

## МИР ЕВРАЗИИ

Научный журнал. Издаётся с мая 2008 г. Выходит один раз в три месяца

2016. № 2(33) Апрель-Июнь

ISSN 2308-0396

Главный редактор  
Н. С. МОДОРОВ — доктор исторических наук, профессор, академик РАГН (г. Горно-Алтайск)

Первый зам. главного редактора  
В. Г. БАБИН — кандидат исторических наук, ректор ГАГУ (г. Горно-Алтайск)

УЧРЕДИТЕЛЬ ЖУРНАЛА  
ГорноАлтайский государственный университет

НАУЧНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Ю. В. ТАБАКАЕВ (председатель совета) — доктор философских наук, профессор, академик РАЕН (г. Горно-Алтайск)

А. Н. АЛЕКСЕЕНКО — доктор исторических наук, профессор (г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан)

В. Г. ДАЦЫШЕН — доктор исторических наук профессор (г. Красноярск)

Н. Ф. ИВАНЦОВА — доктор исторических наук, профессор (г. Москва)

А. Б. КАМЕНСКИЙ — доктор исторических наук, профессор (г. Москва)

О. ЛХАГВА — доктор исторических наук, профессор (г. УланБатор, Респ. Монголия)

А. И. МАРТЫНОВ — доктор исторических наук, профессор, академик РАЕН (г. Кемерово)

В. Я. РУШАНИН — доктор исторических наук, профессор (г. Челябинск)

Л. И. ШЕРСТОВА — доктор исторических наук, профессор (г. Томск)

М. В. ШИЛОВСКИЙ — доктор исторических наук, профессор (г. Новосибирск)

НАУЧНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Э. П. ДВОРНИКОВ (зам. главного редактора) — кандидат исторических наук, доцент (г. Горно-Алтайск)

А. П. АДЛЫКОВА — кандидат исторических наук (г. Горно-Алтайск)

О. М. ГАНБОЛД — профессор (г. Ховд, Монголия)

В. Я. БУТАНАЕВ — доктор исторических наук, профессор (г. Абакан)

М. И. ПАКЛИН — кандидат исторических наук, доцент (г. Горно-Алтайск)

## АДРЕС РЕДАКЦИИ:

649000, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1, Университет, редколлегия журнала «Мир Евразии»

Тел.: 8 (38822) 26233

Факс: 8 (38822) 26735

email: mns@gasu.ru

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций (Россвязьнадзор) Свидетельство о регистрации ПИ № ФС7736173 от 06.03.2009

Электронная версия журнала представлена на сайте Научной электронной библиотеки (индекс научного цитирования): <http://www.elibrary.ru>

© ГорноАлтайский государственный университет, 2008-2016

## Содержание

<b>Адлыкова А.П., Крейдун Ю.А.</b> Просветительская деятельность Алтайской Духовной Миссии в конце XIX — начале XX века . 2	
<b>Белан Е.Г.</b> Надзор полицейских чинов за иконописанием в Сибирском регионе ..... 8	
<b>Болдуев А.А. С.С. Конзычаков — П.А. Чагат-Строев — Н.Ф.Иванов:</b> определение путей развития Горного Алтая (осень 1922 — весна 1923 гг.) (по материалам прошлых публикаций) 12	
<b>Глинских П.А., Татаркина А.Р.</b> Образ космоса в творчестве К.С. Малевича ..... 17	
<b>Гонохов А.Г., Маматова А.А.</b> Формирование устойчивого интереса на уроках физической культуры ..... 20	
<b>Дворников Э.П.</b> Проблемы философских, культурологических и исторических аспектов изучения погребально-поминальной практики ранних кочевников Горного Алтая ..... 25	
<b>Екеева Н.М.</b> Вопросы толерантности и сотрудничества народов в Российском государстве вчера, сегодня, завтра (на примере толерантности и сотрудничества народов Горного Алтая) (К 25-летию образования Республики Алтай) ..... 36	
<b>Жанбосинова А.С.</b> Освещение истории Великой Отечественной войны в зарубежных исследованиях ..... 42	
<b>Захарова Т.В.</b> Дома алтайки и их роль в культурно-просветительной работе среди женщин-алтаек в 1929-1956 гг. 48	
<b>Маматова А.А., Кулагина Е.В., Дерешев Р.В.</b> Степ аэробика на уроках физической культуры в вузе ..... 51	
<b>Мезенцев Р.В., Паклин М.И.</b> К вопросу о происхождении и единстве алтайцев ..... 56	
<b>Орехов А.С.</b> Чемальская второклассная школа ..... 59	
<b>Сугралиева А., Калиева К.С.</b> Шаманизм как элемент духовного наследия корейцев ..... 66	
<b>Фотиева И.В.</b> Характер соотношения личности и общества: философские размышления ..... 73	
<b>Информация</b> ..... 78	

Представленные в журнал статьи публикуются после рецензирования и при оформлении их в соответствии с требованиями редакции.

При перепечатке или цитировании материалов из журнала «Мир Евразии» ссылка обязательна. В статьях сохранен авторский стиль.

Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, соблюдение законов об интеллектуальной собственности несут авторы материалов.

Подписано в печать 15.06.2016.

Формат 60x84/8. Тираж 300 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии Горно-Алтайского университета.

649000, Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1.

УДК 94

А.П. Адлыкова, Ю.А. Крейдун

## Просветительская деятельность алтайской Духовной миссии в конце XIX — начале XX века

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1  
Алтайский государственный университет, г. Барнаул, пр. Ленина, 61*

**Аннотация.** В предлагаемой вниманию читателя статье, анализируется, на основе ранее опубликованных материалов и отдельных архивных документов, просветительская деятельность Алтайской Духовной миссии в конце XIX — начале XX века.

**Ключевые слова:** Русская Православная церковь, Алтайская Духовная миссия, архимандрит Макарий Глухарев, «метод инкультурации», алтайские «инородцы», крещение, миссионерские школы, сельские попечительства

В истории каждого народа есть немало событий, факторов, которые оказали непреходящее значение и влияние на их общественно-политическую, хозяйственно-экономическую, культурную и духовную жизнь. Не стали исключением в этом плане и «коренные насельники» Горного Алтая — алтайцы. В числе главного из них стала для последних культурно-просветительская деятельность Алтайской Духовной миссии (АДМ). Появившись в крае в 30-х гг. XIX века, как «учреждение» Русской Православной церкви, призванное приобщать местное «инородческое» население к «вере Христовой», миссия охватила со временем, почти все стороны «бытия насельников Горного Алтая», т.е. их религиозную, хозяйственно-бытовую и образовательную сферу их жизни. Подобная «всесторонность» деятельности АДМ и ее служителей, была изначально, заложена ее первым начальником-архимандритом Макарием (Глухаревым — 1792-1847), вникавшим в процессе общения с «алтайскими инородцами» во все их житейские проблемы и уделявшим внимание не только их хозяйственно-бытовым нуждам, но и принимавшим посильное участие в их разрешении. Иначе говоря, о. Макарий всегда пытался «искренне помочь своей новообращенной пастве, буквально во всем» [1, с. 242-265].

Опираясь на свидетельства светских и церковных историков (дореволюционных и современных), в той или иной форме касавшихся в своих работах системы и структуры духовного просвещения Алтайской Духовной миссии, можно с полным основанием утверждать, что метод, которому следовал в своей деятельности о. Макарий, всецело соответствовал кирилло-мефодиевской традиции — методу,

названному в свое время равноапостольными Кириллом и Мефодием, «методом «инкультурации», который позволил архимандриту Глухареву не только осуществить процесс «воцерквления» коренных народов Горного Алтая, далеких первоначально от христианского миропонимания, но и дать им письменность, школы, письменную и изобразительную культуру; не только приобщить их к великой восточноевропейской культуре, но и сохранить в процессе христианизации свою национальную и культурную самобытность.

Чтобы ввести читателя в курс дела, подчеркнем, что первое «образовательное учреждение» — т.е. школа для мальчиков была открыта о. Макарием в 1831 г., в Майме. Немного позже, появилась в ней и школа для девочек. В той и другой преподавались в то время славянская и церковная грамота, Закон Божий, церковное пение и элементарные правила арифметики. Кроме этого, девочек учили и ведению домашнего хозяйства [2, с. 133].

После переноса в 1834 г. миссионерского стана в Улалу (ныне г. Горно-Алтайск) школа для мальчиков была открыта и там. Спустя 6 лет, в Улале открылась и школа для девочек-сирот. Заведование ею взяла на себя (по просьбе о. Макария) его соратница — выпускница Петербургского — Смольного института благородных девиц София де Вальмон [2, с. 133].

Со временем миссионерские школы стали на Алтае и «множиться, и укрепляться», а процесс обучения в них стал приобретать «все более упорядоченный характер». Это, по свидетельству исследователей (светских и религиозных) позволило им влиться в «общероссийскую систему православного образования и подразделиться на

церковно-приходские школы и школы грамоты». Согласно существовавшему законоположению, первые делились, в свою очередь, — на «одноклассные» (т.е. школы с двухлетним сроком обучения) и «двухклассные» (с четырехлетним сроком обучения). И здесь следует подчеркнуть, что сроки обучения в миссионерских школах, в отличие от школ Министерства народного просвещения) «удлинялись» на один год. Это было обусловлено, с одной стороны, разбросанностью «инородческих» поселений и их отдаленностью от школ, что служило причиной плохой посещаемости занятий учениками, а во-вторых, необходимостью уделять больше времени на изучение учениками русского языка. В силу указанных причин и специфики миссионерских школ, их учителю — миссионеру приходилось повторять один и тот же урок дважды: сначала на русском языке, а потом — «на местном наречии» [3, с. 58].

Как правило, первым уроком в миссионерской школе всегда был Закон Божий. Его преподавателем — «законоучителем» являлся, естественно, миссионер-священник. Предметы религиозного образования занимали в учебной программе почти половину учебного времени. Другая же его часть отводилась на все оставшиеся — общеобразовательные предметы [4, с. 103].

Заметная активизация школьного просвещения в Улале произошла в 60-х гг. XIX века. Согласно документу, 13 ноября 1867 г. в ней начала функционировать женская школа. Ее контингент состоял из 7 девочек. Некоторые из них были неграмотны. Поэтому учебная программа данной школы была значительно шире, нежели в школе грамоты для мальчиков и девочек, где детей учили только чтению и письму. В женской же школе кроме чтения и письма изучали Священную историю, катехизис (правда, несколько проще, чем в училище для мальчиков), учили чистописанию, арифметике, женскому рукоделию (прядению, шитью, вязанию и ткачеству) [2, с. 139].

Данная «инородческая» школа занимала две комнаты в доме, в котором жил в свое время архимандрит Макарий (Глухарев) и старец Петр (Лисицкий). Одна из комнат служила жильем для учительницы, другая — являлась учебным классом [5, с. 7]. Спустя три года, школа была переведена в деревянное двухэтажное здание, построенное чуть раньше для женской обители, а после 1875 г. — школа была переведена в «новоустроенный детский приют» [2, с. 139].

Развитие сети школ в Горном Алтае требовало и учительских кадров для них. Не имея возможности получать таковые извне, миссия ста-

ла готовить их у себя. С этой целью в 1867 году в центральном стане она открывает Улалинское миссионерское училище, названное чуть позже «Филаретовским» — в память о митрополите Московском Филарете (Дроздове) — учителе и наставнике основателя миссии. На первых порах оно разместилось в доме толмача миссии М.В.Чевалкова. В год открытия учебу в нем начали 8 человек. Образовательная программа училища в полной мере соответствовала главной задаче, решавшейся миссией. Его воспитанники изучали Священную историю Ветхого и Нового завета, арифметику, краткий катехизис, письмо, чтение и пение. Отсутствие учебников, подсобной литературы и материалов светского характера на алтайском языке, бесспорно, осложняло не только обучение учащихся, но и обедняло их культурное развитие. Понимая это, учителя училища (воспитанники Петербургской духовной академии — Иван Васильевич Солодчин и Петр Иванович Макушин) «активно занялись переводческой деятельностью». Привлекли они к ней и учащихся [1, с. 257].

Начало 80-х гг. внесло новые штрихи в жизнь Улалы, особенно в систему ее образования. Положительно оцененный Синодом опыт работы алтайских миссионеров в деле «приобщения алтайцев к вере Христовой», было решено (с соизволения) верховной власти») распространить среди «сойотов, дербетов киргизов и иных инородцев». С целью приближения Миссии к «оним», Синод распорядился перевести ее центр из Улалы в г. Бийск [1, с. 259].

Подобная «реорганизация» весьма негативна сказалась как на жизни Улалы, так и на развитии школьного образования в Горном Алтае в целом. Некогда «процветавший центр АДМ стал «прямо на глазах оскудевать» и приходиться в «упадок». Но, несмотря на возникавшие трудности, Улала пыталась удержать бытовавшее в ней «школьное образование на должном уровне». И это ей удалось сделать. Заслуга в этом, всецело принадлежала местному церковно-приходскому попечительству, «открытому в Улале в 1875 году», которое с первых дней его существования возглавлялось «бийским второй гильдии купцом Алексеем Матвеевичем Ситниковым». Учитывая, что школьные здания Улалы «весьма ветхи», оно пришлось «к пониманию, что необходимо строить новые здания и для женской, и для мужской школ». «Эта добропорядочная инициатива» была подана, как явствует из документов, «игуменом Алексием (Капелькиным), бывшим в то время помощником начальника Алтайской Духовной миссии. Имен-

но при нем и было заложено в 1900 году деревянное здание женской школы. Однако довести до конца ее строительство ему не довелось: на исходе того же года инициатор строительства «скоропостижно скончался». В связи с этим, все заботы «по возведению школ» взяло на себя приходское попечительство. Несколько застопорившийся был ход строительных работ заметно активизировался с появлением в Улале «о. Петра (Бенедиктова — Авт.) и «двух учительниц — сестер Ивановых — Авт.». Сразу же по приезду, священник «тут же возбудил» среди членов церковно-приходского попечительства «вопрос о нуждах школьного дела». Это позволило возобновить «приток пожертвований», что, в свою очередь, помогло завершить строительство зданий обеих школ: в 1901 году в строй вступила женская школа (деревянное здание), а через год — мужская (кирпичное здание). Оба здания располагались напротив южной стороны Спасо-Преображенского храма и в непосредственной близости друг от друга. Заслуга в их появлении всецело принадлежала, как уже упоминалось выше, Улалинскому приходскому (сельскому) попечительству и его председателю А.М.Ситникову, пожертвовавшему на «возведение школ 10 тыс.рублей». Свою лепту в «школьное строительство внес и Епархиальный училищный совет, пожертвовавший «на сие дело — одну тысячу рублей выделил на «сие дело». 500 рублей — дала на строительство школ АДМ. Остальная часть необходимых для строительства школ средств была «изыскана на месте» [6, с. 40].

Сопоставляя размеры сумм, выделенных на строительство школ «властями и попечителем», следует всецело согласиться с заключением «улалинского общества», заявившему при открытии «оных учебных заведений», что главный успех «сегодняшнего торжества, по-праву, принадлежит председателю попечительства А.М. Ситникову, который, не взирая ни на что, лично руководил стройкой в течение двух летних сезонов». А это, подчеркнул о.Петр, позволило нам сэкономить значительную часть общественных средств: «ибо у нас отпала необходимость нанимать подрядчиков, которым надо было платить, поскольку председатель попечительства работал «совсем бескорыстно». Более того, подчеркнул о. Петр, «Алексей Матвеевич вынужденно отдал в руки наемных приказчиков свое, довольно обширное торговое дело, чтобы развязать себе руки и завершить строительство школ» [6, с. 71].

Открытие и освящение нового здания женской школы состоялось 23 сентября 1901 г., «при большом стечении народа» и представителей вла-

стей. После молебна, который служили два священника, выступил о. Петр, сказавший, в соответствии с моментом, «прочувствованное слово», в котором он выразил глубокую благодарность председателю попечительского совета «за свершенное им во благо людей дело». Тот, в свою очередь, преподнес священнику Бенедиктову приветственный адрес. «...В селе Улала, — говорилось в нем, — выстроена... и открыта женская школа... Спасибо Вам, досточтимый пастырь, за то, что Вы, своим горячим участием к нуждам общества, подали нам добрый пример, пробуждая в нас чувство солидарности. То, что казалось нам невозможным, по случаю скудности средств, оказалось вполне осуществимым... Благодаря Вашим стараниям были изысканы средства на постройку» [7, с. 21-22].

Сразу же после этого торжества, был обсужден вопрос о завершении строительства здания мужской школы. Главный ее «жертвователь» Коршунов показал два привезенных из Петербурга для школы «роскошных портрета — Государя императора и императрицы», а также «дорогое священническое и диаконское облачения» — для служения молебнов в школе [2, с. 158].

Занятия в Улалинской женской школе начались 2 октября 1901 г. При ее открытии, в ее составе названо было 72 ученицы. Однако, на самом деле их оказалось больше (за счет прибытия в школу детей из близ лежащих к Улале деревень и заимок). Начали свои занятия и учащиеся мужской школы. Отсутствие помещения, понудило их (70 чел.) заниматься пока на квартире священника. Работали с ними шестеро учителей, в т.ч. и учитель пения — регент. По субботам проводились спевки соединенного школьного хора. В то время были возобновлены в Улале приходские внебогослужебные собеседования и чтения. Для проведения последних, председатель Улалинского попечительства А.М. Ситников купил на свои деньги «волшебный фонарь» (проектор) и картины для него, дабы показывать их улалинцам [2, с. 158].

Спустя год после торжественного освящения женской школы, приняла своих учеников и новая «кирпичная мужская школа». Забегая немного вперед, скажем, что в 1902 г. она будет удостоена статуса «второклассной церковно-приходской школы». Пока же в 1901 г. эти оба учебных заведения пережили «великое событие» в своей истории: летом этого года их навещил Владыка Макарий (Невский), совершавший традиционную (ежегодную) поездку по Алтаю. Посетив женскую школу, он отметил в своем дневнике, что «оная



многим обязана бескорыстному и самоотверженному служению школьному делу в Улале сестер Ивановых» [8, л. 56].

Не осталась без внимания Владыки и мужская школа. Побывав в ней, он записал в своем дневнике, что «улалинские школы стали возрождаться после некоторого временного упадка, ставшего следствием недостатка помещений (прежние совсем обветшали), добрых учителей, а отчасти и вследствие отсутствия надлежащего надзора со стороны заведующих. В учебном отношении, школы поставлены удовлетворительно, учащихся много, но далеко не все дети школьного возраста обучаются в школе» [9, с. 26].

Однако Спустя пять лет, т.е. после бурных событий 1905 г., духовные пастыри улалинских школ с прискорбием отметят падение в них «воспитательного уровня». Об этом с большой озабоченностью и обеспокоенностью скажет в 1906 г. и Владыка Макарий. «учителя и учительницы улалинские, — подчеркнет он, — заражены духом либерализма, они почти все сочувствуют «петровским» прокламациям и уже, как слышно, сами распространяют их. К сожалению, этим духом оказались заражены и учительницы Ивановы. Улалинские школы — обе — сильно хромают. В женской — пахнет нехорошим духом. Отец миссионер...редко заглядывает в эти школы, тогда как, он должен посещать их и лично руководить каждый день, неся в школы желательный церковный характер» [8, л. 25-26].

Визит епископа Томского и Барнаульского в Улалу не прошел даром для учителей. После последовавших (по итогам визита) внушений, школы заметно «подтянулись» и ощутимо активизировали у себя учебный процесс. Наряду с улучшившимся уровнем учебных занятий, целенаправленнее и действеннее стала проводиться в школах и воспитательная работа. Кроме основных занятий, школы, особенно мужская, стали давать своим подопечным и «прикладные навыки», необходимые учащимся в их взрослой, самостоятельной жизни. Особенно следует отметить в этом плане мужскую школу, где, наряду с приобщением учеников к крестьянскому труду, целенаправленно обучали их и церковному пению. Его «пропаганде», музыкальным занятиям в школе в целом, много внимания уделял учитель Д. Таскин. Свои «познания и умения в сем деле» школьники «проверяли и закрепляли» во время церковных богослужений. Многие из них «состояли в хоре», функционировавшем при школе, костяк которого составляли «учителя, учительницы и старые певчие» [10, л. 35].

Рост миссионерских приходов и школ остро поставил перед руководством АДМ вопрос о кад-

рах, в частности, «псаломщиков и иных служащих». Разрешая его последнее пошло на создание при Улалинской второклассной миссионерской школе двухгодичного псаломщического класса. И таковой был открыт при ней в 1915 г., благодаря инициативе и поддержке Преосвященного Анатолия, епископа Томского» [11, л. 13].

Первоначально подготовку псаломщиков планировали вести только в течение одного года. На эти цели епархия даже выделила 460 руб. Однако в ходе разработки учебной программы стало ясно, что наиболее разумным и реальным было сделать псаломщические курсы двухгодичными. Именно такое решение приняло миссионерское собрание, состоявшееся 15 января 1916 г., о котором и было доложено епископу Анатолию [11, л. 12]. Такое решение собрание обосновывало тем, что необходимо было расширить программу обучения предметами, которые давали бы возможность выпускникам этих классов получить (после сдачи дополнительных экзаменов) право преподавательской деятельности в церковно-приходских школах. Эту идею миссионеров Владыка поддерживал и предложил им ходатайствовать перед Епархиальным съездом 1916 г. о дополнительном выделении еще 460 руб. для претворения в жизнь «двухгодичной программы псаломщических курсов» [11, л. 102]. К сожалению, документы умалчивают: получили ли миссионеры эти деньги, ибо против ассигнования «данного предприятия» выступил в свое время епископ Иннокентий (Соколов). Он же предлагал (когда псаломщический класс уже функционировал) Преосвященному Анатолию закрыть его. Однако последний не согласился с таким предложением [12, л. 120].

А тем временем экономическая и политическая ситуация в стране заметно осложнялась. Это отразилось (весьма негативно) и на жизнедеятельности миссии. Теперь она была не в силах готовить будущих сотрудников за свой счет. Отныне учащиеся обязаны были оплачивать свое проживание, питание, учебники и учебные пособия, одежду и др. Иначе говоря, теперь они должны были жить и учиться за счет собственных средств. Миссия же брала на себя только лишь организацию учебного процесса.

Говоря о миссионерских школах Улалы, следует отметить, что некоторые помещения, где они размещались, сохранились до настоящего времени, в частности, речь идет о каменном здании Улалинской мужской второклассной школы. До недавнего времени в нем размещались учебные классы и лаборатории физико-математического

факультета Горно-Алтайского государственного университета (ул. Социалистическая, 26). Первоначально здание мужской школы было одноэтажным. Со временем, последняя стала испытывать «тесноту»: к 1916 г. в ней обучалось свыше 100 детей. В школе размещалась и квартира учителя. В силу сложившихся обстоятельств, в 1915 г. было принято решение «надстроить в здании второй этаж». Однако реализовать «задуманное» удалось лишь только после Февральской революции, когда миссионерская школа была упразднена (тогда, летом 1917 года все миссионерские школы были насильно изъяты (по распоряжению Временного правительства) из ведения АДМ и переданы в ведение Министерства народного просвещения) [13, с. 20]. После этой «ведомственной перестройки», теперь «вместо бывшей мужской миссионерской школы, в Улале стала функционировать «смешанная земская гимназия» [14, л. 50].

Если говорить об Улалинской женской школе, то она себя ничем не «проявила» в те годы. При наличии смешанной гимназии, она постепенно сошла с «образовательной арены», а ее здание стало «эксплуатироваться разными ведомствами и учреждениями. В середине 90-х гг. XX в., деревянное здание бывшей женской школы было уничтожено пожаром [2, с. 161].

Кроме вышеупомянутых учебных заведений, в Улале была еще одна школа, которая в отчете Алтайской Духовной миссии значится, как «школа имени митрополита Макария (Невского — 1835-1926). Она, согласно документам, функционировала в «заречной части Улалы». К концу XIX в. селение заметно разрослось. К этому времени, за рекой Маймой проживало уже около 600 чел., т.ч. более 100 детей школьного возраста. Моста, связывавшего этот район с центром Улалы, с церковью, а детей со школой, тогда еще не было. Поэтому попадать детям в школу, а жителям «заречья» в центр особенно весной и летом, было довольно сложно.

Осознавая это, «благочинный иерей Павел (Сорокин)» выступил с инициативой «об устройства в заречной части Улалы миссионерской школы». 24 января 1915 г. он представил «вполне обоснованный план строительства оной» на утверждение начальнику АДМ, епископу Иннокентию» [13, л. 50]. Тогда же о. Павел предложил рассмотреть и кандидатуру учителя будущей школы. На эту должность он рекомендовал «учительницу Евдокию Рогову». Рекомендация о. Павла была поддержана начальством. Однако стать учительницей, Е. Роговой не суждено было быть: незадолго до открытия школы она умерла. В свя-

зи с этим, о. Павел предложил новую кандидатуру — «учителя Алагызова». Но последний отказался от предложенной ему должности [13, л. 161]. В конце концов первой (и последней) учительницей «заречной улалинской школы (названной впоследствии «школой имени митрополита Макария») стала жена о. Павла — Александра Сорокина [13, л. 58].

Открытие новой школы, крыша «коей блестя жемством», состоялось осенью 1915 г. В ней имелась большая, светлая классная комната (13x6,4x3,5 м) и квартира для учителя [14, л. 76]. Летом 1916 г. новую школу посетил Святитель Макарий (Невский), в очередной раз, приехавший на «любимый его сердцу Алтай». Ему очень понравились светлые и просторные помещения школы, ее план в целом. Тогда же Владыка предложил провести в школу водопровод, что для Улалы того времени было «невиданным новшеством» [10, л. 40].

В год открытия школы, за ее парты сели 40 учеников. Новое учебное заведение содержалось на средства церковно-приходского попечительства. Учительствовала же тогда в школе Александра Сорокина, не имевшая, к сожалению, учительского образования (она закончила в свое время лишь 5 классов епархиального женского училища). Потому-то и предписал ей в феврале 1916 г. Томский епархиальный совет: сдать экзамен на право «преподавать в церковно-приходских школах». В случае невыполнения «сего условия», она должна была оставить занимаемую должность. Иначе говоря, новый 1917-1918 учебный год должен был начать «правоспособный учитель» [2, с. 162].

Однако это «высокое» предписание было ею невыполнено: летом 1917 г. последовало уже упоминавшееся постановление Временного правительства — о передаче всех церковно-приходских школ в ведение Министерства народного просвещения. В силу этого, Томский епархиальный совет вынужден был отменить свое распоряжение относительно «учительницы Александры Сорокиной», поскольку теперь подбором кадров занималось «вышеозначенное министерство» [14, л. 76].

Кроме вышеназванных, учебных заведений, в ведении Улалинского общества имелась еще одна церковно-приходская школа. Она находилась, согласно документу, в нескольких верстах от устья р. Улалушки и именовалась «Ново-Улалинской». Учительствовала в ней Варвара Игнатьевна Малина, «имевшая образование» (4 класса гимназии). Несмотря на это, она имела официальное свидетельство «на право преподавания в шко-

лах» [2, с. 163]. Других каких-либо сведений об этой школе больше нет. Более того, в отчете благочинного за 1916 г. отмечено, что «Ново-Улалинская школа закрыта наблюдателем Томского епархиального училищного совета. Причины ее закрытия о. Павлом (Сорокиным), к сожалению, не указаны [15, л. 12].

Подводя итог всему вышесказанному, можно констатировать, что в 1916 г. в Улале функционировало четыре миссионерских школы: мужская двухклассная, женская церковно-приходская и две смешанные школы (имени митрополита

Макария (Невского) и Ново-Улалинская). Общее число обучавшихся в них составляло 260 детей, в т.ч. 131 мальчик и 129 девочек. Следует отметить, годом раньше контингент учащихся улалинских школ составлял 316 детей (182 мальчика и 134 девочки) [16, л. 10]. Можно предположить, что сокращение числа учащихся в них связано с закрытием Ново-Улалинской школы. Но, возможно, были и другие причины. Однако на сегодняшний день нет пока каких-либо документов, которые пролили бы свет на эти «неясности».

#### Библиографический список

1. Н.С.Модоров Россия и Горный Алтай: политические, социально-экономические и культурные отношения (XVII-XIX вв.). — Горно-Алтайск, 1996. — 400 с.
2. Священник Г.Крейдун. Алтайская духовная миссия в 1830-1919 годы: структура и деятельность. — М., 2008. — 200 с.
3. Д.В.Кацюба. Алтайская Духовная миссия: Вопросы истории, культуры и благотворительности. — Кемерово, 1998. — 270 с.
4. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР конца XIX — начала XX века /Ред.Э.Днепров. — М., 1999.
5. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1910 г. — Томск, 1911.
6. Алтайской Духовной миссии за 1902 г. — Томск, 1903.
7. Томские Епархиальные ведомости. 1901. №.22.
8. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.164. Оп.1. Д.56.
9. Томские Епархиальные ведомости. 1901. №.13.
10. ГААК. Ф. 164. Оп.1. Д. 136.
11. Там же. Д. 157.
12. Там же. Оп. 2. Д. 104.
13. Там же. Д. 90.
14. Там же. Д. 113.
15. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 170. Оп. 7. Д. 522.
16. Там же. Ф.184. Оп.1. Д. 29.

#### Об авторе

*Адлыкova Анастасия Павловна* — кандидат исторических наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

*Крейдун Юрий Александрович* — доктор искусствоведения, кандидат богословия, профессор Алтайского государственного университета

Adlykova A.P., Craignun Y.A.

### Educational activities of the Altai Spiritual Mission in the late XIX — EARLY xx century.

**Abstract.** In the present article, analyses based on previously published materials and individual archival documents, educational activities of the Altai Spiritual mission in the late XIX — early XX century.

**Key words:** The Russian Orthodox Church, the Altai Spiritual mission, Archimandrite Macarius Glukharev, "the method of inculturation," the Altai "foreigners", baptism, missionary schools, rural guardianship

Статья поступила в редакцию 25.01.2016

УДК 93/94

Е.Г. Белан

## Надзор полицейских чинов за иконописанием в Сибирском регионе

*Алтайский государственный университет». 656049, Барнаул, пр. Ленина, 61*

**Аннотация.** В предлагаемой вниманию читателя статье освещаются, в исторической ретроспективе, (на основе опубликованных материалов и архивных документов), проблемы «бытования в Сибирском регионе православных икон (канонического писания) икон, их роли и значения в жизни верующих, а также « о существовании, наряду с ними (тайно или явно) икон неканонического письма», подлежащих, в соответствии с церковными установлениями, «изъятию полицейскими чинами».

**Ключевые слова:** иконопись, духовная культура, церковь, религия, ярмарка, художественно-эстетическое наследие

Икона в православной среде, на протяжении столетий, была, есть и, надо полагать, будет и в последующие времена, важным средством не только общения верующих с Богом, но и средством «познания верующими Его». Словом, икона имела и имеет и будет иметь непреходящее значение и в убранстве храма. В числе основных иконографических изображений любого православного храма были и остаются иконы — Спасителя, Божией Матери и святых с главными сюжетами, которые постоянно востребованы и всегда воспроизводятся в православной иконописной культуре. Подобное отношение к иконе как к объекту почитания и молитвенного сосредоточения, которое неизменно сохраняется в православии, помогает Церкви обеспечивать ей контроль «за образным содержанием иконописного изображения», строго следовать канону, что было, есть и сегодня остается «самой насущной необходимостью» [5, с. 429; 439].

Иначе говоря, Церковь во все времена видела и по сей день видит в иконе не просто искусство, всецело иллюстрирующее Священного писание, и полностью соответствующее ему, которое придает иконе, а следовательно и Священному Писанию — «догматическое, литургическое и воспитательное значение». Словом, Икона как одна из форм «Откровения и Богопознания», содержит в себе, наряду со Священным Писанием, Крестом, словом также и образ — выражая, таким образом, особый характер его изображения.

Говоря об иконах, отметим, что их роль и значение были определены в свое время Трульсь-

ким собором (691-692 гг.). Так, его восемьдесят второе правило всецело посвящено догматическому обоснованию иконы, в котором четко и однозначно сказано: в чем состоит главное назначение символики иконы. В нем же, особо подчеркнуто, что суть ее заключена отнюдь не в том, «Что на ней изображается», а в том, «как Оно изображается», т.е. главное заключено — в способе изображения. Иначе говоря, «учение Церкви передается не только тематикой образа, но и «способом его выражения» [7, с. 42-43].

На Руси, как известно, иконопочитание было развито издревле, причем, весьма очень сильно. Иконы, согласно разного рода свидетельствам, находились везде: в церквях, в хоромных богатых особ, в крестьянских избах, в маленьких молельных часовнях при дорогах, в походных палатках и даже на полях сражений. Православные миссионеры разных времен использовали иконописные изображения не только в мирной жизни, но и в военных условиях. Все это вместе взятое позволяло им создавать атмосферу, соответствующую религиозной проповеди и в миссионерских домах, и в походных шатрах [7, с. 116; 126]. Следует подчеркнуть, что каноничность церковной живописи строго регламентировалась и установленной системой изображения «святых персонажей», сюжетов различных сцен, связанных с ними. Иначе говоря, традиции в деле написания евангельских лиц, святых и пророков были закреплены веками, а посему это способствовало их истинному пониманию», и помогало верующим избегать неправильного толкования и изображе-



ния иконографических образов, основой которых, было, опять-таки, Евангелие.

Иконографические каноны, отраженные в простых лицевых рисунках с иконописными подлинниками, точно указывали, как следует изображать того или иного святого: старым, молодым, седым, бородатым; в каком одеянии и какие слова должны быть написаны на свитке в руках святого» [9, с. 463].

Как известно, в 1620 году в Тобольске, была учреждена, самостоятельная Сибирская епархия (а с 1664 г. — митрополия, просуществовавшая до конца 1768 г.). Спустя год, т.е. в 1621 г., туда прибыл первый ее архиерей. На Алтае же церковно-административным органом было вначале Барнаульское духовное правление, а потом — Алтайская духовная миссия, центр которой разместился первоначально в г. Бийске [8, с. 39; 42.]. Чтобы обеспечить в Сибири должное православное богослужение высшей церковной иерархии страны пришлось проделать немалую работу, а именно построить за Уралом значительное число новых храмов, обеспечить их всем необходимым, чтобы совершать в них достойное православное богослужение. Для этого храмы должны были иметь (в достаточных количествах) священные сосуды, церковные облачения, воск для свечей, ладан, вино, для причастия, муку для изготовления просфор, колокола, иконы, богослужебные книги и многое другое. На месте всего этого, увы не было. Следовательно, все это надо было завозить в Сибирь из-за Уральских гор. Наряду с вышеуказанными «заботами». Церкви приходилось «бороться и с «неканонической религиозной практикой отправления — в некоторых местах — церковных обрядов, зародившихся некогда в Сибири и продолжавших кое-где бытовать там и в последующие годы». Боролась Церковь и за «правильное писание «священных образов». Иначе говоря, ей приходилось «бороться с еретическим писанием икон», глубоко укоренившемся кое-где в практике народного иконописания». Словом в Сибири, нередко были случаи, когда «священные атрибуты христианства» (крест, иконы, святая вода, свечи и т.п.) использовались отдельными людьми, в системе народного православия в целом, «в прагматико-потребительских целях». С этим, «злом» Церковь начала бороться уже с позднего средневековья. Но «сие зло» не удалось ей изжить и в Новое время. Начиная с XVIII века, сибирское приходское духовенство обязано было, как этого требовал Синод, «извещать по вся годы своих архиереев «рапортами о том — распростра-

няется ли ложное учение, на подведомственной им территории» [11, с. 33].

Новое его распоряжение в «том же «духе последовало в начале XX века: 4 апреля 1900 г. свет увидело распоряжение Святейшего Синода, которым местная полиция обязывалась «оказывать содействие приходскому духовенству «в деле наблюдения за продаваемыми на базарах и ярмарках иконами». Дело в том, что на этих «торжищах, по заявлению Синода, часто сбывались иконы «неканонического письма, причем «в весьма «соблазнительном» для простого народа виде» [4]. Поэтому распоряжение Синода, должно было, по его мнению, противодействовать «расколу Церкви и образованию сектантства». Чтобы не допустить этого, чинам полиции и предписывалось содействовать приходскому духовенству «в деле изъятия из продажи икон неканонического письма и иных, могущих «возбуждать в народе дурной соблазн» [3].

О таких случаях и сообщал по инстанции Преосвященный Епископ Тверской. Опираясь на «рапорт благочинного I-го Вышневолоцкого округа — протоиерея Петра Алексеева — он писал что «производимая в городе Вышний Волочек торговля святыми иконами носит... оскорбительный для религиозного чувства православных христиан характер»... Иконами торгуют «и в железных лавках, и в галантерейных магазинах, и в игрушечных и даже в мебельных лавках, скупающих ветхое старье», — причем, в последних бывают нередко иконы, даже бывшие в употреблении, а следовательно освященные... Торгуют иконами и на базарах, куда их доставляют на возах, как дрова..., в числе икон встречаются и писанные на щепках, безобразно с «намалеванными» ликами и руками святых». Кроме того, в пределах Тверской губернии, как и на юге России в целом, продаются изображения римско-католических святых, которые написаны яркими красками часто нередко художественно... Они во множестве раскупаются православными не только для домов, но и для церквей. Нередко встречаются в продаже изображения святых, написанных в «неприличном» виде, карикатурно, бывают изображения святителей в современных орденах и держащие в руках свитки на которых вместо священных изречений помещены рекламы о литографиях, мастерских и прочем».

Обсудив представление епископа Тверского, Святейший Синод постановил: 1. «Указанные в представлении нежелательные явления, наблюдаемые в торговле иконами, нарушают ст. 95

т. XIV Устава «о предотвращении и пресечении преступлений» (изданного в 1890 г.), в силу которого «ни в церквях, ни в продаже и нигде» не должно быть «икон неискусно написанных, и тем более писанных в странном и соблазнительном виде»... В связи с этим, приходскому духовенству предписывалось: «вести в пределах своих приходов тщательное наблюдение за торговлей иконами, производимую частными лицами, и в случаях обнаружения нарушения существующих постановлений, принимать указанные в законе меры, в том числе, проводить изъятие, при содействии местной полиции». 2. Приобретение за деньги икон канонического письма, Святейший Синод возложил своим указом (от 21 декабря 1892 года №9) на архипастырскую «благопопечительность». Предписав местным служителям «заботиться об открытии при монастырях, братских лавках и свечных складах, помещений для продажи икон, а также книг и листовок духовного содержания» [2].

В связи с вышесказанным, отметим, что в «современной России старые иконы имеют двойную судьбу: одни из них давно приобрели статус музейных редкостей, другие являются предметами культа в действующих храмах» [1, с. 296-297]. Словом, икона, как произведение религиозного искусства была и остается по сей день неотделимой частью священнодействия в качестве выносного или аналойного образа или в качестве настенного лика, обрамляемого, как правило, киотом. Но особенную сложность в устройении интерьеров современных храмов представляют

иконостасы — комплексы моленных образов, объединенных единым смысловым содержанием. Современным иконописцам очень сложно создать большую группу икон для заполнения ниш иконостаса. Чаще всего эту работу делают несколько мастеров, которым, в конечном итоге, не всегда им удается достичь единства стиля и цветового решения [6, с. 138; 144].

Таким образом, подытоживая все вышеизложенное, можно сделать однозначный вывод, что понимание иконографического языка — это есть основа правильного «чтения» иконы, возможность проникнуть в ее глубинный смысл, что позволяет сделать иконопись понятной и доступной современному человеку не только своей совершенной, внешней красотой, но и своим сакральным содержанием, ибо эти компоненты здесь неразрывно взаимосвязаны. Православные традиции с их духовно-нравственными нормами, утверждавшимися в Сибири более трех веков тому назад, во многом сформировали культурную среду обитания основной массы населения, и традиции, которые не были уничтожены даже в период тотального преследования православной церкви и религии в советский период нашей истории. Таким образом, икона была, есть и остается глубоким сакральным предметом, своеобразным «окном в другой мир». Сохраняя и передавая историческую и литургическую память на протяжении веков, она соединяет таким образом в себе и высокую идею, и непреходящую художественно-эстетическую ценность.

#### Библиографический список

1. Вздорнов Г.И. Искусство и наука. Очерки по истории древнерусской художественной культуры. — М.: Индрик, 2006. — 532 с., ил.
2. ГААК. Ф. Д-26. Оп. 1. Д. 200. Л. 80.
3. ГААК. Ф. Д-26. Оп. 1. Д. 200. Л. 214. (об.).
4. ГААК. Ф. Д-26. Оп. 1. Д. 200. Л. 216. (об.).
5. Горбунова-Ломакс И. Опыт введения в христианское искусствознание. — СПб.: Изд. «Сатистъ», 2012. — 464 с.
6. Еремина Т.С. Мир русских икон и монастырей: история, предания. М.: МАИК «Наука». 1997. — 602 с. : илл.
7. Крейдун Ю.А. Походные храмы Алтайской духовной миссии // Антропологический форум. — 2011. — № S14. — С. 116-126.
8. Крейдун Ю.А. Комплекс Бийского архиерейского дома и катехизаторского училища // Мир науки, культуры, образования. — 2009. — № 3. — С. 39-42.
9. Крейдун Ю.А. Архитектурно-строительные особенности современных православных храмов Горно-Алтайска // Известия Алтайского государственного университета. — 2010. — № 2-2. — С. 138-144.
10. Лосский В.Н. Смысл икон / В.Н. Лосский, Л. А. Успенский; пер. с фр. В. А. Решиковой, Л. А. Успенской. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: Эксмо, 2014. — 336 с. : ил.

11. Сибирская икона (альбом). Ред. Майорова Н.А. Омск, 1999.

**Об авторе**

*Белан Евгений Геннадьевич* — аспирант ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный университет» 656049, Барнаул, пр. Ленина, 61.

**Belan E.G.**

### **Supervision of police ranks iconography in the Siberian Region**

**Abstract.** On the basis of the documentary (archival) sources analyzed existence in the Siberian region of icons is not canonical painting, and the relevant resolutions on the withdrawal of the police ranks, as well as the value of the icon and its figurative content in historical perspective.

**Key words:** icon-painting, spiritual culture, church, religion, fair, artistic and aesthetic heritage

Статья поступила в редакцию 21.05.2016

УДК 94

**А.А. Болдуев****С.С. Конзычаков — П.А. Чагат-Строев —  
Н.Ф. Иванов: определение путей развития Горного  
Алтая (осень 1922 — весна 1923 гг.)  
(по материалам прошлых публикаций)***Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1*

**Аннотация.** В статье рассматривался вопрос развития Горного Алтая после завершения Гражданской войны. Особое внимание автор уделял проблеме формирования региональных органов власти.

**Ключевые слова:** Гражданская война на Алтае, государственное строительство, автономия

В местном краеведении совершенно мало уделено внимания первому году существования Ойротской автономной области (июнь 1922 — май 1923 гг.). Между тем именно к этому времени относятся создание в соответствии с декретом ВЦИК от 1 июня 1922 г. аппарата управления автономией и проведение 1 областного съезда советов — события, которые завершили собой ревкомовский период в истории Горного Алтая.

Если кратко характеризовать факторы, определявшие в июне 1922 — мае 1923 гг. региональные политические процессы, то, прежде всего, следует выделить среди них «белобандитизм». Сразу после объявления декрета ВЦИК об образовании Ойротии поднялась его новая, третья по счёту, волна. К. Чекураков, сосредоточивший под своим руководством оставшиеся после разгрома Кайгородова антисоветские силы, попытался вырваться из Аргута в Уймонскую долину, имея целью затем выйти на Онгудай с тем, чтобы овладеть Чуйским трактом. Действия К. Чекуракова были поддержаны его сподвижниками — Орловым, Пьянковым, Тырышкным, активизировавшимися в Чёрно-Ануйском районе. Численность участников антисоветского движения, по сравнению с июнем, увеличилась почти в два раза (с 647 до 1239 человек) [1]. Действия К. Чекуракова были нейтрализованы частями особого назначения в результате ожесточённой операции, проходившей в два этапа на протяжении июля-сентября 1922 г. Но ещё долго во многих сёлах Горного Алтая продолжали существовать отряды самообороны от «белобандитов». Во-вторых, подавление

«белобандитизма» не означало, конечно, полного перехода населения на позиции советской власти. Подтверждением этого факта может служить тезис 1 Ойротской конференции РКП (б) (25 февраля — 1 марта 1923 г.) о том, что «Алтайская интеллигенция, ...бесповоротно перейдя в лагерь буржуазии, утратила всякое чувство защиты интересов трудовых масс туземного населения» [2]. В-третьих, тяжёлыми были последствия заканчивающейся гражданской войны для экономики региона. Как отмечалось на уездной сельскохозяйственной конференции в марте 1922 г., в 13 представленных на ней волостях общая убыль скота за последний год составила: лошадей — 59, крупного рогатого — 52, овец — 46%. При этом наибольшие потери понесли такие волости, как Паспаульская, Шебалинская, Песчанская и др. [3]. Особенно плохое положение складывалось в местах обитания кочевого и полукочевого населения. «Уже сейчас, — сообщали местные информаторы, — волости Чулушманская и Улаганская в буквальном смысле голодают» [4].

Пути выхода из сложившейся к моменту декретирования области ситуации не могли представляться её организаторам и ответственным работникам однозначными или одновариантными. Это предопределило продолжение в их среде дискуссии об административных границах вновь созданной автономии, её сущности как национально-государственного образования, роли коренного населения в системе управления ею и т.д. В конце концов, с указанными дискуссиями оказалась тесно связана политическая судьба первых членов



Ойротского областного революционного комитета, назначенного постановлением Сибревкома от 22 марта 1922 г.

Вступивший с 11 августа 1922 г. в исполнение своих обязанностей облревком состоял из 5 членов: председателя Н.Ф. Иванова, его заместителя С.С. Конзычакова (одновременно исполняющего обязанности заведующего отделом управления), секретаря П.А. Строева ( фамилия П.А. Чагат-Строева здесь и далее воспроизводится так, как значится в исследуемых документах) [5]. Трое из них (Н.Ф. Иванов, С.С. Конзычаков, П.А. Строев) входили в него в качестве представителей алтайского населения. Среди членов облревкома лишь П.А. Строев был беспартийным, остальные, в том числе и С.С. Конзычаков(с июня 1920 г.), являлись членами РКП(б). С точки зрения Сиббюро ЦК РКП(б), такая расстановка кадров в облревкоме, видимо, должна была быть оптимальной. Тем более что в соответствии с решением этого высшего партийного органа Сибири председателем облревкома был назначен не рекомендованный представительством НКНца при Сибревкоме С.С. Конзычаков, а Н.Ф. Иванов, который, имея большой опыт «советского строительства», по мнению сибирского центра, мог лучше справиться с «организацией новой автономной власти», чем первый, « работавший только в нацотделе» [6]. Разумеется, неутверждение С.С. Конзычакова председателем облревкома объясняется не только этим. На самом деле С.С. Конзычаков, с марта 1921 г. бывший ведущим сотрудником Алтгубнаца, внёс значительный(а может быть, даже решающий) вклад в создание Ойротской автономной области. То, что не воспринималась в деятельности С.С. Конзычакова Сиббюро ЦК РКП(б) и Сибревкомом, заключалось в предлагаемых им принципах территориального отграничения новой национальной автономии. По его проектам, в неё должны были быть включены районы проживания алтайцев, шорцев, хакассов и других малых народов Южной Сибири. В этом Сиббюро ЦК РКП(б) видело отход от ленинской национальной политики.

Ойротская автономная область, созданная как государственное образование в составе РСФСР, непосредственно подчинялась Сибирскому революционному комитету, но, подобно другим областным автономиям, она имела право непосредственно сноситься через своё представительство при Наркомнаце с центральными органами Федерации. Работа по созданию указанного представительства была осуществлена С.С. Конзычаковым уже в августе-сентябре 1922 г. Вер-

нувшись из Москвы, С.С. Конзычаков добился от облревкома согласия на назначение его временным руководителем С. Борисова, одного из деятелей бывшей Каракорумской управы. 9 ноября 1922 г. облревкомом по докладу С.С. Конзычакова принят постановление, по которому представителю поручалось ходатайствовать через НКНац перед ВЦИК о созыве специального съезда «туземцев Кузнецкого уезда Томской губернии и Минусинского уезда Енисейской губернии» на предмет выяснения их мнения о «присоединении к Ойротской автономной области» [7]. Таким образом, С.С. Конзычаков поставил под сомнение правовые основания декрета ВЦИК от 1 июня 1922 г. Ответный шаг со стороны соответствующих партийно-советских органов последовал скоро: 23 декабря 1922 г. обком РКП(б) официально освободил С.С. Конзычакова от должности заместителя председателя облревкома. На его место был назначен Г.И. Чусов [8].

В октябре 1922 г. в Наркомнац с докладом « об открытии Ойротской автономной области» был член облревкома и ВЦИК П.А. Строев. В докладе были поставлены важные проблемы, касающиеся организации управления областью, широкого привлечения к нему алтайцев, улучшения экономических условий их жизни. При некотором сверхкритическом отношении к местным властям, порождённым их наповторимостью в удовлетворении нужд населения, доклад содержал и позитивные аспекты. Автор правильно указывал на то, что « об открытии области и в начале работы облревкома не было широко оповещено... туземцы не знают, что собой представляет ревком и пользуются частными слухами». По утверждению П.А. Строева, до сих пор «уисполком и облревкомом тождественны, те же лица...а алтайцы, которым дана автономия, также оставлены на произвол». « Не только что в верхах области, но даже во всех волостных и сельских исполкомах, — говорилось в докладе, — должности председателей, членов и секретарей занимают 99% русских». Могут ли они «вести полудикую туземную массу к светлому будущему царству коммунизма»? В заключение П.А. Строевым предлагалось считать первой и основной задачей облревкома «подготовительную работу по созыву областного съезда Советов, для чего на места необходимо командировать инструкторов из алтайцев, дабы они ознакомили население о значении настоящего исторического акта». Конечно, в докладе выражалось недоверие прежде всего председателю облревкома Н.Ф. Иванову и другим руководителям области («они... нисколько не заслужили до-

верия как среди русского, так и инороднического населения») [9].

16 ноября 1922 г. П.А. Строев опубликовал в газете «Известия» статью «Ойратский народ», в которой он усилил свою критику в адрес руководства области. Являясь, по его мнению, ставленниками кержаков, «Местные заправилы...всячески оттягивают проведение в жизнь 1-го съезда советов алтайского народа...и, мало того, скрывают от него факт предстоящих выборов. В итоге...свели на нет завоёванную автономию». Статья преследовала цель вытребовать от центральных органов РСФСР формирования комиссии для проверки работы Ойротского облревкома, в состав которой входили бы только представители ЦК РКП(б), ВЦИК и ГПУ.

В своей докладной записке коллеги НКНаца председатель облревкома Н.Ф. Иванов квалифицировал обвинения П.А. Строева как материал, который «всецело дышит национальной ненавистью к русским... в умах крестьянства русского может загордиться подозрение, что не воскрес ли опять Карокорум, которого не желает не только русское население, а само туземное». «Тов. Строева...как ответственного советского работника, стоящего на таком высоком посту, — писал Н.Ф. Иванов, — не могу простить за такую ошибку, хотя едва ли можно назвать такое действие ошибкой». Как «акт контрреволюционный, разжигающий национальную вражду» в Горном Алтае расценило статью П.А. Строева общее собрание коммунистов областного центра, проведённое 5 декабря 1922 г. [10].

Мы познакомили читателя с двумя подходами к политическим процессам, проходившим в Горном Алтае во второй половине 1922 г., — с точки зрения П.А. Строева и официальной партийно-советской позицией (Н.Ф. Иванов). Читатель сам может дать им оценки. Но прежде чем это сделать, он всё-таки должен познакомиться ещё с несколькими небольшими цитатами из документов, написанных в конце 1922 г. П.А. Строевым. В одном из них П.А. Строев, обращаясь к Н.Ф. Иванову, сообщает о том, что «искренне сознаёт допущенную в статье ошибку», и в связи с этим обещает написать статью, «подчёркивающую тяжести, перенесённые работниками-революционерами» [11]. В другом документе («Докладной записке») на имя обкома РКП(б) и облревкома) П.А. Строев исповедуется: «Конечно, каждому товарищу известно, что я сын бедного калмыка, не имею образования, не имею административного навыка и политически не выдержан. Я вырос и жил среди своих калмыков, жил их жизнью и смот-

рел на окружающее только их глазами. В особенности за 3-4 года революции...переносил всё, что только переживал этот народ, видел много горя и слёз, много трагедий и драм, много трогательно-го, кошмарного и жуткого...» «А потому я — социалист, — продолжает П.А. Строев. — Было бы нелепо, преступно и коварно обвинять меня в провокации, узком национализме, подготовке восстания». «Докладная записка» заканчивалась просьбой: «Чувствуя усталость, расстройство нервов и слабость здоровья и учитывая невероятную трудность содержания семейства в г. Улале, прошу облревкомом и обком РКП(б) вынести постановление об увольнении меня от должности члена облревкома с опубликованием населению на русском и алтайском языках. Я имею ( в виду — А.Б.) в будущем заняться исключительно алтайской литературой — моим истинным призванием и стремлением». На следующий день, 29 декабря 1922 г., на «Докладной записке» была наложена резолюция: «Дать извещение по волревкомам о том, что тов. Строев вследствие истечения полномочий члена ВЦИК, а также вследствие болезненного состояния от работы в ревкоме освобождён с предоставлением прав жительствова в пределах области» [12]. Так завершилась политическая деятельность П.А. Строева.

Однако вернёмся к октябрю 1922 г. В этом месяце в стенах областного представительства при НКНаце был разработан проект, суть которого, на первый взгляд, заключалась в простом изменении сложившейся в рамках облревкома структуры управления экономикой. В состав группы, являвшейся инициатором проекта, входили П.А. Строев, С. Борисов, Фогль, Коротков, Крылов. Результатом их творчества было «Положение о центральном хозяйственном управлении Ойротской области», утверждённое 18 октября 1922 г. тем же П.А. Строевым как членом ВЦИК и членом облревкома. Согласно положению, ведению предполагаемого ЦХУ предоставлялось право создавать различные фабрично-заводские и сельскохозяйственные предприятия, организовывать промышленную деятельность, приобретать в собственность или арендовать недвижимое и движимое имущество, покупать, продавать и обменивать производимые продукты, «иметь свои агентуры и конторы как в России, так и за границей» и т.д. «ЦХУ, — говорилось в положении, — является самостоятельным учреждением, управляемое его коллегией», которая утверждается президиумом облревкома. Однако при этом коллегия сама избирает из своего состава председателя ЦХУ, да и «Центрхозуправление учреждается при предста-

вительстве Ойротской автономной области в Москве». Следовательно, восстановление и развитие экономики в области фактически должно было выйти из-под контроля облревкома как полномочного органа советской власти, а экономика области наоборот войти в тесную связь с заграничным рынком. Была и ещё одна подоплека создания ЦХУ. Так, выступая на заседании инициативной группы, уполномоченный представительства Фогль указал «на будущие политические возможности» проекта: когда к Ойротии присоединятся 9 хошунов Урянхая, «кузнецкие калмыки и минусинские татары», «то ЦХУ промыслами будет как раз к статье для поднятия экономического уровня уже федерации».

Проект создания ЦХУ Ойротской области рассмотрен в феврале 1923 г. на заседании облэко и, естественно, отклонен «как не выдерживающий никакой критики, несовместимый со структурой ни государственных, ни кооперативных организаций» [13].

Как видно из изложенного, в эпицентре описанных политических дискуссий о путях развития Ойротии всегда находилось её представительство при НКНаце. В связи с этим облревкомом на своём заседании 21 ноября 1922 г. указал ему на нетактичное отношение к высшему властному и быть более выдержанным» [14].

Гораздо жёстче отнесся к деятельности представительства Ойротии при НКНаце сибирский партийный центр. После детального ознакомления с обстановкой в Горном Алтае Сиббюро ЦК РКП (б) 11 января 1923 г. поставило вопрос об упразднении представительства области в Москве как очага националистических интриг [15]. Всё же состоявшийся 23 января 1923 г. пленум обкома РКП (б), признав «для проведения правильной национальной политики в области и в интересах соблюдения прав национальных меньшинств на общих основах социальной федерации, а также для правильной связи с руководящим центром — Наркомнацем» упразднение представительства невозможным, поручил облревкому разработать меры для его укрепления [16]. В контексте решений Сиббюро ЦК 11 января и обкома РКП(б) от 23 января 1923 г. и следует рассматривать освобождение С. Борисова от работы в представительстве, пресечение попытки С.С. Конзычакова после его снятия с должности заместителя председателя облревкома добиться направления на работу в представительство, назначение сначала заместителем представителя, а затем и представителем области при Наркомнаце И. Зяблицкого [17]. Для улучшения информированности

представительства о положении дел в области облревкомом предложил своим отделам посылать представительству копии всех отчётов, докладов и других материалов, «характеризующих хозяйственное и культурное положение в области и фактическую работу местных органов» [18].

Таким образом, начало 1923 г. стало временем, когда произошла стабилизация государственного управления Ойротией. В результате рассмотренных в данной статье кадровых перестановок и ряда других должностных перемещений состав облревкома стал следующим: Н.Ф. Иванов, Г.И. Чусов, И.С. Алагызов (алтаец, член РКП(б)), В.К. Манеев (алтаец, беспартийный), И.М. Малков (русский, член РКП(б)). Вместе с обкомом РКП(б) и под его контролем облревком обновленного состава окончательно замирил «белобандитов», осуществил некоторые хозяйственные мероприятия, обеспечил необходимые для «диктатуры пролетариата» результаты выборов в волостные и сельские советы области. По такому показателю, как партийность членов сельсоветов, Ойротия в 1923 г. превзошла Сибирь в целом. «...процент коммунистов, — свидетельствовали «Годовые итоги на хозяйственно-политическом фронте Сибири» (1 октября 1922 — 1 октября 1923 гг.), — колеблется в отдельных губерниях в сельсоветах от 14% (Ойротская область) до 4,6% (Новониколаевская губерния), средняя цифра — 7,3%» [19]. На первый областной съезд советов, работавший с 1 мая по 5 мая 1923 г., было избрано 137 делегатов, среди них: 81 русский, 53 алтаец и казах, 3 представителя других национальностей; по партийной принадлежности — 74 члена РКП(б) и 63 беспартийных; по социальному положению — 132 бедняка и 5 середняков.

На первом областном съезде советов ни С.С. Конзычакова, ни П.А. Строева не было. «Облревком не мог допустить, — сказал в своём отчётном докладе Н.Ф. Иванов, — чтобы прихвостники буржуазии, элементы, потерявшие всякий человеческий рассудок, мучили опять умы мало разбирающихся с окружающей обстановкой, ни в чём неповинных алтайцев». В обстановке полного единогласия съезд принял «Основные принципы, положенные в основу дальнейшего развития и существования Ойротской области...» — документ, по характеру своего содержания представляющий собой первый (и, по всей видимости, последний) опыт Конституции Горного Алтая как советской областной автономии. В этом акте закреплялось положение о том, что «Ойротская автономная область стоит под флагом РСФСР, а потому своего особого национального

флага и герба не имеет». «Основные принципы...» исходили из того, что все законы РСФСР обязательны для исполнения на территории области, «автономная область не присваивает себе право законодательства». Право же «рассмотрения и изменения законов и распоряжений центральной власти РСФСР, применительно к местным условиям Ойротской автообласти» могло быть реализовано областным съездом советов и облисполкомом только в рамках «существующих положений». С другой стороны, на съезде опять возник вопрос «О присоединении к Ойротской автономной области волостей, населённых ойротскими народами, Кузнецкого уезда и волостей Бийского уезда Ал-

тайской губернии, прилегающих к Ойротской области и тяготеющих к таковой». Постановка последнего вопроса на съезде была обусловлена, по мнению докладчика Н.Ф. Иванова, тем, что при выделении области были учтены «национальные признаки, — экономические же признаки оказались в тени» [20]. Итак, даже краткий анализ материалов съезда показывает, что дискуссия о путях развития Горного Алтая, начавшаяся фактически в первые месяцы реализации декрета ВЦИК от 1 июня 1922 г. должна была продолжиться и в постревкомовский период его истории. Правда, уже в других формах и с другими действующими лицами.

#### Библиографический список

1. РГВИА, ф. 16, оп. 1, д. 66, л. 279.
2. Бюллетень первой Ойротской областной конференции РКП. Улала, 1923. С. 15.
3. ГАРА, ф. 42, оп. 1, д. 162, л. 32.
4. Там же, ф. 5, оп. 1, д. 340, л. 21.
5. Там же, ф. 5, оп. 1, д. 326, л. 2.
6. Демидов В.А. К социализму, минуя капитализм. Неб., 1970. С. 70.
7. ГАРА. ф. 5, оп. 1, л. 280, л. 38.
8. ОХСД РА, ф. 1, оп. 1, д. 3, л. 37.
9. ГАРФ, ф. 1318, оп. 1, д. 69, лл. 4,2.
10. Там же, ф. 1318, оп. 1, д. 232, лл. 4,2.
11. Там же, ф. 1318, оп. 1, д. 232, л. 3.
12. ГАРА, ф. 65, оп. 1, д. 11, лл. 213-214.
13. Там же, ф. 33, оп. 1, д. 1307, лл. 9-10, 7, 6.
14. Там же, ф. 5, оп. 1, л. 280, л. 41.
15. ОХСД РА, ф. 1, оп. 1, д. 56, л. 4.
16. Там же, ф. 1, оп. 1, д. 50, л. 3.
17. ГАРА, ф. 5, оп. 1, д. 324, л. 52, д. 341, л. 20.
18. Там же, ф. 44, оп. 1, д. 63, л. 1.
19. Жизнь Сибири. Новониколаевск, 1923. № 9-10 (13-14). С. 33.
20. Протоколы первого областного съезда советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. 1-5 мая 1923 года. Улала: Издание Ойротского облисполкома, 1923. СС. 19, 114-116, 121-122, 104.

#### Об авторе

**Болдуев Анатолий Абрамович** — доцент кафедры социологии, политологии и культурологии Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

**Bolduev A.A.**

**C.C. Konsichakou — P.A. Chagat-Stroev — N.F. Ivanov: determining how the development of Gorny Altai (fall 1922-spring 1923 gg.) (on materials of past publications)**

**Abstract.** The article addressed the issue of development of the Altai mountains after the Civil war. Special attention is paid to the problem of formation of regional authorities.

**Key words:** The civil war in the Altai Republic, state-building, autonomy

Статья поступила в редакцию 20.04.2016



УДК 75

П.А. Глинских, А.Р. Татаркина

## Образ космоса в творчестве К.С. Малевича

*Челябинский государственный педагогический университет, г. Челябинск, пр. Ленина, 69*

**Аннотация.** В данной статье рассматривается одно из художественных направлений авангардизма — супрематизм, который основан на сочетании простых фигур, таких как круг, квадрат, линии и т.д. и ограниченного диапазона цветов. В русском искусстве появление этого течения связано с именем К.С. Малевича. Именно он, движимый идеями космического пространства, начал создавать новую картину мира, претендующую на переустройство земного пространства. В статье рассматривается реализация идей космоса в творчестве художника и его утопические архитектурные проекты.

**Ключевые слова:** искусство, авангардизм, супрематизм, К. С. Малевич, космос, беспредметность, архитектоники, планиты, утопия

Начало XX века ознаменовано глобальными социальными потрясениями, индустриализацией, техническим прогрессом, коренным образом изменившими мир. Эти события отразились и в искусстве. В то время человечество отошло от привычного понимания прекрасного, оно стало искать новые способы и формы художественного отражения реальности стали возникать нестандартные направления (кубизм, футуризм, экспрессионизм, сюрреализм и пр.), которые объединились в одно общее течение — авангардизм, стремлением которого было переосмыслить язык искусства, обрести свободу художественного выражения.

В 1900-1930 гг. одной из ведущих тем общественной жизни стал космос. Покорение воздушного пространства осмысливалось не только как прорыв науки, но и как достижение искусства. Никогда еще оно так быстро и чутко не реагировало на научные открытия. В связи с этим, считает, С.Л. Боброва, русские художники стали по-новому определять свою творческую деятельность: не как отображение мира, а как его реальную трансформацию [1]. Идея создания нового становится центральным мотивом эстетической и мировоззренческой программы авангарда. Для художников того времени стала характерна космическая масштабность мышления, осознание теургической миссии искусства. Поэтому, в каком-то смысле можно сказать, что художественный авангард и космос — это два полюса, между которыми существовала культура первой трети XX века. Как говорил Евгений Ковтун: «Тема преодоления гравитационного тяготения и рывка че-

ловечества в космос волновала теперь представителей русского футуризма. Нет сомнения, что в этом на них оказала огромное влияние философия Николая Федорова, к которому они относились с глубочайшим почтением. Но были также и личные концепции пространства, обретавшие форму в живописных творениях футуристов, которые сумели на основе этих концепций вывести футурологические гипотезы, касающиеся прогресса освоения человечеством космического пространства» [2]. Однако полагать, что до рубежа XIX-XX веков освоение воздушного пространства никак не отражалось в искусстве, будет не совсем правильно. Достаточно лишь вспомнить утопические проекты древности: это и летательный аппарат Дедала, и колесница, которая бороздит небесные просторы в мифах Древней Греции, Индии и т.д.; далее, уже в эпоху Возрождения, это идеи летательных машин Леонардо да Винчи. Поэтому, возвращаясь к нашей теме, мы можем сказать, что творчество русских авангардистов знаменует собой новый виток идей освоения воздушного пространства в искусстве.

Тема космоса была центральной в супрематизме. Супрематизм был исключительно российским движением. Его отцом основателем стал К.С. Малевич. Данное направление стремится к отказу от изображения предметов в пользу простейших геометрических форм — основ мироздания. Малевич в 1915 году на «Последней кубофутуристической выставке картин "0-10"» представил публике 39 супрематических полотен и брошюру «От кубизма к супрематизму», тогда же впервые был продемонстрирован знаменитый

«Черный квадрат», который художник назвал «нулем форм». Малевич, разрабатывая идеи космического пространства, возникавшие в его собственном искусстве, был первым из русских художников, кому удалось прийти к таким футурологическим выводам. Но все это происходило не моментально.

По мнению ряда исследователей, «Черный квадрат» представляет собой художественно изображенное космическое пространство. Доказательством является детальный спектральный анализ красочного слоя картины, который показал, что черный цвет наносился по специальной схеме, результатом этого стало особое восприятие рисунка, напоминающего черную космическую дыру.

Ритм восхождения Малевича в космос соответствовал разнообразным фазам развития супрематизма. Таким образом, совершался переход от статического этапа Черного квадрата, Красного квадрата, Супрематизма с синим треугольником и черным прямоугольником к динамической или даже космической стадии Супрематизма с восемью прямоугольниками и Аэроплана в полете [3]. Что касается самого понимания космоса, то его К. Малевич определял так: «Космос, или Вселенная, мне представляется бесчисленностью сил вращательных центров или возбуждений. Все образующиеся кольца не представляют собой отдельные системы, а находятся во взаимном включении. Таким образом, Вселенная представляет собой бег или движение колец, безудстанно исходящих из центра и пополняющих друг друга взаимным включением. Отсюда полагаю, что движение нашей планеты целой системой космических биений движется из кольца в кольцо, увлекаемое вращением отвлеченных сил» [4].

Итак, Казимир Малевич, обращаясь к простым формам, считал супрематизм высшей ступенью развития искусства. Художник рассматривал его результатом развития кубизма, в котором исчезают реальные предметы и вещи, испаряются понятия «верх» и «низ». Это действительно так. Если мы перевернем картину, то смысл, идея произведения не изменится. Пространство произведения не зависит ни от чего, включая силу притяжения. Супрематические творения — самостоятельный мир, который, несмотря на замкнутость и ограниченность, имеет внутреннюю гармонию.

Центральными понятиями супрематизма явились «пространство» — вместилище без измерения, в котором разум ставит свое творчество, бесконечность и беспредметность. Художественными основами стали комбинации из простейших геометрических очертаний (прямая линия, квадрат, круг,

прямоугольник). Сочетание разноцветных и разновеликих геометрических фигур образует пронизанные внутренним движением уравновешенные асимметричные супрематические композиции. К.С. Малевич объяснял это так: «Но как далеко человек — наиглавнейший проводник космоса — как явление отвлечен конкретным разумом, новой психоманией нужных дел! Он, и только он, должен встряхнуть вещи, превратить в метеоры движений, двигать <их> к самодвижению, в котором рождается форма и фактура. Отсюда раскрыта причина фактур и стройность материалов как возбуждения, отсюда геометризм стройности или форм возбуждения. Супрематизм вскрыл эту причину, причем исходящую из представления движения» [5].

Художник, стремившийся преобразить мир по законам супрематизма, активно работал над задачей выведения супрематизма в жизнь. Объемные композиции включали в себя геометрические фигуры, которые врезались друг в друга под прямым углом. Художник определял эти конструкции как архитектурные формулы, с помощью которых строениям может быть придана форма. Таковы были архитекторы — серия объемных проектов, поражающих своей необычайной изобретательностью и многогранностью применения [6]. Первые архитектурные модели такого рода и сам термин появились в 1925 году. Малевич представлял некоторые свои работы как модели космических строений. Он считал, что в недалеком будущем их можно будет использовать в космической индустрии как основы для планов космических станций, на которых будут жить люди, а также посадочных площадок для таких станций. Параллельно с архитекторами Малевич разрабатывал графические чертежи — планиты — композиции из соединенных между собой параллелепипедов [7]. Эти работы Малевича стали первыми в своем роде проектами, в которых использованы лаконичные геометрические формы. Он помог архитекторам по-новому осмыслить простые формы, показать возможности их сочетания и значимость геометрических фигур в архитектуре. Они так же содержали в себе идеи космизма. Хочется отметить, что архитекторы — первый шаг в продвижении супрематизма в архитектуру. Со временем стало ясно, что архитектурные проекты художника — утопия и они не могут использоваться на практике. Хотя существует версия, что архитекторы главного здания МГУ использовали супрематические работы Малевича при проектировании здания [8].

Возможно, архитектура Малевича была утопической, однако не стоит забывать, что худож-

ник творил в эпоху Великой Утопии. Малевич был далек от «нигилизма», в котором его обвиняли, — он находился в состоянии поиска нового образа мира: старый распался, а новый предстояло построить. Результатом поисков стали призрачно-воображаемые проекты и утопическая архитектура, а также рисунки и живописные творения, стремящиеся к выражению ритма Вселенной. Его

идеи, пусть и не могли быть реализованы в начале XX века, однако сейчас, в наше время, огромное количество архитекторов, художников, дизайнеров пользуются великим наследием, оставленным великим человеком, который смог изменить понимание мира, и перенес это все на холст, чтобы наглядно продемонстрировать людям новое видение жизни.

#### Библиографический список

1. Боброва, С. Л. Образ космоса в русском художественном авангарде // Дельфис. — 2002. — № 32. — С. 17.
2. Ж. Казимир Малевич. 1878 — 1935. и супрематизм. — М., 2003. — С. 22.
3. Там же — С. 23.
4. Малевич К. С. Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой. // Малевич К.С. Собрание сочинений в 5 томах. — М., 2000. — Т. 3. — С. 229
5. Там же — С. 227.
6. Хан-Магомедов, С.О. Архитектура советского авангарда: В 2 кн.: Кн. 1: Проблемы формообразования. Мастера и течения. — М., 1996. — С. 103.
7. Там же — С. 104.
8. Информационный портал о К.С. Малевиче. URL: <http://www.k-malevich.ru/tvorchestvo/arkhitektony.html>

#### Об авторе

*Глинских Полина Алексеевна* — студентка II курса исторического факультета Челябинского государственного педагогического университета (ФГБОУ ВО «ЧГПУ»), [polina\\_glinskikh@yahoo.com](mailto:polina_glinskikh@yahoo.com)  
*Татаркина Альфия Рамильевна* — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории и права Челябинского государственного педагогического университета (ФГБОУ ВО «ЧГПУ»)

**Glinsky P. A., Tatarkina A. R.**

### The image of the cosmos in the work of Malevich

**Abstract.** This article discusses one of the artistic movements of the avant-garde — Suprematism, which is based on the combination of simple shapes such as circle, square, line, etc. and a limited range of colors. In Russian art the emergence of this trend is connected with the name of Malevich. It was he who, driven by ideas of space, began to create a new picture of the world, claiming for the reconstruction of terrestrial space. The article discusses the implementation of ideas of space in the artist and his utopian architectural projects.

**Key words:** art, avant-garde, Suprematism, with K. Malevich, cosmos, pointlessness, architectones, planity, utopia

Статья поступила в редакцию 07.03.2016

УДК 796

А.Г. Гонохов, А.А. Маматова

## Формирование устойчивого интереса на уроках физической культуры

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1*

**Аннотация.** Актуальность темы настоящей статьи, состоит в первую очередь в решении поставленных задач с целью усиления интереса населения к физической культуре и спортивной работе среди молодежи, которая в свою очередь, требует организации учебно-воспитательного процесса в системе, образования и физической культуры среди студентов, Горно-Алтайского государственного университета.

**Ключевые слова:** госуниверситет, образовательный процесс, физическая культура и спорт в высшем учебном заведении

Особую роль в сложном и многофакторном процессе формирования индивидуальности человека играло и играет физическое образование. Оно создает фундамент здоровья для развития других сторон культуры человека, обеспечивает внутренние гарантии продуктивности учебно-познавательной деятельности.

Физическая культура — учебная дисциплина, призванная эффективно решать одну из самых приоритетных задач современного образования — формирование здорового образа жизни обучающихся.

Для начала, стоит отметить тот факт, что проблема формирования у студентов интереса к занятиям физической культурой стала очевидной давно. К сожалению, она не только не решается практически, но и недостаточно освещается в методической литературе. Самая большая опасность для успешного решения её кроется в том, что у многих специалистов (учёных, практических работников) бытует мнение, что формировать интерес к физической культуре можно только в каких-то особых условиях, резко отличающихся от тех, которыми располагает абсолютное большинство школ в настоящее время. Многие видят решение этой проблемы только в увеличении количества уроков физической культуры. В последнее же время двигательная активность детей стала очень низкой, спорт и физическая культура перестали быть значимыми для молодого поколения. За прошлое столетие, по мнению учёных, вес непосредственной мышечной работы человека снизился с 94 до 1 процента. Главными пороками XXI века

стало: накопление отрицательных эмоций без физической разрядки, гипокинезия и переедание.

Гипокинезия это, как известно, недостаточная двигательная активность, которая ныне всё больше «молодеет». Она отрицательно влияет на функцию многих жизненно важных систем организма, что пагубно сказывается на состоянии здоровья молодежи. Особенно страдают в этом плане молодые люди и больные, ослабленные перенесёнными заболеваниями. Как правило, этих людей чрезмерно опекают взрослые: их освобождают от уроков физкультуры. Из-за неправильного физического воспитания у многих учащихся уменьшается естественная потребность в движении, снижается двигательная активность. Малоподвижный образ жизни становится ныне нормой существования и взрослых, и детей.

Главную проблему рассматриваемой темы решает, конечно же, мотивация. Как показывают исследования Л. И. Божович, Л. С. Выготского, А.Н. Леонтьева и других, это невозможно без формирования соответствующей мотивации<sup>1</sup>, которая рассматривается многими исследователями как регулятор деятельности человека, которая, в свою очередь, предполагает в себе самой систему значимости для человека. В практике работы преподавателей физической культуры большее внимание уделяется ныне повышению уровня двигательной подготовленности и меньше, а порой, как отмечается в печати, совсем утрачена образовательная и воспитательная направленность занятий физкультурой. Воспитание мотивации учения осуществляется в основном в процессе изучения учебных пред-

<sup>1</sup> Божович Л.И. Вопросы психологии, личности. — М., 2000. — 448 с.



метов, о чем свидетельствуют многие исследования В.И. Антипова, Е.В. Бондаревская, О.И. Блинецова, В.С. Ильин и др.). Специфика процесса воспитания мотивации учения определяется здесь тем или иным предметом или циклом учебных предметов. Преподаватель использует в данном случае содержание обучения, методы, требования к учащимся, воздействие коллектива на учащихся и др.

Исходя из вышесказанного, целью исследования явилось выявление средств и методов, эффективно способствующих формированию положительной мотивации и интереса у студентов на уроках физической культуры.

Интересен и тот факт, что в практике работы высших учебных учреждений всё еще наблюдается спад интереса к занятиям физической культурой у студентов всех курсов, исходя из объективных и субъективных факторов.

Так как в большинстве учебных заведений страны, теперь обучаются бакалавры то, в требованиях государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования, предъявляемых к знаниям и умениям по циклу общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин, указано, что в области физической культуры будущий бакалавр должен:

- понимать роль физической культуры в развитии человека и подготовке специалиста;
- знать основы физической культуры и здорового образа жизни;
- владеть системой практических умений и навыков, обеспечивающих сохранение и укрепление здоровья, развитие и совершенствование психофизических способностей и качеств, самоопределение в физической культуре;
- приобретение опыта использования физкультурно-спортивной деятельности для достижения жизненных и профессиональных целей.

Кругозор личности в сфере физической культуры определяют знания. Их можно подразделить на теоретические, методические и практические. Теоретические знания охватывают историю развития физической культуры, закономерности работы организма человека в двигательной деятельности и выполнения двигательных действий, физического самовоспитания и самосовершенствования. Эти знания необходимы для объяснения и связаны с вопросом «почему?» Методические знания обеспечивают возможность получить ответ на вопрос: «как использовать теоретические, знания на практике, как самообучаться, саморазвиваться, самосовершенствоваться в сфере физической культуры?»

Практические знания характеризуют ответ на вопрос: «как эффективно выполнять то или иное физическое упражнение, двигательное действие?»

Знания необходимы для самопознания личности в процессе физкультурно-спортивной деятельности. Прежде всего, это относится к самосознанию, т.е. осознанию себя как личности, осознанию своих интересов, стремлений, переживаний. Переживание различных эмоций, сопровождающих самопознание, формирует отношение к себе и образует самооценку личности. Она имеет две стороны — содержательную (знания) и эмоциональную (отношение). Знания о себе соотносятся со знаниями о других и с идеалом. В результате, выносится суждение, что у индивида лучше, а что хуже, чем у других, и как соответствовать идеалу. Таким образом, самооценка — это результат сравнительного познания себя, а не просто констатация наличных возможностей. В связи с самооценкой, возникают такие личностные качества, как самоуважение, тщеславие, честолюбие. Самооценка имеет ряд функций: сравнительного познания себя (чего я стою); прогностическая (что я могу); регулятивная (что я должен делать, чтобы не потерять самоуважение, иметь душевный комфорт). Студент ставит перед собой цели определенной трудности, т.е. имеет определенный уровень притязаний, который должен быть адекватным его реальным возможностям<sup>2</sup>.

Если занятия физической культурой в современном обществе, сравнивать с занятиями прошлого века, то, можно сказать что современная физическая культура ушла далеко вперед, так как появилось очень много средств и методик для занятий физической культурой: это тот же фитнес, шейпинг, йога, и многое другое.

Важнейший фактор, определяющий жизнь нового тысячелетия, — это борьба за здоровье в условиях все ухудшающейся экологии, постоянного стресса, гиподинамии. Панацеей от всех болезней в XXI веке становится здоровый образ жизни, который немислим без активных занятий физическими упражнениями и спортом.

Тренеры, инструкторы, менеджеры фитнес клубов, спортивно-оздоровительных центров, студий постоянно сталкиваются с проблемой мотивации своих клиентов на продолжительные занятия по фитнес программам. Естественно, что тренер-инструктор, особенно групповых программ, не может знать своих подопечных так хорошо, как тренер в спорте или инструктор персональных тренировок. Однако он может с помощью анкети-

<sup>2</sup> Кайнова, Э.Б. Общая педагогика физической культуры и спорта. 2007. — 208 с.

рования, бесед, совместной работы с менеджером по продажам членских карт, во время инструктажа определить основные мотивы и на этой основе создать такие условия, которые соответствовали бы мотивации каждого клиента. Эффективная работа фитнес клубов, спортивно-оздоровительных центров и других организаций зависит от правильно разработанной концепции клуба, выбора тех или иных направлений фитнеса и программ, что, в свою очередь, во многом определяется осознанием сущности мотивации, изучением факторов, влияющих на нее, и методов ее повышения<sup>3</sup>.

Физическое воспитание в высших учебных заведениях является неотъемлемой частью образования. От качества организации и проведения занятий со студентами зависят уровень их физической подготовленности и здоровья, а также отношение к физической культуре по окончании высших учебных заведений. Анализ реального состояния дел в физическом воспитании студентов дает основание полагать, что его эффективность далека от желаемой. Центром внимания в деятельности кафедр физического воспитания вуза остаются предусмотренные учебными программами нормативы и тесты, а не сам студент, его ценностные ориентации и потребности<sup>4</sup>. Специалисты указывают на необходимость поиска новых нетрадиционных технологий для организации занятий по физическому воспитанию в вузе<sup>5</sup>. Одним из таких видов двигательной активности может быть шейпинг.

Таким образом, можно сказать, по динамике функциональной нагрузки типовые видеопрограммы "Шейпинг-классик" отвечают рекомендациям ведущих специалистов. Отрасли относительно занятий физическими упражнениями, занятия по видеопрограмме "Шейпинг-классик" положительно влияют на развитие силовых качеств и гибкости, привлекают своей структурой и содержанием, содействуют расширению знаний о физической культуре личности, но недостаточно развивают скоростно-силовые качества и выносливость. Занятия шейпингом содействуют также повышению заинтересованности в урочной фор-

ме физического воспитания. Отмечается повышение посещаемости занятий и высокий рейтинг шейпинга по результатам анкетного опроса студентов, и могут способствовать улучшению состояния физической подготовленности и здоровья занимающихся, поскольку они позволяют дифференцировать тренировочные влияния в соответствии с индивидуальным уровнем физической и функциональной подготовленности каждой студентки (1-3-й видео инструкторы) и удовлетворяют их потребности в двигательной активности. Для широкого применения шейпинг технологий в урочных формах занятий по физическому воспитанию целесообразно разработать программы, которые в полной мере отвечают нормативным требованиям высшей школы относительно длительности и содержания занятий, и дополнить их упражнениями для развития скоростно-силовых качеств и общей выносливости.

Какие же меры следует принимать для сохранения, и даже повышения мотивации спортсмена к напряженной подготовке и достижению наивысших результатов?

Прежде всего, тренер должен стремиться обеспечить такую организацию и содержание тренировочного процесса, которые постоянно ставили бы перед спортсменом задачи осязаемого совершенствования. Так, на первом этапе многолетней подготовки должна быть обеспечена направленность на обучение и совершенствование основных двигательных навыков и умений, изучение основ вида спорта. В дальнейшем следует постоянно ориентировать спортсмена на необходимость активной работы над совершенствованием все более тонких компонентов подготовленности, преодоление постоянно возрастающих трудностей освоения все более высоких нагрузок. В то же время необходимо следить за тем, чтобы физический и эмоциональный стресс, которому подвергается спортсмен в тренировочной и соревновательной деятельности, находился в соответствии с его физиологическими и психическими возможностями, имеющимися функциональными резервами<sup>6</sup>.

Следует помнить, что мотивация спортсмена тесно взаимосвязана со всем комплексом состав-

<sup>3</sup> Лисицкая Т.С., Сиднева Л.В. Аэробика. Теория и методика. 2006. — 230 с.

<sup>4</sup> Айзман, Р.И. Физиологические основы здоровья: учебное пособие. 2005. — 524 с.; Лубышева Л.И., Грузных Г.М. О программных основах вузовского физкультурного воспитания. 2001, с. 42-44.

<sup>5</sup> Прохорцев И.В. Способ тренировки тела человека типа "Шейпинг": Патент № 2007205 на изобретение от 15 февраля 1994 года. Российская Федерация.

<sup>6</sup> Бальсевич В.К. Физическая культура для всех и каждого 1998. — 208 с.; Матвеев Л.П. Теория и методика физической культуры. 1997. — 543 с.

ляющих современной системы его подготовки: т.е. организацией и материально-техническим обеспечением, эффективностью в отношении технико-тактической, физической и психологической подготовленности спортсмена, системой профилактики травм и заболеваний и их эффективным лечением и др. Недостатки в любом из указанных и многих других компонентах системы подготовки неизбежно отрицательно сказываются на уровне мотивации спортсмена или нежелании активно заниматься спортом. Исследования показывают зависимость мотивационной ориентации спортсмена от выбора внутренних или внешних целей. Ориентация спортсмена на внутренние цели связана с акцентом на технико-тактическое и физическое совершенствование, стремление к эффективной тренировочной и соревновательной деятельности и др., т. е. с процессом совершенствования. Результатом такой ориентации является повышенное внимание к качеству процесса подготовки, рациональному образу жизни, контроль за эффективностью подготовки и соревнователь-

ной деятельности, стремление к исправлению ошибок и поиску оптимальных путей дальнейшего совершенствования. Спортсмены, ориентирующиеся на внешние цели, в первую очередь сосредотачиваются на спортивном результате, победе или поражении как средстве оценки личных способностей. При такой ориентации мотивация спортсменов во многом зависит от отношения средств массовой информации, зрителей, получения материальных вознаграждений. Результатом внешней ориентации нередко является ослабление внимания к качеству подготовки, поиску резервов повышения спортивного мастерства, что часто приводит к негативным последствиям — снижению результатов и эффективности подготовки, поиску внешних причин неудач и, как следствие, к снижению мотивации к активным напряженным занятиям. Результатом внутренней ориентации нередко является и стремление избегать ответственных соревнований, борьбы с сильными и равными по силам соперниками.

#### Библиографический список

1. Айзман, Р.И. Физиологические основы здоровья: учебное пособие. Под редакцией Р.И. Айзмана., А.Я. Тернера. — Новосибирск: Издательская компания «Лада», 2005. — 524 с.
2. Бальсевич, В.К. Физическая культура для всех и для каждого- М.: ФиС, 1998. — 208 с.
3. Божович, Л. И., Вопросы психологии, личности. — М., 2009. — 198.
4. Кайнова, Э.Б. Общая педагогика физической культуры и спорта: учебное пособие.- (ГРИФ). — М.: ИД «ФОРУМ»: ИНФРА-М, 2007. 208 с.
5. Лисицкая, Т.С., Сиднева Л. В. Аэробика. Теория и методика. Т.1. — М.:ФАР, 2006. — 230 с.
6. Лубышева, Л. И., Грузных Г.М. О программных основах вузовского физкультурного воспитания // Теория и практика физ. культуры. 2001, № 3, с. 42-44.
7. Прохорцев, И.В., Способ тренировки тела человека типа "Шейпинг": Патент № 2007205 на изобретение от 15 февраля 1994 года. Российская Федерация.
8. Матвеев, Л. П. Теория и методика физической культуры // Учебник для институтов физ. Культуры. — М.: ФиС, 1997. — 543 с.

#### Об авторах

*Гонохов Александр Георгиевич* — кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и методики физического воспитания и спорта Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

*Маматова Александра Андреевна* — старший преподаватель кафедры теории и методики физического воспитания и спорта, Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

**Gonohov A.G, Mamatova A.A.**

### **The formation of steady interest to physical culture lessons**

**Abstract.** The relevance of the topic of the scientific article in the first place is the solution of the tasks set to enhance the interest of physical culture and sports among young people, which in turn, requires the organization of educational process in the system of education in the activities of physical culture among students of the Gorno-Altai State University.

**Key words:** the educational process, physical culture, University

Статья поступила в редакцию 11.04.2016

УДК 902

Э.П. Дворников

## Проблемы философских, культурологических и исторических аспектов изучения погребально-поминальной практики ранних кочевников Горного Алтая

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1*

**Аннотация.** В статье рассмотрена проблема отношения коллектива к умершему в древних культурах. Приведены широкие археолого-этнографические параллели культур, традиции которых связаны с погребением в земле. В статье обосновано комплексное применение данных археологии и этнографии, культурологи, философии, поскольку археология не способна в полной мере реконструировать погребально-поминальные действия

**Ключевые слова:** смерть, сакральное пространство, профанное пространство, собирание в дорогу

Изучение археологических культур во многих случаях ведётся на основе анализа погребального обряда. Это связано с тем, что другие типы памятников, кроме погребальных либо неизвестны, либо исследованы в недостаточной степени. Что же такое погребальный обряд? Для археолога это более или менее казалось бы очевидная вещь. Археология определяет погребальный обряд как совокупность определённых обрядовых действий связанных с биологической смертью человека и проводами его в иной мир. В погребальной обрядности закодированы все аспекты миропонимания: представления о душах, структуре Мироздания, о жизненном круговороте, зле и добре, пространственно-временных параметрах культуры, следовательно, изучая погребальный обряд мы можем выявить мировоззренческие истоки которые определяли форму, структуру и содержание ритуала. Справедливо отмечено, что «погребальный обряд в археологии принято рассматривать в двух аспектах: знаково-символическом и структурно-аналитическом. В первом случае предполагается давать семантическую интерпретацию зафиксированному явлению, а во втором анализировать отдельные части погребального ритуала, которые, в свою очередь, тоже представляют систему реализованных определенным образом элементов».

Этнограф изучает погребальный обряд как действие, сопровождающее погребение умершего, а археолог — вещественные остатки проводимых

обрядов. Следовательно, при сопоставлении данных археологии и этнографии могут быть выяснены причинно-следственные связи изучаемого действия. Кроме того существуют феномены, свойственные большинству культур, например символика цветной триады «белый-красный-чёрный», оппозиции правого и левого, переднего и заднего, верха и низа, что в значительной степени определяет перспективность междисциплинарного подхода в изучении погребального обряда.

Культурология при изучении артефактов прошлого отвечает на следующие вопросы: почему именно такой артефакт возник именно в эту эпоху? Какими ценностно-смысловыми приоритетами культуры руководствовался автор? Какими представлениями о сакральном питалась эта культура?

При изучении погребального обряда археологами неизбежно возникает две терминологические проблемы, отмеченные отечественным археологом В.С. Ольховским, связанные на первый взгляд с тривиальными определениями — «погребальный памятник» и «погребальный обряд». Значительная часть специалистов занимающихся погребальным обрядом считают их понятиями идентичными как в хронологическом, так и в семантическом смысле, что на наш взгляд не верно. Погребальный памятник демонстрирует лишь некий фрагмент погребальной церемонии, да и то в сильно изменённом виде, поскольку общеизвестно, что со временем органика исчезает, грызуны



перемещают костные остатки, подвижки почв приводят к смещению центра могильной ямы и насыпи. Следует упомянуть об актах вандализма в древности и бугровании в XVIII-XIX вв. Оленные камни и балбалы, некогда составляющие с курганом погребально-поминальный комплекс могли быть перемещены или переиспользованы. Значит, при исследовании погребения мы не можем утверждать, что это запечатлённый итог церемонии. Погребальный памятник демонстрирует нам кадр увлекательного кинофильма, кадр который не дает полного представления о сюжете. Наука о древности должна отходить от вещеведения в плоскость мультидисциплинарных исследований обогащая тем самым свои интерпретационные возможности. Очевидно, что погребальный обряд это широкое культурное явление, основанное на мировоззренческих представлениях, включающее в себя процесс подготовки умершего, места захоронения, собственно погребения и поминок.

Экономя время, обратимся лишь к одному аспекту проблемы — пространству и времени определяющих форму и наполняющих содержание погребально-поминального обряда. В основе пространственно-временных представлений представителей любой культуры находится сам человек. Восприятие пространства через антропоцентрическую позицию аргументировалось в трудах М. Мосса, П.Флоренского, А.В.Подосинова и др. [1, 2, 3].

Древний человек, в отличие от современного, воспринимал пространство через мифы, в которых оно имеет свои границы и разнообразие характеристик. Мифологическое пространство связано с конкретным действием, событием. Древнейшие представления о пространстве мы можем получить из мифов о сотворении мира. Из Хаоса творится упорядоченный мир: небо, земля, животные, человек, время. В одном из многочисленных алтайских мифов о сотворении мира в первоначальной точке творения, с водной глади, одна из птиц ныряет и с глубины достаёт комок земли. На этапе творения человека одна из птиц впоследствии Кудай сделал человека из глины и прутьев, а другая птица впоследствии Эрлик вдохнула в человека жизнь. Этот миф показывает, что человек, являясь мерой всех вещей, создан с благими намерениями, но имеет душу полученную от негативного персонажа космогонии, соответственно не идеален. Кудай и Эрлик разграничивают пространство на три сложносоставные сферы мироздания — семислойное небо, семизэтажный подземный мир. Семислойность не следует воспринимать с позиции современного мирапредставления

в виде «этажей», это плоскостная характеристика мифологического пространства. По мнению Е.А. Алексеенко слои неба это мысы образуемые изгибами реки. Графически это можно представить в виде концентрических кругов [4]. Действительно не может идти речи о сложной вертикали строения миров и по той причине, что человек с эпохи мезолита осваивал, прежде всего, горизонтальный линейный мир как пространство для охотничьего промысла. Следует отметить, что человеку осваивать пространство помогло природное любопытство. Что там за рекой, за горой, за тайгой?

Постепенно, с развитием представлений человека о пространстве происходит возникновение неких пространственных ассоциаций, например «свой — чужой», «далекий — -близкий», «день — ночь», «восток — запад». Последнее в сочетании с солярным символизмом иллюстрирует удивительно стойкие кросскультурные ассоциации восприятия мира в горизонтальной проекции, на западе направление в страну мёртвых, восток символизирует возрождение.

Ранее в публикациях мы отмечали, что в основе древней космогонии находится ряд числовых значений. Исходя из числового кода, следует сказать, что в мировой истории насчитывается девять различных моделей мироздания основанных на многоплоскостных ориентирах. Самая простая схема противопоставление верха и низа, что можно логически проецировать на «жизнь — смерть», «белое — чёрное», «инь — янь», «живой — мёртвый». Дуальная постепенно эволюционирует в тринарную (трёхуровневую) модель, средний слой которой (средний мир) играет роль медиатора. Развитие последующих схем основывалось на прибавлении к предыдущей эволюционной схеме ещё одной постоянной точки. Девятичастная модель мироздания считается самой сложной, использовалась в индуистской традиции. С точки зрения современной науки это необъяснимо, поскольку доказанными являются три координаты X-Y-Z, четвертой возможной координатой является время ( прим. — Э.Д).

В тринарной модели мироздания существуют персонажи могущие перемещаться по уровням миров. Примером того может быть грифон (птица с телом льва). Ранее мы отмечали, что, будучи птицей, это существо является принадлежностью верхнего мира, но как лев (хищник-терзатель) является ярким представителем преисподней. С развитием космогонических представлений способность путешествовать по мирам получают шаманы.

Нижний мир не всегда мог ассоциироваться с миром мёртвых, тем более что в традициях, в том числе сибирских народов мир мёртвых имел горизонтальное, линейное направление: на западе, вниз по реке, на другой стороне реки, за перевалом. Мы полагаем, что в данном случае следует воспринимать характеристики пространства с точки зрения «видимый — невидимый». Перевал и река — характеристики видимых границ, запад и вниз по реке это категории невидимых границ. Особым семиотическим статусом границ обладали реки. Считалось, что многие свойства людей и предметов изменялись после перехода через реку. Так, у черноморских шапсугов, путник терял статус гостя, перейдя через семь водных потоков на пути от принявшего его дома [5].

В Китайской традиции отмечается, что восток связывали с рекой (началом пути), юг (холм) вспомним, что в качестве границы мог быть перевал, запад ассоциировался с широкой долиной и путём в нижний мир, север соотносился с водой. Водная гладь как граница миров рассматривалась населением побережья крайнего севера [6].

Пространство между мирами порой было настолько размыто, несущественно. В.И. Семёнова отмечает, что границей «инога мира» могла восприниматься даже задняя стенка чума, противоположная входу (Семёнова В.И. 2006). По мнению В.И. Сподиной у лесных ненцев граница среднего мира могла быть в пределах чума. Уже за дверью людей могли поджидать духи Нижнего мира, а с дымового отверстия чума вверх уже начинался Верхний мир [7].

Горизонтальные и вертикальные принципы построения пространства на самом деле представляют собой неразрывные сочетания, примером того является посмертная судьба тела человека, его души. Кроме того бесспорным доказательством сочетаемости принципов построения миров является тот факт, что в этнографии сибирских народов географический линейный сектор С — З одновременно воспринимается как нижняя часть вертикали мира, тогда как В — Ю верхняя. Амбивалентность осей С — Ю и В — З свидетельствует о особом восприятии меридионального линейного пространства [8]. Подтверждением того может служить ориентированность цепочек некрополей ранних кочевников по линии С — Ю или с отклонением на СВ — ЮЗ. Именно ось З — В делит пространство на дневное и ночное.

Правое и левое еще две важнейшие характеристики пространства связанные с телом человека. Вставая лицом на восток (несомненно, особое направление линейного пространства) левая сто-

рона тем самым символизировала негативную сторону, правая позитивную. Этот символизм напрямую отражён в системе устройства алтайского аила, где левая женская половина, а правая мужская.

Пространство и время две тесно связанные категории. Исторически в народной метрологии пройденный путь измерялся во временных характеристиках вплоть до создания метрической системы.

С географическими направлениями соотносятся и временные суточные отрезки: восход (утро), запад (вечер), юг (полдень), север полночь.

Мифологическое и реальное время имеют разную интенсивность, что иллюстрируется, например, в алтайском героическом эпосе, когда герой преодолевает значительные расстояния за невообразимо короткие сроки. В русских сказках опять таки ...«за три девять земель, в тридевяти царстве», но герой там был, выполняя задание царя и вернулся назад (прим. — Э.Д.).

Обратившись к анализу пространственно-временных характеристик отражённых в погребальном обряде ранних кочевников, отметим, что смерть члена коллектива запускала некую программу поведения, отдельного человека (каждому свою роль) и коллектива в целом. Главной задачей реализации обряда являлась как раз разграничение пространств живых и умершего, реализуя в данном случае основной бинар «живой-умерший». Создавая условия для перевода покойника из профанного в сакральное пространство соплеменники, включали механизм обратного отсчёта времени характерного для инобытийной сферы мироздания. Умерший находился в пространстве, которое было особо опасно для живых. Умерев человек, освобождал пространство (становясь пустым), которое могли заполнить вредоносные представители Хаоса, космический порядок мог восстановить только правильно организованный обряд перехода при посредстве специально посвященных людей через ритуал в строго определённой точке пространства и времени [9].

С момента наступления смерти в сознании членов семьи начинали бороться две противоположности. С одной стороны человек став не таким, каким он был, вызывал отторжение или даже боязнь и желание оградить его или оградиться от него. С этим связан обычай не называть его имя, и даже слово «покойник» произносить иносказательно, с другой стороны было очевидно осознание ухода близкого, незаменимого члена коллектива, что объединяло родственников. Мы уже отмечали, что на всём этапе реализации

погребального обряда происходит многократное повторение послания умершему в виде зеркальной модели противопоставления. На первом уровне человеку противопоставит сам умерший, на втором дом и могила, на третьем поселение и кладбище, на четвёртом мир живых и мир предков [8].

В этнографии сибирских народов отмечается, что по представлениям живых для умершего самым плохим было замкнутое пространство. Нужно было, в том числе и для этого, особо подготовить одежду — сделать надрезы, убрать пуговицы, вытащить стельки обуви и тд. В ходе реализации предпогребальных действий и далее соплеменникам предписывалось создать цепь вместилищ. Первыми и важнейшим из них являлись одежда и татуировки, они обеспечивали многоуровневую связь с внешним миром. Орнамент одежды было принято размещать ближе к отверстиям, край одежды мыслился как граница, а орнаменты как обереги от вселения вредоносных сил. Одежду шили горизонтальными линиями швов, отражая тем самым тринарную космогонию человека. Данный принцип оформления одежды подтверждается многочисленными примерами из погребальной обрядности пазырыкской культуры с сохранившимися благодаря мерзлоте великолепными образцами кочевого стиля.

Следующими по порядку вместилищами следует считать гроб-колоду, которую по сибирским материалам было принято ставить поперёк спального места, в чём опять же идёт противопоставление «живой — умерший» [10]. По этнографическим данным живому человеку запрещалось лежать на спине, особенно в верхней одежде, поскольку так могут лежать только покойники. В Ведах отмечается три позы человека: стоячая, лежащая и сидячая. Лежащая понимается как расширение в горизонтальной проекции, стояние как вертикаль (опорный столб жилища), сидение как свёртывание координат (высоты, ширины, длины) [11]. «Пазырыкцы» хранили мумии умерших в лежащем положении на спине или правом боку. Известно, например, что тагарские мумии сохраняли до захоронения в сидячем положении. Следовательно, две позы, отмеченные в Ведах, могли быть вполне приемлемыми для покойников, но вертикаль исключалась.

Звуковым фоном предпохоронного этапа обряда был, как мы отмечали в публикациях, ритуальный плач, который по особому настраивал пространство и был необходим прежде всего умершему, как информационный, закодированный поток, обеспечивающий увещание умерших родственников о новом покойнике.

Особым образом в пространственно-временном аспекте позиционировалось жилище умершего. На этапе строительства воспроизводился ритуал творения мира [12].

Исследования модели мира тюрков позволили определить её как концентрическую, в которой основными границами становятся порог жилища, пространство вокруг жилища до коновязи, и, собственно, сама коновязь как образ границы. Граница эта маркируется особыми правилами ее пересечения [13]. Коновязь обозначала границу между пространственными локусами.

Ранее мы отмечали, что погребальный обряд типологически относится к так называемым обрядам перехода. Одним из самых распространенных способов объективации содержания ритуала является его перевод на язык пространственных отношений. Поскольку в данном случае пространственная характеристика обряда актуальна как преодоление границ. Похоронный обряд, таким образом, может быть описан как перемещение из «своего» в «чужое», при этом вместе с покойным перемещались и участники похорон, отчего после совершения ритуалов производились действия по восстановлению границы. В этнографической традиции к способам восстановления нарушенного порядка относятся действия, совершаемые при обратном пути с кладбища, а именно возвращаться по другой дороге, пятиться назад или идти не оглядываясь. Все меры были предназначены для того чтобы не допустить возвращения души умершего.

В ходе похоронного ритуала членами коллектива совершались действия по изменению статуса умершего на каждом этапе обряда и способы пространственного оформления действий. Этапы обряда отделяются друг от друга пространственными перемещением тела умершего от жилища к могиле. В этой связи весь путь погребальной процессии можно разделить на пространственно-временные локусы: жилище — пространство вокруг жилища — дорога к погребению — место погребения.

Семиотические характеристики жилища отражены в действиях, производимых над умершим сразу после кончины. Символическое перемещение покойного обозначают изменение его статуса, что показывает, прежде всего, положение умершего по отношению к входу. Кроме того, актуализируется идея разрыва связи с горизонтальным путем переноса юрты на новое место. При нахождении умершего в жилище происходит укрепление пространства, используемого для защиты от умершего как «чужого».

Пересечение первой границы, порога жилища, становится началом реального пути умершего к месту погребения, а сам по себе переход особо отмечается в похоронном ритуале. После выноса умершего, согласно сибирским этнографическим традициям было принято на порог укладывать или топор или нож, что опять таки связано с восстановлением границ создающих невозможность умершему вернуться. Мы отмечали ранее, что по этнографическим данным вынос тела мог производиться через частично разобранный стену, напротив входа. В данном случае граница устанавливалась при восстановлении жилища. Этот прием аналогичен широко распространенному в индоевропейской традиции способу выноса тела через окно.

С.Г. Кляшторный на основании анализа древнетюркской письменной традиции делает вывод о том, что мир описывается древними тюрками как четырехсторонний, при этом центр особо маркируется вертикалью [14]. Таким образом, пространственная модель мира древних тюрков оказывается аналогичной индоевропейской. Используя для примера результаты исследований тюркского погребального церемониала, отметим, что ритуальное пространство у жилища оформляется с помощью самих участников обряда, которые выстраиваются особым образом, зачастую с длинными палками в руках. Отмечается так же, что полукруг из стоящих мужчин с посохами обращен к западу, а линия в последнем примере ориентирована по линии «восток-запад». Центром в данном случае является сам умерший, по отношению к которому организуется пространство обряда. У других тюркских народов подобные же модели воспроизводятся в момент кормления души умершего в юрте или у могилы (алтайцы, хакасы) [15].

Предположим, что на данном этапе роль женщин в погребальном обряде заканчивалась и дальнейший путь проделывали только мужчины. Аргументируя данное предположение мы высказывались ранее, связывая своё мнение с тем, что во многих мировоззренческих традициях в настоящее время именно мужчины участники погребальной церемонии, женщинам же запрещено быть у могилы. Это тем более доказательно, например, при анализе мансийской традиции посещения сакральных мест, по которой было запрещено появляться в таких местах женщинам, детям и мужчинам-чужакам [16].

Перемещение умершего после совершения ритуальных действий у жилища в очередной раз реализует задачу пересечения границы. На этом этапе раскрывается идея окультуренного, структурированного, пересеченного пространства, не-

обходимого для защиты «своего» от все более усиливающихся свойств умершего в качестве «чужого». Отдаляясь от жилища пространственно, для коллектива покойник становится всё более отторгаемым, опасным. В тоже время, погребальная процессия, двигаясь, предположим, в западном направлении к месту погребения совместно проделывает с усопшим часть линейного горизонтального пути, его «пути», тем самым максимально вторгаясь в сферу сакрального.

На месте некрополя продолжается формирование цепи вместилищ, которыми на данном этапе является кладбище, курган, могильное пространство. Ориентированность ямы и умершего, уложенного в определённой позе, в очередной раз подчинено четырёхчастным географическим характеристикам и одной вертикальной связанной с позой на правом или левом боку.

Погребальные сооружения «бийкенцев» представляют собой выкладки из камней в виде холмообразной или плоской невысокой насыпи, в центре которой находится каменный ящик. Среди камней наброски обнаружены следы огня, части зернотерок, кости, немногочисленные фрагменты керамики. На территории могильного поля курганы расположены микроцепочками в два-три объекта, ориентированными по линии ЮЗ-СВ, и небольшими (до пяти объектов) группами [17].

Исследователи видят в каменном ящике идею челна (лодки), отправляющейся далеко вниз по реке. По мнению А.А. Тишкина, П.К. Дашковского погребальные ящики стоит рассматривать как возможность перехода в иной мир, как символ обозначения границ потустороннего мира и прочность его основ. Особенностью обряда является захоронение лошади в отдельном ящике или яме с юго-восточной стороны [18]. Ранее нами отмечено, что планиграфически некрополи ранних кочевников повторяют схему расположения жилищ их поселка. Отмечено, что в юго-восточной стороне некрополя располагается самый большой курган по насыпи, что можно соотносить с жилищем представителя семейно-родовой группы. Умершие «бийкенцы» были уложены в каменный ящик в скорченном положении на левом боку и ориентированы головой на запад или северо-запад. Любопытно мнение Ю.А. Шилова о том, что покойников было принято связывать или пеленать в саван. Связывание и пеленание можно трактовать как преодоление «пут смерти», но и как препятствие выхода из могилы [19]. Ранее мы высказывали свою точку зрения о том, что возможно покойников связывали объясняя это страхом перед мертвецом, которого боялись и прижизненно.



Умершего могли укладывать и на правый бок, что можно объяснить связь правой стороны с небесами (сакральным юго-восточным сектором), левая с потусторонностью, с хтоническими силами [19]. Факт присутствия в погребении лошади трактуется обычно как заупокойные дары, пища покойников, средство передвижения в иной мир, путешествие в который было весьма опасно, полно неожиданностей.

«Пазырыкцы» возводили погребальное сооружение в виде кургана с каменной насыпью. По периметру наброски могла оформляться кольцевая выкладка, дополнительно ограничивающая сакральное пространство. Под насыпью располагалась могила с установленным в ней срубом или каменный ящиком, сверху и снизу могильное пространство устилалось перекрытием и настилом соответственно [20]. Ориентированность умершего в могиле подчинено в большинстве случаев модели скорченного человека, на правом боку, головой на восток. Захоронение лошади за северной стенкой ориентировкой совпадало с человеком.

Ранее мы отмечали, что в основе пространственного моделирования погребальных сооружений находится круг с вписанным в него квадратом (прямоугольником). Это классическая схема, имеющая космогоническую трактовку, что подробно нами изложено в предыдущих материалах.

Важно остановиться на семантике срубной конструкции. По мнению исследователей не следует трактовать этот факт как использование капитальных бревенчатых домов «пазырыкцами», а воспринимать как основу короба ритуальной повозки, для перемещения из «среднего мира» на небесные пастбища [21]. Здесь полагаем самое время ещё раз высказать нашу точку зрения, предложенную нами ранее, при анализе этапов погребально-поминального церемониала. Суть её заключается в том, что далеко не каждая долина, вернее вход в неё позволял доставить умершего на погребальной повозке. Вероятно, в некоторых случаях колоду с умершим несли на руках, что довольно тяжело. Возможно, там, где в долину можно было попасть только по узкой тропе колоды могли нести отдельно, а умершего каким — то образом транспортировать на прочном куске ткани или ковре (что совершенно типично для тюркского погребального церемониала) или уж предположим совсем невероятное, закрепив в седле). Реальных исторических доказательств нам не известно, но мы исходили из логических рассуждений. Известно, что лошадь в мифологии индоевропейцев являлась психопомпным животным

(проводником) из реального мира в потусторонний [22].

Ориентация умерших «бийкенцев» и «пазырыкцев» на восток, юго-восток, редко запад связывается исследователями с сезонностью совершения погребений, родовой святыней, священной скалой, поселком откуда доставлен умерший [19].

Следовательно, завершая рассмотрение пространственных характеристик и сакрализацию погребально объекта констатируем, что любое погребение уже определённым образом организует пространство, в котором располагается. Так или иначе, оно осознаётся в контексте окружающего мира: сторон света, земной поверхности обычные и постоянные пространственные ориентиры.

Помещение умершего в погребальную камеру завершает цепь формирования вместилищ. Сакрализация всего процесса от смерти и до совершения погребения была подчинена идее усиливающейся сакральности, абсолютом которой был сам погребённый тело которого оформлено сложно семантическими татуировками, специально подготовленная после смерти одежда, далее гроб-колода или каменный ящик, далее могильное пространство, инвентарный комплекс сформирован как маркер культуры (предмет, уложенный в погребальное пространство, согласно культурного символизма становился сакральным), далее границы кургана до полы, далее границы некрополя. Погребальный комплекс, вобрав в себя несколько пространственных оболочек, разделяется ими же на несколько своего рода «подпространств», которые, в принципе, дублируют одно другое. Во всех отдельных элементах комплекса подчеркнут центр, следовательно, центры всех «подпространств» совпадают в одной точке. Соответственно через центр и осуществляется их взаимодействие. Все оболочки «подпространств» сосредоточены вокруг него. Предложенная аллегория системы вместилищ-пространств, по мнению В.И. Семёновой, подобна смерти Кощея в яйце находящемся в утке, которая сидит в ларце, подверженном на дубе [8].

Значение и кургана, могильной ямы и колоды объединено способностью ограничивать пространство. Они хранят его и как реальное место, отведенное под погребение — в самом «здоровом» смысле — от засыпания землей, и как сакральное, определенное и освященное ритуалом. Ограничивая реальное пространство и обозначая границы ирреального, каждый этот элемент становится трансформатором, переводящим реально свойственные пространству протяженность и



объем в другую категорию, где протяженность — вечность, объем же — весь мир. Но это общие свойства всякого трансцендентного пространства, Каждая его модель — а погребальный комплекс, вне всякого сомнения, ею является — имеет свой неповторимый смысл [23]. Цель всякого моделированного пространства отражена в его структуре, что позволяет утверждать существующий в древних культурах пространственный символизм [23]. Так организована эта погребальная структура. Но в таком виде она пока только замысел. Ее время начинает отсчитываться тогда, когда внутри появится умерший, поскольку только он является единственной причиной и обязательным условием ее существования. Замкнутый мир гробницы оставляет умершего один на один с вечностью. Он как бы разрывает и все его реальные родственные связи, тем не менее связь с живыми остается: мерно тянущаяся по долине цепь погребений — курганов подчеркивает единую линию того родства, которому принадлежат вечно лежащие здесь.

Следующим организации сакрального пространства были ритуальные конструкции, разделённые исследователями на две категории. В первую входят выложенные или вымощенные из камня округлые, подовальные или подквадратные — кольца-выкладки и вымостки, планиграфия которых обнаруживает в некоторых случаях зависимость от конкретного кургана, в некоторых пространственной связи нет. В объектах зафиксированы следы кострищ, кальцинированные кости, керамика. Отмечены комплексы с захоронением конских голов [24]. Вторая группа «бийкенских» ритуальных объектов представлена стелами и оленными камнями, которые так же обнаруживают поливариантность планиграфической привязки к погребальным объектам.

Цикл поминальных мероприятий мог быть существенно удален по времени и пространству от погребальных действий [25]. По нашему мнению поминальный обряд проходил в несколько этапов, первые поминки происходили сразу после совершения погребальной церемонии [26, 27, 28].

В Ведических сочинениях каждая сторона света имела своё «имя»: восточная — «жертвенная ложка», южная — «страдающая», западная — «царица», северная — «благоденствующая». Жертвоприношения связывались с восточной стороной [29] и юго-восточной стороной, где зафиксированы захоронения жертвенных лошадей, именно предкам причиталась поминальная жертва [30]. При организации пространства

при жертвоприношениях определенный смысл имели линии расположения алтарей. В Индии, в частности, священной считалась линия запад-восток (линия пращи). Квадратный огненный алтарь располагался на ее восточном конце, круглый — на западном. К югу от них помещался полукруглый алтарь — символ воздушного пространства, в центре — трапециевидный алтарь [17]. По мнению исследователей выкладки расположенные с востока, юго-востока, северо-востока следует рассматривать как жертвенники, а с западной стороны как поминальники предков. Жертвоприношение является составной частью многих обрядов кочевников Центральной Азии. Важно отметить элементы сходства между обрядами перехода и обрядом жертвоприношения укладывается в последовательность: построение жертвенника, отправление жертвы в иной мир и выход из пограничного состояния [31]. Сакрализация пространства происходит в границах выкладки. Путь жертвенного животного, посылаемого в иной мир, вероятно, сопоставим с путем, который должен пройти умерший. Обращает на себя внимание конструкция самого жертвенника. Четырехугольная модель в сочетании с вертикалью с мировым деревом задает координаты космоса, восстанавливаемого в процессе обряда, а полукруглая модель в сочетании с вертикалью связана с мотивом распределения божественной доли. Конструкция самих жертвенных мест предполагает создание ворот именно в том направлении, в котором мыслится адресат жертвоприношения. Особо отмечается в рассмотренных обрядах линия, которой придается особый смысл, пересечение которой понимается как нарушение коммуникативного канала, что чревато неприятными последствиями для нарушителя.

В пазырыкской традиции схема ритуальных сооружений поминального характера несколько проще. С западной стороны от цепочки курганов позиционируются жертвенники, а с восточной цепочки балбалов. По мнению В.Д. Кубарева на могильниках Восточного Алтая часто встречаются выкладки в два — три ряда и расположены, как правило, с запада от погребальных курганов. Восточное позиционирование отмечено на могильниках Юстыд I, Джолин I [32]. По мнению Ю.С. Худякова, наличие двух трёх колец может соответствовать первым и последующим поминкам [33]. Каждая выкладка отмечает очередное «кормление» души умершего и совершение «поминок». Вероятно, они производились трижды. Нахождение поминальных объектов на расстоянии 20-30 метров от погребальных курганов показывает со-

знательное стремление родственников отделить территорию живых от территории мёртвых, определявшееся страхом перед мертвецом [34]. Кормление души происходило через поминальный костёр. По представлениям современных алтайцев, огонь служил средством очищения от скверны, защитой от нападения злых духов, был своеобразным мостом «от мира живых к миру умерших» [35]. Теленгиты Кош-Агачского района до сих пор через костёр устраивают кормление умершего. Называя его имя, бросали в костёр оставшуюся одежду и другие вещи покойного. Многие предметы просто сжигали на костре, что фиксируется в виде зольников и прокалов, в которых часто находят, к примеру, железные предметы. Вещи, оставленные сородичами, призваны были сопровождать умершего в потустороннем мире, тем самым, облегчая его жизнь.

Балбалы, по мнению В.Д. Кубарева, поддержанному А.А. Тишкиным следует считать коновязными столбами, что подтверждается планировкой пазырыкских кочевий. Так же они могли иметь функцию особой «отметки», свидетельства на занятую территорию [36].

Опыт наших полевых наблюдений подсказывает, что функция балбалов не так очевидна, поскольку «коновязная теория» слабо подтверждается прочностью их установки (многие вкопаны буквально на 10 сантиметров, что не могло обеспечить надёжность привязи). Кроме того, авторы обозначенной теории полагают, что балбалы использовались в качестве коновязей в момент совершения поминальных церемоний. Судя по мощности прокалов почвы, в поминальниках костры горели не менее суток, и лошадь тем временем находилась на ограниченном пространстве длины поводка уздечки, поедая скудную высокогорную траву, что не сочетается с логикой заботы о лучшем друге. Совершенно по — кочевнически, на наш взгляд, было бы стриножить коня, и отпустить пастись свободно. Мы поддерживаем точку зрения Ю.С. Худякова (Худяков Ю.С. 1996) и полагаем, что вполне возможно связывать балбалы — с символикой убитых врагов, не только поминаемым, но и подаренных отражённых в камне трофеев родственников. Воинский культ был популярен, например, у тюрков. В надписи Кюльтегина говорится: «В честь моего отца кагана во главе вереницы (каменей) поставили балбалом Базкагана» [37].

Подводя итог рассмотрения пространственно-временных параметров погребально-поминальной практики ранних кочевников Горного Алтая отмечаем, что в основе пространственно-

временного кода находился сам человек, который осваивал пространство через мифологическое и линейное восприятие мира. Постепенно система пространственно-временных моделей эволюционирует и в основе их порядка находится сочетание вертикальных и горизонтальных принципов построения вселенной.

В погребальной практике ярко выражена бинарная система разграничения пространства, образована по принципу «свой — чужой» или «живой — мёртвый». Выстраивание границ между «живыми» и «умершим» происходило с помощью ритуальных манипуляций над телом (придание особой позы, ориентирование в пространстве, соответствующей подготовки погребальной одежды, ритуальный плач). «Умерший» приобретал особый статус, являясь, принадлежность сакрального и с помощью ритуальных действий «правильно» выводился из границ профанного. На всем пути проведения погребально-поминальной церемонии участниками похорон выстраивалась цепь вместилищ — одежда, гроб-колода, кладбище, курганное пространство, могила. Мы полагаем, что вне границ жилища, в перемещении «умершего» до места погребения участие принимали только мужчины, независимо от пола «покойника». Каждое из этих вместилищ одновременно соотносится с этапами преодоления границ на пути к месту погребения (чем дальше «умерший» от поселка, тем больше становилось вместилищ в пространстве вокруг него и тем опаснее такая ситуация для «живых» («умерший» постепенно приобретает статус «чужой»). Важнейшей задачей коллектива на преодоление опасности заключалась в обратном восстановлении границ, запрещающих вредоносным силам проникать в пространство упорядоченного Космоса.

В итоге после помещения «умершего» в могильное пространство и выполнения купольного основания конструкции кургана образуется окончательная, завершенная схема разграничения пространств, торжество Космоса. В погребальном комплексе соединяются пространство, время и место. На каждом новом этапе погребальной церемонии участники вторгаются во все большее проявление сакрального, которое в сочетании связки «умерший — место погребения» становится абсолют сакральности, центром которого является «умерший». Периодические поминальные действия направлены на преодоление границы сакрального для кормления душ «умерших» и проведения жертвоприношений богам.

Следовательно, мы можем констатировать, что после смерти и до помещения умершего в мо-

гильное пространство реализовывалась горизонтальная модель космогонии. Ориентируя умершего на правый или левый бок («бийкенцев» на левый, «пазырыкцев» на правый), обеспечивалась подготовка к реализации вертикальной космогонии непосредственно в погребальном сооружении.

Нами отмечено, что на предпохоронном этапе обряда соплеменники обеспечивали доставку умершего к могиле, но при реализации следующего этапа воздействовать могли лишь частично (помещали его в могильную яму, раскладывали инвентарь, жгли костры, окуривали (очищали) пространство, тем самым уже косвенно, исходя из мировоззренческих представлений, обеспечивали «правильный» путь в «иной мир»). На послепохоронном этапе реализовывалась идея периодических кормлений души и встречи с умершими родственниками. Тем самым в ходе исполнения погребального обряда сакральная составляющая возрастала, а физическое влияние живых на обряд постепенно снижалось.

Изучая пространственно-временные характеристики погребального обряда ранних кочевников, в очередной раз отметим, что создавались условия для перевода покойника из профанного в сакральное пространство. Формировалась цепь противопоставлений: умерший — живой, дом — могила, поселение — кладбище, мир живых — мир предков.

Погребальный обряд самый распространенный пример рассмотрения ритуала с точки зрения пространственных отношений. Похоронный обряд, таким образом, может быть описан как перемещение из «своего» в «чужое». Этапы обряда отделяются друг от друга пространственными перемещением тела умершего от жилища к могиле. В этой связи весь путь погребальной процессии можно разделить на пространственно-временные локусы: жилище — пространство вокруг жилища — дорога к погребению — место погребения. Реализация обряда связана с преодолением границ и их восстановлением. Погребальная процессия, двигаясь к могиле всё более вторгалась в сферу сакрального, что было весьма опасно.

Сакрализация всего процесса от смерти и до совершения погребения была подчинена идее усиливающейся сакральности, абсолютом которой был сам погребённый. Тело, оформленное татуировками, специально подготовленная после смерти одежда, далее гроб-колода или каменный ящик, могильное пространство, инвентарный комплекс сформирован как маркер культуры (предмет, уложенный в погребальное пространство, согласно культурного символизма становился сакраль-

ным), границы кургана до полы, границы некрополя. Тем самым погребальный комплекс, вобрав в себя несколько пространственных оболочек, разделялся ими на несколько своего рода «подпространств», которые, в принципе, дублируют одно другое. Во всех отдельных элементах комплекса подчеркнут центр, следовательно, центры всех «подпространств» совпадают в одной точке. Соответственно через центр и осуществляется их взаимодействие. Значение кургана, могильной ямы и колоды объединено способностью ограничивать пространство. Они хранят его и как реальное место, отведенное под погребение — в самом «здоровом» смысле — от засыпания землей, и как сакральное, определенное и освященное ритуалом. Ограничивая реальное пространство и обозначая границы ирреального, каждый элемент становится трансформатором, переводящим реальные свойства пространству протяженность и объем в другую категорию, где протяженность — вечность, объем же — весь мир. Замкнутый мир гробницы оставлял «умершего» один на один с вечностью. Он разрывал и все его реальные родственные связи, тем не менее связь с живыми остается: мерно тянущаяся по долине цепь погребений-курганов подчеркивает единую линию того родства, которому принадлежат вечно лежащие здесь.

В итоге после помещения «умершего» в могильное пространство и выполнения купольного основания конструкции кургана образуется окончательная, завершенная схема разграничения пространств, торжество Космоса. В погребальном комплексе соединяются пространство, время и место.

Архитектурное оформление поминальных сооружений обеспечивало уже известную идею разграничения пространств. Сакрализация пространства происходит в границах ритуальной выкладки. Каждая выкладка отмечает очередное «кормление» души умершего и совершение «поминок». Кормление души происходило через поминальный костёр.

По нашему мнению балбалы как часть поминального комплекса нельзя рассматривать в связи с «коновязной теорией», напротив мы склонны связывать балбалы — с символикой убитых врагов, не только поминаемым, но и подавленных родственниками.

В нашем исследовании нашла полное подтверждение единая концепция погребально-поминального церемониала представленного нами как коллективное действие происходящее по определенному сценарию, внешнее оформление и внутреннее наполнение, которого формировалось на основе рассмотренных нами мировоззренческих

аспектов: природа и ландшафт, хозяйственная система, социальная структура, мифологическая основа культуры, космологические представления, пространственно-временная модель. Следовательно, погребально-поминальная практика исследованного нами периода реализована через

сложную многоуровневую мировоззренческую систему, построенную по принципу дублирования основных смыслов через набор постоянных элементов, выполняющих определённую историко-культурную парадигму.

#### Библиографический список

1. Моос М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Издательская фирма Восточная литература РАН. 1996. 360 с.
2. Флоренский П. Иконостас. М.: АСТ. 2001. 205 с.
3. Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии [1999, DjVu, RUS]
4. Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — нач. XX в.). Л.: Паука. 1976. С. 67-105.
5. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореф. дисс. докт. ист. наук, Санкт-Петербург. 2010. —41 с.
6. Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. 2001 — 592с.
7. Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района. Новосибирск: Изд. Центр «Агро». Изд. группа «Солярис» «ЦЭРИС». 2001. 124 с.
8. Семёнова В.И. Мировоззренческие истоки погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху средневековья: автореф...дис. докт. культ. наук. Томск, 2006. 47с.
9. Марсадалов Л. С. Археологические памятники IX–III веков до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры): Автореф. дис.... докт. культурологии. СПб., 2000. 56 с.
10. Грачева Г.И. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука. 1983. 173 с.
11. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа: Мандалы V–VIII. М.: Паука. 1999. С. 487-525.
12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя. 1998 а. 250 с.
13. Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов. // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. — М.:1986. — С. 119-134 .
14. Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
15. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М. Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск 1988.
16. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Томск. ун-та. 2003. 180 с.
17. Тишкин А.А. Проблема происхождения бийкенской культуры Алтая раннескифского времени и выделение основных этапов её развития // Социогенез в Северной Азии. Иркутск: Изд-во Ирк. ГУ, 2005. Ч. 1. .
18. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та. 2003. 430 с.
19. Шилов Ю. А. Прародина ариев. История, обряды и мифы. Киев, 1995. 744 с.
20. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Захоронения человека с конем как отражение некоторых сторон социально-экономической структуры населения Горного Алтая скифской эпохи // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997а. С. 114–117.
21. Тишкин А.А., Дашковский П.К. Ориентация и положение погребенных людей в курганах скифской эпохи Горного Алтая // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1998а.



22. Элиаде М Космос и история. М.: Прогресс. 1987. 312 с.
23. Топоров В.Н Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука. 1981. С. 146-162.
24. Шелепова Е.В Новые сведения о захоронениях конских черепов (по результатам исследования памятника Тыткескен VI) // Алтае-Саянская горная страна и история освоения её кочевниками. Барнаул, 2007 С. 185-188.
25. Ольховский В.С. Погребальная обрядность (содержание и структура) // РА. 1993. № 1. С. 78-93.
26. Дворников Э.П. Эволюция поминальных сооружений кочевников с VI в до н.э. — X в н.э. // История и культура коренных народов Южной Сибири с древнейших времён до 1917 г.: Материалы Международной научной конференции. Горно-Алтайск, 2002.
27. Дворников Э.П. Эволюция поминальных сооружений с VI века до н. э. — X в н. э. // История и культура коренных народов Южной Сибири с древнейших времен до 1917 г. Материалы Международной научной конференции. Горно-Алтайск, 2003. С. 9-12.
28. Дворников Э.П. К вопросу об эволюции поминальной обрядности древних и средневековых кочевников Горного Алтая // Горный Алтай. Исторический сборник. Выпуск девятый. — Горно-Алтайск — Бийск: РИО ГАГУ, 2005 — С. 50-52.
29. Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М.: «Языки русской культуры». 1999. 720 с.
30. Шелепова Е.В. Ритуальные памятники кочевников Алтая поздней древности и раннего средневековья автореферат диссертации канд. ист. наук. Барнаул, 2010.
31. Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. СПб.: Евразия. 2000. 448 с.
32. Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991. 189 с.
33. Худяков Ю.С Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 87-89.
34. Шелепова Е.В. Основные подходы к изучению поминальных памятников пазырыкской культуры // Студент и научно-технический прогресс: междунар. науч. конф. Новосибирск, 2005. С. 30-32.
35. Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. 351 с.
36. Тишкин А.А, Шелепова Е.В Околокурганые объекты на памятниках скифского времени Яломанского археологического микрорайона. // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Вып. 3-4.
37. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово — поминальных памятниках Монголии VI-VII вв. — М., 1996.

#### Об авторе

*Дворников Эдуард Павлович* — кандидат исторических наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

**Dvornikov E.P.**

### **Problems philosophical, cultural and historical aspects of the funeral practices of the early nomads of the Altai Mountains**

**Abstract.** The article considers the problem of the relationship of the staff to the dead in ancient cultures. Given the broad archaeological and ethnographic Parallels of the cultures, traditions which are associated with the burial in the ground. In the article the integrated use of data of archaeology and Ethnography, culture, philosophy, as archaeology is not able to fully reconstruct the burial and commemorative actions

**Key words:** death; a sacred space, profane space; picking up on the road

Статья поступила в редакцию 17.05.2016



УДК 93/94

Н. М. Екеева

## Вопросы толерантности и сотрудничества народов в Российском государстве вчера, сегодня, завтра (на примере толерантности и сотрудничества народов Горного Алтая) (К 25- летию образования Республики Алтай)

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1*

**Аннотация.** В представленной статье на широких примерах показана роль толерантности в существовании многонационального государства. Особое внимание автор уделяет вопросам межнациональных отношений в Республике Алтай после распада СССР.

**Ключевые слова:** межнациональные отношения, толерантность, суверенитет

Конец XX столетия, особенно его последнее десятилетие, ознаменовалось, без преувеличения, «воистину эпохальными событиями». Главнейшим из них, по общему признанию политологов, стал, бесспорно, крах СССР. Начало ему положила, в чем теперь уже никто в мире не сомневается, пресловутая «перестройка», инициированная Горбачевыми завершившаяся в конечном итоге, распадом «некогда великого и всемогущего Советского Союза» и последовавшей за этим «суверенизацией» составлявших его союзных республик. Все это вместе взятое, коренным образом изменило облик нашей, некогда общей Родины. Сегодня, по прошествии уже четверти века с тех «присно памятных» событий, политологами (отечественными и зарубежными) сделаны конкретные выводы относительно нашего прошлого и нынешнего бытия. Так, родившееся тогда (в декабре 1991 года — Авт.) новое государственное образование — Российская Федерация — многим россиянам казалось, что его становление и последующее развитие будет и успешным, и продуктивным во всех отношениях. Однако реалии последних лет нашей жизни дали и продолжают давать довольно веские основания для сомнений в этом.

Не касаясь всего комплекса проблем, осложнивших (и продолжающих осложнять) жизнь значительной части населения на постсоветском пространстве, выделим лишь одну из них — это национальный вопрос. Его острота кое-где дошла до межнациональных конфликтов. К сожалению, не обошли они и Россию. Главной причиной их возникновения, стали, по свидетельству отечественных и зарубежных политологов, явился накопив-

шийся за семь десятилетий Советской власти «дефицит самореализации» той или иной нации (личности), который и привел, в конечном счете, (через рост «неудовлетворительности, ощущение безнадёжности и незащищённости») к состоянию «социальной потерянности». Все это вместе взятое и создало ситуацию, при которой все национальное (и позитивное, и негативное) стало восприниматься отдельными представителями автохтонной элиты как нечто спасительное.

Справедливости ради, следует отметить, что в этом, вполне прогнозируемом и закономерном процессе, в принципе, нет ничего сверхъестественного, за исключением одного, весьма не желательного для нас всех обстоятельства: в ходе его началось непредвиденное «обособление» одного этноса от другого, что и породило неизбежные в таких случаях межэтнические противоречия, устранение которых шло как и раньше, так идет и поныне за счет ущемления интересов одной из сторон. И здесь следует особо подчеркнуть, что в основе этих «опасных для всех негативов» лежат, увы, не социально-экономические причины (как это было раньше), а, увы, — политические. Иначе говоря, на современном этапе развития национальных взаимоотношений произошла, как утверждают политологи, «их активная политизация» [1].

Если проследить развитие этой весьма нежелательной ситуации в Горном Алтае, то здесь нельзя обойти вниманием одно весьма важное обстоятельство: по сравнению с прошлым, на новом этапе развития национального региона произошло повышение его статуса — «от автономной об-

ласти до республики». А это, по свидетельству тех же политологов, и помогло нам, в известной степени, не обрести тех острых проблем, которые стали присущи ныне многим национальным регионам страны. Но убаюкивать нам себя этим, конечно же, нельзя, поскольку и в нашем регионе имеются вопросы, которые требуют кардинального, причем безотлагательного решения.

Как утверждают исследователи, проблемы национально-культурного характера» политическим путем (без учета целого ряда сопутствующих этому вопросов), увы, не решаются. Реальный же путь их решения один — это продуманная и «научно обоснованная «культурная политика». Лишь последовательным и целенаправленным претворением ее в жизнь мы можем достичь стабилизации «политических и социальных процессов в каждом многонациональном регионе [2].

Современному же этапу межнациональных и межэтнических отношений в Горном Алтае присущи, отмечают политологи, два важных момента, с одной стороны, — это рост национального самосознания проживающих здесь народов (русских, алтайцев, казахов, украинцев, белорусов, немцев, азербайджанцев, армян, грузин, татар, корейцев и др). [3], а с другой, — «проявление», нежелательного для нас, межэтнического противостояния.

Своеобразным барьером на пути нашего цивилизованного развития и движения вперед (не только в Горном Алтае, но и в России в целом) становится сегодня, по мнению ученых, так называемый «этноцентризм» — чувство извращенной этнической солидарности, основанной на безоговорочном принятии ценностей только своего народа (языка, обычаев, традиций, материальной и духовной культуры) и, порой, предвзятом, необъективном отношении к ценностям других наций, проживающих рядом.

Свою негативную роль в этом «опасном деле» сыграл, как уже отмечалось выше, накопившийся за многие годы «былой жизни» дефицит «самореализации нации и личности», приведший, в конечном итоге, к «нигилизму националов», т.е. к восприятию ими всего национального (позитивного и негативного) как чего-то спасительного. И в этом повинны не столько «сами националы», сколько государственная политика, проводившаяся в СССР на протяжении семи с лишним десятилетий. К сожалению, и в новой России не очень-то заметно, к сожалению, каких-либо существенных изменений в этом плане. Похоже, печальный опыт прошлых «недоработок» не пошел впрок и ныне власть предрежащим. Ни для кого не является секретом, что мы уже который год слышим с

высоких трибун (центральных и местных) ни к чему не обязывающие разглагольствования относительно «строительства в нашей стране правового государства, о набирающем в ней силу процессе политического, экономического и культурного сближения наций и народностей, о росте национального самосознания народов и этносов, о многообразии культур» и т.д. и т.п. При этом ни один из таких ораторов не упоминает, что даже то же «тесное взаимодействие культур» создает целый ряд проблем, которые требуют своего незамедлительного решения. Возьмем, к примеру, хотя бы язык. Многие его «нынешние беды» порождены отсутствием в стране четкой государственной «языковой» политики. Провозглашение в советское время «великого русского языка» — языком межнационального общения дало основание властям всех уровней «уверовать» в правоту своих действий в данном направлении и во всеуслышание заявить об окончательном разрешении «языковой» проблемы в Советском Союзе. Однако на деле, оказалось, что провозглашенное совсем не соответствует действительности. Проблемы национального характера в СССР, — в том числе и языковая, были, оставались. Просто о них просто не говорили, т.е. и «замалчивались». Результатом такого «руководства» — и в центре, и на местах — стала закономерная дестабилизация в развитии культур, утрата аборигенами национально-языковых прав. Именно в такой ситуации оказались в свое время (продолжают пребывать и сегодня) кумандинцы, тубалары и челканцы Горного Алтая.

Чтобы восстановить утраченное (на что, по мнению ученых, уйдет — без преувеличения — опять-таки, не одно десятилетие), реально содействовать совершенствованию национальных отношений, необходимо создать в республике сбалансированную основу для гармоничного развития всех бытующих в ней языков. Но все, естественно, должно быть в разумных пределах, без присущего нам «шарахания» из одной крайности в другую, ибо это не принесет нам желаемого результата, а, наоборот, еще больше усугубит межнациональную, межэтническую ситуацию в регионе.

Выше уже говорилось относительно роста национального самосознания в процессе демократизации нашего общества, высветивший не только его достоинства, но и проблемы, на которые мы раньше почти не обращали внимания. И одна из них связана с жизнью так называемых «титульных народов» (алтайцев, бурятов, хакасов и др.), которые на своих, издавна занимаемых ими территориях, и по сей день продолжают оставаться «национальными меньшинствами». Так, соглас-

но первой Всероссийской переписи 1897 года, численность населения Горного Алтая составляла 42 тыс. человек, из которых 32 тыс. или 71,4% представляли алтайцы. Сегодня в республике проживает около 210 тыс. человек. Доля алтайского населения в ней не превышает 31% [4]. Количественный рост населения в крае привел к вполне естественному расширению его национально-этнической структуры. Однако этот закономерный процесс создал для властей массу сложных проблем, в том числе и межэтнического характера. Возникла, к примеру, острая необходимость обеспечить защиту прав и интересов «титularyного народа», в особенности этносов его составляющих (кумандинцев [5], тубаларов и челканцев). И надо сказать, что данная проблема, к сожалению, не регионального характера. Это, без преувеличения, «головная боль» всей страны.

Решить, по замыслу правительства, эту проблему должен был принятый им в свое время федеральный закон «О возрождении малочисленных народов...». В соответствии с ним, в число таких были включены и северные алтайцы — кумандинцы, тубалары и челканцы. В его появлении, конечно же, нет ничего предосудительного. Более того, налицо стремление власти помочь «малочисленным народам самореализоваться», возродить им и в дальнейшем развивать свою былую национальную культуру, традиции, обычаи и язык. Это «конституционное право каждого этноса» подчеркнуто в законе особо. Но самое прискорбное в этом деле состояло в том, что в нем не был проработан механизм, как добиться этого. А посему и началось, как говорят в народе, — «кто во что горазд». Чтобы «самореализоваться» возрождающиеся народы (а глядя на них и другие) избрали почему-то путь «разбегания по родо-племенным квартирам». В нашем случае (равно как и у бурятов, хакасов и др.), это не только нежелательный, но и опасный путь, ибо такое «разбегание» неизбежно приведет к ликвидации «алтайцев» как целостного, титулообразующего этноса, что автоматически ставит вопрос о правомерности существования Республики Алтай — ныне полномочного субъекта Российской Федерации. Иначе говоря, подобного рода этнический сепаратизм в решении национального вопроса, нормализации межэтнических отношений как в регионах, так и в целом в стране, явно неуместен.

В связи с возникшими намерениями «самореализоваться» указанным выше образом, следует напомнить сторонникам «разбегания» по этническому принципу еще об одной опасности подобного обособления.

Но прежде, чем говорить о ней, кратко напомним о пути, пройденном нашими предками. Согласно источникам, в разные исторические эпохи Алтай и его насельники входили в состав многих государственных объединений, поочередно сменявших друг друга. Так, с III века до новой эры и до конца I века новой эры, они находились в сфере влияния гуннов. С конца IY и до конца 80-х годов VI века на край входил в состав объединения жуужаней, а затем — Тюркского каганата. В 581 году последний распался на две части: Западный (Семиречье) и Восточный (Монголия).

В 630 году восточных тюрков подчинил себе Китай, господство которого длилось 50 лет. Освободившись (путем восстания) от государства китайцев, они образовали свое государство — Второй Тюркский каганат. В 745 году Южная Сибирь, в том числе и Алтай, попали под власть уйгурских ханов, а затем — Киргизского каганата. В начале X века господствующее положение в регионе заняли кидане из Северного Китая.

Потом наступила эра монголов. В 30-х годах XIII века Алтай вошел в состав Улуса Джучи — старшего сына Чингисхана. Но в конце XIII — начале XIV века, в результате продолжительных феодальных междоусобиц, Джучиев улус распался на две части. Его восточная часть, вобравшая в себя степи от Волги до Западной Сибири, получила название «Белой Орды». В ее составе оказались и наши предки. Но и это объединение не устояло перед распрями и усобицами. К началу XV века оно распалось на ряд враждовавших меж собой улусов. Результатом этой борьбы стало рождение на территории Белой Орды трех самостоятельных ханств: Ногайского, Шейбанидского (в Средней Азии) и Сибирского. Племена Алтая оказались в составе последнего.

Новая страница в истории Алтая и его населения начинается после разгрома Сибирского ханства Русским государством. Передвигаясь от одного рубежа к другому, его служилые люди пришли в начале XVII века в соприкосновение с аборигенами Алтая. Преодолев в течение полутора веков противодействие государства Алтын-ханов, Джунгарского ханства и Цинской империи, Русскому государству удалось, в конце концов, добиться (в связи с принятием в 1756 году алтайскими кочевниками российского подданства) утверждения на юге Западной Сибири своего господства. С этого момента территория, на которой кочевали аборигены Алтая, стала считаться территорией Российской империи [6].

Иначе говоря, даже этот небольшой исторический экскурс воочию свидетельствует о том, что алтайские племена прошли долгий (хотим мы это признавать или нет, но консолидирующий) путь развития. И только благодаря этому, они не сгнули в пучине больших и малых этносов тюрко-монгольского мира. Удержаться на его поверхности им помогли только взаимная поддержка и взаимовыручка, которые и обусловили, в конечном счете, то, что наши предки в дальнейшем стали взаимозависимыми и хозяйственно, и культурно [7].

С другой стороны, жизнь также не раз уже доказывала, что от распада государственного объединения страдали, в первую очередь, малые, а не крупные сообщества людей. Именно первые несли от этого самые неисчислимы потери. Памятуя о таких печальных уроках истории, может быть, нам стоит, (сохраняя каждым этносом свою «этно-социальную и духовно-культурную особенность») не отвергать сегодня столь решительно консолидирующий нас этноним «алтайцы». Его объединительные мотивы (особенно в советское время) достаточно наглядно продемонстрировала Всесоюзная перепись населения 1989 года. Согласно ей, из 59130 учтенных алтайцев (алтайкижи, кумандинцы, теленгиты, телесы, телеуты, тубалары, челканцы — половина из них ныне «возрождающиеся самостоятельные этносы») 86,9% из них признавали алтайский язык своим родным языком». Она же отразила и «сложившиеся в Горном Алтае интернационализм и дружбу народов». Помимо русских, алтайцев, казахов, традиционно проживавших здесь, обрели в нашем крае свою родину и представители других народов: азербайджанцы, армяне, башкиры, белорусы, грузины, корейцы, литовцы, молдаване, мордва, немцы, татары и др. [8].

Говоря об интернационализме и дружбе, царившими между народами, проживавшими в Горном Алтае, следует отметить, что были они присущи и стране в целом, авторитет которой на международной арене, без преувеличения, был непререкаем. К сожалению, сегодня приходится с горечью констатировать, что многое из того, чем мы совсем еще недавно располагали и гордились, ныне нами утрачено или предается забвению. В чем же причина всего этого? Она же, по справедливому замечанию авторов «Тезисов по российской национальной политике», заключена в том, что наше государство с момента распада СССР и по сей день не имеет ясной и четко выработанной национальной политики. Отдельные же шаги правительства в этом направлении не только не содействуют устранению проблем межнациональ-

ного характера, а, наоборот, усугубляют их, принося тем самым негативизм в отношении между народами и этносами [9]. Поручкой тому — федеральный закон «О возрождении малочисленных народов...», о котором уже упоминалось выше.

И в заключение — несколько слов о межконфессиональных отношениях в Горном Алтае, также накладывающих свой (нередко негативный) отпечаток на взаимоотношения между людьми.

Согласно утверждениям ученых, коренному населению Алтая с давних пор был присущ поликонфессионализм. Часть алтайцев верила в духов, т.е. была шаманистами, другие (особенно южные алтайцы) — «знали» ламаизм и третьи — исповедовали православие. И хотя нет официальных данных, можно все же предположить, что часть алтайцев была знакома с мусульманством, которое они могли воспринять от проживавших рядом с ними казахов, предки которых появились в Чуйской степи в 80-90-х гг. XIX века [10].

Несмотря на принадлежность населения края к различным конфессиям, каких-либо «трений и споров» на этой почве никогда в Горном Алтае не было. Никогда не возникал среди его населения и вопрос о приоритете какой-либо из вышеназванных религий над другими. Не было такой проблемы в нашей жизни и в советское время, правда, по совсем другой причине: в Советском государстве (с самого его зарождения) любая религия рассматривалась не иначе как «опиум для народа».

Лишь с распадом СССР деятельность церкви была легализована и верующие (христиане, иудеи, мусульмане, представители других конфессий) получили возможность открыто демонстрировать свои религиозные воззрения и отправлять соответствующие им службы и обряды. Однако рост национального самосознания людей, вызванный вышеуказанными обстоятельствами, катализировал их закономерный интерес ко многим вопросам своего бытия. Инициировал он и (вряд ли реализуемое на практике) стремление народов «разобраться» со своей «родной» религией. К сожалению, этот «поиск» превратился кое-где в политическую «разборку», со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Наиболее острое противостояние в этом плане возникло в Горном Алтае между сторонниками алтайской национальной религии — «Актян» («Белая вера») и сторонниками православия. В ходе его, первые утверждали, что Алтайская духовная миссия, «несшая Христову веру алтайцам», нанесла своей деятельностью им и их духовной культуре «непоправимый вред», за что



«она и должна принести покаяние алтайскому народу за содеянное зло». Их оппоненты, не отрицая негативных моментов в действиях миссионеров при крещении аборигенов к «Христовой вере», в то же время ссылались на то, что «миссия дала алтайцам письменность, приобщила их к грамотности, путем создания в крае школ, земледелию и огородничеству, привнесла в их быт санитарно-гигиенические навыки» [11].

Не беря на себя роль третейского судьи, позволим лишь напомнить участникам данной «дискуссии» никогда не забывать в таких «спорах» об одном важнейшем теоретическом принципе — принципе историзма, предполагающем оценку действий тех или иных деятелей, событий, преобразований в контексте конкретно-исторических возможностей и реалий общественного развития. К сожалению, о нем часто забывают в пылу «борьбы мнений» и публицисты, и политики, которые вновь и вновь «разыгрывают» уходящие в прошлое события с целью показать «недалековидность», «ущербность тех или иных реформаторов и общественных деятелей. И в этом плане нельзя не поддержать призыв Ассамблеи коренных ма-

лочисленных народов Горного Алтая (президент Н.М. Екеева — директор Института алтаистики им. С.С. Суразакова): «Хотя мы этнически и разные, но мы люди одной земли. Будем же уважать друг друга. От этого мы все — только выиграем. От этого в нашем общем доме всегда будет мир и спокойствие». К глубокому сожалению, он, увы, не был самими ее членами. Это со всей определенностью подтвердил прошедший в июне 2004 года очередной, IV съезд Ассоциации коренных народов Республики Алтай [12].

И с этим нельзя не согласиться. В нынешней — не простой для каждого из нас — ситуации хочется искренне пожелать всем нам: быть благоразумными, не бросаться из одной крайности в другую, спокойно и взвешенно подходить к решению любого вопроса, а в особенности связанного с межнациональными, межэтническими и межконфессиональными отношениями. Только при таком подходе к делу, нам удастся установить подлинную гармонию интересов проживающих в регионе наций и народностей, утвердить подлинное братство, взаимопомощь между ними

#### Библиографический список

1. Народы СНГ накануне третьего тысячелетия: реалии и перспективы. Т. 3. СПб., 1996. С. 156.
2. Модоров Н.С. Духовное единство народов: реалии и проблемы // История российской духовности. СПб., 2001. С. 39.
3. Менталитет россиянина: история проблемы. СПб., 2000. С. 86.
4. Макошев А.П., Минаев А.И. Население Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 12.
5. Во внимание не берутся кумандинцы, проживающие за пределами Республики Алтай: в Красногорском, Тогольском, Целинном и других районах Алтайского края.
6. См. об этом подробнее: Л. П.Потапов. Очерки по истории алтайцев. М.-Л., 1953; Н.С. Модоров. Россия и Горный Алтай: политические, социально-экономические и культурные отношения (XVII-XIX вв.). Горно-Алтайск, 1996; В.А.Моисеев. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М., 1983.
7. Казагачева З.С. Справедливости ради. Звезда Алтая. 6 марта 2001.
8. Текущее делопроизводство Статуправления Республики Алтай
9. Тезисы по российской национальной политике. Институт политического и военного анализа. М., 2004.
10. Демидов В.А. К социализму, минуя капитализм. Новосибирск, 1970. С. 6.
11. Более подробно о культурно-просветительской деятельности Алтайской духовной миссии. См.: Модоров Н.С. Алтайская духовная миссия и просвещение алтайцев (конец XIX – нач. XX в.) // Просвещение на Руси, в России: исторический опыт. СПб., 2000. С. 140-144. Он же. Духовное единство народов: ... С. 38-41.
12. Подробнее об этом см. Звезда Алтая 26 августа 2004 г.

#### Об авторе

*Екеева Наталья Михайловна* – кандидат исторических наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск



**Ekeeva N. M.**

**The issues of tolerance and cooperation between peoples in the russian state yesterday, today, tomorrow (by the example of tolerance and cooperation of peoples of the Altai Mountains) (the 25th anniversary of education of Republic of Altai)**

**Abstract.** The article on the extensive examples of the role of tolerance in the existence of a multinational state. Special attention is paid to interethnic relations in the Altai Republic after the collapse of the USSR.

**Key words:** inter-ethnic relations, tolerance, and sovereignty

Статья поступила в редакцию 19.05.2016

УДК93/94

А.С. Жанбосинова

## Освещение истории Великой отечественной войны в зарубежных исследованиях

*Восточно-Казахстанский государственный университет им. С. Аманжолова,  
Республика Казахстан, г. Усть-Каменогорск, ул. Казахстан, 55*

**Аннотация.** Автор рассматривает вопросы истории Великой Отечественной войны в трудах зарубежных исследователей. Восприятие ученых западных стран политики немецкой армии на оккупированных территориях, советских символов и нарративов Великой Отечественной войны, а также проблемы насильственного переселения народов в годы войны.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, фашизм, СССР, депортация, повседневность

Содержание истории Великой Отечественной войны привлекало и будет привлекать своего исследователя, что обусловлено на наш взгляд не только поиском новых материалов, но и возможностью отдать дань прошлому, сохранить память о героях былых времен.

В ракурсе новых исторических подходов, методологических линий можно констатировать, чем дальше от нас 40-е годы XX века, тем меньше очевидцев и участников военных действий. По сути, мы поколение, выросшее в советскую эпоху, живущее в суверенных квартирах последние, кто видел и слышал ветеранов войны на школьных уроках истории СССР.

Наши деды и прадеды строя светлое будущее, видели, как зарождался фашизм, как коричневая чума шагала по Европе. Текущая ситуация с включением «Mein Kampf» в школьную программу, переписывание истории, снесение памятников и освобождение Европы от «советской оккупации» свидетельство ренессанса фашизма в старом свете.

Результаты опроса европейского населения по вопросу «Кто сыграл... ключевую роль в освобождении Европы во второй Мировой войне», проведенного агентством ICM Research впечатляют: только 13% считают, что советская армия, 43% войска США [1].

С учетом вышеизложенного возник вопрос, а как научное сообщество воспринимает события второй мировой войны, непосредственно нападение гитлеровской Германии на СССР, оккупацию и одно из следствий войны депортацию. Объектом исследования стали публикации зарубежных ученых, посвященные проблематике советской исто-

рии. Мы не можем претендовать на всеохватность анализа опубликованных работ, остановившись лишь на тех зарубежных статьях, имеющих общий стиль и оценочный характер. В результате проведенного аналитического исследования работ зарубежных авторов, посвященных проблематике Великой Отечественной войны можно выделить следующий блок вопросов прямо или косвенно затрагиваемый авторами.

Политика немецкой армии на оккупированных территориях. Об агрессивности немецкой политики, о расовой идеологии пишут многие авторы. Jd. Hartgrove в рецензии на книгу Alexandera Dallina «German rule in Russia, 1941-1945: a study of occupation policies», говорит о агрессивности немецкой политики в отношении восточных стран, целью которой была демонстрация расового доминирования: «Nazi eastern policy was motivated primarily neither by military nor by economic considerations. It was pure aggression, brutal and callous, for the purpose of political and racial domination» [2].

Высокопоставленные нацистские лидеры воспринимали советский народ как жгучую смесь национальностей со всеми вытекающими отсюда национальными противоречиями и конфликтами, использования их в своих целях «anti-Soviet and nationalist sentiments in the Soviet borderlands», «Before the German invasion of the Soviet Union, the attitudes of the top Nazi leaders V toward the Soviet nationalities were characterized by a mixture of ignorance and contempt conditioned by Nazi racial dogmas» [3, с. 9]. Расширение жизненного пространства (Lebensraum), покорение советско-

го народа и беспощадная эксплуатация так описывает А. Алексеев основные стратегические задачи немецкой оккупации. Он же отмечает дружественный и порой восторженный прием немцев на оккупированных территориях, однако жестокость немецких солдат, экономический грабёж оттолкнул местное население от оккупантов. «Particularly oppressive were German occupation policies in the Ukraine. Following the dicta of Nazi theories that proclaimed all Slavs to be "subhumans" (Untermenschen), Nazi officials instituted an occupation regime in the Ukraine based on political oppression, forced labor, and economic plunder that soon alienated the once friendly population» [3, с. 9].

А. Скоробогатов в своей работе подметил «По большому счету история войны в Украине есть, прежде всего, история оккупации» [4, с. 314]. Автор уделил значительное внимание повседневной истории Харькова в годы оккупации, через призму «город и оккупация» оккупационная повседневность глазами оккупированного населения. Харьков накануне войны представлял собой один из важных стратегических городов СССР, сконцентрировавший значительное количество промышленных предприятий (тракторный завод, авиазавод, танковый завод и пр.), транспортных узлов, более 70 научно-исследовательских институтов. Вполне естественно Харьков представлял собой лакомый кусок для немецкого руководства. Интерес вызывает современное восприятие автором процесса эвакуации промышленности Харькова. Ввиду быстрого наступления фашистов, советское руководство не успело полностью реализовать план эвакуации, многое было потеряно в самом городе в момент наступления немецкой армии, многое исчезло в пути следования. А. Скоробогатов опираясь на архивные документы Харьковского обкома партии, пишет: «Разделяя тактику «выжженной земли», сталинские вельможи эвакуировали в тыл страны и уничтожали не только производственный потенциал, но и продовольствие, разрушили коммунальное хозяйство города» [4, с. 315]. Приведем для объективности информацию, на которую ссылается автор, секретарь Харьковского обкома партии в докладной записке в Москву сообщает «Город Харьков оставлен врагу без света, воды канализации, без запасов топлива и каких-нибудь запасов хлеба и других продовольственных товаров...» [4, с. 315]. Вызывает интерес позиция автора в освещении оккупационной жизни Харькова, значительный объем информации посвящен трудовой повинности, голоду, холоду, культуре и образовательному процессу, последний не прекращался в период

оккупационного режима, ни слова о народном ополчении, о партизанском движении, о тех, кто отдал жизнь за свой город, освобождении города от фашистов, о грабежах фашистов и уничтожении материальных ценностей. Можно согласиться с автором и объяснить тем, что в его задачи не входили указанные направления, но так теряется истина, так формируется новая память о войне.

Во многих публикациях зарубежных ученых прослеживается факт геноцида советского народа на оккупированных территориях, ничем неоправданная жестокость и фашистский расизм не только по отношению к евреям, но и к другим национальностям СССР [5].

Советские символы и нарративы Великой Отечественной войны. Советское историописание Великой Отечественной войны создало определенные якоря, которые заложены в нашей памяти со школьного курса, такие как начало войны «Брестская крепость», «Оборона Москвы», «Блокада Ленинграда», «Сталинградская битва», «Курское сражение» и т.д.

Оборона Брестской крепости стала символом воинского духа советской армии и советской трагедии первых потерь красной армии. Особый интерес вызвала статья Christiana Ganzer «German and Soviet Losses as an Indicator of the Length and Intensity of the Battle for the Brest Fortress (1941)» [6], посвященная истории обороны Брестской крепости. Впервые указанная тема рассматривалась с позиции феномена военнопленных. Он пишет о том, что согласно официальной советской историографии, защитники Брестской крепости оказывали сопротивление немецким войскам, павшим на 22 июня 1941 года, в течение 32 дней. Советские солдаты предпочитали погибнуть, чем сдать. Крепость получила почетное звание «крепость-герой», в память о героях был воздвигнут огромный мемориал: «According to the official Soviet historiography, the defenders of the Brest fortress (today in Belarus) resisted the German troops who attacked on 22 June 1941, for 32 days. The Soviet soldiers would rather perish than surrender; hardly anybody would be captured. On this basis the Fortress was granted the title 'Hero-Fortress', and a huge memorial was built on the site of the battles of June 1941». Автор проанализировал немецкие документы о ежедневных потерях убитых и раненных немецкого вермахта, о взятых в плен красноармейцах. Опираясь на данные «Отчета о боевых действиях по захвату Брест-Литовска генерала Ф.Шлипера, Christian Ganzer утверждает, что в период с 22 по 30 июня 1941 года 75% солдат и офицеров советской армии попало в

плен. Автор полагает, что советская историография приуменьшала численность военнопленных солдат, за счет уменьшения численности контингента пограничников, и увеличивало число военнопленных за счет гражданского населения. Он же сообщает, что впервые указанный отчет Ф. Шлипера опубликован без сокращений в 1997 году и оказался незамеченным научным сообществом военных историков [6]. Christian Ganzer полагает, что возможно это связано с героизацией Брестской крепости, с сохранением ореола славы. Можно согласиться с этим утверждением и документальными данными, приводимыми в статье, а также трагической судьбой военнопленных советской армии, дважды оказавшихся в плену вначале у немцев, а затем у НКВД. Но героизм и слава защитников Брестской крепости осталась, как героев былых времен, защищавших рубежи своей родины под названием Советский Союз.

Зарубежные исследователи радуют новыми публикациями, посвященными военной теме 1941-1945 гг. Одна из последних книг Stahel Davida «The Battle for Moscow» [7], рассказывает о битве за Москву, называя ее заключительным сражением Гитлера на востоке заполненным ингредиентами драматических ситуаций.

При обилии интереснейших научных публикаций в европейской исторической науке освещающих историю Второй мировой войны, затрагивающих Великую Отечественную войну, фашизм в частности, европейское население полагает, что американская армия освободила их от фашизма.

История депортаций. Интерес вызвало историческое знание и методологические концепты научных исследований по тематике насильственных депортаций. Указанная проблема активно разрабатывается зарубежными исследователями, одним из индикаторов контент анализа стали названия публикаций по депортациям, естественно мы не можем претендовать на всеохватность и всеобъемность.

Начиная от уже упомянутой «коммунальной квартиры» диапазон употребляемых словосочетаний в заглавии, не отличается широким разнообразием, в основном это: «The Soviet experiment», «mass killing and genocide», «Terror against nations», «Ethnic cleansing», «ethnic and national purges», «The target groups», «Soviet Deportations», «Nationality as a stigma», «Special settlements», «The Repression of Soviet Koreans», «Forced Deportation», т.е. это и террор, и репрессии, и этнические чистки. Лишь в двух случаях прозвучали названия: «The Soviet war against 'fifth columnists': The case of Chechnya, 1942-4»

[8], «The nature of anti-Soviet armed resistance, 1942-44 — The North Caucasus, the Kalmyk autonomous republic, and Crimea» [9], с указанием словосочетаний «вооруженные конфликты» и «война против пятой колонны». Трансформация и траектория методологической теории исторической науки привела к активному взаимопроникновению и оформлению междисциплинарных связей, что лишь благотворно сказалось на качестве и содержании исследовательской тематики. Научные разработки зарубежных исследователей формируются на платформе новых исторических субдисциплин, тому свидетельством являются вышеуказанные публикации.

Из общего количества перечисленных работ, следует отметить авторов Дж. Бурдса и А. Статиева на достаточно обширном историографическом материале подтверждают свою приверженность к общему концепту в оценке причин депортаций, принятых в исторической науке, и в тоже время мы не наблюдаем постмодернистские тенденции. Авторы указывают, что советское правительство рассматривало депортируемое население как «пятую колонну, как возможных агентов иностранных государств», «обвиняло их в сотрудничестве с немцами», и что это итог «ксенофобии предвоенных и военных лет». В отличие от вышеуказанных авторов, О Климкова полагает, что депортированное население относилось к «группе риска», ввиду этого советское правительство, депортируя их, предотвращало антигосударственные мятежи и демонстрации, переход ненадежных элементов на сторону предполагаемого противника [10]

Однако, в отличие от группы авторов, специализирующихся на депортационной проблематике, Дж. Бурдс пишет о партизанской борьбе чеченского народа в горах Кавказа, о сочувствующих им силах, позволяющих благодаря необъятным горным массивам и помощи населения ускользать от вооруженных сил НКВД. По его мнению, Кавказ стал точкой преткновения в период 2 мировой войны, по причине своего стратегического положения и наличия как он пишет: «...that supplied more than 90 percent of Soviet gas and fuel reserves», наличия 90% запасов в СССР газа и топливных ресурсов на Кавказе [8, С. 267-314]. НКВД реализуя политику Макиавелли «разделяй и властвуй» внесло раскол в ряды чеченских лидеров, оказало давление на их семьи, страх предательства и подозрительность всех и каждого сыграло не последнюю роль в поражении партизанов горного Кавказа, где последнюю точку поставила политика насильственной депортации.

А. Статиев отмечает, исследователи разрабатывают лишь сам факт депортации. Он же пишет, что практически никто не занимается вопросами истории сопротивления депортированных народов [9, С. 285-318.]. По мнению А. Статиева, нарративный формат описания истории депортации не может быть объективным ввиду того, что первоисточники, документы находятся в архивах России и несут печать идеологической окраски, т.к. их авторами были либо представители НКВД, либо партийных органов. Исключение могут составить документы для внутреннего пользования, но и к ним нужно относиться с осторожностью.

Статья Дж. Бурдса имеет 160 ссылок, А. Статиева имеет 70 ссылок, О. Климковой 69. В первом случае чуть более 30, во втором более 15, в третьем 14 — ссылки на труды российских исследователей, полный перечень ссылок позволяет утверждать об отсутствии архивных источников, материалов полевых экспедиций. Авторы ссылаются на общеизвестные работы А.Авторханова, Й. Хоффмана, А. Некрич, Дж. Поль, в том числе и российских авторов, таких как Н. Бугай, С. Красильникова, В. Данилова, В. Земскова, А. Кокурина, Н. Петрова, и др.

В сравнении публикация Дж. Бурдса, посвященная пятой колонне имеет из всех его опубликованных работ наибольшее количество ссылок согласно данным Web of Science Core Collection. На наш взгляд это является свидетельством интереса к заявленной теме. Джеффри Burds представитель Северо-восточного университета штата Массачусетс, судя по его работам, а платформа Web of Science позволяет нам их проанализировать, он не является специалистом по проблеме депортаций, но его интересует история России. Содержание его работ в основном носит аналитический характер и затрагивает вопросы сексуального насилия в Европе периода второй мировой войны [11], освещает украинскую тематику, обозначая ее как украинское подполье 1944-1948 гг. [12]; занимается социальной историей [13]. У А. Статиева всего четыре обращения к указанной публикации, он научный сотрудник отдела социальной истории университета Калгари, Канада, так же как и Дж. Бурдс он специализируется на советской истории, затрагивает вопросы причин депортаций в западных районах Советского Союза.

История депортационных операций охватывала не только корейцев, немцев, чечено-ингушей, этнические чистки коснулись и греков, насильно выселенных с Кавказа в Казахстан, их депортация была, возможно, самой длительной,

она продолжалась около восьми лет. Интерес привлекла публикация Виолетты Hionidou, которая опираясь на устную трансляцию культурной памяти о жизни греков в условиях депортации в Казахстане полагает, что это было «лучшее зло», чем смерть от голода в условиях оккупированной Греции [14, С. 1479-1501]. Историческая истина подтверждается воспоминаниях казахстанских греков и в опубликованных Архивом Президента Республики Казахстан документах [15].

В унисон публикации В. Hionidou, звучит содержание статьи И. Мухиной в ракурсе устной и гендерной истории о немецких женщинах в депортации, об испытаниях павших на их плечи, их память запечатлела смерти от голода своих и чужих детей, которых выбрасывали за борт в Каспийское море, об их боязни возвращения на бывшую родину: «This distaste for return 'home' was one of the things all ethnic German women had in common», те же кто вернулся, были обмануты и посажены в лагерь [16, С. 729-752].

Насколько бывает, несовершенна индивидуальная память и отдельные автобиографические рассказы депортированных, когда они звучат каждый отдельной скрипкой. Однако при объединении и создании общей междисциплинарной структуры: истории события, нарратива, компаратива и культурной памяти в призме аналитического контента может быть создана цельная картина прошлого, исторический оркестр будет звучать полноценно и эмоционально, что и демонстрирует А. Wylegala [17, С. 292-309]. Автор на основе материалов проведенных полевых исследований и результатов биографических интервью детей (а их воспоминания отличаются от взрослых), депортированных уже после второй мировой войны с Украины и Польши показала социальный контекст индивидуальной памяти, учитывая этническую ментальность депортированных этносов.

Историографический анализ современного состояния зарубежных публикаций и их интерпретацию истории советского времени можно продолжать и дальше, вместе с тем аналитический контент позволяет вывести следующие положения:

История Великой Отечественной войны глазами зарубежных исследователей дает пищу для размышлений, ввиду введения в научный оборот ранее неизвестных документов. Зарубежные авторы рассматривают общеизвестные фрагменты Второй Мировой войны, Великой Отечественной войны в ракурсе западноевропейских стандартов и ценностных ориентиров. Они критикуют немецкую политику, геноцид в отношении восточных



стран, вместе с тем во многих работах идет демонстрация возможностей, которые мог бы предоставить вермахт на оккупированных территориях. Авторы пишут публикации в разрезе есть..., а что было бы если.... Зарубежные исследователи опираются в большинстве своем на междисциплинарные связи, теоретически осмысливают идеологию советского общества, задавая вопрос, стоило ли умирать за идеи советского общества и каков смысл продемонстрировать сей факт в патриотическом воспитании.

Структуральное построение и содержание национальной истории основывается на идеологии государственной политики постсоветских республик. Соответственно это официально-государственный нарратив источниковой базы отражает политическую линию написания собственной истории республики. Для национальных историографических направлений характерным явлением становится, так называемый культурный трансфер методологических идей. Последнее обусловило появление модных нынче на постсоветском пространстве, в том числе и Казахстане направлений в историографии, как история повседневности, устная история, антропология (социальная, историческая, политическая и пр.) и т.д. Однако методологический авангард пока не вышел на передовые позиции в исторической науке Казахстана, так называемая «Новая историческая наука» пока не получила тотального развития.

Общей схемой национальных исследовательских практик в оценке советского наследия является: трагический надрыв, пафосность через призму жертвенности и канонизирования репрессированной интеллектуальной элиты, актуализация исторической персоналистики; демонизация советской истории на фоне уничтожения национальных автономий, применение постколониального дискурса, теорий исследования национального прошлого.

Зарубежные исследователи при отсутствии возможности и допуска к архивным документам, при наличии языковых барьеров пишут об истории репрессий, используя лишь вторичный мате-

риал (изданные публикации по исследуемой ими проблематике). Они же опираются на устные воспоминания, биографические данные очевидцев событий (при условии их наличия), их потомков, семейные архивы, где порой фото может рассказать о многом. Их исследовательские парадигмы и научные проблемы несмотря порой на незнание ими проблемы в целом соответствуют конъюнктурным запросам социума. Содержание их статей демонстрирует легкость научного письма, презентацию темы в элегантно-стиле на новых декоративно-методологических подмостках. В сравнении с их научными публикациями, исследования казахстанских ученых по указанной проблематике благодаря архивной революции выглядят содержательнее, насыщеннее источниками и материалами, теорией и методологией. Вместе с тем, наша научная, языковая ограниченность, вписанная в стандарты академического стиля не позволяет вести диалог с читателем, последний является представителем нашего научно-академического круга.

Зарубежным ученым не понять этническую ментальность и понятие «советский народ», демонизация советской эпохи, полагают они, вполне соответствует последствиям репрессивной политики и значит должна вызывать только ненависть к прошлому своей страны у общества, пережившего эту трагедию.

Они же не владеют информацией о том, что воспоминания депортированных содержат не только горечь утраты и обиды, в большинстве своем с благодарностью отзываются о земле, которая их приютила, о народе, который их спас, бросая в них «драгоценный камень — курт». Этническая идентификация в те годы не противоречила душевному состоянию партийного концепта «советского народа», возможно, это и была та самая национальная идея или национальный идеологический штамп, позволивший не только выстоять, но и победить. Вероятно, отсутствие той самой душевности советского народа у современного общества сейчас и кроется причина ностальгических ноток людей, родившихся и выросших в СССР.

#### Библиографический список

1. Кто освободил Европу от фашизма //Электронный ресурс: <http://masterok.livejournal.com/2324578.html>. Дата обращения: 30 апреля 2016 г.
2. Hartgrove J. D. German rule in Russia, 1941-1945: a study of occupation policies — Dallin, A // Russian History-Histoire Russe. 1982. Т. 9. С. 154-154.
3. Alexiev A. Soviet Nationalities in German Wartime Strategy, 1941-1945 // . 1982. № RAND/R-2772-NA.

4. Скоробогатов А. В. "Жизнь с врагом": повседневная жизнь в оккупированном немцами Харькове (1941 — 1943) // 2004. С. 312-325.
5. Grode W. The german politics of occupation in the Soviet-union — racially oriented ideology of destruction and traditional concept of authority at the height of fascist extermination policy // Argument. ? 1992. ? Т. 34, № 1. С. 99-106.; Bonwetsch B. Fascist policies of occupation in the temporarily occupied zone of the Soviet-union (1941-1944) — German — Muller N., Lobel U., Frey U. // Zeitschrift Fur Geschichtswissenschaft. 1992. ? Т. 40, № 5. С. 489-490.
6. Ganzer C. German and Soviet Losses as an Indicator of the Length and Intensity of the Battle for the Brest Fortress (1941) // <http://dx.doi.org/10.1080/13518046.2014.932632>. ? 2014.
7. The Battle for Moscow, by Stahel, David // 2016.
8. J. Burds, The Soviet war against 'fifth columnists': The case of Chechnya, 1942-4 Journal of Contemporary History, 42, 2007, 267-314.
9. A. Statiev, The nature of anti-Soviet armed resistance, 1942-44 — The North Caucasus, the Kalmyk autonomous republic, and Crimea Kritika-Explorations in Russian and Eurasian History, 6, 2005, 285-318.
10. O. Klimkova, Special settlements in Soviet Russia in the 1930s-50s Kritika-Explorations in Russian and Eurasian History, 8, 2007, 105-139.
11. J. Burds, Sexual Violence in Europe in World War II, 1939-1945 Politics & Society, 37, 2009, 35-73.
12. J. Burds, Agentura: Soviet informants' networks & the Ukrainian underground in Galicia, 1944-48 East European Politics and Societies, 11, 1997, 89-130.
13. J. Burds, Between the fields and the city: Women, work, and family in Russia, 1861-1914 — Engel, BA Slavic Review, 55, 1996, 687-690.
14. V. Hionidou and D. Saunders, Exiles and Pioneers: Oral Histories of Greeks Deported from the Caucasus to Kazakhstan in 1949 Europe-Asia Studies, 62, 2010, 1479-1501.
15. Из истории депортаций. Казахстан 1930-1935 гг.: Сборник документов. — Алматы, 2012.-772 с. , Сын Казахстана и Эллады: Спиридон Георгиевич Космериди. Сборник документов и материалов за 1942–2014 гг. — Алматы, 2014.
16. I. Mukhina, 'The forgotten history': Ethnic German women in Soviet Exile, 1941-1955 Europe-Asia Studies, 57, 2005, 729-752.
17. A. Wylegala, Child migrants and deportees from Poland and Ukraine after the Second World War: experience and memory European Review of History-Revue Europeenne D Histoire, 22, 2015, 292-309.

#### Об авторе

*Жанбосинова Альбина Советовна* — доктор исторических наук, профессор Восточно-Казахстанского государственного университета им. С. Аманжолова, г. Усть-Каменогорск

**Zhanbosinova A.S.**

### **Illumination of history of the great Patriotic War in foreign researches**

**Abstract.** The author considers questions of history of the Great Patriotic War in works of foreign researchers. Perception of the scientific western countries of policy of the German army in occupied territories, the Soviet symbols and narrativ of the Great Patriotic War, and also a problem of forced relocation of the people in the years of war.

**Key words:** Great Patriotic War, fascism, USSR, deportation, daily occurrence

Статья поступила в редакцию 23.05.2016

УДК 94/908

Т.В. Захарова

## Дома алтайки и их роль в культурно-просветительной работе среди женщин-алтаек в 1929-1956 гг.

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1*

**Аннотация.** В статье рассмотрены процессы становления и развития Домов алтайки как наиболее значимых культурно-просветительных учреждений по работе среди женщин — алтаек в 1929-1956 гг. Раскрыты цели, особенности и проблемы деятельности, причины их реорганизации в Горном Алтае.

**Ключевые слова:** советская власть, Горный Алтай, Дома алтайки

В конце 1920-х гг. в Горном Алтае наряду с сохранением передвижных форм и методов работы, доказавших свою эффективность в условиях кочевого и полукочевого быта, появляются новые, стационарные, как наиболее отвечающие новому, оседлому образу жизни женщин-алтаек. В условиях начавшейся коллективизации были пересмотрены основные задачи работы среди женщин. На первый план была выдвинута мобилизация активности женщин для подъема сельского хозяйства, массового кооперирования и повышения урожайности [1, с. 517]. Первостепенная роль в этом процессе отводилась создаваемым в крупнейших местах оседания Домам алтайки. Именно эти стационарные культпросветучреждения должны были не только знакомить женщин с элементарными навыками санитарии и гигиены, домоводства, огородничества и ухода за детьми, но и пропагандировать среди них вопросы коллективизации и кооперирования, создания колхозов, уделяя должное внимание практической направленности по социалистическому переустройству и подъему сельского хозяйства.

Первый Дом алтайки в составе заведующего, инструкторов по кройке и шитью, домоводству был открыт в 1929 г. в с. Онгудай, затем — в Улагане, Кош-Агаче (1931 г.) [2, л. 12]. Каждое подобное учреждение должно было располагать помещениями для занятий, читальным залом, спальней, кухней, столовой, детской комнатой, мастерской. В них на обучение планировалось направлять лучших женщин с производства, имеющих не менее четырех классов образования и нуждающихся в повышении знаний и идейно-политического уровня. В

течение трех-четырех месяцев предполагалось обучать женщин грамоте, кройке и шитью, уходу за детьми, выпечке хлеба, достаточно много внимания уделяя знакомству с советскими законами о семье и браке, санитарному, агротехническому и антирелигиозному просвещению [3, с. 169]. К процессу обучения должны были привлекаться не только учителя, но и практикующие специалисты в различных отраслях сельского хозяйства, врачи. Весь период обучения слушательницы получали «стипендию» в размере 20 трудодней, окончанием обучения должна была стать итоговая проверка работ курсанток по рукоделию.

На практике организовать работу Домов алтайки оказалось непросто. Сказывались отсутствие опыта подобной работы, ограниченные материальные и людские ресурсы. Осложняло ситуацию и то обстоятельство, что органы власти на местах отводили работе среди женщин второстепенный характер, первостепенно решая вопросы экономического характера. В этих условиях всю текущую работу по приготовлению пищи, поддержанию чистоты, стирке белья, уходу за детьми, ведению учебного хозяйства осуществляли обучаемые.

В январе 1931 г. на областном расширенном заседании заведующих аймачных женсекторов при обкоме ВКП(б) на повестку дня был поднят вопрос о работе Дома алтайки в Онгудае. Заседающие констатировали, что в Доме «очень грязно, нет коек, алтайки спят в амбаре на полу, где плевки и грязь. Так Дома организовывать не годится — это надо исправить» [4, л. 2]. На совещании областных ведомственных, хозяйственных и кооперативных органов при агитационно-мас-

совом отделе Ойротского обкома ВКП(б) в августе 1931 г. также рассматривался вопрос о работе среди женщин. На совещании было отмечено, что из открытых Домов алтайки в аймаках области работают только два — в Улагане и Онгудае. Однако в течение 1931 г. в них было обучено всего 56 женщин. В Кош-Агаче данное учреждение было открыто формально, поскольку отсутствовало оборудование, не была решена кадровая проблема [5, с. 140; 6, л. 16]. О проблемах в данной сфере речь шла и на одной из женских конференций в 1932 г. Участницы конференции отметили, что в женских учреждениях отсутствуют элементарные нормы санитарии, квалифицированные кадры, оборудование, а также руководство со стороны партийных органов власти [4, л. 3-5]. Было высказано мнение о необходимости возвращения к передвижным формам работы. Тем не менее, в 1934 г. был открыт Дом алтайки еще в одном аймачном центре — Усть-Кане [2, л. 12].

Великая Отечественная война внесла свои коррективы в развитие форм и методов работы среди женщин. Все людские и материальные ресурсы были направлены на военные нужды. К 1942 г. из четырех Домов алтайки в Горном Алтае удалось сохранить два — в Кош-Агаче и Улагане, но и они практически прекратили свою деятельность, имущество было распродано или разворовано [7, л. 85].

В первые послевоенные годы работе среди женщин вновь стало уделяться пристальное внимание. Местные органы власти планировали использовать женские трудовые силы для восстановления разрушенного войной сельского хозяйства, инфраструктуры. К 1947 г., хотя и формально, на бумаге, все же удалось восстановить все имеющиеся в довоенное время Дома алтайки [8, с. 61].

В 1950 г. в Горном Алтае насчитывалось уже шесть подобных учреждений, из которых лишь четыре имели самое необходимое для работы [9, с. 159]. Как и в предвоенные годы, на обучение направлялись лучшие женщины-колхозницы, при этом половину суммы на содержание каждой слушательницы оплачивали колхозы. В действительности контингент Домов алтайки в начале 1950-х гг. был представлен молодежью, не нуждающейся в обучении. Так в Кош-Агачском Доме алтайки обучалась бывшая учительница из колхоза им. Сталина, в Улаганском — не член колхоза, имеющая 5 классов образования, которая после окончания курсов осталась работать кладовщиком. В Онгудайском Доме алтайки выпускница жила домработницей у учителей. Причиной данных фактов являлось почти полное отсутствие целенаправленной работы по укомплектованию

контингента слушателей Домов алтайки со стороны местных органов власти, заинтересованности колхозов в обучении лучших женщин, передовиц. Инструкторам приходилось обучать тех, кого «высылали» колхозы [10, л. 3].

Зависимость от местного бюджета определяла низкую оплату труда, что вызывало отток необходимых специалистов, не везде была решена проблема с помещениями и обустройством. Женщин приходилось обучать в плохо приспособленных для работы, тесных, давно не отремонтированных помещениях. К примеру, Усть-Канский Дом алтайки имел в своем распоряжении только две маленькие комнаты и небольшую кухню, зданию Шебалинского Дома алтайки требовался капитальный ремонт. Материальная база была недостаточной, годами не обновлялась. Самыми проблемными в данной сфере являлись Кош-Агачский и Онгудайский Дома алтайки [10, л. 2].

Обучение женщин зачастую осуществляли малограмотные, случайно нанятые инструктора. Наблюдалась большая текучесть кадров. В Онгудайском Доме алтайки на должностях четырех штатных работников за 1950 г. сменилось 13 человек, в Кош-Агачском — 12, в Улаганском — 3 человека. Кадры Кош-Агачского Дома алтайки не были достаточно квалифицированными: заведующая тов. Ертечина — по уровню своих знаний, инструктора — русские не знали ни алтайского, ни казахского языков [10, л. 2 об.]. В Усть-Канском Доме алтайки по бытовым вопросам был временно нанят на работу учитель-мужчина, который должен был обучать женщин мыть полы, стирать, белить, готовить пищу. Недостаток квалифицированных кадров существенно отражался на процессе обучения женщин. В полном объеме не проводились лекции, беседы, политичтки [10, л. 3].

В 1953 г. самым проблемным аймаком по работе среди женщин являлся Кош-Агачский [11, л. 13; 10, л. 2 об.]. Руководство Дома алтайки не выполнило план набора слушательниц, не контролировало прохождение ими учебного плана, имелись случаи нарушения финансовой дисциплины. За 1953 г. в аймаке было обучено 15 женщин вместо 30, а также увеличен срок обучения на 25 дней, что потребовало дополнительных финансовых расходов [10, л. 2 об.].

Исходя из этих и других подобных фактов, инструктора отдела по работе среди женщин, курирующие данную сферу в области, пришли к выводу, что некоторые Дома алтайки были открыты формально [10, л. 5 об.]. В этой связи на повестку дня был поднят вопрос о целесообразности создания передвижных Домов алтайки. На одном

из заседаний при обсуждении данного вопроса заведующий отделом по работе среди женщин Онгудайского РК ВКП(б) заметил, что превращение стационарных Домов алтайки в передвижные — это шаг назад. Для того, чтобы улучшить работу стационарного Дома алтайки, — отмечал заведующий, — не нужно пускаться в такие крайности, как перевод на передвижную работу или закрытие. Прежде всего нужно создать необходимые условия для нормальной работы, дать приспособленное помещение с расчетом общежития на 20 коек, детскую и классную комнаты с оборудованием, красный уголок и ленкомнату для хранения литературы и внеурочных занятий, склад и продукты питания, комнату для преподавателей и администрации. Все это вместе взятое, а также первоочередное решение кадровой проблемы даст

возможность повысить уровень обучения, успеваемость, а также усилит заинтересованность колхозниц в обучении в Доме алтайки [12, л. 34].

Постепенно ряд функций Домов алтайки взяли на себя юрты-передвижки, довольно оперативно и активно функционирующие среди животноводов, женские советы. К 1956 г. областное руководство, считая, что Дома алтайки перестали удовлетворять требованиям культурно-просветительской работы среди женщин-алтаек, и, учитывая необходимость усиления культурно-массовой работы среди пастухов, занятых на отгонном животноводстве, реорганизовало их в культпросветпередвижки [13, л. 46]. Однако Дома алтайки, созданные как культурно-просветительские центры для работы среди женщин-алтаек, все же выполнили возложенные на них функции.

#### Библиографический список

1. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 4. 1926-1929 гг. — М., 1984.
2. КПДА РА. Ф. Р-59. Оп. 1. Д. 234.
3. Штанакова, Н.Р. О работе с женщинами в Горном Алтае в 30-50-е гг. XX в. / Н.Р. Штанакова // Коренные народы Саяно-Алтая в прошлом, настоящем и будущем. Материалы международной научной конференции. — Горно-Алтайск, 2006.
4. КПДА РА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 662.
5. Гончарова, О.А. История здравоохранения в Горном Алтае: дисс...д. истор. н. / О.А. Гончарова. — Томск, 2001.
6. КПДА РА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 632.
7. КПДА РА. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 993.
8. Горно-Алтайская областная организация КПСС. 1920-1982 гг. — Горно-Алтайск, 1982.
9. Горный Алтай: история социального развития первой половины XX века. — Томск, 2007.
10. КПДА РА. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 1004.
11. КПДА РА. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 324.
12. КПДА РА. Ф. П-1. Оп. 2а. Д. 204.
13. КПДА РА. Ф. Р-33. Оп. 6. Д. 152.

#### Об авторе

*Захарова Татьяна Владимировна* — кандидат исторических наук, заместитель директора аграрного колледжа Горно-алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

Zacharova T.V.

### Houses of altaian and their role in cultural and educational work among the female altaians in 1929-1956

**Abstract.** The processes of formation and development of Houses of the Altaian as most significant cultural and educational establishments in work among women — Altaians in 1929-1956 are considered in the article. The purposes, features and problems of activity, the reason of their reorganization in Mountain Altai are unveiled.

**Key words:** the Soviet authorities, Gorny Altai, the houses of Altayan woman

Статья поступила в редакцию 06.05.2016



УДК 796

А.А. Маматова, Е.В. Кулагина, Р.В. Дерешев

## Степ аэробика на уроках физической культуры в вузе

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, ул. Ленкина, 1*

**Аннотация.** В представленной работе авторский коллектив рассказывает о современных популярных методиках степ-аэробики, делает упор на развитии этого вида в университете. Особое внимание уделено видам степ-аэробики, технике выполнения упражнений, методике разминки, аэробной нагрузки, растяжки.

**Ключевые слова:** степ-аэробика, тренинг, методика, восстановление

Степ аэробика — один из самых простых и эффективных стилей в аэробике.

Степ-аэробика — это ритмичные подъемы и спуски со специальной платформы (степ-платформы) под танцевальную музыку.

История появления такого фитнес направления как степ-аэробика весьма нетривиальна и заслуживает отдельного рассмотрения.

Как-то раз, известный американский инструктор по классической аэробике Джин Миллер повредила колено. А все мы знаем, что для профессионального тренера, любая травма — это настоящая трагедия, и, по сути, невозможность вести дальнейшую полноценную работу.

Чтобы восстановить функции коленного сустава, врачи рекомендовали Джин больше ходить по ступенькам. Нацеленная на скорейшее выздоровление Джин безукоризненно выполняла рекомендации и, очень скоро поразились достигнутым результатам. Боль в суставе прошла, а сама Джин, вдохновленная успехом решила адаптировать метод «хождения по ступенькам» для профилактического применения. Она стала варьировать движения, добавила шаги в различных направлениях, повороты и другие элементы.

Для того, чтобы проводить подобные занятия в фитнес-клубах, требовалось специальное оборудование, которое могло бы заменить пресловутые ступеньки. Ведь не строить же было в спортзалах лестницы? Так, в 1989-м году компания Reebok разрабатывает уникальную платформу «Step Reebok», и совершает настоящий прорыв в фитнес индустрии.

Степ-платформа имела регулируемую высоту, была устойчивой и нескользящей. Ее конст-

рукция позволяла выполнять любые движения (подъемы, спуски, повороты) имитирующие хождение по лестнице [1].

Тогда Джин Миллер совместно с Келли Ватсон, еще одной фитнес-звездой, разработали хореографию для занятий на степ-платформе. Хореографические элементы базировались на классической аэробике и включали в себя шаги, повороты, подскоки, махи ногами и руками, а также различные танцевальные движения. В современной степ аэробике основные движения связаны с выполнением различных шагов на степ-платформу, а также подле нее.

**Виды степ-аэробики**

Существует несколько разновидностей этого вида фитнеса. Для новичков чаще всего проводят ознакомительную тренировку, чтобы они могли выучить базовые шаги и их названия. Длится такая тренировка 50—55 минут. Танцевальная степ-аэробика: также используются базовые шаги, но уже с добавлением танцевальных элементов (latino, hip-hop и проч.). Kibo-step — это тренировка с элементами борьбы. Очень интенсивная нагрузка на все группы мышц. Еще существует вид интервальной степ-аэробики. На таком занятии происходит чередование аэробной и силовой нагрузок. Это высокоинтенсивная тренировка, она не только помогает быстро похудеть, но и замечательно тренирует кардио- и респираторную системы [2].

**Техника и упражнения**

Основные шаги степ-аэробики: [3].

1. Basic step — базовый шаг. Выполняется на 4 счета. "1" — шаг правой ногой вперед. "2" — приставить левую ногу. "3" — шаг правой ногой назад. "4" — приставить к ней левую.

2. Squat -полуприсед, ноги вместе или врозь. Часто это движение сочетается с наклоном туловища вперед.

3. Step-touch — приставной шаг. Выполняется на 2 счета. "1" — шаг в сторону (назад или вперед), тяжесть тела распределяется на обе ноги. "2" -приставить другую ногу на носок [6, с.209].

4. Touch-step — выполняется на два счета в последовательности, обратной приставному шагу. "1" — коснуться носком пола возле опорной ноги. "2" — с той же ноги сделать шаг в сторону, в стойку ноги врозь.

5. Scoop — вариант приставного шага, выполняемый со скачком. "1"- шаг на правую ногу (в любом направлении). "2" — прыжком приставить другую ногу.

6. Double step touch -двойное движение в сторону приставными шагами.

7. Push touch, toe tap — выполняется на 2 счета. "1" — одна нога без переноса тела выставляется в любом направлении, носок в пол. "2" — исходное положение.

8. Side to side, plie touch, side tip, open step — разновидность ходьбы в стойке ноги врозь или перемещение с ноги на ногу в стойке ноги врозь (чуть шире плеч). Выполняется на два счета. "1" — перенести тяжесть тела на одну ногу, колено полусогнуто, но без дополнительного приседания, пятка на полу. "2" — носок свободной ноги "давит" на пол, притопывает (tippt).

9. Hopsoth, humstring curl, leg curl — в стойке ноги врозь (чуть шире плеч) перемещение с ноги на ногу, со сгибанием голени назад. Выполняется на 2 счета. "1" — перенести тяжесть тела на одну ногу, колено полусогнуто, но без дополнительного приседания, пятка на полу. "2" -свободную ногу согнуть назад (по направлению к ягодичной мышце).

10. Heel dig, heel touch — выставление ноги на пятку. Выполняется на два счета. В исходном положении обе ноги полусогнуты. "1" — одна нога выставляется вперед или по диагонали вперед на пятку (разгибая колено). "2" — вернуться в исходное положение.

11. Mambo — вариация танцевального шага мамбо, выполняется на 4 счета. "1" — шаг одной (правой) ногой на месте. "2" — небольшой шаг другой ногой (левой) вперед (тяжесть тела на ногу полностью не переносить). "3" — перенести тяжесть тела на правую ногу и встать на нее. "4" — вернуться в исходное положение (стойка ноги врозь). Затем можно повторить движение, но с шагом назад. Используется и другая разновидность шага мамбо: "1" — шаг одной (правой) но-

гой на месте. "2" — небольшой шаг другой ногой (левой) вперед (тяжесть тела на ногу полностью не переносить). На "3-4" выполняются шаги, аналогичные счетам "1-2", но перемещаясь назад. Версия этого шага в Hi imprest называется Rock step.

12. Pivot turn — поворот вокруг опорной ноги (точки вращения). Одна нога все время остается на месте, другая движется вокруг нее. "1" — шаг правой ногой вперед (на всю стопу), тяжесть тела равномерно распределена на обе ноги. Затем, перенося тяжесть тела на правую ногу, выполнить поворот налево кругом (движение начинается с пятки). "2" — не разгибая опорной ноги, перенести вес тела на левую. "3" и "4" — повторить движение "1" и "2" и вернуться в исходное положение. Этот шаг хорошо сочетается с движением мамбо.

13. Pendulum — смена положения ног прыжком ("маятник"). Прыжки выполняются на 4 счета. "1" — прыжок на одной ноге, другую поднять в сторону-вниз. "2" — прыжок на две ноги. "3", "4" — повторить движение в другую сторону. Более подготовленные люди могут выполнять прыжки без промежуточного перехода на две ноги (с ноги на ногу).

14. Chasse, gallop — разновидность приставного шага, выполняемого на скачках. Two step — переменный шаг. Счет: "раз-и-два". "1" — шаг правой, "и" — приставить левую, "2" — шаг правой.

15. V-step — разновидность ходьбы в стойке ноги врозь, затем — вместе. Выполняется с выпадом вперед и назад на 4 счета. "1" — с пятки шаг вперед — в сторону с одной ноги. "2" — продолжить аналогичное движение с другой ноги (в положение стойки ноги врозь, носки ног прямо или слегка повернуты наружу). Направление шагов напоминает написание английской буквы "V". "3"- "4" — выполнить поочередно два шага назад и тем самым вернуться в исходное положение.

16. Polka — упрощенный вариант танцевального шага польки. Напоминает переменный шаг, выполняемый с подскоком. "1" — шаг правой, "и" — приставить левую ногу, "2" — шаг правой, "и" — подскок на правой, левую поднять вперед.

17. Scottisch — сочетание шагов с подскоком на одной ноге. Выполняется на 4 счета. "1"- "3" — три шага вперед (правой, левой, правой). "4" — подскок на правой ноге, другую согнуть вперед. Движение можно выполнять и на шагах назад.

18. Slide — скольжение, то есть шаги, выполняемые со скольжением стопой по полу. Rope — поочередные шаги вперед и назад — "пони". Счет — "1-и-2". "1" — шаг правой вперед, "и" — оттолкнуться левой, "2" — шаг правой. Чаще всего это движение выполняется на прыжках: "1" — прыжок на правую ногу вперед, левую согнуть назад, "и" — прыжок на левую ногу назад, правую согнуть вперед, "2" — повторить счет "1".

19. Cha-cha-cha — часть танцевального шага "ча-ча-ча". Тройной шаг — вариант шагов с дополнительным движением между основными счетами музыки — на счет "и". "1" — шаг правой, "и" — шаг левой, "3" — шаг правой.

20. Twist jump — прыжки на двух ногах с поворотами таза вокруг вертикальной оси.

21. Grape wine — "перекрестный" шаг в сторону. Выполняется на 4 счета. "1" — шаг правой в сторону. "2" — шаг левой вправо сзади (перекрестно). "3" — шаг правой в сторону. "4" — приставить левую ногу к правой.

22. Cross — "крест" — вариант перекрестного шага с перемещением вперед. Выполняется на 4 счета. "1" — шаг правой вперед. "2" — перекрестный шаг левой ногой перед правой. "3" — шаг правой назад. "4" — шагом левой ноги назад вернуться в исходное положение [6, с.215].

23. Straddle — ходьба ноги врозь — ноги вместе. Из и.п. — основная стойка шаг одной ноги в сторону, затем другой на слегка согнутых ногах или с полуприседом (стойка ноги врозь), вернуться в и.п. Выполняется на 4 счета.

24. Leg Back — поднимание прямой ноги назад.

25. Leg Side — поднимание прямой ноги в сторону.

Приведем пример обычной тренировки на степ платформе. Хотелось бы выделить, что существует множество программ, направленных на различные группы мышц и эта будет являться одной из них. Данная программа нагружает все группы мышц в равной степени и её можно назвать оптимальной. Упражнения также будут разделены на части, соответствующие примерной тренировке.

Разминка. Упражнение "Базовый шаг". Это упражнение похоже на подъём по лестнице. Попеременно каждой ногой выполнять шаг на степ платформу. Выполнять в течении 10 минут. Это разогреет Ваше тело и подготовит мышцы для дальнейших нагрузок. Это упражнение относится к базовым. Выполняется упражнения чётко, следя за работой мышц[4].

Аэробная часть. Упражнение "Степ-ап". Выполняется упражнение в следующей последовательности: [5].

1) шаг правой ногой на платформу;

2) левая нога ставится на носочек за правой.

Необходимо следить за тем, чтобы таз находился в ровном положении. Часто используется в связках как средство перевести дух, т.к. оно не даёт высокой нагрузки

Упражнение "Бейсик степ". Как и в разминочном упражнении выполняется шаг на платформу, имитирующие подъём по лестнице. Держать спину ровно и не выгибать ноги в коленях.

Упражнение "Шаг-колени". Одной ногой шагнуть на степ-платформу, а вторую сгибая в колене, подтянуть к животу. Повторить для второй ноги. Сгибать колено до комфортного уровня, например до 90 градусов. Корпус слегка наклонить вперед.

Упражнение "Шаг-кик". Начало как и в предыдущем. Одной ногой сделать шаг на степ-платформу, а вторую необходимо выбросить вперед. Упражнения напоминает удар ногой.

Упражнение "Шаг-бэк". Одной ногой шагнуть на степ, а вторую поднять назад. Во время движения необходимо активно напрягать ягодичицы.

Упражнение "Шаг-кёл". Стандартно одной ногой выполнить шаг на степ, а вторую, согнутую в колене, подтянуть к ягодичице. Не делать пауз, ходить ритмично непрерывно.

Упражнение "Ви-степ". Выполнять шаги: левой ногой на левый угол платформы, правой ногой на правый угол. Отсюда и название, двигаться в форме буквы V.

Упражнение "Бейсик-овер". Шаг левой ногой на один конец платформы приставить вторую ногу и спуститься с другой стороны. Затем опять повернуться лицом к ступе и повторить упражнение. Во время выполнения упражнения выполнять активные движения руками.

Упражнение "Повороты прыжком". Исходное положение: боком к ступе. Двумя ногами запрыгнуть на степ и выполнить прыжки вокруг своей оси. Упражнение можно усовершенствовать прыжками на одной ноге.

Силовая часть. Упражнение "Отжимания от степа". Стоя на коленях принять положение упор лёжа на степе, выполнять отжимания от степа. Выполнить до 15 раз. Упражнение можно улучшить встав не на колени, а принять полный упор лёжа на ступнях [6].

Упражнение "Отжимания от степа на трицепс". Максимально поднять степ. Сесть на него и

упереться в него руками. Свесьте ягодичы и опуститься вниз на руках. Выполнять упражнение в среднем темпе. Уделить внимание больше опусканию. Опускайтесь несколько дольше нежели поднимаетесь.

Упражнение "Выпад на степ". Упражнение выполняется как и обычные выпады, но включается высота степа. Одна нога на степе, согнутая в колене, вторая на полу на носке.

Упражнение "Скручивание с сопротивлением". Одну сторону степа сделать выше второй. Лечь на степ чтобы голова была внизу и выполнить скручивания на пресс. Затем поменять положение. Ноги внизу и выполнить подьёмы ног согнутых в коленях.

Стретчинг. Упражнение "Экстензии". Степ сполит ровно на третьем уровне. Ложитесь лицом вниз, руки и ноги на полу, поднимитесь, оторвите руки и ноги от пола и тянитесь ими вверх.

Программы по степ-аэробике. В степ-аэробике различают два типа программ: на выносливость и комплексного типа, в котором решаются одновременно задачи воспитания выносливости и силы. Длительность первого типа, в котором решаются одновременно задачи воспитания выносливости и силы, обычно составляет 45 — 60 мин, второго — 50-60 мин. (См. рис. 2) на котором показаны соотношение частей урока при выполнении степ-программы на выносливость и комплексного типа [7].

Степ-аэробика в университете

Степ-аэробика с каждым годом набирает все более широкую популярность в России. Ее аудиторией явился в основном женский пол среди женщин 30-40 лет, а в большей степени студентки. Во многих вузах уже используется спорт инвентарь в виде степ-ступеньки — особые платформы для ходьбы с изменяемой высотой. В некоторых университетах данный вид спорта включен во внутривузовскую учебную программу, а в других проводится на правах спортивной секции. В Горно-Алтайском Государственном Университете также реализуется направление: степ-аэробика. Имеется инвентарь (степ-ступеньки), соответствующий для аэробных занятий зал и магнитофон. Занятия включают разминку на степе, динамическую растяжку, изучение танцевальной композиции на степе, упражнения на пресс, руки, ягодичы, ноги, статическую растяжку и заминку. Регуляр-

ное посещение занятий улучшает осанку, растяжку и общую физическую форму, повышает выносливость у студентов. Также происходит положительное влияние систематических занятий степ-аэробикой на функциональное состояние системы внешнего дыхания организма студентов и студентов 18-19 лет. Показано, что включение в программу физического воспитания студентов ВУЗа степ-аэробики способствует повышению потенциальных возможностей дыхательной системы, росту устойчивости к гипоксии и оптимизации ее общего функционального состояния.

По опросу студентов ГАГУ о посещении занятий по степ — аэробике, можно сделать вывод, что данный вид пользуется популярностью среди студентов, особенно у девушек, отмечается поднятие настроения, улучшение самочувствия, повышение активности, бодрости, а также помощь в улучшении фигуры, снижение веса при регулярных посещениях занятий. Занятие располагает тем, что проводится коллективно, а особенно привлекает студентов, что оно сопровождается музыкой, которая задает ритм, непроизвольно хочется двигаться, а посмотрев на ребят, еще и делать все движения одновременно, что несомненно задает стимул.

Исходя из всего вышесказанного, можно сказать о том, что степ-аэробика одна из популярных видов оздоровительной аэробики. Это эмоциональный, зрелищный и интересный вид аэробики, который покоряет своими зажигательными танцами и разнообразными упражнениями. С каждым годом интерес к степ-аэробике постоянно увеличивается. Среди студентов положительно воспринимается и реализуется на практике. Физкультурно-оздоровительная система степ-аэробики — прекрасный вид спорта, который не только повышает настроения, улучшает фигуру но и оздоравливает весь организм. В степе используются те же упражнения, что и в классической гимнастике. Все они направлены на тренировку мышц сердца, на выработку лучшей координации движений. Использование в программе по физическому воспитанию студентов систематических занятий степ-аэробикой способствует, независимо от пола, существенной оптимизации функционального состояния системы внешнего дыхания и т.д.

#### Библиографический список

1. Яных Е.А. Степ — аэробика: метод. пособие / Е.А. Яных. — М.: Академия, 2006.
2. Лукьяненко В.П. Физическая культура: основы знаний: учебное пособие / В.П. Лукьяненко. — М.: Советский спорт, 2007.

3. Лисицкая Т.С. Ритмическая пластика: учебн. для ин-тов физ. культ / Т.С. Лисицкая. — М.: Просвещение — Владос, 1999.
4. Железняк Ю.Д. Основы научно — методической деятельности в физической культуре и спорте: метод. пособие / Ю.Д. Железняк. — М.: Академия, 2000.
5. Сиднева Л. В. Аэробика: Частные методики: учеб. для ин-тов физ. культ. / Л. В. Сиднев.- М.: Федерация аэробики России, 2002
6. Холодов Ж.К. Теория и методика физического воспитания и спорта: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Ж.К. Холодов. — М.: Академия, 2000
7. Виноградов П.А. Основы физической культуры и здорового образа жизни: метод. пособие / П.А. Виноградов. — М.: Академия, 1996.

#### **Об авторах**

*Маматова Александра Андреевна* — старший преподаватель кафедры теории и методики физического воспитания и спорта, Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

*Кулагина Евгения Вячеславовна* — старший преподаватель кафедры теории и методики физического воспитания и спорта, Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

*Дерешев Роман Викторович* — старший преподаватель кафедры теории и методики физического воспитания и спорта, Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

**Mamatova A.A., Kulagina E.V., Derechev R.V.**

### **Step aerobics on the lessons of physical culture at the university**

**Abstract.** In the presented work the authors talks about the current popular techniques of step aerobics, focuses on the development of this kind at the University. Special attention is paid to types of step aerobics, manner of exercises, methods of warm-up, aerobic exercise, stretching.

**Key words:** step aerobics, training, technique, recovery

Статья поступила в редакцию 11.04.2016



УДК 93/94

Р.В. Мезенцев, М.И. Паклин

## К вопросу о происхождении и единстве алтайцев

*Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им.**В.М. Шуклина**Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск*

**Аннотация.** В представленной статье авторский коллектив рассматривает вопросы этногенеза алтайцев. Отмечается, что тематика резко актуализировалась после распада СССР и в настоящее время не перестаёт быть интересной. Особое внимание исследователи уделили историческому экскурсу и современной демографической ситуации в многонациональной республике, а именно межнациональным, межэтническим и межконфессиональным отношениям многонациональной России.

**Ключевые слова:** этногенез, алтайцы, история

Этногенез любого народа во все времена являл собой сложную исследовательскую проблему. Но особую трудность она приобрела для нас на исходе XX столетия, когда на политической карте мира не стало многонационального Советского Союза. После его распада и происшедшего после этого, «парада суверенитетов» многим показалось, что отныне вопросы этногенеза народов сойдут с повестки дня и «канут в Лету». Однако предсказания «новоявленных пророков», увы, не сбылись: вышеупомянутая проблема не только не «умерла», а, наоборот, она обрела еще больше более острый характер, что понудило население и исследователей почти всех «новорожденных государств уделить ей еще большее внимание. Словом, с распадом СССР и суверенизацией бывших союзных республик вопросы этногенеза народов, их единства приобрели еще большую актуальность и в теоретическом, и в практическом плане. Не обошла «чаша сия» и народонаселение Республики Алтай. Тем более, что его интерес к своему историческому прошлому, ныне заметно возрос. Ее коренное население проявляет сегодня немалый интерес к своему происхождению. Ныне, к примеру, коренные жители края доподлинно хотят знать: кто они на самом деле, откуда и как произошли, каковой была их последующая история и многое другое. Удовлетворить эти духовные запросы и потребности — это есть одна из первостепенных задач ученых, отечественной исторической науки в целом.

Если говорить о решении этой задачи в прошлом (в масштабах всей страны — Авт.), то следует подчеркнуть, что она, безусловно, решалась и достаточно активно. Применительно к Горному Алтаю, этими вопросами плодотворно занимался

в свое время наш земляк Л. П. Потапов (он родился 6 июля 1905 г. в г. Барнауле — Авт.). В его капитальных трудах — «Очерки по истории алтайцев» (М.-Л., 1953), «Этнический состав и происхождение алтайцев» (Л., 1969) были даны исчерпывающие ответы на многие поставленные выше вопросы, которые волновали, да и ныне продолжают волновать значительную часть коренного населения Республики Алтай. Чтобы их разрешить, Леонидом Павловичем был изучен огромный разноплановый материал по происхождению алтайцев, хронологически охвативший период с половины первого тысячелетия нашей эры до середины 60-х годов XX века.

По мнению Л. П. Потапова важную роль в исторической судьбе алтайцев (здесь и далее мы будем использовать этот собирательный этноним для обозначения коренного населения Горного Алтая — Авт.) сыграло геополитическое положение региона их проживания, входившего в разные исторические эпохи в состав различных государственных объединений, сменявших друг друга. Так, с III в. до н.э. и до конца I в. н.э. Алтай находился в сфере влияния гуннов, с конца IV в. и — до конца 80-х годов VI в. — в составе объединения жуужаней, затем — Тюркского каганата, распавшегося в 581 г. на две части: Западный (Семиречье) и Восточный (Монголия).

В 630 г., восточных тюрков, как свидетельствуют источники, подчинил себе Китай, господство которого над ними длилось 50 лет. Освободившись (путем восстания) от господства китайцев, они образовали свое государство — Второй Тюркский каганат. В 745 году Южная Сибирь, в т.ч. и Алтай попали под власть уйгурских ха-

нов, а затем — Киргизского каганата. В начале X в. господствующее положение в регионе заняли кидане — выходцы из Северного Китая. После них наступила эра монголов. С конца XIII в. и до середины XV в. Алтай находился в составе Белой Орды, попавшей в дальнейшем в сферу влияния западных монголов (ойратов). Созданное ими в 30-х гг. XVII в. Джунгарское ханство — пало в 1756-1758 гг. под ударами маньчжурской династии Цинов. Пострадали от их геноцида и аборигены Саяно-Алтайского нагорья, в частности, южные алтайцы. Спасло последних от полного физического уничтожения маньчжурскими завоевателями лишь добровольное принятие ими в 1756 году русского подданства.

Согласно утверждениям ученых, что подтверждают и памятники устного народного творчества коренных народов Саяно-Алтая, алтайцы являют собой древнейшее население Южной Сибири, которое историко-этнографическая и лингвистическая литература делила и, следуя этой практике, по сей день делит на две группы: южных алтайцев (алтай-кижи, теленгеты, телесы и телеуты) и северных алтайцев (кумандинцы, шорцы, тубалары и челканцы).

В своем историческом развитии обе эти группы не были разобщенными и изолированными друг от друга. Территориально южные алтайцы проживали в южной и центральной части Алтая, северные — в северной. В административном отношении дореволюционный Горный Алтай входил в состав Бийского уезда Томской губернии. Территориально коренное население края распределялось так: северные алтайцы — жили в шести волостях (Верхне-Кумандиской, Кергежской, Комляжской, Кузенской, Нижне-Кумандинской и Южской), а южные — в семи дючинах (первой, второй и т.д.). Наряду с названными административными единицами, были еще две Чуйские волости, которые по своему характеру и территориально-родовому принципу объединения населения больше походили на южно-алтайские дючины. Во главе волостей стояли родовые старосты, в то время как дючинами управляли родовые князья.

По своим хозяйственным занятиям, южные алтайцы были преимущественно скотоводами, вели кочевой и полукочевой образ жизни. В первом случае алтаец круглый год следовал за скотом, проживая зимой и летом, в кошечной юрте. Во втором — он имел на зиму постоянную стоянку с жильем и пастбищами для скота, которую покидал, лишь на летнее время. С появлением в крае русских эта часть алтайцев перешла, вскоре, на оседлый образ жизни.

В отличие от южных, у северных алтайцев первостепенную роль играла охота на пушного и копытного зверя. Она велась артелями и в одиночку, на коне и пешком, зимой же — на лыжах. Проживали северные алтайцы в полуземлянках, а также в примитивных срубных избах. Видное место в их хозяйственной деятельности занимали также ореховый промысел, собирательство съедобных корней и стеблей диких растений, рыболовство и мотыжное земледелие.

Долгое время и после вхождения Горного Алтая в состав России его территории, получившие название «калмыцких стойбищ» были недоступны для русского населения. Но по мере укрепления позиций России на юге Западной Сибири русские постепенно начинают заселять этот отдаленный район России. Этот процесс, начавшийся ещё в первой четверти XIX в. особенно активизируется во второй его половине, приводя к тому, что население региона становится всё более и более смешанным.

Таковым оно остается и сегодня. Большинство его составляют русские (около 60%). Наряду с русскими и алтайцами (31,6%), ныне в регионе проживают украинцы, белорусы, немцы, татары и представители других национальностей (3,8%). Небольшим по численности национальным меньшинством являются казахи (5,6%), проживающие в основном в Кош-Агачском районе.

Следует отметить, что совсем еще недавно мы гордились интернационализмом, дружбой и взаимопониманием, царившими между народами, проживавшими в Горном Алтае. Сегодня мы, с сожалением, вынуждены констатировать, что часть того доброго, созданного нашими предшественниками, ныне или утрачено, или предается забвению. В чем же причина этого? Она, на наш взгляд, в первую очередь заключена в том, что наше государство до сих пор не имеет четкой и внятной национальной политики. Отдельные же шаги правительства в этом направлении не только не содействуют устранению проблем межнационального характера, но порой наоборот усугубляют их, привнося дополнительный негативизм в отношения между народами и этносами.

Свидетельство тому — федеральный закон «О возрождении малочисленных народов...» В соответствии с ним, в число «коренных малочисленных народов» были включены северные алтайцы (кумандинцы, тубалары и челканцы).

В самом стремлении «самореализоваться», возродить и развивать в дальнейшем свою национальную культуру, традиции, обычаи и язык, конечно же, нет ничего предосудительного, ибо

каждый этнос, как говорится в законе, имеет «конституционное право на достойную жизнь». Прискорбное же в этом вопросе состоит в том, что обрести всё вышеотмеченное малочисленные народы (а глядя на них и другие — Авт.) намерены почему-то исключительно путем «разбегания по родо-племенным квартирам». В нашем случае это не только нежелательный, но и весьма опасный путь, ибо такое «разбегание» неизбежно приведет к ликвидации «алтайцев» как целостного этноса. А это неизбежно поставит на повестку дня вопрос о правомерности существования самой Республики Алтай, титульным этносом которой выступают алтайцы. Об этих «тонкостях» нам никак нельзя забывать.

Равно как не следует забывать и еще об одном, немаловажном моменте: алтайские племена прошли исторически долгий (хотим мы это признавать или нет), но консолидирующий путь, особенно в советский период их истории. И только благодаря этому, они не растворились, не затерялись в бушующем океане больших и малых этносов тюрко-монгольского мира. Удержаться на его поверхности им помогла взаимная поддержка друг друга в трудную минуту.

И еще один, немаловажный момент. История (и это, надеемся никто не будет отрицать) не раз уже доказывала миру, что от противопоставления

друг другу отдельных компонентов единого этноса и неизбежного в этом случае распада бывшей единой общности никто и никогда не выигрывал. Помня о печальных уроках прошлого, думается, стоит, пока еще не поздно, осознать, что сохраняя «этно-социальную и духовно-культурную особенность» тех или иных этнических групп современного коренного населения Горного Алтая, не стоит столь решительно отвергать консолидирующий все эти группы этноним «алтайцы».

В нынешней, не простой для всех нас ситуации, хочется искренне пожелать всем жителям Горного Алтая быть благоразумными, не бросаться, сломя голову, из одной крайности в другую, а спокойно и взвешенно подходить к решению любого вопроса, связанного с межнациональными, межэтническими и межконфессиональными отношениями.

Только при таком подходе к делу, нам удастся обеспечить подлинную гармонию интересов всех проживающих в регионе наций и народностей, утвердить подлинное братство, взаимопомощь и взаимопонимание между ними, а главное — сохранить в неизблемости государственность алтайцев — Республику Алтай, ставшую ныне по факту малой Родиной не только для них, но и для всех жителей региона, независимо от их национальности.

#### Об авторах

*Мезенцев Роман Викторович* — кандидат исторических наук, доцент Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В.М. Шуклина

*Паклин Михаил Итальевич* — кандидат исторических наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск

**Mezentsev R. V., Paklin M. I.**

### **The question of the origin and unity of the altaians**

**Abstract.** In the present article authors consider questions of the ethnogenesis of the Altai. It is noted that the subject sharply actualized after the collapse of the USSR and currently not ceases to be interesting. Special attention was paid to researchers historical excursus and contemporary demographic situation in the multinational Republic, namely of interethnic and interfaith relations of the multinational Russia.

**Key words:** the ethnogenesis of the Altai, the history of

Статья поступила в редакцию 25.04.2016

УДК 94/908

А.С. Орехов

## Чемальская второклассная школа

*Барнаульская духовная семинария. Российская Федерация, Алтайский край, г. Барнаул*

**Аннотация.** В статье представлена дореволюционная история второклассной женской учительской школы при Чемальской общине-приюте «Всех скорбящих Радость», входившей в систему образовательных учреждений Алтайской духовной миссии.

**Ключевые слова:** Алтайская духовная миссия, Горный Алтай, Чемал, образование, миссионерство, второклассные учительские школы, миссионерские школы

Просветительная и образовательная работа всегда была неотъемлемой частью деятельности Алтайской духовной миссии (АДМ). Подобный подход к миссионерскому служению был изначально заложен ее основателем — архимандритом Макарием (Глухаревым). Последующая деятельность Алтайской миссии шла уже в русле «кирилло-мефодиевской традиции», позволявшей осуществлять не только «воцерковление» — т.е. приобщение «инородцев» (в нашем случае — коренных народов Горного Алтая, бывших весьма далеко от христианского миропонимания, но и дать им письменность, школы, письменную и изобразительную культуру, сохранив в то же время в процессе христианизации их «национальную и культурную самобытность» [Крейдун, Модоров, с. 27].

В этой связи, задачи развития сети миссионерских школ ставились начальством АДМ в один ряд с ведением самой миссионерской деятельности. Расширение школьной сети, начиная с середины XIX века потребовало от Миссии организации подготовки собственных квалифицированных учителей и преподавателей. Для этого, была создана своя «миссионерская кузница кадров» — Бийское миссионерское катехизаторское училище, однако, для девушек-алтаек возможности стать «правоспособными учителями» миссионерских школ долгое время не было. Лишь к концу XIX века в миссионерской среде возникает мысль о необходимости открытия женской учительской церковной школы, выпускницы которой могли бы в будущем «послужить и делу дальнейшего распространения православия на учительской ниве». Эта идея получила свое воплощение в открытии при Чемальской общине-приюте «Всех скорбящих Радость» второклассной женской школы».

В 1896 году «трудами и заботами чемальского миссионера, начальника АДМ — Томского епископа Макария был открыт Чемальский детский приют [Отчет, 1897, с. 24]. С самого первого дня его основания при нем существовала своя школа, в которой учительствовала на первых порах сама заведующая приютом — Ирина Макаровна Козлова. Кроме этой, она совмещала и ряд других обязанностей, связанных с руководством, содержанием и организацией приюта. В 1908 году Владыка Макарий направляет из Томска в Чемал «свою духовную дочь» — преподавательницу школы при приюте и «доме трудолюбия» — Лидию Тихоновну Михайлову, ставшая впоследствии настоятельницей Чемальской женской общины — «игуменией Людмилой» на должность учительницы школы при приюте. В это же время при поддержке Святителя Макария стал развиваться и другой просветительский центр — Бийский Тихвинский монастырь, настоятельницей которого также была «духовное чадо Святителя — игумения Ираида». [Крейдун, 2005, с. 42].

В 1910 г. при приюте взамен имевшейся была открыта особая образцовая школа со своим штатом учителей. Спустя два года, в Чемале открылась (в особом здании) вторая — двухклассная школа. Согласно свидетельствам современников, приведенным в книге доктора искусствоведения — Ю.А. Крейдуну), здание этой школы, построенное в 1912 г. имело очень удачную и продуманную компоновку, которое стало одним из лучших в миссии. Согласно описанию Юрия Александровича, это было «одноэтажное деревянное здание на каменном фундаменте, крытое железом. План здания был Г-образным и включал классную комнату на 42 ученических места, квартиру

учителя, комнату сторожа, широкий коридор, использовавшийся в качестве раздевалки, и сени, служившие своеобразным тамбуром для теплосбережения». Все помещения здания отапливались двумя печами. Ориентация здания учитывала требования санации учебного помещения: три окна классной комнаты выходили на южную сторону, что создавало условия для хорошего естественного освещения [Крейдун. Миссионерское..., с. 219].

Однако, данная двухклассная школа еще не могла выпускать «правоспособных учительниц». Поэтому в феврале 1913 года Митрополит Московский Макарий обратился с соответствующим отношением к Преосвященнейшему Мефодию, епископу Томскому и Алтайскому: «Желая по мере возможности оказывать свое содействие столь близкой для меня Томской епархии и в особенности АДМ, — писал он, — я с своей стороны признавал бы теперь вполне назревшим вопрос относительно того, чтобы Вашим Преосвященством было возбуждено ходатайство пред Св. Синодом (если окажется нужным, даже чрез мое посредство) о преобразовании Чемальской двухклассной церковно-приходской школы во второклассную с учительскими курсами, и, тем более нахожу, ходатайство это своевременным потому, что Марией Александровной Черкасовой на вышеупомянутую школу жертвуется капитал (до 20000 р. В год), который, согласно желанию жертвовательницы, может быть употреблен на содержание в Чемальской школе, воспитанниц инородческого происхождения» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.64. Л. 73].

По своему типу устраиваемая второклассная школа должна была быть похожа на учительские и, отчасти, на катехизаторские училища. Учащимся в ней, кроме учения, должны были давать и воспитание, соответствующее епархиальным женским училищам, с «преобладанием духа истинного христианства, подходящего к иноческому» [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.136. Л. 17, 17об.]. Монастырский уклад жизни, строго религиозное воспитание с приучением к сельскохозяйственным трудам, с особенным вниманием на постановку пения и изучение алтайского и русского языков, должны позволять надеяться на то, что школа эта сможет приготовить достойных учительниц для миссионерских школ [Отчет, 1916, с. 465].

Руководствуясь наставлением Владыки Макария, Преосвященнейший Мефодий — епископ Томский и Алтайский обратился 15 июня 1913 г. в Св. Синод с ходатайством о преобразовании Чемальской двухклассной школы во второклассную. Одновременно с этим, им был поднят вопрос и об

организации при предполагаемой школе сельскохозяйственного класса и ежегодных учительских курсов. Однако открытие последних было отложено до завершения строительства для вновь открываемой школы нового здания. 24 августа Томский епархиальный училищный Совет известил телеграфом Алтайскую миссию, что с 16 августа Чемальская школа официально «преобразована во второклассную» [Отчет, 1914, с. 6, 7]. К этому моменту при Чемальской женской общине уже имелось около 20-ти воспитанниц, которые, окончив обучение в двухклассной школе, могли теперь «составить первый класс в новой, второклассной школе» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.64. Л. 90].

Строительство достаточно просторного здания для вновь открытой второклассной школы началось в начале осени того же года. Училищный Совет при Св. Синоде постановил своим определением от 23 сентября: «разрешить строительство каменного двухэтажного здания по проекту и смете архитектора Г. Никитина, утвержденным технико-строительным комитетом хозяйственного Управления при Св. Синоде. Для наблюдения за работами на месте была образована строительная комиссия «из сведущих в строительном деле лиц». По окончании всех работ, другая комиссия должна была «засвидетельствовать «все свершенное». Постройка школьного здания была завершена только в 1915 году. Согласно отчетам миссионеров, «грандиозное» каменно-деревянное здание второклассной Чемальской школы «могло служить украшением любого города» [ГАТО Ф.184. Оп.1. Д.25. Л. 2].

Здание школы было деревянным, двухэтажным, на каменном фундаменте. Оно имело два брандмауэра (кирпичные стены, имеющие противопожарное значение), деливших здание «на три объема». На первом этаже располагались три классных комнаты, которые выходили окнами на южную сторону. Над ними находились большая общая спальня на 60 человек, образцовый класс и столовая. Остальные помещения выходили окнами на главный северный и боковые фасады. Помимо просторных классов, общежития и «рекреационного» зала, в здании имелись: кухня, две квартиры для учительниц, библиотека и отдельное помещение для больницы-изолятора. Каждый блок имел свои отдельные выходы. Справа и слева имелись двухмаршевые лестницы. В здании не было неотапливаемых помещений. Печи были «встроены в плоскость стен». Длина здания составила 56 аршин, ширина — 27? аршин, высота от фундамента до карниза — 15 аршин. Об-



щая площадь школы составляла 779 кв. м. [Крейдун. Миссионерское..., с. 225, 226].

Строительство и обустройство школы осуществлялось «всем миром». К примеру, значительная финансовая помощь поступила ей от Орловского и Астраханского женских училищ. Много пожертвований поступало в виде книг. Так, поступили, к примеру, епархиальные женских училищ а, в частности: Киевское, Уфимское и Харьковское. Но главным же поставщиком книжной продукции стала Издательская Комиссия Училищного Совета при Св. Синоде. От него же в школу была прислана (через Российское Транспортное Общество) и самая большая на Алтае школьная «коллекция физических приборов», заказанная в магазине О. Рихтера в Петрограде [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.95. Л. 222, 224]. Сама Алтайская духоаная миссия также потратила немало сил, труда и средств на «возможно полное удовлетворение нужд нововозрастающего на Алтае рассадника просвещения» [Отчет, 1914, с. 77].

К концу 1915 года Второклассная школа была уже заполнена учащимися. «Занятия совершались» в новом здании школы, хотя внутренняя отделка была завершена не везде» [Отчет, 1916, с. 6].

Большое внимание, при вводе новой школы, было уделено кадровому составу ее учителей. Особое значение при их подборе уделялось не только уровень образования педагога, но и степени его «воцерковленности и «неуязвленности либеральным духом». Первоначально для постановки учебного дела в «новоустроенной второклассной школе» были приглашены лучшие воспитанницы «Богословской учительской школы Владимира Карловича Саблера».



Общий вид Чемальской второклассной школы по завершении строительства. [Крейдун. Храмы..., с. 63]

Первоначально старшей учительницей второклассной школы была назначена сама Лидия Михайлова. Но с 1 сентября 1914 года ее сменила на этом посту «Анфия Дормидонтовна Смирнова, трудившаяся до этого в образцовой школе». Второй учительницей новой школы стала «Мелания Васильевна Покровская, которая кроме того, вела и уроки пения», третьей учительницей — была «Мария Яковлевна Боград». Вторая и третья учительницы «состояли на службе с 16 августа 1913 года». С 1 сентября 1914 г. «на место учительницы образцовой школы была определена Клавдия Ивановна Дроскова» (она же исполняла и обязанности учителя рукоделия той же школы), а «на вакантное место преподавателя рукоделия второклассной школы была принята Клавдия Ивановна Шадрина». В 1915 году школа приобрела «для проведения уроков шитья швейную машинку» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.77. Л. 9], а осенью 1916 года — и вторую» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.106. Л. 143-144].

В конце 1914 года в связи с внутренними трениями возникла необходимость в замене учительниц [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.90. Л. 208], поступивших на работу из Богословской школы. На место Марии Яковлевны с 7 августа 1915 года во второклассную школу была назначена новая учительница — монахиня Евфросиния (в миру Евгения Владимировна Дымман), окончившая курс училища Св. Анны в Петрограде и несколько лет состоявшая старшей учительницей Алексеевской церковно-учительской школы Гродненской Епархии [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.103. Л. 23], а в образцовую школу — вместо Клавдии Ивановны — окончившая епархиальное училище выпускница этого же приюта Анна Ивановна Подскребаева [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.89. Л. 189]. Учительница

рукоделия Второклассной школы Клавдия Никандровна Шадрина стала совмещать и обязанности учительницы рукоделия образцовой школы [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.77. Л. 7]. Чуть позже, в начале 1916 года выбыла из Чемала и Мелания Васильевна Покровская, переведшаяся по своему желанию, сначала на место учительницы к одной из школ Красноярска, а затем уехавшая в Центральную Россию [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.136 Л. 69-70об.].

На ее место преподавателем арифметики была определена Мария Лаврентьевна Саламатова, помимо этого исполнявшая обязанности делопроизводителя школы и всей общины [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.116. Л. 42]. Учительницей пения с середины 1915-1916 учебного года была утверждена Агафия Емельяновна Авраменко [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.106. Л. 26], окончившая церковно-учительскую школу. Согласно требовательным ведомостям учителей Чемальской женской Второклассной школы такой учительский состав сохранялся, по крайней мере, до конца 1917 года [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.116. Л. 125-129об.].

Кроме учителей в обеих школах были и должности законоучителей. Сразу по преобразовании школы Святитель Макарий стал ходатайствовать о возложении должности заведующей и обязанностей законоучителя при обеих школах на настоятельницу Чемальской общины игумению Людмилу (Михайлову) при непосредственном руководстве и под ответственность местного священника. Однако, произошло это согласно Указу Святейшего Синода только 13 ноября 1914 года. Руководителем игумении и ответственным лицом за преподавание Закона Божия был назначен благочинный 1-го округа миссии Павел Сорокин [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.11. Л. 22]. Столь долгое промедление было вызвано тем, что место законоучителя по действовавшему тогда законодательству мог занимать только священник, и лишь после обоснования необходимости такого назначения Училищный Совет утвердил в должности Настоятельницу женской общины [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.90. Л. 88].

В августе 1915 г. из канцелярии митрополита Московского и Коломенского Макария было получено распоряжение об открытии при Чемальской второклассной женской школе «одногодичных учительских курсов» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.85. Л. 197]. К концу следующего 1915-1916 учебного года первый выпуск училищного класса уже был готов. Для принятия экзамена у выпускниц была приглашена комиссия из других учебных заведений — Барнаульского духовного и Бийского катехизаторского училищ [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.105. Л. 1,1об.]. К новому поступлению в учительский класс готовились ученицы, окончившие 3 класс второклассной школы. Теперь уже для перевода из 3 в 4 класс воспитанницы должны были выдерживать экзамен, который принимал местный наблюдатель церковно-приходских школ [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.105. Л. 63об.].

С открытием «одногодичных учительских курсов», а по сути четвертого, учительского класса

[ГААК Ф.164. Оп.2. Д.89. Л. 197], Томским Епархиальным Училищным Советом было сделано «доассигнование» на жалование четвертой учительнице [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.153. Л. 99-99об., 103-103об.]. Согласно отчету о приходе и расходе сумм, выделяемых на содержание второклассной и образцовой школ при Чемальской женской общине видно, что вела занятия в учительском классе сама игумения.

Так Чемальская женская община к середине второго десятилетия XX века стала вторым по значимости после Катехизаторского училища образовательным центром Алтайской миссии, а последняя обогатилась учебно-воспитательным учреждением, дающим возможность миссии иметь на поприще своей деятельности коренных Алтайских учительниц [Крейдун, 2008, с. 164]. Возможно, именно поэтому Чемальская второклассная школа в 1916 году была избрана и местом проведения кратковременных миссионерских учительских курсов. По инициативе Высокопреосвященнейшего Митрополита Макария и при его содействии в этом году для выпускниц местной учительской школы и учителей других школ миссии, согласно указу Его Императорского Величества из Св. Синода от 31 июля 1910 года [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.38. Л.140], были организованы кратковременные педагогические курсы. 2 мая 1916 года было утверждено журнальное постановление Бийского Отделения Епархиального Училищного Совета «об открытии курсов в Чемале» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.105. Л. 172-173]. Оно «состоялось 15 июня торжественным, соборным служением молебна, предваренного проповедью [наблюдателя церковно-приходских школ Бийского уезда] и законченного также [его] речью к г.г. курсистам» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.105. Л. 136-137об.]. Длительность курсов составила ровно один месяц — с 15 июня по 15 июля 1916 года [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.157. Л. 9об.].

Нужда в проведении общих педагогических курсов для учителей миссионерских школ назрела давно. Многие из алтайских учителей, за исключением старейших, вообще бывали на курсах, некоторые из них не имели даже свидетельства на звание учителя. Из-за отдаленности школ от образовательных центров преподаватели не имели возможности углублять свои познания в школьном деле и совершенствовать приемы преподавания.

Состав участников курсов был достаточно обширен: помимо вызванных учителей и учительниц, а также выпускниц второклассной школы в количестве 18 человек, здесь присутствовали уче-

ницы других церковно-приходских школ, министерские и частные лица. Посетил их и епархиальный Наблюдатель Виталий Ефимович Мироносицкий. Известный алтайский композитор А.В. Онохин провел несколько лекций «по пению в школе и в церкви». «Общее число самих курсистов дошло 80 человек... благодаря Чемалу, как курортному месту, сюда прибыли курсисты из разных мест: из Москвы, Иркутска, Акмолинской области, Томска, Красноярска, Барнаула, Кузнецка, Бийска и др.» — писал в своем отчете Уездный наблюдатель [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.105. Л. 136-137об.].

Однако 1916 год стал последним годом процветания церковного образования на Алтае. Революционные события, потрясшие страну в 1917 году непосредственно затронули основы благополучия системы церковных школ. Государственные дотации на дело церковного школьного дела прекратились и повсеместно церковно-приходские школы стали принудительно передаваться в ведение светских властей. Школы миссии не стали исключением, лишь немногие из них еще некоторое время оставались в ведении миссионеров. Чемальскую второклассную школу, благодаря усилиям благодетелей миссии, удалось отстоять, но Томский училищный Совет уже поставил под сомнение целесообразность дальнейшего существования при ней учительского класса. В конце 1916-1917 учебного года Начальством миссии все же было решено прислать в Чемал комиссию для приема выпускных экзаменов, надеясь, что министерство народного просвещения не откажет в приеме на работу в школы выпускников Чемальских учительских курсов, и затраты не будут напрасными [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.158. Л. 97, 97об.].

Та же проблема возникла вновь и на следующий год. К весне 1918 г. комиссия при Бийском Катехизаторском училище уже перестала существовать и согласно распоряжению Епархиального училищного Совета проводить экзамены в выпускных классах церковных учительских школ было предписано комиссии при Барнаульском духовном училище, «поскольку не все школы были переданы в ведение Министерства Народного Просвещения, и часть школ осталась в ведении Совета, а кроме того возможно будут открываться и новые церковные школы» [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.158. Л. 97-97 об.]. В мае 1918 г. в Чемал приехала новая экзаменационная комиссия и приняла выпуск учительского класса, однако Бийский учительский съезд впоследствии все же не признал эти дипломы [ГААК Ф.164. Оп.1. Д.158. Л. 118, 118об.]. В результате было при-

нято решение о закрытии учительских курсов при Чемальской второклассной школе.

Кроме того, оставалась актуальной и угроза существованию самой школы. Вероятность насильственной передачи школы в ведение Министерства народного просвещения была велика. Решение об упразднении церковных школ и передаче их в ведение правительства было принято летом 1917 г. [Из духовного, с. 20; ГААК Ф.164. Оп.2. Д.115. Л. 26]. «Я думаю нас скоро из школы выгонят, ведь, вероятно, школы перейдут в министерство и уже не позволят монашкам быть учительницами. Ну на все воля Божья», писала начальница приюта игуменья Людмила в одном из своих писем [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.110. Л. 174-174а.об.].

Однако в 1917 году школу удалось сохранить. Практически одновременно с выходом постановления Временного Правительства 20 июня 1917 года Синодальный Училищный Совет своим циркуляром пояснил, что «передача школьных зданий принадлежащих на праве собственности монастырям, церквам, братствам, попечительствам и проч. в постоянное или временное пользование, может состояться не иначе, как по особым в каждом отдельном случае соглашениям местных органов Министерства Народного Просвещения или органов местного самоуправления с теми собственниками» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.78. Л. 115]. Томский губернский исполнительный комитет вследствие возникших трений при передаче миссионерских школ, сделал следующее уточнение. Перед проведением передачи церковно-приходских школ в другое ведомство необходимо выяснить согласие на это жертвователей зданий, имеют ли они желание оставить в них церковно-приходские школы и содержать их полностью за свой счет. В последнем случае, передачу школ можно было не осуществлять [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.113. Л. 39, 117].

В результате, несколько миссионерских школ при поддержке митрополита Макария и ходатайстве епископа Иннокентия удалось отстоять [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.113. Л. 118]. Особо руководство Алтайской миссии хлопотало о сохранении в ведении миссии Чемальской Второклассной школы. Сохранилось ходатайство Начальника Миссии перед Томским Епархиальным Училищным Советом о сохранении Чемальской второклассной женской школы в ведении Миссии. «Чемальская второклассная школа — дитя Владыки Митрополита Макария. Благодаря его ходатайству и щедрым жертвам эта школа появилась при Чемальской Общине. Цель устройства

второклассной школы — дать кадр религиозно воспитанных учительниц для школ Алтай. Предполагалось, что воспитанницы этой школы, получившие воспитание в стенах обители, будут лучшими проводниками религиозно-нравственных понятий в темную среду алтайских инородцев... Первые два выпуска этой школы (19 человек) вполне оправдали возлагаемые на школу надежды. Кончившие школу и получившие места учительницы оказались хорошими работницами и привлекли к себе симпатии местного населения. Теперь эта прекрасная школы переходит в другие руки, получит других руководителей, которые могут поставить ей другие цели. Алтайская миссия потерпит огромную утрату с потерей Чемальской второклассной школы... С потерей школы миссия должна будет потерять и женскую общину, которая служит оплотом православия в этом краю... При поддержке Миссии и на проценты с капитала Г. Черкасовой эта школа могла бы существовать в том виде, в каком она находится в настоящее время и при том же составе учащихся...» [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.113. Л. 41-43].

В результате, согласно постановлению Томского Епархиального училищного Совета от 13-

го октября 1917 года: «Рассмотрев представления Начальника Миссии и принимая во внимание, что с передачей Чемальской школы Министерству народного Просвещения, миссия лишается специально подготовленных для школ миссии учащихся лиц,... и , что на постройку школьного здания миссией было употреблено 20000 руб., пожертвованных Владыкой Макарием специально на церковную школу при Чемальской общине», Чемальская женская второклассная школа была признана принадлежащей данной Общине [ГААК Ф.164. Оп.2. Д.113. Л. 39].

Чемальская второклассная учительская женская школа стала одной из последних школ изъятых из ведения миссии. Она функционировала в качестве церковной вплоть до 1921 г., вероятно лишь ненадолго пережив саму Чемальскую общину. Хотя точных сведений о закрытии последней не сохранилось, однако известно, что в здании бывшей приютской школы еще долгое время располагалась Чемальская средняя единая трудовая школа второй ступени с семилетним сроком обучения, восьмой и девятый классы которой имели программу педагогического техникума [Прибытько].

#### Библиографический список

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 164. Оп.1. Д.136, 153, 157, 158. Оп.2. Д.11, 38, 64, 77, 78, 85, 89, 90, 95, 103, 105, 106, 110, 113, 115, 116.
2. Государственный архив Томской области (ГАТО) Ф.184. Оп.1. Д.25.
3. Из духовного наследия алтайских миссионеров. — Новосибирск, 1998.
4. Крейдун Ю. А., Модоров Н. С. Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии в конце XIX — начале XX века // Мир Евразии. — 2011. — № 4(15).
5. Крейдун Ю.А. Алтайская духовная миссия в 1830-1919 годы: структура и деятельность. — М., 2008.
6. Крейдун Ю.А. Миссионерское храмоздательство на Алтае: Воссоздание облика утраченных храмов XIX — начала XX в. — Барнаул, 2013.
7. Крейдун Ю.А. Бийский Тихвинский женский миссионерский монастырь // Бийский район: история и современность. В 2-х томах / Отв. ред. Т. К. Щеглова. — Барнаул, 2005. — С. 42-49.
8. Крейдун Ю.А. Храмы, станы и монастыри Алтайской духовной миссии: чертежи, панорамы, 3D-модели. — Барнаул, 2013.
9. Отчет Алтайской духовной миссии, Томской епархии (За 1896 год). — Томск, 1897.
10. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1913 год. — Томск, 1914.
11. Отчет об Алтайской Миссии за 1915 год. — Томск: типография Дома Трудолюбия, 1916.
12. Прибытько Елена. Чемальская школа: через тернии к знаниям / Портал: Газета «Звезда Алтай». URL: <http://zvezdaltaya.ru/obrazovanie/chemalskaya-shkola-cherez-ternii-k-znaniyam-17-08-2012.html> (дата обращения: 29.03.2016).

#### Об авторе

*Орехов Александр Сергеевич* — научный сотрудник Барнаульской духовной семинарии. 656054, Российская Федерация, Алтайский край, г. Барнаул, пер. Ядринцева, 66

**Orekhov A.S.**

### **Chemal second-class school**

**Abstract.** The article restored the pre-revolutionary history of the Second-class female teachers' school in Chemal community-shelter "Joy of All who sorrow", included in the system of educational institutions of the Altai ecclesiastical mission.

**Key words:** The Altai ecclesiastical mission, Altai Mountains, Chemal, education, missionary work, second-class teachers' schools, missionary schools.

Статья поступила в редакцию 25.03.2016



УДК 94

А. Сугралиева, К.С.Калиева

## Шаманизм как элемент духовного наследия корейцев

*Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева. Казахстан, г. Астана*

**Аннотация.** В статье представлена история и особенности универсального верования — шаманизма, сохранившийся в том числе на Корейском полуострове.

**Ключевые слова:** Корея, духовное наследие, шаманизм, пансу, мудан, кут

Как человеку, интересующемуся жизнью корейского общества, всегда вызывало неподдельный интерес всё то, что связано с его духовной стороной. Подобный интерес возник на почве сравнения некой религиозной близости далёкого прошлого наших народов, в основе которой лежал шаманизм. Всем известно, что это универсальное верование, через которое прошло большинство человечества. Ареал шаманизма, помимо стран, относящихся к тюркскому миру, включает в себя дальневосточные цивилизации, для которых данная форма религиозных представлений являлась стержнем всей духовной жизни. И даже сегодня шаманизм наиболее сохранился среди народов Сибири, а в Азиатско-Тихоокеанском регионе — на Корейском полуострове. Материалы мифологического характера, имеющиеся в Корее, демонстрируют нам связь происхождений религиозных воззрений народов Дальнего Востока и Сибири.

В некоторых словарях слово «шаман» переводится как «мудрый человек» или «тот, кто знает», но это неполные определения. Более точное значение — «тот, кто познал экстаз», так как именно экстатическое переживание отличает шамана от других людей. Шаман осознает информацию, получает руководство, помощь и советы по целительству и накоплению личной силы благодаря своей связи с внутренней сутью вещей. Он воспринимает иную реальность за пределами действия физических и химических законов: реальность духа, от которой происходит реальность вещей. Большинство людей обычно думает, что шаманизм не более чем реликт далёкого прошлого, но в действительности он продолжает занимать важное место в современной жизни. В Южной Корее в конце 1990-х гг. были официально зарегистрированы более 40 тыс. шаманов.

История корейского шаманизма датируется доисторическим временем. Археологические находки в Корее, украшенные религиозными символами, как королевская корона, бубен, нож, зеркало, и сейчас широко используются шаманами Северо-Восточной Азии (в том числе и якутскими) и относятся ко времени бронзы. Исходя из этого, предполагается, что шаманизм, распространившийся примерно тысячу лет назад до н.э. как религиозное сознание, был распространён и на Корейском полуострове. Корни корейского шаманизма уходят в глубокое прошлое - он развился из языческих верований племён древнего Чосона. Документальные свидетельства шаманизма стали появляться в период Трёх Королевств. В исторических сведениях о народах Пуё, Когурё и других имеются указания на почитание ими духов земли, неба и воздуха, хранителей холмов и рек, почвы, пещер и даже тигра. В особенности ими почитались небо и утренняя звезда. Наряду с одухотворением видимой природы и её сил стояло, по-видимому, общераспространённое представление о том, что после смерти человека душа его продолжает жить, требуя для своего существования подношения со стороны живых.

Считается, что с начала VI века н.э. начался рост т.н. корейской первобытной культуры под влиянием китайской цивилизации и культуры народов Сибири и Центральной Азии. О корейском шаманизме того периода можно узнать из китайских источников. Например, китайская запись «Описание трёх государств. Описание страны Ви, хроника восточных варваров» — стала первым историческим материалом, подробно рассказывающим о первых государственных образованиях древних корейцев. В частности, мы узнаём о существовании у них религиозных праздни-

ков, проводившихся по лунному календарю. В период Троецарствия (Самгуг) проникает даосизм. В этот же период шаманизм под напором конфуцианства и буддизма, ставших официальными религиями в Когурё и Пэкче, постепенно стал исчезать из жизни правящих сословий и стал религией простолюдинов. Черты этой народной религии могут быть обнаружены на всём протяжении истории позднего Силла, Корё и Чосон. Последний взлёт влияния шаманизма в корейском обществе пришёлся на период правления династии Корё (918-1392гг.), когда он был принят в качестве государственной религии и сосуществовал с буддизмом в форме государственных ритуалов. Однако в истории фактом остаётся то, что шаманизм в среде конфуцианцев и в среде господствующего сословия янбанов всегда считался суеверием, поскольку последние в нём видели низость и грубость народа. Шаманов стали относить к чхонминам — низшему сословию при правлении династии Чосон (1392-1900гг.). Вместе с тем, исторические записи этого периода показывают, что шаманские ритуалы продолжали существовать.

Большинство исследователей шаманизма в Корее сходятся во мнении, что первобытная религия Кореи имела происхождение из древне-сибирского шаманизма, это прослеживается и в корейской мифологии. Между тем, на протяжении многих веков шаманизм (по кор. «мусок») оказался очень жизнеспособным и, несмотря на проникновение на Корейский полуостров буддизма, конфуцианства и христианства, до сих пор хорошо сохранился в корейском обществе и оказал огромное влияние на корейзацию пришлых религий.

При этом духовное начало в нём всегда имело и имеет абсолютное преобладание над физическим. Основой корейского шаманизма является почитание неба, от которого исходят, по мнению корейцев, все блага земные: произрастание злаков, сохранение и поспевание жатвы, избавление от болезней и т.д. С небом корейцы соединяют представление о высшем существе, создателе и хранителе видимого мира, присваивая ему наименование Сан-чже (у китайцев Шан-ди - повелитель неба); но представление это у них крайне смутное и неопределённое и сводится главным образом к убеждению, что все, что бы ни случилось, исходит свыше от неба. Поэтому при общих народных бедствиях, как, напр., при засухе, при продолжительных ливнях, при наводнениях, при появлении саранчи, во время землетрясения и т.д., корейцы, чтобы успокоить гнев неба, совершают во всем королевстве многочисленные жертвоприношения в честь Сан-чже [1].

Наряду с почитанием неба корейцы одухотворяют видимую природу, населяя все ее предметы бесчисленными духами или демонами, так что корейский шаманизм носит характер скорее пан-демонизма. Эти демоны, по верованиям корейцев, наполняют землю, воздух и море. Они живут под каждым тенистым деревом, в каждом темном овраге, прозрачном ручье и горном ущелье. Они находятся на каждой крыше, потолке, в очагах и бревнах. Труба, навес, жилые комнаты, кухня полны ими. Они обитают на всякой полке, в каждом кувшине. Все углы корейского жилья подчинены демонам. Они сопровождают корейца во всех стадиях его жизни, и от умиловивления их зависит все его благополучие. Существует основание предполагать, что в доисторические времена для умиловивления этих духов приносились даже человеческие жертвы, но затем грубые и жестокие формы служения им постепенно смягчились. Весьма вероятно, что на такое смягчение и вообще на умеренный характер корейского шаманизма оказало сильное влияние появление в Корее буддизма.

Легионы демонов, которыми воображение корейца населяет мир, могут быть разделены на 2 категории. Одна вполне соответствует нашему понятию о демонах. Это отчасти самостоятельно существующие духи, невидимые враги человека, намерения которых всегда направлены ко вреду и злу, а отчасти души людей, скончавшихся в бедности и разных лишениях; эти души бродят по свету и причиняют неисчислимые бедствия тем, кто не удовлетворяет их потребностей. Другая категория состоит из самостоятельных духов, природа которых не чужда доброты, а также из теней счастливых и добродетельных людей. Но и эти духи очень обидчивы и прихотливы. Лишь посредством умиловивительных жертвоприношений можно поддерживать их доброе к себе расположение и заручиться их поддержкой в достижении своих стремлений и защитой их от мести злых духов. В частности, главнейшими и наиболее популярными демонами в Корее являются следующие:

1. О-бан-цзан-гун. С этим названием существует пять духов. Это властители неба, которое они поделили между собой. Они весьма чтимы населением. Их изображают в виде столбов в 8 футов вышиной, верхушки которых представляют грубо вырезанные карикатурные изображения человеческого лица. Эти демоны считаются покровителями деревень и получают приношения весной и осенью в виде риса и фруктов. Их изображения во многих местах помещают при входе и выходе из деревень, и тогда они известны под названием со-са-ри.

2. Синь-цзан - этих демонов до 80.000, причем каждый из них имеет под собой целое полчище других низших демонов. Они наполняют землю и воздух. Алтари отдельным членам этой воинствующей армии встречаются часто в центральной Корее, причем в каждом алтаре имеется ярко раскрашенная лубочная картина, изображающая гигантского воина с надписью: "Я, дух, обитаю здесь".

3. Ток-га-би-самые страшные и ненавистные из сонма демонов и чаще всего дающие людям знать о себе. Это души людей, погибших внезапной или насильственной смертью; они ищут себе пищу на лобных местах, побоищах и вообще всюду, где люди гибнут во множестве. Они движутся громадными полчищами.

4. Sagem — настоящие нечистые духи, пользующиеся малейшим случаем, чтобы досаждают и беспокоить людей. Шаманы ведут с ними постоянную борьбу при помощи своих заклинаний.

5. Сань-силлион (San-shin-ryosan) — демоны гор. Алтари в честь их Бишоп встречала на всех возвышенностях страны большей частью под большими деревьями. Эти духи считаются хранителями женьшеня и, как таковые, весьма почитаются; они же покровительствуют охотникам за оленями. Изображают этих духов на алтарях в виде пожилого мужа со свирепым взглядом, едущего верхом на тигре. Вокруг помещаются алтари для его гарема, причем женщинам-демонам часто придают тип японок. Тигр, встречающийся во множестве в центральной и северной Корее, является доверенным слугой этих горных духов. Когда он производит опустошения, народ верит, что это гневается местный дух, и поэтому спешит умиловить его жертвоприношениями. Демонов гор, которые считаются очень могущественными, сильно боятся земледельцы и жители нагорных деревень. Находясь на горе для рубки леса или других целей, кореец непременно уделяет духу этой горы первую ложку риса. Эти демоны очень капризны и требовательны и за малейшее к себе пренебрежение мстят виновнику на его семье или на скоте и урожае. Тем не менее видеть во сне духа гор или его представителя, тигра, считается хорошим предзнаменованием. Отшельники оказывают ему особенное почитание в уединенных горных долинах путем омовений и подношений.

Слово шаман, в корейском языке имеет иероглифическое написание ' (? , tu). Как известно, в Корее до изобретения современного алфавита Хангыля существовал такой вид письменности, как ?? (Ханча), основанный на китайских

иероглифах и имевший пиктографический смысл. Если проанализировать это написание, то верхний и нижний горизонты — две горизонтальные черты иероглифа символизируют Небо и Землю (природный мир). Два человека же (?), находящиеся между этими горизонтами, символизируют «человечество». Вертикальная линия, соединяющая эти горизонты, означает посредника между Небом и Землей, то есть шамана.

В корейском шаманизме, как и в якутском, шаманы являлись посредниками между людьми и духами-демонами, среди которых выделялись пансу — слепые колдуны и муданы (женщины-шаманки). В Северной Корее женщина шаманка, называется мансин, а мужчина шаман — паксу или мугёк. В провинции Хамгён, шаманка — осими, в южных регионах шаманов называют талгёле, а на острове Чечжудо — симбан. На восточном побережье шаманов называют просто мудан. Считается, что на севере Кореи шамана избирают духи, на юге — он наследует «должность» от родителей [2].

Пансу во все времена пользовались особым почитанием в Корее, поскольку слепота рассматривалась как знак особой избранности. Эти слепые колдуны начинают свое ремесло с самого юного возраста. Колдовство для них зачастую служит единственным, но выгодным средством к существованию. Насколько выгодно это ремесло, видно из того, что родители слепорожденных детей считаются счастливыми, так как заработок этих будущих пансу вполне обеспечивает их старость.

Для совершения заклинания пансу обыкновенно собираются по несколько человек вместе. Заклинание, напр., для изгнания злых духов, начинается с пришепывания мерно и важно вполголоса необходимых формул; затем голос постепенно возвышается, причем колдуны не перестают бить своими палками о пол и стоящую тут глиняную или медную посуду. Через некоторое время гам и шум становятся невообразимыми, а крики колдунов порывистыми и нечеловеческими. Каждое заклинание демона продолжается три или четыре часа и нередко повторяется два, три раза в одну и ту же ночь; иногда оно совершается даже несколько ночей подряд. Когда колдуны уверяются, что наконец победили демона, они его гонят в угол комнаты, обступают со всех сторон и в конце концов ловят в горшок, который тотчас тщательно и накрепко закупоривается. Во все время этих заклинаний демон подносится разные яства с целью угодить ему и заманить его в западню. Все эти яства на деле поступают в пользу колдунов,

которым, кроме того, платят еще деньгами или вещами. По избавлении от демона пансу поют победную песнь, а для присутствующих устраивается обильное угощение.

Второй функцией пансу является гадание, заключающееся в познании будущего посредством обрядов, известных ему одному. Оно совершается с целью узнать результат предприятия или причину болезни или несчастья и для составления гороскопа, или "четырёх столпов будущности человека", которыми являются час, день, месяц и год его рождения или, скорее, четыре комбинации из них. Этот гороскоп есть высшая форма гадания. В этих "четырёх столпах" скрыта тайна человеческой жизни, и их соотношение должно регулировать все его действия. Если в гороскопе оказывается стрела, что обозначает несчастье, то пансу предотвращает последнее посредством формул, при произношении которых он пускает из лука стрелы, сделанные из особого тростника, в "незапретную" сторону. Наиболее важное применение имеет гороскоп невесты и жениха, составляемый с целью выбрать счастливый день для их свадьбы, так как в случае назначения несчастного дня демоны проникнут в дом супругов и доведут его до разорения. При гадании пансу употребляют гадальные ящики и бамбуковую или медную трубу, закрытую с обоих концов, но имеющую на одном конце маленькое отверстие, через которое проходит небольшая бамбуковая щепка.

Пансу, кроме того, делают и продают амулеты, пользующиеся громадной популярностью у народа. Почти все корейцы носят подобные амулеты, так как последние предохраняют будто бы их от болезней и других несчастий. Амулеты представляют собой обыкновенно или лоскутки желтой бумаги с начертанными на них красными чернилами китайскими иероглифами, или же щепку от дерева, в которое ударила молния, и которое, благодаря этому, обладает чудесными свойствами.

Второе, более многочисленное, подразделение шаманов состоит из мудан, или мунё. Хотя к последним причисляются также и мужчины - паксуму, но функции мудан считаются настолько свойственными одним лишь женщинам, что даже паксуму на время исполнения своих обрядов переодеваются в женское платье.

Для того, чтобы сделаться мудан, требуется некоторое ознакомление с методами колдовства у того, кто им уже занимался раньше, и сверхъестественное призвание. Это призвание, имеющее в данном случае большое значение, заключается в уверенности, что демон овладевает данной женщиной и вселяется в нее настолько прочно, что

вполне подчиняет себе ее волю. Вначале женщина будто бы заболевает при этом, и ее болезнь может длиться от 1 месяца до 3 лет, причем в течение этого времени ей снятся дракон, радуга, персиковое дерево в цвету или же вооруженный человек, превращающийся внезапно в какого-нибудь зверя. Под влиянием этих видений она начинает прорицать. Повинуясь "демонскому зову", женщина порывает все родственные и общественные узы, покидает родителей, мужа и детей и слушается одного лишь "зова". С этого момента она становится в совершенно особое положение, и хотя ее услуги признаются необходимыми, она считается изгнанной из среды общества.

Как сказано выше, женщина делается мудан не по рождению, а по призванию, но в последнее время вошло в обычай, что дочери шаманки сопровождают ее и учатся ее искусству, что придает профессии характер наследственности. Состав мудан пополняется также из среды девушек и женщин низшего происхождения, которые не в состоянии снискать себе пропитание другим путем. Случается иногда, хотя и очень редко, что даже девушка из благородной семьи делается мудан, но это всегда считается позором для такой семьи.

Есть много общего между якутским и корейским шаманизмом в проведении главного обряда — камлания (кут), который оставался неизменным в течение многих тысячелетий. Кут содержит три основных элемента — дух, олицетворяющий предмет поклонения, человека, который обращается к духу, и шамана как связующее звено между первыми двумя.

В Корею исполнение кута отличается в зависимости от региона, от предназначения ритуала, объекта поклонения. Кроме того, каждый шаман вносит свои индивидуальные элементы в ритуал. Основные виды ритуалов — нэрим кут, тодан кут и сситким кут.

Нэрим кут. Это обряд инициации.

Тодан кут. Этот ритуал распространён в центральных провинциях Южной Кореи. Целью является обеспечение процветания и развития отдельной деревни или посёлка.

Сситким кут. Обряд используется для очищения души больного человека. Наблюдается в на юго-западе Кореи.

Во время камлания корейские шаманы, как и якутские, входили в состояние транса и общались с духами, по несколько раз меняли одежду. Считается, что также в состоянии транса корейский шаман посещает Нижний мир (мир духов), Верхний мир (мир богов) и Средний мир (мир зем-



ных духов). Главное отличие лишь в атрибутах камлания: вместо бубен корейские шаманы используют колокольчики, мечи или бамбуковые шести.

Вызывает интерес роль женщин в шаманизме обоих народов. Исследователи якутского шаманизма отмечали, что число шаманок в Якутии всегда было больше, чем шаманов. Даже есть термин «удаган», который обозначал принадлежность служителя культа к женскому полу [3].

Кроме умилоствления духов, услуги мудан требуются еще в очень многих других случаях. Важной ее функцией является гадание. Несмотря на низкое положение, которым вообще пользуется у корейцев женщина, вера в полное вселение демона в мудан настолько возвышает ее над ее полом, что корейцы обращаются к ней с таким же доверием, как и к пансу, для определения исхода какого-нибудь торгового предприятия, разных проектов, шансов на повышение и вообще на успех, а равно и для выяснения тайных причин потери богатства, неудач и болезней. Мудан на все эти вопросы получает ответ от демона или непосредственно, или же прибегает к гаданию посредством риса или вещею звона. Гадание на рисе состоит в том, что мудан бросает несколько рисовых зерен на стол, после чего наблюдает сочетание этих зерен. Для гадания посредством вещею звона употребляется ореховая палка, к концу которой прикреплены колокольчики. Мудан усиленно потрясает ей, и в звоне колокольчиков старается расслышать голос демона.

Продажа детей демону - также одна из важных функций мудан и практикуется в широких размерах. Кореец, желая благополучия «и долгой жизни своему сыну, полагает, что лучшим средством к достижению этого является продажа ребенка какому-нибудь духу. Когда решено совершить такую продажу, отец советуется с мудан относительно времени и места ее совершения. Местом обыкновенно избирается каменная глыба вблизи дома, где и происходит посвящение ребенка демону. После этого в 15-й день первой луны и в «3-й день третьей луны у этой глыбы совершается поклонение, «и приносятся жертвы. После акта продажи имя демона присоединяется к имени мальчика, который остается жить по-прежнему в своей семье.

Если кто-нибудь хочет избавиться от несчастья, он призывает мудан, которая завертывает монету в изображение какого-нибудь животного и выбрасывает все это на улицу. Если какой-нибудь бедняк поднимет и разорвет это изображение, чтобы достать оттуда монету, то предполагается,

что он взял на себя несчастье, которое заключалось в этом изображении. Еще более распространена замена в подобных случаях живого человека чучелом, причем в обрядах, сопровождающих эту замену, принимают участие пань-су или мудан. Так, в случае болезни шаманы привязывают платье больного к бамбуковой палке и машут им во все стороны, затем подбрасывают и бьют, представляя этим, что наказывают самого провинившегося перед духами больного. Во все это время шаманы кружатся, бьют в медные тазы и пришептывают; затем платье сжигается.

Наряду с представлением корейцев о том, что весь мир заполнен разными духами, у них создана обширная мифология, главным сюжетом которой являются превращения этих духов, принимающих на себя многообразные формы, чаще всего различных фантастических животных. Шаманизм оказал огромное влияние на и такие виды искусств, как народная музыка, драма, танец и литература, особенно в жанре устной традиции и фольклора. Исполняя кут, шаман поет и танцует, импровизируя на ходу различные постановки, сопровождая все это соответствующим поведением и жестами. Картины многочисленных шаманских божеств были первыми картинами в Корее на религиозную тему, шаманские скульптурные изображения предшествовали последующему скульптурному жанру. Бумажные цветы, фонарики и лодки, используемые во время проведения кута, послужили развитию искусства поделок из бумаги, ритуальные шаманские костюмы — это богатый источник информации для изучения портняжного искусства в Корее.

Любопытно, что отношение к шаманам среди самих корейцев претерпевает изменения. Еще четверть века назад корейцы, особенно образованные, откровенно стыдились шаманок. Шаманизм воспринимался как некий пережиток прошлого. Однако в последнее время отношение к шаманизму в Корее резко изменилось. Причина проста: корейцы стали куда увереннее в себе и в своей культуре. И для этого у них есть основания. Страна стала одним из азиатских «тигров», сделавшим резкий прыжок вперед. Поэтому сейчас шаманизм все чаще рассматривают как составной элемент традиционного корейского наследия. А многие корейцы воспринимают шаманизм как единственную «исконную» религиозную систему страны, которая противопоставляется китайскому конфуцианству, индийско-китайскому буддизму, европейскому христианству.

Сейчас ритуальные обряды шаманизма можно увидеть во время фольклорных фестивалей или



народных праздников. Только в одном Сеуле существуют около ста шаманских храмов. В современной Корее много гадальных домов («чом-чип»). Более того, к услугам шаманов нередко прибегают не только буддисты, но и некоторые христиане. Об этом говорит такой факт: по данным проведенного в начале 1980-х годов опроса, 70,8% опрошенных женщин-протестанток присутствовали при совершении шаманских обрядов, а 18,6% сами обращались к помощи шаманок. К шаманкам современные корейки обращаются примерно в тех же случаях, в каких это делали их прабабушки: болезнь, семейные разлады, хронические неудачи, бездетность. Шаманок чаще всего сейчас приглашают мелкие предприниматели, которые просят у духов, чтобы те оказали покровительство их бизнесу, изгнали злых духов из недавно купленного грузовика или, скажем, повлияли на размеры банковских ставок. Часто обращаются к шаманкам и родители абитуриентов, ведь поступление в университет в Корее является важным условием жизненного успеха. Наиболее знаменитым шаманам даже присваивают почётное звание «Человек — национальное достояние». Разумеется, титул присваивается не на основании того, насколько хорошо та или иная шаманка изгоняет злых духов. При присвоении титула учитывается мастерство в исполнении традиционных ритуальных песен и танцев, которые всегда были в Корее

важной частью шаманского обряда. Например, потомственная шаманка Ким Джон Хи, участвовавшая в международном фестивале «Зов 13 шаманов» (Тыва, 2014г.), является обладательницей этого звания.

По сути дела, корейский шаманизм остался мощной первобытной религией с громадным культурным зарядом. Можно с уверенностью сказать, что сколь долго корейцы будут сохранять свой традиционный образ жизни, столь долго пришлое религии будут впитывать в себя шаманские обычаи корейского народа. Именно шаманизму принадлежит значительная роль в сохранении корейской традиционной культуры; причём эта роль положительна в том смысле, что она стала органичной частью и стимулом развития всей культурной жизни корейцев, сохраняя их многовековые традиции.

Таким образом, изучение истории и особенностей этого явления, а так же место и значимость шаманов в жизни корейского общества требует дальнейшего исследования. Более широкое изучение вопроса шаманизма как элемента духовного наследия корейцев, попытка сопоставления с сибирскими аналогами, а так же сравнительный анализ с шаманизмом в казахской среде будет способствовать решению вопросов, связанных со структуризацией всей системы шаманизма, его роли в жизни человечества в целом.

#### Библиографический список

1. Описание Кореи. СПб., 1900. Ч.1.
2. Ким Г.Н. Рассказы о религиях Кореи. Алматы, 2012.
3. Желобцов Ф. Ф. О шаманизме в Корее // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. № 5 / том 11 / 2014.
4. Мирча Элиаде. Шаманизм: архаические техники экстаза. — Киев: изд. Неизвестно, 1998. — 465 с.
5. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. — 6с.
6. Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. — М.-Л.: Наука, 1967. — 267 с.
7. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. — М.: Политиздат, 1976. — 622 с.
8. Михайловский В. М. Шаманство. Т.1. — М.: Т-во Скоропечатни А. А. Левенсон, 1980. — 117 с.
9. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. — М.: РОССПЭН, 1993. — 736 с.

#### Об авторах

*Сугралиева Асель* — студентка 2 курса специальности «Востоковедение», Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева (г.Астана, Казахстан)

*Калиева Канша Саветкановна* — кандидат исторических наук, РФ и РК, доцент, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева (г.Астана, Казахстан)

**Sugralieva A., Kaliyeva K.S.**

## **Shamanism as an element of the spiritual heritage of the koreans**

**Abstract.** The article presents the history and characteristics of the universal beliefs of shamanism, preserved including on the Korean Peninsula.

**Key words:** Korea, spiritual heritage, shamanism, Panza, mudan, coot

Статья поступила в редакцию 07.06.2016

УДК 316.77

И.В. Фотиева

## Характер соотношения личности и общества: философские размышления

*Алтайский государственный университет, г. Барнаул, пр. Ленина, 61*

**Аннотация.** В статье рассматриваются доминирующие сегодня представления о характере взаимоотношений личности и общества в рамках концепции «гражданского общества», которые опираются на развитие либерально-демократической доктрины. Автор демонстрирует сложности, с которыми сталкивается данный подход, в первую очередь связанные с упрощенным «просвещенческим» рационализированным и схематизированным представлением о человеке, и перспективы возвращения к наследию русской философии.

**Ключевые слова:** личность, общество, гражданское общество, природа человека

Представления о том, каковы должны быть отношения личности с другими членами общества, сегодня близки у многих авторов в условиях доминирования либерально-демократической доктрины и концепции «гражданского общества». Как правило, выделяются развитое личностное начало, свобода и ответственность граждан, а также то, что члены общества добровольно принимают на себя определенные ограничения и обязуются подчиняться общим законам. «В центре гражданского общества находится суверенная личность, обладающая разнообразными правами и свободами, прежде всего, такими «неотчужденными» правами, как право на жизнь, собственность и свободу. В этих условиях поведение человека определяется, прежде всего, его собственными интересами, на него ложится и вся ответственность за свои действия. Такая личность превыше всего ценит собственную свободу, уважая вместе с тем законные интересы других людей. Ценность человека определяется его личностными качествами, что стимулирует в нем стремление к раскрытию и развитию его способностей. Осознание личностной самооценки является важнейшей характеристикой гражданского общества» [10, с. 112].

Напомним, что такой тип личности и, соответственно, ее становление, взаимоотношения с обществом и государством, формировались постепенно, на протяжении долгого времени. Как пишет Т. Парсонс, «на первой фазе развития гражданского общества произошло создание юридических или гражданских рамок, совершенно по-новому определивших пограничные отношения между социеталь-

ным сообществом и правительством или “государством”. Критическим аспектом этих новых границ стало определение “прав” гражданина, защита которых превратилась в первейшую обязанность государства... Вторая фаза развития гражданства связана в основном с участием граждан в общественных делах. Хотя попытки влиять на государство и получили защиту со стороны юридических прав... уже на предыдущей фазе, на данном этапе были институализированы позитивные права участия в выборе правящих лидеров, закрепленные в избирательном праве... Третий главный компонент гражданства состоит в “социальной” заботе о “благополучии” граждан, рассматриваемой как часть общественной ответственности. Если гражданские права и избирательное право дают возможность автономно реализовывать свой гражданский статус, то социальный компонент связан с созданием реальных условий для лучшего пользования этими правами» [9, с. 37].

При этом, как легко видеть, неявно предполагается, что личность руководствуется прежде всего разумными, рациональными мотивами. Такой подход берет начало в направлении утилитаризма. «Будучи таким образом принуждены искать критерия хорошего и дурного правительства в таком сложном предмете, как общие интересы общества, мы охотно попытаемся установить некоторого рода распределение этих интересов, которое, разбирая их по известным группам, могло бы дать указание на те свойства, какие потребны правительству, чтоб удовлетворить каждому из этих интересов» [4, с. 20-21]. В России его развивал, как известно, Н.Г. Чернышевс-

кий в своей теории «разумного эгоизма», его же придерживался во многом М. Вебер. «На данной стадии мы будем считать рациональным идеальным типом объединения в общество “целевой союз”, то есть общественные действия с установлениями о содержании и средствах общественных действий, целерационально принятыми всеми участниками на основе общего согласия» [3, с. 515]. Бендикс Р. подчеркивает: «Вебер рассматривал общество как арену соревнующихся социальных групп, где каждая имеет свои экономические интересы, чувство достоинства, соответствующее своему статусу и определенным взглядам на окружающий мир и на людей» [2, с. 571]. В XX веке он развивается многими известными авторами, например, Ю. Хабермасом. Как отмечает Н.К. Калинин, «Хабермас представляет себе гражданское общество как всеобщий консенсус, достигаемый в рамках рационального дискурса, в ходе которого каждый его участник, отстаивая собственный интерес, стремится, тем не менее, совместить его с общим нормативным стандартом. При этом Хабермас объявляет себя последователем Канта, дополняя его положением о том, что сам общий нормативный стандарт может и должен обсуждаться и меняться в связи с появлением новых участников дискурса или новых обстоятельств. Всеобщее согласие по Хабермасу, не являясь реальностью гражданского общества, служит, все же, его конституирующей идеей, что побуждает Фливерга называть Хабермаса идеалистом и утопистом» [6, с. 112]. Хабермас, строя свою концепцию, обосновывает так называемую коммуникативную рациональность, которая коренится в социальных формах человеческой жизни и изначальной вовлеченности человеческих существ, стремящихся к взаимопониманию, в коммуникативное действие. Цель этой практики — «...достичь взаимопонимания с учетом притязаний на значимость — и это единственная альтернатива более или менее насильственному воздействию людей друг на друга» [13, с. 33]. Близкий подход развивает Дж. Роулз, автор «теории справедливости».

Но в то же время многие исследователи отмечают сложность и неоднозначность решения вопроса о том, в каких отношениях будут индивиды в строящемся гражданском обществе. Так, М.Н. Кузьмин подчеркивает недостаточность чисто рациональных доводов для обеспечения успешной консолидации индивидов. «...Обретение индивидом личной свободы порождает необходимость выработки взамен прежних внешних императивов — усиленного внутреннего механизма моральной саморегуляции, обеспечивающего социально-

ответственное нравственное поведение индивида — формирование устойчивой личной совести» [7, с. 66]. Важность рассмотрения общества с «внутренней» стороны обуславливается тем, что, как отмечает, например, С. Московичи, в социологии двадцатого века произошел перекокс в сторону «социологизма» в ущерб «психологизму». С. Московичи подвергает развернутой критике традиционную точку зрения о необходимости жесткого разделения социального и психологического, а точнее — четкого отделения социальных факторов от всех остальных. Он указывает, что современный подход сводится к следующему: социальные феномены будут поняты тем глубже, чем меньше мы принимаем в расчет психические феномены, лучше же их устранить. Сам принцип объективности требует этого, и подлинная, особенно современная теория должна, насколько это возможно, сокращать долю субъективности, пережитого и переживаний человека. Но как пишет автор, социальное невозможно объяснить из социального, и для его объяснения надо искать какие-то глубинные причины. «Современное общество ориентируется на рационализацию экономики и отношений, основанных на возможности расчета во всех областях. Оно организует управление людьми, подобно управлению вещами, бюрократизирует ценности культуры и секуляризует ценности с помощью науки. Посвящая себя осязаемым достижениям, оно потихоньку стирает тысячелетние следы мифа и магии, иллюзию смысла жизни. Оно неуклонно продвигается к завтрашней «разочарованности мира» [5, с. 42].

И поэтому, как считает С. Московичи, социологи втайне опираются на психологию — на бессознательные инстинктивные, а не на действия членов общества. «Социологи... отбрасывая классическую формулу “вначале был человек”... противопоставляют ей другую: “Вначале было общество”. Она и является той матрицей, которая придает каждому его качества, предназначает место и внушает правила и ценности. Сознание начинается не с “я мыслю, следовательно существую”, а с “ты должен, следовательно, ты действуешь”, то есть способом связываться с другими и с ними общаться... Вот почему нелогичные действия, неподдающиеся экспериментальной и научной логике, занимают столь важное место в социологии Вильфреда Парето. Или аффект и удача в социологии Вебера, верования и крайние ценности у Дюркгейма... Каждый из них подтверждает также, что жизнь в обществе прикрывает рациональной формой основание, которое таковым не является» [5, с. 45]. Московичи критикует и чрезмер-

ный акцент на экономическую составляющую современной социологии. «...Именно по отношению к принципам экономики социологи должны сохранять дистанцию... Законы общества — это не законы рынка, даже если рынок и покрывает все общество. Стремиться освободить экономику от власти установлений и верований — значит очистить ее от идей и ценностей... свести к тупому механизму. Однако, очевидно, что наши философские или религиозные представления диктуют наши интересы, определяют то, что нам полезно или вредно, что делает нас счастливыми или несчастными» [5, с. 46]. Он также приводит образное сравнение: так же, как нельзя получить материю, просто смешивая разнородные атомы, так же нельзя подучить общество из перемешанных между собой индивидов. Замкнутые в круге эгоистических интересов, люди ввязываются в противостояние и беспощадное соперничество, похожее на войну всех против всех. И общество объединяется лишь на солидарности, которая, по мнению Московичи, соответствует потребности в порядке, в гармонии или согласии, которая существует в каждом из нас.

Выводы Московичи подтверждаются и тем, что уже упомянутый Хабермас, развивая свою концепцию, неизбежно сталкивается с давней проблемой этики: одни рациональные аргументы не сформируют у личности нравственного сознания. Пытаясь ее решить, он анализирует позицию Ф.П. Стросона, исходящего из особой эмоциональной моральной реакции, которой люди реагируют на нанесенные обиды; причем его прежде всего интересует то обстоятельство, что все эти эмоции присутствуют в повседневной практике. Мы, по его словам, не можем по своей воле отказаться от приглашения, которое приняли как члены жизненного мира, и вовлеченность человека в обыденные межличностные отношения слишком глубоко укоренена. Хабермас, комментируя позицию Стросона, соглашается, что моральные решения нельзя свести к рациональным ответам, касающимся «... целенаправленного достижения эффектов, желательных в социальном плане». «Мы лишь в том случае можем не упустить смысл морально-практического оправдания нашего образа действий, если удерживаем перед глазами сеть моральных чувств, погруженную в повседневную коммуникативную практику», в рамки «единой структуры человеческих установок и чувств... Существование же самих этих всеобъемлющих рамок дано нам вместе с фактом существования человеческого общества. В целом они не требуют, да и не допускают внешнего, "рационального" оправдания» [13, с. 77–78]. К.-О. Апель, со своей сторо-

ны, подтверждает: «То, что моральные максимы могут быть универсально значимыми, может подтвердить себе каждый аргументирующий — поскольку вместе с волей к аргументации ему также, видимо, следует желать, чтобы претензии его аргументации на значимость были бы приемлемы. И он вправе предполагать то же желание у всех партнеров по дискурсу» (1, с. 55–56).

Таким образом, практически все исходные положения этики коммуникативного дискурса вызывают вопросы относительно их обоснованности. Скажем, известное утверждение о том, что познавательные структуры встроены в совокупную взаимосвязь повседневных коммуникаций и являются intersubjectivными в своих истоках, влечет за собой следующие вопросы: каковы конкретно эти истоки, какова их природа, каков генезис индивидуального морального сознания, и почему не все индивиды проходят выявленные Л. Кольбергом (на которого опирается Хабермас) этапы его формирования? Далее, предположение об особой эмоциональной реакции как необходимой основе моральных решений плохо увязано с положением о том, что в этике коммуникативного дискурса «...моральные проблемы могут и должны решаться рациональным когнитивным образом» (8, с. 282). Даже процедурно-рациональная, наиболее разработанная сторона этого направления остается во многом формальной, во-первых, потому что конкретные индивиды в моральных действиях руководствуются далеко не только рациональными аргументами, а нравственное чувство по-видимому у всех различно; во-вторых, потому что процедуры обоснования не дают реальных критериев оценки конкретных норм, ценностей и ситуаций, кроме их непротиворечивости в рамках самого дискурса. Очевидно, что и наиболее универсальный, по Хабермасу, принцип справедливости конкретными индивидами интерпретируется по-разному, следовательно необходимо не только выявить некую истинную интерпретацию, но и объяснить саму эту разность частных интерпретаций. Анализируя данное направление, Т. Рокмор отмечает, что в этике коммуникативного дискурса не учитывается, что «...консенсус — понятие проблематичное, особенно как основа этической теории... Надежды на то, что консенсус свободно достигим на практике, могут оказаться бесполезными, ...поскольку разные дискутирующие судят из часто несравнимых точек зрения... Может быть консенсус без истины и истина без консенсуса» (11, с. 113–114).

Основные проблемы, связанные с попыткой основать и обосновать взаимодействие личности и



общества на рациональных началах (и, соответственно, заново обосновать «рациональную» этику), связаны, на наш взгляд, с тем, что этот подход рассматривает некоего абстрактного нравственного индивида, заведомо ориентированного на участие в рациональной коммуникации, на поиск справедливых норм. Такой взгляд, как известно, берет начало в Просвещении. Он подвергался активной критике в русской мысли еще в XIX веке (например, в критике Достоевским идей Чернышевского). В XX веке появилось новое направление — психоанализ, утвердивший представления о роли бессознательного; во второй же половине века в постструктурализме и постмодернизме личность предстала иррациональной децентрированной «суммой текстов». В результате сформировался радикально противоположный подход, отличающийся тотальной критикой разума, принципа универсализма, и рассматривающий общество в целом как властную репрессивную структуру, противостоящую воле и свободе индивида.

Русская философско-религиозная мысль, в первую очередь, представители линии «метафизики всеединства», стояла здесь на третьей позиции, прежде всего в отношении представлений о природе человека. Развивая платоническую линию в философии, истоки которой восходят к древнейшим религиозно-философским текстам, русские мыслители, с одной стороны, утверждали наличие высшего (глубинного) Я как онтолого-антропологической основы личности, с одной стороны, и «эмпирического я», складывающегося в процессе социализации под влиянием множества факторов, в том числе и социокультурных. При этом, согласно русским философам, в глубинном Я латентно содержатся (как бы проецируются из сферы абсолютного сознания) фундаментальные надличностные смыслы и ценности, которые призваны служить базовыми моральными ориентирами и для личности, и для общества в целом. Но личность в течение жизни должна целенаправленно и сознательно, в процессе жизненного опыта, ошибок и поисков, «распаковать» эти смыслы и ценности, сделать достоянием своего индивидуального сознания — а отсюда и «коллективного сознания», то есть внести в культуру. Успех этого «распаковывания» снова зависит от множества факторов, но тем не менее определяющую роль здесь играет свободная воля самого человека.

Соответственно, как в личности, так и в культуре в целом, постоянно динамически смешиваются и пересекаются как истинные, так и ложные культурные ценности и смыслы. Но при этом само глубинное Я, а точнее, его адекватно «распакованные»

ориентиры могут и должны служить в определенном смысле «камертоном», суммой критериев для оценки как личных мыслей, чувств и поступков нашего «эмпирического я», так и процессов и тенденций культуры. Социокультурная реальность не сплошь рациональна, но и не сплошь иррациональна и репрессивна, она — конгломерат и того, и другого, который нуждается в прояснении, «просветлении» и гармонизации многих поколений.

Сразу надо отметить, что применение этих внутренних критериев оценки — весьма сложный процесс, так как базовые смыслы и ценности «распаковываются» всегда лишь относительно, постепенно, и точно так же с возможностью ошибок. Именно в непонимании этой сложности и процессуальности кроется ошибка мыслителей Просвещения и отсюда — сегодняшних рационалистических интерпретаций связи индивида и общества, как у того же Хабермаса. Кратко отметим в связи с этим, что «моральная эмоция», к которой он вынужден апеллировать, как раз и показывает степень реальной «распакованности» латентных смыслов, когда они становятся уже не просто «информацией», а в буквальном смысле слова органической частью сознания личности, что неразрывно связано с появлением соответствующего переживания. С другой стороны, еще более односторонне-ложным предстает «завороженность иррациональным» (по известному выражению М. Сарупа) у постмодернистов, не только теоретически слабо обоснованной, но и практически раскалывающей общество через распространение собственной идеологии, (точно такой же «репрессивной», если следовать их же логике).

Резюмируя сказанное по отношению к основному вопросу статьи — об основах взаимоотношений между личностью и обществом — нельзя не удивиться, что в доминирующих сегодня подходах как бы стерлись, «смазались» два давно выявленных полюса в развитии любой культуры, неразрывно связанных и обуславливающих друг друга: первый связан с восприятием человеком себя как части единого целого, второй — с его индивидуализацией. При нормальном развитии общества, ориентированного на вечные ценности и смыслы, эти полюсы являются именно системообразующими, каждый из них необходим для существования и гармонии целого. Можно вспомнить абсолютно точные формулировки В.Соловьева, почему-то забытые современными социологами: «Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и “роковой вопрос” которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализ-

ма, утверждая самодостаточность отдельной личности... в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества... Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей... не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противоположный идеал себе-дов-

леющей личности? Отнимите у действительной человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целями, и вы получите... нечто в действительности вовсе не существующее... Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие... становилось вольным, все более и более сознательным и свободным» (12, с. 283-286).

#### Библиографический список

1. Апель К.-О. Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макроэтики // *Философия без границ*. — М.: Издатель Воробьев А.А., 2001. — С. 47–69.
2. Бендикс Р. Образ общества у Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. — 704 с.
3. Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
4. Маркузе Г. Одномерный человек. — М.: «REFL-book», 1994. — 368 с.
5. Московичи С. Машина, творящая богов. — М.: «Центр психологии и психотерапии», 1998. — 560 с.
6. Калинин И. К. К дискуссии о гражданском обществе. /Социс. — 2001. — № 4. — С. 112-122.
7. Кузьмин М. Н. Переход от традиционного общества к гражданскому: изменение человека. // *Вопросы философии*. — 1997. — № 2. — С. 57-70.
8. Парамонов А.А. Моральное сознание и коммуникативное действие // *Этика: Энциклопедический словарь* — М: Гардарика, 2001. — С. 282–283.
9. Парсонс Т. Система современных обществ. — М.: Аспект-Пресс, 1998. — 270 с.
10. Радугин А. А., Радугин К. А. Социология. М.: Центр, 1999. — 160 с.
11. Рокмор Т. К критике этики дискурса // *Вопросы философии*. — 1995. — № 1. — С.106–116.
12. Соловьев В.С. Оправдание добра. — М.: Республика, 1996. — 478 с.
13. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2000. — 377 с.

#### Об авторе

*Фотиева И.В.* — доктор философских наук, профессор Алтайского государственного университета, г. Барнаул

**Fotieva I.V.**

### **The nature of the relations between a personality and society: philosophical reflections**

**Abstract.** The article deals with the dominant opinions concerning the nature of relations between a personality and society under the concept of "civil society", which are based on the development of the liberal-democratic doctrine. The author shows the difficulties faced by this approach, primarily related to the simplistic "Enlightenment" rationalized and schematized representation of a man itself, and the prospects of returning to the heritage of Russian philosophy.

**Key words:** individual, society, civil society, human nature

Статья поступила в редакцию 17.03.2016

## ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

### Уважаемые коллеги!

Институт истории СО РАН 28-30 ноября 2016 г. проводит международную научную конференцию «Азиатская Россия: проблемы социально-экономического, демографического и культурного развития (XVII–XXI вв.)»

В рамках конференции предполагается обсудить следующую тематику:

- источниковедческие и археографические исследования отечественной истории;
- демографическая история России и её регионов;
- социально-экономическое развитие Сибири;
- аграрная история Сибири;
- социально-культурная сфера Сибири;
- общественно-политические процессы в восточных районах России;
- межэтническое взаимодействие народов азиатской России;
- музейный мир Евразии.

Организаторы конференции приглашают Вас принять участие в работе конференции и просят выслать в адрес оргкомитета:

- заявку с указанием фамилии, имя, отчества, ученой степени, звания, должности, места работы, темы доклада, контактного телефона, почтового адреса и адреса электронной почты и текст доклада объемом до 0,3 а. л. (12 тыс. знаков) с учетом пробелов, примечаний в электронном варианте до 12 сентября.

Заявки и текст доклада высылать по электронному адресу: [laperdin@mail.ru](mailto:laperdin@mail.ru).

Предполагается издание сборника материалов конференции.

Место проведения конференции: гор. Новосибирск, ул. Николаева, 8, Институт истории СО РАН. Оргкомитет оставляет за собой право отклонять заявки, не соответствующие тематике и тезисы, оформленные с нарушением предъявляемых требований.

Оформление текста производить по следующим параметрам:

шрифт — Times New Roman, кегль 14; поля — со всех сторон по 2 см.; отступы — 1,25; междустрочный интервал — 1,5; выравнивание — по ширине страницы; автоматическая расстановка переносов.

На 1-й и 2-ой строках размещаются УДК и ББК (выравнивание по левому краю), ниже — фамилия и инициалы автора (авторов) (полужирным, выравнивание по центру), ниже — название статьи, полужирным, прописными буквами, выравнивание по центру); через строку — аннотация из 200–300 печ. знаков и 4-5 ключевых слов на русском и английском языках, через строку — основной текст.

Ссылки на использованные автором архивные источники оформляются в виде постраничных автоматических сносок, на литературу — в квадратных скобках по таким образцам: [1; 2], [5, с. 37]; список литературы помещается в конце статьи в алфавитном порядке с обязательным указанием всех выходных данных, в том числе издателя, количества страниц.

Файл со статьей, названный фамилией автора (Иванов.doc), должен также содержать: 1) сведения об авторе(ах): ФИО (полностью), ученую степень, ученое звание, должность, место работы (учебы), e-mail, почтовый адрес и индекс; 2) название статьи. Эта же информация дублируется на английском языке.

Транспортные расходы, оплата за проживание в гостинице — за счет направляющей стороны. Места в гостинице предоставляются по предварительной заявке.

С уважением Оргкомитет

Телефоны для справок:

8 (383) 330-13-49 — Гордеева Мария Александровна

8 -923-227-1287 — Дашинамжилов Одон Борисович,