тихоокеанской России. XVII — начало XXI вв.» (Раздел 2).

точный коридор» в виде территорий ДВФО, граничащих со странами АТР, также стремится к экономической интеграции со странами АТР.

В реализации этих взаимных интересов, на наш взгляд, важная роль принадлежит научно-образовательным связям данных смежных регионов. Но до конца 1980-х гг. вузы Дальнего Востока СССР не имели систематических контактов, кроме единичных, с учебными заведениями стран АТР по причине «железного занавеса», идеологического противостояния, чрезвычайной «закрытости» региона и г. Владивостока из-за дислоцирования здесь базы Тихоокеанского военного флота и многочисленных предприятий военно-промышленного комплекса (ВПК).

В результате распада в конце декабря 1991 г. Советского Союза и перехода страны к рыночным отношениям кардинально изменились политические и социально-экономические основы государства. Существенные перемены затронули все сферы российского общества, в т.ч. и систему национального образования в целом. Перед высшей школой встала задача её реформирования на базе рыночной концепции развития образования. Её основная идея сводилась к задаче построения такой образовательной системы, которая бы в полной мере соответствовала не только изменившемуся социально-экономическому укладу российского государства, но и мировым образовательным стандартам.

В начале 1990-х гг. основным направлением реформ в высшей школе РФ являлось простое копирование и воспроизведение зарубежных образовательных моделей и технологий вопреки сложившимся национальным традициям и менталитету россиян. В то же время переход на многоуровневую систему подготовки специалистов в РФ осуществлялся в условиях острой и хронической нехватки государственного финансирования.

В последующие годы углубление системного экономического кризиса в стране не оставляло никаких надежд на улучшение финансовой ситуации в сфере высшего образования. Государственный сектор экономики всё более приходил в упадок, частный же находился в стадии становления. Таким образом, высшая школа страны и регионов была поставлена государством на грань выживания. В связи с этим руководители вузов вынуждены были самостоятельно искать выходы из сложившейся кризисной ситуации.

Одним из таких выходов стало расширение сферы платных образовательных услуг, другим — развитие международных связей, которые, как считалось, должны способствовать не только освоению зарубежных образовательных технологий и программ, но и пополнению бюджета вузов за счёт развития платного обучения иностранных студентов.

Важными факторами для налаживания и развития международных связей вузов Дальнего Востока с зарубежными университетами и институтами явились удобное геополитическое положение региона, с одной стороны, и расширение интереса стран Азиатско-Тихоокеанского бассейна к экономике, политике и культуре России и Дальнего Востока, с другой. С разрушением «железного занавеса» появились широкие возможности для развития международных связей вузов РФ и Дальнего Востока с высшими учебными заведениями стран Европы и Азиатско-Тихоокеанского региона.

Первым шагом в этом направлении стало проведение во Владивостоке в 1991 г. международной конференции президентов ряда университетов стран АТР. Для этого ректору ДВГУ, проф. В.И. Курилову, пришлось добиваться специального правительственного постановления. В результате в г. Владивосток впервые прибыли 66 президентов и ректоров университетов, директоров НИИ и 28 наблюдателей из 13 стран АТР и Юго-Восточной Азии, представлявших 60 научно-исследовательских, учебных организаций и учреждений [Дальневосточный государственный университет

1999, с. 520; Мальцева 1997]. Конференция положила начало формированию целенаправленной деятельности дальневосточных вузов по расширению взаимовыгодного сотрудничества с учебными заведениями стран АТР.

Это было обусловлено комплексом факторов, характерных и для России, и для Дальневосточного региона.

Основные из них:

1. Геополитический фактор — выгодное географическое положение Дальнего Востока России, соседствующего с целым рядом успешно и динамично развивающихся стран с эффективной экономикой: США, Японией, КНР, Республикой Корея.

2. Политические факторы — распад Советского Союза и, как следствие, кардинальное изменение политических и социально-экономических основ государства.

3. Социально-экономические факторы — наличие глубокого долговременного системного экономического кризиса в России и, как результат, ориентация страны на становление и развитие рыночных отношений.

4. Социально-психологические факторы — осознание руководством страны (и большинством населения) необходимости комплексного реформирования практически всех сфер жизни общества в соответствии с произошедшими кардинальными политическими и социально-экономическими изменениями в стране.

5. Фактор расширения интереса политического руководства, представителей торговли, экономики, бизнеса и населения стран Азиатско-Тихоокеанского бассейна к экономике, политике и культуре всё более и более «открывающейся» внешнему миру России в целом, и Дальнего Востока в частности.

Под воздействием данных факторов с «открытием» в сентябре 1991 г. ранее «закрытого» г. Владивостока возможности для международного сотрудничества вузов значительно расширились. Если в 1988–1989 гг. ДВГУ имел международные связи с 4 университетами: Гавайским (штат Вашингтон, г. Пулмэн, США), Кенамским и Ханьянским (г. Сеул, Республика Корея), Токийским (Япония), то в 1990 г. было заключено уже 12 соглашений об академических обменах и научном сотрудничестве (с вузами США — 6, Японии — 3, Китая — 3); за 1993–1998 гг. — 32 договора с ведущими университетами стран АТР. К концу 1990-х гг. ДВГУ имел уже 54 договора с зарубежными партнёрами: с университетами США — 13, вузами Республики Корея — 12, Японии — 9, а также с вузами КНР, Австралии, Тайваня, Таиланда, Вьетнама, Новой Зеландии. В 1990-е гг. ежегодно устанавливались новые соглашения с университетами США, Индии, Малайзии, Сингапура. К 2006 г. при активном участии ДВГУ в 20 университетах стран АТР были открыты факультеты русского языка и культуры, в 8 школах Хоккайдо осуществлялось преподавание русского языка, в г. Хакодате (Япония) уже в течение 13 лет работал филиал университета. В 2006 г. японское правительство официально подтвердило его статус как филиала зарубежного вуза. Обучающие программы ДВГУ по регионоведению, истории и культуре России способствовали укреплению её авторитета на международной арене. Таким образом, за 16 лет рыночных реформ ДВГУ из небольшого провинциального университета превратился в один из ведущих вузов АТР [Дальневосточный государственный университет 1999, с. 519–520; Иванов 1997, с. 7; Вузы и техникумы Приморского края 1993, с. 6,7; Братчикова 1997, с. 5. Владимир Курилов 2006, с. 6].

В ДВГУ была создана широкая сеть международных центров и институтов: Институт международного образования, Институт аспирантуры для граждан КНР, Институт политики миграции, Интеграционная система центров международного сотрудничества и академической мобильности, Межрегиональный институт общественных наук, созданный совместно с международным фондом Карнеги. К 2007 г. ДВГУ стал единственным в России университетом, который развивал общеобразова-

тельные программы не просто по традиционным типовым договорам с зарубежными коллегами, а на основании совместных официальных соглашений министерств иностранных дел и министерств образования РФ и стран АТР.

Особое место в международной деятельности ДВГУ занимала интернационализация образования и «экспорт» образовательных услуг в страны АТР и США. Более 20 лет успешно работает на Аляске Русский центр ДВГУ (подобные центры открыты и на базе университетов Республики Корея, КНР, Японии). К 2007 г. «Русскую школу» ДВГУ во Владивостоке окончили 6000 иностранцев. Около 20 лет в Хэйлунцзянском и Даляньском университетах иностранных языков КНР успешно работает программа «двух дипломов». При Хэйлунцзянском университете, в рамках межправительственного соглашения КНР и России, в Год России в Китае открылся российско-китайский Институт аспирантуры, а в г. Владивостоке — Институт Конфуция (директор К.А. Курилова), первый в России (второй такой институт был открыт в Амурском государственном университете (АмГУ), в г. Благовещенске Амурской области). Заслуги ректора ДВГУ, проф. В.И. Курилова в области развития высшего образования и международных связей неоднократно отмечены правительственными наградами России, а также университетами Республики Корея, США, Японии, КНР.

Географическое положение г. Благовещенска обусловило активизацию международного сотрудничества АмГУ (ректором в то время был проф. А.Д. Плутенко) с партнёрами из КНР. Установлены научно-образовательные связи с Пекинским и Харбинским политехническими университетами, Ичанским техническим университетом, Пекинским университетом языка и культуры, Дунбэйским финансово-экономическим университетом (г. Далянь), Палеонтологическим центром Цзилиньского университета, Шанхайским институтом международных проблем и Хэйхэским институтом. Помимо традиционных языковых стажировок студентов, аспирантов и преподавателей АмГУ, активно использовались такие формы сотрудничества, как специализированные курсы, совместные научные исследования, организация и проведение научных конференций.

Одной из наиболее распространенных форм сотрудничества вузов ДВФО с зарубежными вузами стали академические обмены. Так, в 1993–1998 гг. ДВГУ посетили 2240 иностранных студентов и специалистов из 18 стран: из Японии — 1054 чел., из Республики Корея — 539, США — 383, КНР — 105. За это же время 381 студент и 306 преподавателей ДВГУ выезжали на стажировки за рубеж, в т.ч. и в КНР [Дальневосточный государственный университет 1999, с. 521, 522].

В 1997–1998 гг. в вузах Хабаровского края прошли переподготовку преподаватели-стажёры из Японии, КНР, Кореи, США, и, кроме того, обучались 230 иностранных студентов из Китая, Японии, Республики Корея, США, Монголии и Мексики: 123 чел. в Хабаровском государственном техническом университете, 54 чел. — в Дальневосточном государственном университете путей сообщения, 41 чел. — в Хабаровском государственном педагогическом университете, 10 чел. — в Дальневосточном государственном медицинском университете [Григоренко, Иванилов, Римлянд 1999, с. 79].

Однако в середине 1990-х гг. наметилась тенденция к сокращению численности иностранных студентов, изъявивших желание обучаться в вузах Дальнего Востока, и особенно в вузах Приморского края из-за нестабильности политической обстановки, высокой криминогенности, проявлений расизма и шовинизма, а также низкого уровня развития социально-бытовой инфраструктуры, перманентных кризисных явлений в экономике и повседневном быту (систематические отключения воды, энерго-теплоснабжения) [Макаренко 2006, с. 569].

Расширение международных связей вузов Дальнего Востока с учебными заведениями стран АТР в 1990-е гг. способствовало не только освоению современных образовательных программ, но и дальнейшему развитию и углублению их специализации. Так, в ДВГУ на факультете русской филологии открыто отделение русского языка для иностранных студентов из КНР, Японии, США, Республики Корея, Вьетнама. В разработке плана подготовки специалистов в области международных экономических отношений и менеджмента в соответствии с мировыми стандартами, с учётом мировой практики, с привлечением зарубежных учёных, партнёром ДВГУ стал Университетский колледж Мэрилендского университета, имеющий большой опыт организации международных программ как в Европе, так и в Азии, располагающий специалистами, учебными программами, методиками обучения. В январе 1991 г. между вузами был подписан договор о создании Российско-американского факультета (РАФ) на базе ДВГУ. Уникальность российско-американской программы состоит в том, что, обучаясь 5 лет в ДВГУ, студенты в итоге получают два диплома о высшем образовании: диплом ДВГУ по специальности «Мировая экономика» с присвоением квалификации «Экономист со знанием английского языка» и диплом Мэрилендского университета о присвоении степени бакалавра менеджмента и бизнеса [Дальневосточный государственный 1999, с. 336; Братчикова 2007, с. 5].

С учётом перспектив развития внешнеэкономических связей России в АТР в декабре 1996 г. совместным решением ученых советов ДВГУ и МГИМО был создан Владивостокский институт международных отношений (ВИМО). Директором назначен канд. филос. наук, доц., затем д-р полит. наук, проф. М.Ю. Шинковский; в настоящее время ВИМО возглавляет В.Н. Антонов. В новом вузе началась подготовка специалистов по трём направлениям: международные отношения, международно-экономические отношения и переводчик-референт.

В сентябре 1998 г. в ВИМО состоялась международная конференция, в которой приняли участие девять послов из стран Южной Азии, а также заместитель министра иностранных дел РФ Г. Карасин, курирующий азиатское направление.

Аналогичные программы международного сотрудничества были разработаны и стали успешно осуществляться Дальневосточным политехническим институтом (ДВПИ, затем ДВГТУ), который с 1989 г. обменивался студентами и преподавателями с Харбинским, Чаньчуньским и Сианьским университетами (КНР). Постепенно расширилась и «география» международных связей вуза; к середине 1990-х гг. ДВГТУ сотрудничал с 20 зарубежными институтами и университетами, 6 фирмами и торгово-промышленными компаниями Канады, США, Австралии, Кореи, Китая [Макаренко 1997, с. 13–38].

Своеобразной оценкой деятельности ДВГТУ по освоению международных образовательных программ стало избрание его ректора, д-ра техн. наук, проф. Г.П. Турмова членом ряда зарубежных академий. Кроме того, в 1998 г. Международный Биографический центр в Кембридже присвоил ему звание «Человек года» [Илькун 1998, с. 4; Владивосток для всех и каждого 1998, с. 1].

В 1990–2000 гг. в вузах Владивостока и других городов Дальневосточного региона появились отделения русского языка для иностранцев, где большую часть слушателей составили китайцы (во ВГУЭС в 2006–2007 учебном году количество иностранных студентов достигло 1066 чел.). Практика приглашения российскими вузами китайских преподавателей, носителей языка, стала обычным делом [Королёва, Морозова 2014, с. 756–760].

Для привлечения иностранных студентов на обучение решающее значение имеет научно-педагогический потенциал вузов Дальнего Востока и большой выбор специальностей в них. В 2012 г. осуществляли образовательную деятельность 44 государ-

ственных и 15 негосударственных вузов (и ряд филиалов); в них обучалось 218 000 студентов (в т.ч. и иностранных) по 300 специальностям, работали 11 740 преподавателей, в том числе 1150 докторов наук и 5980 кандидатов наук. Наиболее массовые направления подготовки специалистов — это экономика и управление (35%), гуманитарно-социальные специальности (24%), технические (16%). Но по количеству специальностей (всего в вузах региона 300 наименований, в вузах РФ — 460) в вузах ДВФО преобладают технические (96 специальностей), на втором месте специальности классического университетского образования (34), на третьем — педагогические [Высшее образование — круглый год 1999, с. 3; Назаров 1997, с. 2].

В рамках программы интернационализации и интеграции русского образования за рубежом ДВГУ в 1990-е гг. создал девять факультетов в вузах КНР, Японии, Республики Корея. В 1998 г. состоялся первый выпуск бакалавров по специальности «Регионоведение России» в филиале ДВГУ в г. Хакодате (Япония). По оценкам выпускников, программы российской высшей школы позволили им получить фундаментальное образование: углублённо велось преподавание русского языка, основ государства и права, экономики, истории, культуры России, стажировка проходила на базе русского колледжа ДВГУ во Владивостоке. В рамках международных связей Морской государственной университет им. Г.И. Невельского в 2006 г. заключил договор о подготовке специалистов для японских рыбопромышленных предприятий и судоходной компании «Мицуи» [Мальцева 1998, с. 12; Смирнова 2005, с. 6–11; Вострухин 2006, с. 7].

Негосударственное высшее учебное заведение — Международная Бизнес-Академия во Владивостоке — создало туристическое агентство как учебную базу для студентов и с 1991 г. занимается организацией образовательных туров за рубеж, предусматривающих обучение в обычных языковых школах более чем в 60 городах США, Австралии, Японии и ещё в 18 странах, а также стажировки в иностранных компаниях и обучение в известных университетах мира [Заводинская 1998, с. 4].

Определённые шаги, связанные с интеграцией отечественной и зарубежной научно-образовательных систем, были предприняты в 1990-е гг. руководством Владивостокского государственного медицинского университета (ВГМУ, ректор — д-р мед. наук, проф., засл. врач РФ Ю.В. Каминский). В 1992 г. по его инициативе открыта штаб-квартира японо-российского фонда медицинского обмена, в 1993 г. — Дальневосточное отделение Международной славянской академии наук, образования, искусства и культуры, в 1995 г. — Тихоокеанская международная медицинская академия, в состав которой, кроме России, вошли США, Япония, Республика Корея, КНР, Вьетнам. ВГМУ постоянно обменивался студентами и специалистами с зарубежными университетами, систематически проводил совместные научные симпозиумы: в 1998 г. состоялся 1-й Тихоокеанский конгресс по традиционной медицине, в 1999 г. — международный конгресс «Питание в XXI веке», где были представлены все страны Азиатско-Тихоокеанского региона. В мае 2000 г. проведён 1-й Тихоокеанский конкурс научных работ студенческих коллективов медицинских вузов КНР, КНДР, Южной Кореи, США и России [Каминский 1999, с. 17.; Морозов 1998, с. 18; Каминский 2000, с. 15].

Развитие международных связей вузов Дальнего Востока с учебными заведениями стран АТР в 1990-е гг. способствовало освоению новых образовательных технологий. В большинстве вузов региона в учебном процессе стала шире применяться компьютерная, аудио- и видеотехника; система Internet; внедрены новые методы обучения — дистанционный, функциональный, экстернат, тестирование, виртуальные и интерактивные семинары, электронные учебники, что позволило значительно ускорить учебный процесс, снизить его себестоимость при сохранении в высокого качества, доступности

и вариативности, расширить образовательную территорию, включая и страны АТР [Высшее образование — круглый год 1999, с. 3; Назаров 1997, с. 2].

Новый этап в развитии международных связей вузов Дальнего Востока с зарубежными научно-образовательными учреждениями начался после создания Дальневосточного федерального университета (21 октября 2009 г.) в соответствии с указом президента Д.А. Медведева. На основе изучения деятельности наиболее эффективных зарубежных университетов в ДВФУ были органично соединены две интегрированные модели современного высшего образования: модель исследовательского университета, активно участвующего в международном обмене передовыми знаниями и специалистами, и модель предпринимательского университета, обеспечивающего конкурентоспособное развитие отраслей национальной экономики [ДВФУ, 2015].

Главной особенностью ДВФУ является успешное сотрудничество с научно-исследовательскими, образовательными и инновационными структурами АТР. Сегодня ДВФУ рассматривается как уникальный центр, способствующий интеграции России в АТР. В нём обучаются около 2000 иностранных студентов из 20 стран мира. В числе преподавателей ДВФУ более 70 профессоров из США, Австралии, Египта, Норвегии, Мексики, Перу и др. Налажено международное сотрудничество со 100 партнёрами из 15 стран мира. Среди них крупнейшие вузы США, Японии, Китая, Республики Корея, Австралии, Таиланда, Индии, Вьетнама, Италии, Франции, Великобритании, Норвегии и др.

Ежегодно более 2 тыс. студентов и преподавателей ДВФУ направляются на обучение и стажировки в иностранные научно-образовательные учреждения. Успешно работают совместные образовательные и грантовые программы обмена, языковые стажировки.

В настоящее время ДВФУ — единственный российский вуз, принятый в престижную в АТР ассоциацию университетов. Согласно рейтингу QSRussia, ДВФУ занимает 11 место среди ведущих университетов.

В ДВФУ успешно работает Институт Конфуция, который дважды был признан лучшим среди 20 подобных институтов в мире.

Высший колледж корееведения признан лучшим за пределами Корейского полуострова. Территория кампуса ДВФУ стала международной площадкой для проведения многочисленных форумов, научных конференций, политических мероприятий.

Основные формы современного международного сотрудничества вузов Дальнего Востока — это многочисленные образовательные и научные программы, конференции, стажировки, обмен студентами и преподавателями, грантовое финансирование научно-образовательных программ и проектов, которое в перспективе, в условиях глобализации, планируется осуществлять за счёт создания новых научных фондов (наподобие фонда Сороса и др.), инвестиций частного сектора экономики и средств отечественного и зарубежного бизнеса.

С учётом развития в АТР активных глобализационных процессов назрела необходимость создания международных научных, научно-образовательных и научно-производственных структур для продвижения наукоёмкой продукции Дальневосточного региона на мировой рынок.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Братчикова В. Курсом национального университета // Парламентская газета на Дальнем Востоке. 2007. № 2 (224). 8 февраля.
2. Владивосток. 1998. 11 июня.
3. Владивосток для всех и каждого. Специальный выпуск «Образование в Приморье». Информационно-адресный бюллетень. Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 1998. 52 с.

4. Владимир Курилов: «Для „Единой России“ нет недостижимых целей» // Новости. 2006. 23 июня.
5. Вузы и техникумы Приморского края. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1993. 88 с.
6. Высшее образование — круглый год // Работа и учёба. 1999. № 29. С. 31
7. Григоренко В., Иванилов С., Римлянд Е. Высшее образование в регионе и проблемы занятости // Перспективы Дальневосточного региона: население, миграция, рынки труда. М.: Изд-во Карнеги, 1999. 168 с.
8. Дальневосточный государственный университет: История и современность. 1899–1999. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1999. 704 с.
9. ДВФУ на востоке России — переднем крае науки, образования и инноваций в АТР: путь к успеху. Проспект. Владивосток: ДВФУ, 2015. 34 с.
10. Заводинская И. Мир гостеприимства на Дальзаводской, 27 // Работа и учёба. 1998. №23. С. 3.
11. Иванов В. Мы готовим цвет завтрашнего дня // Комсомольская правда. 1997. 10 января.
12. Илькун Я. Традиции и новаторство технического университета // Работа и учёба. 1998. № 23. С. 4.
13. Каминский Ю. ВГМУ на рубеже двух тысячелетий // Комсомольская правда. 1999. 16 ноября.
14. Каминский Ю. Реформы ради реформы // Комсомольская правда. 2000. 6 апреля.
15. Королёва В.А., Морозова Ю.В. Владивосток и страны Азиатско-Тихоокеанского региона: межкультурные контакты на рубеже веков // Фундаментальные исследования. 2014. № 8–9. с. 756–760.
16. Ларин В.Л. Основные проблемы международных отношений в Восточной Азии в начале XXI века (доклад на заседании Президиума ДВО РАН 30 сент. 2005 г.). Владивосток: Дальнаука, 2005. 24 с.
17. Макаренко В.Г. Высшее образование на Дальнем Востоке России (1985–1995) // Социально-экономические и политические процессы в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Материалы и тезисы докладов международной научно-практической конференции. Владивосток. 1997. Кн. 2. С. 13–38.
18. Макаренко В.Г. Модернизация высшего образования: проблемы и решения (по материалам социологического опроса, проведённого в вузах Приморского края // Дальний Восток России в системе международных отношений в Азиатско-Тихоокеанском регионе: история, экономика, культура (Третьи Крушановские чтения, 2003 г.). Владивосток: Дальнаука, 2006. С. 567–576.
19. Мальцева О. Владимир Курилов: Быть самим собой // Владивосток. 1997. 22 мая.
20. Мальцева О. Дипломы ДВГУ — японским студентам // Владивосток. 1998. 7 апреля.
21. Морозов А. С клятвой Гиппократата — в двадцать первый век // Комсомольская правда. 1998. 19 июня.
22. Назаров В. Как попасть в элиту // Комсомольская правда. 1997. 27 марта.
23. Смирнова Т. Идти и не сдаваться! // Утро России. 2005. № 176–177 (3421–3422). 17 ноября.

УДК 371.1(571.63)

*Лагутин Дмитрий Вадимович,
Горбунова Таисия Александровна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Проблемы интеграции иностранных студентов в Дальневосточном федеральном университете

Целью данной статьи является исследование степени вовлечённости иностранных студентов в Дальневосточном федеральном университете в социальное взаимодействие с российскими студентами, общественный и образовательный процессы. Авторы анализируют существующую работу университета в этом направлении, выделяют основные проблемы и дают рекомендации по их решению.

Ключевые слова: иностранные студенты, Дальневосточный федеральный университет, социальное взаимодействие, образование.

*Lagutin Dmitrij Vadimovich,
Gorbunova Taisija Aleksandrovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok*

Problems of integration of international students in the Far Eastern Federal University

This article studies the degree of involvement of international students of the Far Eastern Federal University in social interaction with Russian students, in public and educational processes. The authors analyze the current work of the University, identify main problems and give problem-solving recommendations.

Keywords: international students, Far Eastern Federal University, social interaction, education.

По итогам приёмной кампании 2015 г. в Дальневосточном федеральном университете (далее – ДВФУ) обучается 1832 иностранных студента из 47 государств мира. Доля иностранцев в учебном заведении превысила 13% от всего контингента обучающихся, а общее число иностранных студентов в вузе достигло 2505 чел., что на 36% превышает прошлогодний показатель (1839 студентов). Существенно расширилась география приёма в вуз. Если по итогам прошлого набора в ДВФУ обучались студенты из 35 государств, то в 2015 г. этот показатель возрос до 47 стран, включая Афганистан, Болгарию, Вьетнам, Египет, Индию, Индонезию, Ирак, Малайзию, Лаос, Монголию, Сербию, Чехию, Конго, Колумбию, Таиланд. Впервые в университете появились студенты из Намибии, Замбии, Свазиленда, Македонии, Сенегала, Сирии, Камеруна, Кот-д’Ивуара, Ливана, Палестины, Бангладеш и Йемена. Увеличил-

ся набор из стран Содружества Независимых Государств, Республики Корея, КНДР, Японии. Однако подавляющее большинство студентов по-прежнему представляют Китай — 60% обучающихся.

В данный момент иностранные студенты представлены во всех девяти школах ДВФУ. За последнее время наблюдается существенное увеличение количества иностранцев в Школе биомедицины, Школе естественных наук и Юридической школе ДВФУ.

Такое число студентов из других государств, конечно, подразумевает огромную работу по вовлечению их в общественную, научную и культурную жизнь учебного заведения. Данной деятельностью в Дальневосточном федеральном университете заведует Отдел по работе с иностранными студентами, или Департамент международной политики. Данный отдел занимается созданием оптимальных условий для жизни и обучения иностранных студентов, обеспечением их возможностями для творческой и научной самореализации, формированием позитивного отношения к стране обучения. В рамках кампании по привлечению абитуриентов Департаментом проводится целый комплекс профориентационных мероприятий. Сотрудники ДВФУ принимают участие в международных образовательных выставках, проводят предметные олимпиады и вступительные испытания в городах зарубежья, консультируют потенциальных студентов через Skype, Viber, WhatsApp, Twitter, Facebook и др.

Для чего вуз набирает иностранных студентов?

- Студенты обучаются на коммерческой основе, это приносит университету доход.
- Необходимость повышения количества студентов из других стран для вхождения в рейтинги лучших вузов мира.
- Улучшение качества межкультурного диалога. Каждый обучающийся из своей страны привносит что-то новое, чего не может дать российский студент.

Одно дело набрать учащихся, но ещё более важно – эффективно включить их в образовательный процесс и внеучебную деятельность, ведь только таким образом можно получить все бонусы от межкультурного взаимодействия внутри вуза.

Цель данного исследования: проанализировать нынешний уровень интеграции и взаимодействия иностранных студентов внутри ДВФУ, дать практические рекомендации по его улучшению.

Интеграцией иностранцев в Дальневосточном федеральном университете занимается Ассоциация российских и иностранных студентов (АРИС), которая проводит большое количество мероприятий, направленных на сближение представителей разных национальностей, развитие диалога культур.

Один из постоянных проектов АРИС — русский разговорный клуб, где участники стараются преодолеть языковой барьер, разговаривать на русском языке, а также заводить знакомства с русскими ребятами. В рамках данного клуба проводятся занятия по грамматике и лексике русского языка, «игровые» тренинги, делающие учебный процесс более интересным. Самое главное, что все мероприятия русского разговорного клуба проводятся в неформальной и дружелюбной обстановке, подразумевающей близкое общение студентов разных культур. Среднее количество участников составляет 20–30 чел.

Также АРИС не раз организовывала так называемые «интернациональные походы» — экскурсии по достопримечательностям острова Русский и Владивостока, помогающие иностранным студентам познакомиться с местной природой, интересными местами и пообщаться с русскими в неформальной обстановке. Участниками данных походов регулярно становятся 50–80 чел.

Однако, несмотря на наличие различных отделов и студенческих организаций, взаимодействующих с иностранными студентами, их вовлечённость в жизнь университета и общение с российскими учащимися остаётся на очень низком уровне. Такое положение обусловлено рядом причин:

1. Общее количество иностранцев, участвующих в мероприятиях, проводимых АРИС, — максимум 100 чел. Как уже было отмечено, всего в ДВФУ обучается более 2500 иностранных студентов. В других общественных организациях иностранцы практически не принимают участия. Следовательно, большая часть студентов из других стран предпочитает оставаться в стороне от общения с россиянами и участия в общественной жизни университета. Среди проблем, способствующих слабому взаимодействию между студентами, также можно отметить довольно малую информированность иностранных обучающихся о мероприятиях, дающих им возможность реализоваться в рамках деятельности университета и общаться с другими студентами, и низкую мотивацию участия в данных программах. Лишь студенты с чётко поставленной целью взаимодействия и общения с русскими имеют возможность найти необходимую информацию. К сожалению, таких студентов среди иностранцев не очень много.
2. Зачастую иностранные студенты обучаются в отдельных группах, состоящих только из прибывших из-за рубежа, в которых есть возможность общаться лишь со студентами из своей страны.
3. Неформальной коммуникации между студентами также серьёзно мешает очень слабый уровень языка приезжих. Поэтому даже если иностранные студенты обучаются в смешанных группах, то должного взаимодействия, как правило, не происходит. В особенности это касается студентов из Китая, т.к. многие из них владеют и русским, и английским языком на очень низком уровне. Это говорит в первую очередь о неэффективной подготовке студентов-иностранцев к поступлению в Дальневосточный федеральный университет, что впоследствии приводит к существенным коммуникативным проблемам как между студентами, так и между студентами и преподавателями.
4. Отдельно следует сказать об особенностях проживания иностранных студентов на территории кампуса ДВФУ. Подавляющая часть иностранцев проживает в двух корпусах (всего девять корпусов), российских же студентов в данных зданиях мало. Иностранцы живут очень компактно, практически не пересекаясь в своих общениях со студентами других культур. Следовательно, всё неформальное общение происходит внутри моноэтнических (китайские студенты) или близких по культуре и расположению стран (студенты из африканских стран).

Таким образом, учитывая все перечисленные факторы, можно сделать вывод об очень низком уровне вовлечённости приезжих в жизнь университета. Плохое знание языка, изолированное обучение и проживание, неинформированность и отсутствие мотивации к взаимодействию приводят к тому, что иностранные студенты общаются в основном между собой. Следует заметить, что всё вышеперечисленное, как правило, не относится к студентам из стран СНГ: в силу схожих культурных особенностей и хорошего знания русского языка они проходят адаптацию достаточно легко.

Всё вышеизложенное подтверждает анкетирование, проведённое среди российских и иностранных студентов.

В рамках данного исследования опрошено 100 российских и 100 иностранных студентов (только из Китая). Респондентам было предложено ответить на следующие вопросы:

1. *Общались ли вы в свободное от учёбы время с российскими (иностранными) студентами?*

2. *Есть ли у вас знакомые среди российских (иностранных) студентов, с которыми вы поддерживаете постоянный контакт?*

Приведём ответы иностранных студентов, полученные в результате анкетирования:

Вопрос 1. *Да:* 12 чел. *Нет:* 88 чел.

Вопрос 2. *Да:* 2 чел. *Нет:* 98 чел.

Ответы российских студентов, полученные при опросе:

Вопрос 1. *Да:* 16 чел. *Нет:* 84 чел.

Вопрос 2. *Да:* 4 чел. *Нет:* 96 чел.

На основании вышеперечисленных проблем можно предложить следующий список рекомендаций:

1. Прекращение практики создания групп, состоящих исключительно из иностранцев.

Так как студенты посвящают большое количество времени учёбе, формирование исключительно смешанных групп будет способствовать эффективному взаимодействию между ними и в рамках учебного процесса (работа в группах), и в неформальном общении.

2. Совместное проживание российских и иностранных студентов.

Не менее важный фактор в улучшении социального взаимодействия между студентами — совместный быт. Для формирования более близкого общения предлагается заселять иностранных и русских студентов не только в одни и те же корпуса, но в одну комнату.

3. Ужесточение требований для поступления — хотя бы базовый английский язык.

Базовое знание английского языка при поступлении существенно улучшит коммуникацию между иностранными и российскими студентами и преподавателями. Многие российские студенты изучали английский в школе, продолжают изучать его в вузе, сдавали по нему ЕГЭ, таким образом, вполне способны общаться с иностранцами.

4. Обязательные курсы русского языка на протяжении всего обучения в вузе и строгий контроль их посещения.

Несмотря на знание английского языка, полноты общения и качества получаемого образования не добиться без знания иностранцами русского. Практически все образовательные программы, как и деятельность большинства общественных организаций университета, реализуются на русском языке. Иностранцам, знающим русский язык, будет намного легче входить в контакт с российскими студентами.

5. Создание программ адаптации.

Предлагается создание адаптационных программ по типу тех, которые реализуются в данный момент на базе ДВФУ для первокурсников: проведение различных тренингов, направленных на знакомство студентов с общественной, научной и творческой жизнью университета, общение и взаимодействие между иностранными и российскими студентами.

6. Стимулирование участия в общественных организациях (клубах, дебатах, студенческих отрядах и пр.).

Один из лучших способов социального взаимодействия между студентами в университете — совместное участие в деятельности студенческих организаций, которых в ДВФУ очень много. Общие интересы и деятельность объединяют людей,

формируют между ними дружественные отношения. Необходимо проводить специальные занятия для иностранцев с целью ознакомления с существующими студенческими организациями и мотивации на присоединение к ним.

Если вуз действительно хочет быть одним из лучших в России и мире, ему необходимо улучшить интеграцию иностранных студентов в образовательную и общественную среду.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Ассоциация российских и иностранных студентов // VK.COM: социальная сеть ВКонтакте. URL: <http://vk.com/arisdvfu> (дата обращения: 15.09.2015).
2. Дальневосточный федеральный университет // DVFU.RU: официальный сайт университета. URL: <http://www.dvfu.ru/> (дата обращения: 03.10.2015).
3. Программа развития федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Дальневосточный федеральный университет» на 2010–2019 гг. // OLD.DVFU.RU: сайт Дальневосточного федерального университета. URL: <http://www.old.dvfu.ru/documents/11957/69684003-4fd5-46e8-b36d-09ac15574a51> (дата обращения: 28.07.2015).
4. Разговорный клуб русского языка АРИС // VK.COM: социальная сеть ВКонтакте. URL: http://vk.com/ru_speakingclub (дата обращения: 12.10.2015).

УДК 314.5:882+895.7

*Соколова Ирина Владимировна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Тема семьи в современной русской и корейской литературе

В статье анализируются проблемы коммуникативного пространства литературного текста, эффективности межнациональной литературной коммуникации. На примере произведений современных русских и корейских писателей исследованы различные уровни текста (типология характера, психологический, социально-нравственный и экзистенциальный аспекты конфликта, жанр, проблема автора, повествовательная структура), играющие важную роль в восприятии и интерпретации реализованного в произведении авторского замысла, в эстетическом диалоге автора и читателя.

Ключевые слова: проблема интерпретации художественного текста, современная литература, жанр рассказа, межкультурная коммуникация, проблема смысла жизни, автор и герой, повествовательная структура текста, диалог, рефлексия.

*Sokolova Irina Vladimirovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok*

Family in modern Russian and Korean literature

This article analyzes the communicative space of a literary text and efficiency of international literary communication. A case study of the works of contemporary Russian and Korean writers examines various text levels (typology of a character, psychological, social and moral, existential aspects of a conflict, a genre, the author's problem, a narrative structure) which play an important role in perception and interpretation of the author's idea realized in the story as well as in the aesthetic dialog between the author and the reader.

Keywords: problems of interpretation of a literary text, contemporary literature, genre of the story, intercultural communication, meaning of life, author and character, narrative structure of a text, dialogue, reflection.

В XXI в. процесс развития мировой культуры и искусства характеризуется утратой литературоцентризма как модуса многих национальных культур. Произошла принципиальная трансформация литературы, в определённой степени изменившая её положение в динамике духовных и интеллектуальных традиций. Наша современность, с её техническим и технологическим прогрессом, изменением привычной картины мира, времени и пространства, мультикультурализмом и глобализацией, акцентированной визуализацией культуры, тем не менее сохраняет актуальность вечных для литературы проблем и тем в их общечеловеческом и национально-историческом, смысловом и художественном аспектах.

В образной картине мира, созданной в художественном тексте, сквозь призму авторского замысла отражается общечеловеческое и национальное, социально-историческая и культурная парадигма, внутренний мир героя, борьба добра и зла в человеке, его устремлённость к духовным идеалам или отказ от трудных поисков самого себя в этом мире.

Литературный текст как форма дискурса предстаёт в единстве явных и неявных, буквальных и вторичных скрытых смыслов; его присутствие в культуре осуществляется на границе двух сознаний, двух субъектов — автора и читателя, обогащённых в акте восприятия инационального литературного материала. М.М. Бахтин процесс понимания текста считал многоуровневым (восприятие, узнавание, понимание его в контексте национальной культуры и диалога культур). В базовый набор критериев для сопоставления художественной картины мира в произведениях писателей входят следующие компоненты текста: хронотоп, жанр, герои, система персонажей, сюжет, мотивы, аллюзии и реминисценции, связанные с национальным колоритом.

Истинное произведение литературы изначально имеет смысловую многослойность, обусловленную авторским замыслом и традициями той национальной культуры, к которой принадлежит. Художественный текст, оказывая своё эстетическое влияние, в резонансе с читателем способен породить новый метатекст. Это отражается не только в характере самой информации литературного текста, но и в коммуникативном процессе его восприятия, интерпретации читателем. Диалогические отношения основаны на взаимной зависимости писателя-созидателя, адресующего свою художественную интенцию, и читателя, который в этом эстетическом диалоге должен / не должен (способен / не способен) постичь авторский замысел, породить свои личностные смыслы, создать через восприятие и интерпретацию собственный объём коммуникативного пространства текста. Восприятие произведения литературы зависит от многих факторов: коммуникативных установок, фоновых знаний автора и читателя, специфики изображённых явлений. Восприятие фактов иноязычной культуры в литературном произведении проявляет национальные различия, существующие между родной и чужой культурами, требует знания определённого историко-культурного контекста, при отсутствии которого может возникнуть неадекватная интерпретация явлений чужой культуры.

Важное направление этой работы — обращение читателя к вечным темам литературы, закодированным в пространстве художественного текста. Непреходящие темы в мировой литературе — это скрепы, объединяющие процессы создания текста, его восприятия и интерпретации. Мотивная организация вечной темы в конкретном произведении есть способ проявления в созданной художественной картине мира индивидуально-неповторимого авторского взгляда на человека, а также национального колорита. Такие темы в литературе всех времён и народов создают потрясающий коммуникативный объём художественного произведения, вписывая его в пространство мировой культуры, порождая при помощи интертекстуальных связей широкий мультикультурный и литературный контекст.

Одна из традиционных тем мировой классики, реализуемая в проблематике и конфликте произведения, а также в системе образов, — тема семьи, развивающаяся как в идейно-философском, так и в нравственно-психологическом аспектах произведений многих писателей стран Европы и Азии. В классической русской литературе актуальная нравственная проблематика нередко художественно реализовывалась в теме семьи, во всём многообразии её мотивных решений. «Мысль семейная» и авторские поиски уникальных мирообразов, оригинальных моделей мира определяли характеры, движение сюжета, конфликты многих произведений: «Евгений Онегин»

А. Пушкина, «Отцы и дети» И. Тургенева, «Война и мир» Л. Толстого, и ряд этот можно продолжить.

В русской литературе XX в. эта тема, обретая новые социально-исторические акценты, продолжила воплощаться в произведениях разных писателей советской эпохи (М. Горький, М. Шолохов, А. Толстой, А. Платонов, Ю. Трифонов).

Интересное осмысление темы семьи дала так называемая «деревенская проза», сыгравшая важную роль в литературном процессе XX в. и сформированная корпусом текстов таких писателей, как В. Тендряков, Ф. Абрамов, В. Белов, Б. Можяев, В. Астафьев, В. Шукшин, Е. Носов, В. Распутин.

В литературе этого направления мотивы сохранения и разрушения семейных, а шире — родовых устоев, иерархии внутрисемейных отношений являются концептуально-образующими в содержании и художественной структуре произведения независимо от жанра. Художественно эта тема реализуется в коллизиях: жизнь — судьба, свобода — ответственность, долг — выбор, дом — мир, труд — праздность, природа — человек. Другой аспект темы психологический: мужчина — женщина, отцы — дети, глава семьи — семейство, муж — жена, свои — чужие, гармония — разлад, одиночество — единение, праздник — обыденность повседневного существования и т.д.

В целом тема любви, семейных отношений в деревенской прозе художественно реализована в первую очередь не как вопрос любовных переживаний, игры страстей, счастья или страдания, а как тема материнской любви в её широком гуманистическом аспекте, что предопределено особым выбором героини. Писатели прежде всего ориентированы на создание образа матери, бабушки, прожившей сложную жизнь, тружениц, не мыслящих себя без крестьянской работы, сохраняющих нравственные ценности и выполняющих свой жизненный долг. Отметим и особенности менталитета русского народа: поведенческая сдержанность в проявлении эмоций, нежелание много говорить о чувствах.

Историческое развитие России в XX в. — это эпоха катаклизмов, революций, войн, разрушающих традиционный уклад крестьянской жизни и обрекающих женщин-крестьянок на каторжный труд, на мужскую работу. Например, героиня рассказов Фёдора Абрамова — прежде всего рабочая женщина, которая прожила трудную жизнь и не знала иной. В миниатюре «Во крестьянстве выросла» одиноко живущая старушка не переезжает к детям по одной причине: *«Робить хочу... Я во крестьянстве выросла, мне первым делом коровушку надоть... Вечером ложишься с думой о ней и утром встаёшь — опять она на уме. А у их, у детей, о чём думать? Всё думано-передумано без меня... С коровой-то я только и человек...»* [Абрамов 1983, с. 24]. Ф. Абрамов абсолютно принимает позицию своей героини, не чувствуя себя женщиной, не понимающей иной радости жизни, кроме тяжёлого труда. Позицию героини-крестьянки можно понять, но совершенно очевидно и то, что между матерью и детьми нет той глубокой связи, без которой мир семьи разрушается, и что ещё важнее — героиня не задумывается об этом, принимает ситуацию внутреннего разрыва и не страдает.

Невольно вспоминается контекстное сравнение с самой знаменитой старухой В. Распутина — Дарьей из «Прощания с Матёрой». Для автора было очень важным акцентировать в ней потребность в серьёзных разговорах с сыном и особенно с внуком. И в данном случае важен не конкретный результат, а стремление персонажей сохранить нравственные традиции семьи в общении между собой. Другая героиня В. Распутина — Агафья (рассказ «Изба» 1999 г.) даже не женскими, а просто нечеловеческими усилиями переносит свою избу на новое место, но при этом не интересуется судьбой своей непутёвой дочери, сгинувшей в городе, и словно забывает о единственной внучке, оставшейся сиротой. Строительство избы заменяет матери со-

зидание дома в душе, не только осознанное, но и глубоко прочувствованное. Героиня Ф. Абрамова чувствует себя человеком с коровой, а распутинская — с избой.

Характерно, что именно с крестьянским трудом связаны как самые тяжёлые, так и добрые воспоминания о прошлом. Миниатюра «Посевная» из сборника Ф. Абрамова «Трава-мурава» имеет подзаголовок — «из одного письма». Старая женщина посадила мини-огород на окне, потому что труд на земле — это естественная составляющая её жизни. В этом произведении конфликт обозначен, но вынесен за пределы описываемых событий. Дочь и мать по-разному относятся к крестьянскому труду: *«Дочь ругается: опять, говорит, всё лето к окошку не подойти, опять ты, бабка, с ума сходишь. А я говорю, у тебя душа не болит, ты новой пороци человек, тебе хоть есть, хоть нет земли, всё едино...»* [Абрамов 1983, с. 36].

Можно предположить, что для дочери деревенское детство — это тяжёлое прошлое, к которому она не желает возвращаться, а для старой матери огород в банках — способ сохранения этого прошлого: *«посмотрю да поплачу, да жизнь свою вспомню...»* [Абрамов 1983, с. 36]. Следует отметить семантически нагруженную деталь в характеристике внутреннего состояния героини: «поплачу», а не «порадуюсь».

В новейшей русской прозе отчётлив интерес авторов к вопросу отцов и детей, художественно реализованной в контексте более широкой темы семьи. Пережив напряжённые моменты поисков своего героя, эстетических исканий в рамках разных художественных систем и направлений, новейшая русская проза актуализировала тему семьи как одну из важных в произведениях таких писателей, как Т. Толстая, Л. Улицкая, В. Токарева, А. Геласимов, З. Прилепин, Е. Чижова и др. Одним из важнейших аспектов современной русской прозы является проблема человека: поиск смысла жизни, вопрос выбора, отношений человека с окружающим миром, духовного существования личности в контексте природных и жизненных ценностей, проблема счастья. Счастье как идеал отношений между близкими людьми, между человеком и миром — это вершина, путь к которой труден, долог, многого требует от человека, этот процесс постоянен и лишён финальной завершенности.

Опыт прочтения новейшей литературы, даже в ограниченном многонациональном художественном контексте, позволяет выявить межлитературные параллели между русской и корейской прозой, увидеть национальную самобытность авторов, традиции культуры, нравственную парадигму, круг вечных тем, реализованных в художественном тексте.

Отметим, что для русскоязычного читателя до сих пор существуют трудности знакомства с современной корейской литературой из-за отсутствия переводов произведений корейских писателей на русский язык. Одним из самых известных за пределами страны произведений современной корейской прозы является роман Син Гён-сук «Позаботься о маме» (2008). Он издан в России в 2012 г. как роман Кун-Суук Шин «Пожалуйста, позаботься о маме» в переводе на русский язык не с корейского, а с английского языка [Кун-Суук Шин 2012]. Приём зеркального отражения события в сознании и в памяти разных героев позволяет автору художественно исследовать широкий спектр взаимоотношений в корейской семье, раскрыть тему трудной судьбы матери.

Огромным вкладом в культурное содружество русских и корейских читателей является издание на разных языках журнала «Koreana»: A Quarterly On Korean Art & Culture, главным редактором которого является профессор Ким Хён Тхэк. Это печатное издание, освещающее различные аспекты корейской культуры и искусства, в каждом номере последних лет в разделе «Путешествие в корейскую литературу» знакомит русскоязычных читателей с рассказами современных корейских писателей в переводе Татьяны Акимовой. Изучение произведений таких авторов, как Чон Чи-а,

Ку Хё-со, Чон Хан-а, Чон Гён-нин, Ли Сын-у и др., позволяет сделать вывод о том, что представители новейших корейских прозаиков, как и современные русские писатели, осмысливают вечные темы в литературе, создавая разные мотивные акценты в их развитии. Очевидно, что важным для писателей является осмысление такого аспекта, как национальные традиции корейской семьи в условиях современной реальности. В рассказах Чон Чи-а «Весенний свет» [Чон Чи-а 2010], Ку Хё-со «Мешок соли» [Ку Хё-со 2008], Юн Дэ-нён «Дикий лимон» [Юн Дэ-нён 2011] авторы создают систему мотивов темы «отцов и детей», в которой по-разному взаимодействуют и сочетаются память, любовь, сыновний долг, детство, уход и возвращение к истокам, вина.

Важно отметить, что жанровое пространство корейского рассказа ориентировано на достаточно широкий объём хронотопа. Главные события вписаны во времени и пространстве в историю взаимоотношений героев, их прошлого и настоящего. В повествовательной структуре текста часто используется приём изображения событий жизни одного героя глазами героя-повествователя. В рассказе Ку Хё-со «Мешок соли» герой, вспоминая тяжёлый и несчастный путь своей матери, создаёт образ женщины удивительной стойкости и жизненной силы. Вспоминая мать, герой проходит путь познания самого себя в контексте всей жизни.

Герой рассказа Юн Дэ-нёна «Дикий лимон» на опыте собственной семьи постигает истину, открытую ему старым буддийским монахом: *«Человек не сможет дожить до старости, если не будет время от времени очищаться»* [Юн Дэ-нён 2011, с. 86]. Рассказ имеет интересную событийную канву, но сквозь всё повествование проходит мысль о том, как важно научиться понимать и прощать людей, насколько часто разрушительное отрицание коверкает судьбы близких, уничтожает отношения. Обращаясь к участи своего отца и тёти, герой приходит к любви, к пониманию того, что родственные отношения требуют постоянной внутренней работы каждого, что не строгое соблюдение ритуала семейных традиций, а истинное внимание и забота друг о друге, взаимопонимание есть основа жизни семьи и отдельного человека.

Рассказ Чон Чи-а «Весенний свет» посвящён очень важной теме трудной любви отцов и детей. В потоке времени старики и их взрослые дети должны осознать и принять новый уровень отношений друг с другом.

Вопрос родительской любви в мировой литературе получил развитие в самых разных аспектах. Писатель В. Токарева устами одной из своих героинь говорит о том, что родительская любовь — процесс односторонний, нельзя ждать от детей такой же жертвенной, всепоглощающей любви к родителям. Дети вернут этот «долг» в отношении к своим детям, в своей родительской любви. Очевидно, что это суждение строится на жизненном опыте многих и имеет право на существование. Но тем не менее проблема взаимоотношений стариков-родителей и повзрослевших детей изначально наделена особым драматизмом. В основе корейской культуры семейных связей лежат конфуцианские идеи доминирования отца, сыновней почтительности, долга перед родителями. Современная реальность жизни города и деревни разделяет семьи, заставляет детей покидать отчий дом, становясь в нём гостем. Сложность этого процесса в сознании героя нередко выступает предметом художественного исследования писателей.

Событийный ряд рассказа «Весенний свет» достаточно драматичен: здесь нет воспоминаний о счастливом детстве, нет умильных картин возвращения в отчий дом, нет психологически недостоверного «хэппи-энда». Главное — конфликт отца и сына. Герой Че-ман приезжает в родительский дом по просьбе матери, чтобы получить медицинское заключение с диагнозом отца, начинающего страдать старческим слабоумием. Главное для автора — показать жизненные пути героев, переживающих сложность и драматизм семейных связей. Объём художественного времени текста

позволяет сделать это на пересечении разных временных пластов — прошлого и настоящего. В рассказе есть история жизни отца, история жизни сына, есть описание судьбы матери. В системе образов сопоставлены главные: образы отца и матери, отца и сына Че-мана. Второстепенные персонажи (сестра отца, старшая сестра героя, его жена) выполняют важную сопоставительную функцию — дать контекст его жизненных исканий.

Экскурсы в прошлое героев (детство отца и юность сына) — способ психологической мотивировки характеров. Эпизод на кладбище очень важен для раскрытия образа отца. Посещая могилу деда, Че-ман слушает рассказ отца о детстве. *«Глядя с каменным лицом на могилу, отец сказал, что осиротел в восемь лет». В семье, где были больная мать и пятеро детей, он остался за главного: «..всех я должен был тащить на своём горбу... я сам понял, что теперь я вместо отца, и у меня сразу как будто темно стало перед глазами. Я ненавидел его за то, что он вот так взял и ушёл, перевалив на меня эту ношу. Но вот что странно — перед глазами мрак, а страха нет... Сейчас я уже понимаю, что это твой дед сделал меня таким, какой я есть»* [Чон Чи-а 2010, с. 99]. Чон Чи-а раскрыла образ отца во всей психологической сложности и противоречивости, лишив его однозначности. Не отец-тиран, а отец, с детства взявший на себя ношу ответственности за своих близких, — вот суть характера, определяющая конфликт между отцом и Че-маном. Отчуждённость между этими героями обусловлена непримиримостью жизненных позиций и их нежеланием идти на уступки. Сын после двух неудачных попыток отказался следовать воле отца — вновь поступать на юридический факультет университета. Наказание, которое придумал отец, отличалось изощрённой жестокостью. Он *«очертил грань, которую уже невозможно было преодолеть»* — *«никогда не хвалил и не порицал сына»*, ничего от него не ждал. Это отношение было спроецировано на судьбу сына, который считал, что *«делал всё, что мог, но для отца он всегда оставался не оправдывающим надежды ребёнком... Только недавно он понял, что... отдавать все свои силы на противостояние с отцом — пустая трата времени... Ещё несколько лет назад отец казался огромным горным хребтом, преградившим ему путь в жизни»* [Чон Чи-а 2010, с. 94]. Отец сам не понимает, что он, как когда-то и его отец, осиротил собственного сына, лишив его своего участия, возможности настоящего мужского общения. *«Отец, как он всегда любил подчёркивать, смог своими силами переломить судьбу, которая была к нему жестока, как ни к кому другому»* [Чон Чи-а 2010, с. 95]. Он, трагически не осознавая собственных решений, лишил себя родительской любви, в известной мере повторив путь отца и наказав Че-мана своим отсутствием в его жизни. Однако жертвами этих обстоятельств стали и отец, и сын, которого его собственная сестра называла *«каким-то искусственным человеком»* [Чон Чи-а 2010, с. 98].

В нюансах поведения матери автор психологически убедительно показывает, что она, внутренне *«переживая за сына, который отклонился от правильного пути»*, всё-таки нашла в себе силы поддержать его решение, защитить перед отцом: *«Так что, сынок, нечего больше на отца оглядываться. У каждого своя жизнь... Нечего позволять отцу водить себя, как быка за кольцо»* [Чон Чи-а 2010, с. 96]. Чон Чи-а показывает изменения в традициях семейных отношений: диктат воли родителей над судьбами детей в современной реальности ослабевает. Дети сами хотят выбирать свою жизненную стезю, использовать право идти своим путём проб и ошибок.

Автор использует приём контраста в развитии основных тем рассказа, в организации художественного времени (раньше и теперь). В основе главной сюжетной коллизии — пересечение мотивов жизни и смерти, детства и старости, любви и ненависти, всепоглощающего времени. Особенно ярко это показано через отношения отца и матери. Здесь важен временной план изображения: родители из детства и

родители-старика. Прежде *«мать всегда беспрекословно слушалась отца, а отец, даже с его самомнением, всегда был внимателен к ней и даже не чурался ходить на рынок вместо больной артритом жены, несмотря на свой статус, а он был тогда завучем в школе»* [Чон Чи-а 2010, с. 97].

Встречаясь со старыми и больными родителями, герой отчётливо видит, как изменились их отношения — *«родители не стеснялись громко ссориться, бросая друг другу злобные реплики»* [Чон Чи-а 2010, с. 98]; *«уже сев в машину, родители довольно долго продолжали препираться»* [Чон Чи-а 2010, с. 99]; *«мать, яростно нападавшая на отца, и отец, кричавший на мать так, что жилы на шее выступали, — это были не те родители, какими он их знал»* [Чон Чи-а 2010, с. 97]. Для героя мучителен процесс постижения отца и матери в иной ипостаси. *«То, как изменилась мать, потрясло его намного больше, чем странности отца. До этого времени она была его родиной, живым олицетворением абстрактного понятия «мать». До этого он верил, что в этом мире безразличных людей, где даже гены эгоистичны, мать была единственным человеком, способным жертвовать собой ради других, становясь для кого-то спасением... Такой она была не только с ним»* [Чон Чи-а 2010, с. 97]. В описании поведения матери автором акцентируется мотив жертвенности: её нервозность во многом обусловлена страхом стать обузой для собственных детей.

В восточной культуре категория времени обладает сакральными чертами. Философия времени отражает идею сочетания бесконечного потока жизни и конечности его периодов, вечности бытия и мгновенности человеческого присутствия в этом мире. *«Время, которое сначала позволило жизни бурно цвести, теперь хладнокровно забирало всё это обратно, подобно ростовщику-мошеннику, требующему высокие проценты»* [Чон Чи-а 2010, с. 95]. Образ времени-ростовщика в тексте рассказа соотносится не только с образами родителей, но и с главным героем: *«просто он понял, что беспощадное время, подобно безжалостному ростовщику, начинает требовать возвращения долга и у него самого»* [Чон Чи-а 2010, с. 99]. Автор фиксирует новый важный этап внутренней эволюции героя. Он покинул родительский дом, сохранив все воспоминания детства, стал зрелым человеком, обретя собственный опыт жизни. Теперь он должен *«осознать жестокий закон жизни: „Получил — отдай обратно“»* [Чон Чи-а 2010, с. 99], преодолеть ещё один трудный жизненный этап — до конца почувствовать и осознать себя взрослым сыном, который обязан сохранить любовь к своим старым, изменившимся родителям. Он должен что-то простить, в чём-то измениться (достаточно вспомнить, как он реагирует на телефонные звонки матери), открыть для себя новые истины.

Название рассказа «Весенний свет», на первый взгляд, является способом выражения некоего жизненного оптимизма героя и читателя. Образ цветущей весны — традиционный символ начала жизни, закладывания нового, время надежд. Весна — это определённый период в потоке времени и обозначение хронологии действия в рассказе. Однако весенний свет контрастно противопоставлен в поэтике текста теме ухода, прощания с жизнью. Смысл названия раскрывается в финальном эпизоде рассказа, в котором автор объединяет линии отца и сына и наделяет героя способностью к катарсису, переживанию-очищению. Че-ман видит в зеркале машины ещё недавно ссорящихся, но теперь мирно заснувших родителей, которые прислонились друг к другу головами. Герой плачет. *«Какими бы не были его отношения с отцом, он родил его сыном и под его крылом вырос человеком. Как в детстве, отправляясь с родителями в дальнюю дорогу, каждый раз он, капризная, засыпал у них на груди, так и теперь мать и отец в его машине заснули, не сумев преодолеть усталость от дальней дороги. Как они взрастили его жизнь, так и он теперь должен был взять их под своё крыло, наблюдая, как они будут проделывать свой путь к смерти, оставляя*

жизнь, взятую в долг у времени... Но вот странно — перед глазами мрак, а страха нет. Как и отец в свои восемь лет, так и он, как ни странно, страха не испытывал...» [Чон Чи-а 2010, с. 99]. Необходимость перемен в жизни пока только прочувствована героем, осознание этого придёт позже.

Мотив всё понимающей любви и приём кольцевой композиции объединяет важные для постижения художественного смысла рассказа философские темы ухода и возвращения. Человеческая жизнь основана на необходимости уйти из родительского дома, получив всё, и вернуться, тоже отдав всё. Общечеловеческий смысл сюжета о возвращении блудного сына трансформируется в тексте с учётом традиций корейской национальной культуры. Финальная пейзажная зарисовка спроецирована на внутреннее состояние героя: *«Выехав из длинного тоннеля, машина поехала вдоль пылающих в цвету форзиций и азалий, которые уже понемногу стали увядать в ярком весеннем свете. Когда они отцветут, в горах наступит кульминация весны, которая будет гореть самым ярким в году пламенем»* [Чон Чи-а 2010, с. 99]. Пламя цветов, расцвет и увядание становятся метафорой новых отношений героя с родителями: ему ещё только предстоит постичь их сокровенный смысл, пройти свой трудный путь.

Таким образом, можно констатировать, что художественный объём рассказа позволил автору реализовать концепцию жизни героя, соотнести прошлое — настоящее — будущее в контексте существования разных персонажей. Национальный колорит содержания не мешает читателям разных стран постигать вместе с персонажами важные нравственно-философские доминанты бытия человека.

Итак, следует с сожалением указать на то, что в современной действительности не только снизился интерес к художественной литературе, но и изменился сам характер чтения. Ориентированность на получение информации преобладает над размышлением, читательской рефлексией. В современной социокультурной ситуации агрессивный натиск массовой литературы с её диктатом усреднённости и доступности, шаблонностью приёмов, однозначностью суждений и т.п. «выпрямляет» и обесценивает процесс восприятия книги, провоцирует читателя на отказ от чтения как духовной работы над собой. Тем не менее именно литература остаётся важной составляющей духовной жизни человека в сложном, многонациональном, стремительно меняющемся мире. Название романа Си Гён-сук «Позаботься о маме» в самой своей форме содержит некий императив, обращённый не только к Богу, к персонажам романа, но и к читателю, его духовным поискам.

Сопоставительный анализ разных произведений в диалогическом дискурсе проявляет специфику художественного текста, определяемую целями создания писателем образной картины мира, отражающей национальный менталитет, социально-историческую, культурную парадигму, внутренний мир человека. Текст как форма дискурса и целостная функциональная структура открыт для множества смыслов, существующих в системе социальных, межнациональных, межкультурных коммуникаций. Это ещё больше усиливает трансляционную функцию литературы в стремительно изменяющейся современной реальности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Абрамов Ф. Трава-мурава. М., 1983. 110 с.
2. Ку Хё-со. Мешок соли // Koreana. 2008. Зима. С. 90–99.
3. Кун-Суук Шин. Пожалуйста, позаботься о маме: роман. М.: Центрполиграф, 2012. 320 с.
4. Чон Чи-а. Весенний свет // Koreana. 2010. Весна. С. 94–99.
5. Юн Дэ-нён. Дикий лимон // Koreana. 2011. Лето. С. 86–99.

УДК 882(73)

*Бутенина Евгения Михайловна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Современная русская проза на страницах журнала «Нью-Йоркер»

В статье рассматриваются рассказы и эссе известных современных российских авторов, опубликованные в еженедельнике «Нью-Йоркер» с 1990 по 2015 гг. Делаются выводы о формировании образа литературной России в международном пространстве через это средство массовой информации.

Ключевые слова: «Нью-Йоркер», Татьяна Толстая, Виктор Ерофеев, Людмила Улицкая, Людмила Петрушевская.

*Butenina Evgenija Mihajlovna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok*

Modern Russian prose in *The New Yorker*

The paper focuses on contemporary Russian authors' short stories and essays published in *The New Yorker* between 1990 and 2015. Some conclusions are made on the image of literary Russia created in international context through this magazine.

Keywords: *The New Yorker*, Tatyana Tolstaya, Victor Erofeyev, Lyudmila Ulitskaya, Ludmila Petrushevskaya.

Публикация в элитарном еженедельнике «Нью-Йоркер», существующем с 1925 г., является в США одним из маркеров признания писателя. Благодаря свободному доступу ко многим материалам, а также цифровой подписке на полный архив, сегодня журнал открыт практически любому читателю, знающему английский язык. В статье рассматриваются рассказы и эссе современных российских авторов, опубликованные в журнале «Нью-Йоркер» с 1990 по 2015 гг., и делаются выводы о специфике формировании образа литературной России в международном пространстве через это средство массовой информации.

Вскоре после создания «Нью-Йоркер» публиковал рассказы Чехова, с 1942 г. по настоящее время периодически печатал поэзию, прозу и воспоминания Набокова, в 1970-е и 1980-е гг. на страницах журнала появились стихи Цветаевой и Бродского. Считается, что небывалого успеха в эмиграции достиг Сергей Довлатов, поскольку за двенадцать лет, проведённых в США, в «Нью-Йоркере» было опубликовано десять его рассказов, тогда как у Василия Аксёнова, жившего и преподававшего в Соединённых Штатах почти четверть века, в данном журнале был опубликован только один

рассказ (хронология публикаций русских авторов с 1925 по 2004 гг. представлена в работе Э.Г. Мироновой [Миронова 2010]).

После распада Советского Союза журнал проявил интерес к современной русской литературе. Автором, во многом открывшим англоязычному читателю новую русскую прозу, стала Татьяна Толстая. Вероятно, свою роль в этом сыграла и аура фамилии, и то, что в конце 1980-х и начале 1990-х гг. писательница преподавала в США и принимала участие в различных мероприятиях «Нью-Йоркера». Этого, конечно, было бы недостаточно для того, чтобы регулярно печататься в элитарном журнале двадцать пять лет: тексты Толстой действительно сохраняют свою значимость в переводе.

Первые три рассказа писательницы, опубликованные в «Нью-Йоркере», объединяет тема противопоставления настоящего и фальшивого: рассказ «Поэт и муза» (“The Poet and The Muse”, 15 января 1990 г.) повествует о псевдомузе, которая «семь пар железных сапог истоптала», чтобы уничтожить соперницу, заточить поэта в «хрустальный дворец» своей квартиры и лишить его вдохновения [Толстая 1997, с. 253–254]. «Пламень небесный» (“Heavenly Flame”, 15 октября 1990 г.) — история о псевдохудожнике, который как будто бы «отчасти Байрон», поскольку «и хромает, и стишки пописывает, и в Греции был полтора дня во время круиза», да ещё «был капельку на фронте, и в лагере, — присел на два года, как он выражается» [Толстая 1997, с. 119], и эта суррогатная приобщённость и к искусству, и к жизни в целом позволяет ему походя оклеветать человека, а затем устроить фарсовую сцену притворного раскаяния. Толстая тонко подмечает, как дачной компании проще сохранить расположение к светскому подлецу-завсегдатаю их общества, чем вернуть доброе отношение к неловкому, невинно оболганному гостю — ему легче втайне желать скорейшей кончины от «пламени небесного».

Наконец, «Самая любимая» (“Most beloved”, 4 марта 1991 г.) — это пронзительный рассказ об уникальном даре любить, который окружающие не замечают и «снисходительно принимают: пусть любит...», хотя и испытывают иногда стыд, «словно обманули ребёнка» [Толстая 1997, с. 131, 145]. И хотя судьба посмеялась над даром женщины, не создавшей семью и всю жизнь безответно любившей чужих детей, хотя «судьба, чёрным ветром вылетающая в распахнутую форточку, обернулась и крикнула: «Пожелай быть самой любимой!», — высунула язык и оглушительно захохотала, задувая хохотом свечу» [Толстая 1997, с. 152], но высшая мудрость жизни и любви всё равно осталась за героиней. Помимо ярких сюжетов и характеров, эти три рассказа отличает нетипичное для современной литературы, выраженное нравственное начало в традициях русской классики, наследницей которой Татьяна Толстая является и в прямом, и в переносном смысле.

В 2000-е гг. «Нью-Йоркер» положительной рецензией отмечает перевод романа Татьяны Толстой «Кысь» (*The Slynx*, 13 января 2003 г.) и активно публикует её лирические и культурологические эссе. К первой группе, представленной в рубриках «Личная история» и «Внутренние миры», относятся воспоминания писательницы о семье и родительском доме: «Белые стены» (“White Walls”, 17 января 2000 г.), «Йорик», (“Yorick”, 26 декабря 2005 г.), «Смотри на обороте» (“See the Other Side”, 12 марта 2007 г.), «Отец» (“Father”, 21 июня 2015 г.). Эссе «Смотри на обороте» предваряет интервью с Толстой, в котором обсуждается ключевой эпизод этого текста: туристы, собравшиеся в равнинском Мавзолее Галлы Плацидии, ждут, кто же опустит деньги, чтобы свод на секунды осветился, и, в конце концов, монеты одну за другой опускает слепой старик, которому пытается описать открывшуюся красоту его спутница. Татьяна Толстая сравнивает труд писателя с задачей этой женщины: попытаться словами передать то, что удалось увидеть.

Короткий текст «Автобусная остановка» (“Bus Stop”, 22 декабря 2014 г.), опубликованный по-русски в блоге писательницы на Фейсбуке, примыкает к обеим группам, поскольку в нём болезненный эпизод личной биографии героини очерка совпадает с переломным моментом в нашей стране — смертью Брежнева. В автобусе, надолго остановившемся из-за похоронной процессии, остаются только пациенты глазной клиники, только что перенесшие операцию и практически беспомощные. Эта остановка временно незрячих становится метафорой слепоты народа, ведомого полуживым вождём.

Последняя на данный момент публикация писательницы в «Нью-Йоркере» — эссе «Квадрат» (“The Square”, 12 июня 2015 г.). В нём Толстая поднимает проблему нравственности в искусстве, обращаясь к «Чёрному квадрату» Малевича как к «точке, после которой, в связи с которой, за которой нет и не может быть больше ничего» [Толстая 2001, с. 6]. Проводя параллель с «арзамасским ужасом», пережитым Львом Толстым в красно-белой квадратной комнатке, писательница подытоживает, что «духовный поиск личности, прошедшей через квадрат», уводит «в пустоту, в ноль, в саморазрушение» [Толстая 2001, с. 9–10]. Толстая заканчивает своё эссе пассажем о работе «“экспертом” в фонде по “современному искусству”» [Толстая 2001, с. 15]. Кавычки и по отношению к собственной деятельности, и по отношению к объекту экспертизы отражают печальное состояние дел в этой сфере. Однако фонд существует «на американские деньги» (в англоязычной версии это слово заменено на «иностранные») и «кормит слишком многих в нашей бедной стране» (эта фраза в переводе пропущена) [Толстая 2001, с. 16–17], поэтому необходимо кому-то присуждать премии. «Эксперты» стараются отдать деньги тем, «кто придумал наименее противное и бессмысленное», и после каждого заседания пытаются побыстрее разойтись, не глядя друг другу в глаза [Толстая 2001, с. 17]. Эссе было написано в 2000 г., но оказалось актуальным для рубрики «Культурологический комментарий» и 15 лет спустя.

Отдельного упоминания заслуживает раздел «Зимняя история», материалы которого публикуются в рождественскую неделю. В их число вошла лирическая миниатюра Татьяны Толстой «Снегоуборочные машины» (“The Snow Collectors”, 28 декабря 1998 г.), описывающая противостояние петербургского снега как «оды зиме, гимна свободе» и снегоуборочных машин, «пугающих цензоров, ведомых безумной машиной, похожей на омара с эскалатором на плече» [Tolstaya 1998, с. 77]. В публикации этой миниатюры стоит отметить визуальное дополнение: тогда как многие материалы «Нью-Йоркера» сопровождаются карикатурами, не имеющими отношения к тексту, «Снегоуборочные машины» предваряет иллюстрация. На рисунке под падающим снегом спиной к зрителю стоит закутанная фигура и смотрит на Дворцовую площадь через Триумфальную арку. Это изображение перекликается с пассажем об измученных холодным дождём петербуржцах, которые ждут снега, когда они могут «поднять глаза» и увидеть «акварельное золото, дрожащее в воздухе и отражённое в воде» [Tolstaya 1998, с. 76]. В какой-то степени эссе продолжает традицию петербургского текста в русской литературе.

В том же номере «Нью-Йоркер» предлагает своим читателям ещё одну «зимнюю историю» из России: эссе Виктора Ерофеева «Хороший Сталин» (“The Good Stalin”, 28 декабря 1998 г.), в котором рассказчик вспоминает о своём благополучном «номенклатурном» детстве, определившем его саркастический эпитет для вождя. Виктор Ерофеев известен на Западе прежде всего как один из редакторов знаменитого альманаха «Метрополь», о чём он подробно рассказывает в «зимней истории» следующего года с несправданным названием «Убийство в Москве» (“A Murder in Moscow”, 27 декабря 1999 г.). Повествование начинается с шокирующей фразы: «20 лет назад я убил своего отца». За этим признанием следует не менее поразительное уточнение:

«Он всё ещё жив и даже иногда играет в теннис по выходным» [Erofeyev 1999, с. 48]. Рассказчик имеет в виду, что, передавая на Запад подпольный «Метрополь», он совершил политическое убийство отца, т.к. погубил его дипломатическую карьеру. Оба эссе представляют собой сокращённые главы из автобиографической книги Ерофеева «Хороший Сталин». Основная идея этих текстов в том, что, благодаря внешнему благополучию в семье и времени, проведённому с родителями в Западной Европе, Виктор Ерофеев стал одним из известных советских диссидентов.

В этом качестве он интересен западным читателям как автор культурологического комментария о России, поэтому «Нью-Йоркер» публикует ещё два его эссе: «Русский бог» (“The Russian God”, 16 декабря 2002 г.) и «Грязные слова» (“Dirty Words”, 15 сентября 2003 г.). «Русским богом» Ерофеев называет водку и пытается осмыслить её пятисотлетнее существование и как трагедию, и как песню, и как любовную историю русских писателей, о которой поведал, в частности, Венедикт Ерофеев в легендарной поэме «Москва—Петушки». Под «грязными словами», как нетрудно догадаться, имеется в виду русский мат, «первичный язык, в котором архаическая страсть смешивается с модерностью. <...> лингвистический театр, вербальное перформативное искусство» [Erofeyev 2002, с. 45]. Оба эссе опубликованы в разделе «Письмо из Москвы», что подчёркивает интерес журнала к субъективному, авторскому взгляду.

В число современных российских авторов, вызывающих международный интерес, входит также Людмила Улицкая. В «Нью-Йоркере» публиковался её рассказ «Орловы—Соколовы» (“The Orlov—Sokolovs”, 18 апреля 2005 г.) — история о независимой женщине, решительно изменившей, казалось бы, уже определившуюся судьбу. Герои рассказа, Андрей Орлов и Таня Соколова, «так быстро слепились, что очень скоро их стали звать Орловы—Соколовы» [Улицкая 2003, с. 8]. Однако когда обстоятельства вынудили Таню уступить Андрею единственное место в аспирантуре, она не захотела при равных условиях на старте смириться с предписанной ей социальными стереотипами второй ролью в карьере и отомстила, выйдя замуж за входившего в моду писателя. При случайной встрече много лет спустя «Орловы—Соколовы» пожалели о разрыве, но не решились усложнять устоявшуюся семейную жизнь переменами. По деталям понятно, что действие рассказа происходит в советские годы, и современному иностранному читателю он может быть особенно интересен как история феминистского характера, сформировавшегося за «железным занавесом».

В прошлом году «Нью-Йоркер» опубликовал главу «Беглец» из романа Людмилы Улицкой «Зеленый шатёр» (“The Fugitive”, 12 мая 2014 г.), сопроводив её интервью с писательницей. Журналиста интересовал не только рассказ о том, как советский художник-диссидент сделал попытку избежать ареста, прячась в глухой деревне, но и общественная деятельность Улицкой, в частности, её совместная работа с Михаилом Ходорковским.

Как отклик на трагическое событие в новейшей истории США (теракт 11 сентября 2001 г.), свой сюрреалистический рассказ «Дом с фонтаном» предложила в «Нью-Йоркере» Людмила Петрушевская (об этом сообщает при публикации рассказа онлайн-журнал «Сноб»). В этой истории врачам удалось оживить девушку, как будто уже погибшую во время «взрыва на Варшавке». Однако вышел рассказ лишь 31 августа 2009 г. (“The Fountain House”); очевидно, редакторы журнала предпочли значительно дистанцировать его от своей национальной трагедии.

Два года спустя журнал напечатал притчу Петрушевской «Ветки дерева» (“A Withered Branch”, 18 апреля 2011 г.). В анализируемом материале это единственный пример изменения заглавия в переводе: на английском языке рассказ называется «Сухая ветка». В тексте Петрушевской данный образ относится к женщине, потерявшей всю семью. Однако, хотя рассказ и заканчивается этим символом — повествователь-

ница думает о случайной знакомой, которая осталась одна, как «сухая ветка сожжённого дерева» [Петрушевская 2004, с. 18], — начинается он более жизнеутверждающе: «Я встретила свою родную душу рано-рано утром, приехав в Вильнюс на попутке — это была немолодая женщина на пустой туманной улочке близ храма» [Петрушевская 2004, с. 7]. Ночью, только благодаря таланту рассказывать истории, героине удалось избежать насилия со стороны дальнобойщика, и судьба вознаградила за перенесённую опасность: первая же встреченная женщина поняла её безденежье и приютила у себя. И заглавие, и первая строка рассказа Петрушевской создают образ надежды: древо человеческой жизни всегда может прирастать новыми ветками. Родной душой в чужой стране для повествовательницы, «запрещённого автора» в Москве 1970-х гг., оказалась не только эта женщина, но и главный редактор литовского литературного журнала, который взял у неё рассказы и спустя 3 месяца сообщил об их публикации. Однако в переводном заглавии акцент смещается на тему утраты и отчаяния.

Восприятие художественного текста на иностранном языке, конечно, во многом зависит от переводчика, что наглядно иллюстрирует на примере журнала «Нью-Йоркер» успех Сергея Довлатова и Татьяны Толстой. Довлатов настолько ценил свою постоянную переводчицу Энн Фридман, что не раз поровну делил с ней свои гоноары. Многие рассказы Татьяны Толстой и её роман «Кысь» удачно перевела критик «Нью-Йоркского книжного обозрения» Джейми Гэмбрелл.

Кроме формы, безусловно, важна и переводимость содержания. Анализ публикаций журнала «Нью-Йоркер» за последние 25 лет продемонстрировал, что наиболее востребованными оказались современные российские тексты, в которых недавнее прошлое нашей страны осмысливается через взгляд очевидца, а нередко и через призму выбора между личными убеждениями и долгом перед близкими. Вечная тема отдельной судьбы в общей истории важна для всех авторов, чьи рассказы и эссе рассмотрены в статье, при этом явным преимуществом пользуются автобиографичные тексты, близкие к актуальной в англоязычном мире категории нон-фикшн. Несмотря на присутствие в этом корпусе текстов некоторых стереотипных знаков, ассоциируемых с Россией, современные русские писатели интересны не только как просветители-популяризаторы, но и как продолжатели традиций русской классики. Нравственное и лирическое начала отечественной прозы остаются важным критерием её значимости в межкультурном контексте.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Миронова Э.Г. Образ России в журнале «Нью-Йоркер»: дис. ... канд. филол. наук. М., 2010. 56 с.
2. Толстая Т.Н. День: Личное. М.: Подкова, 2001. 416 с.
3. Толстая Т.Н. Любишь — не любишь: Рассказы. М.: Оникс, ОЛМА-ПРЕСС, 1997. 384 с.
4. Петрушевская Л.С. Богиня парка: Рассказы. М.: ЭКСМО, 2004. 350 с.
5. Улицкая Л.Е. Искусство жить: Рассказы. М.: ЭКСМО, 2003. 491 с.
6. Erofeyev V. A Murder in Moscow // The New Yorker. 1999. December 27. P. 48–59.
7. Erofeyev V. Dirty Words // The New Yorker. 2003. September 15. P. 42–48.
8. Tolstaya T. The Snow Collectors // The New Yorker. 1998. December 28. P. 76–77.

УДК 82-1

*Киселева Мария Сергеевна,
Мальцева Ольга Николаевна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

К вопросу о роли поэзии в диалоге культур

В статье рассматривается роль поэзии в налаживании межкультурного диалога России и стран АТР. Авторами представлены результаты ставшего международным проекта «Моё любимое стихотворение», который проводился Азиатско-Тихоокеанской ассоциацией преподавателей русского языка и литературы и фондом «Русский мир» осенью 2015 г.

Ключевые слова: поэзия, стихотворение, диалог культур, национальная картина мира.

*Kiseljeva Marija Sergeevna,
Mal'ceva Ol'ga Nikolaevna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok*

The role of poetry in the dialogue of cultures

The article focuses on the role of poetry in intercultural communication between Russia and Pacific Rim countries. The authors present the results of the international project “My favorite poem” which was organized by the Asia–Pacific Russian Language and Literature Teachers Association and Russkiy Mir Foundation in the fall 2015.

Keywords: poetry, poem, dialogue of cultures, national picture of the world.

Межкультурное взаимодействие России и стран АТР происходит и через изучение национальных языков, и через культурно-просветительские проекты, многие из которых поддерживаются фондом «Русский мир». В рамках Года литературы актуальным стало обращение к русской литературе.

Художественные произведения, созданные тем или иным народом, содержат важные идеи, образы, сюжеты, мотивы, одновременно и отражающие национальную/индивидуальную картину мира, и формирующие её. Особую роль при этом играет поэзия: с помощью ассоциативных рядов, символов, аллюзий, метафор, звукописи и т.д. она создаёт в воображении человека многомерные и изменчивые, очень сложные образы, которые трудно понять представителю другой культуры, имеющему несколько иную (а порой и совсем другую) картину мира.

Приобщение к богатству русской литературы, погружение в мир высокого поэтического слова возможно через традиционные формы: литературные конкурсы, круглые столы, поэтические вечера, но для современных людей важным является также использование актуальных технологий, в т.ч. интернет-коммуникаций.

В рамках Года литературы в России члены Азиатско-Тихоокеанской ассоциации преподавателей русского языка и литературы (АТАПРЯЛ) при поддержке фонда «Русский мир» создали культурно-просветительский проект «Моё любимое стихотворение». Изначально он был ориентирован на жителей города Владивостока. Но после того как идею поддержали вузы и учреждения общего и профессионального образования Приморского и Хабаровского края, китайские и вьетнамские вузы-партнёры ассоциации, проект вышел на международный уровень. К факторам, обеспечившим успешность начинания, можно отнести и активное использование организаторами социальных сетей.

Проект проводился с сентября по ноябрь 2015 г. и предусматривал 2 формы участия: можно было либо прийти в назначенное место и записать видеоролик с профессиональными операторами (очная), либо самостоятельно записать видео с декламацией любимого стихотворения и выложить его на страницах проекта ВКонтакте и Facebook (заочная). Организаторов приятно удивило количество тех, кого заинтересовал проект (более 200 чел.), а также активность иностранных студентов (очное участие приняли 25 чел., заочное — 67 чел.), обучающихся как в России (преимущественно — в вузах Владивостока), так и за рубежом (в основном — в КНР, а также в Республике Корея и во Вьетнаме).

Внимание и интерес представителей других культур к русским стихотворениям, прочитанным не в переводе, а в оригинале, свидетельствует о наличии в картине мира разных народов универсальных констант, общих точек соприкосновения, которые можно обнаружить, проанализировав, какие же тексты (и почему!) были выбраны для декламации. С одной стороны, такой анализ выявит, какие стихотворения наиболее известны иностранным студентам, что позволит предположить, какой видится большинству из них русская культура (в первую очередь — поэтическая). Разумеется, необходимо учитывать, что важную роль при этом сыграли преподаватели русского языка, которые, несомненно, помогали своим ученикам выбрать текст и подготовиться к его декламации. С другой, осуществлённый анализ продемонстрирует, какие произведения интересуют самих студентов. При этом показательным будет как раз не столько частотность прочитанных текстов, сколько оригинальность выступлений и самостоятельно снятых видеороликов, а также выбор так называемых нехрестоматийных стихотворений, глубина их прочтения. Полученные данные помогут сделать выводы о том, что привлекает иностранных учащихся в русской (советской) поэзии.

Всего среди 100 очных участников было 25 представителей Китая, Вьетнама и Республики Корея. Самым популярным стало творчество С.А. Есенина (7 исполнений), вероятно, на выбор произведений данного автора повлияло то, что в 2015 г. широко отмечалось 120 лет со дня его рождения, к тому же эта дата (3 октября (21 сентября)) отчасти совпала со временем проведения проекта «Моё любимое стихотворение». Студенты читали: «Чёрный человек», «Не криви улыбку, руки теребя...», «Я покинул родимый дом...», «Нивы сжаты, рощи голы...», «Закружилась листва золотая...», «В этом мире я только прохожий», «Берёза». Все перечисленные произведения условно можно разделить на 2 группы:

1. В первой группе преобладают картины природы. Такие тексты достаточно органично воспринимаются представителями стран Восточной Азии, в культуре которых важное место занимает любование окружающим миром.

2. Во второй — внимание уделяется сложным душевным переживаниям (трагическая раздвоенность, несчастная любовь, оставленный дом, судьба человека и т.д.), которые также универсальны для многих культур.

Что интересно, стихотворения из второй группы, являющиеся более сложными для понимания и воспроизведения, студенты декламировали лучше, осмысленнее,

чем пейзажную лирику. Так, Хао Цзяи очень проникновенно прочитал наизусть всего «Чёрного человека», при этом было видно, что декламации предшествовала тщательная подготовка.

Следующим по популярности автором стал А.С. Пушкин (6 исполнений). Студенты читали: «Я Вас любил...», «Если жизнь тебя обманет...», «Мой друг, уже три дня...», «Зимняя дорога», «Цветок», «Ты Богородица, нет сомненья...». Все перечисленные стихотворения так или иначе обращаются к проблеме смысла человеческой жизни, её прошлого, настоящего и будущего, нравственных основ, преходящих и непреходящих ценностей и вызывают у студентов живой отклик.

Такие частые обращения к творчеству Пушкина закономерны ещё и потому, что Александр Сергеевич — самый известный в иностранной (особенно в азиатской) аудитории русский поэт. Хотя поэтические произведения чаще всего знакомы иностранцам по переводам, многие изучающие русский язык на среднем и продвинутом уровнях считают своим долгом выучить несколько произведений великого поэта в оригинале. Это учитывают и преподаватели, предлагая своим студентам-иностранцам для декламации именно его стихотворения.

Поскольку все иностранные студенты, принявшие очное участие в проекте, изучают русский язык во Владивостоке, часть выбранных для декламации поэтических текстов была посвящена этому городу, морякам и морской тематике, а также самому русскому языку. Такой выбор закономерен: текст, содержащий реалии, с которыми студент часто встречается, автоматически становится близким, понятным и значимым. Для записи видеороликов были прочитаны следующие произведения: «Парус» М.Ю. Лермонтова, «Весна на море» Н.М. Рубцова, «Любимый город» Т.К. Высокina, «Будем моряками» В.Е. Малкова, «Люблю тебя, Владивосток» К.Д. Бальмонт, «Мужество» А.А. Ахматовой. Обращаем внимание, что именно эта группа стихотворений, тесно связанная с местом пребывания студентов и родом их занятий, отличается широким разнообразием авторов: это не только поэты XIX в. и представители серебряного века русской поэзии, но и советские авторы, а также поэты-дальневосточники.

Помимо названных произведений иностранные студенты декламировали стихотворения А.А. Фета «Я пришёл к тебе с приветом» (изображение обновления и счастья через просыпающийся мир природы), А.К. Толстого «Осень. Обсыпается весь наш бедный сад...» (пронзительная любовь на фоне умирающей осени и приближающейся зимы) и З.Н. Гиппиус «Молодому веку» (жизнь человека в мире, содрогающемся от гроз и потрясений). Снова наблюдаем интерес к пейзажной лирике и одновременно — к размышлениям о смысле человеческой жизни, о будущем, о любви и счастье.

В целом произведения, озвученные студентами из стран АТР, которые приняли очное участие в записи видеороликов проекта «Моё любимое стихотворение», демонстрируют интерес иностранцев к русской и советской поэзии. Лидируют тексты, принадлежащие к золотому и серебряному векам русской литературы. По нашему мнению, круг чтения студентов формируется под непосредственным влиянием их преподавателей русского языка. При этом учитываются многочисленные как внутренние, так и внешние факторы: уровень владения языком, место учёбы, выбранная профессия, праздники и юбилейные даты, индивидуальные предпочтения наставника и студента и т.д.

У учащихся обнаруживается устойчивый и неподдельный интерес в первую очередь к текстам, повествующим о сложных эмоциональных состояниях человека, содержащим размышления о смысле жизни, о счастье и любви (любовная и философская лирика). Разумеется, чтобы такой интерес появился, необходимо хорошее

знание русского языка, специальная работа по обучению анализу художественного текста, направленная на понимание сути литературного произведения. Также иностранцев привлекают стихотворения, где изображаются разные состояния природы (пейзажная лирика), поскольку такие тексты созвучны национальной картине мира студентов (хотя зачастую эти произведения понимаются далеко не полностью, о чём свидетельствуют пропуски отдельных четверостиший и неправильно произнесённые слова).

Среди 114 заочных участников было 67 иностранцев. Бесспорное лидерство (32 исполнения из 67) по праву принадлежит произведениям А.С. Пушкина. Чаще всего студенты читали стихотворение «Если жизнь тебя обманет» (13 раз). Вероятно, данный текст (также исполнялся 1 очным участником) не только рекомендуется преподавателем, но и является понятным/близким иностранным студентам. Тема судьбы, над которой человек не властен, призыв к принятию жизни, смирению и вере в лучшее, идея мимолётности нашего существования, ощущение хрупкости бытия — вот основные константы, принадлежащие как русской национальной картине мира, так и мировоззрению представителей стран АТР.

Вторым по популярности стало стихотворение «Я Вас любил...» (8 исполнений + 1 очное), наибольший отклик оно нашло у девушек, которые не просто читали это произведение, но и создавали небольшие лирические видеоклипы. Было заметно, что данный художественный текст привлекает иностранок своей темой (безответная любовь) и высотой человеческого духа. Также были прочитаны: «Я помню чудное мгновенье...» (3 исполнения; возрождение души и любовь, умение видеть красоту, счастье как миг); «К морю» (3 исполнения; изображение непокорной манящей и опасной стихии); «Ты и Вы» (1 исполнение; зарождающееся любовное чувство, изображение которого привлекает подростков; также чрезвычайно показательный пример различия семантики местоимений «ты» и «вы» в русском языке); «Телега жизни» (1 исполнение; путь и путешествие как символ пройденного жизненного цикла); 3 стихотворения (каждое по 1 исполнению) посвящены изображению состояний природы: 2 картины осени («Осень» и «Уж небо осенью дышало...») и 1 — весны («Весна»). В целом у заочных участников наблюдаем преобладание философской и любовной лирики А.С. Пушкина, а стихотворений, где изображаются картины природы, немного.

Вторым по популярности поэтом стал М.Ю. Лермонтов. Интересно, что очные участники прочли только одно его произведение («Парус»), тогда как у заочных зафиксировано 12 исполнений, 5 из которых — «Парус» (вероятно, студентов привлекало парадоксальное изображение человеческого бытия, а также сопоставление жизни и морской стихии). Вторым по частотности стало стихотворение «Родина» (4 прочтения; универсальное для многих культур изображение родной земли, которое складывается из знакомой с детства природы, дома, праздников, символов благополучия). Два стихотворения («Из Гёте» и «Сон», каждое по 1 исполнению) посвящены поэтическому изображению смерти как финала жизни, как сна и заслуженного отдыха (аналогичное наблюдаем у А.С. Пушкина). Ещё одно стихотворение, «Смерть поэта» (1 исполнение), могло привлечь как внимание преподавателя, так и студента историей своего создания, героическим образом поверженного поэта. Снова наблюдаем интерес к сложным перипетиям человеческой судьбы, к изображению завершающегося цикла жизни.

Третье место по популярности, существенно отставая от А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова, делят два поэта (по 4 исполнения): С.А. Есенин и К.М. Симонов. У С.А. Есенина студенты читали «Берёза» (1 исполнение заочное + 1 очное), «Шаганэ ты моя, Шаганэ!..», «Отговорила роща золотая», «Какая ночь! Я не могу...». Снова наблюдаем 1 стихотворение, принадлежащее к пейзажной лирике, и 3 произведения,

где изображение природы переплетается с темой несчастной любви, разлуки, угасания жизни.

У К.М. Симонова самым популярным стало произведение «Жди меня» (3 исполнения), в котором раскрывается сила человеческого духа, веры в лучшее, несмотря ни на что. Патриотическое стихотворение этого же автора «Горят города по пути этих полчищ...» (1 исполнение), изображающее ужасы войны и предрекающее возмездие, логически продолжают произведения А.А. Суркова «В землянке» (1 исполнение), В.Д. Берестова «Мир» (1 исполнение), В. Скородумова «День памяти» (1 исполнение), в которых воспеваются мирная жизнь и подвиг воинов-освободителей. Все 5 текстов посвящены Великой Отечественной и Второй мировой войнам, оставившим неизгладимый след в картине мира многих народов, из-за чего данные произведения близки и понятны иностранным студентам. Немаловажным для выбора стихотворений является и тот факт, что КНР, КНДР и Республика Корея в этом году широко праздновали 70-летие окончания Второй мировой войны, отдавая дань уважения подвигу советских солдат, освобождавших эти страны от японских захватчиков. К этим же текстам примыкает «Песнь о Буревестнике» М. Горького (2 исполнения), воспевающая упоение борьбой, силу духа на фоне бушующего мира, храбрость и грядущую победу.

Иностранным студентам известны стихотворения А.А. Ахматовой (3 исполнения: «Ты письмо моё, милый, не комкай...»), «Молюсь оконному лучу...», «Песня последней встречи») и М.И. Цветаевой (1 исполнение: «Вы, идущие мимо меня...»), посвящённые сложным душевным переживаниям, как любовным, так и мировоззренческим. К этим произведениям примыкает и стихотворение Ф.И. Тютчева «Последняя любовь» (1 исполнение). Также зафиксировано 2 исполнения «Весенних вод», вероятно, данный текст привлёк внимание иностранцев картиной пробуждающейся природы, изображением упоения радостью бытия.

Интересно, что, несмотря на неоднократно проговаривавшиеся условия проекта, организаторы получили видеоролик, в котором было представлено чтение стихотворения не русского (советского), а китайского поэта Хай Дзы «В природе цветенье, на море глядя...», переведённое на русский язык. Можно предположить, что данный автор особенно любим исполнителем, а русский язык стал для студента способом познакомиться с китайской поэзией представителей других национальностей. Тут можно увидеть начало межкультурного диалога: русская поэзия подталкивает к обращению к поэзии национальной, попытке найти точки соприкосновения культур:

*С завтрашнего дня счастливым человеком стану,
Буду лошадь кормить, дрова колоть, совершу путешествие кругосветное.
С завтрашнего дня внимательней к овощам и хлебу буду.
Дом есть у меня с видом на море, цветущая природа вокруг
С завтрашнего дня каждому родному человеку письмо отправлю,
Поделюсь с ними счастьем своим.
То счастье мне молния поведала. О нём расскажу я каждому.
Звать ласковым именем каждую реку и гору буду.
И тебе, незнакомец, тоже счастья желаю,
Чтобы светлое будущее у тебя было,
Чтоб женился ты на любимой своей,
Чтоб счастье в мире этом обрёл ты.
А я лишь хочу в природы цветенье на море взирать.*

В целом заочные участники продемонстрировали хорошее знание произведений А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова, знакомство с поэтами золотого и серебряного веков русской поэзии, а также с советскими стихотворениями о войне. Больше всего иностранных студентов интересовали тексты, где изображались переходные момен-

ты в природе или жизни человека: сложные душевные переживания, увядание жизни или её начало, бушующее море, осень или весна. Значительное место занимают стихотворения на тему Второй мировой войны. Уровень участников был разным: если декламация магистрантов отличалась продуманностью, хорошим знанием языка и пониманием произведения, то учащиеся 1–2 курсов часто пропускали слова/строфы, не там ставили ударения, читали с листа. Однако всех без исключения исполнителей объединяло стремление понять русскую культуру, как можно лучше представить поэтический текст (на видео выступления часто имели музыкальное сопровождение, было заметно, что исполнители тщательно выбирали фон, иногда снимали целые видеоклипы).

Таким образом, проект «Моё любимое стихотворение» показал, что интерес к русской поэзии у иностранцев достаточно высок, а их желание понять загадочную русскую душу, найти точки её соприкосновения со своей национальной картиной мира является залогом продолжения работы проекта, что послужит активизации диалога культур в Азиатско-Тихоокеанском регионе.

УДК 82-1(571.6)

*Кириллова Елена Олеговна,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Художественные коммуникации в социокультурном пространстве Тихоокеанской России первой четверти XX в. на примере поэтического творчества Гавриила Матвеева

Статья продолжает серию авторских работ, посвящённых проблемам изучения путей развития русской поэзии на Дальнем Востоке России в первой трети XX в. В ней рассматривается и анализируется своеобразие модернистских течений дальневосточной поэзии конца 1910 — начала 1920-х гг. на примере творческого пути малоизвестного в наши дни поэта Гавриила Матвеева. Необходимыми условиями разговора о русской дальневосточной поэзии Серебряного века являются анализ эстетических принципов, художественных поисков и экспериментов, проблем традиций и новаторства, содержания и поэтики текстов, взаимовлияний.

Ключевые слова: Гавриил Матвеев, Гавриил Фаин/Эльф, стихотворение, модернистская поэзия, Тихоокеанская Россия, Владивосток.

*Kirillova Elena Olegovna,
Far East Federal University,
Vladivostok*

Artistic communications in sociocultural space of Pacific Russia in the first quarter of the 20th century based on the case study of Gavriil Matveev's poetry writing

The article continues a series of works of authorship devoted to the analysis of the development of Russian poetry in the Far East of Russia in the first third of the 20th century. It studies the originality of modernist currents of the poetry of the Far East in the late 1910^s and the early 1920^s based on the case study of the creative career of the little known nowadays poet Gavriil Matveev. The necessary conditions for the conversation about Russian Far Eastern poetry of the Silver Age are the analysis of aesthetic principles, artistic searches and experiments, problems of traditions and innovation, contents and poetics of texts, interferences.

Keywords: Gavriil Matveev, Gavriil Fain/Elf, poem, modernist poetry, Pacific Russia, Vladivostok.

В представленной статье предпринято обращение к творчеству забытого в наши дни поэта Гавриила Николаевича Матвеева (1898, Владивосток — 1922 [?], не позднее 1927). Гавриил был пятым сыном в большой семье Матвеевых, и так сложилось, что немногочисленное творчество этого пропавшего без вести талантливого литератора до сих пор находится в тени старшего брата Венедикта Николаевича Матвеева — хорошо известного в 1920–30-х гг. под псевдонимом «Март» дальневосточного поэта-

футуриста, который много путешествовал и активно публиковался. На наш взгляд, именно эти два писателя в литературной обстановке Дальневосточного региона начала XX в. (времени формирования здесь поэзии, в т.ч. модернистской, авангардной) явились фигурами знаковыми. К тому же, братья Венедикт и Гавриил были сыновьями известного владивостокского деятеля, интеллигента-общественника, просветителя, политика, переводчика-япониста, первого историка-краеведа, поэта, редактора и издателя первых в городе газет и журналов Николая Петровича Матвеева, более известного по псевдониму-дополнению к фамилии — Матвеев-Амурский. Кроме того, Венедикт — отец известного поэта русского послевоенного зарубежья Ивана Елагина (Зангвильда Венедиктовича Матвеева), дядя поэтессы Новеллы Матвеевой. Весь род Матвеевых оставил неизгладимый след в истории нашего города и Дальнего Востока в целом.

Необходимо отметить, что к жизни и судьбе различных представителей династии Матвеевых в своих публикациях разных лет обращались историки, журналисты, краеведы, востоковеды: Л. Иващенко [Иващенко 1992, с. 52–61]; Н.П. Гребенюкова [Гребенюкова 1996, с. 49–52; 1998, с. 217–224]; Б. Дьяченко [Дьяченко 2003, с. 265–272]; А.А. Хисамутдинов [Хисамутдинов 2009, с. 9]; К. Зилова [Зилова 2000]; Синъити Хияма, З.Ф. Моргун [Синъити Хияма, Моргун 1997, с. 213–231]; Кадзухико Савада [Кадзухико Савада 2011, с. 375–390]; А.М. Сулейменова [Сулейменова 2010, с. 7–11], Икута Митико [Икута Митико 2014, с. 104–117] и др. Примечательно, что в последние годы к данной теме обращаются и филологи: А.А. Забияко, А.А. Левченко [Забияко, Левченко 2014а, с. 187–193; 2014б, с. 150–165], [Левченко, Забияко 2013, с. 219–236], [Левченко 2014, с. 65–72]; Л.Е. Фетисова [Фетисова 2015, с. 161–172].

Отдельно необходимо отметить, что в 2004 г. вышла книга очерков «Древо плодоносящее: биография уникальной литературной династии Матвеевых», написанная внуком Н.П. Матвеева-Амурского — Валерием Петровичем Евтушенко, историком, журналистом, краеведом, учителем из г. Ижевска. Книга посвящена жизни и деятельности 15 представителей семьи Матвеевых. Наряду с материалами из личного архива автора, воспоминаниями родственников, в ней использованы документы из музейных архивов, отрывки прозаических произведений, стихотворения [Евтушенко 2004].

Глава семьи, Матвеев Николай Петрович (1865, Хакодате — 10 февраля 1941, Кобе, Япония) был известен далеко за пределами Дальнего Востока, слыл человеком незаурядным, что во многом повлияло на всех его детей. При его активном участии во Владивостоке, например, были организованы общества по изучению Амурского края, по призрению бедных, по проведению народных чтений. За свою плодотворную общественную и просветительскую деятельность Н.П. Матвеев был удостоен в 1904 г. звания Личного Почётного Гражданина г. Владивостока; за труды в качестве служащего Уссурийской железной дороги во время русско-японской войны — награждён золотой медалью. Николай Петрович был женат на дочери Данилы Попова, приморского тигролова и одного из первых переселенцев на Дальний Восток, Марии Даниловне (1872–1954). Супруги воспитали 12 детей (всего было 15). Из них 8 пошли по стопам отца: стали журналистами, литературоведами, краеведами, почти все писали стихи.

Дом Матвеевых во Владивостоке хорошо знали горожане, здесь всегда было многолюдно. В начале XX в. это место без преувеличения было одним из культурных центров молодого города. Николай Амурский слыл либералом, в его доме бывали политические, учёные, исследователи края, писатели, художники, революционная молодёжь. Например, местные поэты П.И. Гомзяков и П. Дьячков, журналист Н.В. Ремезов, путешественник и этнограф Л.Я. Штернберг. Друзьями главы семьи

были также ссыльные, бунтари и народовольцы, вернувшиеся с сахалинской каторги и осевшие во Владивостоке, среди них польский дворянин, революционер-повстанец Г.В. Госткевич; известная политическая ссыльная Л.А. Волкенштейн, вернувшаяся с сахалинской ссылки вместе с мужем-толстовцем, первым санитарным врачом города, А. Волкенштейном, который прибыл во Владивосток с Сахалина в 1902 г. для борьбы с эпидемией холеры. Блестящий специалист, в молодости состоявший в группе «чайковцев», по совету Толстого пытавшийся лечить общество добротой, он сразу стал заметной фигурой в городе. Два самых известных в городе общества — изучения Амурского края и врачей Южно-Уссурийского края — избрали его своим вице-председателем. Спустя год после смерти жены Волкенштейн покинул Владивосток и вернулся на Украину.

В доме Матвеевых бывали и брат будущего польского диктатора, деятель революционного движения и этнограф Б.О. Пилсудский, народоволец И.П. Ювачёв (Миролюбов) — отец поэта Даниила Хармса. По семейным рассказам, Ювачёв стал крёстным отцом четвёртого сына Матвеева-Амурского — Венедикта, и это владивостокское знакомство семьи Матвеевых станет впоследствии судьбоносным. У Матвеевых гостил сосланный во Владивосток за неблагонадёжность врач, антрополог, краевед, друг и соратник В.К. Арсеньева Н.В. Кирилов, который после встречи с А.П. Чеховым всю свою жизнь сознательно проработал на Дальнем Востоке, Сахалине, Чукотке и в глубинных деревнях Приморского края; революционер-народник, член «чайковцев», «Земли и воли», «Народной воли», учёный-естественник и писатель Н.А. Морозов. В 1910–1920-х гг. у Матвеевых бывали известные поэты-футуристы и революционные деятели Дальнего Востока: К. Бальмонт, Н. Асеев, Д. Бурлюк, С. Третьяков, К. Суханов, братья Сибирцевы, поэт-партизан К. Рослый, М. Мандриков. В доме на Абрекской стал формироваться как писатель и В.К. Арсеньев. Тут были как очень известные, так и совсем неизвестные люди, в которых билась живая творческая мысль, кто жил богатой духовной жизнью. Очерк «Дом на Абрекской» посвятил Матвеевым писатель Павел Далецкий, автор исторического романа «На сопках Маньчжурии» [Далецкий 1959, с. 2].

Гавриил Матвеев (псевдонимы Фаин, Эльф, домашние прозвища — Ганя, Кава) родился в старом доме Матвеевых на Японской улице 15 февраля 1898 [1899?] г. Дату его рождения, как и год смерти, о чём будет сказано дополнительно, обнаруживают дневниковые записи его брата, Н.Н. Матвеева-Бодрого. Второй сын Николая Петровича Амурского, его тёзка Николай Матвеев (псевдонимы: Бодрый; псевдонимы-гетеронимы: Иголочка, Мирской, Неугомонный речаист, Ал. Огоньков, Огонёк, Мкавир) (1890, Владивосток — 1978, Подрезково Московской обл.), известен как литератор, прозаик, неутомимый исследователь, энциклопедист, общественный деятель Дальнего Востока, краевед и — главное — собиратель архива семьи. Дочь Матвеева-Бодрого, Новелла Матвеева — известная советская поэтесса. Архив Н.Н. Матвеева-Бодрого находится в Хабаровском краевом музее им. Н.И. Гродекова (г. Хабаровск).

Вот так поэтично о моменте рождения Гавриила в большой семье вспоминает в своих дневниковых записях, любезно предоставленных автору данной статьи Натальей Петровной Гребенюковой, старшим научным сотрудником научно-исследовательского сектора истории культуры и искусства Дальнего Востока ХКМ им. Н.И. Гродекова, старший брат Николай: «День рождения Гани ярко запечатлелся в моей памяти. Мы, дети, стояли у окна, смотрели на гору, любовались мягко падающими пушинками обильного снега... И говорили: „Дитя принёс снег!..“ В затемнённую спальню мамы прошла акушерка Васильева, накрытая шалью. Под шалью она что-то несла. „Это я несу к вам дитю!“ Васильева была нашей соседкой. Двор Васильевых отделялся от нашего большого огорода забором. Акушерка была полной,

краснощёкой, жизнерадостной, с постоянной улыбкой. По-видимому, мама, часто рожавшая детей, безгранично ей доверяла. Васильева „приняла“ Зотика, меня, Петю, Зою, Бену, Ганю... Словом, была „придворной акушеркой“» [ХКМ им. Н.И. Гродекова. Ф. Н.Н. Матвеева-Бодрого № 10. Оп. 1. Дд. 1–1700; дневники и записные книжки. Дд. 340 (с 1902 г.) —709 (1977 г.)].

Стихи Гавриил писал с детства. Как отмечал в своих мемуарах брат Николай, из всех младших братьев более всего любивший Ганю, тот был прекрасным поэтом, великолепным декламатором, талантливым карикатуристом и вообще красавцем. Сначала Гавриил учился в гимназии, потом поступил в Дальневосточное мореходное училище. Закончив его, стал штурманом дальнего плавания. Плавал на кораблях Добровольного флота. Подтверждением этого факта могут служить также воспоминания младшего брата Георгия Матвеева, журналиста и поэта, с раннего детства подражавшего Гавриилу. Как и его старший брат, Георгий тоже мечтал стать моряком. Известно даже, что позднее Георгий написал рассказ под названием «Неудачный рейс», и что в течение пяти лет он был сигнальщиком на Тихоокеанском флоте до своего переезда в середине 1920-х в Петроград-Ленинград, где он работал кáталем — чернорабочим на заводе. Там, кстати, благодаря другому своему старшему брату Венедикту, он был представлен С. Есенину [Воспоминания Георгия Матвеева 2010, с. 594]. У ещё одного брата Николая есть воспоминания о знакомстве с Н. Клюевым [Воспоминания Георгия Матвеева 2010, с. 598]. Все братья сочиняли и показывали в северной столице свои стихи, но особенно близко сошлись именно с обэриутами — Д. Хармсом и А. Туфановым. Точно известно, что в семье Ивана Павловича Ювачёва и его сына, писателя Хармса, в Петрограде-Ленинграде побывали как минимум пятеро из сыновей Н.П. Матвеева: старший Зотик, второй Николай, третий Пётр, а также Венедикт и Георгий. Судя по последним опубликованным воспоминаниям, особенно тесно с Хармсом сдружились Венедикт, Георгий, и, думается, Пётр [В круге Хармса 2010], [Воспоминания Георгия Матвеева 2010]. А вот был ли Гавриил знаком со столичными имажинистами или активно контактировал с левыми поэтами, как его братья, сегодня сложно ответить утвердительно. Возможно, сложно только пока...

Известно, что Гавриил был мобилизован в Белую армию и отправлен для прохождения службы на о. Русский в артиллерийский дивизион. Через некоторое время скрылся. Среди братьев он отличался большой силой воли и решительностью. В причинах его смерти много нестыковок. Так, по нелюбимым воспоминаниям поэта Арсения Несмелова, Фаин — наркоман и kleптоман, уехавший в СССР, был расстрелян за участие в грабеже [Несмелов 1995, с. 231]. По другой версии, Гавриил Матвеев умер от тифа предположительно в 1922 г. Как вспоминал в рукописном журнале «Мысль» за 4 мая 1927 г. его брат, Николай Матвеев-Бодрый: «... Г. Матвеев (он же Фаин) угас... угас... и так неожиданно... Не на баррикадах. Не под визг пуль... Не в кругу близких... А там, где-то далеко, в том же крае, где когда-то жили наши деды, умер на тюремной больничной койке... Он не сказал ещё своего слова. Первые строки были лишь предтечей его большого таланта, расцвета которого, увы, мы так и не видели» [ПГОМ им. В.К. Арсеньева. Мысль: рукописный журнал. Т. 2. Кн. 1. 4914:1. с. 169]. По воспоминаниям и личному архиву историка и журналиста В. Евтушенко, внука Н.П. Матвеева-Амурского, последние годы своей жизни Гавриил жил в Иркутске и публиковался в местной печати. Был арестован сотрудниками ГПУ лишь за то, что его отец, Николай Петрович Матвеев, жил в Японии. Следы Гавриила Эльфа затерялись в безбрежных снегах необъятной Сибири [Евтушенко 2004, с. 93]. По содержанию дальневосточных газетных публикаций известно, что ещё в январе—мае 1921 г. Фаин был активным участником литературной жизни Читы. Вскоре, тяжело больной, он был отправлен на лечение в Томск. Тем не менее, Николай-Бодрый в сво-

ём дневнике уточняет: «Умер Ганя на тюремной больничной койке — в Иркутском центральном, куда он попал на 5 лет, будучи осуждён на 5 лет за кражу боа и дробин... Сгубила его наркомания, опиум, гашиш... Толкнул его на этот путь и брат Венедикт Март» [ХКМ им. Н.И. Гродекова. Ф. Н.Н. Матвеева-Бодрого № 10. Оп. 1. Дд. 1–1700; дневники и записные книжки. Дд. 340 (с 1902 г.) —709 (1977 г.)]. Иркутский централ, в годы гражданской войны Александровский централ, — тюрьма с особо жестоким режимом; в ней содержались сторонники советской власти, пленные красноармейцы, партизаны. В 1918–1919 гг. использовался колчаковцами как концлагерь, затем как тюремный изолятор. После революции и гражданской войны Александровский централ превратился в исправительно-трудовую колонию, которая входила в систему архипелага ГУЛАГ. Контингент заключённых был самым широким — уголовники, враги советской власти, репрессированные.

Как и его старший брат, Венедикт — известный на Дальнем Востоке переводчик древнекитайских и японских поэтов, Гавриил много переводил с японского. В журнале «Творчество» печатались его переводы из Мацуо Басё (1644–1694) и поэта Арикида Моритакэ. Исследователь-японист А.М. Сулейменова в своей статье приводит эти стихи: «*Лист опадает... Ах, и ещё один опадает по воле ветра! / Что это упавший лист летит снова на ветку? Нет, это порхает бабочка...*» [Сулейменова 2010, с. 10].

В дальневосточной периодике публиковались и стихи Г. Эльфа: «Женщины» [ГАПК. Лель: журн. искусства и лит.: лит. прил. к газ. «Эхо» / ред. Ф.К. Вяткин. Владивосток. 1919. № 3], «Из альбома Александра Д.» [ГАПК. Лель. 1919. № 4], «Звериная революция» [ГАПК. Лель. Владивосток. 1919. № 6], «На небе (Истерический выкрик)» [ГАПК. Лель. Владивосток. 1919. № 6], «Творчество» [ГАПК. Эхо: беспартийная демократическая газ. / ред. Б. Лопатин. Владивосток. 1920. 11 янв.], «Холодно» [ГАПК. Эхо. Владивосток. 1920. 25 янв.], «Проклятие культуры» [ГАПК. Эхо. 1920. Владивосток. 20 февр.], «Толпа» [ГАПК. Эхо. Владивосток. 1920. 28 марта], «Осень» [ГАХК. Творчество: ежемес. журн. культуры, искусства и социального строительства / ред. Н.Ф. Насимович-Чужак. Владивосток. 1920. № 5. окт.] и др. Большинство из них отличало тяжёлое, декадентское восприятие мироздания, ощущение тленности человеческой жизни, бренности человеческого бытия, всего сущего, например, в «Похоронах»: «*В этих улицах столько таится, / Эти зданья — огромные склепы. / Хоть наивны прохожие лица — / Верить им так безумно нелепо. / В нудной скуке топорщится лоб, / И погода живым неудобна... / Проползает по улицам гроб / Одинок и покинут безбожно. / А за мёртвым идут силуэты / Эти скорбные тени гробов / Так ненужно, нелепо одеты / В хлам и траур могильных рабов. / Добывает ничтожность останков / Мелкий, дробный, докучливый дождь. / Обнимает последним туманом / Тело мёртвое гнусная ложь!*»¹ [ГАПК. Лель. Владивосток. 1919. № 5].

Мысли о смерти и тщете всего земного, символистские мотивы прихода мёртвецов, страшных ночных видений, зовущих голосов, широкое использование зловещих античных и средневековых аллюзий не оставляют молодого поэта. В «Адовых дверях» он рисует пляски смерти и Эриний — богинь мести, преследующих за тяжёлые проступки, ввергающих обречённых преступников в безумие: «*Ночью мне предстал / Круг самоубийц, / Юношей, девиц, / Скрежет кости и оскал... / За нами, за нами, / Сквозь адовы двери / И с нашими, с нами, / Забудь все потери, / За нами, за нами!.. / А если не пойдёшь, / А если не захочешь, / Месть страшную найдёшь, / Как мёртвый захочешь... / Сердца раздавленные, / Виски окровавленные — / Кровь, кровь, кровь... / Тени, оставьте меня, / Тени, забудьте меня, / Я не готов, не готов... / Нет, нет, нет, ха-ха-ха! / Не хочешь греха, / Боишься, ха-ха! / Кости, скелеты, черепа / Прыгают, пляшут и скачут, / Ах, душу упрячут!.. / Куда мне, куда / Деваться из сна, / Бежать*

¹ Здесь и далее при цитировании поэтических текстов авторская орфография и пунктуация сохранены

от удара, / От страха, кошмара!? / *Вцепилась Эринния, / Кровь на груди... / Лидия, о, Лидия, / Разбуди, разбуди!»* [ГАПК. Лель. Владивосток. 1919. № 5].

Лирический герой погружается в мрачную сюжетику демонических, хтонических образов, преследующих его во снах. И тут, по все й видимости интуитивно, для Г. Матвеева может сработать приём экфрасиса (словесного описания живописи) — столь характерный для Серебряного века в целом, древний приём, возрождённый символистскими, акмеистскими, эгофутуристическими поисками поэтов М. Кузмина, Г. Иванова, И. Северянина и др., а также их дальневосточными последователями и эпигонами, например, С. Алымовым. Читательское сознание должно дорисовывать чудовищные картины кровавых терзаний молодого тела фуриями, которых в античной и средневековой живописи традиционно изображали с волосами из змей, чёрной собачьей мордой вместо лица и крыльями летучей мыши. Согласно Данте Алигьери, они обитали в преисподней.

При всём этом у мрачного, такого жёсткого поэта Фаина вдруг будто пробиваются салонные, жеманные, манящие, даже эльфийские стихи. (Последнее определение словно оправдывает второй его псевдоним — Эльф). Творческой манере Гавриила была свойственна традиционная для декадентской поэтики эстетизация всего и сразу: порока, смерти, зла, любовных страданий, поиска знаний, мудрости веков... Но вновь и вновь всё для поэта тленно, во всём — разлитый яд, разрушающий человека, всё бrenно. Об этом стихотворение «Яды»: *«Яд книг — спокойный, вразумительный, / Холодный и сосредоточенный, / Неумолимый, строгий, длительный, / Блестящий и отточенный. / Его вливают в мозг годами / Расплавленную сталью, / Застынет яд и перед нами / Бессмертны станут дали. / Яд женщины — рубиновый и страстный, / Поглядчивый и гибкий, / Подкрадчивый, неясный, — / Яд взора и улыбки. / ... В крови сочится он, / Журчливо — переливчиво. / Всегда обманчив и влюблён, / Тропически приливчиво. / И много есть ядов / Для нашей страсти и забавы, / Но самый тонкий — яд рабов, / Мой яд — яд славы»* (1919) [ГАПК. Эхо. Владивосток. 1920. 4 февр.]. Нам видится, что мотивно и стилистически это произведение смыкается со стихотворением «Всё кругом» З.Н. Гиппиус — яркой представительницы русского символизма: *«Страшное, грубое, липкое, грязное, / Жёстко-тупое, всегда безобразное, / Медленно рвущее, мелко-нечестное, / Скользкое, стыдное, низкое, тесное, / Явно довольное, тайно-блудливое, / Плоско-смешное и тошно-трусливое, / Вязко, болотно и тинно застойное, / Жизни и смерти равно недостойное, / Рабское, хамское, гнойное, чёрное, / Изредка серое, в сером упорное, / Вечно лежачее, дьявольски косное, / Глупое, сохлое, сонное, злостное, / Трупно-холодное, жалко-ничтожное, / Непереносное, ложное, ложное! / Но жалоб не надо; что радости в плаче? / Мы знаем, мы знаем: всё будет иначе»* (1904) [Поэты Серебряного века 2001, с. 56]. Здесь дело не только в неприглядных, отвратительных картинках, вызванных обилием «нелестных» прилагательных или определений, перечислением беспорядочных цветов, которые использует «декадентская мадонна», «сатанесса», «белая дьяволица» (прижизненные прозвища поэтессы), и не в человеческих пороках, воспеваемых Фаином. У Гиппиус, как и у Матвеева, — ураган эмоций. Вот как писал о Гиппиус Сергей Маковский: «Она вся была — „наоборот“, вызывающе, не как все». И это полностью подтверждается в данном стихотворении, коннотирующем порочные явления жизни. Уже для первых поэтических упражнений девочки были характерны самые мрачные настроения. «Я с детства ранена смертью и любовью», — позже признавалась Гиппиус. «Всякая любовь побеждается, поглощается смертью», — записала она в 53 года...

На наш взгляд, у Гавриила Матвеева много мотивных переключек с другими дальневосточными поэтами, например, С. Алымовым, автором сборника «Киоск нежности» (Харбин, 1920). У Алымова также очень многое, даже эстетизированное,

напоминает о смерти, всё отравлено злом: «*В каждом предмете есть жуткая сила отравности, / Даже в левкоях запрятано острое зло, — / Дремлет кураре в афишах-герольдах забавности, / В вывесках дико маячит Харона весло. / В пыльном асфальте шевелятся жала змеиные, / В пышном боа — удушенья кокетливый знак; / Шарят стилеты прожекторов длинные-длинные, / Чаша с цикутой — изящной кокотки башимак...*» (1919) [ГАПК. Лель. Владивосток. 1919. № 1]. Даже любовь приносит смерть герою, будь то удушенье длинным боа или испытание яда цикуты [Кириллова 2014, с. 233–242].

В творчестве Фаина первостепенное место занимает тема поэта и поэзии, которой посвящено большое количество стихотворений. Глубоко пессимистично, в символистском духе, осмысливает её автор. Об этом в стихотворении «Поэты»: «*Поэты, мы в небо бросаем цветы / И землю в лучах убираем. — / Капризные дети царевны-мечты, / Мы в грёзах живём и легко умираем. / Ютимся в цветистых садах, / Темнеем в зияющих безднах / И наши суровы, но в неге уста / Закованы в муках железных. / Гирлянды поэтов украсили землю / В лучистых сияльных мечтах. / Мы голосу тайного сладостно внемлем. / Но редкий из нас умирает в венках*» (октябрь 1918) [Март, Эльф 1919, с. 23]. Или: «*Поэты! Мы только обломки некогда цельного бога. / Мне ничего не надо, мне ничего не жаль. / Устало прохожу средь предметов и людей. / У меня два скелета: / Один на бумаге, а другой жаждет Чёрной Земли*» [Евтушенко 2004, с. 94].

В стихотворении «Поэт» Гавриил Матвеев мечтает о пришествии Великого Поэта, равного Богу: «*Поэты! Мы только обломки некогда цельного бога*». Этот Великий Поэт соберёт «*лоскутья Вселенной*» и сошьёт себе костюм клоуна: «*Когда Вселенную Бог кроил / Огромными страшными ножницами, / Много лоскутьев Он уронил / На планеты людям ничтожным. / Лоскутья были красивые, разноцветны, / Но что они перед всей материей!.. / Что же!? — Их подобрали поэты, / И вот вам поэма, мистерия... / Рифмы, красивые ассонансы / Разбросаны по строкам... / Бурно-истеричным танцем / Бросаем душевный хлам!.. / Но явится Великий Поэт, / Все растерянные лоскутья соберёт / И рядом земных побед / Клоуна костюм сошьёт. / И будет дурацкий костюм цельный, / Как и вся наша Вселенная... / Засмеётся Арлекин в Беспределье — / Смотрите, как силён я! / Такой же, как Великий Бог! / Только лоскутья ещё красивее / Расположить я мог / На бумажной ниве!..*» [ГАПК. Эхо. Владивосток. 1920. 7 янв.]. Но в то же время лирический герой автора призывает: «*Поэт, будь чист, как небеса! / Будь юн всегда, но молчалив. / На сердце ляжет пусть роса / Зарёю упоённых нив... / Будь ласков как весенний лист — / Поэт, будь чист! / Ты предназначен светлою рукой / Быть факелом во тьме народа. / Из дара не твори игрушки роковой — / Дерзанье грубо и бесплодно — / От падших ангелов умчись — / Поэт, будь чист! / Будь чист, поэт... твой дар / Лучистым светом гордо запоёт! / Пусть очищающий пожар / В твоих стихах придёт... / Перед сияльным небом преклонись. — / Поэт, будь чист! / А если ты прожжёг в огне страстей / Наивность, сердце и святое — / Раскрой грехи души своей / Перед незнающей толпой. / И страстно Богу помолись. / Поэт, будь чист...*» [Март, Эльф 1919, с. 30].

В стихотворении «Откровение» герой обличает, негодует, задыхается от внутренней пустоты, душевного уродства своих оппонентов: «*Приличные и хорошо одетые / Вас несколько сидели в комнате. / В лиловом полусвете... / Припомните, припомните... / ... Вы возглашали Маяковского / Играли в ум и мудрость / Удачными формулировками. / А я, — я видел вашу скудость. / Но я увидел больше — ваши лики / Отравленные и некрасивые. / Дрожали души ваши дико / В порыве тягостно-трусливые / Вы дерзкие, вы — полубоги. / Свет потеряли навсегда... / У вас мозги дрожали, как и ноги, / И гордость канула куда?! / Мой взгляд на ваших лицах /*

Нечеловеческих-сиреневых... / Хотели вы и не могли молиться / С дрожащими коленями» (12 февраля 1919) [Март, Эльф 1919, с. 33–34].

Отчётливо и явно звучит библейская тема в стихотворении «Иуда», которое было опубликовано в седьмом, последнем, журнале «Творчество», вышедшем уже в Чите в 1921 г. Особая самодовлеющая модернистская метафоричность его стихов становится проекцией на уродство и несовершенство современного мира: *«Прислонился бессильно к осине / волнением синий Иуда... / Осы жужжали в листе осины / в мыслях безумного зуда: / «Предать или нет? Да или нет? / Ой, ой, осы, не сдержатъ мне!» / Осы жужжали, коварно / Тряслась осина... / «Бог, предать! Твоего Сына?» / Осы ответили: «Да, предай!» / Ушёл от осины / Злобный синий Искаримот, — / Так думал Иуда: / Поцеловать — щёку, глаз ли, рот?.. / Осилили осы, ой, ой! / За мной, / Воины!.. / И предал... / Да... / А после в листе осины / висел Иуда, и осы / жалили труп синий / безжалостно, злобно — / Цинично жужжали, / жужжали: / Жаль его, / Жаль, / Жаль!»* [ГАЧО. Творчество. 1921. № 7. апр. — июнь].

В 1920 г. в журнале «Неделя» Фаину была посвящена статья известного апологета футуризма Н.Ф. Насимовича-Чужака под названием «Дальневосточные поэты». По словам Чужака, Фаин «относительно бездарный поэт, но совсем беспризорно подрастающий среди старшей поэтической братии и, видимо, без всякого участия и даже тени руководства, мечущийся на „базаре литературной суеты“». Анализируя стихотворения и творческие «метания духа» поэта, Чужак видит незрелость поэзии Фаина, выражающуюся в «полном бессилии содержания» и «слабосилье, обесцененности формы»: «Слабый, неорганизованный юноша надсадно извивается пред Духом в своей жалкой комнатухе, — третий этаж направо, минуя помойную яму, — угрожая небу детскими кулачками: „Ледяная лестница с провалами в ступенях — / Символ нашей жизни. / Кому бы броситься, молиться на коленях, / Жадно землю грызть? / Зарыдать, что дальше невозможно / Нам, завязанным в мешке, / Жить в таком противно-ложном, / Пошлом мире — кабаке? / Эй, на небе! Если так продлится, / Если нет исхода — / Знайте, на земле родится / Месть безумного урода!..“» [ГАПК. Неделя: еженед. литературно-художественное, общественно-политическое изд. правительства ДВР: лит. прил. к газ. «Дальневосточное обозрение» / ред. М.И. Беднарская. Владивосток. 1920. № 3].

Как видно, Чужак не скупится на крепкие выражения: «малозвучие и бессильный нервический срыв, что лишает эстетического восприятия», «полное бессилие содержания, с слабосилием и обесцененностью формы», «деревянность звуков», «поэтически недоношенный, художественно скороспелый, обеззвученный, обескрашенный стих, снабжённый типично газетными словами („символ нашей жизни“, „если нет исхода“»). «Титаническая сила, бунт против извечного тупого Равнодушия, каковыми представляются в воображении поэта заключительные строчки, выливаются в действительности лишь в бессильный истерический выкрик, над которым только посмеются там, „на небе“» [ГАПК. Неделя. Владивосток. 1920. № 3].

Чужак продолжает: «Опасения за развитие дарования и направление этого развития в сторону истеричности, возникшие у нас при чтении приведенных 12-ти строк, к сожалению, не только не развеялись, но сильно укрепились, когда появилось второе характерное стихотворение Фаина „На небе“: „Я ту редкую ночь не забуду: / В бледном свете мечтательных вёсен, / Наклоняясь к мечте своей чутко, / Я молил и молился вопросом. / Умоляя я, как женщина Бога, / В мою детскую душу войти / И рассыпать из тайн хоть немного / На моём необычном пути. / Ведь сказал Он: «Стучите — открою!» / Обещал Он: «Ищите — найдёте!» / Задыхаясь рыдающей кровью, / Кровью сердца и выжатой плоти, / Задыхаюсь, вцепляюсь зубами, / Свою

мысль иссушу, задушу... / Слушай, Бог! Подкрадусь небесами, / Прямо в сердце Тебя укушу» [ГАПК. Неделя. Владивосток. 1920. № 3].

Как положительные моменты критиком выделяются «раскрепощённость мысли» и «несомненная искренность». «Молитвенная мягкость, ненарочитость поэта открывает перед Фаином хорошие возможности», — отмечает Чужак. «Истерические выверты, параллирую с безыскусственной искренностью неустановившегося ещё поэта, неизбежно приведут его к засилью, а потом к открытой победе *выверта вообще* (курсив авторский. — *Е.К.*), и — мы боимся, что изрядный намёк на это уже имеется в последнем появившемся на днях стихотворении Фаина: „*Ночью, когда всё спит, / Я подкрадусь к моей душе... / Со мной лопата, лом и динамит / И чуткость творческих ушей...*“» [ГАПК. Неделя. Владивосток. 1920. № 3]. Чужак предвещает беду молодому дарованию, если он сам или «кто-то элементарно-грамотный и благожелательный» не поможет перешагнуть с «этапа детского развития» этому «скромному, эмбриональному поэту» (слова Чужака. — *Е.К.*). «А сколько их — так и застрявших на этом первом этапе!», — заключает дальневосточный критик [ГАПК. Неделя. Владивосток. 1920. № 3].

Несколько позже в Чите, тогдашней столице Дальневосточной республики, в 1921 г., где к лету того же года сконцентрировались главные силы дальневосточных футуристов, 29 января один из вечеров местного Литературно-художественного кружка, прошедший в помещении Бурнарревкома, был посвящён поэзии Фаина. Отчёт в местной газете был следующий: «После вступительного слова Ин.Н. Жукова Фаин прочитал ряд своих революционных и лирических стихотворений, произведших на собравшихся хорошее впечатление. П. Дрягин сделал коротенький доклад о поэзии Фаина, в котором, отдавая должное его стихам, критически отнёсся к метрическим достижениям, приведя ряд примеров нарушения Фаином метрики. П. Незнамов защищал поэзию Фаина и нашёл, что отступления от установившихся метрических форм для поэта, порвавшего с метрикой, не суть важны. Ин. Жуков отметил поэзию Фаина как положительный факт. Г. Сибирский высказал убеждение, что в плеяде поэтов Дальнего Востока Фаин, безусловно, оригинальное явление. В заключение Фаин, сильно волнуясь и нервничая, обрушился на футуристов, вызвав страстную отповедь Ин. Жукова» [РГИА ДВ. Дальневосточная республика: ежедн. орган народно-революционной власти ДВР. Чита. 1921. 3 февр.].

Примечательно, что Гавриила Эльфа связывала дружба с такими же, как и он, богемными поэтами, непонятыми, странными, чудаковатыми. Так, например, у него есть стихи «Фёдору Камышнюку»: «*В душе твоей огненно-синей и алой / В узорах цветистых зеркало спряталось / Я в нём подглядел отраженье усталое / Отраженье забытого и проклятого. / Как я, ты потерян для многих, для многих. / О, как ты один и покинут!*» [Март, Эльф 1919, с. 21–30]. Судя по обозначениям-посвящениям, владивостокские поэты Матвеевы дружили с Константином де Польнером, к которому Гавриил обратил стихотворение. Оно было опубликовано среди прочих в сборнике «Фаин. Сумерки четверга», написанном в соавторстве с братом, Венедиктом Мартом. Примечателен в этом смысле сам адресат, несомненно, заслуживающий особого внимания.

Констан (Константин) де Польнер — одна из интересных фигур среди деятелей искусств Дальнего Востока начала 1920-х гг. О нём мало что известно. Оказавшись в городе примерно во второй половине 1918 г., этот культурный и общественный деятель прилагал огромные усилия для развития здесь искусства, не только сценического и театрального, но и литературного: в разных периодических изданиях Владивостока публиковались его рассказы. Вот как описывал Польнера в своих воспоминаниях о Дальнем Востоке поэт Николай Асеев: «Фанатик театра, сумасшедший

режиссёр, репетировавший сотни раз пьесы, которые никогда не видали постановки. <...> Два месяца, по семь, по восемь часов подряд, репетировали мы пьесу „Похищенные сабинянок“. Прямо со службы, не обедая, не досыпая, до 3–4 часов ночи гонял нас на корде сумасшедший режиссёр Констан де Польнер. А после репетиции при тридцатиградусном морозе, в летнем распахнутом пальтишке, с закутанным шарфом горлом, он шёл провожать нас на другой конец города, приплясывая и декламируя „Белый ужин“ Ростана. На лунном свете его фигурка чернела, конвульсивно подпрыгивая в чётких жестах пантомимы. А затем он шёл ночевать в ночлежку. Помешан он был не только на театре. Помешан он был на идее самоограничения. Проверая себя в этом, разводил он всех по домам, подпрыгивая от холода. И спал на нарах среди безработных, бродяг и ворья — обитателей ночлежки, ценивших его и по-своему гордившихся своим странным сожителем. На нарах у него стояли томики Артюра Рембо и Овидия рядом со щёткой и зубным порошком. Нары были идеально чисты — авторитет его стоял высоко, и обитатели ночлежки слушали под вечер его рассказы о золотом осле Апулея, не удивляясь и не утомляясь от его вдохновенных жестов» [Асеев 1964, с. 127–129].

В начале февраля 1920 г. Констан де Польнер оставил во Владивостоке студию по причине коренной неприемлемости участниками «Балаганчика» сценических взглядов и принципов, проводимых им в жизнь. Городская газета сообщала об открытии Польнером в недалёком будущем своей собственной мастерской, в которой будет изучаться исключительно пантомима [ГАПК. Эхо. Владивосток. 1920. 3 февр.]. Однако в марте 1920 г. Польнер уехал из Владивостока, о чём с сожалением сообщил корреспондент газеты «Эхо» [ГАПК. Эхо. Владивосток. 1920. 5 марта]. Близкий к поэтическим кругам Владивостока, Гавриил, скорее всего, высоко ценил этого нестандартного, нелепого, но талантливого человека: «... *Я ничего не жду, — мне ничего не надо. / Устало прохожу среди предметов и людей / Не нахожу врагов и не ищу друзей / И безучастного ничто не остановит взгляда...*» [Март, Эльф 1919, с. 27].

Дальневосточный период творчества Гавриила Матвеева, как и изучение судьбы и деятельности его братьев, ещё ждёт своего серьёзного исследователя. Практически все члены этой необыкновенной семьи отличались особыми творческими и научными дарованиями. Но судьба многих из них сложилась трагически: гонения, репрессии, тюрьмы, психиатрические лечебницы, расстрелы... И думается, что лучшей памятью Гавриилу Матвееву будет возвращение его имени и поэтических строк в исторический контекст нашей литературы: «*По ветру распушен мой парус крылом, / Над морем житейским лечу я орлом, / Вслед чайки кричат мне тревожно. / Я бросил рассудка балласт среди волн, / И если на мель и наткнулся мой чёлн, / Летал я, пока было можно!..*» [Евтушенко 2004, с. 94].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Асеев Н. Октябрь на Дальнем: очерк // Асеев Н.Н. Полное собрание сочинений: в 5 т. Проза 1916–1963. М.: Худож. лит., 1964. Т. 5. С. 121–135.
2. В круге Хармса: Пётр Матвеев — философ Нон Эсма / публ. Т.М. Двинятиной и А.В. Крусанова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 гг. / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2010. С. 589–592.
3. Воспоминания Георгия Матвеева о Данииле Хармсе / публ. А.Л. Дмитренко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 гг. / отв. ред. Т.С. Царькова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2010. С. 593–602.
4. Гребенюкова Н.П. «... И нитка, втрое скрученная, не скоро порвётся...» (письма В. Марта сыну: из фондов краеведческого музея) // Гродековские чтения: тез. науч.-практич.

- конф. 19–20 декабря 1996 г., г. Хабаровск. Ч. III. Секция «Музееведение и памятниковедение». Секция «Естественнонаучные исследования в Хабаровском крае». Хабаровск: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 1996. С. 49–52.
5. Гребенюкова Н.П. Венедикт Март: прочитай, как был изъят человек из жизни... // Рубеж. 1998. № 3. С. 217–224.
 6. Далецкий П. Листки из блокнота. I. Дом на Абрекской // Красное знамя. Владивосток. 1959. 18 дек. С. 2.
 7. Дьяченко Б. Клан Матвеевых // Рубеж. 2003. № 4. С. 265–272.
 8. Евтушенко В.П. Дерево плодоносящее: биография уникальной литературной династии Матвеевых. Владивосток: Делин, 2004. 186 с.
 9. Забияко А.А., Левченко А.А. «Кошмарная чужь» японского бестиария: образ Каппы в русской литературе начала XX в. (В. Март) // Религиоведение. 2014а. № 3. С. 187–193.
 10. Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография Венедикта Марта: дальневосточный период // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014б. № 4. С. 150–165.
 11. Зилова К. О семье Матвеевых и её роли в развитии культуры на Дальнем Востоке // Словесница искусств: региональный культурно-просветительский журнал. Хабаровск. 2000. № 2 (6). URL: <http://www.slovoart.ru/node/1269> (дата обращения: 16.10.14).
 12. Ивашенко Л.Я. Н.П. Матвеев — литератор и общественный деятель // Культура Дальнего Востока. XIX—XX вв.: сб. научных трудов. Владивосток: Дальнаука, 1992. С. 52–61.
 13. Икута Митико. Н.П. Матвеев как японовед // Востоковедение на Дальнем Востоке России: история, современность и будущее: материалы Междунар. конф. в Школе региональных и международных исследований Дальневост. фед. ун-та, 25 сентября 2014 г. / под ред. А.С. Дыбовского. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2015. С. 104–117.
 14. Кириллова Е.О. «Гашишируя действия и мечты облеяя...». Русская дальневосточная поэзия Серебряного века: эклектика и эпигонство // Вестник Азиатско-Тихоокеанской ассоциации преподавателей русского языка и литературы / гл. ред. Е.А. Стародумова. № 4. Владивосток: ДВФУ, 2014. С. 233–242.
 15. Левченко А.А. Революционный Китай глазами ребёнка: о повести Венедикта Марта «Речные люди» // Записки Гродековского музея. Вып. 32. Хабаровск: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2014. С. 65–72.
 16. Левченко А.А., Забияко А.А. Художественная этнография В. Марта: образы китайцев в прозе 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып. 10: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф. / под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. С. 219–236.
 17. Март Венедикт, Гавриил Эльф. Фаин: Сумерки четверга: сб. стихов. Хай-шинвей (Владивосток): Великий Град Трепангов, март 1919. 36 с.
 18. Кадзухико Савада. Вступление и коммент. к ст. Матвеева Н.П. «Ваш японский корреспондент...» // Рубеж. 2011. № 11. С. 375–390.
 19. Несмелов А. О себе и о Владивостоке: Воспоминания. Переписка А.И. Несмелова с И.А. Якушевым 1929–1932 // Рубеж. 1995. № 2. С. 227–262.
 20. Поэты Серебряного века. Сборник: Поэзия, воспоминания. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 384 с.
 21. Синьити Хияма, Моргун З.Ф. Жизнь Н.П. Матвеева в эмиграции в Японии // Известия Восточного института Дальневост. гос. ун-та: науч.-методический журн. Специальный выпуск. Япония / гл. ред. З.Ф. Моргун. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1997. № 5. С. 213–231.
 22. Сулейменова А.М. Деятельность литераторов Матвеевых как страница истории искусства стран АТР // Вестник Азиатско-Тихоокеанской ассоциации преподавателей русского языка и литературы / гл. ред. Е.А. Стародумова. № 1. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2010. С. 7–11.

23. Хисамутдинов А.А. Пять четвертей: Обществу изучения Амурского края — 125 лет // Владивосток. 2009. 24 июля. С. 9.
24. Фетисова Л.Е. Этнографическая проза Н.П. Матвеева-Амурского // Лингвострановедческие, социокультурные и лингвистические аспекты в изучении и преподавании иностранного языка и литературы: сб. науч. трудов по матер. Первой совместной международной филологической конференции Тамканского ун-та (Тайвань) и Дальневост. фед. ун-та (Владивосток) 4–7 декабря 2014 г. Тайвань: Изд-во факультета рус. яз. и лит-ры ТКУ, 2015. С. 161–172.
25. ГАПК (Гос. арх. Приморского края)
26. ГАХК (Гос. арх. Хабаровского края)
27. ГАЧО (Гос. арх. Читинской области)
28. ПГОМ им. В.К. Арсеньева (Арх. Прим. гос. объедин. музея им. В.К. Арсеньева)
29. РГИА ДВ (Рос. гос. ист. арх. Дальнего Востока)
30. ХКМ им. Н.И. Гродекова (Арх. Хаб. краевого музея им. Н.И. Гродекова)

УДК 82.09(571.6)

*Левченко Анна Александровна,
Амурский государственный университет,
г. Благовещенск*

Отражение опыта межкультурных контактов в художественном творчестве писателей Дальнего Востока (Венедикт Март «За голубым трепангом»)¹

Статья посвящена исследованию межкультурных контактов Владивостока в начале 1920-х гг., отражённых в художественном творчестве писателей-дальневосточников. В качестве источника взят рассказ известного владивостокского писателя Венедикта Марта, имя которого приобретает всё большее значение в современной литературоведческой науке.

Ключевые слова: межэтнические контакты, дальневосточная быль, Хай-Шень-Вей, трепанг, духи моря.

*Levchenko Anna Aleksandrovna,
Amur State University,
Blagoveschensk*

Reflection of intercultural contacts in the artwork of Far Eastern writers (Venedikt Mart „After the blue sea cucumber”)²

The article deals with intercultural contacts in Vladivostok in the early 1920s, reflected in the works of the Far Eastern writers. The subject of research is the story by Venedikt Mart, a famous Vladivostok writer, whose name is becoming increasingly important in modern literary studies.

Keywords: interethnic contacts, Far Eastern true story, Hai Shen Wai, sea cucumber, spirits of sea.

Русский Дальний Восток с давних времён был местом встречи разных этносов, языков и культур. Его приграничное положение породило особые межэтнические, межсоциальные, межрелигиозные отношения. Уже почти два столетия дальневосточные земли служат богатейшим источником, в котором учёные находят обширный материал для исследования, а литераторы черпают вдохновение [Забияко 2011, с. 154].

Одним из дальневосточных городов, объединивших на своей территории представителей разных этносов, стал Владивосток. Исторически здесь наряду с русскими проживали китайцы, корейцы, японцы, их речь звучала почти в каждом квартале.

¹ Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

² The research is supported by the grant of the Russian Science Foundation. „Ethnic migrations as a factor of civilizational interactions and sociocultural transformations in East Asia (history and contemporary)”, project № 14-18-00308.

«Прислуга, прачки и парикмахеры, богатые и мелкие торговцы, владельцы притонов и проститутки, хозяева опиумокурилен, представители бандитских группировок — таков был пёстрый социокультурный портрет этой части населения города в 10–20-е гг. прошлого века» [Забияко, Левченко 2014, с. 187]. К тому же, в неофициальной речи китайцев был распространён топоним «Хай-Шень-Вей», который используется до сих пор. Хай-Шень-Вей (海參崴, *хайшенъвай* — неофициальное китайское название Владивостока, в переводе означающее «Залив великих трепангов» [Кириллова 2012, с. 49], также встречаются наименования «Бухта трепангов», «Великий град трепангов» (город, видимо, был назван так из-за залива, являвшегося местом добычи одноимённого морского обитателя).

Непосредственная близость другой культуры, взаимодействие русских с её носителями нашли отражение не только в сочинениях учёных-путешественников, исследовавших Дальний Восток, но и в творчестве писателей-дальневосточников. Представители художественного слова обратились к Востоку, культурным традициям соседствующих государств.

Образы Востока и его жителей стали центральными в творчестве русского писателя и поэта Венедикта Марта-Матвеева. Имя этого автора известно во Владивостоке. Семья Матвеевых внесла большой вклад в развитие культурной жизни города. Отец писателя — Николай Петрович Матвеев-Амурский — был общественным деятелем, краеведом, просветителем, поэтом, издателем и редактором, первым историком Владивостока. Его сыновья занимались общественной и литературной деятельностью.

Венедикт Март, по мнению краеведа Бориса Дьяченко, был самым одарённым в семье [Дьяченко 2003, с. 269]. В его творческом наследии сохранились сборники стихотворений, изданные во Владивостоке и Харбине, он написал множество рассказов, опубликованных в СССР, печатал очерки и переводы. Большинство его произведений, как уже было отмечено, посвящено восточной теме, в них отразился опыт межэтнических контактов на Дальнем Востоке России.

В 1928 г. Венедикт Март, проживавший в то время в Москве, публикует в популярном советском журнале «Всемирный следопыт» рассказ «За голубым трепангом». Журнал выходил ежемесячно большим тиражом и печатал приключенческие и научно-фантастические произведения, очерки о путешествиях. Дальневосточная быль (так Март определил жанр своего произведения) рассказывает о промысловой деятельности китайцев и корейцев в заливе Петра Великого — о ловле трепанга, который обладал целебными свойствами и ценился среди китайцев.

Изначально добычей морского животного занимались ловцы-азиаты. Не имевшие специального оборудования, они охотились, используя острогу или драгу. Китайцы знали два способа ловли: «наводить зверя» (*лахайшенъ*) и «колоть зверя» (*цакайшенъ*). Позже появились водолазные костюмы, которые позволили спускаться за трепангом на морское дно. Данный способ был более выгодным: за один день можно было выловить несколько десятков килограммов драгоценного «червя». В начале 1910-х гг. в заливе появились первые русские трепанголовы, которые стали заниматься охотой бок о бок с китайцами и корейцами.

Фёдор Выдрин — главный герой рассказа Марта — был единственным русским вожаком *кунгаса* (ловецкого судна). Старого водолаза ценили работавшие с ним корейцы, даже несмотря на то, что считали себя лучшими в этом деле. Прожив с «желтолицыми» десятки лет, Выдрин не только изучил тонкости тяжёлого труда, но и перенял их пагубную страсть — курение опиума. Сам процесс и состояние курильщика автор воссоздаёт весьма натуралистично, опираясь, по-видимому, на собственные ощущения. Известно, что Март, как и многие поэты, был завсегдаем опиумокурилен Вла-

дивостока, все заработанные деньги тратил на «белый товар» (опий) [Кириллова 2011, с. 110]. Так и герой рассказа впоследствии все вырученные деньги «расточал на яды».

Но главной страстью Выдрина, его мечтой был голубой трепанг. Для русского водолаза редкий вид трепанга являлся возможностью оставить тяжкий труд и обеспечить себе старость. Для корейцев и китайцев голубой трепанг был священным животным, с образом которого в их сознании были связаны всевозможные легенды. По слухам, «голубого червя» можно было встретить в Безымянной бухте (близ Русского острова). Однако желтолицые ловцы избегали этого места, потому что оно пользовалось дурной славой. Одни корейцы уверяли, что на каменистом дне бухты обитают человекоподобные существа. Другие говорили о гигантском осьминоге-драконе — духе океана. Китайцы будто бы видели здесь морского змея.

Подобные верования являются традиционными для народной картины мира. В корейской и китайской мифологиях значительное место отводится вере в духов — мифологических существ, связываемых «обычно с человеком, его телом и жизненной средой, в т.ч. и природной» [Иванов, Токарев 1987, с. 413]. В данной трактовке место обитания «червя» становится проклятым, а мифологические существа олицетворяют опасность, зло, что порождается страхом «человека перед грозными и опасными силами природы» [Иванов, Токарев 1987, с. 413]. Море в представлении корейцев — место обитания духов вод (*мульквисин*), а подводные царства возглавляют драконы пяти цветов (*ёнваси*) [Концевич 1987, с. 669]. В сознании корейца-трепанголова образ дракона сливается с образом осьминога — опасного обитателя моря. В китайской мифологии духи вод представляются как существа, имеющие черты дракона. Однако в древних источниках встречаются упоминания об антропоморфных водных духах [Рифтин 1987, с. 655].

Бывалый русский трепанголов воспринимает всё это как чертовщину, но данное определение используется не в прямом значении (как нечистая сила) — оно демонстрирует неверие Выдрина, что, в свою очередь, навлекает на героя беду. Спустившись на дно бухты, он находит голубого трепанга, но становится жертвой страшных человекоподобных существ. Таким образом, главный герой получает возмездие за то, что ослушался предостережений суеверных корейцев и пытался заполучить священного трепанга.

Заканчивается рассказ весьма неожиданно: «Как-то недавно, просматривая дальневосточную печать, я обратил внимание на небольшую хроникёрскую заметку. Привожу её полностью:

Подводное кладбище.

В одной из бухточек залива Петра Великого близ города Владивостока водолазы при морской работе обнаружили подводное кладбище, которых немало осталось после ужасов капиталистической интервенции.

На найденном кладбище люди были брошены в воду живьём с привязанным к телу грузом... Находясь в стадии разложения, трупы от газов стали легче воды, их подняло вверх, насколько позволяли верёвки, груз же удерживал на дне. Трупы найдены в самых неожиданных, жутких позах; кто на ногах, кто вниз головой, смотря по тому, к какой части тела был привязан груз. Особенно страшное впечатление производила женщина с длинными развевавшимися волосами...

И все эти распухшие человеческие тела казались живыми, т.к. покачивались и двигали конечностями от колебания воды!» [Март 1928, с. 172].

Мистика становится реальностью, автор подводит к мысли, что всё сверхъестественное можно объяснить. Такая развязка вполне объяснима: автор следовал традициям «литературы факта», отвергавшей всякую выдумку и провозглашавшей максимально точную правду.

Рассказ «За голубым трепангом» в творческом наследии Марта является не единственным примером осмысления и воплощения уникальной ситуации на Дальнем Востоке России в первые десятилетия XX в., где имело место взаимодействие разных этносов и культур. Но он является одним из немногих, в которых авторское внимание обращено к жизни Владивостока тех лет.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Дьяченко Б. Клан Матвеевых // Рубеж. 2003. № 4. С. 265–272.
2. Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. № 2. С. 154–169.
3. Иванов В.В., Токарев С.А. Духи // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. / под ред. С.А. Токарева. М.: Советская Энциклопедия, 1987. С. 413–414.
4. Кириллова Е.О. Дальневосточная гавань русского футуризма. Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. 636 с.
5. Кириллова Е.О. Историко-литературный Владивосток 1917–1922 гг. в контексте формирования культурного и поэтического пространства русского зарубежья Дальнего Востока // Проблемы литератур Дальнего Востока. V Международная научная конференция. 27 июня — 1 июля 2012 г.: Сборник материалов // Отв. ред. Е.А. Серебряков, Фудзита Рина. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2012. Т. 3. С. 45–64.
6. Концевич Л.Р. Корейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. / под ред. С.А. Токарева. М.: Советская Энциклопедия, 1987. С. 667–671.
7. Левченко А.А., Забияко А.А. Художественная этнография В. Марта: Образы китайцев в прозе 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте: сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. Вып. 10. С. 219–236.
8. Март В. За голубым трепангом. Дальневосточная быль // Всемирный следопыт. 1928. № 3. С. 163–172.
9. Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. / под ред. С.А. Токарева. М.: Советская Энциклопедия, 1987. С. 652–662.

УДК 398.2(571.63)

*Шапкина Ксения Никитична,
Дальневосточный федеральный университет,
г. Владивосток*

Отражение межкультурного диалога в городских легендах Владивостока

Статья посвящена отражению межкультурного диалога в фольклоре (постфольклоре) г. Владивостока, в частности, в городских легендах. В работе анализируются легенды Владивостока, влияние на которые оказала культура Китая, Кореи и Японии.

Ключевые слова: межкультурный диалог, городская легенда.

*Shashkina Ksenija Nikitichna,
Far Eastern Federal University,
Vladivostok*

Reflection of intercultural dialogue in Vladivostok's urban legends

The main point of this article is to show the reflection of intercultural dialogue in urban folklore (postfolklore) of Vladivostok, specifically in urban legends. This article analyzes the legend of Vladivostok which bears a huge influence of the cultures of China, Korea and Japan.

Keywords: intercultural dialogue, urban legend.

Благодаря современным технологиям, культура разных стран всё чаще проникает в общее информационное пространство, позволяющее большему числу людей узнавать о традициях, особенностях жизни, верованиях и духовных ценностях других народов. В такой ситуации следует говорить о межкультурном диалоге. Его характерной чертой является направленность на укрепление связей между странами и отдельными людьми [Попов 2009]. Нельзя не отметить, что соседство культур, особенно территориально близких друг другу, приводит к появлению связей в политико-экономической сфере и повседневной жизни. В результате взаимного влияния традиций нечто, характерное для одного народа, как правило, встречается в жизни другого. Подобное воздействие отражается в культуре повседневности, искусстве, литературе и народном творчестве (в частности, городской фольклор пополняется новыми сюжетами и персонажами).

Творческая и культурная жизнь Владивостока тесно связана со странами Восточной Азии. В произведениях многих писателей-дальневосточников значительное место занимают ориентальные мотивы. Благодаря тесному экономическому сотрудничеству, жители Владивостока часто контактируют с китайцами, корейцами и японцами. В связи с этим в повседневную жизнь проникают культурные явления, присущие странам Восточной Азии (Китайский Новый Год, День Пеперо и Поки,

К-рор- и J-рор-группы и др.). Не стоит забывать и об исторических событиях, тесно связавших Дальний Восток России с Китаем и Японией (строительство КВЖД, Русско-японская война, Дальневосточная ветвь русской эмиграции и др.). Поэтому нет ничего удивительного в том, что в городских легендах Владивостока встречаются сюжеты и персонажи, возникшие под влиянием восточной культуры, как результат близкого соседства с ней.

Термин «городская легенда» введён в научный оборот сравнительно недавно. Изучая историю вопроса, следует отметить, что этот жанр фольклора (от лат. *legenda* — то, что должно быть прочитано или рекомендовано к прочтению) до сих пор не имеет однозначного определения. На разных исторических этапах ему давались несхожие характеристики. Большинство отечественных фольклористов (Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан, З.Ж. Кудева и др.) относят легенду к несказочной прозе, особому корпусу прозаических текстов, объединённых общим принципом — установкой на достоверность [Зуева, Кирдан 1998, с. 169–170]. Исследователи отмечают, что все эти произведения, с точки зрения народа, важны как источник информации, а в отдельных случаях и как назидание, поэтому могут быть приурочены к реальному времени, существующей местности и подлинным лицам. Легенду, по мнению В.Я. Проппа, от остальных жанров отличает связь с религией; для России это связь с христианским вероучением, с его темами, сюжетами, образами [Пропп 1998, с. 271]. Однако исследователи подчеркивают, что у повествований несказочного характера нет чётких жанровых границ: один и тот же сюжет периодически может выступать в виде былички, легенды, предания или даже сказки. В связи с этим в работах фольклористов, лингвистов и культурологов наблюдается терминологическая неточность, обусловленная самим характером несказочной прозы, её неоднородностью и разнообразием.

В конце XX в., под влиянием города как новой коммуникационной среды, происходит развитие и трансформация традиционной системы фольклорных жанров. В это время в отечественной фольклористике появляется термин «постфольклор», предложенный С.Ю. Неклюдовым [Неклюдов 1995, с. 2–4]. Под этим термином понимается современный городской фольклор — фольклорные тексты, которые возникли в городской среде, либо тексты традиционного фольклора (в т.ч. и несказочной прозы), преобразованные под воздействием новой коммуникационной среды.

Первыми внимание постфольклорной несказочной прозе уделяют западноевропейские исследователи. В 1981 г. профессор Ян Гарольд Бранванд, преподаватель английского языка, употребил понятие «городская легенда» в своей научно-популярной книге «Исчезающий попутчик: американские городские легенды и их смыслы», которая разошлась большим тиражом. Именно это позволило термину завоевать небывалую популярность как среди исследователей, так и среди обычных людей [Ланская 2006].

Городская легенда является одной из составляющих современного фольклора. Она представляет собой замечательную историю — смешную, ужасающую, печальную, поучающую или сочетающую все эти качества. Одним из точных опознавательных знаков городской легенды является то, что история звучит «слишком хорошо и складно, чтобы быть правдой» [Никитин 2002, с. 56].

Интересно, что термин «городская легенда» плотно вошёл в сознание городских жителей. Иногда его употребляют наравне с понятиями «современная легенда», «байка», «страшная история». Однако под всем этим подразумевается одна и та же группа городской несказочной прозы.

Таким образом, можно сделать вывод, что городская легенда — это жанр современного городского фольклора, который включает в себя разнообразные истории, активно функционирующие среди городских жителей. Например, рассказы о тайных кладках, летающих тарелках, секретных организациях, кровожадных преступниках и

т.п. Несмотря на различие форм, сюжетов, тем и образов, учёные указывают на принципиальное родство таких произведений, которое заключается в установке на достоверность и характерную для фольклорных текстов вариативность. От других жанров несказочной прозы городскую легенду отличает привязка к определённому пространству — городу, происшествию, повлиявшему на историю населённого пункта, или действующему лицу, оказавшемуся в центре событий. Городские легенды повествуют о реалиях современной жизни, несут функцию развлечения и предупреждения.

Городские легенды активно бытуют у разных народов. Истории о встрече с потусторонними силами, о жестоких злодеяниях и таинственных явлениях присутствуют в городском фольклоре не только Америки (откуда и распространился термин), но и многих других стран — как Европы, так и Азии.

Летом 2015 г. автором статьи проведён опрос информантов, проживающих во Владивостоке, цель которого — сбор городских легенд. В нём принимали участие 30 чел. в возрасте 19–30 лет. Опрос проводился в центральных районах города, в местах скопления людей (Арбат, Спортивная набережная, набережная Цесаревича) и через социальную сеть ВКонтакте.

В наши дни городские легенды передаются не только с помощью устной коммуникации, но и через Интернет. Для сбора большего количества материала мы обратились к известному интернет-ресурсу Drom.ru, на котором часто публикуются разного рода истории, рассказанные жителями Владивостока, в т.ч. и городские легенды. На форуме им посвящена отдельная рубрика, где пользователи делятся услышанными историями и обсуждают их. Сам термин «городские легенды» не вызывал недоумения у респондентов, они охотно обменивались текстами данного жанра.

Большая часть собранного материала имеет связь со старыми районами Владивостока. Множество необъяснимых явлений замечено в центре города, районе старой Миллионки, микрорайоне Эгершельд, на улицах Суханова и Адмирала Фокина. Среди текстов городских легенд (95 образцов), записанных со слов опрошенных, можно выделить 3 сюжета, в которых так или иначе фигурируют азиатские образы: встреча с призраком, подземный ход и тайный клад.

Многие из респондентов рассказывают истории о городских призраках. Нередки легенды о неупокоенных душах, скитающихся в районе исторического центра Владивостока: Миллионка — бывший китайский квартал — славится историями о призраках китайцев, погибших в перестрелках. Некоторые информанты утверждают, что в туманную погоду (туман — атрибут потустороннего мира, возникающий тогда, когда истончается граница между здешним и иным миром) появляются их призрачные силуэты. Также во дворах Миллионки можно встретить выходящую из тумана китаянку с коромыслом. Женщина не говорит ни слова по-русски, одета в «старую одежду, как будто 100 лет назад жила». Она о чём-то спрашивает, словно кого-то ищет, но никто её не понимает. Исчезает так же внезапно, как и появляется [Материал из личного архива автора].

Известны истории о призраках японских военнопленных, появляющихся в микрорайоне Эгершельд, где на месте старого кладбища не так давно построили коттеджи [Мифы, легенды, байки Владивостока]. Иногда в этих домах слышатся «воющие звуки, странный гул, шум и стук» [Материал из личного архива автора].

Характерно, что случаи встречи во Владивостоке с фантомами могут быть пугающими, вызывать тревогу и трепет, но практически никогда не завершаются смертельным исходом, в отличие от аналогичных восточноазиатских историй, где призраки предстают преимущественно как некие демонические существа, настроенные по отношению к людям крайне агрессивно. Неупокоенные души, встречающиеся во владивостокском фольклоре, бывают потеряны, страдают, что-то ищут, но почти

никогда намеренно не нападают. Образы, представленные в этих историях, олицетворяют нечто утраченное в ходе трагических событий, связанных с историческим прошлым города (последствия войны, жертвы уличных беспорядков), и являются отголосками человеческих страданий и потерь, понесённых в то время. Некоторые персонажи-призраки, известные во Владивостоке, под влиянием исторического прошлого, связывающего город со странами Восточной Азии, приобретают характерную азиатскую внешность.

Помимо образов людей, погибших или потерявших кого-то в далёком прошлом, известна городская легенда о персонаже в большей степени современном, нежели исторически обоснованном. История гласит, что в центральных районах города (ул. Адмирала Фокина (Арбат), сквер им. Суханова и др.) можно встретить женщину азиатского происхождения (китайку, кореянку или вьетнамку), неопределённого возраста, которая «всегда выглядит как молоденькая, сколько бы лет ни прошло» [Материал из личного архива автора]. Одевается она неряшливо, но экстравагантно и всегда, в любую погоду, ходит на высоких каблуках. Появляется преимущественно в вечернее время непонятно откуда и куда пропадает — неизвестно. Те, кому доводилось с ней общаться, говорят, что зовут её Эврика.

Второй сюжет, характерный для городских легенд, связан с сетью многоуровневых бомбоубежищ и катакомб, якобы расположенных под Владивостоком, с протяжённостью едва ли не превосходящей сам город. Со слов респондентов, по этим подземным тоннелям можно добраться до о. Русский, г. Уссурийска и — что примечательно — до Китая. Некоторые информанты утверждают, что этими катакомбами пользовались «для передачи разведанных между российскими и китайскими войсками» [Материал из личного архива автора]. Таким образом, в постфольклоре отражены современные представления жителей Владивостока о тесной связи их города и Китая.

Сюжет о тайном кладе воспроизводится в историях, связанных с о. Русский и гипотетическим золотым кладом, принадлежавшим китайским разбойникам. Считают, что *хунхузы* (китайские разбойники) добывали золото на о. Аскольд и переправляли его на о. Русский. С приходом русских бандиты вынужденно покинули эти места, однако успели спрятать сокровища на о. Русском и проклясть их [Среда обитания: легенды острова Русский]. С тех пор многие необъяснимые и жуткие явления (голоса в ночи, неясные фигуры, ощущение чужого присутствия) жители относят к последствиям проклятия.

Возникновение легенд о тайном кладе можно объяснить общим историческим прошлым, связывающим Китай и Дальний Восток России. Китайские пираты, промышлявшие в зал. Петра Великого, тесные союзнические связи между китайцами и русскими — всё это является основой для историй, со временем обрастающих неожиданными и во многом мистическими подробностями.

Таким образом, мы видим, что благодаря территориальной близости Китая, Кореи и Японии и постоянному контакту местных жителей с выходцами из этих стран, в городских легендах Владивостока встречаются персонажи с ярко выраженными азиатскими чертами (китайка с коромыслом, японские военнопленные, Эврика). Возникновение таких образов определяется общим прошлым, тесно связывающим Владивосток и страны Восточной Азии. Азиатская внешность не является чем-то экзотическим и непривычным для современных городских жителей. Частое общение с китайцами, корейцами и японцами — часть повседневной жизни владивостокцев. Благодаря совокупности этих факторов, в городском фольклоре появляются азиатские образы, органично вписывающиеся в картину мира местных жителей. Известные сюжеты о тайных кладах и подземных ходах, ведущих из Владивостока в Китай,

также свидетельствуют о давних связях между народами наших стран. Три описанных сюжета (встреча с призраком, подземный ход, тайный клад) являются универсальными для городских легенд разных стран. В том или ином виде они встречаются в США, Китае, Корее, Японии и др. Однако именно в городских легендах Владивостока, под влиянием его исторического прошлого и благодаря тесной связи со странами Восточной Азии, тексты с универсальными сюжетами приобретают неповторимый азиатский колорит.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор. М.: Наука, 1998. 392 с.
2. Ланская Ю.С. Американская городская легенда в контексте постфольклорной культуры: автореф. дис. ... канд. филол. наук // DISSERCAT.COM: библиотека «Диссеркэт». URL: <http://www.dissercat.com/content/amerikanskaya-gorodskaya-legendav-kontekste-postfolklornoj-kultury> (дата обращения: 10.09.15).
3. Мифы, легенды, байки Владивостока // DROM.RU: электронный ресурс. URL: <http://forums.drom.ru/vladivostok/t1151535623.html> (дата обращения: 11.11.15).
4. Неклюдов С.Ю. После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2–4.
5. Никитин М.В. Реализация концепта «страх» в сценариях городской легенды: дис. ... д-ра. филол. наук. Саратов, 2002. С. 52–95.
6. Попов М.Ю. Межкультурный диалог как фактор развития общеевропейского гуманитарного пространства // TEORIA-PRACTICA.RU: электронный журнал. URL: http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2009/3-4/popov-akulova.pdf (дата обращения: 10.09.15).
7. Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. 352 с.
8. Среда обитания: легенды острова Русский // DVFU.INFO: электронный журнал. URL: <http://dvfu.info/1638> (дата обращения: 10.09.15).
9. Материалы из личного архива автора: записано со слов респондентов в 2015 г.

УДК 398.23(=82=951)

*Калачинская Елена Викторовна,
Сюе Кан,
Владивостокский государственный университет экономики и сервиса,
г. Владивосток*

Этнокультурные особенности жанра анекдота в русском и китайском языках (на примере анекдотов о студенческой жизни)

Статья посвящена сопоставительному лингвокультурологическому анализу русских и китайских анекдотов. На примере русских и китайских анекдотов о студенческой жизни выявлены этнокультурные особенности этого жанра в обеих культурах, сопоставлены отдельные фрагменты русской и китайской языковых картин мира.

Ключевые слова: русский язык, китайский язык, анекдот, фольклор, языковая картина мира.

*Kalachinskaya Elena Viktorovna,
Xue Kang,
Vladivostok State University of Economics and Service,
Vladivostok*

Ethnocultural peculiarities of jokes in Russian and Chinese languages (a case study of jokes about campus life)

The article is dedicated to the comparative linguocultural analysis of Russian and Chinese jokes. A case study of Russian and Chinese jokes about campus life reveals ethnocultural features of this genre in both cultures and compares the fragments of Russian and Chinese language pictures of the world.

Keywords: Russian language, Chinese language, joke, folklore, language picture of the world.

В современном обществе происходит быстрое развитие межкультурной коммуникации. Важную роль в ней играет юмор: от его правильного и уместного использования нередко зависит успех в общении. В чувстве юмора, в том, что является смешным для того или иного народа, проявляется различие или сходство национальных культур. Шутки отличаются в разных странах, иногда довольно сильно. Вот почему проблемой межкультурного общения часто становится непонимание определённых культурных особенностей и, в частности, юмора. Причина таких затруднений объяснима: осмысление юмора представляет собой один из сложнейших этапов изучения иноязычного менталитета.

Цель данной статьи — проанализировать русские и китайские анекдоты, выявить этнокультурные особенности этого жанра в обеих традициях, а также сравнить на примере анекдотов о студенческой жизни отдельные фрагменты языковых картин мира.

Новизна работы заключается в том, что впервые изучаются и сравниваются анекдоты о студенческой жизни на русском и китайском языках. Практическая значимость исследования состоит в возможности использовать полученные результаты в практике преподавания русского языка как иностранного, дисциплин, связанных с историей и культурой России, межкультурной коммуникации, а также в обучении теории и практике перевода.

Всякая культура национальна, её характер выражен прежде всего в языке. В закреплённые знания об окружающем непременно вплетается национально-культурный опыт конкретной языковой общности. Формируется мир говорящих на данном языке, т.е. языковая картина мира как совокупность знаний, запечатлённых в лексике, фразеологии, грамматике.

Понятие языковой и культурной картин мира играет важную роль в изучении иностранных языков. Невозможно усвоить чужой язык, не познав культуру народа. Для этого необходимо обратиться к национальной языковой картине мира. Культурные и языковые картины мира у разных народов имеют как общие черты, так и различия. Это обусловлено целым рядом факторов: географией, природой и климатом, историей, традициями, образом жизни и т.д.

Языковая картина мира запечатлена в фольклоре — художественной коллективной деятельности народа, отражающей его жизнь, взгляды и идеалы. Известный русский филолог В.Я. Пропп отмечал, что «разгадка очень многих разнообразных явлений духовной культуры кроется в фольклоре» [Пропп 1976, с. 17].

Фольклор разных народов имеет много общего в жанровом составе, художественных средствах, сюжетах, типах героев и т.д. Это объясняется тем, что, как вид народного искусства он отражает универсальные закономерности общественного развития. Некоторые фольклорные произведения, передаваясь из уст в уста, впоследствии записываются и переходят из словесных жанров в жанры письменной речи. Иногда после обретения письменной формы они могут снова стать достоянием устного творчества. Этой особенностью превращения в наибольшей степени обладает такой фольклорный жанр, как анекдот.

Анекдот относят к малым жанрам фольклора. В Большом толковом словаре С.А. Кузнецова анекдот определяется как «один из жанров фольклора: короткий юмористический рассказ, обычно высмеивающий кого-либо или что-либо» [Кузнецов 1998]. В современном Большом энциклопедическом словаре особо подчёркивается, что это «жанр городского фольклора, злободневный комический рассказ-миниатюра с неожиданной концовкой» [Большой энциклопедический словарь 1999]. В китайском словаре даётся следующее определение: «Литературный жанр, небольшой по объёму, с простым сюжетом, с неожиданным и весёлым концом. Часто показывает абсурдное явление» [Толковый словарь китайского языка].

Анекдоты охватывают практически все сферы человеческой деятельности. Существуют шутки о семейной жизни, политике, школе и т.п. Анекдоты, как правило, создаются по поводу какой-то важной, актуальной ситуации или проблемы. Основные черты этого жанра — комизм, наиболее чётко отражающийся в финале, краткость, лаконичность и доступность.

Анекдот как специфическое явление русской культуры рассматривает в своих исследованиях В.В. Химик: «Городской анекдот, как и всякий типовой текст, характеризуется определёнными жанровыми признаками. В данном случае это стереотипность формы, содержания и функционирования. Соотношение стереотипных признаков и составляет уникальность анекдота как жанра речевого общения, как явления речевой культуры. ...Начало, или интродукция, вводит слушателя в план содержания, сообщает тему, интригу, создаёт известное напряжение ожидания. ...

События, происходящие в современном анекдоте, оказываются не просто вымышленными, фантастическими, а преднамеренно смеховыми, ироническими, шутивными или насмешливыми имитациями самых разных, практически любых реалий общественной жизни» [Химик].

Анекдот строится по определённым типовым схемам и имеет сходное характерное содержание. Эта особенность позволяет анализировать и сравнивать тексты анекдотов с аналогичной тематикой. Мы также сможем узнать, проявляется ли эта стереотипность в шутках на одну и ту же тему в разных национальных культурах.

Для данного исследования были отобраны анекдоты о студентах и преподавателях. Выбор такой тематики объясняется её доступностью и понятностью для одного из авторов статьи — китайского студента ВГУЭС. Отбор и анализ анекдотов проводился следующим образом: в интернете [Анекдоты про студентов; Вот анекдот; 笑话集] были выбраны по 20 русских и китайских анекдотов, наиболее часто повторяющихся. Далее их анализировали по нескольким критериям:

Кто является персонажами анекдотов на выбранную тему?

В каких ситуациях они действуют?

Каковы характеристики главных персонажей?

Какие темы, помимо учёбы, раскрываются в анекдотах?

Над чем или над кем смеются в каждом из них?

Рассмотрим выбранные анекдоты по предложенным критериям.

1. Главными персонажами являются студенты и преподаватели. Второстепенные персонажи встречаются крайне редко. Например, в русском анекдоте упоминаются выпускники вуза, в китайском появляется продавец еды.

2. Характеристика ситуации

в русских анекдотах:

- случай на экзамене (11 анекдотов);
- случай на лекции или на занятиях (2 анекдота);
- служебный или бытовой разговор, высказывание мнения (6 анекдотов);
- объявление (1 анекдот).

Например:

1) Идёт экзамен. Преподаватель поясняет:

— Вопрос на пять: кто автор учебника?

— Вопрос на четыре: какого цвета учебник?

— Вопрос на три: что, собственно, сдаём?

В заднем ряду поднимается студент:

— Идём, ребята, халява не прошла...

2) — Профессор, как вы относитесь к употреблению студентками косметики?

— Ну, по крайней мере эти студентки не ревут, получив плохую оценку.

Ситуации в китайских анекдотах:

- случай на экзамене (3 анекдота);
- случай на лекции или на занятиях (13 анекдотов);
- монолог, рассказ от первого лица (4 анекдота).

Например:

1) 考试结束之后点评试卷, 老师问了我其中一道超简单的题, 我当时就笑了, 立马就说出了解题方法和答案。老师点点头, 接着说: “很好, 坐下。既然这道题连白痴都会, 我相信所有人都会了吧。下一题~~~”

На занятии преподаватель задал мне очень простой вопрос. Я засмеялся и сразу сказал ответ и способ решения. Преподаватель кивнул, потом проговорил:

— Молодец, садись. Раз на этот вопрос даже идиот знает ответ, я думаю, что и все остальные знают. Следующий вопрос.

2) 小学的时候,老师问谁愿意去扫操场,全班就我一个人举手。然后老师说:除了xx,其余人全部去给我扫!那时我记住了一个道理:有舍才有得!大学的时候,因名额有限,老师问谁愿意放弃奖学金评定资格,也是我一个人举手。然后我就被放弃了

В школе учитель спросил, кто хочет убираться в аудитории. Из всей группы только я поднял руку. Тогда учитель сказал, что убираться будет вся группа, кроме меня. Я запомнил это. И когда в другой раз преподаватель сказал, что стипендий не хватит на всех и спросил, кто хочет отказаться от стипендии, руку поднял лишь я. В результате только я не получил стипендии.

3. Характеристики персонажей

Преподаватель в русских анекдотах:

- остроумный (7 анекдотов)
- наивный (2 анекдота);
- добрый, снисходительный (1 анекдот);
- рассеянный, уставший (1 анекдот);
- скучный, занудный (1 анекдот);
- глупый (1 анекдот);
- имеет низкий доход и социальный статус (1 анекдот);
- любит симпатичных студенток (1 анекдот).

Например:

1) Студент медицинского института возмущён низкой оценкой, полученной им на экзамене:

— Профессор, я прослушал все ваши лекции, прочёл все методические указания и выполнил все практические задания.

— Молодой человек, когда я воевал, у нас в гарнизоне был осёл. Он прошёл с нами все битвы, на нём возили снаряды в самых трудных и важных сражениях, но он так и остался ослом.

2) Старый профессор рассказывает своим коллегам:

— Недавно мне приснилось, что я читаю лекцию студентам. Просыпаюсь, и что же? Я действительно читаю им лекцию!

Преподаватель в китайских анекдотах:

- остроумный (3 анекдота);
- любит деньги (1 анекдот);
- злой, издевательский (5 анекдотов);
- глупый (1 анекдот).

Например:

1) 大学的,一次考试,大家都自觉,偷摸的在底下抄但是也都不敢乱来,唯独第一排一奇葩,把书都拿出来了,就放桌子上抄老师走过去踢了一脚那哥们桌子,说了震惊满场的话滚最后一排抄去,一点技术含量没有还跑第一坐来了,影响多不好

Экзамен, все тихонько списывают и боятся, что заметит преподаватель. И только один студент на первом ряду открыто положил учебник на стол, чтобы было удобнее подглядывать. Преподаватель подошёл к нему, пнул стол и сказал: «Иди на последний ряд, не умеешь списывать — не садись впереди. Какой пример ты подаёшь другим?»

2) 忘记带笔了,一上了年纪的老师给我监考,本以为他会提起那个上战场不带枪的老掉牙例子,谁知道二货老师来了句:“下本不带武器怎么刷怪?”

Я забыл взять ручку на занятия. А преподаватель был очень пожилым человеком. «Наверное, опять скажет, что это всё равно, что не взять оружие на войну», — по-

думал я. Но он сказал: «Представь, что в компьютерной игре ты не взял оружие. Как ты будешь убивать зомби?»

Студент в русских анекдотах:

- глупый, плохо учится (9 анекдотов);
- хорошо учится (3 анекдота);
- дерзкий (3 анекдота);
- остроумный (2 анекдота);
- любит прогуливать занятия (1 анекдот).

Например:

1) Преподаватель:

— Ваша фамилия?

Студент:

— Иванов (улыбается).

— Чему вы улыбаетесь? — спрашивает профессор.

— Доволен, что хорошо ответил на первый вопрос.

2) День экзамена. Профессор даёт студенту самый трудный билет, тот отвечает на «отлично», и профессор задаёт ему дополнительный вопрос:

— Идёшь ты по дороге и видишь два мешка, один с золотом, второй с умом.

Какой выберешь?

Студент:

— С золотом.

Профессор:

— А я бы с умом взял.

Студент:

— Это кому чего не хватает.

Студент в китайских анекдотах:

- дерзкий (5 анекдотов);
- остроумный (3 анекдота);
- глупый (5 анекдотов);
- бестактный (4 анекдота);
- скромный (1 анекдот);

Например:

1)一天上课,老师说:“要把学校当成自己家!”

一个同学说了一句:“这是我家请你出去!”

Однажды во время занятий преподаватель сказал: «Нужно считать университет своим домом». Кто-то из студентов тут же ответил: «Раз это мой дом — уходите».

2)生物课上,老师说土豆与番茄可以嫁接。一位同学想了想,问:“老师,要是转基因成功,以后吃薯条是不是就不用蘸番茄酱了?”

На лекции по биологии преподаватель сказал, что картофель и томат можно скрещивать. Студент подумал и спросил: «Если это получится, можно ли будет есть картошку без кетчупа?».

4. Связь с другими темами

Русские анекдоты:

- уровень доходов (2 анекдота);
- секс (1 анекдот);
- служба в армии (1 анекдот).

Например:

1) Старенький профессор ковыляет по улице. Вдруг останавливается «Лексус», откуда выскакивает лощёный мужичок и кричит: «Профессор, дорогой, вы меня пом-

ните? Я был вашим ассистентом на кафедре, пока не ушёл в профком. Сейчас в Думе заведую комитетом по науке. Заходите в офис, чайку попьём».

Профессор ковыляет дальше. Останавливается «Майбах». Выскакивает дородная тётка и кричит: «Профессор, дорогой, вы меня помните? Я была вашей аспиранткой на кафедре, пока не вышла замуж за нашего мэра. Сейчас вот замки в Европе коллекционирую. Вот визитка, будете на Лазурном побережье, заходите, в казино сходим, винца попьём».

Профессор пыхтит по улице дальше. Останавливается «Роллс-ройс», выскакивает плюгавенький мужичонка и кричит: «Профессор, дорогой, вы меня помните? Я был доцентом на вашей кафедре, пока не стал торговать нефтью. Приезжайте ко мне на Рублёвку, шашлычка поедим, коньячку выпьем».

Наконец профессор подгребаёт к своему дому и, проходя мимо помойки, слышит от какого-то бомжеватого типа, с дырявым полиэтиленовым пакетом: «Профессор, дорогой, как здоровье, как дела?»

Профессор: «И вы тоже работали на моей кафедре?»

Бомж обиженно: «Почему это работал, я и сейчас там преподаю!»

2) Во время экзамена преподаватель обращается к студенту:

— Ну-с, голубчик, убедите меня, что вам не надо идти в армию.

Китайские анекдоты:

- стипендия (1 анекдот);
- секс (1 анекдот);
- программа телевидения (1 анекдот);
- деньги (1 анекдот);
- компьютерные игры (1 анекдот);
- болезнь студента (1 анекдот).

Например:

1) 毕业后,我到一所女子学校任教,由于年轻的男老师级少,所以我总以为自己这个纯爷们儿将非常受欢迎。第一堂课,有一位女学生忘记带课本,我请她站起来,问其他同学该怎么处罚。她们很有默契的齐声说:“老师亲她一个!”大家等着看我的反应。我瞄了那位同学一眼,只好回答:“不可以处罚老师!”

После окончания университета я пришёл преподавать в университет, где учились только девушки. «Наверное, я буду очень популярным у них, — подумал я. — Здесь так мало молодых преподавателей». На первой паре одна студентка забыла тетрадь. Я спросил у остальных, как её наказать. Они хором сказали: «Поцелуйте её». Я посмотрел на неё и сказал: «Зачем же наказывать преподавателя?»

2) 高三时自习时间去厕所是要请假的。有几天我拉肚子,结果忍出悲剧了。我刚跑出教室就遇到老班。我:老师,我拉肚子,要请假。

老班:你去买药?

我:不是,我吃过了。

老班:那你去上厕所?

我:我去换裤子。

Чтобы пойти в туалет во время самостоятельных занятий 12 класса, нужно отпрашиваться. В течение нескольких дней у меня был понос, и произошло несчастье. Я выбежал из аудитории и сразу столкнулся с учителем.

— Учитель, у меня понос, можно отпроситься?

— Ты пошёл за лекарством?

— Нет, я уже выпил.

— Так ты идёшь в туалет?

— Я иду сменить штаны.

5. Над чем (над кем) смеются?

Русские анекдоты:

- над студентом, который плохо учится (7 анекдотов);
- над неумным преподавателем (4 анекдота);
- над рассеянным или занудным педагогом (2 анекдота);
- над преподавателем, который любит ухаживать за студентками (1 анекдот).

Например:

1) Разговор двух преподавателей:

— Ну и группа мне в этом году попала тупая!

— А что так?

— Представляешь себе, объясняю теорему — не понимают! Объясняю второй раз — не понимают!!! В третий раз объясняю. Сам уже понял. А они не понимают...

2) На экзамене профессор спрашивает нерадивого студента:

— Что такое экзамен?

— Это беседа двух умных людей.

— А если один из них идиот?

— То второй не получает стипендию.

Китайские анекдоты:

- над студентом, который плохо учится, списывает, пропускает занятия, спит на лекциях (10 анекдотов);
- над наивным, глуповатым студентом (5 анекдотов);
- над студентом, который обманывает (1 анекдот);
- над скучным преподавателем (1 анекдот).

Например:

1) 英文女教师：“eye, 是什么东西？” 学生：“不知道！” 英文女教师：“看我鼻子的两边是什么？” 学生：“是雀斑！”

Преподаватель английского языка спрашивает: «Что означает *eye*?»

Студент: «Не знаю».

Преподаватель: «Смотрите, что по сторонам моего носа?»

Студент: «Веснушки».

2) 物理自习课上, 同学们都在做作业, 老师说: “大家有什么问题, 就尽管问我!” 一同学走过去: “老师, 牛顿的头发是在哪烫的?”

На паре по физике студенты выполняют задание. Преподаватель говорит: «Если есть вопросы, то задавайте». Кто-то спросил: «Где Ньютон сделал такую причёску?»

Игра слов в анекдоте

Как жанр устной речи городской анекдот очень часто является выражением специфической языковой игры. Её не всегда можно адекватно перевести на другой язык, и поэтому люди иногда не понимают, в чем заключается юмор.

Приведём примеры языковой игры из русских и китайских шуток.

Русский анекдот:

Студенты спрашивают преподавателя:

— Можно мы на вашу следующую пару не придём?

— Да.

— А вы **отмечать** не будете?

— Нет, **я вообще на работе не пью!**

Чтобы понять этот анекдот иностранцу, ему надо знать 2 значения глагола «отмечать».

Китайский анекдот:

«音乐课上, 老师弹了一首贝多芬的曲子. 小明问小华: “你懂音乐吗?” 小华: “懂。” 小明: “那你知道老师在弹什么吗?” 小华: “钢琴。”»

На уроке музыки. Учитель сыграл одно из произведений Бетховена. Ученик Мин спрашивает у ученика Хуа: «Ты как, в музыке разбираешься?» Хуа: «Ага». Мин: «Тогда ты знаешь, какое произведение играл учитель?» Хуа: «На пианино...»

В этом анекдоте использован каламбур «играть на пианино» и «играть произведение». Перевести его с китайского языка так, чтобы было понятно иностранцам, достаточно сложно.

Проанализируем, в чём **сходство** между русскими и китайскими анекдотами о студенческой жизни.

1) И русские, и китайские шутки о студенческой жизни имеют типовые элементы. Например, в них действуют одни и те же персонажи — студенты и преподаватели. Ситуации, которые происходят в анекдотах, также стандартные: обычно это случай на занятиях или экзамене.

2) И в русских, и в китайских анекдотах о студенческой жизни высмеиваются одинаковые явления: студенты, которые плохо учатся, глупые и ленивые студенты, глупые или злые преподаватели.

3) И в тех, и в других анекдотах студент может быть умнее и остроумнее преподавателя.

4) В анекдотах об ученической жизни студенты могут быть дерзкими, могут зло высмеивать неумных преподавателей.

5) Используется игра слов.

Различия в изученных нами анекдотах состоят в следующем.

1) В русских анекдотах действие чаще всего происходит на экзамене (11 анекдотов), а в китайских — на лекциях или на занятиях (13 анекдотов). Можно сделать вывод, что для русских экзамен является важным событием: здесь чаще происходит конфликт между преподавателем и студентом, и это становится поводом для смеха. В китайской жизни комичное чаще возникает в обычной учебной ситуации.

2) Если говорить о других темах, которые встречаются в анекдотах про студентов, то необходимо назвать службу в армии. Этот мотив часто присутствует в русских шутках, в то время как в китайских он не затрагивается. Зато в них есть темы, связанные с болезнью или плохим самочувствием студента.

3) Главное различие в изученных нами анекдотах заключается в том, что некоторые китайские тексты по своей структуре не являются анекдотами с точки зрения русских традиций жанра. Китайский анекдот часто является просто шуткой или смешным рассказом. При этом ведётся он от первого лица. В отличие от китайских, русские анекдоты никогда не рассказываются подобным образом.

При сравнении русских и китайских анекдотов заметно их жанровое различие. Эта мысль подтверждается исследователями русских анекдотов Е.Я. Шмелёвой, А.Д. Шмелевым: «Набор речевых жанров, выделенных языковым сознанием носителей одного языка, может не совпадать с набором речевых жанров другого языка, поскольку жанры отражают определённый общественно-культурный мир и закодированы в лексических единицах того или иного языка» [Шмелёва, Шмелёв 2002, с. 17].

Таким образом, можно говорить о сходстве и различиях в тех фрагментах культурной картины мира, которые описываются в анекдотах о студенческой жизни. Общим для обеих культур (русской и китайской) является высмеивание лени, глупости, обмана, злости, недоброжелательности, которые могут быть свойственны как студентам, так и преподавателям. Различия носят ситуативный (конкретные условия, в которых происходит действие анекдота) или тематический (связь с другими аспектами жизни) характер. Жанровые различия анекдотов связаны со спецификой русской и китайской культуры в целом и фольклорных традиций в частности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Анекдоты про студентов // ANEKDOTS.COM: анекдоты. URL: http://www.anekdots.com/%D0%90%D0%BD%D0%B5%D0%BA%D0%B4%D0%BE%D1%82%D1%8B_%D0%BF%D1%80%D0%BE_%D1%81%D1%82%D1%83%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%BE%D0%B2/ (дата обращения: 28.10.2015).
2. Большой энциклопедический словарь. М.: Большая Рос. энцикл.; СПб.: Норинт, 1999. 1434 с.
3. Вот анекдот // VOTANEKDOT.RU: сайт «Вот анекдот». URL: <http://votaneidot.ru/> (дата обращения: 19.09.2015).
4. Кузнецов С.А. Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 1998. 1536 с.
5. Пропп В.Я. Фольклор и действительность: избранные статьи. М.: Наука, 1976. 325 с.
6. Толковый словарь китайского языка // XH.5156EDU.COM: электронный толковый словарь китайского языка. URL: <http://xh.5156edu.com/html5/z47m50j296926.html> (дата обращения: 05.10.2015).
7. Химик В.В. Анекдот как уникальное явление русской речевой культуры // GUMER.INFO: электронная библиотека «Гумер». URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Himik_Anekdot.php (дата обращения: 17.10.2015).
8. Шмелёва Е.Я., Шмелёв А.Д. Русский анекдот: Текст и речевой жанр. М., Языки славянской культуры, 2002. 250 с.
9. 笑话集 Сборник анекдотов // JOKEJI.CN: Сборник анекдотов. URL: jokeji.cn (дата обращения: 10.10.2015).

УДК 398.9(=951)

*Краюшкина Татьяна Владимировна,
Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

*Ван Жунцзе,
Ли Хэ,
Владивостокский государственный
университет экономики и сервиса,
г. Владивосток*

Концепты РОД, МАТЬ и ДИТЯ в традиционной китайской языковой картине мира (на материале пословиц и поговорок)

Статья посвящена анализу концептов *род, мать и дитя* в традиционной китайской языковой картине мира. В качестве материала для анализа использованы народные пословицы и поговорки. Выявлены компоненты обозначенных концептов в китайской традиционной языковой картине мира.

Ключевые слова: китайский язык, языковая картина мира, концепт, род, мать, дитя, пословицы.

*Krajushkina Tat'jana Vladimirovna,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East,
FEB RAS, Vladivostok*

*Wang Rongjie,
Li He,
Vladivostok State University of Economics and Service,
Vladivostok*

Concepts of FAMILY, MOTHER and CHILD in traditional Chinese language picture of the world (based on proverbs and sayings)

This article analyzes the concepts of family, mother and child in traditional Chinese language picture of the world. The analysis is based on proverbs and sayings. The components of the identified concepts are revealed in Chinese traditional language picture of the world.

Keywords: Chinese, language picture of the world, concept, family, mother, child, proverbs.

Китайский язык, будучи языком древней цивилизации, обладает богатейшим фразеологическим фондом; в его составе существуют устойчивые обороты, подоб-

ные пословицам и поговоркам русского языка, которые в китайском называются «яньюй» и «суюй» (уану, суану) [Чжан, Обносов 2006, с. 122]. Пословицы как речевое явление возникают среди народа и тесно связаны с национально-культурной компонентой, поэтому их изучение даёт возможность лучше узнать культуру, привычки, традиции, обычаи, национальную психологию народа страны изучаемого языка.

Семья как феномен включает в себя определённое количество людей, связанных родственными узами. На протяжении тысячелетий семья у разных народов была самым прочным общественным звеном, именно в ней сохранялась и передавалась культура. В семье рождаются и воспитываются дети, а значит, продолжается человеческий род [Ян 2013, с. 250].

В «Словаре современного китайского языка» семья — это: «1. Основанная на браке или кровном родстве единица общества, включающая родителей, детей и других живущих вместе родственников (*У него в семье пять человек*). 2. Жилище, дом, место, где живёт семья (*Это мой дом*). 4. Семья или человек, занимающий какими-то видами работ (*рыбаки*). 5. Человек, обладающий каким-то знанием или занимающий какими-то науками (художник, учёный). 6. Различные направления в науке и искусстве (*конфуцианство*). 7. Сторона или группа (*трёхстороннее соглашение*). 8. Проявление скромности при назывании старшего родственника в присутствии других людей (*Это мой отец*). 9. Вскормленные (противопол. дикие) домашние животные. 10. Фамилия» [Словарь 1996, с. 653].

В процессе анализа нами была выявлена 31 пословица китайского народа о **роде** [100 жемчужин 2007; Китайские и тибетские пословицы 2010; Сад камней 2000; Так говорят китайцы 2007]. В китайских поговорках род изображён как значимая категория в жизни человека. Люди живут вместе — это судьба. Их нельзя разделять: «*Кровь гуще воды! Приоритет семьи*». Мы так хорошо живём благодаря предкам: «*Как дерево растёт от своих корней, река расширяется от своего истока, так и семья живёт вокруг предков*».

В китайских пословицах род чаще всего оценивается положительно. Дома всегда хорошо, дом даст вам тепло: «*Дома всегда хорошо, вдали от дома всегда немило*»; «*Имеешь дом — не бойся стужи; имеешь сына — не бойся нужды*»; «*Лучше дома, чем вдали от него*». Хорошая семья принесёт удачу: «*Умеренность во всём — богатство семьи*»; «*Если семья живёт в согласии, её всегда ждёт удача*»; «*Дружная семья и землю превратит в золото*»; «*Семья, в которой любят друг друга, лучший гарант единства*».

В пословицах выражается, что человек — это глава семьи: «*Основа государства — семья, основа семьи — человек*». В семье пожилой человек имеет очень высокий статус: «*Старый человек в семье — сокровище*»; «*Если в семье есть старец — значит, в семье есть опыт*». Однако для некоторых людей семья не важна, для них большую ценность имеет дружба: «*Близкий сосед лучше дальнего родственника*»; «*Лучше навестить друга, чем искать приюта у родственника*».

При этом в китайских пословицах изображается и позитивное, и негативное восприятие рода, семьи. Подобное происходит, «*когда женщина берётся за мужское дело — семья процветает; когда мужчина берётся за женское дело — семья разоряется*».

«*Основа государства — семья, основа семьи — человек*». Старики здесь имеют очень высокий статус: «*Старый человек в семье — сокровище*»; «*Если в семье есть старец — значит, в семье есть опыт*».

Для некоторых людей семья не столь важна, большую ценность для них имеет дружба: «*Близкий сосед лучше дальнего родственника*»; «*Лучше навестить друга, чем искать приюта у родственника*».

В жизни деньги играют главную роль: *«Если ты беден, то будешь одинок, даже живя в городе. Но если ты богат, то и в необитаемых горах тебя разыщут родственники»*. Определяется частотность посещения родни и работы для пропитания: *«На огород надо ходить почаще, к родственникам — пореже»*; *«Плохой огород лучше хорошего родственника»*; *«Когда нет денег, то и родственники проходят мимо»*.

В восприятии человека мать и жизнь настолько переплетены, что невозможно отделить их друг от друга. Несмотря на то, что во многих культурах женщина занимает низкое социальное положение, образ матери всегда воспевается [Резвани, Валипур 2014, с. 182]. В. Резвани и А. Валипур в своей работе рассматривают образ матери на материале русских и персидских пословиц. Они обращают внимание на очень важный момент: «На наш взгляд, в картине мира, создаваемой русской паремиологией, присутствуют два неиерархических по отношению друг к другу концепта — „женщина /баба“ и „мать“. Концепт „женщина / баба“ в большом количестве случаев коннотирован отрицательно и близок к семантическому полю „зло, опасность“. А концепт мать имплицитно образ ангела, всегда защищающего от невзгод, будет первым и самым большим авторитетом, объяснит всё так, что сложные вещи станут простыми, понятными и интересными» [Резвани, Валипур 2014, с. 182]. Несмотря на это, в фонде народа существуют и пословицы о матери, негативно изображающие её. «Мать — символ защищённости и бесконечной любви. Отношение к ней принципиально иное. Пословицы, содержащие слово „мать“, „ма-тушка“, в изучаемых языках говорят о тяжести, трудности материнства, заботе и ответственности, связанных с материнством и воспитанием» [Резвани, Валипур 2014, с. 184]. Обозначенные авторы говорят о совпадении четырёх культурных установок в русских и персидских пословицах о матери: 1) андроцентричность, 2) образ матери оценивается в целом положительно, но есть и негативные черты, 3) не все пословицы отражают идею почитания, 4) на образ матери в пословицах оказали влияние религиозные учения.

В процессе анализа было выявлено 48 пословиц китайского народа о **матери** и **ребёнке** [100 жемчужин 2007; Китайские и тибетские пословицы 2010; Сад камней 2000; Так говорят китайцы 2007]. В этих пословицах, как и в русских, мать изображается надёжной опорой — возникает аналогия с землёй, а ребёнок сравнивается с полем, нуждающимся в защите: *«Полю нужна плотина, ребёнку нужна мать»*.

Любовь матери к ребёнку может быть слепа: *«Рис на чужом поле кажется лучше, свои дети кажутся милее», «Чужой урожай всегда кажется обильней; свои дети всегда кажутся лучше»*. Именно мать становится тем образцом, которому старается соответствовать ребёнок: *«Хорошие всходы — хороший рис; хорошая мать — хорошая дочь»*.

Любовь матери к ребёнку идеализируется: *«У курицы не бывает трёх ног, но у матери бывает два сердца»*. Образ сердца возникает и в другой пословице, где сравниваются свои и чужие дети: *«Когда чужой ребёнок плачет — это раздражает, но когда плачет свой собственный ребёнок — это ранит сердце»*. Мать всегда остаётся матерью, даже когда ребёнок вырастает: *«Однажды её называют „мама“*. Таковой она остаётся на всю оставшуюся жизнь». Другая пословица выражают эту идею через образы кошки и котёнка: *«Детёныш кошки всегда котёнок»*. При этом мать не должна баловать ребёнка, и малыш должен видеть заботу матери о нём и в обучении труду: *«Мать не даёт никакого отдыха. Это небо позволяет отдохнуть»*. Одна пословица говорит о сиротстве, но при этом жизнь сироты не изображается такой горькой, как в русских пословицах, делается акцент на будущем: *«Когда нет матери, родная тётя не обеспечит»*. Заметно, что в сравнении с русскими пословицами, китайские не до конца идеализируют значение матери в жизни ребёнка. Дети

вырастают и без родителей: *«Сыновья и без отцов мужают, дочери и без матерей вырастают».*

Несмотря на то, что детей воспитывает одна мать, они всё равно вырастают разными: *«У матери девять сыновей, но все разные», «На одном дереве плоды бывают и кислые и сладкие; у одной матери дети вырастают и глупые и умные».* Пословица учит со вниманием относиться к будущему своих детей, помнить, что чрезмерная забота может испортить: *«Дети смогут позаботиться о себе сами, когда вырастут, поэтому родители не должны чрезмерно трудиться ради будущего своих потомков».*

Образ маленького ребёнка в китайских пословицах тесно связан с образом матери: *«Кошки привязываются к дому, собака — к хозяину, ребёнок — к матери».* Дети — радость в жизни, эту идею отражает китайская пословица: *«Дети приносят радость»*, но воспитать детей — великий труд: *«Чтобы понять родителей, вырасти собственных детей».* Мать с огромной заботой должна относиться к своим детям, малышам постоянно необходимо внимание матери: *«На ребёнка в один чи надо три чи матери», «За ребёнком нужен присмотр, за деревом — уход».* При этом влияние родителей становится очевидно лишь со временем: *«Хорошее и плохое в восприятии ребёнка остается неясным».* Китайская пословица подмечает следующее: *«Не по годам умственно развитый ребёнок не всегда становится выдающимся человеком».* Через описание невозможного представлена вражда родителей и детей: *«Родители и дети могут стать врагами, но кости станут золотыми»*, т.е. такие близкие люди никогда не становятся врагами.

Очень важно воспитание сына, его обучение: *«Не оставляй сына неучем», «Растить сына и не учить его — всё равно, что растить свинью».* Сын усваивает рабочие навыки отца, он должен уметь делать то, что и его родитель: *«Сын плотника пилить умеет».* Важное качество сына — спокойствие: *«Сын должен быть спокойными, а курица быстро реагирующей».* Любовь ребёнка к матери не должна зависеть от внешних признаков: *«Сын никогда не подумает о матери, что она некрасива; собака никогда не отвергнет своего хозяина, как бы низок он ни был».* Пословица изображает плохих и хороших родителей и сына, связывает их отношения с памятью дат: *«Плохой сын не помнит дату смерти своих родителей. А плохие родители — год рождения своего сына»*, что говорит о значимости родителей и сына в жизни семьи (о дочери не упоминается). Ведущая роль принадлежит старшему поколению: *«Там, где находится отец, сыну не дают слова. Там, где находится мать, у дочери нет власти».*

Именно сыну, а не дочери, отводится в китайской пословице первое место: *«Имеешь дом — не бойся стужи; имеешь сына — не бойся нужды».* При том, что сын сравнивается с имуществом: *«И сына и поле надо иметь свои»*, он считается ценнее денег: *«Имей не деньги, а хорошего сына».* Отсутствие сына сказывается на порядке наследования, причём нарушение порядка оценивается отрицательно: *«Если нет сына, то наследством завладеет дочь».* Пословица учит любить и пришлых родственников, например зятя: *«Нет разницы между сыном и зятем».*

Меньшее внимание в китайских пословицах уделяется образу дочери. Как правило, в паремиях говорится о взрослых дочерях, оценивается их роль в семейной жизни. Дочь сама по себе может быть ценностью: *«Хорошей дочери не нужно приданое».* Отношения между дочерью и матерью лишены лукавства: *«Мать не льстит своей дочери, ей льстит сноха».* Но в другой пословице роль замужней дочери нелегка: *«Если есть, что сказать, это говорят дочери. Удары дают невестке».* В замужней дочери ценится её трудолюбие, выгода, которую она может принести семье мужа: *«Бесполезная невестка возвращается к своей матери».* Желание девочки вер-

нуться в семью родителей принимается ею самостоятельно, несмотря на жизненные обстоятельства: *«Дочь, которая хочет вернуться к своим родителям, не спрашивает совета ни у планет, ни у звёзд»*.

Итак, концепт *род* в традиционном представлении, отражённом в китайских народных пословицах, включает в себя следующие компоненты: это семья, родня, родственные чувства (преимущественно любовь), опора, защита, дом. Родня противопоставляется друзьям, причём большая ценность поочередно приписывается то родственникам, то знакомым, показателем становится их участие в жизни человека (эмоциональная поддержка, оказание бытовой или финансовой помощи). Главная ценность рода состоит в родственных чувствах, которые испытывают люди и на которые они могут рассчитывать. В китайских пословицах говорится, что семья даёт тепло и защиту. Китайцы считают хороших друзей более полезными, чем родственников.

Матери приписывается любовь к своим детям, порой безграничная; мать становится тем маркером, по которому оценивают моральные качества и трудовые навыки дочери. В китайских пословицах говорится о заботе матери о детях и ответном уважении и любви детей. Китайские матери не уделяют внимания формированию у детей самостоятельности. В китайских пословицах чаще говорится о любви матери к сыну, чем к дочери, но при этом имеет место чрезмерная любовь матери к детям вообще. В паре с образом матери чаще выступает образ сына.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. 100 жемчужин китайской мудрости. М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. 217 с.
2. Китайские и тибетские пословицы и поговорки. М.: Эксмо, 2010. 336 с.
3. Резвани В., Валипур А. Уважительное отношение к матери в русских и персидских пословицах // Молодой учёный. 2014. № 16 (75). С. 82–185.
4. Сад камней. Мудрость Китая и Японии. СПб.: Паритет, 2000. 320 с.
5. Словарь современного китайского языка. Пекин, 1996. 1724 с.
6. Так говорят китайцы. Словарь готовых китайских выражений. М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. 314 с.
7. Чжан Лу, Обносов В.И. Сопоставление китайских и русских пословиц // Язык и культура: Сборник статей XVIII Международной научной конференции, посвящённой 10-летию юбилею факультета иностранных языков Томского государственного университета / под редакцией С.К. Гураль. Томск: ТГУ, 2006. С. 122–125.
8. Ян Ф. Концепт «Семья» в русской и китайской языковых картинах мира // Известия Томского политехнического университета. 2013. Т. 323. № 6. С. 250–255.

УДК 398.9(=951)

*Краюшкина Татьяна Владимировна,
Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

*Юй Цзин,
Ли Юйчэнь,
Владивостокский государственный университет
экономики и сервиса,
г. Владивосток*

Концепты ЧЕЛОВЕК и ДРУГ в традиционной китайской языковой картине мира (на материале пословиц и поговорок)

Статья посвящена сравнительному анализу концептов *человек* и *друг* в традиционной китайской языковой картине мира. В качестве материала для анализа использованы китайские народные пословицы и поговорки. Выявлены компоненты обозначенных концептов в традиционной китайской языковой картине мира.

Ключевые слова: китайский язык, языковая картина мира, концепт, человек, друг, пословицы.

*Krajushkina Tat'jana Vladimirovna,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East,
FEB RAS, Vladivostok*

*Ju Jing,
Li Yuchen,
Vladivostok State University of Economics and Service,
Vladivostok*

Concepts of MAN and FRIEND in traditional Chinese language picture of the world (based on proverbs and sayings)

The article is devoted to the comparative analysis of the concepts of *man* and *friend* in traditional Chinese language picture of the world. The analysis is based on Chinese proverbs and sayings. The components of these concepts are revealed in Chinese traditional language picture of the world.

Keywords: Chinese, language picture of the world, concept, man, friend, proverbs.

Термин концепт рассматривается в трудах российских лингвистов с нескольких позиций. Попытки раскрытия сущности концепта не являются новыми. «Еще в начале XX века в 1928 году С.А. Аскольдов в начале своей статьи «Концепт и слово»

писал: „Вопрос о природе общих понятий или концептов — по средневековой терминологии универсалий — старый вопрос, давно стоящий на очереди, но почти не тронутый в своем центральном пункте <...>“ [Корнилов 2003, с. 48]. Таким образом, исследователь «вновь ввёл в научный обиход понятие концепта, однако его содержание уже несколько отличалось от средневековых толкований» [Корнилов 2003, с 8].

Целью данной статьи является обнаружение компонентов концептов *человек* и *друг* в традиционной китайской языковой картине мира. Нами было вычленено 114 китайских пословиц о человеке [100 жемчужин 2007; Китайские и тибетские пословицы 2010; Тишков 1962; Корнилов 2005; Сад камней 2000; Так говорят китайцы 2007]. Согласно представлениям китайцев, человек состоит из духа и тела. В китайских пословицах прослеживается идея загадочности человеческой души. Другими словами, душа человека характеризуется как нечто неизвестное и недоступное познанию: *«Когда высохнет море, можно увидеть его дно, когда умрёт человек — невозможно узнать, что было у него на сердце»*.

Пословичный фонд объединяет наличие такой идеологемы, как несовершенство человеческой природы. Человеку свойственно ошибаться. *«Тысячу раз думать — (всё равно) одна ошибка»*. В китайской культуре ценится ум и образованность человека, осмеивается слепое подражание другим, страх из-за непонимания ситуации и глупость. В пословицах выражена такая идеологема, как восхищение учёностью, образованностью, умом человека: *«Стоять на снегу у двери дома Чена»; «Полный ума, имеющий много тактик»; «Из трёх человек всегда найдётся один, у кого стоит поучиться»* и пр. С другой стороны, обнаруживается отрицательное отношение к людям с ограниченными способностями, умственно недалёкими: *«Немного может осел гуйчжоуский»; «Собаки в Сычуани лают на солнце»; «Слепой ощупывает слона»*. Люди, слепо копирующие других, теряющие индивидуальность, высмеиваются в китайских паремиях: *«Дун Ши хмурится, подражая (Син Ши)»; «Учиться ханьданьской походке»*. Отрицательное отношение к людям с необоснованными страхами и опасениями обнаруживается в следующих примерах: *«Бояться собственной тени и ненавидеть собственные следы»; «Буйвол из царства Ву тяжело задыхал при виде луны»; «Отражение лука в стакане принять за змею»*. Именно страх приводит к искажённому восприятию действительности, преувеличению опасности [Танасейчук 2008, с. 212].

Обратимся к анализу китайских пословиц о человеке. Его место на земле оценивается очень высоко: *«Самое ценное между небом и землёй — человек»*. Он концентрирует в себе высокие моральные качества, именно в них, а не в продолжительности существования, состоит ценность человека: *«Лучше один день быть человеком, чем тысячу дней быть тенью», «Траве жить год, человеку — век»*. И после смерти остаётся слава о человеке: *«Леопард после смерти оставляет шкуру, человек — репутацию»*. Отрицание, используемое в пословице, заставляет задуматься о ценности моральных качеств: *«Коня красит не сбруя, человека — не одежда»*. Человек сравнивается с луком, его целью именуется справедливость, то, к чему он должен стремиться: *«Человек — лук, мысль — стрела, справедливость — мишень»*. Огромное значение в характере человека приписывается духу: *«Если дух крепок — и воля крепка»*.

В китайском паремийном фонде существуют пословицы, которые выражают способы оценки человека. Оценивать следует не внешность человека, а его моральные качества: *«У коня недостатки снаружи, у человека — внутри»*. При этом не надо слишком строго относиться к человеческим слабостям: *«Нет леса без кривого дерева, нет человека без недостатков», «Нет людей без недостатков»*.

Пословицы учат прощать, правда, с некоторыми оговорками: *«Сделал добро — простят и ошибки»*. В китайской народной мудрости, как и в русской, имен-

но добру приписывается победа: *«Дурное не одолеет хорошего»*. Чистая совесть дарует спокойствие: *«С чистой совестью не боятся ночного стука в дверь»*. Плохое деяние всегда откроется: *«Не делай того, о чём не хочешь, чтобы знали другие»*. Видимо, о незащищённости доброго человека перед жестоким миром говорится в пословице: *«Хорошие цветы недолго пахнут, добрые люди недолго живут»*.

Большим достоинством человека считается скромность, она уберезет от позора (*«Знающий меру не осрамится»*), вселит доверие (*«Скромность вселяет доверие»*). Правильное место человека среди других определяется так: *«Не стремись быть первым во Вселенной»*. В других людях нужно видеть себя: *«Суди себя так же, как судишь других; прощай других так же, как прощаешь себя»*. Гнев — страшное качество, борьба с ним оценивается как борьба с врагом: *«Гнев потушил — врага покорил»*.

Порядочность человека, его достойное поведение — дороже собственной жизни: *«Достойный человек пойдёт на смерть, а себя не опозорит»*. Смелость произрастает из убеждений: *«Люди с убеждениями всегда смелы»*. Важным качеством человека является и его воспитание, учтивость: *«Воспитанный человек молча следит за игрой в шахматы»*, умение слушать ценится выше говорливости: *«Лучше уметь слушать, чем говорить»*.

В пословицах китайцы говорят и о судьбе: *«От судьбы трудно ускользнуть»*, т.е. человек не всегда может изменить тяжёлое положение, нужно научиться это принимать. О доверии говорят так: *«Лучше быть легковерным, чем недоверчивым»*. Слово становится важным двигателем человека: *«Коня подгоняют плетью, человека — словом»*. Таким образом, для китайцев всегда важны хорошие качества, благодаря которым человеку хорошо общаться с другими, хорошо жить.

Реже в китайских пословицах говорится об отрицательных качествах человека. Одним из отрицательных качеств китайский народ считает лицемерие, душевную фальшь: *«Посмотришь — человек, всмотришься — сатана»*. Хвастовство тоже порицается: *«Корова может стоять недешево, хвостун не стоит и гроша»*. Жадность, потребность иметь как можно больше считаются плохими чертами характера: *«Желания людей бесконечны»*, *«Не желай и не будешь знать беспокойства»*. Поспешность противопоставляется достоинству: *«Тот, кто спешит, не может идти с достоинством»*. Нечестность человека, непорядочность считаются признаками, указывающими на общение человека с нечистью, т.к. именно эти черты свойственны нечистой силе: *«Кто выбирает нечистый путь, тот и с нечистой силой дружит»*.

И чрезмерное знание, и незнание считаются плохими качествами: первое будет мешать в жизни (*«Человек, знающий много ремёсел, не прокормит семью»*), а из-за второго человека будут высмеивать окружающие (*«Незнайка многому дивится»*). С жалостью изображается человек, не имеющий таланта, т.е. счастья: *«Бесталанный человек что гриб — ростом вышел, а корень не крепок»*.

В других китайских пословицах говорится о гордости, навлекающей беды, о легкомыслии, сбивающем с верного пути. Осуждается и раздражительность: *«Человек, который легко раздражается, правым не бывает»*. Нерешительный человек сравнивается с мечом: *«Нерешительный человек что незакалённый меч»*. Не обойдено вниманием и такое качество, как злоба. Злой человек сравнивается со змеей: *«Ядовитая змея остаётся ею независимо от размера; плохой человек остаётся плохим на любом расстоянии»*. Пословица учит внимательно оценивать качества человека, где за хорошим может скрываться плохой: *«Чрезмерная учтивость всегда скрывает гордость»*. Вина за проступки человека ложится на него самого: *«Если напился, не вини вино, если соблазнился, не вини порок»*.

В китайских пословицах значимыми оказываются такие формы человеческих взаимоотношений: семья, соседство, дружба. Семья приносит пользу и соседям:

«Возводит стену одна семья, а пользуются ею две». Соседи в китайских пословицах ценятся выше родственников: *«Чем иметь далеких родственников, лучше иметь рядом хороших соседей»*, *«Найти хорошего соседа — все равно что найти сокровище»*. При выборе между родней и соседями китайская мудрость советует предпочесть соседей: *«Лучше близкая забота, чем далекое сострадание»*. При этом делается акцент на необходимости помогать в ответ: *«Не поможешь соседу — не помогут и тебе»*. Помощь вообще должна быть постоянной, потому что она приносит радость: *«Ближнему помогаешь — радость узнаешь»*.

Мы вычленили 28 китайских пословиц о друге [Китайские и тибетские пословицы 2010]. Итак, какое же представление о друге характерно для китайского менталитета? Что даёт человеку наличие друга? Во-первых, главная черта дружбы — постоянство. Она имеет такую же ценность, как и мудрость. Именно поэтому они сравниваются: *«Мудрость зависит не от возраста, а от умственных способностей человека; настоящая дружба проявляется не от случая к случаю, а постоянно»*.

Ценность друга состоит в его честности: *«Без верного друга не узнаешь, какие ты допускаешь ошибки»*. Не менее важно для друзей и доверие: *«Когда друзья верят друг другу, им смерть не страшна»*. Китайская мудрость учит различать друга и врага. Критерием выступают недостатки самого человека: *«Человек, который часто говорит о твоих недостатках, не всегда твой враг; человек, который часто говорит о твоих достоинствах, не всегда твой друг»*.

Дружба спасает от одиночества: *«Если у человека есть друзья во всем мире, то даже на краю света у него будут соседи»*. Именно друзья помогают выжить: *«Одному человеку трудно жить, одним единственным поленом костра не разведешь»*. Совместными усилиями можно многого добиться: *«Пламя поднимется высоко, если дрова будут собирать все»*. Без друга жизнь трудна. Ценность друзей заключается в помощи, которую они могут оказать: *«У кого много друзей, тому вольготно, как в степи; у кого их нет, тому тесно, как между ладонями»*. Китайская мудрость учит ценить дружбу. В пословице обозначается ценность друга и соседа, при этом дальний друг ценится выше ближнего соседа: *«Не порывай с ближним соседом, не отдаляйся от далёкого друга»*. Потеря друга — тяжёлая утрата: *«Не выстрелишь стрелой, потерявшей оперение; трудно жить человеку, потерявшему друзей»*. Друг оказывается ценнее золота: *«Золота в мире много, старых друзей — мало»*. Важно не количество, а качество отношений между людьми: *«Знакомых много, а друзей мало»*. Невозможно купить дружбу: *«Дружбу не выменяешь на тысячу скакунов»*.

Ценность дружбы — в единстве. Именно благодаря дружбе свершаются великие и даже невозможные на первый взгляд дела. С тем, что не под силу одному человеку, справятся два или три друга: *«Если трое будут едины — золото сделают даже из глины»*; *«Одной рукой в ладоши не хлопнешь»*. Даже интеллектуальные способности двоих лучше: *«Два человека умнее одного»*.

Ценность друга заключается в том, что на него всегда можно положиться: *«Друг, на которого можно положиться, — сокровище»*. Его нужно беречь как зеницу ока: *«Друга трудно приобрести даже в течение года, а обидеть можно в одно мгновение»*; *«Найти друга трудно в год, потерять можно в час»*. Китайская мудрость гласит: хороший человек — всегда хороший друг, т.е. наличие положительных качеств в человеке априори свидетельствует о том, что он является и хорошим другом: *«На хорошего коня много охотников; у хорошего человека много друзей»*. Никто не идеален, в том числе и друзья. Об этом говорится в такой пословице: *«Друга без изъяна не бывает; если будешь искать изъян — останешься без друга»*. Ценность друга заключается в том, что он может дать другому. При этом друзья не всегда воспринимаются

позитивно. В негативном ключе оценивается лишь совместное проживание с друзьями: «*Легче навещать друзей, чем жить вместе с ними*».

Итак, в результате анализа китайских пословиц можно сделать следующие выводы. Концепт *человек* в китайских пословицах включает в себя прежде всего ряд качеств людей, среди которых выделяются и положительные качества, и отрицательные. К положительным относятся уверенность в себе, вежливость, доброта, ответственность, щедрость, скромность. Кроме них, в человеке ценятся воспитание и доверие, правильная оценка других, способность руководить. Самые ценные качества — уважение человеческого достоинства и вера в себя. Несмотря на неидеальность, каждый человек всё равно ценен. Значимость человеческой жизни заключается в наличии окружения, доброе отношения к другим людям является показателем счастья. К отрицательным качествам человека относятся фальшь, жадность, необразованность, легкомыслие, нерешительность и злоба. Самыми плохими из них считаются жадность, необразованность и легкомыслие.

Традиционная китайская языковая картина мира являет следующие компоненты концепта *друг*: честность, постоянство, спасает от одиночества, совместные усилия помогают преодолеть преграды. Ценность друга заключается в его постоянстве. При этом для китайцев важна его честность. В китайских пословицах друг спасает от одиночества.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. 100 жемчужин китайской мудрости. М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. 217 с.
2. Китайские и тибетские пословицы и поговорки. М.: Эксмо, 2010. 336 с.
3. Китайские народные поговорки и пословицы и выражения. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. 79 с.
4. Корнилов О.А. Жемчужины китайской фразеологии. М.: ЧеРо, 2005. 336 с.
5. Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М.: ЧеРо, 2003. 349 с.
6. Сад камней. Мудрость Китая и Японии. СПб.: Паритет, 2000. 320 с.
7. Так говорят китайцы. Словарь готовых китайских выражений. М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. 314 с.
8. Танасейчук Е.Ю. Образ человека в пословицах русского, английского и китайского языков // Альманах современной науки и образования. 2008. № 2-2. С. 211–213.

УДК 398.9(=82=951)

*Краюшкина Татьяна Владимировна,
Институт истории, археологии и этнографии народов
Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток*

*Ху Гэпин,
Владивостокский государственный
университет экономики и сервиса,
г. Владивосток*

Концепт ЗАВИСТЬ в традиционных и современных русской и китайской языковых картинах мира

Статья посвящена сравнительному анализу концепта *зависть* в традиционных и современных русской и китайской языковых картинах мира. В качестве материала для анализа традиционного представления о зависти использованы русские и китайские народные пословицы и поговорки. На материале проведенного анкетирования обнаружено современное представление русских и китайцев о зависти. Выявлены компоненты обозначенных концептов в русской и китайской языковых картинах мира.

Ключевые слова: русский язык, китайский язык, языковая картина мира, концепт, зависть, пословицы.

*Krajushkina Tat'jana Vladimirovna,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East,
FEB RAS, Vladivostok*

*Hu Geping,
Vladivostok State University of Economics and Service,
Vladivostok*

Concept of ENVY in traditional and modern Russian and Chinese language pictures of the world

The article is devoted to the comparative analysis of the concept of *envy* in traditional and modern Russian and Chinese language pictures of the world. The analysis of the traditional concept of envy is based on Russian and Chinese proverbs and sayings. The questionnaire survey identified modern representation of envy by Russians and Chinese. The components of the identified concepts are revealed in Russian and Chinese language pictures of the world.

Keywords: Russian, Chinese, language picture of the world, concept, envy, proverbs.

Термин *концепт* является одним из базовых в современной лингвистике. Когнитивная лингвистика основывается на знаниях различных научных областей: это и собственно лингвистика, и логика, и психология, и философия, и этнология, и социология, и культурология и т.д. Изучением концепта занимается когнитивная лингвистика, для которой это центральный объект исследований. «Однако слово концепт обнаруживается не только в данной области знания, но и в культурологии, логике, философии. В основе данной мыслительной операции лежит способ познания окружающего мира, основанный на условии наличия предмета в его материальности и конкретности и опоры на органы чувств как основного инструмента познания. Результат данного процесса не может быть отождествлен с концептом уже на основании того, что вне поля зрения остаются абстрактные предметы. Например, мы не можем увидеть или каким-либо способом почувствовать мудрость или любовь. Нам предстанут только конкретные факты проявления данных психологических процессов, но не собственно они ...» [Межибо 2008, с. 123].

Е.А. Кудинова описывает составляющие концепта: «Концепт может быть сегментным, представлять собой базовый чувственный слой, окружённый несколькими сегментами, равноправными по степени абстракции ... Ядро концепта лучше всего отражает семантика ключевого слова (лексемы), имеющего концепт. Дополняет содержание концепта анализ синонимов, антонимов ключевой лексемы» [Кудинова 2008, с. 49].

Более полное представление о концепте можно получить, изучая не только лексемы, но и пословицы, в основе которых лежат концепты, не отличающиеся от тех, что объективированы словом, т.к. пословицы «с их тенденцией формирования единого понятия (концепта) реализуются в виде тех же когнитивных структур, что и лексемы... За каждым концептом стоит фрейм — рамка, в которую включается совокупность хранимых в памяти ассоциаций. Фрейм сосредоточивается вокруг архисемы, которая репрезентируется единицами ряда лексико-семантических групп. Реализация этих и других потребностей человека входит в круг задач концепта — мыслительной единицы, содержащей всю совокупность человеческих знаний относительно какого-то отрезка действительности» [Карасик 2009, с. 11].

Цель данной статьи — анализ концепта *зависть* в русской и китайской традиционных и современных языковых картинах мира. Обратимся к пословицам и поговоркам русского народа о зависти. В процессе анализа нами было выявлено 57 паремий о зависти [Даль 2015; Пушкирев 1994; Зимин, Спиринов 1996; Словарь русских пословиц 2000]. В русском языке пословицы и поговорки определяют зависть как отрицательное чувство. Быть завистливым плохо, русский народ не одобряет завистников: «Глаза даны на пагубу человеку (что ни видят, все бы захватили)», «Лихих глаз стыд (и чад) неймет», «Лихих пчел подкур неймет; лихих глаз стыд не берет», «Нет пропасти супротив завистливых глаз». Концепт *зависть* в русской пословице связан с частями тела человека: глазами, руками, ногами. Глазам завистливого человека приписывается чувство голода, как желудку: «Глаз не накормишь», «Завистливый сыт, а глаза его голодны». В приведённых нами пословицах зависть связана со зрительным восприятием — зрением, глазами. Зависть не одобряется, нельзя радоваться чужому горю: «Не добро есть о пагубе человеческой веселиться». Зависть находит свое выражение в слове. Так, человек в глаза одобряется, а за спиной — осуждается: «Людской Семен, как лук зелен; а наш Семен в грязи завален». Одарённый человек часто оценивается как не имеющий таланта: «У кого нет голоса, тот и петь охоч». Зависть не приносит пользы и самому завидующему: «Злой плачет от зависти, а добрый от радости (от жалости)», «В лихости и зависти нет ни проку, ни радости».

Концепт *зависть* в русской традиционной языковой картине мира сводится к желанию обладать тем, чего лишён завистник, например, счастьем («*Где счастье, там и зависть*», «*Зависть прежде нас родилась*»). Зависть противопоставляется корысти, от неё нет пользы завистнику: («*Не корыстна, а завистна*», «*Зависть по корысть, а корысть от зависти*») и пр.

Зависть причиняет вред прежде всего завидующему, она вызывает другое негативнее чувство — обиду, от зависти портится здоровье завистника. Зависть негативно оценивается, если её испытывают члены семьи, особенно, если она возникает между братьями («*Отец сына умнее — радость, а брат брата — зависть*», «*Сын отца умнее — радость, а брат брата умнее — зависть*», «*Сын отца глупее — жалость; сын отца умнее — радость; а брат брата умнее — зависть*»).

В процессе анализа нами было выявлено только 17 пословиц о зависти китайского народа [100 жемчужин 2007; Китайские и тибетские пословицы 2010; Сад камней 2000; Так говорят китайцы 2007]. Концепт *зависть* в китайской традиционной языковой картине мира отличается от русского. Китайцы считают чувство зависти болезнью. Так и именуют её — «болезнь красных глаз». В душе завистника, когда он завидует, происходят глобальные негативные процессы. Он может желать тому, к кому испытывает зависть, самого страшного наказания за успехи, везение и прочие доставшиеся ему от жизни блага. Итак, китайский концепт *зависть* прежде всего связан с пожеланием зла. В нём делается акцент не на завистнике, а на том, кто её вызвал. «*Честный человек как фрукт, высоко висящий на дереве*», — так говорят, когда чувствуют себя объектом бессильной зависти. Зависть в китайских пословицах подражательна: дурнушка, стараясь стать красивее, во всём пытается походить на признанную красавицу: «*Дун Ши подражает движению бровей*». Зависть бессмысленна: «*Завистью ничего не возьмешь*». Китайский народ советует не претендовать на чужое: «*Не разводи усок на чужой кусок!*». При этом очевидно, что хорошее всегда вызовет зависть: «*Добрый сын всему свету завидище*».

Китайская пословица описывает зависть с помощью метафор («*Деревья растут слишком высоко, ветер разрушит их*»). Это пословица эпохи Вэй (Вэй — одно из трёх царств Эпохи Троецарствия Китая, существовавшее в 220–266 гг.). Оригинальный текст на древнекитайском языке сложен для восприятия. Русскую пословицу легче понять. Русское высказывание о зависти более широкого спектра, в нём присутствуют краткие заявления, доказательства, психологическая характеристика зависти («*Завистливый сам себя мучит*»). В китайской пословице зависть описывается через символы, используются аллюзии, что сложно для восприятия. Русская поговорка представляет концепт *зависть* более прозрачным. В начале 2015 г. нами было проведено анкетирование для выявления составляющих концепта *зависть* в современных русской и китайской языковых картинах мира. Анкета содержала ряд вопросов:

1. Ваша национальность, пол, возраст, социальный статус?
2. Как в Вашей стране оценивают зависть?
3. Какие причины чаще всего вызывает зависть?
4. Кто чаще завидует?
5. Как влияет зависть на отношения между людьми?
6. Возможна ли зависть в семье?
7. Возможна ли зависть между друзьями?
8. Возможна ли зависть между коллегами?
9. Как можно избавиться от зависти?
10. Какие качества в завидующем человеке пробуждают зависть?
11. Какие чувства вызывает зависть у того человека, которому завидуют?

На наши вопросы ответили 10 россиян и 15 россиянок, а также 13 китайцев и 12 китайянок. Возраст респондентов россиян и китайцев находится между 18 и 28 годами. Все информанты — студенты.

Современная языковая картина мира, воссозданная на материале анкетирования, изображает концепт *зависть* следующим образом. В большинстве случаев русские и китайцы думают, что зависть — нехорошее чувство. Китайцы и россияне были единодушны во мнении: зависть возможна в семье, между друзьями и коллегами; чаще завидуют те люди, которые живут хуже других. Чаще всего и у россиян, и у китайцев зависть вызвана чужим счастьем. По мнению россиян, зависть негативно влияет на отношения между людьми. Китайцы же видят в ней как положительное, так и отрицательное влияние на отношения.

Современные китайцы считают, что зависть возникает из-за чужих способностей, репутации, статуса или некоей ситуации. Зависти сопутствуют другие негативные эмоции, например гнев, обида. По сути, зависть близка враждебности. Завистник даже производит агрессивные действия, создавая тем самым большие препятствия для отношений, уничтожает сам себя изнутри. Русские понимают зависть так: это психологическая особенность каждого человека, которая преследует его с самого детства. Мы видим, что у кого-то игрушки дороже, платье красивее, а волосы длиннее. Именно это и является причиной зарождения зависти.

Концепт *зависть* в традиционном представлении, отражённом в русских и китайских народных пословицах, включает в себя следующие компоненты: это целый ряд различных форм социального поведения и чувств, возникающих по отношению к тем, кто имеет что-либо (материальное или нематериальное), чем хочет обладать, но не обладает завидующий.

В русских и китайских пословицах и поговорках присутствует как сходство, так и различие в отражении концепта *зависть*. Содержание данного концепта в русской традиционной языковой картине мира сводится к желанию обладать тем, чего лишён завистник: счастьем, красотой, богатством и пр. Зависть причиняет вред прежде всего завидующему, она вызывает другое негативнее чувство — обиду, от зависти портится здоровье завистника. Зависть негативно оценивается, если её испытывают члены семьи, особенно, если она возникает между братьями. Концепт *зависть* в русской пословице связан с частями тела человека: глазами, руками, ногами. Именно им приписывается выражение зависти. Описывается она через чувства людей, но иногда и через чувства животных.

Концепт *зависть* в китайской традиционной языковой картине мира отличается от русского. Китайцы считают чувство зависти болезнью. В душе завистника, когда он завидует, происходят глобальные негативные процессы. Он может желать тому, к кому испытывает зависть, самое страшное наказание за успехи, везение и прочие доставшиеся ему от жизни блага. Таким образом, китайский концепт *зависть* прежде всего связан с пожеланием зла и направлен не на завистника, а на того, кто её вызвал. В китайских пословицах зависть описывается символами. Русские паремии о зависти более широкого спектра: в них присутствует констатация и психологическая оценка зависти.

Проведённое анкетирование показало, что концепт зависть является значимым для русской и китайской современных языковых картин мира. Анализ анкет выявил, как и в случае с традиционной языковой картиной мира, сходство и различие в восприятии обозначенных концептов современными носителями русского и китайского языков. В современной языковой картине мира, воссозданной на материале анкетирования, концепт *зависть* отражён следующим образом. В большинстве случаев русские и китайцы думают, что зависть — нехорошее чувство. Китайцы и россияне

были единодушны во мнении: зависть возможна в семье, между друзьями и коллегами; чаще завидуют те люди, которые живут хуже других. Чаще всего и у россиян, и у китайцев зависть вызывает чужое счастье. По мнению россиян, зависть негативно влияет на отношения между людьми. Китайцы же видят в ней и положительное, и отрицательное влияние на отношения.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. 100 жемчужин китайской мудрости. М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. 217 с.
2. Зимин В.И., Спирин А.С. Пословицы и поговорки русского народа. Объяснительный словарь. М.: Сюита, 1996. 544 с.
3. Карасик В.И. Концепт как единица лингвокультурного кода // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2009. № 10. С. 4–11.
4. Китайские и тибетские пословицы и поговорки. М.: Эксмо, 2010. 336 с.
5. Кудинова Е.А. Концепт и его соотнесение с лексико-семантическим полем // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2008. № 1–2. С. 48–50.
6. Межибо Т.Г. Концепт в ряду основных форм отражения мира в мышлении // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2008. Т. 14. № 2. С. 123–127.
7. Пословицы и поговорки русского народа, собранные В.И. Далем // HOBBITANIYA.RU: информационный портал. URL: <http://hobbitaniya.ru/dal/dal.php> (дата обращения: 15.01.2015).
8. Пушкирев Л.Н. Духовный мир русского крестьянина по пословицам XVII—XVIII веков. М.: Наука, 1994. 192 с.
9. Сад камней. Мудрость Китая и Японии. СПб.: Паритет, 2000. 320 с.
10. Словарь русских пословиц и поговорок. М.: Рус. яз., 2000. 544 с.
11. Так говорят китайцы. Словарь готовых китайских выражений. М.: АСТ: Восток — Запад, 2007. 314 с.

Сведения об авторах

Андреец Галина Алексеевна (Владивосток) – кандидат исторических наук, научный сотрудник центра истории культуры и межкультурных коммуникаций ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Багрин Егор Андреевич (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, научный сотрудник научно-методической службы ФГБУ «Президентская библиотека имени Б.Н. Ельцина».

Беляева Мария Евгеньевна (Петропавловск-Камчатский) – заведующая отделом сохранения нематериального культурного наследия коренных малочисленных народов Камчатки КГБУ «Камчатский центр народного творчества».

Беляков Алексей Олегович (Благовещенск) – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории ФГБОУ ВПО «Амурский государственный университет».

Бутенина Евгения Михайловна (Владивосток) – кандидат филологических наук, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Ван Жунцзе (Владивосток) – студентка Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

Винокурова Людмила Егоровна (Якутск) – кандидат исторических наук, доцент ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

Галлямова Людмила Ивановна (Владивосток) – доктор исторических наук, профессор, заместитель директора по науке ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Гвоздев Роман Витальевич (Владивосток) – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник центра истории культуры и межкультурных коммуникаций ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Горбунова Таисия Александровна (Владивосток) – студентка кафедры романогерманских языков по направлению «Лингвистика» Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Жущиховская Ирина Сергеевна (Владивосток) – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела археологии сектора средневековой археологии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Завадская Евгения Андреевна (Благовещенск) – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры религиоведения и истории факультета международных отношений ФГБОУ ВПО «Амурский государственный университет».

Заколотная Анна Сергеевна (Владивосток) – младший научный сотрудник отдела истории Дальнего Востока России ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Калачинская Елена Викторовна (Владивосток) – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

Карнава Алена (Эквадор) – PhD (Доктор мира, конфликтов и демократии), доцент, научный сотрудник и координатор кафедры коммуникации Национального педагогического университета Эквадора (UNAE), Университет Гранады.

Карпенко Елена Васильевна (Красноярск) – аспирант кафедры всеобщей истории Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Сибирский федеральный университет».

Кириллова Елена Олеговна (Владивосток) – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Киселева Мария Сергеевна (Владивосток) – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Колягина Анна Евгеньевна (Владивосток) – аспирант кафедры истории музыки ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный институт искусств».

Королева Валентина Алексеевна (Владивосток) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник центра истории культуры и межкультурных коммуникаций ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Краюшкина Татьяна Владимировна (Владивосток) – доктор филологических наук, заведующая центром истории культуры и межкультурных коммуникаций ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Лагутин Дмитрий Вадимович (Владивосток) – аспирант кафедры культурологии и искусствоведения Школы искусства, культуры и спорта ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Левченко Анна Александровна (Благовещенск) – аспирант кафедры религиоведения и истории ФГБОУ ВПО «Амурский государственный университет».

Ли Хэ (Владивосток) – студентка Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

Ли Юйчэнь (Владивосток) – студент Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

Макаренко Василий Геннадьевич (Владивосток) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории Дальнего Востока России ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Мальцева Ольга Николаевна (Владивосток) – старший преподаватель кафедры русского языка и литературы Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Мельничук Софья Аркадьевна (Владивосток) – студентка Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Мурыгина Елена Анатольевна (Благовещенск) – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный аграрный университет».

Наумова Инна Юрьевна (Владивосток) – кандидат исторических наук, профессор кафедры японоведения Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Осипова Эрика Викторовна (Владивосток) – кандидат исторических наук, научный сотрудник центра истории культуры и межкультурных коммуникаций ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Петрова Валентина Алексеевна (Якутск) – кандидат исторических наук, научный сотрудник сектора эвенской филологии ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН».

Позняк Татьяна Зиновьевна (Владивосток) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории Дальнего Востока России ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Поповкина Галина Сергеевна (Владивосток) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Примкулова Гаухар Жанкуловна (Республика Казахстан, Туркестан) – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмеда Ясави.

Родионова Ксения Игоревна (Благовещенск) – научный сотрудник ФГБОУ ВПО «Амурский государственный университет».

Рудникова Елена Викторовна (Владивосток) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Соколова Ирина Владимировна (Владивосток) – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы Восточного института – Школы региональных и международных исследований ФГАОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет».

Старцев Анатолий Федорович (Владивосток) – доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии, этнологии и антропологии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Сюе Кан (Владивосток) – студент Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

Ткачева Галина Анатольевна (Владивосток) – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории Дальнего Востока России ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Устюгова Ольга Александровна (Владивосток) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории Дальнего Востока России ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Фетисова Лидия Евгеньевна (Владивосток) – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник центра истории культуры и межкультурных коммуникаций ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Ху Гэтин (Владивосток) – студент Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

Шашкина Ксения Никитична (Владивосток) – бакалавр филологии, младший редактор редакционно-издательского отдела ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН.

Юй Цзин (Владивосток) – студентка Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса».

CONTENTS

<i>Preface</i>	5
----------------	---

The problem of cultural wealth in a system of cross-cultural communication: traditions and modernity

<i>Kolyagina A.E.</i> The role of Bachianism in the system of global intellectual values of humanity: the question of integrating significance of art in intercultural communication	7
<i>Korolyeva V.A.</i> Songs of Korean people in the Far East of Russia as an attribute of a regional variant and a basis of a local variant of Korean musical culture (the second half of the 19 th century — the first third of the 20 th century)	12
<i>Galljamova L.I.</i> The role of Vladivostok in the development of the theater art of the Russian Far East at the turn of the 19 th – 20 st centuries	19
<i>Andriec G.A.</i> Theatrical activity of the Ukrainians in the south of the Russian Far East (end of the 19 th century — beginning of the 20 th century)	29
<i>Osipova E.V.</i> Festival Representation and Promotion of Far-Eastern Theater Companies as a Part of Intercultural Theatrical Communication in the Post-Soviet Space	34
<i>Tkacheva G.A.</i> Propaganda and agitation in communication space of the Far East of the USSR 1941–1945	43
<i>Murygina E.A.</i> The policy of the state regarding Christian non-orthodox confessions in the Far East in the second half of the 19 th century — at the beginning of the 20 th century	49
<i>Popovkina G.S.</i> The analysis of sacral medicine of the Eastern Slavs in terms of modern scientific knowledge and Orthodox theological tradition	56
<i>Rodionova K.I.</i> Studies of Manchurian religious beliefs and people's rituals of emigrant scientist P. V. Shkurkin	61
<i>Gvozdev R.V.</i> Traditional culture and civilization: realities and prospects (a case study of indigenous peoples of the North)	65
<i>Belyaeva M.E.</i> Occasional ceremonies of indigenous peoples of Kamchatka. Modern existence	71
<i>Naumova I.Yu.</i> Entrepreneurial Culture of Japan: Institutional Aspects	76

Cultural interactions in cross-border conditions: aspects of the dynamics

<i>Poznjak T.Z.</i> “Actors of communication” and paradoxes of cross-cultural interaction in the space of transboundary of the Russian Far East in the second half of the 19 th century — at the beginning of the 20 th century	85
<i>Beljakov A.O.</i> The role of ethnomigratory processes in Priamurye in formation of the religious situation on the territory of “the Manchurian wedge” (1858–1900)	100
<i>Karpenko E.V.</i> Problems of Russian-Chinese relations in the 19 th century: some national peculiarities of business culture of Chinese trades people	105
<i>Ustyugova O.A.</i> Chinese trades people and their activity in the Russian Far East from the point of view of contemporaries (the second half of the 19 th century — the beginning of the 20 th century)	109
<i>Zakolodnaya A.S.</i> Perception of nonethnic techniques of farming by peasant settlers in the Far East of Russia	115
<i>Zhushhihovskaja I.S.</i> Traditional Japanese ceramics and cultural communications of the East and the West (20 th century — early 21 st century)	122

<i>Mel'nichuk S.A.</i> Cultural interaction of China with the West: chinoiserie style in the western interior	131
<i>Primkulova G.Zh.</i> Traditions and continuity in material and spiritual culture of the Turkicspeaking peoples of South Kazakhstan	135
<i>Karpava A., Bagrin E.A.</i> Historical experience of influence of Europeanization on traditional cultures of indigenous peoples of Asia and America (a case study of the Kaniaris in Ecuador and the Nanais in the Far East of Russia)	141
<i>Starcev A.F.</i> Ethnic parallels in the culture of the Oroks of Sakhalin, the Evens of Okhotsk coast and the Tungusic peoples of the Amur River	153
<i>Zavadskaja E.A.</i> Ethnic migrations and inter-ethnic interaction as factors of formation of the Evenks' culture of the Far East: the influence of the Yakuts	161
<i>Fetisova L.E.</i> Nivkh narrative folklore in nonethnic environment	171
<i>Petrova V.A.</i> A comparative-contrastive analysis of the Negidal fairy tale "The flying squirrel and the fox" ("Omki. Solakhi") with similar plots of other peoples of Siberia and the Far East	178
<i>Krajushkina T.V.</i> Russian and Buryat folk fairy tales with the plot 545B Puss in Boots in the context of interpersonal relations	185
<i>Vinokurova L.E.</i> Language policy of Yakutia in the 1920 ^s –1930 ^s	192
<i>Rudnikova E.V.</i> Spoken language' changes among Russian-speaking immigrants in New Zealand	196
<i>Makarenko V.G.</i> International contacts higher schools of Far East of Russia in the context intercultural communications in the Pacific (1991–2015)	205
<i>Lagutin D.V., Gorbunova T.A.</i> Problems of integration of international students in the Far Eastern Federal University	213
<i>Art and linguistic communications in the sociocultural space of the Pacific Rim</i>	
<i>Sokolova I.V.</i> Family in modern Russian and Korean literature	218
<i>Butenina E.M.</i> Modern Russian prose in The New Yorker	226
<i>Kiseljeva M.S., Mal'ceva O.N.</i> The role of poetry in the dialogue of cultures	231
<i>Kirillova E.O.</i> Artistic communications in sociocultural space of Pacific Russia in the first quarter of the 20th century based on the case study of Gavriil Matveev's poetry writing	237
<i>Levchenko A.A.</i> Reflection of intercultural contacts in the artwork of Far Eastern writers (Venedikt Mart „After the blue sea cucumber")	249
<i>Shashkina K.N.</i> Reflection of intercultural dialogue in Vladivostok's urban legends	253
<i>Kalachinskaya E.V., Xue Kang.</i> Ethnocultural peculiarities of jokes in Russian and Chinese languages (a case study of jokes about campus life)	258
<i>Krajushkina T.V., Wang Rongjie, Li He.</i> Concepts of FAMILY, MOTHER and CHILD in traditional Chinese language picture of the world (based on proverbs and sayings)	267
<i>Krajushkina T.V., Ju Jing, Li Yuchen.</i> Concepts of MAN and FRIEND in traditional Chinese language picture of the world (based on proverbs and sayings)	272
<i>Krajushkina T.V., Hu Geping.</i> Concept of ENVY in traditional and modern Russian and Chinese language pictures of the world	277
<i>Information about authors</i>	282

Научное издание

ДИАЛОГ КУЛЬТУР
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ:
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ, МЕЖГРУППОВЫЕ,
МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ КОММУНИКАЦИИ

Сборник научных статей

ФЗ № 436-ФЗ	Издание не подлежит маркировке в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1
-------------	---

Редакторы-корректоры:
М.В. Дашутина, Д.С. Гусарова, О.Н. Мальцева, Е.В. Откидыч, К.Н. Шашкина

Макет: Л.А. Харитонова

Отпечатано с оригинал-макета, изготовленного в РИО
Института истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН

Подписано к печати 04.07.2017
Формат 70х108/16.
25,20 усл. печ. л., 21,96 уч.-изд. л.
Тираж 350 экз. Заказ

ISBN 978-5-9906119-4-8



9 785990 611948