



Толерантность

**ДИАЛОГ КУЛЬТУР:
ТОЛЕРАНТНОСТЬ В
НАЦИОНАЛЬНЫХ И
КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЯХ**

**опыт организации
совместной жизни
народов Сибири**



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Т.А. Костюкова, Т.Ф. Кряклина, Г.И. Петрова

ДИАЛОГ КУЛЬТУР:
ТОЛЕРАНТНОСТЬ В НАЦИОНАЛЬНЫХ
И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ
(опыт организации совместной
жизни народов Сибири)

Томск 2002

УДК 008.001 (571.1/5)
ББК 87

Диалог культур: толерантность в национальных и конфессиональных отношениях (опыт организации совместной жизни народов Сибири): Коллективная монография под редакцией Г.И. Петровой. – Томск: Центр ксерокопирования и ризографии «ЧП Кнышева Л.Н.», 2002. – 142 с.

Редактор:

Г.И. Петрова – доктор философских наук, профессор
(Томский государственный университет,
философский факультет)

Рецензент:

О.Н. Ладова – кандидат философских наук
(Томский государственный университет,
философский факультет)

В монографии дается философское обоснование практики взаимодействия культур народов Сибири и межконфессиональных отношений в жизни данного региона. Поликультурная организация социальности рассматривается как следствие ее исследования с позиций постметафизического мышления.

Предназначена для всех интересующихся жизнью народов Сибири.

Написана в рамках выполнения ФЦП «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001-2005 гг.)», Лот № 3 «Общество», тема «Повышение открытости российского общества и динамика толерантности».

УДК 008.001 (571.1/5)
ББК 87

© Коллектив авторов, 2002

© Издательство НТЛ, обложка, 2002

ВВЕДЕНИЕ

Современный этап развития российского общества поставил перед исследователями ряд новых проблем общественного развития, которые обнаружились в 70–80-е годы. К их числу относятся и проблемы развития межнациональных взаимодействий, национальных культур, религиозных конфессий, межконфессиональных отношений, этнических образований и т.п., получивших новое содержание и значение в современной социальной реальности. Аспект, раскрытие которого предлагает данная монография, обращен к проблеме формирования толерантных отношений между нациями и конфессиями, имеющими место в российской действительности. Это может быть реализовано лишь при учете политической нагруженности современных национальных, а в отдельных случаях и конфессиональных отношений. Однако имея в виду обычную идеологическую ангажированность, следует обратить внимание на возможность необъективного и ненаучного подхода к практической реализации указанной проблемы. Поэтому методология решения вопроса формирования установок толерантного сознания в национальных и межэтнических отношениях, как и в отношениях межконфессиональных, должна искаться в более глубоких, чем политика, мировоззренческих пластах общественного сознания.

Авторы исходят из того, что в качестве такой методологии может выступить (и объективно является) философия в том ее состоянии, которое она приобретает в связи с происходящими здесь деконструктивистскими процессами (деконструкция метафизики). Философский деконструктивизм безусловно имеет резонанс в культуре в целом, в том числе в культуре межнациональных и межэтнических отношений. Деконструкция метафизики как снятие властного тотализирующего начала, будучи провозглашенной, аргументированной и принятой в современной философии, оказывается методологической установкой для конституции любой культурной сферы. В таком характере развития культура освобождается от жесткого «начала» и получает свободу как развитие автономно формирующихся культурных миров.

Именно поэтому развитие современной культуры приобретает форму поликультурного процесса. Такой характер культурного движения задаст необходимость адекватного исследования межнациональных, межэтнических, межконфессиональных и всех прочих отношений в обществе. Поликультура есть форма развития современной культуры, когда она утратила единство образцов и моделей жизнедеятельности человека, когда традиционные институты – образование, церковь, искусство – пересматривают свою функцию трансляции культурного образа. Как следствие свободы культурных миров современность предложила одновременно и вместе рассматривать все варианты возможного культурного развития.

Обращение к этим проблемам связано с актуализацией социально-политических и социокультурных концепций национального развития, поиском новых методологических оснований и методов исследования, преодолением идеологических стереотипов и штампов. Последнее следует особо подчеркнуть, поскольку проблема развития наций в отечественной и мировой науке в большей степени была востребована прежде всего политологией, где нация до сих пор характеризуется как нация-государство в классическом европейском смысле, в то время как в современном мире актуализируются иные аспекты (стороны) ее жизни – прежде всего культура и образование. Характеризуя сегодняшние мировые процессы, американский исследователь С. Хантингтон справедливо подчеркивает: «... в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика... Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой...; наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям».¹

Рост национального самосознания народов в современную эпоху, их нежелание терять свою культуру независимо от того, обладают ли они всем «комплексом» нациообразующих признаков, опровергают многие традиционные представления о нации, ее роли и функциях, выполняемых в обществе.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. №1. С. 33.

Стремление народов России к национальному возрождению наиболее осязаемо проявляется в осознании ими культурной идентичности, стремлении к культурной автономии. Последняя в значительной степени основывается не только на самостоятельных национальных институтах власти, но и на культуре и образовании, правда, обнаруживает определенные противоречия своего «воплощения» в полиэтнической среде.

Этнические группы, существующие как меньшинства в государствах, где доминирующая группа предстает как нация-государство и имеет определенные культурные привилегии (монополизированный статус языка, господствующую культуру или религию), стремятся к национально-культурной автономии.

Формирование подобных требований обусловлено различными факторами, а именно: обладанием компактными территориями проживания; необходимостью обеспечения образовательного стандарта с точки зрения «высокой культуры», выражаемой письменным языком и национальной литературностью; наличием систематизированных традиций и обычаев; ростом национального самосознания; формированием национального языка; идентификацией с конкретными религиями; сознанием места и роли своего народа в историческом процессе.

Примером развития указанных процессов являются судьбы народов Сибири, в особенности Севера. Сегодня уже нет сомнения в том, что народы Севера, как и другие народы России, имеют право на этническую самобытность и полноценное развитие. Гарантией этому является сохранение природной среды их обитания, развитие актуальных видов традиционной деятельности, языка и культуры. Духовную основу этнической самобытности народов «связывают» с возрождением их национальных культур.

По мнению специалистов, одной из причин деградации традиционных культур народов Сибири является отрыв современного образования от традиционного. Нынешнее образование не способствует решению тех задач, которые выдвигает жизнь, протекающая в условиях, характерных для типичного, общепринятого образа жизни народов. В этой связи встают вопросы. Как организовать систему государственного образования, чтобы она не отчуждала народ от его традиций и культуры? Могут ли

культуры многочисленных народов России стать неотъемлемой частью российской системы образования?

В настоящее время в Российской Федерации проживают представители более 150-ти этносов. Принадлежность к этносу является одним из критериев отнесения индивида к определенному типу национальной культуры. Представители одного и того же этноса, как правило, идентифицируют себя с одной и той же культурой.

Национальные (этнические) культуры отличаются не столько материальной предметностью, сколько символикой, которая «обрамляет» функциональное назначение вещи и отношение человека к ней, другим людям и предметам. Конкретная вещь в конкретной национальной культуре, помимо удовлетворения прямой потребности, является определенным символом, знаком, с помощью которого личность идентифицирует себя с ней как часть и целое. По мнению американского этнолога К. Гирца, войти в чужую культуру – это усвоить ее знаковую систему.

В этой связи вопрос о самодостаточности культуры как национальной или религиозной (и, в конечном счете, цивилизационной) становится одним из ключевых. Логическое объяснение механизма взаимодействия различных видов национальных художественных культур дает возможность понять, какая национальная культура доминирует и почему; какая национальная культура играет подчиненную роль и почему.

В числе факторов, способствующих формированию доминирующей роли культуры, находятся такие, как овладение письменным литературным языком в предшествующие исторические эпохи, государственная политика в культурно-языковой сфере, имманентные закономерности развития самих языков как феноменов культуры, активные процессы взаимодействия (диалога) культур, которые происходят на разных уровнях и в разных формах. Процессы взаимодействия культур в настоящее время приобретают глобальный характер, диалог между культурами становится важнейшим фактором реальной политики будущего. Тем более интересно рассмотреть проблемы национальной и культурной идентичности в их взаимодействии.

Глава I.

Методология исследования национальных и межконфессиональных отношений в ситуации поликультурного развития

1.1. Новые формы конституирования культуры в условиях культурфилософского деконструктивизма

Следуя признанной в нашей литературе исторической типологии культур – традиционализм, модернизм, постмодернизм –, задержим внимание на современности, которая, начиная с середины XX века квалифицируется с неизменной подстановкой частицы «пост-» – постсовременность или постмодернизм. В план философского и культурологического мышления постсовременность принесла с собой деконструктивизм, итогом которого явилось постметафизическое мышление, снявшее основные кредо метафизики: единую субстанцию, основывающую единство мира, единую высокую классическую истину, единую культуру, сущность которой неизменно задавалась извне и которая как центр обуславливала все ее периферийные сферы.

Философский деконструктивизм принес и иные формы конституции культуры. Беспрецедентность современной социокультурной реальности состоит в переходе к новым формам ее описания, принятия, конституирования и конструирования. Классическое *cogito* больше не претендует на тот модус обоснования культуры, который шел от него как от единственной формы ее репрезентации. Философия сегодня констатирует отказ классического *ratio* от претензии на место центра, скрепляющего культурную реальность в единое, чья гармония изначально задается властью метафизической – единой и абсолютной – субстанции. Такая установка полагает культуру, базирующуюся на априорных условиях и возможностях, исходящих от разума и обязательно указывающих на абсолютную и аисторичную сущность культуры. Философская метафизика, свидетельствуя о субстанциональном начале, властно и фундаментально собирала в Единое все сферы культуры. Субстанциалистская концептуализация культуры – прерогатива классической философии,

взявшей на себя роль «высшей судебной инстанции».¹ Роль пришла как следствие признания за cogito – чистой мыслью – единственно возможного пути «схватывания» трансцендентного и мгновенного превращения его в имманентные разуму формы и области культуры.

Субстанциональное начало хоть и создавалось работой разума и представало в абстрактно-понятийной форме, тем не менее, выказывало не что иное, как натуральность объективной реальности, имеющей свои объективные – вечные и статичные – цели и законы развития. Последние, полагалось, подвластны проникающей теоретической работе только чистого ratio. Философия в реализации возможности власти, возвышения над сферами культуры принимала метапозицию по отношению к ним, выполняла роль методологии, заявляя о себе, как об особом «философском методе» фундирования культуры; она превращалась в почву, из которой произрастала культура.

Важно акцентировать внимание на том, что классическая концептуализация культуры осуществляется с помощью внешних для культуры обоснований. Культурная сущность поэтому, во-первых, обязательно присутствует, сообщая культуре устойчивый, абсолютный и цельный образ; во-вторых, она улавливается в акультурной сфере, приходит извне – из философии. Она – внешнее культуры и спускается как онтологическое, философски созданное основание. Такую работу философия проделывает благодаря объявленной привилегии философского ratio, способного в своей чистоте ухватывать единую сущность.

Сегодня эта привилегия и претензия названа репрессией («Репрессивный разум» – Р. Рорти), «культурой хватающей руки» (Э. Левинас), «логоцентризмом» (Ж. Деррида), «метанарративизмом» (Ж.-Ф. Лиотар) и т.п. Классическая же позиция культуры по отношению к философии объявлена позицией поклона («методопоклонство» – Р. Рорти). Коннотативный инвариант всех названий характеризует философский ratio и философию сознания как сковывающие культуру, указывающие подобающие места ее различным сферам. Поэтому вполне логичным

¹ Хабермас Ю. Философия как место-любитель и интерпретатор // Путь в философию. Антология. М., СПб. 2001. С. 361.

оказывается вывод о необходимости культурного освобождения от власти *ratio*. Это и происходит вследствие тех деконструктивистских процессов как в философии, так и в культуре, свидетелями которых мы сегодня являемся.

Именно эта идея взращивалась так называемой «второй линией» (М. Фуко) в философии, философами «подозрения» (П. Рикер) – теми направлениями, которые считали порождение философских миров возможным не обязательно в результате работы только чистого разума (можно в хронологическом порядке расставить вехи: св. Августин, Б. Паскаль, М. Монтень, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор и т.п.). Особенно активной критика разума становится в XV веке, что, в конце концов, приводит к регистрации «смерти», «заката», «конца», «сумерек» философии и тех культурных сфер, которые конституировались и скреплялись ею в Единую и Высокую культуру. Объявление о «смерти философии» необходимо влечет за собою и распадение, «смерть культуры». Эта регистрация означает, что философия потеряла свое фундирующее значение. Философский разум утратил силу проникновения в стабильную и неизменную, внисторическую и, значит, акультурную сущность, которая, как трансцендентное миру реальной культуры начало, сообщала ей конкретное существование, обеспечивало про-изведение (производное от единой сущности) отдельных сфер и предметов культуры. Начало, приобретшее историчность, временность, больше не может «держаться» культуру как единую, не может задавать ей нормы жизни, указывать образцы развития.

Это значит, что философия сегодня принимает новые формы работы с культурой. Ее основной вектор – отказ от субстанциалистской концептуализации и переход к десубстанциалистской позиции. Как, однако, это случилось?

Философский деконструктивизм, то есть деконструкция философии сознания, осуществляется в тот момент, когда центральная проблема классики – трансцендентальный субъект – уже пережила этап собственного установления и учреждения. Он (трансцендентальный субъект) обеспечил себе мощь и властную силу благодаря идентификации с чистым разумом: через разум он узнал себя. Благодаря «умной» работе субъекта вся реальность превращается в реальность сознания, стала регионом,

подвластным ему. Специфика региона состояла в тотальности и унификации, когда все, к чему бы ни прикасался субъект, становилось ему имманентным. В ситуации тотальной, унифицирующей всю реальность власти, когда произошло полное отождествление (как захват) объекта с субъектом, последний позволил себе «расслабиться». И это оказалось для него чревато «смертью». После Гегеля, утверждавшего принцип историзма (что уже означало расшатывание трансцендентальной установки), активизировалась «вторая линия» в философии. Ф. Ницше, может быть, первым осуществил дискредитацию чистого разума, указав на его невнимание к языковому отношению к миру. Нет сознания без языка. И даже функцию репрезентации мира оно вне языка реализовать не может. Право на чистый разум ставится под вопрос, как под вопросом оказывается и сам обособленный трансцендентальный субъект. «Нагруженный» языком разум теряет задачу унификации мира: язык погружает его в контекст социальности. Культура поэтому возникает контекстуально – в зависимости от характера социальности.

Так, в свете нового – контекстуального – разума актуализируется проблема культуры. Разум, выйдя из статуса, когда он мог рефлексировать относительно всей реальности кроме той, которой является он сам, покинув нерефлексивное отношение к себе, увидел себя соотносимым с действием познания в конкретных «локалах» (Ж. Деррида) – в локальных культурах. Здесь он оказывается вынужденным дополнить функцию репрезентации мира функцией коммуникации в нем (с ним). Репрезентативная и коммуникативная функция языка¹ передаются и ему. Репрезентация через коммуникацию, репрезентация в культуре – это уже отрицание позиции нарциссизма, деконструкция чистого разума. Следствиями деконструктивистской работы явилось изменение его интенций: априорная субстанциальная заданность, сущностно детерминирующая все культурные сферы, уступила место их свободному существованию; устойчивость сменилась движением, единое – различием (differance), универсализм высокой, абсолютной и вечной Истины – контек-

¹ Кульман В. Трансцендентально-прагматическая позиция // Топос. № 2. 2000. С. 107-119.

стуальностью повседневности; чистый разум «ниспадает» с высот, оказываясь «замутненным» языком. Язык вместо единой истины предлагает множественность смыслов. В такой форме работы разума устраняется принцип субстанциальной детерминации, жесткой метафизической заданности и его властное отношение к реальности культуры. Философия в своей конституирующей работе по отношению к культуре перешла к принципу антисубстанциализма.

Культура получила свободу от правопритязаний философского разума. Нет больше сдерживающего рационального ядра, вокруг которого она складывалась бы как единая и гармонично устроенная. Формой ее существования стала поликультура.

В ситуации же десубстанционалистской конституции культура получает свободу от власти начала, задающего единую сущность. «Вообразите себе на минуту такой сдвиг, когда великие цели, еще вчера придававшие ясную архитектонику нашему жизненному пространству, утратили свою четкость, притягательную силу и власть над нами, хотя то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности. В подобную эпоху окружающее нас пространство чудится распавшимся, шатким, колышущимся вокруг индивида, шаги которого делаются тоже неуверенными, потому что поколеблены и размыты точки отсчета».¹ Культура в целом и ее отдельные сферы перестали быть самодовлеющими, содержащими априорные ценности, которые указывали, «по каким звездам плыть».

Свобода культурных миров означает, что в современном обществе не существует (как в однородном традиционном, где функцию установления единообразия выполняла церковь или идеология) общезначимого ценностно-смыслового критерия оценки истинности, эффективности и социокультурной адекватности различных социальных практик. Сосуществование этнической, национальной, профессиональной, массовой культуры и т.д. в данном социальном пространстве предполагает различное видение целей и задач, ценностно-смысловых ориентаций данных субкультур.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. М. 1988. С. 203.

В связи с этим современная социально-теоретическая мысль фиксирует проблематичность современности, о которой можно говорить лишь в альтернативном и вариативном залоге. Господство культурной случайности и отказ от власти всякой закономерности санкционировали распад какой бы то ни было упорядоченности. Стабильность, надежность и, как следствие, «предустановленная гармония» мира исчезли, уступая место калейдоскопичной полифонии ризомных (термин Ж. Делеза) миров. Единый модернистский мир рассыпался (*differance* – Ж. Деррида) на множество «жизненных миров» (Э. Гуссерль), хаос которых уже не в силах упорядочить никакие базисные структуры типа «мирового Духа» Гегеля или «производственных отношений» К. Маркса. Социальность в непрерывном движении (мерцании, пульсации) ускользает от настоящего, полагает открытость будущего и постоянное нахождение на границе с ним. Современность как будто исчезла, «провисла» в «между» прошлым, которого уже нет, и будущим, которое еще не наступило. Перебирая образцы знакомого прошлого без предложения упорядочить настоящее на какой-либо структурной основе, невозможно предсказать будущее. Процессуальность, вечное становление, постоянное движение, проектность, маргинальность, мерцание и пульсация – в таких характеристиках представшая современность дала основу для собственного переименования. Постсовременность есть та культурная ситуация, которая свидетельствует об эпохальном кризисе настоящего.

«Незавершенность модернистского проекта» (Ю. Хабермас), пророчившего надежные гарантии однолинейного и обязательно прогрессивного развития, вызвав названный кризис и разочарование от все-таки неслучившегося Прогресса, стала явной, когда на помощь пришел постмодернистский культурный проект. Смена понятий и типов культурных эпох современности и модернизма постсовременностью и постмодернизмом – вот та ситуация, свидетелями которой мы сегодня являемся и в которой следует говорить о культуре в целом, национальной или конфессиональной культуре в том числе, о принципах отношения внутри них и между ними.

1.2. Нации в ситуации поликультуры: толерантность как необходимый принцип организации национальной жизни

Методология теоретического исследования и практической реализации принципа толерантных отношений в межнациональных и межконфессиональных отношениях осуществляет рефлексию, во-первых, по поводу типа и характера современной культуры, в условиях которого развиваются и живут современные нации и конфессии; во-вторых, в предметном плане, по поводу современных антропологических оснований культуры, которые, безусловно, в новом типе общественной структуры серьезно изменились, и человек постсовременности полагает в качестве «своих» ценности, потребности, интересы и стратегии развития совершенно иные, чем человек традиционных культур; в-третьих, по поводу самого понятия нации, которое с изменением культурного и социального развития тоже претерпевает определенные трансформации.

Что касается первого, то современным национальным и этническим общностям приходится жить в условиях той культуры, которая не свойственна была моменту их возникновения, – в условиях, как уже говорилось, постсовременности. Этнос же – традиционное образование. Если современность с ее постоянными и бесконечными инновациями не считается с национальным фактором, то традиционализм, напротив, именно на них и основывается. Национальную разноликость и культурную множественность несет именно традиционализм, который в отличие от модернизма традирует, воспроизводит исторические состояния общества, поддерживая его устойчивое развитие. Механизмом устойчивости является в таких обществах традиция как средство поддержания жизни и последующего его развития путем внутреннего самообновления. Традиционализм как тип культуры – это сложная социальная организация, надежный механизм снятия разного рода противоречий: национальных, территориальных, социально-биологических и т.п. Прочность и устойчивость традиционных обществ были обусловлены действием таких форм общественного сознания, как религия, мораль, обычное (доюридическое) право. Поскольку до сих пор традиционные культуры часто характеризуются в терминах «примитивные» и «неразвитые», то, учитывая современный рост на-

ционального самосознания, необходимо объяснить, почему сегодня актуально говорить об их возрождении, почему возникает необходимость диалога как между ними, так и между различными культурами модерна и постмодерна, и почему принципом организации таких форм жизни может и должна явиться толерантность.

Национальная политика видит в традиционализме фактор устойчивости общественного развития; механизмом устойчивости полагается традиция, передающаяся через национальные архетипы деятельности, поведения, мышления. Традиционные культуры полагают единство человека и природы, их органическую связь в социальном организме, в результате чего формируется императив ответственности человека за экологическую атмосферу этноса. Современная ситуация экологического кризиса актуализирует эту черту и дает основание модернистской культуре сделать выбор между ее собственным отношением к природе, когда последняя видится как механистическая окружающая среда, и отношением традиционных культур, когда в природе видится живой организм. В постоянном беге за новациями, теряя традицию как механизм общественной устойчивости, модернизм, если не определит, не обозначит свою связь с традиционализмом, если не возьмет от него фактор ответственности и видения в природе жизни, может привести к исчерпанию планеты и экологической катастрофе. Призывать к возврату традиционализма сегодня было бы утопией, но знание этой культуры и в таком ракурсе осуществление политики по поводу ее возрождения необходимо.

Отмечая рост национального самосознания и необходимость возрождения национальных традиционных культур, надо вместе с тем видеть и факт современной поликультуры, когда соседство различных наций приводит к возникновению новых межнациональных образований.

Вместе с тем необходимо иметь в виду, что традиционные культуры сегодня живут в единстве, в соседстве с культурами модернистского и постмодернистского типов. Национальная культура воспринимает на себя особенности культурного состояния эпохи, которые сегодня фиксируются в русле отхода от единого как центра, как все определяющего начала и все обу-

словливающего метанарративистского принципа. В такой ситуации отрицается фундаментализм и логоцентризм любых, в том числе национальных, конфессиональных и прочих социальных систем, осуществляется отказ от построения их на основе логики иерархии, и взамен предлагается принцип и логика равноценности и рядоположенности (без репрессивных функций исходного начала) всех структурных образований конкретной системы. Культура объективно принимает образ поли- или мультикультуры.

Национальная культура, таким образом, не может видеться в изоляционной чистоте. В таковой она не существовала никогда. Определяя национальную культуру как особый, общий для конкретного этноса способ адаптации к разнообразным природным и социальным условиям среды, акцент следует сделать на том, что «особость» и «конкретность» формируются отнюдь не в изоляционном национальном и этническом состоянии, но, напротив, только в случае реализации возможности межкультурного взаимодействия. В таких условиях любая национальная культура уже по своей сущности и происхождению является поликультурой. Дело национальной политики и программы национального развития заключается лишь в том, чтобы поддержать, не извратить и не уничтожить сущностной основы национальной жизни, обеспечить толерантность как принцип организации совместного существования различных наций и национально-этнических культур.

Вместе с тем следует иметь в виду, что при всей лояльности отношений к отдельным национальным и этническим культурам, нельзя абсолютизировать факт их изоляции друг от друга, когда возможность полагания их отдельности и отделенности превращается в требование необходимости такого развития. Роль межнациональных и межэтнических взаимодействий заключается в их конституировании нации и этноса. Только во взаимодействии с другими любой этнос получает возможность для развития внутри социального организма в целом и для собственного развития как отдельного в том числе. Для изолированного развития этносов характерна тенденция застойности, а рост взаимодействия дает накопление возможностей для ускоренного развития социального организма в целом.

Исторические примеры свидетельствуют, что этносы, которые в силу различных причин оказывались в условиях изоляции, не взаимодействовали с иными обществами, не только не смогли развить свои общественные отношения, но в ряде случаев существенно деградировали. Поэтому современные национальные и этнические культуры следует видеть в их взаимодействии, которое дает источник самообновления через взаимообогащение.

Этнические общности не только реализуют во взаимодействии друг с другом собственную необходимость развития, но и могут существенно влиять на развитие межкультурных отношений в целом. Межкультурные связи дают сложное переплетение традиционного, национального, устойчивого и нового межнационально-культурного, в результате чего создается принципиально другое по сравнению с национальной идеей архетипическое основание для создания социальной общности – духа места. Такое основание может быть названо региональной идеей. Именно региональная идея принимает на себя роль связующего звена в межнациональных и межэтнических отношениях, только в результате чего становится возможным развитие отдельных этносов и наций. Для России с ее многонациональным населением важно учитывать скрепляющее значение фактора региональной идеи. Региональная идея появляется в результате сплетения национального и межнационального факторов, национальной идеи различных проживающих (проживавших) в данном регионе народов в ее адаптации к соседствующим нациям и народам. В результате адаптивных процессов складывается новый территориальный и культурный организм – регион, где фактор адаптации может носить насильственный (ассимиляция), инновационный (христианизация) и естественный интерференционный (проникновение одной культуры в другую) характер. Региональное переплетение, взаимодействие и воздействие создают новый поликультурный архетип жизни народов и наций, не повторяющий архетип их национальных идей, но и не отбрасывающий их.

Можно констатировать, что наряду с национальными культурами за столетия возникла и существует культура, их объединяющая, меняющая их традиционные облики, создающая, по

сути, новые этносы. Их новый облик сформировался под влиянием поликультуры. Поликультура – это органическое сплетение различных национальных культур, в результате которого формируются новые черты национальной жизни, не отсекающие и не механически замещающие традиционные, но включающие их в собственное образование и трансформирующие их в адаптивно-понимающее по отношению к другим культурам. В определении поликультуры особого внимания, таким образом, требует момент не перемешивания и соединения различных культур, но их органического сплетения в единое, новое по отношению к национальной культуре целое. В таком сплетении (котёл) культур, нации (каждая) наряду с тем, что теряют (трансформируют) некие элементы собственно национального, одновременно приобретают и органически вплетают в свою культуру новые, инокультурные, но теперь уже трансформированные в свои, образования. Поэтому менталитет нации не надо абсолютизировать: он меняется под влиянием не только насильственных воздействий, но и испытывая потребность адаптации к объективным цивилизационным процессам. Сегодняшние русские знают мутации своей национальной идеи, как и татары, немцы, селькуны, ханты, эвенки и т.д. уже не те, что были 200-300 лет назад.

Поликультура как современный образ культурного развития дает основание формироваться не только национальной идее, но и идее региональной. На это формирование влияют общность территориального проживания для различных наций, социально-экономической, политической и культурной жизни, единство государственной субъектности.

Проблема региональной идеи сегодня актуализирована в связи с приобретением отдельными регионами статуса субъекта Российского государства. Региональная идея появляется для оформления уже не только одного народа в его самостоятельную национальную жизнь, но в целях объединения наций и этнических сообществ, составляющих территориальное культурное единство государственности. Региональная идея сохраняет национальные идеи всех проживающих здесь народов и одновременно содержит появившиеся новые общие цели, интересы и особенности. Если национальная идея фиксирует общие для оп-

ределенного народа психологические черты, его инстинкт, то региональная идея формируется под воздействием в большей мере общей территории и единства экономических и политических целей и интересов. Региональная идея способствует адаптации проживающих здесь народов и наций к общим условиям их жизни через этнические культурные взаимодействия. На ее основе возникает общая для региона и всех наций культура.

В связи со сменой типа культурного развития, с историческими изменениями в характере социальности меняется содержание и атрибутивные признаки самого понятия нации. Проблема наций относится к одной из сложнейших в обществоведческой науке. Сложность связана с различным толкованием данного термина.

Слово «нация» – латинского происхождения. В переводе оно означает «зарождение», «рождение», «происхождение». Этот термин в литературе употребляется не одно столетие. Однако смысл его неоднозначен. В прошлом он в большей степени выражал специфику социально-земляческих связей той или иной общности, порождаемую патриархально-феодальной раздробленностью.

Позднее нацией стали называть народ конкретной территории или данного государства. Хотя и здесь были свои нюансы. Так, Мартин Лютер, говоря о нации, подразумевал лишь родовую знать, пренебрежительно именуя всех прочих народом. Употребление же понятия «народ» как научного термина восходит к философии Иоганна Готфрида Гердера, воспринятой и обогащенной немецкими романтиками. Согласно этой теории, «народы» представляются как культурные общности, первоначально выделенные по происхождению (крови) и языку. Чаще всего это понятие употребляется в культурной антропологии, иногда – в отечественном обществоведении как синоним понятий «этнос», «нация».

После буржуазно-демократических революций в Европе в XVIII–XIX вв. понятие «нация» стало квалифицировать лишь тех, кто имел отношение к властным структурам государства. Впоследствии эта тенденция нашла отражение в политической науке, которая существование наций связывает с наличием государства. В современной политологии понятие «нация» упот-

ребляют как синоним государства-нации (Организация Объединенных Наций).

К началу XX в. сформировалось два подхода в трактовке нации. Один – историко-экономический, другой – идеалистически-психологический. Наиболее ярким представителем второго подхода был австро-венгерский марксист О. Бауэр. В своей работе «Национальный вопрос и социал-демократия» он утверждал, что «нация есть совокупность людей, общностью судьбы сплоченных в общность характера».¹ Национальный характер, по его мнению, – один из главных признаков нации. «Под понятие национального характера, – уточнял О. Бауэр, – мы прежде всего подвели особенности в направлении воли, тот факт, что у различных наций одни и те же вещи вызывают различные реакции, одно и то же внешнее положение обуславливает различные волевые действия».² Основой данного вывода явилась теория национальной иннерциации. В статье «Национальность и международность» Карл Каутский ставил под сомнение утверждение О. Бауэра. Он писал: «Мы находим, что там, где две нации живут по соседству в одинаковых условиях, у них обеих развивается одинаковый характер».³ В определении, данном И. Сталиным и утвердившемся в марксистской науке, национальный характер также называется одним из признаков нации и определяется как отражение условий ее жизни, как сгусток впечатлений, полученных от окружающей среды.⁴

В статье «Марксизм и национальный вопрос», вышедшей в 1913 г., И.В. Сталин дал следующее определение нации: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникающая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности

¹ Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия: в изложении С. Семковского // Марксизм и национальная проблема. Киев. 1924. С. 64.

² Там же. С. 64.

³ Каутский К. Национальность и международность // Марксизм и национальная проблема. Киев. 1924. С. 151.

⁴ См. Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Собр. соч.: В 17-ти т. Т. 2. М. 1953. С. 300.

культуры».¹ Существенным моментом самодостаточности нации, по мнению автора, было наличие всех четырех указанных признаков. Он считал, что отсутствия хотя бы одного из них «достаточно..., чтобы нация перестала быть нацией».²

В своих теоретических рассуждениях Сталин исходил из соотнесения нации как политического субъекта и государства. Так, в 1919 г., будучи наркомом по делам национальностей, он настаивал на замене в программе партии лозунга «права наций на самоопределение» как «пустого» и «легко используемого империалистами» на более радикальный: «права народов на государственное определение». И это понятно, поскольку главным мотивом его теоретических изысканий был поиск политических и идеологических принципов национально-государственного устройства СССР, превращение его в мощную мировую державу.

Сталинское определение нации стало «классикой» марксизма. Такой подход надолго отстранил от анализа этой проблемы специалистов-этнографов, коим предписывалось заниматься племенами и «отсталыми» народами.

Традиция в исследовании наций была продолжена советскими учеными: Э.А. Баграмовым, Т.Ю. Бурмистровой, М.С. Джунусовым, С.Т. Калтахьяном, П.М. Рогачевым, М.Я. Свердлиным и др. Советскими учеными была использована марксистская периодизация общественно-исторического процесса, в рамках которой нация рассматривалась как продукт капиталистического развития.

Все исследования, посвященные проблеме нации, были направлены главным образом на то, чтобы выяснить и описать ее социальные и этнические характеристики. Таковым является и определение, данное в 70-е гг. П.М. Рогачевым и М.А. Свердлиным. «Нация, - пишут они, - это большая группа людей, характеризующаяся устойчивой общностью хозяйственной жизни (при наличии рабочего класса), территории, литературного языка, самосознания этнической принадлежности, особенностей

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 297.

психологии и прогрессивных традиций»¹. Подобные примеры определения наций можно было бы продолжить. Но в данном случае необходимо подчеркнуть, что выявление сущности нации все эти годы шло в направлении вычленения и описания ее структурно-составляющих количественных характеристик и не касались характеристик качественных. И уже сегодня перед исследователями встает каверзный вопрос: как отличить нацию от народности? По мнению некоторых авторов, главный критерий такого отличия – численность: если численность этноса превышает 20 тысяч человек, это – нация; если меньше, то такая общность – народность. Субъективность подобных утверждений очевидна.

При всех «обновлениях» российского исторического сознания некоторые стереотипы достаточно устойчивы. К их числу относится и представление о нации. «Четырехчленное» сталинское определение нации благополучно пережило критические удары последних десятилетий. Более того, оно по-прежнему остается той основой, от которой начинаются все дискуссии по национальному вопросу. Одни по-прежнему настаивают на его актуальности, другие предпочитают не принимать его целиком или его отдельные элементы, третьи заменяют само понятие «нация» более уточненным – «этнос». Идея обязательности некой вполне материализованной базы для национального единства – языковой, территориальной, экономической или культурной – витает в нашем сознании, присутствует во многих отечественных научных исследованиях.

К настоящему времени в отечественном обществоведении значительно расширились представления о нациях. Появились новые науки, изучающие различные аспекты общественной жизни наций: этносоциология, этнопсихология, этнопедагогика, политология. На русский язык переведены ранее неизвестные работы крупнейших немарксистских исследователей, анализирующих данную проблему – Гидденса, Геллнера, Маршалла и др., – которые демонстрируют иной подход к определению нации. Наиболее известный исследователь этого направления

¹ См.: Рогачев П. М., Свердлов М. А. Нации – народ человечество. М. 1967.

английский ученый Эрнест Геллнер, глава кафедры антропологии Кембриджского университета, член Британской и почетный член Американской академии наук. В своей работе «Нации и национализм», написанной на рубеже 80-х гг., он предлагает научные конструкции, сложенные из таких «блоков», как сопричастность и солидарность, общее наследие и добровольная идентификация, свободный выбор и разделяемое противопоставление. Одним из главных условий формирования наций, по мнению Э. Геллнера, является национализм. Этот термин в книге используется «для обозначения принципа, требующего, чтобы политические и этнические единицы совпадали, а также чтобы управляемые и управляющие внутри данной политической единицы принадлежали к одному этносу».¹ Национализм как политический принцип – исходное условие формирования наций.

Такой подход сформировался на основе анализа социально-политических процессов, начавшихся в Европе в XVIII–XIX вв. в ходе буржуазно-демократических революций. И он полностью «работает» в тех государствах, которые формировались как государства-нации, и где реализуется лозунг «право наций на самоопределение». Иначе формируются нации и государства Нового времени в тех регионах, где население является изначально смешанным и многонациональным. Так, С. Попов считает, что «в Северной Америке и в России формировались совершенно новые образования – транскультурные и транснациональные. С XVIII по XX вв. Россия постепенно превращалась из империи в государство Нового времени, в перспективе очень похожее на Соединенные Штаты, на формирующуюся Объединенную Европу, на появившиеся современные регионы».²

Развитие мировых инфраструктур в XX в. породило новое явление – контакты. Коммуникации становятся много важнее, чем культурное самоутверждение, как это было в предшествующие столетия. В этой связи вновь актуализируются проблемы наций, перспективы развития национальных культур.

¹ Геллнер Э. Нации и национализм. М. 1991. С. 5.

² См: Закономерности смутного времени: Беседа А. Афанасьева с С. Поповым // Комсомольская правда. 1992. 4 авг.

Возникает необходимость в создании новой философско-социологической модели формирования и развития наций. В центре такой модели оказываются социальные и этнические связи, социальные коммуникации, механизмы их организации и трансляции в воспроизводстве национальной целостности.

Нации, как показывает опыт Западной Европы, возникают при капитализме. В их образовании важную роль играют социальные связи и отношения, прежде всего экономические, на основе которых формируется определенный тип классовых отношений. Последние становятся включенными в целостность образований, функционируют в ее границах. Таким образом, употребление понятия «социальное» в узком смысле позволяет вычленить социальную структуру нации, основы ее взаимодействия с этнической структурой. Задача состоит в том, чтобы выявить механизм этого взаимодействия в конкретных социально-этнических образованиях, на конкретном этапе общественного развития, в конкретную историческую эпоху.

Наиболее наглядными эти процессы оказываются в национальной культуре. Следовательно, центральной идеей модели формирования нации становятся субъекты и механизмы воспроизводства национальной целостности, диалектика взаимодействия в них социального и этнического, коллективного (корпоративного) и индивидуального. В этой связи особое значение приобретает характеристика структуры и функции фольклорной и национальной культуры как главных индикаторов целостности общности.

Механизм воспроизводства национальной целостности предполагает значительную социализацию общности и личности, наличие не только суммативных, но и интегративных характеристик коллективной целостности. В качестве одного из основных источников формирования интегративных характеристик национальной культуры выступают фольклор, традиционная культура в целом. Фольклор «питает» профессиональное творчество национальными особенностями художественного мышления этноса. От него как от эпицентра коллективной целостности по различным каналам «уходят» специфические особенности, которые «собираются» воедино в новой целостности - на-

циональной культуре, воспроизводимой уже индивидуальными субъектами.

Таким образом, теоретическая модель формирования нации, создаваемая посредством анализа культуры, включает как количественные, так и качественные характеристики становления ее социально-этнической целостности в национальном статусе.

1.3. Методология исследования социальных стереотипов как фактора национальной и конфессиональной напряженности

Социальные стереотипы как стереотипы мышления и адекватного ему поведения выражают упрощенный взгляд на мир. Стереотипы – это проблема не только индивидуальная, но и коллективная. Социальные стереотипы всегда имеют неблагоприятные для общества последствия: они его разрушают, создают состояние неустойчивости и напряженности в развитии: своим действием они затрагивают большие социальные группы. Существуют две точки зрения по вопросу возникновения, роли и значения социальных стереотипов. Первая связана с допущением о том, что стереотипы имеют значение лишь для отдельного индивида и формируются в его индивидуальной практике общения. Вторая признает значение общих для коллектива социальных представлений в качестве существенных детерминант социального поведения по сравнению с индивидуальными убеждениями. Иметь в виду это различие необходимо, поскольку достижение общественного консенсуса, как считается, важно лишь в случае видения проблемы социальных стереотипов в ракурсе признания их коллективной культурной природы.

Концепция, базирующаяся на признании основополагающим фактором в возникновении стереотипов индивидуального подхода, принимает позицию социальной психологии, по которой считается, что у отдельного человека по тем или иным причинам формируется стойкое убеждение относительно того, какие социальные или национальные группы он считает для себя важными. Вся последующую информацию он начинает пропускать сквозь призму сформировавшегося убеждения, и это знание оказывает воздействие на аргументы, которыми он пользуется в

любом общении с представителями этих и других социальных групп. Стереотипы возникают у индивида, когда он наблюдает свое окружение – этническое, национальное, конфессиональное – и, получая информацию, кодирует ее. Затем в соответствующих ситуациях код вызывается, оказывая воздействие на поведение и деятельность личности в конкретных условиях социальной жизни. Конечно, в социальной практике становятся возможны деформации, когда, например процессы совместного проживания подменяются ассимиляцией и влиянием неверно интерпретируемого знания и информации на собственное поведение и мышление.

Более того, возникшие и устойчиво сформировавшиеся стереотипы начинают неадекватно ориентировать поиск информации о той или иной этнической и национальной группе и соответствующим образом эту информацию интерпретировать, сталкиваясь с отдельными членами указанной группы или пассивно наблюдая за их поведением: тенденциозность является неотъемлемым спутником стереотипизации.

Исследование проблемы стереотипов направляет внимание к их так называемым «низовым» структурам, ибо сам процесс возникновения предвзятости, неверной интерпретации осуществляется в ходе непосредственного (без какого-либо теоретического или мировоззренческого воздействия) общения с членами социальных групп, относительно которых и появляются устойчивые схемы мышления. Непосредственные контакты в социальной группе являются основой для как определения, так и изменения стереотипов.

Если стоять на позиции возникновения стереотипов в индивидуальном порядке, то меньшее внимание приходится уделять возможности возникновения, усвоения и смены стереотипов через влияние, например, СМИ, родителей и т.д. Те, кто разделяет эту точку зрения, не придает значения вопросу о коллективном характере стереотипов. В этом случае говорят о нескольких подходах к получению и сохранению информации о национальных, конфессиональных и т.п. проблемах, интересах, потребностях. Первый подход связан с актуализацией групповых схем, через которые пропускается вся получаемая информация. Индивид в таком случае находится в полном подчинении коллектива.

Второй – абсолютизирует значение прототипов мышления, не может от них избавиться и всю новую информацию пропускает через них. Таким образом, оба подхода имеют свои специфические предпосылки, по-своему обобщают получаемую информацию, и потому она получает различную интерпретацию как базу для формирования стереотипов мышления и поведения.

Пожалуй, самая распространенная позиция относительно истоков и процесса возникновения и распространения социальных стереотипов связана с концепцией когнитивной схемы как такой абстрактной структуры знания, в которой обнаруживаются, устойчиво закрепляются конкретные характеристики той или иной национальной или конфессиональной группы. Схемы и их составляющие, как структуры, базирующие основные характеристики социальных групп, означают социальную информацию, поскольку она, попадая в их контекст, становится контекстуально определяемой. Схема априори поставляет клише для обработки информации относительно конкретной социальной группы, ибо в ней всегда содержатся готовые представления о конкретных чертах отдельных индивидов как представителей той или иной группы. Схема, таким образом, дает готовую матрицу понимания и потому организует человеческое поведение.

Вторая позиция в изучении социальных стереотипов связывает себя с выяснением роли так называемого группового прототипа как умозрительного представления, формирующегося на основе «ярлыков», сформировавшихся относительно той или иной социальной группы. Механизм действия «прототипов» практически совпадает с действием «схем». Хотя, конечно, прототипы позволяют теоретически оформить и спрогнозировать социальные стереотипы. Это имеет значение в том отношении, что становится возможным предвидеть их действие, степень активности, в результате чего появляются четкие ожидания конкретных форм поведения и деятельности.

Прототипические модели в изучении стереотипов менее распространены по сравнению с моделями схематическими.

Есть и другие точки зрения и методологические позиции в этом вопросе. Так, нам знакома концептуализация стереотипов, основанная на здравом смысле, когда отдельные, конкретные и случайные обстоятельства, отложившиеся в памяти, начинают

воздействовать на теоретические представления и обобщения относительно членов социальных групп в целом.

Стереотипы имеют квазиэвристическое значение, поскольку понижают способность самостоятельно переработки информации, мешают в обобщении противоречивой информации, в мотивации действия. Люди часто, благодаря имеющимся стереотипам, создают представления о тех, с кем никогда не взаимодействовали.

Социальные стереотипы входят составной частью в коллективное знание (представленное социальной мифологией), сохраняющимся в обычаях, ритуалах, религиозных системах и научных взглядах. Они, как правило, фиксируются и концентрируются в языке, на котором говорит данная социальная группа. Не существует невербальных социальных стереотипов, поэтому языковая коммуникация – важный механизм и источник возникновения, сохранения и изменения социальных стереотипов. Язык по своей природе интерсубъективен и потому сохраняет стереотипичные взгляды на уровне группы или общества в целом. Однако под влиянием языка (именно в силу его интерсубъективной природы) можно оказывать существенные воздействия на стереотипы, изменяя или устраняя их: они изменяются под влиянием многих факторов, главными из которых являются образование и обучение в силу того, что они также базируются на языковой коммуникации. Стереотипические представления, сформированные в результате инструментального механизма языка, оказываются чаще всего по своему характеру и значению унижительными, уничижительными и обидными для членов конкретной социальной группы. Это – негативные стереотипы, и именно в них стереотипизация обнаруживает себя в своей сущности, роли и значении. Исследователи социальной мифологии отмечают «наличие связи между силой предубеждения в отношении конкретной этнической группы и количеством обидных определений, адресованных этой группе и функционирующих в повседневном разговорном языке. Существует также за-

метная корреляция между величиной этнической группы и количеством данных ей прозвищ».¹

Изучение социальных стереотипов становится важным в плане необходимости констатации их влияния на нормативное поведение, принципиальные характеристики которого разрабатывались с учетом существования общества по возможности без конфликтов, национальной и конфессиональной напряженности. Поэтому социальные стереотипы имеют негативное значение для реализации принципа толерантности, служат манипулированию общественным и индивидуальным сознанием.

С другой стороны, социальные стереотипы – неуничтожимое общественное явление, которое может служить в качестве инструмента познания и помогать индивиду в его адаптации к жизни в социальной группе, его адекватному поведению в деятельности и общении. Стереотипы также являются важным источником информации: они фундируют социальные оценки, позволяют возникнуть предварительному знанию о пока незнакомой социальной группе или ее представителе, наконец, они помогают в случае необходимости адаптироваться к поведенческим схемам и т.п. К стереотипам прибегают с целью упорядочить знание о мире и социальности, объяснить в первом приближении то или иное поведение, предвидеть результат выполняемого действия, что даст основание (при негативном прогнозе) его изменить. Стереотип может выступить и как источник информации в условиях неполного знания об имеющихся местах событиях, он может снизить уровень сложности среды, изобилующей негативными или неизвестными факторами, приспособлявая понятийный аппарат человека к неизвестной ему действительности. Ряд исследований доказывает, что пользование социальными стереотипами усиливается как в ситуациях, требующих солидной интенсификации познавательной деятельности, так и тогда, когда появляется сильная потребность структурирования действительности и выявления связующих ее моментов».²

¹ Подгурецкий Ю. Парадигмы современной социальной коммуникации. М. 2002. С. 177.

² Там же. С.182

Большое значение изучение социальных стереотипов имеет и в плане реализации потребности достижения в обществе согласия, демократического настроения и возможности толерантного поведения. Если в обществе существует предвзятость и установка на стереотипизацию мышления, то социальные стереотипы играют роль в обосновании негативизма в отношениях. Их знание значительно облегчает коммуникацию, создаст толерантную ситуацию в общении. Конечно, языковая коммуникация в плане реализации ее толерантных возможностей имеет значение только тогда, когда общающиеся стороны пользуются равными по смысловой значимости стереотипами. Использование стереотипов в общении позволяет коммуникации быть емкой по содержанию, удобной и убедительной по форме.

Активизация социальных стереотипов замечена в кризисные периоды, поскольку настоятельной становится потребность в определении образа общего врага, в рационализации наступивших экономических, политических и т.п. условий. Что касается стереотипов относительно других наций и народов, то они возникают под влиянием потребности поднять значимость собственной этнической принадлежности и, напротив, убедить себя и других в негативных характеристиках другого этноса. Стереотипы служат позитивной самооценке, снимают чувство собственной неполноценности. В современном обществе можно найти примеры того, как появляются стереотипы, оформляющие различные субкультуры: хиппи, панки, тинейджеры, фанаты и т.п., которые на основе обобщения собственных представлений создают свои сферы культуры – музыку, стиль одежды и др.

Исторически социальные стереотипы имеют корни в мифах, сказках, народных легендах – в фольклоре всех народов и национальных групп. Они возникают как результат влияния многих факторов. Важно, однако, понять, что они начинают жить вместе с различием одних групп от других.

Одной из первых теоретических работ, объясняющих механизм возникновения и специфику функционирования социальных стереотипов, явилась работа Г. Адорно «Авторитарная личность» (1950 г.). Философ считает, что негативизм стереотипов объясняется появляющейся в отдельные периоды жизни эмоциональной личностной напряженностью, когда возникает чув-

ство опасности, конфликта с окружением или диссонанса с самим собой. В силу этого стереотипы несут с собой тенденциозность и априорное признание социальной иерархии, когда необоснованно приписываются определенные характеристики каким-то социальным группам. Стереотипы формируются, чтобы оправдать отношения между группами, их социальные роли. В ситуации роста напряженности, как правило, собственной группе приписываются самые положительные черты и, напротив, негативными характеристиками наделяется противостоящая социальность.

Как в формировании, так и в устранении социальных стереотипов большую роль играют современные средства массовой информации. Их функционирование – серьезный инструмент в формировании толерантного сознания и снятии негативных установок в отношениях между различными социальными группами – этническими, политическими, национальными, конфессиональными и т.п.

Таким образом, в возникновении и существовании стереотипов в мышлении и поведении оказываются задействованными многие причины – познавательные, эмоциональные, аффективные, культурно-исторические и др. Все они, пересекаясь и взаимодействуя, создают благоприятные условия для устойчивой жизни стереотипизации. Данная характеристика социальных стереотипов может быть использована как в целях повышения социальной напряженности в обществе, так и при реализации политики общественной толерантности.

Глава II.

Исторические и культурологические предпосылки формирования толерантности в межнациональных и межэтнических отношениях

2.1. Кровно-родственные связи (примордиальность отношений) в формировании этноса как социальной общности

Данный вопрос актуален для исследования генезиса толерантности как принципа организации социальности вообще, российской социальности, в том числе.

Социально-этнические общности в своем развитии проходят различные стадии. Эти стадии отличаются главным образом характером социально-этнических связей, скрепляющих народ как коллективное единство. Своеобразие этих связей в свою очередь накладывает отпечаток на тип культуры и систему власти.

На ранних этапах человеческой истории в качестве системообразующего элемента, объединяющего людей в сообщества, были кровно-родственные связи. Главными формами существования таких сообществ являлись род и племя. На протяжении значительной части человеческой истории эти сообщества существовали без обособленной системы политической власти, однако не впадали в состояние хаоса.

В общинах охотников и собирателей, характеризующихся в науке как малые аграрные культуры, имелись неформальные механизмы управления.¹ Посредством этих механизмов принимались решения, затрагивающие интересы общины, разрешались споры. Обычно решения принимались внутри семейных групп. В тех случаях, когда несколько родовых групп внутри одной общины в чем-то основательно расходились во взглядах, они раскалывались на отдельные единицы, которые в свою очередь вновь объединялись друг с другом.

¹ См.: Гидденс А. Политика, управление, государство. Глава из книги: Jiddens A. Sociology. London, 1989 // Рубеж. Социально-философский альманах. 1992. №3. С. 79-107.

Отдельные малые культуры, как отмечает А. Гидденс, имели элемент политической централизации, не оформившейся полностью в государство. Таким элементом являлся мужчина-вождь, которому повиновалось остальное население. Обычно вожди были воинами или жрецами, или теми и другими. Впоследствии в государственных обществах традиционных цивилизаций эти правители становились королями или императорами, имели суды и дворы, контролировали вооруженные силы, использовавшиеся для обеспечения покорности и расширения масштабов государства.

В процессе исторического развития человечества кровнородственная связь сменилась территориальной, поземельной. «Земля означает взаимозависимость одновременно живущих на ней людей, которые должны руководствоваться законами, в ней воплощенными. Обжитая земля заключает в свои рамки народ, как ребенок бывает ограничен телом своей матери... Это – страна отцов и предков, в связи с которыми все ощущают себя истинными потомками и относятся к своим современникам как к братьям и сестрам... Точно так же, как привычка образует наряду с инстинктами крови сильнейшую связь между рядом живущими людьми, память связывает еще живых с умершими... Метафизическая сущность рода, племени, а также деревенского, городского общинного товарищества – это их, как сказать, законная земля, она живет с ними как бы в браке означенный законом период. И то, что в браке – привычка, здесь – обычай» (Ф. Теннис).¹ Главная форма жизни этноса на этой стадии – община, преимущественно сельская (хотя в городах имелись аналоги общины – землячества, например). Связующим звеном в таких общинах становились уже не кровнородственные связи, а связи по земле, по территории проживания. Наряду с ним скрепляющим общность как коллективное целое фактором были нравы, обычай, обряды, распространенные на этой территории.

Основной формой культуры в исторически первых общинах-этносах становится народное (фольклорное) творчество. Народное творчество – уникальный вид духовной культуры. Оно запе-

¹ Цит. по: Касьянова К. Россия переживает период перехода к национальному государству // Сегодня. 1993. 25 дек.

чатлеватое сознание народа, его историю, культуру, прошлое и настоящее. В образах народного творчества, стиле художественного мышления выкристаллизовывается социальный опыт народа, опредмечиваются своеобразие его мировосприятия и отношение к действительности, отражаются исторические перемены в условиях жизни и деятельности. Народное творчество синкретично по своей природе, ибо оно – это и форма выражения коллективного, нерасчлененного сознания народа, и форма коллективной деятельности, а также результат этой деятельности. В этой связи оно уникально и ни с чем не сравнимо по возможностям и средствам объективации духовности этноса.

Фольклорное творчество в генетическом и историческом аспектах предшествует национальной профессиональной культуре. Оно непосредственно связано с бытом народа, его обыденным сознанием. Механизмы создания художественных образов в народном творчестве формируются под непосредственным влиянием географической среды. Они органически взаимосвязаны с особенностями развития последней, ассоциируясь в художественной системе фольклорных образов.

Природа, особенности ее развития и взаимодействия с животным миром становятся своеобразным фоном, под влиянием которого формируются средства народного творчества, рождаются фольклорные образы. Сам процесс фольклорного творчества является как бы «органичной» частью природно-социального мира. В силу этого в нем непосредственно объективируются специфические (этнические) черты, несущие в себе более всего «печать» своеобразия этничности. Народное творчество, фольклор в особенности в этой связи становятся своеобразным интегратором этнических черт, одним из главных источников их воплощения в профессиональной культуре. Фольклор в этом смысле дает наиболее полное представление об этнической целостности общностей, ее качественных характеристиках.

На ранних стадиях развития этносов возникают и распадаются империи, включая в себя разнообразные и разноплановые территории и этносы, ибо главный критерий мощи такого типа государств – территориальные владения. Общины продолжают существовать в составе империй как автономные образования,

как особые типы культуры. Они представляют собой своеобразные анклавные, локальные самоуправляющиеся сообщества. В этих ячейках-общинах развивается целый комплекс социокультурных норм-правил: обычаев, обрядов, ритуалов и т.п. – на основании системы ценностей, общей для всех ячеек данного образования.

Общины формируют личность, осуществляя преемственность традиционной культуры. Сама же традиционная культура предстает как синкретично-коллективное творчество, в котором индивидуальное (личностное) начало реализуется через коллективное и в коллективном. Мера глубины овладения традиционной культурой отдельным индивидом становится своеобразным эквивалентом сущности, которую условно определим как «традиционный тип образованности» личности. Основными критериями традиционного типа образованности личности являются умение, способность действовать, жить в соответствии с традицией, общепринятостью, коллективно выработанной нормой. Такая полнота «соответствия-состояния» дает возможность личности быть членом данного социума, идентифицировать себя с определенным типом этнической культуры. Хронологически это относится к феодальному обществу, феодальному типу производственных отношений.

Пока этнос развивается постепенно, неторопливо (в Европе это хронологически относится к XVI-XVII вв.), начинают нарастать процессы урбанизации общества, усиливаются процессы миграции населения. По мере социализации этносов усложняются механизмы взаимодействия этнического и социального в его структуре, меняются основы формирования этносоциальной целостности: во взаимодействии этносов все более значимую роль начинают играть социокультурные и политические факторы. Прежние этнические связи ослабевают. Это, в конечном счете, приводит к распаду общины как социальной структуры. Личность становится автономной и играет все большую роль в формировании новых сообществ.

Личностное начало становится доминирующим фактором в формировании таких коллективных феноменов, как национальная культура, национальная религия, национальная идеология. В этой связи индивидуально-авторизированное обучение и воспи-

тание личности выступают свособразными параметрами в развитии культуры в целом. Критерии интеллектуального развития народов связываются с социально-психологическими, духовно-нравственными характеристиками его конкретных представлений. В формировании этих характеристик значительную роль приобретает образование как социальный институт, вся система духовных, культурных и социальных ценностей, которая аккумулируется личностью. Личность, овладевая новыми видами и формами человеческой деятельности, прежде всего индустриальными, и становясь главной фигурой в формировании различных форм социального, в том числе этногруппового творчества, нуждается в особой системе обучения и воспитания, которая санкционируется государством как политическим институтом. Такой системой обучения становится всеобщее обучение, основанное на знаковой (письменной) системе и всеобщей грамотности.

Разрыв прежних этнических связей приводит к «поиску» новой системы связей, которая бы сохраняла ценности этноса. Этнос оказывается перед перспективой либо погибнуть, диссимилироваться, либо создать национальное государство, организованное с принципиально новым типом связей – по культуре и ценностям в пространстве либо одного этноса, либо нескольких этносов.

Одним из принципов, на основании которого сохранялись культура и ценности этносов в Западной Европе, стал, как отмечалось выше, национализм. Реальное воплощение в жизнь этот принцип получает с политического лозунга «право наций на самоопределение», который выдвигается в Европе в XVIII-XIX вв. в ходе буржуазно-демократических революций. Наряду с другими лозунгами либеральной демократии, отражающими интересы и права отдельной личности (право на труд, образование и т.д.), этот отстаивал интересы и другой автономной единицы – этноса. «Право наций на самоопределение» означало право достаточно многочисленного этноса, проживающего на некоторой территории, на образование государства, где власть осуществляли бы в основном представители данного этноса, а его язык и культура находились бы в условиях максимального благоприятствования. «В век всеобщей учености, - отмечает Э. Геллнер, -

отношения культуры и государства в корне меняются. Высокая культура пронизывает все общество, определяет его и нуждается в поддержке государства».¹ При этом судьба других этносов на той же земле всецело зависела от позиции государства, создаваемого самоопределяющимся этносом – «нацией».

Оформившиеся в ходе буржуазно-демократических революций в Европе национальные государства узаконили право участия в системе государства представителей самоопределившихся этносов. Этот механизм участия этноса в системе государства зафиксирован в социально-политической науке как «нация-государство». Национальные государства в отличие от государств традиционных обществ (цивилизаций), по мнению А. Гидденса, имеют ряд специфических особенностей. Прежде всего, они обладают аппаратом управления, который располагает определенными полномочиями на конкретной территории и руководствуется формализованным сводом права, осуществляет контроль за военной силой. Отдельные черты национальных государств резко контрастируют с чертами традиционных государств. В числе таких черт А. Гидденс называет следующие:

1. Территории традиционных государств всегда были нечетко очерчены, ибо слабо контролировались центральным правительством. Очень далекое отношение к этим понятиям имело понятие суверенитета, подразумевающее, что правительство имеет территорию с четкими границами, в пределах которых оно является высшей властью. Все же национальные государства, напротив, являются суверенными.

2. В традиционных государствах большинство населения, которым управляли король или император, имело слабое представление о системе власти, а также не было заинтересовано в том, кто им правит. В национальных государствах, напротив, большинство населения является гражданами, имеющими общие права и обязанности, сознающими себя частью нации.

3. Национальные государства ассоциируются с подъемом национализма, который можно определить как комплекс символов и убеждений, дающих чувство принадлежности к единой политической общности. Таким образом, индивиды испытывают

¹ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991. С. 56.

чувство гордости за принадлежность к «британцам», «американцам» или «французам». Национализм, однако, появляется только с развитием современного государства. Это – главное выражение чувства идентификации с определенной суверенной общностью.

Далее Геллнер пишет: «Националистическая лояльность не обязательно всегда соответствует границам, очерчивающим территории современных государств. Фактически все национальные государства были построены из общностей различного происхождения. Местные национализмы часто возникают в пик национализму, стимулирующему развитие государства. Так, в Британии, например, шотландский и уэльский национализм нередко бросает вызов чувству принадлежности к «британцам»...¹ Многие граждане такого государства имеют чувства причастности к своей нации.

Принцип «самоопределения наций» прокладывая себе дорогу в Восточной Европе через конфликты, раздиравшие Австро-Венгерскую, Российскую, Турецкую империи в XIX и начале XX в. Он был окончательно узаконен Версальским мирным договором 1919 г., который санкционировал образование ряда новых национальных государств из частей рухнувших в мировой войне империй. Оформление Версальской системы впервые со всей отчетливостью поставило две проблемы: 1) объективное размежевание государств, образуемых по национальному признаку; 2) стабильность национальных государств с полиэтническим населением.

Ни одна из этих проблем не была решена сколько-нибудь удовлетворительно. В пределах империй границы национальных ареалов были диффузны и, обводя их политическими рубежами, приходилось резать по живому. Стратегические, экономические и иные соображения, а также аргументы «исторической исконности» переплетались с этническими доводами в самый чудовищный клубок, который сложно было распутать с точки зрения

¹ См: Гидденс А. Политика, управление и государство: Глава из книги: Jiddens A. Sociologia. 1989 // Рубеж: Социально-философский альманах. 1992. №3. С. 79–107.

системы права.¹ В этом было своеобразие империй, построенных на принципах унитарности и не исключающих автономность этносов (общин) как особого типа культур. Формирование империй за счет присоединения новых территорий этносов не способно было коренным образом изменить их общественную жизнь. Внутри империй этносы существуют как миры в себе, причем каждый мир – это соты с большим количеством отдельных, похожих друг на друга ячеек – общин. Такая система организации государства-империи создавала благоприятные условия для сохранения традиционных культур.

К началу XX в. Россия стояла перед необходимостью решения национального вопроса. К этому времени она переживала начальные этапы демократического государственного преобразования, смены системы управления.² Европейская традиция формирования государственности через реализацию принципа «самоопределения наций» оказала значительное влияние на демократическое движение России. В частности, национальный вопрос был включен в программу большевиков. Однако применительно к России проблема изначально состояла в том, насколько реально воплощение этого принципа в практику сложившихся межнациональных отношений.

Сложность решения национального вопроса в России заключалась в том, что ее многонациональный состав населения был очень смешанным. Многонациональность России, по мнению М.А. Славинского, обусловила «несовпадение круга явлений государственно-правовых, характеризующихся понятием политической нации, с другим, близким к нему, кругом явлений культурно-исторического порядка, который определяется понятием национальности. В однонациональных государствах момент этот решается *ipso facto*, в многонациональных он требует длительной и напряженной политической работы, высокого напряжения, искусства государственного управления, а главное –

¹ См.: Гусейнов Г., Драгунский Д., Сергеев В., Цымбурский В. Этнос и политическая власть // Век XX и мир. 1989. № 9. С. 14.

² См.: Славинский М.А. Русская интеллигенция и национальный вопрос // Вехи. Интеллигенция в России: Сб ст. 1909–1910 гг. М. 1991. С. 406–418.

доброй воли народов, входящих в состав данного государства».¹ Несовпадение круга явлений, определяемых понятием «политическая нация», с явлениями культурно-исторического порядка, характерными для народов, проживающих в России, актуализировало проблему формирования государства нового времени, основывающегося на необходимости учета полиэтничности, поликультурности. Принцип «права нации на самоопределение» в его европейском варианте был непригоден для России.

Наиболее приемлемым вариантом национально-государственного устройства России, по мнению П. Сорокина, было «равноправие и автономия национальностей». «Сущность его, - пишет он, - заключается в создании таких условий, при которых различным народам, входящим в состав одного государства, жилось бы вполне свободно и хорошо».² И поясняет политико-правовой механизм достижения подобного согласия: «...осуществлением такого порядка является установление в государстве, в частности в России, начала полного равноправия национальностей, с одной стороны, и «национальной автономии» - с другой».³ Под национальной автономией он имеет в виду национальное самоуправление. И далее уточняет: «Для того, чтобы равноправие национальностей было полным..., лучше всего представить решение вопросов, касающихся только этой народности, ей самой, в лице избранных ею органов самоуправления».⁴

«Объем» национального самоуправления, по мнению П.А. Сорокина, может быть очень широким и очень узким. Примерами самого широкого самоуправления народов являются Швейцария, Соединенные Штаты Америки и отчасти Англия. Опыт Швейцарии показывает, что 22 ее кантона (или государства) пользуются полной автономией: имеют свое выборное правительство, решающее при участии народа все дела, касающиеся данного кантона, свое законодательное собрание, свою админи-

¹ Там же, с. 411-412.

² Сорокин П.А. Автономия национальностей и единого государства. Петроград, 1917. С. 7.

³ Там же, с. 8.

⁴ Там же, с. 8.

страцию и свои учреждения. Основные законы Швейцарии предусматривают все дела, которые подлежат ведению центрального правительства. Та же Западная Европа дает образцы и более ограниченных форм национальной автономии (например, Австрия). «Народности культурные, достаточно многочисленные, - по мнению П.А. Сорокина, - должны получить более полную автономию, приближающуюся к швейцарской или американской федерации».¹ Перспективу развития России он видит в превращении ее в свободную федерацию народов, спаянную сознанием общности интересов, глубокой привязанности к общему отечеству.

Субъект федерации – политическая единица. Этнос (нация) имманентно является субъектом культуры, а не политической власти. Этнос – это существующая или существовавшая какое-то время культурная общность, трансформировавшаяся в сознание генетической общности («по крови») и часто в образ референтной группы весьма высокого ранга, с которой соотносит себя принадлежащий к этому этносу человек.² Преимущественное, а иногда и монопольное, право занять значительное место в структуре политической власти получают, в силу определенных, в том числе и случайных, обстоятельств отдельные этносы, живущие в однопациональных, вернее, преимущественно однопациональных, государствах. В таких случаях нация (этнос) выступает как субъект политической власти. И эти случаи скорее исключение, нежели закономерность.

Более того, этнос – не только не субъект политики, но и не собственник. Ему не принадлежит ничего, кроме культуры, которую он создал. Но и она ему принадлежит не по праву собственности, а по праву преимущественной сопричастности. Этнос не владеет землей, которая может существовать и без него. Поэтому он не вправе протестовать против притока «мигрантов» на эту землю. Поднимая такой протест, он выступает не как этнос, а как часть проживающего в конкретном национальном государстве населения. Неотъемлемо принадлежат ему разрабо-

¹ Там же, с. 15.

² См.: Гусейнов Г., Драгунский Д., Сергеев В., Цымбурский В. Этнос и политическая власть // Век XX и мир. 1989. №9. С. 17.

танные им веками особые формы симбиоза с природой, специфические виды самообеспечения – вроде оленеводства в тундре, охоты на морского зверя и т.п. Этнос может и должен защищать эти этноэкоценозы и имеет право рассчитывать на помощь и поддержку государства.

Даже применительно к государствам, действительно приближающимся к мононациональности, нация-государство и нация-этнос должны быть четко различимы. Но тем опаснее намерения идеологов, поднимающих народ-этнос на политическую борьбу, сознавая, что он не может по законам цивилизованного мира отвечать за поступки отдельных политиков, приводящие к национальным трагедиям, типа событий в Сумгаите.

Для становления взгляда на этнос как политический субъект были, как показано выше, реальные основания. Пафос национальной государственности, охвативший Европу в прошлом столетии, а в нынешнем – перекинувшийся на другие части света, не случайно совпал с длительной эпохой всеохватывающего лихорадочного экономического роста. В эпоху подобного роста общность культуры и языка работали на экономическую интеграцию территорий. Национальные государства явились той формой, в которой реальные признаки этноса служили не свойственным его природе задачам экономического развития регионов.

Происходящая переоценка потенциала национально-культурных традиций для выработки форм социального и экологического баланса делает насущной задачей упрочение в масштабах России позиций всех этносов, вплоть до самых малочисленных, как субъектов культурного творчества. Федеральные органы власти должны стать гарантом культурной самореализации всех населяющих страну этносов, в том числе в формах субрегиональных, таких как землячества, культурные центры, учебные и научные учреждения этносов там, где они выступают как меньшинства.

2.2. Понятие и генезис толерантности.

История становления толерантных отношений в России

Надежды, которые многонациональная российская – неустойчивая и динамичная, претерпевшая за последнее десятилетие

серьезные трансформации – социальность связывает с решением проблемы толерантности, вызывают необходимость обратиться к историческим истокам, мировоззренческим корням, теоретическому и практическому статусу данного принципа организации социальной жизни. Особое значение в этом отношении следует отвести понятию ментальности, которое строится на устойчивых общих смыслах жизни сознания, фиксируемых в синонимическом ряду, таких понятий, как национальная идея, дух народа, традиционные культурные ценности и т.п.

В случае России контекст толерантности обычно стимулирует говорить о проращении этого принципа организации социальной жизни из специфической почвы: общинность, соборность, артельность – подобные формы ведения хозяйства, юридические и политические сферы жизни, действительно, архетипичны для российской социальности и свидетельствуют как будто об отношении терпимости к Другому, его принятию и открытости ему навстречу. Хотелось бы прояснить эту теоретическую ситуацию, понять генезис толерантности и тот смысл, который исторически был заложен и сформировался в данном понятии.

Даже непредвзятый взгляд на российскую историю не может не фиксировать ее отличительные характеристики.^{1*} позволяющие говорить о благодатности почвы для проявления отношений терпимости, понимания, дружеского расположения, что, как правило, и ассоциируется с толерантностью. Стоит лишь вспомнить об историческом периоде возникновения Руси – о собирании народов через ритуальный и символический жест предельной веротерпимости к Другому – через крещение. Собрание разноликих языческих славянских племен – чудь, древляне, поляне, вятичи и т.д., – к которым присоединились и жившие в срединной Европе скифы, хазары, варяги, тюрки и т.д., – это уникальный фактор мировой истории. Такой жест – явление,

¹ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России // К.Д. Кавелин. Наш уместивший строй. М., 1989. С. 12.

* «В истории – ни одной черты сходной и много противоположных» – пишет К.Д. Кавелин и перечисляет множество различий между Россией и Европой.

прежде всего, этическое (не мечом и кровью, но «мы скрепим ее любовью» – Вл. Соловьев), потом уже экономическое (формирование крупной феодальной собственности на землю) и политическое (необходимость государственного объединения).

Однако в самом ли деле толерантность есть терпимость любого характера и как таковая может быть редуцирована до калькированного перевода этого слова и относиться к фиксации безаффективного психологического состояния дружелюбности и расположенности? Если это действительно так, то толерантность знакома человечеству издревле – со времен его племенных, родовых, семейственных – примордиальных – форм жизни, родственных связей и отношений, – и является их естественной связкой. Либо это более позднее образование? Примордиальность связей подчеркивала их индивидуально психологический характер, встроенность в персонализированные отношения и выражала состояние взаимной интимности. Личный характер связи обуславливает появление неформальных (неформализованных) кодексов, где указывается на честь, долг, искренность и т.п. как на почитаемые личностные качества. Однако было ли это хотя бы в генетическом истоке указанием на толерантность сознания и поведения?

Чтобы ответить на этот и подобные вопросы, обратим внимание на факт актуализации данной проблемы только в последнее время – в условиях постсовременной, постиндустриальной социальности, которая в культурном отношении квалифицируется как постмодернизм. Прошлые же состояния социальности и культуры, их оформляющие – традиционализм и модернизм, – не вызывали необходимости ни теоретической рефлексии, ни практической реализации принципа толерантности. И только сегодня о нем говорят и полагают возможным расширительно толковать данное понятие: не только как принцип организации социальности, общественных связей и отношений, но и как установку сознания, меняющую поведение и деятельность человека в сторону адекватности изменившемуся общественному состоянию. Почему? Очевидно потому, что для прошлых культур толерантность, независимо от того, как она понимается (принцип, установка ...), – избыточное понятие. Избыточность в случае традиционализма и модернизма объясняется по-разному, но

сам факт избыточности присутствует. И, напротив, для современной «постсовременности» становятся недостаточными выработанные в прошлом механизмы развития, и она актуализирует излишний в других типах социальности и культуры принцип толерантности.

Различие традиционалистских и модернистских культур не устраняло единого типа их концептуального определения: в том и другом случае социальность задавалась субстанциалистским образом. В традиционалистских обществах их субстанциальное ядро (сущность) полагало твердо закрепленные, не подлежащие обсуждению, раз и навсегда данные, взаимоотношения людей и социальных институтов. Они (отношения) были детерминированы силой традиций, обычаев, ритуалов, которые выражали естественную установку человека в его поведении, деятельности и сознании: естественность образования институтов и функционирования отношений вызывалась генетически природными факторами – семейственными и родственными связями. Последние всегда выражают устойчивую и однозначную детерминацию человека как члена родового коллектива, семьи, общины, артели и т.п. Культурный традиционализм вызывался, таким образом, принципом жесткого детерминизма, который, в свою очередь, задавался естественной установкой на признание всеобуславливающей силы субстанции, заложенной в традиции, принятых обычаях и не рефлекслируемых нормах поведения и сознания. Естественность подчинения власти субстанции в примордиальных отношениях не допускала никакой вариативности поведения и деятельности, отклонения от «так установленных», «так определенных» связей и социальных ролей. Традиция как культурный механизм развития задает его однозначный, жестко детерминированный характер и потому делает излишней толерантность, которая как регулятивный принцип построения социальности становится необходимой лишь в случае замены детерминистских отношений (отношений необходимости) на отношения свободы, допускающие различного рода случайности, варианты и альтернативы – релятивность – как исторического развития, так и личностного поступания.

Толерантность исторически взращивается через исчерпание субстанциально ориентированных и в этом смысле естествен-

ных отношений и заступании на их место не естественных, но каждый раз заново принимаемых, искусственных образований, которые становятся необходимыми при усложнении общественной структуры. Самым серьезным этапом в этом процессе явилось возникновение таких отношений в обществе, которые выстраиваются на основе принципа «договорности», необходимого в индустриальных обществах модернистской культуры. Модернизм отрицает жесткую приверженность традиции и провозглашает идеалом не воспроизводство старых культурных образцов, но производство нового – прогресс. Прогрессивность и договорность развития уже по определению не могут являться прерогативой традиций, обычаев и ритуалов. И если примордиальные отношения не требовали создания технологического механизма толерантности, благодаря действию которого общество приобрело бы способность к функционированию и развитию, то теперь усложненный характер социальности обращает к необходимости хоть еще и не толерантных, но уже искусственно созданных договорных отношений. Договор становится механизмом, закрепляющим обязанности и их исполнение (исполнение обещаний, уважение к волеизъявлению Другого и т.п.), механизмом этической, политической, межконфессиональной и т.п. терпимости. Становится необходимым определенным «категорический императив». Впервые на этот факт обратили внимание Дж. Локк, Д. Юм, И. Кант.

Однако рождал ли «договор» принцип толерантности? И вновь ответ должен быть отрицательным, поскольку модернистские (как и традиционалистские) общества знают все тот же концептуальный субстанциализм: они однозначно, прочно, устойчиво устроены. Однозначность вновь задается субстанцией, сущностным ядром, вокруг которого выстраивается общественная система. В качестве субстанции могли выступать «Мировой Дух» Гегеля, «производственные отношения» К. Маркса, «социальное действие» М. Вебера, «социальные факты» Э. Дюркгейма и т.п. В системе, устойчивой и однонаправлено, линейно развивающейся, образующим принципом выступает сама субстанция.

Новые формы и принципы организации социальности приходят вместе с изменением ее философской концептуализации,

когда модернистская индустриальная культура уступает место постсовременности (постмодернизму) и постиндустриальности информационно-коммуникативных обществ.

Концептуализировать социальность, характеризующуюся постоянным движением, неопределенностью вектора развития, знаковостью информации, символичностью обмена и т.п. – концептуализировать такую реальность, исходя из признания сущности как устойчивой субстанции, невозможно. Неадекватность такой концептуализации объясняется тем, что она полагает необходимым раскрытие метафизического начала – субстанции, – в то время как постоянное пребывание современной социальности в залоге «пост» его (начала) разрушает. Новая социальная реальность может быть улавливаема только постметафизическим мышлением, которое направлено на само движение, на постоянную ситуацию «пост», на те «миги», «мерцания», «пульсацию», из которых складывается непрерывное становление постсовременной социальности. Философский деконструктивизм вызывает антисубстанциализм как концептуальный взгляд на социальность.

Деконструкция метафизики вызвана исчезновением социальной сущности, которая задавала устойчивость, системную организацию социальности (общественной системы) на основе принципа жесткой детерминации – детерминирующего воздействия субстанции. Вместо устойчивой сущности постметафизический философский взгляд останавливается лишь на пространстве «между» мигами мерцающей социальности. Оно («между») и схватывается антисубстанциалистской концептуализацией – концептуализируется сам способ и характер связей, которые теперь становятся неоднозначными, непрозрачными в плане детерминации, случайными, необязательными.

Для проблемы толерантности новый взгляд на социальную реальность имеет порождающее значение: здесь она находит свои генетические истоки. В самом деле, в ситуации неопределенности движения, неоднозначности связей и вектора развития, господства случая и т.п. становится необходимым создание искусственного механизма регулирования отношений между людьми и социальными институтами. Такой механизм теперь не может основываться на принципе примордиальности или жест-

кой инструментальной рациональности, договорных отношениях, обеспечивающих твердо обозначенные права и юридические нормы, законно (в законе) определенные. Распад социальной сущности, децентрация социальности, рождающая ризоматичность и гетерогенность ценностей, снимают всякую социальную определенность и определенность сознания, их самоидентичность. В этой ситуации актуализируется процесс социализации как коммуникативных отношений – чисто внешних для личности механизмов, способствующих организации социальности. Социальная онтология указывает не на субстанцию-начало, а на коммуникации, осуществляющиеся в структурах повседневности, не редуцирующие социальность до сущностных базовых структур – до субстанции. Социальная реальность предстает как коммуникации индивидов в различных формах общественности (группах, поколениях...) и коммуникативных сетях. Теперь работает уже не научная инструментально-когнитивная рациональность, на основе которой выстраивается поведение людей, но рациональность коммуникативная, которая осуществляется через предложение человеку реализовать собственную свободу, рационально выбрать адекватный его потребностям и возможностям жизненный путь. Человек проектирует и выстраивает свои коммуникации.

В таком случае толерантность можно представить в качестве принципа управленческой деятельности – деятельности по организации коммуникаций, которая осуществляется не административным воздействием (способным реализоваться лишь по отношению к центральным, стержневым и базовым структурам), но спонтанным действием самих коммуникаций, где задействована не только целенаправленная, но и ценностнорациональная и эмотивная (М. Вебер) структуры деятельности, то есть те структуры, которые реализуются не обязательно на уровне *ratio*.

Толерантность и есть коммуникативный принцип организации поведения и деятельности индивида в условиях социальности, организованной антисубстанциально, то есть без базовых основ, скрепляющих ее в единую устойчивую систему. В случае наличия устойчивости и жесткости общественной системы толерантный принцип ее организации излишен, поскольку там работает сверхуказания административная организация, воздей-

ствующая на те самые базовые основы. Такого воздействия становится достаточно: оно иррадирует на (во) все периферийные сферы, которые зависят от состояния центра, жестко им детерминированы. Если же социальность не базируется, но коммуницирует, тогда и становится необходимым вырабатывать, формировать, искать принципы и установки толерантной коммуникации. По сути, об этом говорит Ю. Хабермас, когда видит в результате и самом процессе коммуникативного действия его согласованный (или согласительный) характер. Разрабатывая «теорию коммуникативного действия», он предлагает приемы и особые методические процедуры для достижения согласия – процедуры демократически-либерального характера. И теория, и методика основываются на принципиально рациональных действиях, хотя сама природа *ratio*, действующего в коммуникациях, принципиально иная: она не может быть властно-инструментальной, насильственно подчиняющей (как в науке весь эмпирический материал обязан подчиняться нормам и идеалам теоретического и методологического разума), – теперь эта рациональность коммуникативная.

Коммуникативная рациональность организует непосредственные коммуникации, через них задает смыслы развития различных сфер социальности. «Вместо того, чтобы полагаться на разум производительных сил [базовое, субстанциальное ядро социальности], ...я доверяю производительной силе коммуникации...». Ю. Хабермас предлагает «высвободить производительную силу коммуникации», «интегративную силу общества», которая организует «жизненные отношения».¹ Коммуникативный разум, по Хабермасу, меняет вектор действия, направляясь в сторону «жизненных форм», «образов социальности», он позволяет «создавать полностью индивидуальный жизненный проект, позволяет нам быть и оставаться самим собой среди сложных и меняющихся ролевых ожиданий».² На действии коммуникативной рациональности основывается социальный реформизм, который «не может достигать социального мира лишь на пути вмешательства в

¹ Хабермас Ю. Производительная сила коммуникации // Демократия, разум, нравственность. М. 1995. С. 87

² Там же, с. 87.

на пути вмешательства в процессы, происходящие в обществе и государстве».¹ Именно поэтому необходимо различать власть, рождающуюся в процессе коммуникации и административно применяемую власть».²

В нашей литературе позиция Ю. Хабермаса увлекает философов, политологов, управленцев, поскольку в ней отыскиваются возможности организации общества на толерантных основаниях. Эти идеи находят развитие особенно в теории социального управления, предлагающей пути модернизации его административного характера. Так, есть плодотворные попытки определить понятие коммуникативной рациональности как способа организации социальных коммуникаций. Есть в современной отечественной философии интуиция и относительно того, что мысли Ю. Хабермаса о выявлении «производительной силы коммуникации», «социокультурного потенциала общества», о «социокультурных возможностях общества» и «культурной индустрии», о «культурном развитии религии и морального сознания», – все эти мысли могут быть явно приложимы к нам и нашей истории, могут явиться основой модернизации России на началах толерантного сознания.

В высказанной гипотезе содержится скрытое предположение как ответ на вопрос: «Была ли Россия толерантной?» Была ли она толерантной с ее религиозным настроем, общинным образом жизни, соборностью, с ее «за други своя»?

Очевидно, заданные рамки рассуждения не позволяют дать на этот вопрос положительный ответ. Прав Достоевский, говоря, что «для Европы Россия – недоумение». Казалось бы, именно коммуникативное начало социальности всегда у нас актуализировалось. Тот же Ф.М. Достоевский считал, что наука не принесла «премудрости», так как ее рациональность оказалась бессильной в открытии «законов счастья»: слишком оно индивидуально и лично, чтобы подчиниться всеобщности и абсолютности закона. Н.А. Бердяев высказывал негативное отношение к «извне идущему социальному воздействию на человека, которое требует насилия и подчинения и которое ввергает человека в

¹ Там же, с. 45.

² Там же, с. 50.

атмосферу лжи. С.Л. Франк, раскрывая понятие русской соборности, говорил о несовпадении общественного бытия с материальной базой и искал иные – коммуникативные – его начала. Отец П. Флоренский считал, что истинное бытие «есть ... движение к другому и движение из себя, – как дающее единство, так и вытекающее из единства бытия»;¹ Л.Н. Карсавин с его «симфонической личностью»... и т.д., и т.п. – всё, казалось бы, свидетельствует о ценности социальности в её коммуникативной структуре, коммуникативном разуме, способном организовать жизнь на толерантных началах.

И в то же время, все ли так проблематично?

Что такое коммуникации, о которых говорит русская религиозная философия? Как правило, это – религиозный опыт, суть которого – любовь. Если иметь в виду те проявления любви, которые знала и знает Россия – любви-ненависти, любви-страдания, любви-жалости и т.п., – то об упорядочении любовных отношений на основах демократии, можно говорить, если только не обладаешь юмором.

Великий поклон нашим философам, которые пытались создавать социальные проекты и считали, что «любовь – это онтологическое понятие, благодатная, единящая сила бытия. сила, открывающая другого, уводящая от власти и насилия по отношению к нему». Закрытость же от Другого русская философская мысль всегда рассматривала как грех, ибо (вновь скажем современным языком) нарушала коммуникацию. Однако если какую-то коммуникацию русская философия и описала и предложила, то это – коммуникация с Богом, опознание истины как христианской Троицы, коммуникация конечного с бесконечным Духом.

Принцип рациональности (в ее любом варианте) в такой коммуникации невозможен, ибо он претендует на организацию трансцендентного, надсоциального и надиндивидуального, божественного и космического. На это русская философия и не высказывала никаких претензий. Разуму такая организация недоступна. И она пригласила веру. Но это уже иное – и не коммуникация, и не рациональность, и не толерантность.

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 326.

Если Россия не имела толерантных начал социальности, более того, если мы их рассматривали как неподлинные для организации бытия, то каким образом сегодня создать для них почву? И возможно ли?

2.3. Этносоциокультурные характеристики народов Сибири как субъектов национально-культурного развития

Рассмотрим в аспекте толерантности как принципа организации национально-социальной жизни процесс формирования национального развития народов Сибири. Такой подход, прежде всего, позволяет по-новому взглянуть на «большие» и «малые» народы, определить перспективы развития национальных культур.

Народы Сибири называют «малыми народами». Понятие «малый народ» употреблялось в отечественной научной и публицистической литературе, в партийных и государственных документах. Можно сказать, что оно приобрело права гражданства. Общепринято было к группе «малых» относить все народы Сибири, несмотря на то, что они во многом различны.

Народы Сибири в настоящее время – это 31 общность из коренных национальностей Севера, Сибири и Дальнего Востока, расселяющихся в основном в Алтайском, Красноярском, Приморском, Хабаровском краях, Амурской, Иркутской, Камчатской, Магаданской, Сахалинской, Томской, Тюменской, Чигинской областях, Бурятской и Якутской республик. К концу 80-х гг. народы Сибири насчитывали 1 млн 150 тыс. чел. Среди них были 5 относительно крупных общностей: буряты – 417 тыс. чел., якуты – 380 тыс. чел., тувинцы – 206 тыс. чел., хакасы – 79 тыс. чел., алтайцы – 69 тыс. чел.¹

Среди народов Сибири отдельную малочисленную группу составляют народы Севера. В эту группу включают 26 народностей коренных жителей севера европейской части страны, Западной и Восточной Сибири, Дальнего Востока. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., их численность в СССР была 184448 чел. Среди различных народов она представлена так: ненцы – 34665 чел., эвенки – 30163 чел., ханты – 22521 чел.,

¹ См.: Национальный состав населения СССР. М., 1991. С. 9.

эвены – 17199 чел., чукчи – 15184 чел., нанайцы – 12023 чел., коряки – 9242 чел., манси – 8474 чел., долганы – 6945 чел., нивхи – 4673 чел., селькупы – 3612 чел., ульчи – 3233 чел., ительмены – 2481 чел., удэгейцы – 2011 чел., саами – 1890 чел., эскимосы – 1719 чел., чуванцы – 1511 чел., иганасаны – 1278 чел., юкагиры – 1142 чел., кеты – 1113 чел., орочи – 915 чел., тофалары – 713 чел., алеуты – 702 чел., негидальцы – 622 чел., энцы – 209 чел., ороки – 190 чел.

В административном отношении народы Севера жили на территориях 15-ти автономных республик, краев, областей и автономных округов. Лишь 3 из 26-ти народов живут за пределами России. Это саами, живущие в Финляндии, Норвегии, Швеции; эскимосы, живущие в США, Канаде, Гренландии (протекторат Дании); алеуты, живущие в США. Все остальные малочисленные народы Севера проживают на территории России. Семь из 26-ти народностей Севера имеют свою автономию в форме автономных округов: ненцы – Ненецкий автономный округ Архангельской области; Ямало-Ненецкий автономный округ Тюменской области; Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ Красноярского края; долганы – Таймырский автономный округ; ханты и манси – Ханты-Мансийский автономный округ Тюменской области; эвенки – Эвенкийский автономный округ Красноярского края; чукчи – Корякский автономный округ Камчатской области.

19 народов Севера национально-автономных территорий не имеют. Это 7 народов Дальнего Востока, проживающих в Хабаровском и Приморском краях, Сахалинской области, ительмены Камчатской области; кеты (Красноярский край), тофалары (Иркутская область), саамы (Мурманская область).

Вне пределов национальных автономий живет большая часть эвенков (в Эвенкийском автономном округе сосредоточено только 12,2% от общей численности этого народа), значительные группы ненцев, хантов, манси, чукчей, коряков. Отсутствуют суверенные институты власти и у малочисленных народов или их отдельных групп, живущих в пределах территорий ряда автономных республик, областей и округов (селькупов – Ямало-Ненецкий округ; чукчей и юкагиров – Республика Саха (Якутия), эвенков – Республика Бурятия).

Накануне социалистических преобразований народы Сибири находились на различных этапах общественно-экономического развития и, соответственно, имели разные уровни социальной и этнической зрелости, в зависимости от которых их делят на две группы. Первую группу составляют народы, по своим социально-этническим характеристикам соответствующие статусу народности. К ним с определенными элементами условности относят алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, якутов. Это связано с более высокой степенью их экономического развития по сравнению с народами Севера, ведущими родоплеменной образ жизни. Со второй половины XIX и начала XX в. их экономика характеризовалась тем, «что на базе мелкотоварного хозяйства, возникшего вследствие разложения патриархально-натурального уклада, формировались капиталистические отношения, ... капиталистический уклад, образовавшийся в экономике земледельческо-скотоводческих и скотоводческо-земледельческих коренных народов Сибири, имел довольно значительный удельный вес, но не был преобладающим. Главное место в их экономике принадлежало в основном мелкотоварному производству. Сильны были и остатки патриархально-натурального уклада».¹

Народность как коллективное единство основывалась преимущественно на территориальных связях. Кроме этого типа связей ее единство скрепляли местные диалектные языки, экономические отношения, формирующиеся в сфере сельскохозяйственного труда: земледелия и животноводства. Этническая целостность вышеназванных народов «подкреплялась» вычленением и развитием признаков, характеризующих более высокий уровень зрелости социальной. В первую очередь, это относится к деятельности, которая у народности во многом оставалась зависимой от природной среды. Реальную «угрозу» социальной целостности народности представляли возникающие при феодализме классовые антагонизмы, наличие двух основных противоположностей в социально-классовой структуре. Таким образом, с одной стороны, народность характеризуется тем, что в ее границах начинали формироваться новые закономерности раз-

¹ См.: История Сибири: В 5 т. Т. 3. Новосибирск, 1965. С. 97.

вития и функционирования человеческой деятельности, на основе которых впоследствии образуется иной механизм воспроизводства коллективной целостности. С другой, — для народности характерны противоречия в целостности ее социальной структуры. Эта противоречивость во взаимодействии с социальным накладывала отпечаток и на этническую целостность народности, на процессы воспроизводства ею этнической структуры, взаимодействия социального и этнического в целом. Ориентация народов на социалистический путь, формирующийся в России в своей основе на коммунальных (общинных) отношениях, обуславливала более или менее одновременный процесс развития социального и этнического. Завершенность этого процесса выразилась в образовании социально-этнической целостности, приобретающей статус национальной. Формирование национальной целостности на уровне коллективного и индивидуального субъектов идентифицировалось в национальной культуре. Последняя выступала своеобразным «критерием» зрелости этносоциокультурных характеристик ряда народов: алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, якутов. Однако этого нельзя сказать о народностях Севера.

Накануне социалистических преобразований народности Севера находились на разных стадиях первобытно-общинного строя. Им были присущи главным образом родоплеменные отношения. Род и племя как первые формы общностей людей сформировали зачаточные элементы этносоциальной целостности, проявляющейся в сознании, языке, традициях, культуре. Незрелость социального в первых формах общностей людей, и, прежде всего, человеческой деятельности, ее субъектно-объектных характеристик, а также социальных структур обуславливали неустойчивость и целостности этнической. Сама же социальная целостность в такого рода образованиях означала неиндивидуализированную, нерасчлененную коллективность и не раскрывала в полной мере сущностных сил отдельных индивидов. В силу этого индивид не воспринимал себя как часть общности, а как бы прямо отождествлялся с нею. Таким образом, этническое самосознание индивида и сознание общности при родоплеменных формах жизнедеятельности людей не дифференцировались, равно как не была дифференцирована и сама

человеческая деятельность. История знает немало примеров, когда названия целых народов совпадали с именами их вождей.¹

Переход народностей Севера к индустриальному обществу менял эволюционный путь развития их этнических и социальных характеристик, диалектику взаимодействия последних. В этом переходе, как справедливо отмечают В.И. Бойко, Ю.В. Попков, Т.В. Попкова, определяющую роль сыграли не внутренние, а внешние факторы.² Не меньшую роль они играют и должны сыграть в создании необходимых и достаточных условий для формирования народностей Севера как национальных целостностей. Однако путь становления таких целостностей уникален по своей природе и не имеет исторических аналогов. В этом смысле он представляет собой историческое явление, впервые подвергающееся научному анализу.

Народности Севера были вовлечены в «революционные» преобразования в сложную и противоречивую эпоху. С одной стороны, она характеризовалась становлением индустриального общества с присущими ему характерными чертами, с другой – активным заявлением о себе наций-государств, сформировавшихся в подавляющем большинстве капиталистических стран.

Материально-производственная деятельность нации, будучи базисной, при капитализме не только значительно развивается, но и приобретает новое качество, не свойственное ей ранее, – становится индустриальной в своей основе. На ней непосредственно почти не отражаются особенности природной среды, имеющие приоритетное значение в формировании этнических характеристик. Однако это не означает полного исключения этнических особенностей из данного процесса. Речь идет не об абсолютном отрицании воздействия природной среды на материальное производство нации, а подчеркивается его опосредованный характер, предполагающий ведущую роль преобразующей деятельности человека, людей. Таким образом, в эпоху об-

¹ См.: Попов А.И. Названия народов СССР. Введение в этнологию. Л., 1973. С. 7.

² См.: Бойко В.И., Попков Ю.В., Попкова Т.В. Интернационализация общественной жизни народов Севера (к разработке концепции): Пре-принт. Новосибирск, 1988. С. 26-28.

разования и функционирования наций во взаимодействии социального и этнического все большую роль играют социальные факторы. Противоречивость социальной структуры наций при капитализме, деформируя взаимодействие социального и этнического, порождает новый механизм ее урегулирования – институт гражданства. Значительна роль в этом процессе социальных классов и групп, характерных для индустриального общества, в том числе рабочего класса.

Исторический экскурс был необходим для того, чтобы показать, что до определенного этапа собственного развития различные народы, организуя жизнь на началах, которые им задавала родственная связь, природа, естественные отношения племенной или родовой структуры, не имели необходимости рефлексии по поводу принципа толерантности. Толерантность, действительно, – более позднее образование. Начало возможного действия этого принципа можно связывать лишь с индустриальным развитием, когда разрываются естественные, примордиальные отношения, близость к земле и в национальную жизнь входит искусственность и технологичность.

Российский пролетариат сыграл решающую роль в судьбах народностей Севера. Он стал не только субъектом индустриального развития регионов проживания народностей Севера, но и «пришельцем», принесшим массу проблем и негативных последствий, сказавшихся на этносоциальных процессах коренных народов. Особенность пролетариата заключается в том, что он непосредственно связан с индустриальными видами человеческой деятельности. Последние в большинстве своем менее всего отражают этнические особенности народов.

Переход народностей Севера на путь социалистического развития создавал реальные условия и необходимые предпосылки для формирования этносоциальных образований как национальных целостностей. Существенной особенностью этого процесса была объективно обусловленная не только ведущая, но и доминирующая роль социальных факторов. «Патриархальность» народов порождала необходимость их социализации путем активного включения в процессы взаимодействия с другими народами. Особенно явно это обнаруживалось в приобщении их к новым видам и формам деятельности, быта, образа жизни, станов-

ления новых социальных структур. Социализация, таким образом, была исходным условием формирования национальной целостности народностей Севера.

Формирование наций позволяет сделать вывод о том, что формирование национальной целостности у народов Севера идет как бы в «обратном» порядке: от воспроизводства на основе индивидуализированных форм человеческой деятельности к выявлению и развитию условий, характерных для общности в национальном статусе.

В данном случае, следовательно, если иметь в виду аспект толерантности, речь должна идти о выработке такой политики по отношению к народностям Севера, которая как бы искусственно моделировала этот процесс, максимально приближая его к эволюционному. Иначе говоря – выработке такой политики, которая бы «укрепляла», «сохраняла» атрибутивные признаки национальной целостности общности: наличие территорий для проживания и развития традиционных видов деятельности, сохранение актуальных компонентов традиционных культур и формирование на их базе национальных, развитие народных промыслов, традиционных элементов быта, языка, образа жизни, обучения и воспитания. И в то же время, не снижая современного уровня ее социализации, способствовала бы прогрессивному развитию народа.

Эволюционный путь формирования национальной целостности, как показывает опыт европейских стран, связан с довольно длительным, исчисляемым тысячелетиями периодом развития социального и этнического, «поиском» оптимального их взаимодействия путем различных социальных и этнических процессов, происходящих как естественноисторические процессы. При этом, исходная формообразующая роль в становлении такого рода целостностей принадлежала этническим факторам и процессам, ибо последние формировались под непосредственным влиянием природной среды, частью которой является человек, этнос в целом. Поскольку в нашем случае речь идет о народах, приход которых к социализму предполагал значительную степень их социализации, достигнутую за счет внешних факторов, целесообразно обратиться к анализу этнических структур и процессов, необходимых и достаточных для статуса национальных.

Под этническими процессами этнографы понимают «изменения отдельных элементов или параметров этноса, частей этносов и этносов в целом, обусловленные общим ходом социально-экономического и культурного развития человечества и особенностями исторического существования самих этносов или народов». ¹ Различают эволюционные и трансформационные этнические процессы. ² В нашем случае трансформационные процессы приобретают приоритетное значение, поскольку предполагают качественные изменения этнических структур, приобретение ими статуса национальных. Трансформационные процессы, по мнению этнографов, выступают в двух основных формах: разделение и объединение. Последняя проявляется в таких видах, как консолидация, ассимиляция и межэтническая интеграция. Причем в общественном развитии указанные процессы эволюционным путем корректируют длительность своего существования во времени и пространстве, субординируются и координируются. Так, этническое разделение было особенно характерно для первобытнообщинного общества, племенной формы существования социально-этнических общностей, в то время как объединение распространено преимущественно в классовых обществах. ³ Усложнение, масштабность форм этнического объединения должны быть связаны с усложнением сущностных характеристик и структур индустриального общества.

Сложность, «парадоксальность» общественного движения народов Севера заключаются в том, что они, находясь на начальных этапах этноисторического развития, вступили на путь создания общества, которое объективно предполагало наличие зрелых этнических структур. Этот «парадокс» детерминировал непримиримые, порой «антагонистические», с точки зрения общественно-исторического смысла, противоречия формирующихся социальных и этнических структур. Они выражались в том, что, с одной стороны, создавались предпосылки для становления в перспективе единой (интернациональной) социаль-

¹ См.: Козлов В.И. Национальности СССР: этнографический обзор. М., 1982. С. 210.

² Там же, с. 211-218.

³ Там же, с.211-218.

ной структуры общества, с другой, – проявлялась необходимость объединительных процессов, формирования целостности этнических структур. В силу этого объединительные этнические процессы, детерминируемые, в конечном счете, социальными потребностями развития общности, смещались во времени и пространстве, принимая ускоренный, масштабный, а иногда и гипертрофированный характер. Во многом эти процессы усугубляла сложившаяся в 30-е гг. командно-административная система управления, которая игнорировала особенности развития народов Севера, их уникальный путь формирования национальной целостности. Однако и общественные науки, крайне идеологизированные, не давали научно обоснованных политических решений и прогнозов.

Народности Севера, будучи родоплеменными по формам организации общественной жизни, должны были «пережить» первоначально разделительные, а затем объединительные этнические процессы. По аналогии с эволюционным путем формирования общностью национальной целостности можно предположить, что и объединительные процессы должны были быть скорректированы в последовательности, времени и пространстве. Однако в нашем случае они проявляются как бы в обратном, нетрадиционном порядке. В эволюционный процесс формирования общностью национальной целостности включились многие этносы и различные формы их взаимодействия, на основе которых формируется целостность этническая, соответствующая статусу национальной. Другими словами, каждый этнос в условиях социализма приобретал реальную перспективу сформировать национальную целостность, стать субъектом и объектом национально-культурного развития.

Чукчи и коряки еще в 30–40-е гг. делились на оседлых (береговых) и кочевых (оленных), имея различные самоназвания, диалектные и культурно-бытовые отличия.¹ Сближение кочевых и береговых коряков в основном относится к послевоенному периоду, когда были укреплены коряжские колхозы и слились

¹ См.: Козлов В.И. Национальности СССР: Этнодемографический обзор. М., 1982. С. 216.

воедино рыболовецкие оленеводческие хозяйства.¹ Такого же рода консолидационные процессы характерны для чукчей, хантов, ненцев, хотя они в прошлом не были столь раздроблены, как коряки.² Стимулирующим фактором этнической консолидации народов, приобретения ею характеристик, соответствующих статусу национальной, становилось включение их в систему государства. На основе этого образовались и функционируют структуры государственной власти в виде автономных республик и округов, имеющих статус национально-территориальных единиц РФ. В пределах этих национально-территориальных образований идет активный процесс общественно-политического развития народов, формирования ими новых социальных структур. Последние, будучи ведущими, выступали стабилизирующим фактором этнической целостности, приобретения ею статуса национальной. В этой связи необходимо обратиться к характеристике социальных структур народностей Севера.

Существенной особенностью социальных структур народностей Севера считается то, что они не являлись непосредственно предшествующими структурами, характерными для наций. В этой связи собственных, имманентно присущих индустриальному обществу, социальных структур у народностей Севера не было. Таковым, следовательно, со временем могли выступить любой иной элемент или другая социальная структура общности, сформировавшиеся с развитием конкретных видов индивидуализированной человеческой деятельности.

Необходимо подчеркнуть значительную роль до настоящего времени традиционных видов деятельности (охота, рыболовство, оленеводство и т.д.) у народностей Севера. Эти виды деятельности сформировались исторически как наиболее приемлемые для данного чрезвычайно сурового природного и климатического региона, как оптимальные формы взаимодействия человека и природы. И как следствие этого, в социальных структурах указанных народов значительное место до сих пор занимают охотники, рыболовы, оленеводы. Они объективно становятся имманентными субъектами национальной целостности народ-

¹ См.: Этнические процессы в современном мире. М., 1987. С. 137.

² Там же, с.137.

ностей Севера. В конце 80-х гг. в сельском и промысловом хозяйстве районов проживания народностей Крайнего Севера было занято около 52% коренного населения.¹ Значительная часть их и в настоящее время ведет кочевой и полукочевой образ жизни.

Таким образом, говоря о народностях Севера как коллективных субъектах национальной целостности, необходимо отметить, что в советское время в процессе становления и функционирования социальных структур этих народностей формировались собственные имманентные субъекты, не обязательно связанные с индустриальными видами человеческой деятельности.

Определение охотников, рыболовов, оленеводов как имманентных субъектов национальных целостностей народностей Севера обязывает нас рассмотреть традиционные виды деятельности, механизмы их организации и включения в индустриальный способ производства, в единый народно-хозяйственный комплекс страны. Поскольку именно от их организации и функционирования во многом зависят процесс формирования этнической целостности образований и их статус как субъектов национального развития. От этого зависит и возможность организации межэтнической жизни на началах толерантности.

Традиционные виды деятельности, непосредственно предопределяясь природно-географической средой, выступают исторически выработанными формами адаптивной деятельности во взаимодействии человека и природы. В силу этого традиционные виды деятельности органически «несут» в себе особенности природной среды, постоянно включая и предполагая ее влияние. Довольно образно связь человека и природы в практической жизнедеятельности эвенков-олeneводоv охарактеризовал Л.Н. Гумилев: «Лишь много веков спустя, - пишет он, - предки эвенков вернулись на Север, так как сумели приручить северного оленя, приспособившегося к суровым условиям тайги. Их жизнь

¹ См.: Донской Ф.С. Национальные процессы в СССР: итоги, тенденции, проблемы. Беседа за «круглым столом» // История СССР. 1987. №6. С. 98.

– это симбиоз человека и оленя».¹ Таким образом, одним из главных условий развития и функционирования традиционных видов деятельности является наличие, сохранение природно-географической среды как фактора, непосредственно ее детерминирующего и «корректирующего». В этой связи вопрос о сохранении, разумном использовании природной среды районов проживания народностей Севера, в конечном счете, становится проблемой сохранения, дальнейшего воспроизводства ими этничности, формирования их как субъектов национально-культурного развития. Механизмы сохранения этничности непосредственно связаны с адаптивно-адаптационным взаимодействием человека и природы.

Как ни «прискорбно» для обществоведов, но тревогу и боль за сохранение природы районов нового индустриального освоения Севера одними из первых в публикациях выразили журналисты, представители художественной интеллигенции, в том числе и национальной.² «Веками жили мы за счет природы и поэтому не знали, что такое браконьерство, - пишет эвенкийский писатель А. Немтушкин, - У нас, эвенков, есть даже такое выражение: резать важенку весной – значит, не видеть оленей. Проблема браконьерства встала во весь рост где-то в шестидесятые годы, когда бодрыми, полными широких обещаний и романтических прикрас призывами руководство сорвало с насиженных мест молодых людей, и они отправились покорять «Сибирь»... По своей северной наивности и простоте я как-то высказался, что было бы гуманным актом со стороны приезжих товарищей, если бы они хотя бы промысловую охоту оставили

¹ Гумилев Л.Н. Биография научной теории, или автонекролог // Знамя. 1988. №4. С. 203.

² См.: Немтушкин А. Боль моя, Эвенкия! // Советская культура. 1988. 28 июля; Распутин В. Если по совести // Литературная газета. 1988. №1. С. 10; Сизый Ф. Цена Ямала // Огонек. 1988. №46. С. 20-21; Филин А. Кальма просит защиты // Советская культура. 1988. 27 окт.; Шаров В. Мала ли земля для малых народов? // Литературная газета. 1988. №33. С. 4; Шишов А. Без северного сияния // Советская культура. 1988. 26 июля; Яновский С., Штейнберг М. Ягельные поляны // Огонек. 1988. №43. С. 20-21; и др.

для северных народностей, поскольку наши руки ничего, кроме ружья и маута (аркана), держать не научились, еще не адаптировались мы к современной жизни».¹ В приведенной цитате высказана не только тревога за сохранение природы, но и определенные сомнения по поводу готовности эвенков к нетрадиционным видам деятельности. Однако столь обобщающие выводы требуют восприятия проблемы не только на эмоциональном уровне. Как показывают социологические исследования народов Сибири и Дальнего Востока, проведенные сектором комплексного изучения под руководством В.И. Бойко, ориентация коренного населения только на традиционные виды деятельности вряд ли целесообразна и возможна.² При таком подходе «возрастает противоречие между уровнем образования, жизненными ориентациями индивида и содержанием работы, не требующей получения знаний».³

Традиционные виды деятельности, будучи основными источниками формирования этнической целостности, при соответствующих социальных характеристиках становятся важным фактором формирования ее как национальной. Однако, как показывают исследования якутских ученых, «традиционные отрасли производства далеко отстают от уровня современного ведения хозяйства. Ныне функционирующий экономический подход к организации этих видов труда предопределяет второстепенность, малоценность продукции. Слабая фондоемкость, энерговооруженность традиционных отраслей производства исходят из представлений о низкой трудоемкости их даже перед другими сельскохозяйственными видами занятий».⁴ Низкая степень социализации традиционных видов деятельности, таким образом, значительно затормаживает

¹ Немтушкин А. Боль моя, Эвенкия! // Советская культура. 1988. 28 июля.

² См.: Бойко В.И. Социальное развитие народов Нижнего Амура. Новосибирск, 1977. 277 с.; Бам и народы Севера / Под ред. В.И. Бойко. Новосибирск, 1979. 174 с.; и др.

³ См.: Бойко В.И. Указ. соч. С. 27.

⁴ См.: Гуманистическая концепция развития народностей Севера: Принт. Якутск, 1988. С. 9.

образом, значительно затормаживает процессы формирования общностью национальной целостности.

Определенные деструктивные моменты в процесс формирования национальной целостности вносят «недокомплектность», непропорциональность в развитии социальных структур народностей Севера. Как показывает опыт, процесс формирования нации связан с довольно высокой степенью социализации. Это предполагало развитие индустриальных видов производства, наличие соответствующих им социальных структур, имеющих в своем составе рабочий класс. Однако представители народов Севера заняты исключительно малоквалифицированным физическим трудом, причем постоянно сталкиваются с конкуренцией рабочей силы, привлекаемой из центральных районов страны. Следствием этого явилось существенное недоиспользование трудового потенциала народностей Севера: с учетом неполной (сезонной) занятости резерв рабочей силы здесь достигал 17,2%, а в ряде населенных пунктов доходил до 25-38%. В опросы трудоустройства, особенно женщин и молодежи, представляют одну из нерешенных социально-экономических проблем.¹ Таким образом, указанные процессы деформируют становление социальных структур, необходимых и достаточных для гармонического взаимодействия со структурами этническими. Гармоническое взаимодействие этих структур является исходным условием формирования общностью национальной целостности.

Возвращаясь к характеристике этнических процессов, заметим, что национальная консолидация народностей Севера на начальных этапах «перехлестывалась» развернувшимся одновременно с ней ассимиляционным процессом. Как показывают материалы всесоюзных переписей населения 1939 и 1959 гг., в межпереписные годы произошло сокращение численности народностей Севера. За этот период их количество уменьшилось со 140,1 тыс. до 125,9 тыс. чел. Сокращение численности народностей Севера наблюдалось во всех автономных республиках, округах, за исключением Хабаровского, Приморского краев, Тюменской, Камчатской, Сахалинской областей. За эти 20 лет

¹ См.: Концепция развития народностей Севера СССР на период 1991-2010 гг. (проект). Новосибирск, 1988. С. 25.

число эвенков уменьшилось на 17%, чукчей – на 15, коряков – на 14, нанайцев – на 6, удэгейцев – на 18%. Численность наиболее малочисленных народностей, таких как нивхи, ульчи, орочи, кеты, юкагиры, алеуты, нганасаны, эскимосы, за этот период уменьшилась на 4%.¹ Однако за период между переписями населения 1970 и 1979 гг. произошло резкое увеличение численности народностей Севера: уровень прироста (19,3%) оказался выше общесоюзного (15,8%). Материалы Всесоюзной переписи 1989 г. дали новую характеристику народностей Севера, также свидетельствующую о возрастании их численности.

Этническая ассимиляция, по мнению специалистов, заключается в том, что отдельные группы людей одной этнической принадлежности, вступая в контакты с другим народом (особенно, если они оказываются среди этого народа), утрачивают свои прежние особенности культуры и быта, усваивают культуру другого народа, воспринимают его язык и (обычно в последующих поколениях) относят себя уже не к прежней этнической общности, а к этому народу». ² Ассимиляционные процессы не затрагивают самого существования участвующих в них народов как человеческих видов, хотя и отражаются в той или иной мере на их численности. Им, как правило, предшествуют процессы языковой ассимиляции. И это понятно, поскольку язык, являясь одной из основных форм человеческого взаимодействия, выступает своеобразным «канонem» социализации народов. Ориентируя ученых на какие-то определенные направления процессов этнической трансформации, ее масштабность, языковая ассимиляция в то же время не должна рассматриваться как реальная угроза исчезновения этносов, их национальной целостности.

Более того, как показывает исследование В.В. Виноградова, посвященное анализу общих закономерностей развития литературных языков народов Запада и Востока, переход на чужой язык в качестве письменно-литературного является закономер-

¹ См.: Пан В.В. Социалистическая интернационализация национальной жизни народов Сибири. Томск, 1976. С. 174-175.

² См.: Козлов В.И. Национальности СССР: Этнодемографический обзор. М., 1982. С. 212.

ностью, характерной «для эпохи феодализма, эпохи, предшествующей образованию национальных литературных языков».¹

Специфическая особенность развития народов Севера и функционирования их языков заключается в том, что переход в эпоху существования наций ими совершается от эпохи дофеодальной. Этим объясняется их переход на чужой язык, в данном случае русский, не только в письменно-литературной, но и в разговорной сфере. Однако подобные процессы не означают, что не должны развиваться национальные языки. Вопрос состоит в том, как обеспечить их нормальное развитие и функционирование, не вытесняя искусственно «чужого» языка, ставшего теперь уже неотъемлемой частью духовной культуры коренных народностей. По мнению специалистов, необходимо «всемерно поддерживать те языки, которые еще способны обслуживать свой народ, а уходящие языки сохранить для науки как культурную ценность всего человечества: ведь каждый язык представляет собой уникальное явление, творение человеческого духа, сокровищницу человеческого опыта своего народа, каждый хранит в себе единственную в своем роде картину мира, познанного данным человеческим коллективом».² Языковая ассимиляция народов Сибири, находящихся на более высокой степени общественного развития, не привела их к этнической ассимиляции. Так, значительный рост численности лиц, перешедших на русский язык, в 60-е гг. наблюдался у бурят, тувинцев, якутов.³ Однако это не помешало укреплению целостности общностей, обретению ими статуса нации. Языковая этническая ассимиляция не воздействует фатально как причина и следствие на уровне этносоциальных образований. В таком случае, что же является первопричиной этнической ассимиляции? Ответ на этот вопрос предполагает дальнейшее

¹ Виноградов В.В. Различия между закономерностью развития славянских литературных языков в донациональную и национальную эпохи // V Международный съезд славянстов. М., 1963. С. 10.

² Деревянко А., Убрятова Е., Черемисина М. Пока не поздно! // Правда. 1988. 24 дек.

³ См.: Козлов В.И. Национальности СССР: Этнодемографический обзор. М., 1982. С. 253.

предполагает дальнейшее включение в оборот теоретического анализа выводов этносоциологических исследований.

Анализируя процессы языковой ассимиляции, этнографы отмечают сохранение в них следующих закономерностей: языковая ассимиляция в городах значительно выше, чем среди сельского населения, в границах своей республики (речь идет о союзных и автономных) – значительно ниже, чем за ее пределами. Причем, при удалении от своей этнической территории степень языковой ассимиляции чаще возрастает.¹ Таким образом, из приведенных выводов видно, что на процессы языковой ассимиляции влияют: социальная структура общностей, характер распространенных видов человеческой деятельности, пространственно-временные границы взаимодействия индивидов, представляющие как внутри- и внеэтнические по своей природе, масштабы взаимодействия народов. Что же касается межэтнической интеграции как разновидности трансформационных этнических процессов, то в отличие от консолидации и языковой ассимиляции, она еще не получила отражения в соответствующей статистике. Однако на гипотетическом уровне эти процессы этнографами определяются как «надэтнические», или «наднациональные».² По их мнению, под межэтнической интеграцией (сближением) понимается появление определенной культурной общности (при сохранении основных этнических черт) у народов, существенно различающихся по своим языково-культурным параметрам, в результате их взаимодействия.³ В этих процессах следует усматривать реальные симптомы новых межнациональных целостностей, возникающих на основе взаимодействия народов и их национальных культур. Все более существенную роль в становлении такого рода целостностей играют социальные, а не этнические факторы. «Из всех разновидностей объединительных процессов, - пишут Ю.В. Бромлей и В.И. Козлов, - наименее значительные изменения этнических свойств характерны для межэтнической интеграции, наиболее – для миксации

¹ См.: Козлов В.И. Национальности СССР: Этнодемографический обзор. М., 1982. С. 253.

² См.: Там же, с. 218.

³ См.: Этнические процессы в современном мире. М., 1987. С. 15.

и ассимиляции».¹ Таким образом, можно предположить, что в основе формирования межнациональных целостностей (цивилизаций) лежат иные механизмы взаимодействия социального и этнического, не связанные со становлением межэтнических структур. Познание этих механизмов – одна из реальных проблем общественной науки.

¹ См.: Там же, с. 16.

Глава III. Межнациональное взаимодействие художественных культур народов Сибири

3.1. Традиционная культура в системе жизнеобеспечения этносов Сибири

В толерантном существовании различных этносов большую роль играет сохранение в национальных культурах традиционных элементов, того, что лежало в основании их генезиса. Следует подчеркнуть, что эта роль и в настоящее время значительна в жизнедеятельности коренных народов Сибири, особенно народов Севера, воспроизводящих к началу XX в. родоплеменные и феодальные общественные отношения.

Под традиционной культурой мы имеем в виду исторически сложившиеся виды деятельности, соответствующий им стиль мышления и мировоззрения, духовные и материальные ценности, сформировавшиеся естественноисторическим путем как наиболее адекватные месту и времени первоначальные формы взаимодействия человека и природы. Центральным элементом традиционной культуры является мировоззрение. Оно предстает как система взглядов на объективный мир и место в нем человека, на взаимодействие человека с окружающей его природой и социальной средой, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации.

Традиционное мировоззрение является ядром сознания общности. Характерными чертами его выступают опосредованность, первозданная целостность, своеобразное построение обобщенных и персонифицированных образов. До недавнего времени в отечественных гуманитарных науках были сформированы устойчивые стереотипы восприятия иных культур, в особенности архаичных. Эти культуры представлялись аморфными, расчлененными на культы, верования, обряды, ритуалы, фольклор и т.д. За скромностью вещного оформления традиционных культур предполагалось и отсутствие у них богатого содержания. Подчас, обращаясь к культурному наследию народов Севера, считали их мировоззрение сосредоточением только

идеалистических установок, тем самым как бы занижая уровень интеллектуального развития сибирских этносов и упрощая духовный мир создателей этих культур, подавая повод для различных распрей межэтнического характера. Исследования последних десятилетий, в том числе вновь актуализированные (работы Л.С. Выготского, А.Р. Лурьи), расшатывают устоявшиеся стереотипы. Все большее распространение в науке получает признание за архаичным сознанием особой стратегии освоения мира, иного, чем европейский, способа мышления, иного способа интеллектуального взаимодействия с миром, включая и его проектирование.

Нередко явления традиционного мировоззрения народов (южносибирских тюрков, в том числе и тувинцев) относили к разряду религиозных пережитков. При этом выпускалось из виду, что речь идет о весьма деликатной сфере – оценке национального культурного наследия народов. Ратуя за развитие его прогрессивных черт, следовало бы подумать и о критериях отнесения тех или иных явлений к «прогрессивным» или «пережиточным», что иные черты вовсе не означают «худшее» или «лучшее». Почему, например, принято считать религиозным пережитком посещение лечебного источника с соблюдением ряда предписаний и запретов? В некоторых явлениях, прежде безоговорочно считавшихся пережитками, ныне видят уважение естественной сообразности организации природы, проявление экологической культуры этноса.

В мировоззрении южносибирских тюрков (алтайцев, хакасов, тувинцев) нет резкого противопоставления «общество – природа». В эпоху, когда формировалось традиционное мировоззрение, биосферное отношение человека к природе еще в незначительной степени «корректировалось» орудийным миром. Все кардинальные вопросы бытия и устройства мира общество решало непосредственно, апеллируя к природе как к высшей ценности и единственному образцу порядка. Поэтому экологичность традиционного сознания прослеживается довольно четко. Природа как арена реальной человеческой деятельности и природа как источник мифопорождающих ситуаций неразрывно переплетались в сознании тувинцев. Это сознание квалифицируется как мифологическое. Отношение природы и человека

мифологическое сознание расценивает как отношение причины и следствия. Это подтверждается и тюркской моделью мира.

Мировоззрение, создаваемое мифологическим сознанием, глубоко диалектично. Не выстраивая концепции, законченной схемы мира, оно оказывается «безразличным» к противоречивости своих отдельных составляющих. В систему представлений о мире включаются все без исключения наблюдения, факты, предположения, домыслы, при этом они не искажают общую картину мира, но лишь разнообразят и дополняют ее. Для традиционного мировоззрения характерно не отрицание предшествующего опыта, не критическое переосмысление, а всего лишь интерпретация с целью устранения явных противоречий. Мифологическое представление о мире не противопоставлено рациональным знаниям о нем, поскольку последние еще не выделились в самостоятельные формы общественного сознания.

Стратегия, доминирующая в традиционном мышлении, делала мир принципиально познаваемым и осваиваемым. Ядром любого мировоззрения является модель мира, отражающая, прежде всего, пространственно-временные координаты бытия. В основе традиционной модели мира лежал довольно ограниченный набор идей и представлений, лишенный в своих основных координатах этнической специфики. Этническое проявлялось в оформлении (вещном, действенном, языковом) традиционного мировоззрения. По обстоятельству, что целый народ имел и до сих пор имеет свой особый костюм, особые орудия и оружие, особые брачные и имущественные законы, особые нравственные и религиозные системы, представляет собой замечательный факт человеческой истории. Изучая обычаи и воззрения этносов, мы убеждаемся в наличии причинности, лежащей в основе явлений человеческой культуры (общечеловеческий аспект), в действии законов социально-биологической адаптации, сообразно которым эти явления становятся устойчивыми, характерными элементами общественной жизни на определенных стадиях культуры.¹

Для традиционного мировоззрения беспредельный фактический мир (Вселенная) неактуален, он сужен до обозримых и

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1988. С. 26.

достижимых пределов. Думается, это не случайно, ибо мифологический мир должен иметь пределы и границы, беспредельность и вечность не только «неуютны», но и мало пригодны в реальной жизни и непознаваемы. Такой мир, в котором можно было сосчитать слои неба и земли, а с помощью посредников – установить контакт с самыми дальними сферами, довольно комфортен. Создавая модель, перекодируя первичные (чувственно воспринимаемые) данные впоследствии с помощью знакомых систем, человек одновременно получал и инструмент для воздействия на этот мир. Глубоко справедливы слова К. Леви-Стросса о том, что «ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль».¹

Пространство и время в традиционной модели мира обладают выраженными свойствами: конкретностью и неоднородностью. Это способствует его расчленению, введению границ. Однако эти границы никогда не являются абсолютными. Они лишь намечают более или менее определенное разделение мира на качественно различные сферы. Жесткими эти границы не могут быть потому, что мир находится в состоянии постоянного движения, пульсации, круговращения. Именно поэтому отсутствует абсолютное противопоставление верхнего мира нижнему – это не «рай» и «ад», а взаимосвязанные миры, равно участвующие в процессе возобновления жизни.

Картина мира, как известно, должна содержать в себе ответ на вопрос о месте человека в мире. Нетрудно заметить, что в «тувинской» картине мира теме родины уделено большое внимание, как и у других родственных культур. Идеальные для человека характеристики пространства и времени рисуют такую картину: летний полдень, безветрие, юрта в долине, защищенной горами. Все иные миры существуют только для того, чтобы длилось бытие в этом центре Вселенной. В традиционном миро-

¹ Леви-Стросс К. Миф, ритуал и генетика // Природа. 1978. С. 94-95.

воззрении земля – действительно лучший «клок небес». Традиционное мировоззрение не лишено внутренней организации и даже системности, «пронизывающих» традиционную культуру в целом. Главным системообразующим элементом, определяющим его целостность, является подчиненность человека законам природы, органическая включенность в структуру природного мира.

Традиционное мировоззрение можно реконструировать, обратившись к народным сказаниям, сказкам, мифам, поговоркам и пословицам, благопожеланиям. Уникальный памятник якутского народного творчества – героический эпос-олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» – дает массу художественных образов, созвучных красоте и своеобразию природы, окружающей якутов, особенностям их жизни.

Традиционные знания и способы их передачи в обществах-общинах предстают как локальные системы. Эти системы не контролировались и не санкционировались специальным институтом политической власти – государством, поскольку его не было. Они самовоспроизводились и развивались, не имея выделенного института научения – системы образования: школ, типовых образовательных учреждений.

3.2. Национальная культура в системе жизнеобеспечения этносов Сибири

По мере развития общества от первобытно-общинных форм хозяйствования до индустриальных идет процесс социализации этноса и личности. Достигнув высшей ступени политической и этнической зрелости в статусе нации, народ в воспроизводстве своей целостности трансформирует начальные формы ее создания. Если первые формы этносов в виде родов, племен свою целостность скрепляли кровно-родственными связями (которые и задавали нормы и образцы жизни), то в последующем таким «каркасом» становились территория (общность по земле), затем национальная культура и мировая религия. На этом этапе исторического развития личностное начало становится доминирующим фактором в формировании целостности этноса (народа), такого его феномена, как национальная культура. Для функцио-

нирования национальной культуры необходимы соответствующие институты, с помощью которых личность идентифицирует себя с этим коллективным (групповым) феноменом.

Таковыми институтами становятся система власти в форме национального государства¹ и типовое (стандартизированное) обучение. В национальных государствах большинство населения является гражданами, имеющими общие права и обязанности, сознающими себя частью нации. Почти все люди в современном мире идентифицируются как члены определенной национальной политической системы.

Типовое обучение и воспитание выступают особым институтом, с помощью которого личность идентифицирует себя с единой общенациональной культурой. В индустриальном обществе должна быть единая культура, поскольку все его члены, в отличие от предшествующих обществ, должны жить в атмосфере «всеобщего понимания». «Более того, - пишет Э. Геллнер, - это должна быть великая или высокая (обладающая своей письменностью, основанная на образовании) культура, а не разобщенные, ограниченные, бесписьменные малые культуры или традиции».² Государство следит за качеством деятельности в этой самой важной из отраслей – производстве жизнеспособных и полезных членов общества.

Личность, овладевая новыми видами и формами человеческой деятельности, характерными для индустриального общества, становясь главной фигурой в формировании различных форм социального, в том числе этнического, включается в типовую систему обучения и воспитания. С помощью этой системы обучения и воспитания формируется иной способ взаимодействия человека с миром и проектирования объективной реальности, иные, в отличие от традиционных, характеристики образованности личности, связанные с идеалами грамотности и всеобщим образованием, способностью ее к самообразованию, саморазвитию.

¹ См.: Гидденс А. Политика, управление и государство: Глава из книги: Jiddens A. *Sociology*, 1989 // Рубеж: Социально-философский альманах. 1992. №3. С. 80-82.

² Геллнер Э. *Нации и национализм*. М., 1991. С. 93.

Существенной особенностью нового типа взаимодействия человека и природы является познание внешнего окружения, закономерностей его развития, основанное на знании универсальных законов. Универсальные знания, рационализм мышления становятся необходимыми условиями формирования научной картины мира. Однако без «духовного», культурно-нравственного начала – этой специфически человеческой реакции на реальность – картина мира становится неполной, одно-сторонней.

Духовное начало придает осмысленность, образность возникающей модели мира в соответствии с теми идеалами, ценностями, которые разделяют человек, этнос, люди. В этой связи культура этноса представляет собой необходимый этап в «человечивании» индивида, приобщении его к духовным ценностям. Наличие этих этапов есть необходимое условие естествен-ноисторического процесса социализации общности и личности, прерванность которого трагично сказывается на становлении этноса как субъекта национально-культурного развития, формирования полноценной личности.

Национальная культура формируется на традиционных основах, создавая предпосылки для более высокого уровня культурного традиционализма, связанного с индивидуально-личностными формами человеческой деятельности, иными механизмами жизни социально-этнической целостности. Вот почему национальная культура – это особый этап в культуре этноса, с помощью которого идет процесс полноценной социализации личности.

«Отрыв» от национальной и традиционной культуры приводит к формированию своеобразного типа личностей – маргиналов. Они, как правило, занимают промежуточное положение в системах национальных культур. В социологии разработана концепция «маргинальной личности» для людей, живущих между двумя культурами. В действительности эти люди не принадлежат ни одной из них. По мнению автора этой концепции Э.В. Стоунквиста, у маргинальной личности наблюдается тенденция разрешения указанного конфликта в сторону господствующей культуры, ибо первый импульс метиса – стремление идентифицировать себя с преобладающей в данном обществе нацией, эт-

нической группой.¹ При неудаче реализации такого стремления у него может развиваться двойственное или негативное отношение к господствующей культуре.

Э.В. Стоунквист считает, что возникновение смешанных по крови метисных групп не только подразумевает контакты рас, но и затрагивает важную сферу культурных контактов. Смешанная кровь, по мнению Э.В. Стоунквиста, обладает и смешанной культурой. Метисы – культурные гибриды. Трудности приспособления, социокультурной адаптации у них бывают столь большими, по сравнению с возможностями индивидов, что они оказываются не в состоянии их преодолеть. Эти обстоятельства дезорганизуют личность, довольно часто приводят к ущербности в ее развитии. Внутренний социокультурный конфликт отражается на психике личности, ее сознании, которое формируется как двойственно-неопределенное.

Для народов Сибири и Севера в послеоктябрьский период одной из главных становилась проблема ликвидации массовой неграмотности в ее классическом виде. Для иллюстрации неграмотности приведем некоторые данные. По данным переписи 1926–1927 гг., грамотность народов Енисейского Севера составила 2,1%. поголовно неграмотным было кочевое население. Грамотность женщин-северянок не достигала и половины процента.² Не лучше была картина и у народов, населяющих другие районы Сибири. Так, из 100 бурят грамотными были 3, из 200 женщин-буряток лишь 1. Из 100 алтайцев неграмотными были 97 чел.³ Причем общепринято считать, что многие народности Севера ко времени проведения переписи, материалы которой приводятся выше, не имели собственной письменности (грамоты). Однако подобные утверждения относительно селькупов

¹ См.: Стоунквист Э.В. Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта // Современная зарубежная этнопсихология. М., 1979. С. 80-112.

² См.: Увачан В.Н. Переход к социализму малых народов Севера. М., 1958. С. 27.

³ См.: Очерки по истории Горно-Алтайской автономной области. Горно-Алтайск, 1973. С. 257.

уже опровергаются.¹ Не исключено, что они могут быть ошибочными и относительно других народностей Севера. Что же касается народов южной части Сибири, то к этому времени они уже имели различные формы письменности. Так, не имея общенациональной письменности, буряты, проживающие в восточной части Бурятии, пользовались старомонгольским, а проживающие в Прибайкалье – русским алфавитом. В начале 40-х гг. XIX в. представителями Алтайской духовной семинарии была разработана на основе русской графики письменность алтайцев.² Однако впоследствии, уже в годы советской власти, алтайская письменность претерпела несколько «модернизаций». Так, в 1922 г. в нее вводится ряд дополнительных знаков для передачи интернациональных терминов через русский язык. Этим новым алтайским алфавитом на русской основе алтайцы пользовались до 1931 г. В 1928–1931 гг. под влиянием массового перевода письменности многих национальностей страны на латинский алфавит был разработан подобный и для алтайского языка. Однако новый алфавит не стал популярным среди алтайцев. В 1938 г. алтайская письменность была вновь переведена на алфавит с русской основой. Параллельно с созданием нового алфавита разрабатывалась и соответствующая ему алтайская орфография.³

В самих фактах переводов алтайской письменности с одной языковой основы на другую просматривается довольно упрощенный подход к национальному языку как таковому. Подобный перевод не предстает как механический процесс. Он представлял собой сложное явление сознания, по существу – смену типов мышления. Подобные переводы означали переход не только на иные формы языкового мышления, но и на иные ступени (литературную, письменную, словесную) словесного вы-

¹ См.: Целих Г. Букварь для селькупов. Без письменности нельзя сохранить народ // Народная трибуна: Ежедневная газета Томского облсовета. 1990. 11 окт. С. 9.

² См.: Казагачева З. Зарождение алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1972. С. 4.

³ См.: Баскаков Н.А. К истории изучения алтайского языка // Ученые зап. Горно-Алтайского НИИ ист., яз. и лит. Вып. 2. 1958. С. 30-35.

ражения сознания народа. Однако столь сложная проблема соотношения языкового мышления народа и его социокультурного развития не исследовалась специально при принятии политических решений. Главным в то время считалось создание письменности в интересах народов, приобщение их к формам жизни индустриального общества.

К 1931 г. была разработана письменность для 14-ти народностей Севера. После создания письменности началось составление букварей. В 1927 г. вышел первый «Букварь для северных народностей», составленный В.Г. Богоразом и С.Н. Стебницким. Тогда же появилась и первая книга для чтения «Наш север» Н.И. Леснова и П.Е. Островских. В 1928–1929 гг. были изданы эвенский букварь и книга для чтения и нанайский букварь.¹ 20–30-е гг. вошли в российскую историю как время ликвидации массовой неграмотности коренных народов Сибири, приобщения их к новым видам деятельности и высокой культуры.

Однако в настоящее время проблема создания национальной письменности и национального литературного языка у некоторых народов данного региона вновь актуализировалась. Долгое время не имели национальной письменности селькупы (1347 чел.), до сих пор не имеют ее тофалары (763 чел.), чулымцы и др. И если наиболее цивилизованные общества, такие как США, Великобритания, Канада, ФРГ, стоят сегодня перед реальной необходимостью решения проблемы новой (функциональной) неграмотности, обозначающей неспособность гражданина выполнять свои элементарные профессиональные, общественные и жизненные обязанности, то для некоторых народностей Севера по-прежнему актуальна проблема создания национальной письменности.

Необходимо отметить, что обретение национальной письменности есть реализация внутренних потребностей развития народа, его национальной консолидации и зрелости. Эта закономерность менее всего корректируется и зависит от внешних факторов. Анализируя проблемы формирования национальной письменности селькупов, Г.И. Пелих совершенно справедливо

¹ См.: Увачан В.Н. Переход к социализму малых народов Севера. М., 1958. С. 78.

замечает: «В настоящее время алфавит для селькупов бесполезен. Сначала этнос должен выработать соответствующее языковое единство. При самых благоприятных условиях на это уйдет значительное время. От диалектов нельзя «избавиться». Каждый диалект – результат (и хранитель) многовековой народной культуры. Потеря диалекта – большая беда. Селькупские диалекты должны не исчезать, а сливаться в единый язык, взаимно обогащая друг друга. Лучший выход для селькупов – идеографическая письменность. Тем более, что их устная традиция утверждает, что примитивное письмо такого рода у селькупов когда-то существовало.¹ Итак, очевидно, что для возникновения национальной письменности необходима определенная политическая и социокультурная ситуация, которая бы породила данную потребность. Вопрос состоит еще и в том, насколько возможно возродить подобную ситуацию и каково в ней будет место личного выбора самого селькупа.

Как показывают материалы фрагментарных исследований (наличие книг на родном языке в семье, анализ формуляров библиотек, опросов экспертов и заключений работников библиотек, школ, органов управления, сотрудников газет), литература на родных языках не пользовалась большим спросом у народностей Севера в 70–80-е гг. По данным исследований 1982 г., нивхи Сахалина не пользовались литературой на нивхском языке, ее имела только небольшая часть национальной интеллигенции. Ограниченный круг литературы на эвенкийском языке в Красноярской краевой библиотеке практически лежит без движения. В поселке Тура читатели библиотеки не делают запросов литературы на эвенкийском языке. По свидетельству работников библиотеки, эта литература не пользовалась спросом у эвенков. По мнению сотрудников газеты «Советская Эвенкия», грамотные эвенки общественно-политическую информацию предпочитают получать на русском языке.² Не исключено, что при-

¹ Пелих Г. Букварь для селькупов. Без письменности нельзя сохранить народ // Народная трибуна: Ежедневная газета Томского облсовета. 1990. 11 окт. С. 9.

² См.: Бойко В.И. Народности Севера: языковые процессы (к концепции развития): Препринт. Новосибирск, 1987. С. 30.

веденные факты есть отголоски тотального распространения русского языка в предшествующие десятилетия, начиная с 40-х гг.

В этой связи обратимся к истории. 20–30-е гг. стали временем ликвидации массовой неграмотности народностей Севера. Наиболее приемлемой организационной формой, выполнявшей функции ликвидации массовой неграмотности, были культурные базы. Они стали средоточием образовательной, просветительской, лечебно-охранительной деятельности среди коренного населения. Первая культбаза на реке Нижняя Тунгуска впоследствии стала окружным центром Эвенкии – Туру. Деятельность культбаз до 1940 г. подтвердила их значительную роль в ликвидации неграмотности, формировании общеобразовательной культуры населения, в создании мобильных форм культурно-воспитательной деятельности Красных чумов и Красных яранг. Северные народности многое потеряли, когда были упразднены эти характерные только для Севера формы деятельности и стали внедряться общесоюзные организации учреждений культуры и образования. Именно тогда, в 20–30-е гг., наибольшие успехи были достигнуты в приобщении коренных народностей к образованию и письменной культуре, поскольку оно учитывало особенности их образа жизни, родовые обычаи и традиции. В результате этого перед войной на Чукотке, например, в национальных школах обучалось три четверти детей школьного возраста. На довоенный период приходится формирование Института народов Севера, сыгравшего большую роль в подготовке национальных кадров. В то же время начали издаваться в национальных округах газеты на русском и одном из местных языков.¹ Появились и первые художественные произведения на русском и национальном языках.

Значительное использование русского языка в письменно-литературной сфере народностей Севера в тот период в публицистической литературе определяют как «русификацию». Этот процесс объяснялся рядом противоречивых факторов, которые

¹ См.: Иванова В.А. Малые народы сибирского Севера: проблемы и перспективы культурного развития. В помощь лектору. Томск, 1989. С. 20.

необходимо было предвидеть и учитывать в национальной политике. А этого в последующие годы не происходило. Согласно исследованию В.В. Виноградова, переход на чужой язык в письменно-литературной сфере в эпоху феодализма – эпоху, предшествующую образованию национальных литературных языков, был закономерностью развития славянских народов.

Большинство народностей Севера к началу преобразований находились на стадии первобытно-общинного строя и родоплеменных отношений, включающих устно-диалектную систему языковой связи. Это обстоятельство обусловило то, что русский язык, располагавший к тому времени национально-литературными нормами, вошел не только в письменно-литературную сферу, но и устно-разговорную. Двужычие, таким образом, изначально становилось особенностью языкового общения народностей Севера. Однако степень вхождения русского языка в различные сферы общественной жизни народностей Севера оказалась так значительна, что парализовала механизмы функционирования национальных языков. Подобный результат, по мнению некоторых исследователей, поставил под угрозу существование народов как субъектов национального развития. Народы, имеющие древние культуры и богатейший опыт взаимодействия с природой, в настоящее время переживают кризисные явления, обнаруживают бесперспективность своего будущего.

Естественно возникают вопросы: «Что нужно народу, чтобы он жил в согласии с собой?», «Каковы механизмы саморегуляции и управления этими вопросами?»

Первые продуманные, вполне оправданные шаги в сфере культуры и образования народностей Севера в последующие годы были преданы забвению. Они сменились стремлением «ускоренного строительства коммунизма», формированием общесоветской культуры и нового советского человека, не учитывающих национальных особенностей народов и их культур и не ориентированных на конкретного представителя той или иной национальности. Столь далекая от реальной ситуации политика довольно быстро обнаружила серьезные деформации в различных сферах жизнедеятельности народов Севера, в том числе и в системе образования. Одной из главных причин их возникновения стало отчуждение, отторжение представителей коренных

национальностей от своей традиционной культуры, традиционных видов деятельности и духовных ценностей.

Как показывали социологические исследования, молодежь народностей Севера, в частности хантов Оби, получившая школьное образование, национальных произведений не знает, а подчас и стыдится их.¹ Не готова она и к традиционным видам деятельности, но в то же время испытывает определенные трудности «вживания» в иной образ жизни, иную систему духовных ценностей. Аналогичные процессы наблюдаются среди молодежи коренного населения Аляски. По мнению американского исследователя Д. Пейна, потеря жизненных ориентиров – это та ржавчина, которая разъедает традиционный уклад эскимосов, алеутов, атапасков Аляски. Молодежь просто не знает, как жить дальше, каким путем идти.² Нередко конфликт двух культур переходит в конфликт поколений.

В этой связи закономерен интерес к фольклору как средству приобщения народов к истокам национальной культуры. Приобщение к лучшим образцам фольклора в ряде автономий идет на уроках общеобразовательных и национальных школ, в дошкольных учреждениях, в высших учебных заведениях соответствующего профиля, через средства массовой информации, семейно-бытовое воспитание. Так, знакомство с фольклором народностей Севера идет на начальном этапе обучения на уроках русского и родного языков, родного языка в средних классах (эвенкийские школы), на кружковых занятиях в хантыйской, саамской, ненецкой школах.³ В число обязательных произведений, изучаемых на уроках алтайской литературы в 9-х классах национальных школ, вошли героические сказания, загадки, по-

¹ См.: Тульviste П.Э. Типы мышления и традиционные занятия // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 107.

² См.: Большие проблемы малых народов // Советская культура. 1989. 9 дек. С. 4.

³ См.: Жулева А.С. Роль изучения в школах фольклора и литературы народностей Севера в решении проблем воспитания и образования // Народности Севера: проблемы и перспективы развития. Новосибирск, 1983. С. 103.

словицы, поговорки, сказки, песни.¹ В общеобразовательных школах национальных регионов число изучаемых произведений фольклора, как правило, определяется составителями программ и учебных пособий по внеклассному чтению. Насколько полно они включают наиболее значимые произведения фольклора? Как соотносятся эти произведения с огромным массивом традиционной культуры? Эти и подобные им вопросы пока не стали объектом научного анализа социологов, фольклористов, искусствоведов, педагогов, работников системы образования и культуры.

Своеобразной формой приобщения детей к фольклору могут стать детские художественные журналы, публикации произведений устного народного творчества в периодических изданиях. Первый номер детского иллюстрированного журнала на якутском языке «Чуораанчик» («Колокольчик») вышел в августе 1987 г. и, пожалуй, долгое время был единственным в сибирском регионе.² Основная задача журнала – прививать детям любовь к родному слову, национальной культуре, земле.

В условиях многонационального состава Якутской Республики журнал выходит и на русском языке. Это обстоятельство дает возможность сформировать круг читателей и за пределами республики. Многие лучшие произведения фольклора сибирских народов в настоящее время также издаются на двух языках: национальном и русском. Существование произведений фольклора на русском языке – языке межнационального общения – как бы «раздвигает» традиционные рамки функционирования народного творчества.

Переводы на русский язык алтайского героического сказания «Маадай-кара», бурятского улигера «Абай ГЭСЭР», якутского олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» и других не лишили национальной принадлежности и самобытности каждого из них.

Большую роль в превращении произведений фольклора в общероссийское и мировое достояние играли специальные и научные учреждения. Так, Сибирское Отделение АН СССР и

¹ См.: Алтайская литература: Хрестоматия для внеклассного чтения / Сост. В.И. Чичинов. Горно-Алтайск, 1973. 256 с.

² См.: Якутский «Колокольчик» // Комсомольская правда. 1987. 7 авг.

Дальневосточный научный центр АН СССР начинали подготовку 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», которая охватывает лучшие устно-поэтические произведения русского, украинского, белорусского населения Сибири и Дальнего Востока, фольклор народов Восточной и Центральной Сибири (бурятский, долганский, эвенкийский, эвенский, юкагирский, якутский), Южной Сибири (алтайский, тофаларский, тувинский, хакасский, шорский), Северо-Западной Сибири (кетский, мансийский, нганасанский, ненецкий, хантыйский), Приморья, Приамурья и Сахалина (нанайский, нивхский, удэгейский, ульчский), народов Чукотки и Камчатки (ительменский, корякский, чукотский, эскимосский).¹ С этой целью сотрудниками вышеуказанных учреждений было проведено несколько комплексных научно-исследовательских экспедиций, в ходе которых записаны произведения сибирского фольклора. Поскольку в составе экспедиций принимали участие многие исследовательские коллективы АН СССР, Союз композиторов СССР, центральные издательства «Наука», «Советский композитор», фирма «Мелодия», был собран богатейший материал, включающий тексты произведений, звуковую запись, фотоиллюстрации. Во время только одной экспедиции на север Якутии в июле 1987 г. было сделано 697 фольклорных единиц записи, собраны уникальные произведения фольклора северных якутов, эвенов, юкагиров.²

В ходе расшифровки записанных произведений можно будет смоделировать традиционный тип эстетического мышления народов, определяющий самобытность формирующихся национальных культур этого региона. Так, в результате одной из экспедиций были записаны оригинальные юкагирские песни, состоящие из четырех – восьми строк, которые свидетельствуют о необычайной красоте образно-поэтического мышления юкагиров. Юкагиры – одна из малочисленных народностей Севера. Их в настоящее время 600 чел. Носителей национального языка и того меньше, поскольку юкагирская молодежь общается в ос-

¹ См.: Великая новь науки // Советская культура. 1983. 6 янв.

² См.: На полюс холода – за песней // Правда. 1987. 18 июля.

новном на русском языке.¹ Сокращение численности лиц, знающих национальный язык, приводит к тому, что сужаются возможности его функционирования и воспроизводства в поэтическом творчестве, забываются народные поэтические традиции. В этой связи подобные экспедиции становятся своеобразным «средством» возрождения, дальнейшего их развития в различных видах профессиональной художественной деятельности субъектов как коренной, так и некоренной национальности. Роль посредников в опредмечивании и трансляции национальных черт сибирских народов довольно часто выполняют инонациональные представители. В самом механизме такого воспроизводства национально-специфических черт объективно «заложены» процессы взаимодействия разнонациональных стилей художественного мышления народов. В этой связи крайне важно успеть записать произведения народного творчества. Невозможно возродить фольклорные произведения народностей Севера, если не будут живы их трансляторы – как правило, представители старшего поколения.

Огромная ценность фольклора в развитии духовной культуры народов, постоянно подчеркиваемая специалистами, не всегда подтверждается той ролью, которую он играет в системе стандартизированного образования. Фольклор не стал полноценным компонентом духовной культуры молодежи народностей Севера, не «освоен» в полной мере и профессиональным художественным творчеством, не получил дальнейшего развития во многих видах национальной художественной культуры, в то время как именно фольклор являлся одним из основных источников коллективной памяти народа, своеобразным стержнем духовности и нравственности.

Преодоление сложившегося отчуждения между личностью и традиционной культурой должно стать ориентиром новой государственной политики по отношению к народностям Севера. Одним из средств ее реализации является формирование концепций национально-региональных систем образования и образованности, максимально учитывающих особенности народов, своеобразие их традиционных культур, механизмы воспроиз-

¹ См.: На полюс холода – за песней // Правда. 1987. 18 июля.

водства и подачи последних. Институт образования, таким образом, становится одним из факторов формирования толерантности национальных культур и толерантных установок сознания различных народов. Органически соединяя традиционные и цивилизованные элементы культур, такая система обучения и воспитания должна не только обеспечить необходимый уровень образованности отдельной личности, но и способствовать становлению этноса как субъекта национально-культурного развития в рамках федеративного полиэтнического государства. Непременным условием его функционирования является продуманный механизм включения в сложившиеся в данном, чрезвычайно суровом по природно-климатическим условиям, регионе этноэкосистемы.

Исторически сложившиеся здесь немногочисленные поселения предполагают создание малокомплексных школ и комбинированных (ясли-сад) детских учреждений, использование элементов традиционной педагогики, ориентированной на традиционные виды деятельности, особенности природно-географической среды и современных методов обучения и воспитания, характерных для индустриальных и постиндустриальных обществ (компьютеризация, использование ЭВМ и т.д.). Такие школы и дошкольные учреждения необходимы для того, чтобы не лишать ребенка семьи, той системы традиционных ценностей, с помощью которых вырабатываются привычные для данного региона механизмы адаптации и социализации личности. Традиционные ценности, становясь внутренними механизмами социализации и адаптации личности, впоследствии корректируют ее деятельность, систему духовных ценностей и социальных связей.

Система обучения и воспитания в дошкольных учреждениях и школах, а также на последующих ступенях образования должна корректироваться с учетом особенностей традиционного мировоззрения и мировосприятия народов: развитой зрительной памяти и запоминания, традиционных элементов образного мышления, формируемых под воздействием природно-географической среды, привычной системой аргументации и аналогий и т.д. Такая корректировка необходима потому, что, как справедливо замечают американские исследователи, тради-

ционное мировосприятие часто разрушает теоретические выкладки.¹ Учитывая специфику традиционного мировосприятия в системе образования, в то же время целесообразно продумать и описать механизм постепенного, поэтапного включения в обучение и воспитание общегосударственного языка, универсальных знаний, общецивилизационных духовных ценностей. Причем соотношение традиционных и современных методов обучения и воспитания должно определяться рядом факторов: конкретной ступенью образования, социально-психологическими, половозрастными, медико-биологическими особенностями обучающихся, профилем среднеспециального и высшего учебного заведения.² Идеальной моделью неполного высшего учебного заведения, соединяющего в себе элементы традиционной и современной культуры цивилизованных обществ, мог бы стать колледж для народностей Севера. Он должен быть расположен в наиболее обжитом районе проживания народностей Севера и функционировать как национально-региональное учебное заведение, готовящее квалифицированных специалистов для традиционных и нетрадиционных видов деятельности, системы образования. Расположенность подобного учебного заведения в данном регионе является необходимым условием естественного формирования «привычных» механизмов адаптации народностей Севера к новой системе духовных ценностей, которые не нарушали бы природно-биологических структур, характерных для сложившихся здесь этноэкосистем.

В этом колледже могут быть представлены факультеты естественно-биологического, гуманитарного, физико-математического (технологического) профилей. В первую группу войдут факультеты, готовящие специалистов для традиционных видов деятельности (охота, рыболовство, оленеводство, звероводство), а также изучающие природно-географическую, климатическую среду, биосферу, медицину. Группу факультетов гуманитарного

¹ См.: Большие проблемы малых народов // Советская культура. 1989. 9 дек. С. 4.

² Конкретные предположения см.: Концепция социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г. / Отв. ред. В.Г. Бойко. Новосибирск, 1989. С. 86-91.

профиля образуют такие, которые готовят специалистов по лингвистике, искусствоведению, традиционной культуре, истории, философии и т.д. И последнюю группу составят факультеты, готовящие специалистов в области точных знаний (математики, физики, электроники и т.д.). Такой спектр профилирования образовательного учреждения дает возможность представителям народностей Севера реализовать в полной мере их личные потребности и интересы в данной сфере и в то же время сохранить и в дальнейшем раскрыть национальную самобытность. Существенной особенностью методики обучения и воспитания в этом колледже должна стать ориентация на актуальные традиционные ценности культуры, механизмы их воспроизводства и трансляции.

3.3. Взаимодействие основных видов устного народного творчества

Устное народное творчество – уникальный вид национальной художественной культуры. Оно запечатлевает посредством слова сознание народа, его историю, культуру, прошлое и настоящее. В образах устного народного творчества, стиле художественного мышления выкристаллизовывается социальный опыт народа, опредмечивается своеобразие его мировоззрения и отношения к действительности, отражаются исторические перемены в условиях жизнедеятельности. Устное народное творчество синкретично, полифункционально по своей природе. Оно одновременно выступает и как коллективное сознание народа, и как форма его коллективной художественной деятельности, и как результат (продукт) этой деятельности. В этой связи исследование взаимодействия устного народного творчества включает сферу сознания и деятельности народа, поиск предметности этих явлений в самом творческом процессе и произведениях устного народного творчества. Устное слово здесь является основным проводником взаимодействия людей. Проводниками взаимодействия П.А. Сорокин считает все средства, «благодаря

которым раздражение, исходящее от одних индивидов, передается и доходит до других».¹

Народное творчество генетически и исторически предшествует художественному творчеству как специфическому виду человеческой деятельности. В этом смысле оно непосредственно связано с бытом народа, обыденным уровнем отражения действительности, более консервативно и локально по средствам создания художественных образов. Исходя из этого, устное народное творчество в большей степени опредмечивает специфические (этнические) черты.

Обыденный уровень отражения действительности в общественном сознании формируется стихийно, естественно историческим путем. Он непосредственно фиксирует особенности природно-географической среды проживания этноса, отражает традиционные виды деятельности, исторически сформировавшийся тип образа жизни, тем самым, закрепляя этнические черты. Теоретический уровень – это отражение более «высокого» порядка, в котором первостепенная роль отводится знанию, теории. Механизм формирования образов на уровне теории связан не с фиксированием отдельных, случайных явлений и процессов, а с выявлением их закономерностей. Указанные особенности механизмов формирования образов так или иначе проявляются в профессиональном и непрофессиональном художественном творчестве, определяя своеобразие художественных образов каждого из них.

Ориентация народов Сибири на «социалистический» путь развития, как отмечалось ранее, обуславливала коренной переворот в их общественной жизни и сознании, положила начало ликвидации элементарной неграмотности. Ликвидация неграмотности в свою очередь способствовала формированию элементов теоретического уровня в общественном сознании народа – субъекта народного творчества. В формировании теоретического знания, как известно, первостепенна роль образования, всей совокупности идеологических факторов, особенно средств

¹ Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 107.

массовой информации как наиболее доступных. Если до революции большинство коренных народностей было безграмотно, то в 1979 г. высшее и среднее (полное и неполное) образование в расчете на 1000 человек в возрасте десяти лет и старше имели: в Агинском Бурятском автономном округе – 584 чел., Коми-Пермяцком – 487, Корякском – 718, Ненецком – 673, Таймырском (Долгано-Ненецком) – 754, Усть-Ордынском Бурятском – 536, Ханты-Мансийском – 776, Чукотском – 804, Эвенкийском – 676, Ямало-Ненецком – 751.¹ В настоящее время среди народностей Севера созданы свои кадры специалистов, работающих в различных отраслях производства. Среди ненцев, занятых преимущественно умственным трудом, 15,2% составляют медицинские работники, 8,9% – работники планирования и учета, 4,2% – инженерно-технические работники, 8,5% – культурно-просветительские работники.² Так, среди жителей села Найхин Нанайского района в 1992 г. не было ни одного неграмотного, каждый четвертый имел высшее или среднее специальное образование.³

Формирование и углубление элементов теоретического уровня в общественном сознании этносов приводило к активным процессам утверждения в нем интернациональных компонентов, формируемых всей системой отношений становящегося индустриального общества, целенаправленной деятельностью органов образования и просвещения. Проведенные сектором социологии Института истории, филологии и философии СО АН СССР в 1982 г. социологические обследования нивхов Сахалина показали, что подавляющее большинство их в тот период было охвачено современными средствами массовой информации: 77,9% опрошенных имели телевизоры, 11,2% – хотели их приобрести, 67,8% – выписывали газеты, 63,4% – имели радиоприемники. Со второй половины 80-х гг. телевидение стало важнейшим источ-

¹ См.: Население СССР. М., 1983. С. 135.

² Там же, с. 135.

³ См.: Перепелкина А.Н. Патриотическое и интернациональное воспитание народностей Приамурья средствами печати // Народности Севера: проблемы и перспективы экономического и социального развития. Новосибирск, 1983. С. 117.

ником информации: 74,3% опрошенных смотрели его очень часто, 63,4% – каждый день, 10,9% – 3–4 раза в неделю. Вторым источником информации являлись газеты: очень часто читали их 50,4% опрошенных, 41,3% – ежедневно, 9,1% – 3–4 раза в неделю. Исследования показали, что все категории опрошенных интересовались информацией о политических событиях за рубежом, затем информацией о событиях в стране и далее о событиях в родном крае.¹

Такая структура и содержание потребляемой информации, на наш взгляд, объясняется не только тем, что чем больше потребитель был включен в отражаемую средствами массовой информации реальность, тем меньше информации из газет, радио и телевидения об этой реальности он потреблял, но и тем, что социально-политические и идеологические мотивации преобладали в структуре общественного сознания народов в тот период. Именно они определяли интерес народов к политической информации, его идеологизированность. Показательны в этом плане идеологизированные рубрики, возникающие в местной печати национальных автономий Сибири и Дальнего Востока, такие как «Социализм и судьба малых народов», «Черты советского образа жизни» («Советская Чукотка»), «Два мира – два образа жизни» («Магаданская правда»), «Мы дружбой сильны» («Амурский маяк»).²

Как показало исследование читательских интересов нивхов Сахалина, проведенное в 1982 г., они не только прекрасно знали своего национального писателя В. Санги, но и активно читали произведения других писателей-северян: Ю. Рытхэу, Г. Ходжера, Ю. Шесталова, В. Коянто, С. Данилова, В. Лебедева, В. Ледкова, Г. Поротова и других.³ Приведенные здесь данные социологических исследований свидетельствовали о значительных

¹ См.: Роговский П.В. Средства массовой информации и интернационализация духовной жизни малых народов Сибири // Народности Севера: проблемы и перспективы экономического и социального развития. Новосибирск, 1983. С. 194–195.

² См.: Перепелкина А.Н. Указ. соч. С. 117.

³ См.: Соболюкова М.Н. Социологический подход к проблеме развития литератур народностей Севера // Народности Севера: проблемы и перспективы экономического и социального развития. Новосибирск, 1983. С. 155.

изменениях в сознании коренных народов Сибири, произошедших к началу 80-х гг. Эти изменения необходимо учитывать, анализируя взаимодействие устного народного творчества.

Процессы социализации и трансформации сознания народа, предметно «воплощаясь» в устном народном творчестве, меняют его традиционный облик, укрепляя в нем индивидуальность и рождая произведения иного типа. Примеры последних – героические сказания Н. Улагашева, А. Калкина; народные песни В. Белешевой, Г. Кундуевой, С. Эгенова в алтайском поэтическом творчестве советского периода:¹ улигеры А. Тороева, П. Петрова – в бурятском; олонхо С. Зверева, П. Степанова, П. Ядрихинского – в якутском; эпические произведения С. Кадышева в хакасском; народные песни В. Кок-сола, А. Чыргал-сола, Р. Кенден-бия, М. Музыка – в тувинском.² Укрепление индивидуального начала в устном народном творчестве есть следствие разрушения традиционного механизма воспроизводства целостности социально-этнической общности. Акцент в этом механизме смещается с приоритетной роли групповых (этнических) характеристик в сторону индивидуальных. «Для всякого народа есть две великие эпохи жизни: эпоха естественной непосредственности, или младенчества, и эпоха сознательного существования, - писал В.Г. Белинский. - В первую эпоху жизни национальная особенность каждого народа выражается резче, и тогда его поэзия бывает по преимуществу народною».³

Раскрепощенные социалистической революцией сущностные силы народов выплеснулись массовым подъемом народного творчества, возникновением в нем новых элементов и черт, предметность которых характерна как для творческого процесса, так и для произведений устного народного творчества, их содержания и формы. Так, темы Октябрьской революции и Гра-

¹ См.: Гюхтенов Т.С. Алтайские народные песни. Горно-Алтайск, 1972. С. 73-75.

² См.: Сапельцев В. На пути к социалистической культуре (Очерк о музыкальной жизни Тувы) // Музыка Сибири и Дальнего Востока. Вып. I. М., 1982. С. 101-102.

³ Белинский В.Г. Статьи о народной поэзии // Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 1954. С. 308.

жданской войны, созидания нового общества, дружбы народов звучали в алтайском народном творчестве. Темы социалистического Отечества, советского патриотизма характерны для произведений устного народного творчества сибирских народов в 40-е гг., восстановления народного хозяйства, героического труда советских народов – для произведений 50-х гг. и т.д.

Изменения в устном народном творчестве сибирских народов происходили не только под воздействием реалий советской действительности, но и в результате взаимодействия народов. Межнациональное взаимодействие российских народов имеет довольно продолжительную историю, сложившиеся социокультурные традиции. Истоки их уходят в предшествующие общества. Однако в условиях индустриального общества межнациональное общение приобретает всеобъемлющий характер, поскольку расширяются каналы взаимодействия.

Взаимодействие народов в сфере устного поэтического творчества фиксируется в произведениях разными элементами предметности: наличием инонациональных тем, сюжетов, образов; возникновением двуязычных произведений; появлением общих образов, сюжетов, изобразительно-выразительных приемов и средств в художественном творчестве народов как родственных в языковом и этническом отношении, так и не родственных; бытованием произведений инонационального народного творчества. Так, предметность восточно-ордынских черт в средневековом европейском эпосе в свое время обнаружил русский ученый Г.Н. Потанин. Он указывал на мотивы восточно-ордынского эпоса в средневековом европейском. Механизм вхождения инонациональных мотивов в эпос европейских народов Г.Н. Потанин объяснял следующим образом: «...самым сильным орудием для пересадки сюжетов было ... расселение племен по новым местам: менее сильное передвижение сюжетов нужно приписывать передаче от одного осевшего племени к другому, соседнему».¹

Мнения специалистов по поводу возникновения общих элементов в эпических произведениях различных народов неодно-

¹ Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 3.

значны. Как отмечает специалист по фольклору С.Н. Азбелев, «появление эпического произведения всегда обуславливалось множеством специфичных для каждого случая конкретных обстоятельств, не поддающихся полному учету, но всегда в совокупности исключавших практическую возможность независимого возникновения у разных народов одинаковых эпических сюжетов, даже когда исходные факты были типологически тождественны».¹ Исходя из содержания приведенной цитаты, можно заключить, что общие элементы эпоса, по мнению исследователя, возникают лишь в результате заимствований в ходе межэтнического, межнационального общения. Существует и иное мнение. Так, Э.В. Померанцева и К.В. Чистов полагают: «...сходство явлений еще не говорит о том, что один народ обязательно что-то заимствовал у другого».² При анализе подобных явлений, на наш взгляд, необходимо учитывать меру сходства, общности форм фольклора, а также уровень и тип социально-экономического развития этносов, особенности функционирования их в рамках одно- или многонациональных структур государственности. В то же время для выверенности выводов необходимы дальнейшие углубленные исследования сравнительно-типологических, исторических, этносоциологических характеристик фольклора различных народов.

Инонациональные фольклорные элементы характерны и для устного народного творчества народов Сибири, в том числе и неаборигенов. Так, русские народные сказки зафиксированы в устном поэтическом творчестве бурят, якутов, хакасов, эвенков, ненцев, юкагиров и других народов.³ По мнению якутского исследователя Г.У. Эргиса, число сюжетов, заимствованных якутами у русских за три века совместной жизни, «преобладает над

¹ Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 225.

² Померанцева Э.В., Чистов К.В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 4.

³ См.: Русские народные сатирические сказки Сибири. Новосибирск, 1981. С. 29.

национально-самобытными».¹ Русские, в свою очередь, заимствовали от бурят и эвенков легенды о Байкале, топографические предания, сказания о взаимоотношениях народов.² Как следует из приведенных выводов, межэтнические контакты были свойственны народам Сибири задолго до индустриального общества.

В зависимости от особенностей исторического и культурного развития народов, территориального расселения эти контакты принимали различные формы. Так, межэтнические связи бурят и эвенков осуществлялись путем заключения брачных союзов, усыновления детей эвенкийского происхождения бездетными бурятскими семьями, вхождения отдельных групп эвенков в состав бурятских родов и племен.³ Указанные формы межэтнических связей детерминировали своеобразие процессов взаимодействия в конкретных видах культуры и у конкретных народов. Так, бурятами было заимствовано значительное количество этнических элементов материальной культуры эвенков, в то время как эвенки в большей степени подверглись монголо-бурятскому языковому влиянию.⁴

В условиях индустриального общества межнациональные контакты народов значительно расширились и углубились. В настоящее время в сибирском регионе практически нет ни одной области, края, республики, где было бы однонациональное население. Многонациональный состав населения региона приводит к активным процессам интернационализации художественной деятельности различных народов, формированию в ней общих черт. Предметность последних в устном народном творчестве определяется фольклористами как «последовательная тенденция сближения традиций, ассимиляция сюжетов и образов,

¹ Эргис Г.У. Сюжеты якутских сказок. Якутск, 1967. С. 159.

² См.: Элиасов Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Улан-Удэ, 1958. С. 10-11, 24-26.

³ См.: Цыдендамбасва Ц.Б. Заметки об этнических и языковых контактах бурят и эвенков // Языки и фольклор народов Севера. Новосибирск, 1981. С. 70.

⁴ Там же, с. 91.

обогащение репертуара новыми сюжетами, освоения иноязычных стилистических формул и приемов».¹

Новой межнациональной формой устного народного творчества народов в советское время становятся двуязычные произведения. В качестве примера двуязычных произведений назовем алтайско-русские частушки, появившиеся в 50–60-е гг.² Возникновение подобных вариантов народного творчества свидетельствует о своеобразии предметности отражения процессов интернационализации устной поэтической деятельности народов в форме произведений. Фольклорное двуязычие не всегда адекватно знанию языков субъектами творчества. Как отмечают специалисты, «для фольклорного двуязычия вовсе не обязательно свободное владение языком. Важно его понимать и в какой-то мере уметь им пользоваться».³ Оно не всегда рождается в результате непосредственного межнационального общения. Фольклорное двуязычие довольно часто формируется посредством надконтактных связей, среди которых значительную роль играют школа, радио, кино, телевидение. В современную эпоху научно-технического прогресса особенно велика роль телевидения, новых средств коммуникаций.

Общность фольклорных форм, как отмечалось выше, зафиксирована в творчестве народов, как родственных в языковом и этническом отношении, так и неродственных. Применительно к традиционному творчеству сибирских народов в качестве таковых выступают: бытование эпоса «Алпомыш» у алтайцев, казахов, узбеков, каракалпаков, в виде сказки у башкир, татар⁴; общие жанровые особенности и отдельные черты в манере испол-

¹ См.: Померанцева Э.В., Чистов К.В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 16.

² См.: Гюхтенов Т.С. Собрание и изучение фольклора алтайцев. Горно-Алтайск, 1962. Вып. 5. С. 72.

³ См.: Померанцева Э.В., Чистов К.В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 16.

⁴ См.: Героический эпос алтайцев // Ученые записки Горно-Алтайского ин-та истории языка и литературы. 1958. Вып. 2. С. 67.

нения якутских олонхо, бурятских улигеров, алтайских сказаний¹; близость сюжетов, типов произведений, выразительных средств героических песен якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев.² Определенные параллели, сходные моменты зафиксированы специалистами в фольклоре ненцев и таких весьма отдаленных от них племен, как папуасы и киваи.³ Записи советских ученых-североведов и местных собирателей произведений фольклора свидетельствуют о тематической близости современных сказов, сатирических сказок и устных рассказов у многих народностей Севера (эвенков, ненцев, чукчей, нивхов, манси и др.), о взаимовлиянии современных жанров фольклорных форм у разноязычных народов.⁴

Активные процессы интеграции устного поэтического творчества способствуют дальнейшему развитию национально-специфического, предметность которого обнаруживается как в новых формах коллективной художественной деятельности, так и произведениях народного искусства. Интернационализация устного народного творчества имманентно связана с уровнем социализации общностей, в основе которой – социально-экономическое, политическое, духовное развитие, а также процессы межнационального взаимодействия народов. В результате взаимообусловленности указанных процессов в устном народном творчестве происходят существенные изменения: из коллективных форм художественной деятельности общностей вычлняются индивидуальные, имеющие черты, свойственные коллективному (народному). Эти процессы расширяют основу взаимодействия устного народного творчества, поскольку оно идет уже на уровне не только коллективного, но и индивидуального субъекта.

¹ См.: Пухов И. Олонхо и эпос алтайцев // Полярная звезда. 1970. № 3. С. 116-120.

² См.: Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. Ула-Удэ, 1973. 246 с.

³ См.: Братство (Большая судьба малых народов): Сб. / сост. К.В. Волкова; Под ред. В.Г. Балицкого. Новосибирск, 1982. С. 211.

⁴ См.: Воскобойников М.Г. Прозаические жанры эвенкийского фольклора: Автореф. дис. докт. филол. наук. Л., 1965. С. 25.

3.4. Взаимодействие художественных литератур

Литература как подсистема национальной художественной культуры и как вид взаимодействия имеет свои специфические особенности.

Основным средством создания образа в литературе является письменное слово. Оно становится и главным средством взаимодействия литератур. В отличие о других средств взаимодействия слово существует в национальной форме. Язык, таким образом, изначально – главная предметность национально-специфического в произведениях литературы. Язык литературы – это и национальный литературный язык, его изобразительно-выразительные средства, и внекультурные средства языка, с помощью которых достигаются изобразительные и характерологические цели.¹ Литературный язык является высшей формой развития и закрепления в письменном знаке разговорного языка общностей. Как правило, статус национального он приобретает в период формирования наций. Национальные литературные языки у ряда малочисленных народов Севера, не имеющих статуса наций, были созданы в советское время.

Литературный язык – это язык сознательного, осмысленного употребления, язык, рожденный теоретическим уровнем общественного сознания нации. «Литературный язык всех времен и народов, - отмечал известный филолог Л.В. Щерба, - никогда не совпадал с обыденным разговорным языком и всегда является в той или другой мере «иностранным языком».² Литературный язык имеет большую степень рационального не только в знаковой системе выражения, но и в речевой деятельности. Употребление его связано с осмысленным использованием определенных, официально закрепленных грамматических, синтаксических, орфографических форм и выражений. Язык литературы как единство литературных и нелитературных форм, таким образом, закрепляет в знаковой системе сознательное и бессозна-

¹ См.: Винокур Г.О. Язык литературы и литературный язык // Контекст, 1982: Литературно-теоретические исследования / Отв. ред. П.В. Павлиевский. М., 1983. С. 255.

² Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. Л., 1974. С. 315.

тельное знание,¹ различные уровни художественного отражения действительности. В этой связи национальные языки литератур являются материальными носителями различных уровней художественного отражения действительности, связанными либо с теоретическим, либо с обыденным уровнем общественного сознания нации.

Процессы формирования национальных литературных языков у народов Сибири предполагали ускоренность их социализации, приобретение таких характеристик, в том числе государственности, которые свойственны общностям на более высокой степени зрелости. Приобретение статусных нациообразующих признаков, с одной стороны, и несоответствие им внутренних потенциалов социально-этнических образований – с другой, порождало объективные противоречия различных сфер национальной жизни. Одной из форм их проявления стало противоречие между возникшими возможностями формирования литературных языков и неготовностью ряда этносов к их созданию, отсутствие профессиональных специалистов из народностей Севера. Разрешение этого противоречия было связано с деятельностью инонациональных специалистов, с их непосредственным участием в создании национальной письменности, формировании навыков письменного и разговорного литературного языков. В процессе этой деятельности неизбежно было заимствование языкового опыта российских народов, в частности русских.

В каждом конкретном случае процесс формирования национальной письменности, а впоследствии и литературности, имел не только общие, но и специфические черты. Так, в 30-е гг. национальные литературные языки начали формироваться у ряда народностей Севера: эвенков, эвенов, нанайцев, удэгейцев, чукчей, коряков, ительменов, эскимосов, нивхов, кетов, саамов, хантов, манси, ненцев, селькупов.² Специфической особенностью национальной письменности указанных народов было использование инонациональной, первоначально латинской, а за-

¹ Там же, с. 315.

² См.: Бойко В.И. Народности Севера: языковые процессы (к концепции развития). Новосибирск, 1987. С. 6-8.

тем русской алфавитной графики. В этой связи национальные литературные языки для коренных народов становились как бы вдвойне «иностранными языками», ибо они включали довольно своеобразный механизм создания национального литературного языка на инонациональной алфавитной основе. В этом механизме как бы изначально присутствовало взаимодействие различных типов и уровней общественного сознания общностей. Данный аспект проблемы практически не исследован в отечественном обществоведении и требует внимания лингвистов, социологов, антропологов, культурологов. На основании интуитивного восприятия специфики данного вида социального взаимодействия можно предположить о своеобразии общих элементов в общественном сознании этносов, отражающихся в письменности и литературности.

Формируясь в советское время как национальные, литературные языки народов Сибири имели более широкую, чем этническая, основу. Им в большей степени свойственны заимствования: как отдельных слов, так и словосочетаний, выражений и предложений. Процессы заимствования отдельных элементов инонациональных языков ранее бесписьменными народами побуждают языковедов ставить вопрос о путях заимствования форм языкового мышления одного народа другими народами, о возможности интернационализации некоторых форм языкового мышления.¹ Возможность интернационализации некоторых форм языкового мышления, в свою очередь, ставит на реальную основу процессы интернационализации отдельных форм литературности различных народов. Эти процессы предметно зафиксированы в национальных литературных произведениях, вышедших как в советское, так и у некоторых сибирских народов в досоветское время. Так, в стихах и баснях первого алтайского писателя-просветителя М.В. Чевалкова, написанных под влиянием творчества русского баснописца И.А. Крылова, представлены «первые образцы синтеза поэтики, заимствованной у рус-

¹ См.: Дешериев Ю.Д. Закономерности развития и взаимодействия языков в советском обществе. М., 1966. С. 110.

ской литературы, с традициями устного народного поэтического творчества алтайцев».¹

Влияние русской поэзии характерно и для произведений первых бурятских поэтов Ц.Ж. Жамцарано и Н.П. Дамбинова (псевдоним Солбонэ Туя),² других национальных писателей Сибири. Существенна в этом влиянии роль русской литературы, в частности, произведений А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.А. Некрасова, А.М. Горького, В.В. Маяковского, А.А. Фадеева, М.А. Шолохова. Лучшие идейные и художественно-литературные традиции русской литературы были целиком восприняты национальными авторами и использованы в литературном творчестве.

Национальная форма письменного языка (слова) предопределяет специфику и своеобразие взаимодействия литератур. Оно идет здесь намного своеобразней, чем взаимодействие других видов художественных культур. Особенности литературного взаимодействия заключаются в том, что оно связано с переводом произведений с одного языка на другой, с включением инонационального языка в национальный литературный процесс, в иную художественно-образную систему мышления. Для всестороннего исследования данного процесса первостепенное значение имеет выявление механизма подобного включения.

Исходным условием включения инонационального языка в литературный процесс является перевод. Литературный перевод есть переложение одного художественно-образного мышления, выраженного национальным литературно-художественным языком, на иную знаковую систему языка, переход на иной тип не только письменного, но и словесного мышления. Переход этот сложен, не всегда абсолютно адекватен. Национальный тип словесного мышления формируется на протяжении вековой истории народов. Он генетически и исторически связан с традиционными видами деятельности общностей, формами их быта и образа жизни, обыденным уровнем общественного сознания.

¹ См.: Казагачева З. Зарождение алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1972. С. 15.

² См.: Туденов Г.О. Влияние русской поэзии на бурятскую // Труды Бурят. компл. ин-та. 1959. Вып. 1.

Литературный же перевод, в ходе которого происходит переход от одного типа художественного мышления к другому, включает сложный механизм движения сознания нации от литературности к письменности и затем словесности. Другими словами, он включает механизм движения различных этапов, «периодов» развития общественного сознания этносов: от теоретического уровня в инонациональном типе к истокам и его начальным этапам – обыденному уровню в национальном. В процессе этого перехода не всегда адекватно воспринимается и передается переводчиком традиционный тип мышления этносов, формируемый как результат их коллективной языковой и художественной деятельности. В этой связи объективно невозможна полная идентичность в обмене типов словесного, письменного и литературного мышления различных народов.

Исторически в советское время сложилось так, что роль языкового посредника в литературном взаимодействии народов нашей страны выполняет русский язык. Русский язык стал не только языком литературного перевода, но и языком межнационального общения. Он обладает богатой лексикой, служит посредником в заимствовании терминов из других языков мира. Русский язык стал наиболее распространенным среди российских народов. По данным Всесоюзной переписи 1989 г., 59% населения (или 153,5 млн. чел.) страны в качестве родного языка назвали русский, тогда как русских, считающих этот язык родным, – 137,2 млн. чел.¹ Русский язык оказался наиболее распространенным и среди лиц нерусских национальностей. Характерно, что этот показатель постоянно рос. Так, по данным переписи 1959 г., 10,2 млн. чел. нерусских национальностей своим родным языком назвали русский, по данным 1970 г. их насчитывалось 13 млн. чел., по данным переписи 1979 г. – 16,3 млн. чел.² У ряда народов Сибири русский язык стал не только языком межнационального, но и внутринационального общения (народности Севера).³

¹ См.: Население СССР. М., 1983. С. 127.

² См.: Там же, с. 127.

³ См.: Бойко В.И. Народности Севера: языковые процессы (к концепции развития). Новосибирск, 1987. С. 13.

Доля лиц, свободно владеющих русским языком, среди народов Сибири постоянно росла, в то время как численность лиц, владеющих языком своей национальности, снижалась.

Таблица 1

Доля лиц, свободно владеющих языком своей национальности и русским языком, среди народов Сибири (%)

Народы Сибири	Свободное владение			
	языком своей национальности		русским языком	
	1970 г.	1979 г.	1970 г.	1979 г.
Буряты	95,3	92,6	74,0	31,7
Якуты	97,3	96,3	45,4	60,3
Тувинцы	99,0	98,9	40,1	60,4
Хакасы	86,8	83,7	81,8	87,2
Алтайцы	90,0	88,6	67,6	82,1
В среднем	95,6	94,0	59,1	71,3

Таблица 2

Доля лиц, свободно владеющих языком своей национальности и русским языком, среди народностей Севера (%)

Народы Сибири	Свободное владение			
	языком своей национальности		русским языком	
	1970 г.	1979 г.	1970 г.	1979 г.
Ненцы	84,9	81,6	64,2	78,0
Эвенки	55,5	45,1	71,4	75,2
Ханты	75,2	70,8	78,5	84,6
Чукчи	86,4	81,0	75,7	82,5
Эвены	60,8	60,3	60,6	71,8
Нанайцы	78,3	63,0	88,7	93,2
Коряки	86,1	73,6	82,5	91,4
Манси	56,9	53,6	86,0	91,4
Долганы	92,7	91,3	71,8	82,8
Нивхи	54,9	33,6	94,0	96,1

Селькупы	59,1	60,2	88,8	88,6
Ульчи	67,4	47,0	95,4	94,1
Саами	65,0	60,1	96,5	96,0
Удгейцы	63,8	37,5	39,9	94,1
Эскимосы	60,0	65,2	88,4	91,3
Ительмены	38,9	27,6	96,4	96,1
Орочи	54,0	45,2	93,6	77,9
Кеты	76,4	64,3	79,5	90,3
Нганасаны	90,1	91,1	64,1	80,3
Юкагиры	50,4	40,0	67,8	77,1
Тофалары	59,0	64,4	91,3	88,5
Алеуты	21,8	26,7	95,9	96,5
Негидальцы	57,7	48,8	90,7	91,7
В среднем	72,1	65,0	75,5	82,7

На основании сводных данных по материалам Всесоюзных переписей населения 1970 и 1979 гг. В.И. Бойко была составлена таблица, где наглядно иллюстрируется процентное соотношение лиц, свободно владеющих языком своей национальности и русским языком, среди народов Сибири (см. табл. 1).¹

На основании проведенного анализа языковых процессов народностей Севера В.И. Бойко сделал вывод о том, что абсолютное большинство их представителей свободно владеет русским языком. Таких людей значительно больше, чем лиц, владеющих языком своей национальности. В период между переписями 1970 и 1979 гг. число лиц, свободно владеющих русским языком, согласно составленным им таблицам, возросло с 75,5 до 82,7%, в то время как число лиц, владеющих языком своей национальности, снизилось с 72,1 до 65,0% (см. табл. 2).² Доля лиц, владеющих языком своей национальности, среди наиболее многочисленных народов Сибири, как следует из приведенных таблиц, сократилась в 1970–1979 гг. на 1,6%, в то время как число лиц, свободно владеющих русским языком, увеличилось на 12,2%. У народностей Севера число лиц, знающих язык своей

¹ Там же, с. 15.

² См.: там же, с. 13.

национальности, в среднем сократилось на 7,1%; число лиц, свободно владеющих русским языком, увеличилось на 7,2%.

Общие тенденции языковых процессов, характерные для народов Сибири, предопределили своеобразие взаимодействия художественных литератур в целом. Русско-национальное двуязычие стало одной из распространенных форм становления и функционирования литератур сибирских народов, особенно малочисленных. Включение русского языка в национальное литературное творчество народов Сибири необходимо рассматривать в контексте не только с «чисто» языковыми процессами, но и социальными. В числе последних имели место такие, как патриархальность, неразвитость общественных отношений подавляющего большинства народов до социальных преобразований. Если же говорить о языковых процессах, имеющих отношение к включению русского языка в национальное литературное творчество, то среди них следует назвать: неразвитость художественных традиций национальных литературных языков; недостаточное разнообразие стилистических, лексических, орфографических возможностей национальных языков как художественных; знание русского языка субъектами национального литературного творчества, получившими образование в инонациональных вузах; наличие русского языка, имеющего статус межнационального.

Механизм включения русского языка в инонациональный творческий процесс не исследован в отечественной социологии. Сошлемся на мнение писателя. Раскрывая механизм включения русского языка в литературное творчество, узбекский писатель Тимур Пулатов пишет: «Происходит как бы такой процесс – в сознании всплывают образы мира, названные в детстве на своем родном языке, затем эти образы переводятся на русский язык и средствами русского языка выражаются на письме».¹

Русский язык, включенный в инонациональное творчество, выполняет функции национального языка в инонациональной литературе, чаще всего ранее бесписьменной. Степень и возможности реализации этой функции различны в конкретных

¹ См.: Диалог: Андрей Битов, Тимур Пулатов. Язык народа и язык искусства // Литературная газета. 1986. 30 апр.

видах и жанрах литературы. Они обуславливаются законами развития и функционирования каждого из них, спецификой их художественных языков. Характеризуя поэтический язык произведений А.С. Пушкина, литературовед Г.О. Винокур отмечал, что в нем «...гармонически сочетались многообразные традиции прошлых культур, эстетическая прелесть которых ощущается до наших дней совершенно непосредственно, почти физиологически, не имеет не только ничего равного себе, но даже ничего похожего на себя во всей русской литературе».¹ Анализ эстетического своеобразия языка поэзии даст основание говорить о его значительной роли в создании художественности поэтических произведений. Что же касается языка произведений прозы, то он, по мнению Г.О. Винокура, «пока остается не затронутым этим процессом эстетизации слова. Прозаическое искусство по самой природе своей является гораздо более демократичным, чем поэзия».² Приведенные характеристики обнаруживают отличие изобразительно-выразительных возможностей художественных языков как проводников взаимодействия автора и читателя в поэзии и прозе. Такое отличие связано и со своеобразием предметов отражения в каждом из жанров.

Изобразительно-выразительные средства поэтической деятельности в большей степени передают эмоциональные характеристики национального художественного мышления, предметно закрепляя их в своеобразии знаковой системы эстетической, орфографической, синтаксической, лексической организации и структуры языка произведений. В этой связи возможности адекватной замены национального языка в процессе литературного перевода в поэзии несколько ограничены изначально по сравнению с прозой. Исследование процессов включения инонационального языка в литературное творчество, следовательно, необходимо соотносить с особенностями конкретных видов и жанров литературы, которые в различной степени адекватности передают национально-специфическое своеобразие художественного мышления.

¹ Винокур Г.О. Язык литературы и литературный язык // Контекст. 1982: Литературно-теоретические исследования. М., 1983. С. 279.

² Там же, с. 282.

Включение русского языка в литературное творчество народов Сибири стало показателем не только реальности процессов взаимодействия литератур, но и появившейся возможности их функционирования как национальных. На русском языке были созданы произведения раннего этапа литературного творчества коренных народов сибирского Севера: книга для чтения «О нашей жизни», рассказы студентов северного факультета Ленинградского восточного института, сборники «Тайга и тундра». В 40–60-е гг. на русском языке опубликованы многие произведения национальных авторов (автобиографическая трилогия Ю. Рытхэу, повести и романы Г. Ходжера, В. Санги, Ю. Шесталова и др.). На русском языке до настоящего времени выходят произведения национальных авторов у коряков, удэгейцев, селькупов, ульчей, юкагиров.¹ Эти народы либо до сих пор не имеют национальной письменности, либо обрели ее сравнительно недавно и, следовательно, еще не сформировали традиций литературности. Однако уже первые произведения писателей Севера: юкагира Тэки Одулока (повесть «Жизнь Имтеургина старшего»), коряка Кецай Кеккетына (повести «Эвныто – пастух» и «Хоялхот»), удэге Джанси Кимонко (повесть «Там, где бежит Сукпай») – существенно отличаются от народных исторических преданий наполнением гражданским звучанием.² Будучи глубоко народными, эти произведения были первыми формами национальной литературности, проводниками-сигналами, передающими психическое состояние авторов читателям из коренных народностей, к которым они принадлежат.

Существенной особенностью художественных литератур народов Сибири становится двуязычие. Литературное двуязычие – форма развития и функционирования национальных литератур на двух языках: национальном и инонациональном. Оно связано либо с деятельностью разноязычных субъектов национального творчества, либо с использованием субъектом в литературном творчестве двух, а иногда и более языков. Национально-русское

¹ См.: Комановский Б.Л. Пути развития литератур народов Крайнего Севера и Дальнего Востока СССР. Магадан. 1977. С. 48–49.

² См.: Санги В. От исторических преданий до исторических романов // Дружба народов. 1981. №4. С. 239.

двуязычие – довольно распространенная форма функционирования национальных литератур Сибири. Так, ненецкая литература на ненецком языке представлена произведениями В. Ледкова, И. Истомина, Л. Лапцуя, И. Югаппелика, на русском – сочинениями А. Канюкова, А. Пичкова; мансийская литература на мансийском языке – книгами Ю. Шесталова, на русском – А. Тарханова; нанайская литература на нанайском языке – произведениями А. Пассара, В. Заксора, на русском – трудами Г. Ходжера; чукотская литература на чукотском языке – работами А. Кымыгваль, М. Вальгиргина, на русском – творчеством Ю. Рытхэу. Некоторые национальные авторы двуязычны. На русском и национальных языках пишут И. Истомин, В. Санги, Ю. Шесталов.¹

Следует заметить, что художественные произведения национальных авторов на русском языке пользуются большим спросом у читателей коренных национальностей. По некоторым фрагментарным исследованиям (анализ формуляров библиотек, наличие книг на родном языке в семье, опрос и экспертные заключения работников библиотек, школ, органов управления, сотрудников газет), проведенным сектором комплексных социологических исследований Института истории, филологии и философии СО АН СССР, литература на родном языке почти не пользовалась спросом у местных жителей в 80-е гг. Приведенные факты не стоит рассматривать лишь как положительное явление, скорее – это характерный атрибут односторонней социализации общностей. Утрата национального языка на уровне письменности и литературности – показатель неустойчивости, «иллюзорности» самих социально-этнических образований как национальных целостностей с присущими им характеристиками. Сегодняшние процессы демократизации российского общества требуют принципиальной переориентации политики государства в отношении к ранее отставшим в историческом развитии народам. Суть этой переориентации заключается в том, чтобы создать необходимые и достаточные условия для доформирования их как национальных целостностей с соответствующи-

¹ См.: Комановский Б.Л. Пути развития литератур народов Крайнего Севера и Дальнего Востока СССР. Магадан, 1977. С. 48-49.

ми атрибутами, воспроизводимыми на уровне индивидуализированных форм человеческой деятельности, имеющих статус национальных, включая и литературную.

Национально-русское литературное двуязычие предполагает постоянное совершенствование знаний языков и художественного мастерства субъектом творчества, овладение им инонациональными языковыми и литературно-художественными традициями, иным типом художественного мышления, усвоение инонационального языка как адекватного национальному средству выражения состояния чувственно-эмоциональной сферы. Однако родной (национальный) и инонациональный языки имеют различные генезисные основы формирования и уровни вхождения в литературное творчество. Да и функционально в жизнедеятельности самого субъекта творчества они не всегда совпадают. Родной язык, как правило, первоначально усваивается писателем в семье, в процессе семейного воспитания и общения. Он становится языком начального этапа познания и названия предметов и явлений, непосредственного восприятия окружающей действительности, передачи национальной (традиционной) культуры, народного опыта. В этом опыте и культуре объективируются народные традиции, традиционные формы мировосприятия и художественного образного видения мира. Все то, что на протяжении веков входило в сознание народа (этноса), отражаясь, осмысливаясь первоначально на обыденном, а затем и теоретическом уровне, закреплялось соответственно в литературном языке, корректирующем впоследствии и речевую деятельность. «В основе всякого литературного языка, - отмечал Л.В. Щерба, - лежит накопленное веками «сокровище» фраз, словосочетаний, комбинаций фраз, изречений, пословиц и г.д. Но это «сокровище» оказывается гораздо большим сокровищем, чем обыкновенно думают. Обычно его понимают как сумму накопленной данным народом мудрости, между тем в языковом материале, унаследованном от старших поколений, заложены в виде возможностей и линии речевого поведения будущих поколений, наследников этого сокровища».¹

¹ Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку / Предисл., подбор текстов, примеч. и ред. М.И. Матусевич. М., 1957. 188 с.

Русский язык в деятельности субъекта творчества – это, как правило, язык образования, общения вне семьи, язык литературного творчества. Он усваивается главным образом в процессе школьного и вузовского образования. Механизм усвоения инонационального литературного языка иной по сравнению с национальным (родным). «Изучение любого языка как родного, – отмечает Л.В. Щерба, – отличается от изучения того же языка как неродного тем, что в первом случае задачей является главным образом осознание некоторых существующих у учащихся грамматических и лексических категорий и главнейших средств их выражения, а во втором – привитие учащимся целого ряда чуждых им грамматических и лексических категорий и всех правил не свойственного им речевого поведения вообще».¹ Усвоение национального литературного языка, таким образом, идет от чувственно-эмоционального восприятия, обыденного познания к теоретическому его осмыслению и осознанию, в то время как инонационального – от теоретического осмысления и сознания к чувственно-эмоциональному усвоению. Овладение русским языком как родным означает включение его в чувственно-эмоциональную сферу и речевую деятельность субъекта творчества, принятие в качестве средства языкового общения.

Взаимодействие, взаимовлияние литератур приводит к «смещению» их художественных языков. Говоря о «смещении» художественных языков, необходимо иметь в виду, что оно характерно как для национальных литературных языков, так и внелитературных средств языка. По мнению специалистов, смещение литературных языков идет по следующим направлениям: 1) заимствования в собственном смысле слова, сделанные данным языком из инонациональных языков; 2) изменения в национальном языке под воздействием инонационального; 3) факты, являющиеся результатом недостаточного усвоения какого-либо языка.² Смещение литературных языков – предмет специального исследования лингвистов. Однако до недавнего времени лингвистические исследования носили преимущественно

¹ Там же, с. 379.

² Щерба Л.В. Избранные работы по языкознанию и фонетике. Т. I. Л., 1958. С. 41-42.

односторонний характер: анализировалось в основном влияние русского языка на национальные. Первой в истории советского языкознания попыткой исследовать влияние языков народов СССР на русский национальный язык стала монография «Взаимовлияние и взаимообогащение языков народов СССР», подготовленная коллективом авторов.¹

Поскольку предметом данного исследования являются языковые процессы в художественных литературах народов Сибири в контексте взаимодействия последних, особый научный интерес представляют материалы по взаимодействию, взаимовлиянию национальных литературных языков сибирского региона и русского языка, в частности, влиянию местных национальных языков на русский. Эти процессы зафиксированы специалистами как в русском разговорном языке, так и в произведениях художественной литературы, написанных на русском литературном языке. «В речи русского населения Ленского края, - отмечает Н.Г. Самсонов, - можно встретить слова, заимствованные из якутского, эвенского, юкагирского и чукотского языков... Больше всего вошло в русский язык якутских слов, что объясняется широкими функциями этого языка».² Проникновение якутских слов в русскую речь жителей Якутии отразилось и в художественной литературе. В первую очередь это относится к произведениям инонациональных авторов, которые, побывав в Ленском крае, описали жизнь коренных народов, их нравы, обычаи, национальные особенности культуры, язык, природу этого региона (А.А. Бестужев-Марлинский, В.Г. Короленко, В.Я. Шишков и др.).³ В романе якутского писателя Ю. Шамшурина «Жизнь начиналась трудно» (Якутск, 1969) используются без перевода такие якутские слова, как торбаса, чабычахи, чороны. В разных вариантах автор использует и другие якутские термины: хотон, алас, балаган, олонхо, ысыах, улус. Они понятны, как

¹ См.: Взаимовлияние и взаимообогащение языков народов СССР / Отв. ред. Ю.Д. Дешериев. М., 1987. 319 с.

² Самсонов Н.Г. Якутские заимствования в русском языке // Взаимовлияние и взаимообогащение языков народов СССР / Отв. ред. Ю.Д. Дешериев. М., 1987. С. 264.

³ Там же, с. 265.

отмечает Н.Г. Самсонов, не только двуязычному населению республики, но и всем, проживающим в Якутии, и не нуждаются в переводе. Процессы и механизмы смешения внелитературных средств в национальных литературах Сибири, надо полагать, иные. Степень и механизмы «смешения» художественных языков национальных литератур, на наш взгляд, должны быть связаны с рядом лингвистико-литературных и социальных (точнее, этносоциальных) факторов. Во-первых, с уровнем развития национальных литературных языков, их лексических, стилистических, фонетических, эстетических форм. Во-вторых, с накопленным речевым потенциалом и реальными возможностями его реализации в литературе внелитературными средствами национального языка. В-третьих, с творческой индивидуальностью субъекта творчества, его мировоззренческими позициями, внутренними возможностями и способностями овладения инонациональным типом словесного и литературного мышления. В этой связи совсем не обязательна идентичность национальной принадлежности субъекта творчества и национального своеобразия созданного им произведения. Такая необязательная идентичность детерминирована тем, что национально-специфическое (этническое) в произведениях литературы опредмечивается опосредованно: через индивидуальную деятельность субъекта, предполагающую такую систему взаимосвязи общественного и личного, которая реализуется через взаимодействие «личность – общность», в то время как в произведениях фольклора непосредственно через коллективную художественную деятельность коллективного субъекта народа (этноса), где взаимодействие общественного (коллективного) и индивидуального (личностного) идет в системе «общность – личность». Это наглядно подтверждается тем, что отдельные субъекты творчества довольно часто реализуют себя в национальной культуре. Так, будучи инонациональными, А. Коптелов, Г. Кондаков, К. Козлов, А. Демченко создали художественные произведения алтайской литературы.

Взаимодействие, взаимовлияние национальных литератур приводит не только к «смешению» художественных языков. Оно характерно и для других структурных компонентов литературы, таких как литературные образы, литературная деятельность,

издательство и книгопечатание, литературные вкусы, и предполагает активное включение, вхождение национальных элементов. Научный анализ этих элементов предполагает привлечение исследований лингвистов, литературоведов, этнографов, социологов, разработку этих проблем с точки зрения системного подхода, сравнительно-исторических и сравнительно-типологических характеристик. Однако подобного рода исследований в нашей стране практически нет. По мнению академика М.Б. Храпченко, «глубокие связи реального функционирования художественных произведений с их структурой, соотношение структуры с началами творческих созданий, образным освоением действительности – при всех достижениях нашего литературоведения – остаются еще мало освещенными».¹

Взаимодействие, взаимовлияние литератур приводит также к обмену национальными художественными ценностями, созданными различными народами. Это характерно не только для национальных культур Сибири, но и инонациональных, объектом творчества которых становится сибирский регион. Следует заметить, что обмен этот характерен не только для художественного процесса как такового, но и самих объектов творчества, выступающих «традиционно» национальными. Истоки подобного обмена зафиксированы первоначально в русской литературе как ранее сложившейся. Еще в XIX в. тема Алтая вошла в произведения Н.И. Наумова, Л. Блюммера, в дореволюционное и советское время она художественно осмысливалась в произведениях русских писателей Вл. Бахметьева, Г. Вяткина, Вяч. Шишкова, Вс. Иванова, А. Караваева, В. Итина, Вл. Зазубрина, А. Коптелова, С. Залыгина и др.² Обмен этот, как правило, сопровождался освоением художественного опыта сибирских народов. В монографическом исследовании Г.В. Кондакова проанализировано использование алтайского фольклора в творчестве В.Я. Шишкова, выявлен механизм его включения в литера-

¹ Храпченко М.Б. Размышления о системном анализе литературы // Контекст, 1975: Литературно-теоретические исследования. М., 1977. С. 39.

² См.: Кондаков Г.В. Алтайский фольклор в творчестве В.Я. Шишкова. Барнаул, 1969. С. 4.

турное произведение.¹ Творческое освоение сибирского фольклора, его лексических и поэтических форм позволило обогатить русскую литературу своеобразием инонациональных народно-поэтических средств. Познакомившись со стихами И. Ерошина «Песни Алтая» и приняв их за вольные переводы алтайских народных песен, Ромен Роллан писал: «Мы поражены силой не только образов этих песен, но и чувств, в них выраженных... Образ пальцев... «как дикие пчелы», голоса – «как рыжее пламя», образы природы (кедровая ветка под инеем и т.д.) – замечательны... Мне кажется, что было бы интересно ознакомить Францию с некоторыми образцами этой поэзии. Но для этого нужно было бы иметь... не Ваши стихотворные переводы, которые, вероятно, уже несколько исказили оригинал, а надстрочный перевод слово в слово, с указанием рядом – ритмов и модуля рифмовки».² Таким образом, общение с фольклором настолько обогатило поэтические средства автора, что сблизило их с традиционно алтайской поэзией.

В условиях интенсивной интернационализации социальной и национальной жизни народов взаимодействие и взаимовлияние национальных литератур приобрело всеохватывающий характер. Анализируя эти процессы в Сибири, Л.П. Якимова отмечает, что взаимодействие и взаимопроникновение общерусского и сибирского литературных процессов стало почти беспредельным.³ Оно свойственно процессам производства, распространения, восприятия и усвоения литературных ценностей. В зависимости от своеобразия различных компонентов национальных литератур процессы их интернационализации имеют определенную специфику в предметном отражении. Так, о процессах интернационализации объектов творчества можно судить по национальным художественным произведениям, включающим инонациональный «жизненный» материал. В алтайской литера-

¹ Там же, с. 83.

² Цит. по: Казагачева З. Зарождение алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1972. С. 62.

³ См.: Якимова Л.П. Сибирская литература как объект исследования // Гуманитарные исследования в Сибири: итоги и перспективы. Новосибирск, 1984. С. 265.

туре такие произведения созданы писателями-алтайцами – Э. Палкиным, Ш. Шатиновым, А. Адаровым, П. Самыком.¹ Есть они и у других национальных авторов. И что характерно, число их растет. Об интернационализации процессов распространения национальных литературных произведений можно судить на основании их переводов на инонациональные языки, востребования инонациональными читателями, зрителями. Так, пьеса «Медвежий лог» хакасского драматурга М. Кильчичакова поставлена в более чем 80-ти театрах нашей страны.² Произведения чукотского писателя Ю. Рытхэу издаются не только на русском языке, но и на языках народов зарубежных стран. Они пользуются большим спросом у читателей различных национальностей. Однако систематических исследований процессов потребления и освоения национальных произведений народов Сибири как национальными, так и инонациональными читателями не проводилось, поэтому сложно проследить весь механизм распространения, потребления и освоения национальных художественных ценностей, выявить их роль в формировании духовного мира личности. В то же время бесспорно углубление процессов интернационализации всех структурных компонентов национальных литератур.

Своеобразие интернационализации национальных литератур, как отмечалось выше, детерминируется спецификой литературного творчества, законами его развития и функционирования. Литературное творчество как профессиональный вид художественного творчества генетически связано с теоретическим уровнем общественного сознания нации. Такая связь дает основание полагать, что в литературе возможно более глубокое, так сказать, непосредственное воплощение интернационализма как политического принципа. Существенной особенностью литературы является и то, что ее изобразительно-выразительные средст-

¹ См.: Каташ С., Чичинов В.И. Путь молодой литературы. Горно-Алтайск. 1973. С. 40.

² См.: Котожеков Г.Г. О некоторых особенностях диалектики национального и интернационального в хакасской литературе и искусстве // Великий Октябрь и социально-экономическое развитие Хакасии. Абакан. 1978.

ва обращены не только к чувству, но и к разуму. Основное средство литературы – письменное слово – в этом плане располагает колоссальными возможностями. Реализуя их, субъект творчества имеет возможность ярко, самобытно передать в произведении эстетические и мировоззренческие идеалы определенной социальной группы, класса, которые могут восприниматься и чувством, и разумом читателя. Указанные особенности художественных средств являются как бы своеобразными «ускорителями» процессов интернационализации национальных литератур. Наиболее наглядно они «срабатывают» в таких же жанрах, как политический роман, документалистика, ибо в произведениях указанных жанров мировоззренческие, классовые позиции субъекта творчества проявляются более отчетливо, конкретно.¹ При этом политический роман, документалистика как литературные произведения не теряют главного, обязательного признака произведений художественной литературы – образного отражения действительности (роман А. Чаковского «Победа» и др.). В равной мере сказанное относится и к произведениям других видов и жанров художественной культуры: политическому фильму, политическому плакату.

Лирическая поэзия как подсистема литературы процессам интернационализации подвержена в меньшей степени. Это связано со своеобразием лирико-поэтического творчества, спецификой законов его развития и функционирования. Объектом лирико-поэтического творчества являются феномены чувственно-эмоциональной сферы индивидуального или общественного сознания, более консервативные по своей природе. В силу этого социально-классовые черты в поэзии отражаются «опосредованно» и, следовательно, не выступают своеобразными детерминантами «ускорения» процессов интернационализации. Изобразительно-выразительные средства лирической поэзии, как отмечалось выше, отличает высокая степень эстетизации слова. В этой связи им присущи особая форма организации слов и словосочетаний, наличие своеобразных элементов, создающих высочайшую эмоциональность, художественность. Изобразительно-выразительные средства лирической поэзии, их художественно-

¹ См.: Когда роман срывается // Правда. 1982. 3 янв.

образные системы довольно устойчивы. Истоки их формирования и развития уходят в устное народное поэтическое творчество, наиболее концентрированно опредмечивающее общности (коллективные) черты. В этой связи поэтическим средствам, их художественно-образным системам в большей степени свойственна устойчивость национальных художественных традиций. Как правило, чувства, эмоции в произведениях поэзии передаются на том языке, который более близок и привычен автору. Таким образом, они передаются на языке, являющемся органичным средством адекватного выражения феноменов чувственно-эмоциональной сферы, т.е. родном. Указанные особенности во многом объясняют трудности переводов произведений национальной поэзии на инациональные языки.

Таким образом, взаимодействие литератур – одна из своеобразных форм социальных связей национальных образований. Механизмы этих связей детерминируются общей природой социально-исторической обусловленности развития народов и межнациональным взаимодействием. Специфической особенностью литературного взаимодействия является перевод с одного (национального) языка на другой (инациональный), в ходе которого не всегда адекватно передаются особенности художественного мышления народа. В конкретных видах литературного взаимодействия эти процессы проявляются с различной степенью очевидности. Необходимость перевода, следовательно, существенным образом отличает литературное взаимодействие от взаимодействия других видов художественных культур. Данное обстоятельство делает его одним из основных каналов формирования общих свойств посредством взаимообмена художественными ценностями, сохраняющими определенно национальный атрибут. Литературное взаимодействие народов в период формирования литературности носит преимущественно односторонний характер. Суть его определяется вхождением в национальное художественное творчество инациональных языково-литературных форм, как правило, форм развития национальных литератур, имеющих сложившиеся традиции. В нашем случае таковой выступила русская литература. Последующее развитие национальных литератур народов Сибири даст

новую информацию для анализа процессов литературного взаимодействия.

3.5. Взаимодействие музыкальных культур

Музыка как подсистема национальной художественной культуры содержит все структурные компоненты последней, однако в ней они приобретают определенную специфику, обуславливаемую своеобразием музыкального творчества. Без уяснения этого своеобразия вряд ли возможно исследовать взаимодействие музыкальных культур. Общеизвестно, что основным средством музыки как специфического вида художественной деятельности является звук. Он имеет общечеловеческую, общедоступную форму и, следовательно, не нуждается в переводе. Музыка в этом плане располагает универсальной системой звуковых изобразительно-выразительных средств (проводников), с помощью которых создается художественный образ. Эту систему известный музыковед и композитор Б. Асафьев определил как интонирование и систему интонаций, присущих той или иной эпохе (от гамм до гармонических функций, от примитивной речитации до сложной полифонии, от простейшего инструментального наигрыша до симфонических вариаций).¹ Посредством этой системы в музыке передаются чувства, эмоции, переживания отдельного человека или социальных общностей, возникающие в результате художественного освоения действительности. Сама же система музыкальных средств формируется людьми под воздействием естественных, природно-географических, социальных условий их жизнедеятельности. Существенной особенностью ее организации является проверяемость на слух, «иногда несколькими поколениями, т.е. непременно социально обнаруженная... организация музыкального материала, иначе говоря, организация музыкального движения, ибо неподвижного музыкального материала вообще нет».² При этом следует подчеркнуть, что «принципы этой организации – принципы не индивидуального сознания, а принципы социальные. Они выра-

¹ Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. Л., 1971. С. 22.

² Там же, с. 22.

тают из практических потребностей, среда их усваивает, отбирает наиболее необходимые».¹

Музыкальные средства довольно устойчивы, они в меньшей степени подвергаются изменениям – в отличие от изобразительно-выразительных средств других видов художественного творчества. Предметно в музыке это закрепляется значительной самостоятельностью музыкальной формы. «Свидетельством относительно большей самостоятельности формы в музыке по сравнению с некоторыми другими видами искусства, - отмечает музыковед А. Сохор, - является существование в ней ряда очень устойчивых, применяемых в разные эпохи и в разных стилях структурных типов: мелодических (например, ладовые кадансы), гармонических (кадансы, кадансовый кругооборот) и т.д.»² На особую устойчивость национально-самобытных форм в современной узбекской музыке указывает искусствовед Т.К. Вызго: «...как бы ни изменялся интонационный строй современной музыки, в нем всегда присутствуют особенности, порожденные художественным опытом, веками накопленном народом».³ Устойчивость художественной формы в музыке обусловлена, прежде всего, специфическими особенностями объекта музыкального творчества, отличающегося консервативностью, относительной «стабильностью» социально-психологической сферы сознания, а также устойчивостью основного материала самой музыкальной формы – звуковой интонации, с помощью которого создается художественный образ. В силу указанных обстоятельств музыкальный образ в значительной степени опредмечивает и сохраняет национально-специфические черты народов.

Механизм воспроизводства национально-специфических черт в музыкальных образах обнаруживает определенные закономерности: чем ниже уровень социокультурной зрелости общностей, тем очевидней взаимосвязь системы интонаций и особенностей природно-географической среды, традиционных ви-

¹ Там же, с. 22.

² Сохор А. Музыка как вид искусства. М., 1970. С. 156.

³ Вызго Т.К. К вопросу о национальном и интернациональном в современной узбекской музыке // Национальное и интернациональное в искусстве. М., 1974. С. 174.

дов деятельности и образа жизни, тем, следовательно, более очевидна самобытность музыкального искусства. Сказанное в полной мере относится к традиционной народной музыке. Характеризуя первое впечатление европейцев от народного эскимосского песенно-танцевального творчества, Ю. Рытхэу отмечает, что оно не вызывало порой большого восторга и переживания. «сводилось чуть ли не к животным крикам, вою». Но те, кто вслушивался в непривычные звуки, пытался разобраться в символике скупых, но точных движений, открывал для себя новый, удивительный и содержательный мир, как бы дополняющий внешне скудную, но такую впечатляющую окружающую действительность. В идейно-тематической направленности традиционной музыкальной культуры народностей Севера, в частности, чукчей и эскимосов, песни и танцы о северной природе («Метель спускается с гор», «Северное сияние», «Скрип моря», «Песня о полярной звезде» и др.), о птицах и зверях данного географического региона («Медведь», «Далекая чайка», «Журавли», «Два ворона» и др.)¹ занимали значительное место.

Многие песни, в особенности лирические, носили характер импровизаций, исполнялись без музыкального сопровождения. Струнные музыкальные инструменты (типа хантыйского лебедя) были известны лишь немногим народам, зато варган – губной духовой инструмент – был распространен очень широко: от Оби до Амура.

Танцы исполнялись на ритуальных праздниках (медвежий праздник у хантов, манси, кетов, народов Нижнего Амура) и нередко носили подражательный характер. Средствами танца передавались сцены таежной и морской охоты, рыбной ловли, езды на оленьей упряжке. Многие танцоры копировали повадки различных животных и птиц (медведя, нерпы, гагары и др.). Наряду со взрослыми в танцах принимали участие и дети.

Учитывая особенности субъектов творчества, в музыкальной культуре народов Сибири выделяют народную (прежде всего традиционную) и профессиональную музыку. Народное (традиционное) и профессиональное музыкальное творчество отличаются не только по сущностной структуре, но и характеристике

¹ См.: Лыткин В. Новая жизнь – новые песни. Магадан, 1970. С. 160.

творческого процесса, уровням и формам бытования создаваемых произведений. Народное музыкальное творчество в генетическом и историческом планах предшествует профессиональному. Оно непосредственно связано с бытом народа, обыденным уровнем художественно-образного отражения действительности. Народное музыкальное творчество сопровождает этнос с той изначальной точки отсчета, когда он осознает себя как определенную социальную общность. В произведениях народного, особенно традиционного, творчества по-своему «закрепились» особенности восприятия этносом окружающей среды, растительного и животного мира, взаимоотношений человека с природой и между собой. Последние в конечном счете определили своеобразие и самобытность произведений.

Современное народное музыкальное творчество сибирских народов во многом наследует и продолжает традиционное. Это важно подчеркнуть, ибо традиционная музыка – неотъемлемая часть духовной культуры общностей, представленной в основном синкретичными формами фольклора. Ярко и самобытно она звучала во время исполнения таких жанров фольклора, как якутские олонхо, бурятские улигеры, алтайские героические сказания, тувинские речитации. Народные певцы-сказители (олонхосуты, улигершины, кайчи и др.) были главными выразителями особенностей духовного мира этносов. В своеобразии исполнения песен, музыки, слов, жестов, мимике они воспроизводили национально-самобытные черты народного эстетического сознания. Так, уникальным приемом песенного творчества тувинцев, монголов, башкир является горловое пение – сольное двухголосие. Разновидностью этого приема – горловым (хрипящим) пением – владеют некоторые сибирские народы: хакасы, алтайцы, шорцы, якуты.¹ Указанный прием, по мнению специалистов, использует все ресурсы натурального, естественного выхода. Объясняя распространенность горлового пения у тувинцев, В.П. Чернов пишет: «Вся жизнь древнейших скотоводов и охотников проходила в контакте с природой. Созерцательный склад психи-

¹ См.: Чернов В.П. Горловое пение – древнейший памятник духовной культуры // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 252.

ки, острая наблюдательность выработали способности к тонкому звукоподражанию. Слушая завывание ветра, пение птиц, шум рек и водопадов, крики животных, человек голосом воспроизводил то, что слышал, выражая тем самым свое душевное состояние». ¹ И как следствие дальнейшего развития подражательности в тувинской музыке – в основу создания и звучания народных музыкальных инструментов были положены те же ассоциативные связи системы интонаций и особенностей природно-географических ресурсов.

Народная музыка была не только частью духовной культуры этноса, но и неотъемлемым элементом его материально-производственной деятельности, так как выполняла определенные ритуально-социальные функции. В зависимости от характера и целевых установок деятельности, музыкальное творчество выполняло те социальные функции, которые были «востребованы» традиционным образом жизни народа. Так, у чукчей-оленьеводов были распространены песни-заклинания: «чтобы хорошо рос мох», «чтобы волки не нападали на стадо», «чтобы бурый медведь помогал в выпасе оленей», «чтобы была удача». ² Эти произведения в условиях родоплеменных отношений имели не столько эстетическое, сколько производственное назначение. Синкретизм их функциональной значимости был столь же очевиден, что и синкретизм сущностной структуры субъекта традиционно народного, в данном случае чукотского, творчества.

Профессиональное национальное музыкальное творчество индивидуально по своей природе. Авторское начало в нем проявляется на всех этапах творческой деятельности лично. Оно известно и статусно определено, в отличие от народного музыкального творчества. В этой связи национальное (коллективное) начало как имманентно присущее общности (группе) в профессиональном музыкальном творчестве выражается опосредованно: через личностные характеристики субъекта. В то время как в народном оно выражено непосредственно: через сущностные (коллективные по своей природе) свойства субъекта – творчество этноса. Профессиональное музыкальное творче-

¹ Там же, с. 255.

² См.: Лыткин В.А. Новая жизнь – новые песни. Магадан, 1970. С. 145.

ство в генетическом плане связано с теоретическим уровнем общественного сознания общности и индивидуального сознания личности, выступающей его субъектом. Уровень его художественного отражения предполагает иное осмысление образа, обоснование и запись последнего посредством письменных музыкальных знаков, символов сложившейся системы интонирования и интонаций, удерживаемой слуховой памятью общности этноса и личности. Связь с теоретическим уровнем общественного сознания как бы сближает профессиональное музыкальное творчество с другими видами деятельности, аналогично связанными с ним, в том числе и идеологией. Однако связь эта довольно свособразна и опосредована, тем более, когда речь идет о воплощении социально-классовых черт. В произведениях «чисто» музыкальных, имеющих относительно меньшую понятийность и предметную конкретность, социально-классовые черты непосредственно почти не воплощаются.¹ Возможности их воплощения значительно возрастают в произведениях программной музыки, сопровождаемой текстом или сценическим действием. Сопроводительный текст обогащает музыкальное произведение и расширяет возможности воплощения в нем социально-политических черт. В бурятской музыке это относится к таким произведениям, как «Песня о Ленине» Б. Ямпилова на слова Х. Намсараева; хоровая «Песня о Ленине» Д. Аюшева, слова Ц. Жимбиева; песня «Славим Ленина родного» Ю. Чердынесва, слова Д. Дамбаева; опера «У истоков родника» Б. Ямпилова. Опосредованность воплощения социально-классовых черт в музыке «усиливает» ее роль как выразителя национально-специфического своеобразия психологии народов.

Становление национальных профессиональных музыкальных культур народов Сибири связывают с деятельностью инонациональных музыкантов и композиторов. В их числе называют главным образом представителей русской музыкальной культуры: А. Аксенова, П. Берлинского, Р. Глиэра, Г. Григоряна, Л. Книппера, Б. Майзеля, В. Морозкина, Н. Тихонова, И. Рыжжина, М. Фролова. «Принципы гармонизации бурятских пентатонических мелодий, - отмечает музыковед О. Куницын, - были

¹ См.: Сохор А. Музыка как вид искусства. М., 1970. С. 173.

заложены в 30-е гг. русскими композиторами: Морошкиным, Берлинским, Фроловым. Национальные композиторы, усвоив эти принципы, творчески развивали и развивают их в своей музыке, находя новые, оригинальные приемы».¹ Приехавшие музыканты получили музыкальное образование в инациональных вузах, владели иной (европейской) системой интонирования и интонаций. Они, изучив народную музыку, перелагали ее на общепринятую систему записи, тем самым, создавая основу для национальной музыки. Сам акт такового переложения предполагал инациональный тип восприятия народной музыки, фиксирование ее посредством принятых норм и принципов организации музыкального материала.

Механизм этого процесса включал непосредственный контакт и сотрудничество с народными музыкантами, с теми, кто знал и исполнял народную музыку. Без общения невозможно было услышать, осмыслить и понять все многообразие национальной специфики традиционной музыкальной культуры. Ибо, как замечает А.Н. Сохор, «национальный характер музыки... определяется многими и разными сторонами и качествами: от идей до языка, от сюжетов до форм и жанров».² По мнению музыковедки Н. Шахназаровой, своеобразие музыки – «это иной тип мышления во всех компонентах музыкальной «ткани» – ладовом, метро-ритмическом, интонационном; другая система регламентации, отличная от структурной и тонально-модуляционной регламентированности европейской музыки».³ Таким образом, живой контакт народного исполнителя и музыканта-профессионала давал возможность проникнуть в суть специфики традиционного музыкального творчества, был своеобразным «каналом» преемственности культур, без которой бы она не состоялась как национальная. В то же время даже «живой» контакт не исключал определенных утрат национально-специфического в профессиональной музыке, поскольку в про-

¹ Куницын О. Бурятская песня служит композиторам // Музыка России / Сост. Е. Грошева. М., 1976. С. 47.

² Сохор А.Н. Вопросы социологии и эстетики музыки. Л., 1983. С. 25.

³ Шахназарова Н. О динамике национального в музыке // Национальное и интернациональное в искусстве. М., 1968. С. 132.

цессе такого контакта, на начальном этапе его в особенности, предполагалось восприятие музыки на уровне интонационно-художественного мышления слушателя, минуя национальное композиторское и исполнительское мышление.¹ Становление национальных профессиональных музыкальных культур народов Сибири, таким образом, изначально включало множество форм и межнационального музыкально-художественного взаимодействия.

В настоящее время межнациональное музыкальное взаимодействие идет на различных уровнях. Социологический аспект его анализа предполагает выявление данного процесса с точки зрения групповых и личностных характеристик взаимодействующих сторон. В этой связи основными видами межнационального музыкального взаимодействия выступают профессиональные музыкальные культуры, народные (непрофессиональные) музыкальные культуры, народные и профессиональные музыкальные культуры. При этом последний вид взаимодействия может проходить как на внутринациональном, так и на межнациональном уровне.

В ходе межнационального взаимодействия в национальных музыкальных культурах формируются общие черты. Особый разговор в этом плане заслуживает такой компонент культуры, как музыкальная деятельность. В силу своей специфики как вида художественного творчества она, как отмечалось выше, наиболее целостно опредмечивает национально-специфические черты психологии народов, предметно закрепляя их в художественной форме произведений. В этой связи формирование интернациональных черт в музыке идет не на основе формы, а за счет диалектического развития национально-специфических элементов и форм. Последние, развиваясь до уровня интернациональных, не теряют своего первоначального атрибута как национальные. Значительная устойчивость художественной формы музыки обеспечивает довольно длительную жизненность ее национальных элементов в качестве соответствующих новому содержанию творческого процесса. Для примера назовем бурят-

¹ См.: Орлова Е.М. Интонационная теория Асафьева как учение о специфике музыкального мышления. М., 1984. 302 с.

ский симфонический улигер «Ленин» А. Андреева на слова народного сказителя А. Торосва. Само название, форма и манера его исполнения вызывают определенные аналогии с традиционным видом бурятского фольклора, однако его произведение – новый вокально-симфонический жанр.¹

Использование фольклора в творческом процессе – одна из основных форм взаимодействия народных и профессиональных музыкальных культур, обеспечивающая воспроизводство в нем национально-специфического. «Фольклор в музыке, – отмечает Н. Шахназарова, – во многом сформировал специфические компоненты мышления профессионального искусства, повлиял на создание системы выразительных средств, определил собой и продолжает определять облик национальных школ».² В рецензии на бурятскую оперу «Энхэ-Булат-батор» М. Фролова раскрывается механизм включения фольклора в творческий процесс: «...композитору приходилось очень осторожно производить отбор нужного материала, но это же и позволило впервые открыть и максимально использовать в опере богатые возможности к развитию бурятской песни, потенциально скрытые в ней».³ В этой связи закономерен вопрос: каковы же принципы отбора национального музыкального материала? Думается, таковыми являются те, которые наиболее целостно выражают социальные и эстетические потребности национальных образований.

Формы использования фольклора в музыке не остаются неизменными. Они меняются в процессе развития социальных качеств субъекта, индивидуальных особенностей его художественного мышления. В конечном счете, они детерминируются степенью социализации эстетических потребностей личности и общности. На первых этапах становления профессионального

¹ См.: Куницын О.И. Образ В.И. Ленина в бурятской профессиональной музыке // К 100-летию со дня рождения В.И. Ленина. Улан-Удэ, 1970. 204 с.

² Шахназарова Н. О динамике национального в музыке // Национальное и интернациональное в искусстве. М., 1968. С. 135.

³ См.: Ницык И. Энхэ-Булат-батор // Бурят-монгольская правда. 1940. 6 июня.

музыкального творчества сибирских народов преимущественно преобладало прямое включение фольклора в музыкальные произведения. «Бурят-монгольские народные песни, - отмечается в рецензии на первый бурятский музыкальный спектакль «Баир», - вкрапленные в ткань музыкальной картины спектакля, придают ему своеобразный музыкальный колорит, не нарушая вместе с тем цельности всей музыки спектакля».¹ В современных произведениях наблюдается более творческое его осмысление и использование. Это связано прежде всего с ростом индивидуального мастерства национальных композиторов. Включение фольклора в профессиональный творческий процесс открывало реальные возможности его использования в инонациональном музыкальном творчестве. Данное обстоятельство необходимо особо подчеркнуть, так как долгое время фольклор сибирских народов не был включен в сферу профессионального инонационального мышления. Как утверждают специалисты, в досоветский период бурят-монгольский фольклор не был использован ни в русской, ни в европейской, ни в мировой музыке.²

В межнациональном взаимодействии музыкальных культур народов Сибири значительную роль играет русская музыка. Влияние ее на традиционную музыкальную культуру было характерно и в предшествующие эпохи. Это влияние связывают с пребыванием в Сибири русских ссыльных, каторжан, переселенцев. Подобный контингент инонационального населения появился в Сибири и в период сталинских репрессий. Взаимодействие русской музыки и традиционных музыкальных культур коренных народов в этот период, будучи по существу процессом стихийным, носило преимущественно односторонний характер. Влияние русской музыки не только обогащало традиционную, но иногда и вытесняло ее самобытные элементы. Под влиянием русских и европейских музыкальных инструментов были преданы забвению некоторые народные инструменты ал-

¹ См.: Шашков Ю. Рецензия на музыкальный спектакль «Баир» // Бурят-монгольская правда. 1940. 28 сент.

² См.: Ницык И. Энхэ-Булат-батор // Бурят-монгольская правда. 1940. 6 июня.

тайцев.¹ Сибирскими народами были заимствованы многие музыкальные инструменты промышленного изготовления. Так, из национальных музыкальных инструментов чукчей и эскимосов остался только бубен (чукотский ярар, эскимосский секуяк, саяк), в то время как широкое распространение получили домры, балалайки, гитары, баяны.²

Иворческое заимствование инонациональной музыки предполагало переосмысление иного типа организации музыкального материала. Оно, как показывают исследования специалистов, происходило не только на уровне индивидуального, но и коллективного субъекта. Как отмечает Н. Шахназарова, «в музыкальной практике фольклористов хорошо известны случаи, когда песни одного народа подвергаются инонациональному, метроритмическому и другим изменениям в массовой практике другого народа».³ Показательна в этом отношении русская народная песня «У нас завтра суббота», наиболее распространенная среди народностей Сибири и Дальнего Востока.⁴ Переосмысление музыкального материала на уровне коллективного субъекта не приводит к образованию нового коллективного образа. Оно скорее связано с вхождением инонациональных элементов в национальный музыкальный образ. «Взаимодействие в музыкальном фольклоре, - пишет А. Айзенштадт, - подтверждает ту истину, что при смешении влияний различных народов Севера ... не образуется принципиально новой общности, побеждает одно из этих влияний и на его основе создается специфический конгломерат».⁵ Таким образом, анализ механизмов взаимодействия музыки на уровне индивидуального и коллективного субъектов показывает, что оно приводит к смешению, пере-

¹ См.: Парасев А. Алтайские народные музыкальные инструменты. Горно-Алтайск, 1963. С. 6.

² См.: Лыткин В.А. Новая жизнь – новые песни. Магадан, 1970. С. 145.

³ Шахназарова Н. О национальном в музыке. М., 1968. С. 16.

⁴ См.: Айзенштадт А. У кетов и селькупов // Музыка Сибири и Дальнего Востока. Вып. I. М., 1982. С. 179.

⁵ Айзенштадт А. Музыкально-фольклорные связи обских угров // Советская музыка. 1979. №9. С. 196.

плетению различных элементов национальных музыкальных образов.

В этой связи закономерным становится заимствование отдельных элементов национальных музыкальных культур другими культурами. Так, лучшие традиции и черты русской музыкальной культуры, воплощенные в произведениях Глинки, Мусоргского, Римского-Корсакова, Чайковского, Глиэра, были целиком восприняты национальными музыкальными культурами. Полностью были заимствованы формы организации музыкального материала в таких видах и жанрах, как симфония, опера, камерные произведения, различные виды хора, романс, вальс и др. Целиком были заимствованы музыкальные средства профессионального творчества. Не менее значительна в этом плане и роль советской русской музыки. Отмечая роль последней в развитии мировой культуры, Т. Хренников писал: «Советская эпоха дала миру высочайшие образцы современной русской музыки. Оперы и балеты Прокофьева, симфонии Шостаковича, лучшие произведения Мясковского, Шапорина, Свиридова и Кабалевского, исполнительское мастерство Рихтера, Ойстраха, Гилельса – это высокий эталон искусства, это подлинные вершины социалистической культуры».¹

Активные процессы заимствования инонациональных элементов в музыкальных культурах народов Сибири были связаны и с тем, что первые национальные кадры профессиональных музыкантов, как правило, готовились в инонациональных учебных заведениях, находящихся за пределами автономий. С самого начала у них формировали иной тип профессионального музыкального мышления. Формирование подобного типа художественного мышления проходило не без трудностей и противоречий не только социально-психологического, но и антропологического порядка. Эти трудности детерминированы сложившимися морфологическими и физиологическими особенностями взаимодействия человеческих популяций и природной среды,² а также своеобразием стратегии мышления человека, «связанной

¹ Хренников Т. Мелодии дружбы // Литературная газета. 1972. 3 дек.

² См.: Алексеева Т.И. Адаптивные процессы в популяциях человека. М., 1986.

с двумя принципиально различными способами переработки информации: левополушарным (логическим) – созданием однозначного контекста, отбором наиболее существенных из бесчисленных реальных связей, и правополушарным (образным) – одномоментным охватом всех существенных связей, непосредственным восприятием многогранности образа». ¹ Как показывают результаты длительных методико-биологических исследований, коренные народности северо-востока страны, формирование психической деятельности которых происходило в специфических природных и социальных условиях, обнаруживают большие возможности включения и использования функциональных систем правого полушария, в то время как у пришлого населения, формирующегося в условиях, требующих активного включения логического анализа, больше используются функциональные системы левого полушария. ² При этом оказалось, что из пришлого населения наиболее приспособлены для проживания в условиях Севера лица с правополушарным доминированием, т.е. имеющие аналогичную с коренными народностями стратегию мышления. По мнению В.В. Аршавского, существенную роль в организации преобладающего типа восприятия мира играют генетические факторы. ³

Указанные медико-биологические и генетические особенности мышления, однако, не рассматривались в нашей литературе в контексте проблем формирования определенных типов и уровней художественно-образного мышления различных народов, в то время как своеобразие последних обнаружено на эмпирическом уровне. Характеризуя процесс становления профессионального музыкального творчества бурят, О. Куницын отмечает: «В 30-е годы молодые бурятские певцы и музыканты, с

¹ См.: Исакова Н.В. Культура национальной общности (методологические аспекты исследования): Препринт. Новосибирск, 1988. С. 23; Аршавский В.В. Особенности межполушарных взаимоотношений у коренного и пришлого населения Северо-Востока. Ч. I, II: Препринт. Магадан, 1985.

² Цит. по: Исакова Н.В. Культура национальной общности (методологические аспекты исследования): Препринт. Новосибирск, 1988. С. 23.

³ Там же, с. 23.

детства привыкшие к пентатонике, с трудом осваивали общевропейские семиступенные ладовые системы».¹ Традиционный тип мышления, в том числе и художественного, – практически не исследованная проблема. В этой связи представляются интересными попытки исследователей выяснить традиционный тип мышления конкретных народов. Так, новосибирскими исследователями проанализирован процесс трансформации традиционного мышления нганасанских детей системой школьного образования.² В контексте нашего анализа, связанного с выявлением специфики различных уровней художественного мышления, несомненный интерес представляют выводы исследования о механизмах формирования традиционного и школьного (научного) мышления нганасанских детей. Как показывают материалы исследования, традиционное мышление формируется под непосредственным влиянием традиционных видов деятельности и связано с решением, прежде всего, утилитарных задач материального и духовного производства. В этой связи оно имеет иные критерии и механизмы формирования истинности знания по сравнению с научным. Если в научном знании исключение рассматривается как попытка опровержения истинности, то в обыденном оно вполне допускается. Более того, оно допускается, исходя из существования такового в реальной обыденной жизни.³ В этой связи возникает вопрос: а не «созвучен» ли в какой-то степени указанный механизм формирования знания традиционным и научным мышлением созданию образа на уровне обыденного и профессионального художественного творчества? При этом, безусловно, нельзя забывать о специфике художественного (в данном случае музыкального) образа: его эмоциональной, чувственной природе.

¹ Куницын О. Образ В.И. Ленина в бурятской профессиональной музыке // К 100-летию со дня рождения В.И. Ленина. Улан-Удэ, 1970. С. 41.

² См.: Тульviste Т.С. Типы мышления и традиционные занятия // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 100-107.

³ Там же, с. 105.

Традиционный тип мышления довольно устойчив. Однако от взаимодействия народов изменяется и он. Предметность этого процесса закрепляется как в народном, так и в профессиональном музыкальном творчестве. Характеризуя алтайское народное музыкальное творчество, Т.С. Тюхтенев отмечает: «Современный алтаец более широко стал проявлять чувства патриотизма и интернационализма, чувство братской дружбы, более глубоко стал понимать цели и задачи советского государства и вопросы международной жизни, расширился его кругозор. Эти новые черты характера алтайца находят свое отражение в лучших народных песнях послевоенного периода».¹ В профессиональном творчестве, генетически связанном с теоретическим мышлением, предметность указанных процессов более очевидна. Это обусловлено тем, что механизм создания художественного образа в нем в большей мере включает общие элементы, накопленные в ходе музыкального творчества различных народов. Однако сам процесс формирования профессионального типа музыкального мышления у национальных музыкантов довольно сложен. В этой связи закономерно, что до сих пор наиболее острой остается проблема воспитания творческих кадров в деятельности молодых и немногочисленных союзов композиторов Бурятской, Тувинской, Якутской АССР.² Стереотипность вокального мышления не позволяет, к примеру, тувинским композиторам освоить жанр романса, выйти за рамки традиционного песенного творчества.³

В зависимости от специфики и своеобразия структурных компонентов национальных музыкальных культур предметность отражения и закрепления процессов трансформации традиционного типа художественного мышления различна. Так, в музыкальном творчестве как процессе они объективизируются в его новых свойствах и чертах, в то время как в произведениях – в

¹ Тюхтенев Т.С. Алтайские народные песни. Горно-Алтайск, 1972. С. 76.

² См.: Музыкальная Сибиряда // Музыка Сибири и Дальнего Востока. Вып. 1. М., 1984. С. 11.

³ См.: Сапельцев В. На пути к социалистической культуре (Очерк о музыкальной жизни Тувы) // Там же, с. 108.

художественном содержании и форме. При этом наиболее «чувствительной» к новационным моментам в произведениях оказывается тема. Новая тематика произведений была характерна уже в 30-е гг. как для народных, так и для формирующихся у некоторых народов Сибири профессиональных музыкальных культур. В этот период она была присуща многим алтайским народным песням («Память о Ленине», «Патриотическая», «Песня молодежи» и др.).¹ Значительное воплощение новые темы получили в формирующемся профессиональном музыкальном творчестве бурят (песни «Богатая долина» и «Моя Родина» Ж. Багуева, «Аршан» и «Бурятия» Д. Аюшеева, «Песня о Родине» и «Песнь о Ленине» Б. Ямпилова и др.). Дальнейшее развитие они получают в современных произведениях бурятских композиторов.²

Овладение такими сложноорганизованными жанрами, как симфония, балет, опера, камерная, инструментальная, эстрадная музыка, также предполагало трансформацию традиционного музыкального мышления, что и удалось успешно осуществить в советское время ведущим бурятским композиторам: Д. Аюшееву, Ж. Багуеву, Г. Дадуеву, Ю. Ирдынееву, С. Манжигееву, Б. Ямпилу.³ При этом следует подчеркнуть, что симфония относится к одному из монументальных жанров, дающих широкие возможности художественного отображения действительности, воплощения исторически значимых духовных потребностей народа, определяющих национальную специфику произведений. Подчеркивая национальную специфику конкретных музыкальных жанров, необходимо обратиться к мнению специалистов-искусствоведов. «Когда мы говорим о национальном своеобразии симфоний ..., - отмечает Г. Тигранов, - мы имеем в виду художественное отражение и преломление в них многообразных

¹ Цит. по: Котожеков Г.Г. Художественная культура народностей СССР. М., 1984. С. 64.

² См.: Олзоев Б.В. Массовые песни, созданные композиторами Бурятии // Музыкальная культура Бурятии: Труды Бурятского института общественных наук. 1967. Вып. 4. С. 27.

³ См.: Кунцин О. По Российской Федерации: в творческих организациях РСФСР // Музыка России. М., 1986. С. 365-367.

сторон и особенностей жизни, исторических судеб, национального характера, быта, нравов, традиций художественной культуры, языка того или иного народа, природы той или иной страны словом, всего того, что складывалось столетиями и постоянно изменялось и обновлялось, определяет устойчивые черты – духовного облика, психического склада каждого народа».¹ Таким образом, симфония, с точки зрения воспроизводства национально-самобытных черт, показательный жанр национальной музыкальной культуры.

Глубокие изменения в духовном мире народов Сибири, традиционном типе их художественного мышления предопределили качественные изменения и народных музыкальных культур. Это относится ко всем ее компонентам – от субъекта творчества до механизмов восприятия музыкальных произведений, в том числе имеется в виду возрастающая роль радио и телевидения. Если обратиться к характеристике субъекта творчества, то качественные изменения, наблюдаемые здесь, связаны с укреплением в нем авторского (индивидуально-личностного) начала. В этой связи народное творчество как процесс по уровню и формам художественного отражения сближается с профессиональным. Достаточно сказать, что в народном музыкальном творчестве возникают такие формы, как песенное, хоровое, ансамблевое, оркестровое творчество, которые не были свойственны традиционному. Качественные изменения, характерные для субъекта творчества и творческого процесса в целом, привели к тому, что появились новые народные музыкальные произведения – авторские песни, которые по своей социальной и национальной значимости не уступают произведениям профессионалов. По мнению специалистов, в современных тувинских песнях бывает сложно провести границу между мелодическим материалом профессионалов и лучших авторских песен.² Указанные процессы в этносоциологическом аспекте могут быть охарактеризова-

¹ Тиранов Г. О национальном и интернациональном в советской симфонии // Музыка в социалистическом обществе. М., 1969. С. 84.

² См.: Сапельцев В. На пути к социалистической культуре (Очерк о музыкальной жизни Тувы) // Музыка Сибири и Дальнего Востока. Вып. 1. М., 1984. С. 102.

ны как симптом формирования новых механизмов взаимодействия личности и общности (нации) в народном (непрофессиональном) творчестве, предполагающих проявление общностного (национального) качества через личностное. Таким образом, личность и в народном творчестве становится основной фигурой воспроизводства национально-специфического.

Непрофессиональные авторы и исполнители нередко объединяются в постоянно действующие ансамбли песни и танца, которые представляют собой новые формы коллективности народного музыкально-хореографического творчества. На 1 августа 1978 г. в Магаданской области, к примеру, существовало 32 таких ансамбля.¹ Возглавляют их, как правило, руководители-общественники – выходцы из коренных национальностей. Из числа участников Чукотско-эскимосского ансамбля песни и танца студентов учебных заведений Чукотского национального округа выросли многие профессиональные национальные поэты, исполнители и постановщики народных сценических танцев.² Участие в различных формах народного творчества, таким образом, становится одним из «каналов» пополнения профессиональных кадров национальных культур.

Таким образом, взаимодействие музыкальных культур народов Сибири детерминировано общими процессами взаимодействия народов. Специфика их проявления в музыкальных культурах обусловлена своеобразием развития и функционирования музыкального творчества как вида художественной деятельности. В то же время логика развития и функционирования структурных компонентов национальных музыкальных культур отражает реальные процессы углубления социализации общностей, их межнационального взаимодействия.

3.6. Взаимодействие в сфере изобразительного искусства

Изобразительное искусство как профессиональный вид деятельности и, соответственно, как подсистема национальной художественной культуры у большинства народов Сибири сформировалось в советское время. Правда, у некоторых из них, на-

¹ См.: Лыткин В.А. Новая жизнь – новые песни. Магадан, 1970. С. 147.

² См.: Там же, с. 148.

пример, у алтайцев, оно начало формироваться в начале XX в., будучи представлено деятельностью первого алтайского художника Г. Гуркина.¹

Специфической особенностью профессионального изобразительного искусства народов Сибири было становление его в сравнительно «сжатые» исторические сроки. Этому способствовал ряд факторов, и, прежде всего, те из них, которые связаны с формированием и развитием искусства как профессионального вида деятельности.

Таковыми в первую очередь стали участие, включенность в национальный творческий процесс инонациональных профессиональных художников, использование инонационального художественного опыта, а также обучение первых национальных художников в инонациональных профессиональных образовательных учреждениях. Это обусловило активное заимствование ими профессиональных форм и средств инонациональной изобразительной деятельности. И, наконец, наличие богатых традиций народного декоративно-прикладного и изобразительного искусства, без которых невозможно становление профессионального творчества как национального. Народное искусство, выступая уникальной сокровищницей коллективного художественного опыта народа, становится одним из главных источников национального своеобразия профессионального изобразительного искусства.

Указанные факторы обусловили органическое взаимодействие национальных, инонациональных, межнациональных, интернациональных элементов с момента рождения изобразительного искусства народов Сибири как профессионального.

Исследование бурятского народного искусства, осуществленное А.В. Тумахани, позволяет, во-первых, выявить основные сферы предметности в нем традиционного типа мышления бурят. Они распространяются, прежде всего, на своеобразие произведений и особенности функционирования его видовой структуры. «Темы и сюжеты бурятского видového искусства, - отмечает А.В. Тумахани, - черпались непосредственно из жизни, ох-

¹ См.: Эдоков В.И. Г.И. Гуркин – первый алтайский художник: Автореф. дис. ... канд. искусств. Л., 1971. 16 с.

ватывали обширную область духовной деятельности человека. Сюда входит несколько самостоятельных видов художественного творчества, а именно: декоративное решение верхней одежды, обуви, головных уборов, рукавиц, шерстяных вязаных вещей, художественная резьба по дереву и роспись и, наконец, художественная обработка металла».¹ Далее, они включают специфические материалы и средства эстетической объективации художественных образов. «... В бурятском народном искусстве, - отмечает А.В. Тумахани, - использовались самые разнообразные материалы и технические приемы обработки их. Произведения народного искусства бурят имеют яркий, эмоциональный характер».² Анализ содержания основных сфер предметности традиционного мышления общностей, в свою очередь, и это – во-вторых, отражает наличие и особенности межкультурных связей народов на довольно ранних этапах общественно-исторического развития. Как отмечает А.В. Тумахани, «... узоры и отдельные мотивы орнаментики смогут указать на многие стороны истории бурят, на связи их с другими народами в прошлом, на культурные взаимоотношения с соседями».³ Традиционный тип мышления общностей, следовательно, не исключал возможностей наличия общих черт, свойственных нескольким народам.

Анализ основных этапов развития народного творчества, в-третьих, отражает процессы трансформации традиционного художественного мышления народа, углубления в нем свойств, связанных с активизацией индивидуального (личностного) фактора. В бурятском народном искусстве А.В. Тумахани выделяет две ступени: «бытовое искусство, которому присущи известный примитивизм и архаизм, и прикладное искусство, отмеченное явными чертами профессионализма. К нему относится ювелирно-чеканное творчество периода расцвета художественного металла бурят».⁴ Таким образом, расцвет художественности в народном творчестве бурят А.В. Тумахани связывает с профес-

¹ Тумахани А.В. Бурятское народное искусство. Улан-Удэ, 1970. С. 3.

² Там же, с.3.

³ Там же, с. 4.

⁴ Там же, с. 5.

сионализацией, т.е. с тем, что имманентно связано с раскрытием сущностных сил отдельных личностей. В то же время нельзя не видеть того, что народное творчество, будучи коллективным (целостно-народным) по своей природе, дает наиболее полное представление о специфических чертах общности в целом. В этой связи оно и «концентрирует» своеобразие традиционного типа художественного мышления народа.

Рассматривая народное изобразительное искусство бурят в таком контексте, необходимо сказать, что к нему с первых дней советской власти было проявлено должное внимание. Как отмечалось ранее, в Бурятском педагогическом техникуме в 1925 г. одним из первых был организован кружок по изучению народного изобразительного искусства. Сбор произведений народного искусства, их анализ и тиражирование стали той основой, на которой формировалось научное представление о своеобразии традиционного художественного мышления бурят. В ходе указанных процессов как бы восстанавливается механизм его воплощения в различных видах традиционной изобразительной деятельности. Без знания и преемственности этого механизма не сформировалось бы профессиональное изобразительное искусство как национальное.

Своеобразие традиционного типа художественного мышления в произведениях изобразительного искусства очевидно. Оно воспроизводится различными элементами изобразительного образа, среди которых значительное место занимает цвет как основной формообразующий компонент образа данного вида искусства. По мнению специалистов, своеобразие цветовой гаммы бурятских произведений заключается в традиционном сочетании зеленого, желтого, коричневого, синего, красного цветов.¹ Анализируя картину «Любовь в степи» Ц. Сампилова, Е.А. Панкратова замечает: «Эти столкновения красного с зеленым, красного с голубым и черным, являясь распространенными и любимыми в народной одежде и бурятском быту, придают колориту картины черты национальной выразительности».² Произведени-

¹ См.: Воронова О. Черты новой жизни // Искусство. 1970. № 2. С. 11.

² Панкратова Е.А. Картина Ц. Сампилова «Любовь в степи» // Вопросы современного искусства Бурятии. Улан-Удэ, 1961. С. 76.

ям же алтайцев традиционно присущи синие, желтые, фиолетовые, красные цвета.¹ Как правило, традиционное сочетание цветовых гамм созвучно окраске природного ландшафта, окружающего этнос.

Цвет – не единственный элемент свособразия художественных произведений. Таковым может выступить любой другой элемент, сформировавшийся как традиционно национальный, воплощенный в произведениях изобразительного искусства. Характерной, специфически национальной деталью бурятских пейзажей является мрачная плиточная могила.² Возможности фольклора в этом отношении безграничны. Богатство возможностей и форм его включения в образы изобразительного искусства представляет собой довольно устойчивый «канал» предметности традиционного типа мышления в художественных произведениях.

Становление профессионального изобразительного искусства у народов Сибири связано с рождением прежде всего таких видов и жанров, которые были бы способны наиболее глубоко отразить процессы консолидации национального самосознания.

В развитии изобразительного искусства приоритет получили также определенные жанры, которые наиболее ярко запечатлевают особенные характеристики общности и личности. «Формирование молодых художников, живописных школ, - как отмечает В. Ванслов, - связано, прежде всего, со стремлением запечатлеть особенности национального облика человека, родной природы, вещей, окружающих людей. Поэтому портрет, пейзаж, натюрморт получают преобладающее развитие». Можно сказать, что закономерностью становления изобразительного искусства как национального является развитие таких видов и жанров, как живопись, скульптура, графика, портрет, пейзаж, натюрморт. В этой связи указанные виды и жанры могут стать

¹ См.: Эдоков В.И. Художник Н.И. Чевалков // Ученые записки Горно-Алтайского института истории языка и литературы. 1970. Вып. 9.

² См.: Очиров Н. Пора напряженных исканий // Дружба народов. 1967. № 4. С. 241.

³ Ванслов В.В. Изобразительное искусство и проблемы эстетики. Л., 1975. С. 147.

характерными для формирующегося национального изобразительного искусства других народов сибирского региона, имеющих статус этнических групп.

Первые национальные художники из коренных народов Сибири проявляли себя, как правило, первоначально в инонациональной культуре. Таковой для многих становилась русская культура. Первый алтайский живописец Г. Гуркин утвердил себя как профессиональный художник именно в русском реалистическом искусстве. Опыт традиционного и советского русского реалистического искусства, воплощенный в произведениях А. Дейнеки, Б. Иогансона, К. Петрова-Водкина, К. Юона и других, стал основой формирования национальной живописи многих народов.¹ Благодаря этому опыту, а также непосредственной помощи художников Б. Лебединского, Н. Померанцева, Н. Андреева, М. Стражкина, Л. Лагутина в 20–30-е гг. сформировалась бурятская живопись.² Воздействие русской культуры на творчество якутских художников, получивших образование в Москве, Ленинграде, Харькове, определило ускоренность развития новых видов якутского изобразительного искусства в 50-е гг. — станковой графики, скульптуры. Таким образом, только в процессе взаимодействия культур стало возможно формирование различных видов и жанров национального изобразительного искусства народов Сибири.

Говоря о видах и жанрах национального изобразительного искусства, необходимо иметь в виду, что механизм воспроизводства в них национально-специфического различен. Во многом он детерминирован спецификой объекта художественного творчества, а также своеобразием средств изобразительной деятельности (рисунка, цвета, света, композиции и т.д.), им определяемым. В то же время не следует забывать, что основной материал этих средств имеет общечеловеческий, общедоступный характер, произведения изобразительного искусства в процессе восприятия не требуют перевода. В зависимости от свое-

¹ См.: Веймарн Б. Интернационалистский характер советского изобразительного искусства // Художник. 1974. № 2. С. 2-5.

² См.: Соктоева И. Живопись Бурятии 1920-х годов // О бурятском изобразительном искусстве. Улан-Удэ, 1963. С. 34.

образия вида, жанра национальную специфику предметной наглядности художественного образа в произведениях искусства воспроизводят различные его элементы. Так, например, в произведениях пейзажной живописи ее воспроизводят особенности природной среды. В качестве примера можно назвать такие произведения, как «Озеро Каракел», «Хан Алтай», «Озеро горных духов», «Телецкое озеро» Г. Туркина в алтайской живописи; «Утро на Байкале», «Насмурный день», «Грозные Саяны», «Байкал перед бурей», «Туман в горах», «На Байкале» Р. Мэрдыеева – в бурятской.

В то время как в портретной живописи национальное своеобразие художественных образов создают особенности человеческого облика, одежды, манеры поведения, специфические черты запечатленных компонентов материальной и духовной культуры («Портрет доярки-алтайки», «Портрет чабана», «Чабан Бултай Элемисов», «Портрет чабана Санашева» А. Ананьина; «Горе старика», «Доржи Банзаров», «Скорбь», «Сказитель Тороев» Р. Мэрдыеева; «Мастер по серебру Тубчинов» Д. Тудупова; «Портрет чемпиона Бурятии по стрельбе Б.Б. Бальчинова» Ю. Чиркова и др.), в бытовой живописи значительную роль в механизмах воспроизводства национально-специфического своеобразия произведений играют национальные предметы быта, национальная одежда, традиционные виды деятельности и образа жизни («Любовь в степи», «Арканщики» И. Сампилова в бурятской живописи; «Алтайцы на Телецком озере» Н. Чевалкова – в алтайской и т.д.). «В натюрморте, - как отмечает В. Ванслов, - нередко раскрываются национальные черты труда, быта, всего строя жизни людей. Отсюда – стремление художников в самом названии подчеркнуть национальное своеобразие предметного мира».¹

Что же касается средств изобразительной деятельности, то в формировании их своеобразия приоритетное значение имеют традиционные художественно-образные системы мышления народов. Наиболее целостное воплощение и развитие они получают в декоративном направлении изобразительного искусства,

¹ Ванслов В. Утверждать традиции советского искусства // Художник. 1975. № 4. С. 29.

представляющем собой своеобразную эстетическую организацию системы украшения произведений. По мнению специалистов, в изобразительном искусстве народов Сибири портрет и тематическая картина развиваются в основном в русле декоративного направления.¹ В основе концепции данного направления, как полагает Е.П. Маточкин, лежит стремление к стилизации современного художественного языка, сопровождающееся ориентацией на различные феномены народного творчества, с разнообразным проявлением в изобразительном искусстве так называемого примитива. Наиболее ярко эти тенденции проявляются в живописи якутских художников А. Осипова и З. Курчатовой, бурятских – Д. Дугарова и С. Ринчинова, тувинских – Ховалыга и С. Саая, алтайских – В. Запрудаева и И. Ортоңулова, уроженца Горной Шории Ф.С. Торхова.² Такое стремление к стилизации языка изобразительного искусства с социологической точки зрения может быть интерпретировано как реализация колоссальных возможностей различных форм взаимодействия индивидуального и коллективного стилей художественного мышления, как реальный путь формирования механизма воспроизводства отдельных элементов последнего на уровне индивидуального профессионального творчества.

Рост национального самосознания сибирских народов объективно сопровождается осмыслением художниками истории народа, ее истоков, всего того, что характеризует общность как социокультурный феномен. В этой связи в национальном изобразительном искусстве народов Сибири особое место занимают исторические произведения, довольно распространенной формой которых является триптих (например, «Седой Велюй» якутского художника А.Н. Осипова, «Былое Бурятии» Д. Дугарова и др.). Именно исторические произведения воссоздают наиболее полное представление о народе как целостном образовании, с присущими ему характерными атрибутами: историей, традициями, обычаями, особенностями жизни и быта. При этом

¹ Цит по: Маточкин Е.П. Народное творчество и профессиональное изобразительное искусство народов Сибири // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 178.

² Там же, с. 178.

возможности художественного осмысления указанных атрибутов безграничны и многовариантны в силу специфики данного типа творчества.

Если посмотреть на национальное изобразительное искусство народов как на процесс, развивающийся во времени и пространстве, то можно обнаружить определенные его закономерности. При этом выявление их объективно связано с привлечением материалов исследований искусствоведов. Анализируя произведения бурятской живописи 20-х гг., И.И. Соктоева отмечает: «...на первых порах тенденция к отображению сугубо национальных черт была более устойчивой, хотя и она пронизывается новым жизненным утверждением».¹ Анализ этим же автором произведений 70–80-х гг. свидетельствует о том, что им в большей степени присущи те же закономерности, которые свойственны изобразительному искусству советских народов в целом.² Говоря об этих закономерностях, обратимся к мнению специалиста. «История изобразительного искусства в каждой из советских социалистических республик..., - отмечает Б. Веймарн, - в целом представляется процессом создания и накопления общих для всех народов нашей страны интернационалистских по своему характеру художественных ценностей».³ Общие в данном контексте означают единые в их многообразных формах функционирования. Последние формируются под воздействием общих свойств субъектно-объектных характеристик изобразительного искусства как вида человеческой деятельности, а также в результате взаимодействия национальных культур. Таким образом, в ходе развития национального изобразительного искусства изменяется не только механизм воспроизводства в нем национально-специфического, но и удельный вес особенно-го и общего.

¹ Соктоева И.И. Ленинская национальная политика и расцвет искусства народов России за годы социалистического развития // Изобразительное искусство Советской России глазами критиков. М., 1979. С. 65.

² См.: Там же, с. 82-89.

³ Веймарн Б. Интернационалистский характер советского изобразительного искусства // Художник. 1974. № 2. С. 3.

Способствующим фактором формирования общих черт изобразительного искусства становится отсутствие имманентной связи между национальностью субъекта творчества и национально-специфическим своеобразием его художественной деятельности. К настоящему времени в ряде национальных автономий Сибири сформировался значительный отряд профессиональных художников из представителей коренных национальностей. В то же время субъектами национального творчества сибирских народов являются и инонациональные авторы. Будучи инонациональными по своей национальной принадлежности, многие бурятские художники, по мнению И.И. Соктоевой, «довольно часто с большим напором, чем сами буряты, исследуют основные черты и традиции коренной народности».¹ Подобные факты имеют место в изобразительном искусстве и других народов.

Процессы взаимодействия народов приводят к тому, что объектом национального художественного творчества становится инонациональный предметно-исторический материал. Он как бы «выводит» субъекта творчества за рамки традиционного художественного мышления, использования специфически национальных средств изобразительной деятельности. Примеры обращения национальных художников сибирского региона к инонациональному материалу были уже в 20-е гг. Так, алтайский живописец Г.И. Гуркин в своем творчестве использовал монгольский, тувинский материал.² В настоящее время использование инонационального материала в национальном художественном творчестве Сибири – довольно распространенное явление. Оно характерно для многих живописцев, графиков, скульпторов. В процессе межнационального взаимодействия народов и их культур идет не только обмен предметным материалом ху-

¹ Соктоева И.И. Ленинская национальная политика и расцвет искусства народов России за годы социалистического развития // Изобразительное искусство Советской России глазами критиков. М., 1979. С. 87.

² См.: Элоков В.И. Г.И. Гуркин – первый алтайский художник: Автореф. дис. ... канд. искуств. Л., 1971. С. 10.

дожественного творчества, но и специфическими средствами изобразительной деятельности.

Становление бурятской живописи, к примеру, было связано с овладением новой техникой изображения – масляной живописью.¹ Под воздействием указанных процессов происходит трансформация традиционного художественного мышления в целом. Трансформация традиционных черт художественного мышления не означает их полного исчезновения. Речь идет о такой трансформации, которая включает механизмы диалектического отрицания, определяющего направленность развития специфических черт. Исходя из трактовки закона отрицания, развитие национально-специфических черт может быть представлено как их пребывание в трех основных формах-состояниях. Первая – исходная, означающая пребывание специфических черт в данном статусе. Далее – превращение какой-то их части в свою противоположность, т.е. обретение статуса инонациональной, или ее отрицание. И третья – обретение ею статуса межнациональной.

Традиционные черты художественного мышления, как отмечалось ранее, довольно устойчивы. Устойчивость их детерминируется спецификой данного типа мыслительной деятельности, ее эмоционально-образной природой. В то же время под воздействием значительных изменений, происходящих как в самих национальных образованиях, так и в результате взаимодействия их культур, идет процесс трансформации и традиционных черт. Предметность этих явлений в изобразительном искусстве народов обнаруживается в формировании, как считают специалисты, единого общенародного стиля.² Единый общенародный стиль, на наш взгляд, представляет собой синтез всего лучшего из образных систем (как традиционных, так и современных) художественного мышления народов, общность как свойство его многонациональной сущностной природы, как снятие национальных рамок в предметности его функционирования. Он присут

¹ См.: Бусаргина Т. Иркутск у истоков бурятского советского искусства // Сибирь. 1973. № 5. С. 108.

² См.: Зингер Е. Социалистический интернационализм и проблема национальной формы в современном искусстве. М., 1962. С. 57.

различным видам и жанрам изобразительного искусства. Как отмечает Б. Веймарн, «интернационалистический дух и характер свойственны всем видам и жанрам советского изобразительного искусства, развивающегося на принципах социалистического реализма, партийности и народности художественного творчества».¹ Причем в национальном изобразительном искусстве народов, формирующих его как таковой, в советское время этот интернационалистский «дух» и характер проявлялись несколько прямолинейно, упрощенно. Во многом указанные процессы были связаны с «ненаработанностью», отсутствием у этих народов профессиональных форм художественного творчества. Отсутствие развитого профессионального художественного творчества, как правило, и способствовало возникновению вульгарного социологизма в становящемся национальном искусстве. Тем более, что сам по себе факт его становления сразу как национального уже детерминировал доминирующую роль в этом процессе политического фактора.

Однако не подлежит сомнению и тот факт, что предметность интернационализма как социально-политического принципа в различных видах и жанрах реалистического искусства различна. Так, она более наглядна в сюжетно-тематических произведениях, каковыми, скажем, в алтайской живописи являются картины «Колхозное собрание», «Ойтория на пути к социализму» Г. Гуркина, «Ликвидация неграмотности» Н. Чевалкова или «Въезд красных партизан в Улан-Удэ в 1920 г.» Ц. Сампилова в бурятской, непосредственно отражающие исторические события и определяющие тенденции развития общественно-политической жизни национальных образований. Запечатлевая конкретные явления и факты, образы современников, сюжетно-тематические произведения наглядно отражают значительные изменения, происходящие в жизни общности в целом. В материалах итоговой конференции, посвященной Всероссийской выставке автономных республик 1971 г., отмечено, что сюжетно-тематические картины – явление не только художественное, но и общественное, так как они в большей мере, чем произведения

¹ Веймарн Б. Интернационалистский характер советского изобразительного искусства // Художник. 1974. № 2. С. 3.

иных жанров, способны отразить самые сложные процессы современности, показать жизнь народа в широком охвате, дать глубокий поэтический анализ души народной.¹ Показателен тот факт, что сюжетно-тематический жанр в советское время возник и в народном изобразительном искусстве сибирских народов. В бурятской народной резьбе по дереву он самобытно представлен панно «Арканщики» В. Нороева, «Колхозные рысаки» С. Бадеева, «Наша республика» Ш. Дашеева. Анализируя эти произведения, А.В. Тумахани отмечает: «По глубине содержания отдельные панно подошли почти вплотную к произведениям социалистического реализма».² Такая оценка, с социологической точки зрения, важна тем, что обнаруживает процессы формирования единых механизмов художественного отражения в профессиональном и непрофессиональном творчестве, связанных с адекватной формой реализации сущностных форм индивида в каждом из них. Другими словами, личность становится решающим фактором и в народном творчестве, имманентно несущем в себе коллективные характеристики общности. На основании этого вывода можно утверждать, что личность становится главной фигурой в механизмах воспроизводства национально-специфического как в профессиональном, так и непрофессиональном современном художественном творчестве. Именно она, ее мировоззренческие позиции, среди которых определенную роль играют социально-политические, определяют меру и глубину национально специфического в созданных ею произведениях. При этом в произведениях далеко не каждого вида и жанра изобразительного искусства они, бесспорно, имеют адекватное значение. Очевидность их, пожалуй, наиболее ощутима в произведениях сюжетно-тематической живописи, в то время как в пейзаже, натюрморте влияние их весьма условно. Специфику подобного влияния довольно своеобразно интерпретировал в 20-е гг. алтайский художник Г. Гуркин: «...писать картины красочно, ярко, празднично, ибо только в этих тонах я вижу теперь

¹ См.: Голубева Э. На верном пути (материалы итоговой конференции) // Художник. 1971. №10. С. 62.

² Тумахани А.В. Бурятская резьба по дереву // Этнический сб. Бурятского комп. ин-та. 1961. Вып. 2. С. 70.

природу, и особенно сейчас, чем я ее видел раньше. Теперь она, природа, при Советской власти еще более ярка и празднична, и где труд художника свободен как никогда».¹

Анализируя предметность национально-специфического и интернационального в произведениях изобразительного искусства, нельзя не учитывать специфики изобразительной деятельности как вида художественного творчества, тем более, когда речь идет о первых этапах ее становления и развития. Именно в этот период ей более всего характерна предметная связь с отображающим объектом. Связь, которая во многом детерминирует своеобразие художественных произведений как национальных. Развитие процессов взаимодействия национальных культур как бы «открепляет» изобразительное искусство от специфики предметной и художественной основы, обогащая его новыми инонациональными, межнациональными элементами, накопленными многими народами, человечеством в целом. Интенсивность взаимодействия изобразительного искусства народов Сибири связана с отсутствием его профессиональных форм ранее, необходимостью поиска соответствующих новым социальным потребностям художественно-образных форм отражения действительности. Она связана с включенностью национальных культур в общие процессы, характерные для российской культуры в целом, формированием таких свойств, как идейность, гуманизм, патриотизм, интернационализм. В сущностном отношении творческий процесс художника, независимо от его национальности, отражает единую идейно-национальную и эстетическую направленность в освоении действительности, реализуемую в художественном идеале, общечеловеческом по своей сути. Национальные произведения искусства в функциональном отношении «несут» этот идеал в сознании конкретной личности, народа в целом.

¹ Цит. по: Эдоков В.И. Г.И. Гуркин – первый алтайский художник // Автореф. дис. ... канд. искусств. Л., 1971. С. 12.

Глава IV

Роль традиционных ценностей российской духовной культуры в формировании установок толерантности в межконфессиональном общении

Россия как большое и сложное общество является не только многонациональным, но и поликонфессиональным социальным образованием. Поэтому проблема формирования толерантных установок в межконфессиональном общении здесь всегда стояла остро и решалась достаточно противоречиво. Однако бесспорным фактом признается роль, во-первых, ведущей конфессии – православия, – которое на разных этапах истории по-разному себя обнаруживала. Россия знала как насильственные религиозные расколы, которые повлияли на формирование ментальности, так и столь же властные ассимиляционные процессы, когда христианизация страны заставляла аборигенные народы терять свои конфессиональные традиции и духовные ценности. Во-вторых, бесспорно и то, что в формировании и закреплении традиционных ценностей различных народов большое значение всегда имел институт образования. Через образование поддерживались традиционные особенности культуры, ее ценности и социальные приоритеты.

На роли фактора образования хотелось бы специально остановиться в исследовании традиций российских духовных ценностей, их формирования и толерантного взаимодействия.

4.1. Ценности православной педагогики

Православная образовательная традиция глубоко пронизана педагогическим началом. Новый Завет, творения отцов Церкви, богатейшее духовное наследие христианских мыслителей полны глубочайшей мудрости, относящейся к образованию, воспитанию и обучению человека. Несмотря на мощный воспитательный потенциал в современной России это наследие остается неизученным педагогической наукой.

В основании православного учения о религиозно-нравственном воспитании детей лежит идеал нравственного и духовного совершенства – Богочеловек Иисус Христос. Этот идеал свидетельствует о высочайшем призвании человека, и лишь он может показать

степень отклонения при практическом стремлении к его осуществлению.

Основу православной педагогики составляют постигаемые верой откровенные истины (догматы) о Боге-Творце. От этих истин берет начало и развивается учение о христианской нравственности, этике, морали, которое имеет своим предметом разрешение вопросов о том, как христиане должны жить, согласно исповедуемой ими религии, и к чему должны стремиться.

Не подлежит сомнению, что здесь предметы религии и педагогики тесно взаимодействуют, так как истина веры и правила нравственности сообщаются человеку в семье, церкви, школе. Отсюда православная педагогика как наука о воспитании указывает благоприятные условия и средства «питания» души и тела «сообразно природным задаткам, какие вложены в них Создателем». ¹ Слово «воспитание», по мнению М.И. Менштрова, складывается из корневого слова «питание» (снабжение организма пищей, необходимой ему для развития) и приставки «вос-» (вверх, ввышину). ²

Христианская православная педагогика является древнейшим источником становления института воспитания, так как нет народа, который не имел бы никакой религии. Еще Плутарх указывал: «Обойди лице земли, и ты найдешь города без укреплений, без наук, без чиновачалия, увидишь людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах, но ты не найдешь ни одного человеческого общества без веры в Божество». ³

Православная педагогика берет свой исток в раннехристианской и средневековой педагогической традиции, выявлению особенностей которой помогает сопоставление её с античной воспитательной системой.

В чем же отличие христианской педагогики от античной педагогики? Во-первых, христианская педагогика обращена преимущественно во внутренний мир человека, чем она противоположна античной системе образования. Христианская педагогика отрицает

¹ Менштров М.И. Уроки педагогики. Казань, 1903. 568.

² Там же, с. 23.

³ Бутов А.Ю. Традиции воспитания в России в контексте светского и духовно-религиозного подходов // Философские исследования. 1999. № 1. С. 61.

античный индивидуализм и своеволие, не отрицая индивидуальности. Акцент в рассмотрении индивидуальности переносится с внешнего в воспитаннике (физического, умственного развития; уровня риторских навыков, знания по литературе, философии и т.д.) на внутреннее формирование духовной сущности на основе разума (познание человека, мира, Бога), веры (почитание Бога) и воли (служение Богу и ближнему), смирения (мир внутри себя).

Во-вторых, по-разному рассматривается идеал совершенного человека. В античности – это калокагатия – совокупность добродетелей, соединяющих красоту внешнюю с красотой внутренней, причем критерием последней является годность к исполнению гражданских обязанностей в классовом обществе. Христианский идеал: стремление к любви, мудрости, правде, смирению. Живопись средневековья отражает идеал аскезы, умерщвления плоти, бесплотную, духовную красоту Девы Марии. В античной скульптуре – это сулящая земные радости телесная прелесть женщины и мужчины, светлого ликом и прекрасно развитого физически.

В-третьих, взор в поисках красоты: в христианстве – на небо, в античности – на себя.

Основы христианской православной педагогики изложены в Евангелии, их разрабатывали отцы церкви – Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Василий Великий, Ефрем Сирийский, Иоанн Дамаскин. В каждый период истории православной церкви существовали личности, которые были носителями плодотворных идей и стремлений своего времени. Несомненный вклад в развитие православной педагогики внесли педагогические труды святителя Филарета, митрополита Московского, епископа Феофана, Вышенского Затворника, святого праведного Иоанна Кронштадтского, архиепископа Фаддея (Успенского) и др.

По дошедшим до нас источникам конца XVIII-начала XX в., свой вклад в разработку христианской педагогики внесли иеромонах Пантелеймонов монастыря Арсений, епископы Антоний Знаменский и Макарий, протоиерей В.Ф. Владиславлев и Н.С. Стеллецкий, священники И.И. Соловьев, М.И. Менштров, И. Кремлевский, А.И. Вознесенский, диакон И.Е. Розанов, В.В. Зеньковский и др. Из современных исследований можно назвать работы С.С. Куломзиной, протоиереев Бориса (Нечипорова), Евгения (Шестуна),

Н.Д. Никандрова, Т.П. Грибоедовой, В.А. Беляевой, Т.И. Петраковой и др.

Для выявления концептуальных основ православной педагогики необходимо обратиться к философско-православной антропологии. В православной (восточнохристианской) традиции трепетное отношение к вопросам, касающимся глубин душевной и духовной жизни человека, всегда было непреложным. Внимание к человеку и его душе не сводится к нравственным предписаниям, а органически проистекает из самой сути христианского учения. Оно рассматривает человека как существо не только биологическое, но и, в первую очередь, духовное, обладающее не только телом, но и бессмертной душой, носителем личности, ее ума, органов чувств, воли. Человек рассматривается как храм, вместительный богатейших чувств. Он несет на себе знак иного предназначения, ибо на него накладывается отпечаток абсолютной личности Творца. Человек в христианском учении обретает некую самоценность, он рассматривается как высшая цель мироздания. Природа, космос, социальная действительность осмысливаются через определенную установку – помещение человека в центр мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Поэтому именно христианство явилось почвой философской персоналистской традиции.

«Человек создан по образу и подобию Божию», - учит Библия. Что это значит? Отцы Церкви, отвечая на этот вопрос, указывают, что подобие это проявляется в личностном разуме, сознательной воле человека, свободе и творчестве. И, наконец, Бог, открывающийся как абсолютное совершенство, приобщает человека к процессу вечного самосовершенствования.

По Н.О. Лосскому, даже «отпадный от Царства Божия, не утрачивает своей индивидуальной идеи и формальной свободы: он остается возможным членом Царства Божия». И даже находясь на низших ступенях бытия, человек есть «существо, способное путем творческой центростремительной активности подниматься на все более высокие ступени, вплоть до действительного личного бытия».¹

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 284.

Христианская антропология признает в человеке три уровня, которые соответствуют трем основным аспектам познания и тройственной структуре реальности. Первый, наиболее связанный с внешней природой, уровень – тело; второй, пограничный – душа, или психика; третий, самый глубокий – дух. Дух образует человеческое «Я» и те высшие свойства человека, в которых отражен «образ и подобие Божие». Первые два измерения – общие у человека и других живых существ. Духом же обладает лишь он один среди всех известных нам творений. Тело и психика могут быть изучаемы естественнонаучными методами (тело, во всяком случае, подлежит их сфере всецело); дух же раскрывается преимущественно в процессе интуитивного постижения и самопознания.

Все особенности духа объединяются тем, что он реализует себя через «Я», через личность, причем личность не изолированную, но живущую во взаимосвязи с другими личностями. Личность понимается в христианстве как своеобразная святыня. Личность есть тварное, но она представляет собой и божественное начало. То есть речь идет о трактовке человеческой личности как безусловной ценности, подчеркивается духовное, утверждается, что «человек прекрасно устроен на разумной гармонии души и тела».¹

Личность в христианском учении есть категория этическая, духовная. Она есть микрокосм, универсум в индивидуально-неповторимой форме, в силу чего она призвана совершать самобытные, оригинальные, творческие акты. Известный русский философ С.Л. Франк писал: «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в непосредственном самобытии».²

Христианство говорит о бесконечной ценности каждой отдельной личности, но при этом указывает на необходимость единения между человеческими личностями, образующими в своем единстве высшее духовное Целое. В христианстве это называется «соборностью», т.е. таким состоянием Целого, в котором все части сохраняют свою индивидуальность и ценность, не нивелируются.

¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. 19.

² Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 54.

Как представляет Н.О. Лосский, достигнуть «самопереживания абсолютной полноты бытия как его бытия» человеку можно «не иначе как путем собственного содержательного творчества, но не изолированного, а сочетающего творческую силу деятеля с силой Господа Бога и всех других деятелей, основанные на любовном приятии бытия друг друга, есть соборное созидание единого целого: в нем осуществляется полнота бытия как самопереживание каждого из участников созидания целого».¹

В православной педагогике индивидуальность понимается как вся совокупность характеристик человека; личность – как то, что неповторимо, непостижимо. В личности заключается свобода человека.

Другим свойством духа является сознающий себя разум. Именно он способен воспринимать и осмысливать мировые закономерности, причинно-следственные связи бытия, смысл происходящих в нем процессов. Именно с помощью разума человек избавился от комплекса величия, поняв, что познанию самого себя и мира нет предела. Чем больше познает человек, тем шире раскрывается перед ним бездна непознанного. «Я знаю то, что ничего не знаю», - в итоге признается он. Н.А. Бердяев указывает: «Богopodobие не есть еще доказательство совершенства. Человек должен понять, что только постоянное самосовершенствование делает его настоящим homo sapiens, человеческом разумным. Человек, стоящий на цыпочках, не может долго стоять. Человек, сам себя выставяющий, не может светить. Кто хвастается, тот не может иметь заслуги. Кто горд, тот не может возвыситься. Перед судом разума такие люди подобны отбросам пицци и вызывают отвращение всех. Поэтому тот, кто имеет разум, не полагается на себя».²

Третье свойство духа – свобода. Только человек может быть «хозяином своих поступков» и нести за них ответственность. Животное не выбирает – выбирает лишь человек. Только для него существует нравственная дилемма.

¹ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. М., 1975. С. 278.

² Бердяев Н.А. Духовное состояние современного мира: О культуре // Н.А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М., 1991. С. 49.

Разумеется, не следует забывать, что сила волевой энергии человека и свобода его от природного детерминизма тесно связаны с уровнем его духовного развития. Человек способен реализовать свою потенциальную свободу только благодаря росту, упражнению, воспитанию в себе высших задатков. В противном случае он как бы отрекается от своего дара.

Свобода в русской философско-религиозной мысли рассматривается как дуальная по своей природе; она есть отрицание детерминированности; это – свобода «от» – материальная; свобода от общества, от государства, от Бога и т.д. Такая свобода человеку нужна, но она не отражает его духовной сути, поэтому есть еще свобода «для» – творческая свобода личности, свобода созидания, «для добра». Это софийная свобода. Такая свобода не просто дар Божий, но обязанность и долг вступившего на путь добра. Такая свобода означает не только направленность человека к духовности, но и выражает стремление к жизненной реализации своих идей. Христианское понимание свободы человека заключается в том, что она есть всегда свобода выбора, свобода решать – поступать так или иначе. Это есть свобода выбирать между добром и злом. По определению богословов, свобода есть «наша ни от кого и ни от чего не зависящая способность самоопределения по отношению к добру и злу» [482, с.16].¹ Отсюда вытекает принцип внутренней духовной свободы человека. Признание того, что личность, ее поведение и достоинство не определяются той конкретной социальной ситуацией, в которой она оказалась.

Однако свобода в православии неразрывна с ответственностью – это нравственная отчетность за совершенный поступок. Человек несет нравственную ответственность перед своей совестью и перед Богом за нарушение требований нравственного закона. В любом конкретном случае степень личной ответственности зависит от многих факторов, главными из которых являются природные наклонности, воспитание, образование. В научной литературе можно найти утверждение, придающее доминирующую роль природным наклонностям человека, что якобы большинство совершаемых преступлений является результатом патологической несформированности человека. Такая точка зрения снимает с человека личную

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 16.

ответственность. Согласно христианской этике, в ситуации искушения человек обладает достаточной свободой для того, чтобы устоять против реального совершения греха и поэтому он несет нравственную ответственность за совершаемые поступки, за скрытые намерения, желания и помыслы.¹ Там, где нет ответственности (пусть даже самой элементарной), начинается общая деградация человека, особенно быстрая, когда он становится добычей преступного окружения или преступного режима.

Реализацией духовного начала выступает и стремление к творчеству, неотделимому от истории человеческой культуры. Н. Бердяев в своей книге «Смысл творчества» полагает творчество главной отличительной чертой человека, «позволяющей ему прорываться через этот мир к миру иному» [48, с. 170].²

В процессе творчества человек приобщается к мировому духовному бытию, где с необычайной силой проявляется его богоподобная сущность.

В связи с этим, в антропологии особое внимание уделяется душе - она дороже всего мира со всеми его сокровищами и благами. В Евангелии сказано: «Какая польза человеку, аще приобретет мир весь, и отщипит душу свою» (Мк. 8, 36). Преподобный Амвросий Оптинский отмечает, что «служению тела посвящаются самые цветущие годы жизни, а вечному спасению души - только последние минуты дряхлой старости. Тело не терпит ни одного пятна на лице, никакой нечистоты на руках, никакой заплатки на одежде; а душа, покрытая сквернами, только и делает, что переходит из одной греховной тины в другую. Когда умирает тело, тогда слышится скорбь и отчаяние, а когда умирает душа от смертного греха, часто и не думают об этом».³

Православная педагогика придает огромное значение внутреннему миру человека, его духовным ценностям.

¹ Там же, с. 35.

² Бердяев Н.А. Духовное состояние современного мира: О культуре // Н.А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М., 1991. С. 170.

³ Амвросий Оптинский. Благочестивые мысли // Воскресная школа. 1998. № 2. С. 13.

Несомненный интерес для изучения православной педагогики представляет анализ воспитательной системы, созданной протопресвитером Василием Зеньковским. Строя свою антропологию, ученый исходит из реальных проблем, точнее, основных антиномий человеческого бытия, решение которых и составляет основное назначение человеческой жизни. Раскрывая эти антиномии в синтезе православной догматики и новейших достижений психологической науки, В. Зеньковский выстраивает их в определенную систему. Во-первых, он говорит о человеке как личностном существе, которое, с одной стороны, предчувствует Абсолютное бытие и само устремлено к нему, но, с другой – не является самосушим, не имеет в себе самом источника жизни. Отец Василий называет это антиномией тварного духа.

Второй антиномией человеческого существа является противоречие личностной свободы и социальной формы человеческого бытия. Занимаясь этой проблемой, В. Зеньковский прекрасно показывает значимость христианского подхода в решении извечного спора персонализма и имперсонализма. Решение находится в учении Церкви о соборной природе человечества. В соборном единении людей, включенных в живой организм Церкви (понимаемой не как социальный институт, а как единство духовной жизни), и восполняется неизбежная ограниченность индивидов. Здесь исследователь постулирует важное для христианства различие личности и индивидуальности как противоположных понятий. В том и состоит значение благодатной церковной жизни, что она не только располагает людей навстречу друг другу, но преобразует внутренний строй человеческой души, когда она не отстаивает себя в своем бытии, но, живя силой Божией, раскрывается в служении ближнему. В. Зеньковский вводит важное в его системе построение: учение о динамической природе образа Божия в человеке. Суть его заключается в том, что образ Божий – это не какое-то субстанциональное качество, но устремленность духа человеческого к Богу, сама способность соединяться с Ним, входить в личностные отношения с трансцендентным Творцом. Именно сообразность Богу и является, по мнению автора, основанием единсушия человеческого рода.¹

¹ Зеньковский В. Основы христианской философии. М., 1992. С. 77.

Третья антиномия – это соединение в человеческой природе духовного и материального начал, зависимость человеческой природы от космоса. Хотя, по замыслу Божию о человеке, сродность его материальному миру является достоинством человека, в результате грехопадения, т.е. повреждения человеческой природы по отношению к ее первоначальному состоянию, это достоинство превратилось в подчиненность космическим стихиям. Их неуправляемые движения оказывают через тело томящее влияние на дух человека. Призванием человека является не только научиться возвышаться над низшими природными потребностями и руководствоваться духом, но напряженным усилием, через участие в благодати церковной жизни, взойти своей разумной волей к свободе в духовной жизни, течение которой не зависит от колебаний эмпирической жизни, но готовит человека к общению с Абсолютным, Божественным бытием.

Раскрывая это положение, отец Василий пользуется идущим еще от Плотина различием в человеке двух центров свободы: он говорит о расхождении реального и эмпирического «я». Оказывается (и это является фактом психологии), самоопределение человека в его мотивах, в его ценностных ориентирах происходит на такой глубине духовной жизни, которая недоступна актам сознания. Это означает, что человек имеет гораздо более глубокие корни своего поведения, чем руководство теми или иными идеями.

Соединение в человеческой природе материального и духовного бытия, постепенность и одновременно многоступенчатость перехода в нем от одного уровня к другому находит глубокое осознание у ученого через принципы органичности и иерархичности. Органичность означает целостное соединение в человеческом существе разных уровней бытия: материально-чувственного, душевного (эмоционально-интеллектуального, а также область высших социальных чувств) и духовного (ценностно-мотивационного и религиозного). Все эти уровни пронизываются личностным началом, и связь их носит органический характер, т.е. каждый из них неразрывно «включен» в общую жизнь цельного и целостного человеческого бытия.¹

¹ Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 69-87.

Итак, рассматривая концептуальные основы христианской педагогики, можно выделить среди них следующие.

1. Основу православной педагогики составляет учение об абсолютных и относительных, объективных и субъективных ценностях. При этом, абсолютной, положительной ценностью в иерархии христианских ценностей является личность, обладающая свободой, разумом, ответственностью, а также проявляющаяся с наибольшей полнотой в соборном «самопереживании абсолютной полноты бытия как своего бытия» в творческой деятельности.

2. Исходя из христианской антропологии, предметом православной педагогики является конкретная душевная жизнь ребенка как развивающейся богообразной личности (В. Зеньковский). Решение этой проблемы осуществляется в синтезе православной догматики и новейших достижений психологической науки, на основании признания того факта, что человеческая природа – это соединение духовного и материального, что это является условием и возможностью совершенствования человека, приобщения его к абсолютным ценностям – к абсолютной полноте бытия, т.е. к Богу.

В основе различных воспитательных систем лежит поиск источника духовно-нравственного роста личности, конституируемого его целеполаганием. Каковы же цель, задачи и принципы православной педагогики, составляющие ее основу?

Цель православного воспитания коррелируется с христианским антропологическим пониманием сущности человека. О цели христианского воспитания кратко и ясно писал в прошлом веке архиепископ Евсевий: «Воспитание для земли и воспитание для неба нераздельно между собою...», как двуединая цель православной педагогики. «Как член гражданского общества человек должен возрастать для круга общественной деятельности, к которой Бог призывает его; а как предназначенный к небесной жизни, он должен созреть ко дню жатвы и принести неувядаемые плоды... Главного и последнего нашего назначения мы можем достигнуть только верным исполнением Евангельской правды, повседневных наших обязанностей в настоящей жизни по мере дарованных нам сил».¹

¹ Демков М.И. История русской педагогики: В 3-х ч. Древнерусская педагогика (X-XVII вв.). СПб, 1895. Ч.1. С. 178.

В основе православной педагогики лежит понимание того, что вне Церкви и церковной жизни достичь основной цели воспитания и жизни невозможно. Достижение основной цели воспитания не может быть реализовано только внешними, формальными способами. Главный смысл православной педагогики, по высказываниям протоиерея Василия Зеньковского, состоит в том, чтобы приблизить подрастающее поколение к Богу, обучить подлинной жизни во Христе, помочь в освобождении их от власти греха, через благодатное восполнение дарами Церкви и содействовать раскрытию и одухотворению образа Божия в них.¹

В.В. Зеньковский видит конечные цели воспитания как раскрытие в человеке его личностного ядра, понимаемого как образ Божий, закрытого в своих проявлениях телесно-душевной сферой. Однако «возвращение к себе», углубление до сознательной духовной жизни неизбежно ставит человека перед главным вопросом бытия, ставит его перед лицом Творца: быть с Ним, согласиться с Его волей о себе, или пытаться жить самочинно, игнорируя волю Творца, -- быть с Богом, или остаться самому по себе. Раскрывая эту мысль, ученый формулирует положение о двух типах духовности: светлой и темной. Наличие темной духовности означает возможность духовной жизни, уводящей человека от «диалога» с живым, личностным Богом, осуществляющейся на путях самообожествления и самосовершенствования. Православное понимание духовной жизни утверждает необходимость благодатного воздействия церковной жизни на человеческую душу, через которую она может познавать Божественную волю и преображаться в своих проявлениях.²

Таким образом, цель православной педагогики неотъемлема от цели православного человека, состоящей в его духовном единении с Богом через воцерковление. Стратегическая цель православной педагогики – преображение человека, направленное на прояснение образа Божия в нем.³

¹ Зеньковский В. Педагогика. М., 1996. С. 34.

² Там же, с. 34.

³ Шестун Е., священник. Православная педагогика: Исторические и психологические очерки. Самара, 1998. С. 26-27.

Отсюда задачами христианской педагогики являются следующие:

1. Воспитать стремление и навык помогать всем окружающим в самых обычных обстоятельствах. Не научившийся помогать ребенок не будет стремиться к этому и вообще не узнает радости помогать и служить людям.

2. Воспитать умение подчиняться как преодоление самости. Послушание родителям и воспитателям научит и в будущей жизни подчиняться начальствующим лицам, неумение же подчиняться вредит любому общему делу.

3. Воспитать сострадание к больным и нуждающимся людям. Даже небольшая, но постоянная забота о нуждающихся, будет помогать правильному формированию личности. Без сострадания воспитывается ущербная личность.

4. Воспитывать личную ответственность за свои слова, поступки, за свой класс, школу, за все окружающее. Ответственность научит не разрушать, но сохранять и украшать.

5. Воспитывать умение просить прощения и прощать. Неумение просить прощения показывает отсутствие критического отношения к себе, а без этого не может быть правильного отношения к другим людям. Тот, кто не прощает – носит вред в себе самом.

6. Воспитать благодарность Богу и людям. Неблагодарность искажает жизнь человека и всегда препятствует установлению правильных отношений с окружающими.

7. Воспитать благожелательность ко всем людям. Надо научить детей не смеяться над другими, не осуждать людей, ведь осуждение и злословие обнаруживает недостаток добра в нас самих.

Воспитание трудолюбия, ответственности, почтительного отношения к родителям, сострадания, благодарности и благожелательности поможет сформировать активную жизненную позицию человека.

Какие принципы лежат в основе православной педагогики? Протоиерей Александр Зелененко, исследуя принципы христианской православной педагогики, выделяет следующие:

1. Принципы, определяющие отношения воспитателя к ребенку.

1.1. Принцип педоцентричности в христианском подходе к воспитанию выражается в том, что педагогический процесс направлен

на ребенка, ребенок стоит в его центре. Одной из главных задач воспитателя должно быть раскрытие всех возможностей, заложенных Творцом, пробуждение и укрепление нравственных начал в маленьком человеке, призванном быть наследником Царства Небесного. Учитель обязан каждого воспитанника воспринимать таким, каким создал его Бог, не пренебрегая ничем, помня, что Господь печется о каждой душе, каждого ведет к спасению, независимо от его умственных и физических способностей.

1.2. Учитель всегда должен руководствоваться принципом уважения достоинства человека, должен видеть в ребенке венец творения Божия, Образ Божий. Христианство сознает огромную ценность человеческой личности, и христианское образование направлено, прежде всего, на личность. Призвание педагога – найти к каждому ученику личностный подход, любить личность каждого человека в ее данности.

1.3. Соблюдение принципа индивидуального подхода прежде всего предусматривает учет наследственных, психологических особенностей ребенка, его половую принадлежность, возрастных особенностей и среды, в которой он живет. Учитель должен быть ориентирован на то, чтобы понять индивидуальность ребенка и помочь ему проявить врожденные таланты и особенности, поощрить его творческие способности и стремления к самовыражению, помочь ему глубже осознать причины своего поведения. Один из главных тезисов духовного христианского воспитания гласит, что каждая душа уникальна, что задача наставника – определить конкретно, что необходимо для духовного роста каждой неповторимой личности. Индивидуальный подход к ученику не позволит воспитателю подавить способности, заложенные в ребенке, но дает возможность увидеть, пробудить и усилить добро в его душе, а через это развить и преобразить эти способности.

1.4. Принцип целостности в воспитании проявляется в постановке педагогом перед собой задачи привести ребенка к стремлению восстановить целостность (целомудрие), изначально заложенную Богом при сотворении человека и утраченную им при грехопадении. Это возможно при обращении учителя не только к его чувствам, совести, воле. Следует воспитывать, совершенствовать его нравственные, духовные, физические качества в совокупности, не отделяя процесс нравственного воспитания от обучения осно-

вам наук. «Принцип всецелой личности в человеке позволяет формулировать задачу воспитания ребенка как раскрытие его личности. В человеке не только все личностно, но и личность живет «всем» – оттого нельзя развитие личности оторвать от физической, психической, социальной ее жизни. Нужно помнить иерархическую взаимосвязь всех сторон личности, их инструментальное значение в развитии основного начала в личности – духовной жизни» (В. Зеньковский).

2. Принципы, определяющие требования воспитателя к самому себе.

2.1. Важнее всего для учителя – умение любить детей. Любовь – это главное средство воспитания, единственное средство воспитания. «Истинное воспитание осуществляется с любовью и посредством любви» (И.М. Андреев). Послушание, завоеванное любовью к ребенку, возникает как знак благодарности в ответ на тепло, понимание, ласку. Посредством любви «можно так воспитать дитя, чтобы оно привыкло безусловно повиноваться воспитателю без наказаний и наград» (К.Д. Ушинский).

Чтобы добиться этого, педагог должен разумно любить ученика. Любовь, если она разумна, не должна позволить себе отступить перед своеволием неразумия. Допустимы самые энергичные меры, если речь идет о переломе заблуждающейся воли. Разумная любовь основывается на любви и твердости: важно, чтобы голос любви был глубоко искренен и в то же время тверд, чтобы слово наказания, если в нем есть необходимость, было бы растворено кротостью и спокойствием. Следует отличать насилие по праву сильного от принуждения по долгу любви. Первое – ожесточает, а второе смиряет бунтующую душу ребенка. Из такого смирения впоследствии вырастает искреннее сердечное послушание. Главное – суметь стать любимым и «тогда дитя будет бояться оскорбить вас непослушанием» (И.М. Андреев).

2.2. Принцип подобия вытекает из определения воспитания как процесса формирования подобного себе. Механизм притяжения к подобному заложен в душе человека Творцом. Для маленького ребенка взрослые – родители, учителя – авторитетны, и важно со временем не потерять уважение детей. Стремление детей быть похожими на взрослых можно и нужно использовать в воспитательных целях. Учитель,

работающий с детьми, должен стремиться к самосовершенствованию, к исправлению своих недостатков, чтобы не привить их детям.¹

Основой православной педагогики является любовь. В Священном писании, особенно в книгах Нового Завета, часто говорится о любви, животворное дыхание которой способно приводить в гармонию все отношения. О любви как о высшем благе пишут апостолы Петр и Иоанн в своих посланиях. Но с особенной глубиной и вдохновенностью о ней рассуждает великий апостол Павел: 13-я глава первого его Послания к Коринфянам, которая представляет собой восторженный гимн в честь христианской любви как самого высшего и драгоценного блага, к приобретению которого должны стремиться все люди. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая... Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а любви не имею, – то я ничто» (Кор. 1.13,2), – учит Апостол Павел. Любовь рассматривается как способ преодоления одиночества и прерывание цепи зла. Она одновременно конструирует человека как личность и является средством более глубокого и точного открытия реальности. Именно это имел в виду А.Ф. Лосев, комментируя Платона: «Любящий всегда гениален, так как открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего... Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, в искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизнь и которые чужды нелюбящему».²

Открытие мира и встреча с самим собой возможны лишь в состоянии любви. Разуму дана лишь внешняя предметность, а духовность (что, разумеется, не есть противоположность разуму, а есть целостность бытия, включающего и разум) делает отношение к окружающему отношением любви. И, наоборот, любовь одухотворяет, наполняет смыслом и глубиной человеческое существование.

¹ См.: Зелененко А., священник. Принципы, определяющие отношения воспитателя к ребенку и требования воспитателя к самому себе в православной педагогике // Молодежь. Культура. Духовность. Гомск, 1998. С. 41-44.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1978. С. 70.

Здесь присутствует любовь, которая обозначается греческим термином «агапе», выражающая любовь не в смысле «эроса» (чувственного влечения) или «филии» (любвиной склонности), а как добрую готовность жертвенного служения. В любви происходит неопостижимое чувство явления другого «я», где открывается возможность познания изнутри через сопереживание. Через любовь «ты» становится для «я» личностью. Любовь видится уже не как способ продолжения рода, оформление биологического инстинкта, а как фактор формирования человеческой духовности и развития личности.

В одной из своих проповедей митрополит Антоний Сурожский говорит о том, что любовь должна так раскрыть человека, родителя, чтобы тот, кого он любит, обладал свободой и полной жизни. Однако часто случается, что родители при этом держат ребенка в плену, поработавшая его своей любовью: «Нет, я лучше тебя знаю, каковы твои пути, каково твоё счастье».¹ Подлинная любовь, проникая в идеальную сущность любимого существа, открывает наилучшие способы воспитания в нем добра. Основное стремление, вытекающее из любви, есть забота о полной жизни и раскрытия активности любимого существа.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что основой христианского воспитания является любовь, а сущностью – развитие в ребенке расположения к добру.

Другими характерными чертами христианского воспитания является милосердие, целомудрие, смирение, совесть, стыд, кротость, терпимость.

Главным христианским качеством считалось целомудрие. Однако содержание этого понятия было гораздо шире, нежели современный, ограничивающий его узкий смысл. Целомудрие предполагало цельность личности и ее устремленности к Богу, как единый духовный стержень личности, когда вся жизнь строилась и направлялась по христианским заповедям через школу внутреннего нравственного самоконтроля. Телесная же чистота рассматривалась как необходимое условие истинно христианского образа жизни, поскольку тело –

¹ Сурожский Антоний, митрополит. Зов Божий и путь спасения // Альфа и Омега. М., 1996. № 2/3. С. 9.

сосуд души и Духа, и потому в оскверненном сосуде не может пребывать божественная благодать.

Христианский образ жизни требует ежеминутного самообуздания, огромного напряжения всех духовных сил. Жизнь христианина являет собой постоянное предстояние перед всевидящим и любящим оком Бога, зовущего к совершенству и дающего силы в борьбе за чистоту каждого поступка, каждой мысли и чувства.

Русское слово «смирение» означает достижение душевного мира, который, в противовес горделивой самолюбивой мятежности, есть трезвое видение себя. Этот высокий дар считается главным путем к спасению самого человека и его окружения. Смирение есть центральное понятие православной педагогики. Смиряться не есть просто «думать о себе, что ты грешник и ничего доброго не делаешь перед Богом» (авва Исайя, слово 20). «Смиряться – это ходить перед Богом в знании того, кто ты есть» (Антоний Сурожский).

Ценности христианской педагогики освещаются в трудах отцов Церкви и современных педагогов.

О совести. Св. Макарий Великий в «Добротолюбии» пишет: «Как на корабле всем распоряжается кормчий, одним делает выговор, другим указывает, что делать, так и сердце имеет кормчего – ум и обличающую совесть».

Во всяком нравственном поступке человек осознает не только закон, но чувствует в себе какую-то силу, оценивающую поступки, и вследствие этого подвергающую человека ответственности: награждая за исполнение закона внутренним миром, за нарушение его – наказывая угрызениями совести. В православной педагогике утверждается, что совесть – это закон Бога, написанный на нашем сердце. Это голос Бога из глубины нашей души. Совесть среди самого глубокого омрачения души человека не перестает быть светом, который во тьме светит.¹

С понятием совести связано понятие *стыда*. Воспитание чувства стыда является естественным, присущим каждому человеку. Задача – не дать ему заглохнуть, а развить и укрепить его. «Стыд, - пишет Т. Горичева, - это дистанция между мной и Богом».² В.С.

¹ См.: Станько А. Учение о совести. Сергиев Посад, 1954. С. 20-21.

² Горичева Т. Христианство и современный миф. СПб., 1996. С. 71.

Соловьев говорит о стыде как своеобразном «регуляторе» отношения человека к самому себе. В борьбе духовного начала с телесным утверждается нравственное достоинство личности: «мне стыдно подчиняться плотскому влечению, мне стыдно быть, как животное, низшая сторона моего существа не должна преобладать во мне».¹

О кротости. Игумен Петр (Бирюков) в своем диссертационном исследовании «Нравственное совершенствование христианина по заповедям Блаженств» указывает: «Как без корня не может существовать и развиваться любое растение, так и не имеющий кротости человек лишается возможности стать духовным»: «Эта добродетель как царица превозносится над всеми добродетелями», - утверждает Иоанн Златоуст.²

«Кроток тот, кто может переносить нанесенные ему самому оскорбления, но защищает несправедливо обиженных и сильно встает против обижающих».³ Но при обличении других нужно проявлять особую мудрость, чтобы не впасть в другую крайность.

Итак, кротость – это не безразличие, индифферентность, не снисходительность, но подлинная культура общения с людьми. Кротость – благородство христианской души. Но благородство это основано не на гордости, а соединено с миром душевным, со смирением.⁴

Сопоставление графков позволяет утверждать, что в православной педагогике кротость представляет собой великую нравственную силу. Кротость и мужество находятся рядом. С психологической точки зрения, если на удар ответить ударом, то это значит провоцировать новую жесткость противника. Наоборот, мужественное, великодушное, гуманное, снисходительное отношение к противнику способно его нравственно обезоружить, вызвать в нем чувство стыда и проблеск совести.

¹ Соловьев В. Оправдание добра: Нравственные философские сочинения: В 2-х тт. Т. 1. М., 1990. С. 47.

² Цит. по: Игумен Петр (Бирюков). Нравственное совершенствование христианина по заповедям Блаженств: Дисс. канд. богослов. наук. Сергиев Посад, 1957. С. 414.

³ Настольная книга священнослужителя. М. 1988. Т.6. С. 30.

⁴ См.: Игнатий (Брянчанинов). Соч. СПб., 1905. Т.1. С. 30.

Сущность православного христианства – филоксения – принятие Другого. Другой – это тайна, вечная трансценденция, с которой личность тем не менее связана самыми глубокими структурами своего «я».¹

Православная педагогика признает и уважает инаковость: приверженность иным убеждениям.

Особенностью православного религиозно-правственного воспитания является его начало с самого раннего возраста. По этому поводу блаженный Иероним указывает: «Юное дитя можно направить в ту и другую сторону и увлечь, куда угодно».² Тем самым признавалось влияние среды и влияние матери. Воспитательная роль матери в христианстве поставлена выше отцовской (Иоанн Златоуст, Августин).

Большую роль отводит православная педагогика семье и институту брака. Будучи в равной степени носителями образа Божия и человеческого достоинства, мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви: «Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть» (Быт. 2.24). Супружеский союз становится средством продолжения и умножения человеческого рода: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1.28). Особенности полов не сводятся к различиям телесного устройства. Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении.

Дружба со сверстниками рассматривается в православной педагогике как потребность человеческого сердца. Григорий Богослов указывал: «мы вели дружбу с товарищами, но не с наглými, а с целомудренными, не с задорными, а с миролюбивыми, ибо мы знали, что легче заимствовать порок, нежели передать добродетель, т.е. скорее заразиться болезнью, чем сообщить другим свое здоровье».³

¹ Горичева Т. Христианство и современный миф. СПб., 1996. С.110-111.

² Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2-х т. М., 1994. С. 14.

³ Цит. по: Автономова Н.С. Рассудок, ум, рациональность. М., 1988. С. 201.

Одним из мощных средств христианского воспитания, по мнению большинства авторов, является религиозно-нравственное чтение, которое должно начинаться с Евангелия. А.С. Пушкин писал об Евангелии: «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из нее нельзя повторить ни единого выражения, которого бы не знали все наизусть, которое не было бы уже пословицею народов; она уже не заключает в себе ничего неизвестного. Но книга сия называется Евангелием, и такова ее вечно новая прелесть, что мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие».¹

Кроме Евангелия указанные авторы рекомендуют для чтения повествования святых угодников – св. Тихона Задонского, Дмитрия Ростовского, арх. Иннокентия Херсонского, еп. Феофана Тамбовского, прот. И. Пугятин и св. Иоанна Кронштадтского.

Православная педагогика определяет первичность воспитания по отношению к образованию. Поэтому главное внимание выдающегося православного педагога, философа и священника В.В. Зеньковского направлено на проблемы воспитания. Сущность воспитательных задач определяется процессом интроцепции, в ходе которого извне подлежащие ребенку ценности становятся для него своими, воспринимаются им как бы внутри собственного существа. Важнейшим фактором воспитания является его личностный характер; как говорит В.В. Зеньковский, нельзя ничего привить ребенку помимо его личности, все в нем связано со сферой его личностного бытия. Так как ничего нельзя привить ребенку помимо его личности, его свободы, то дело педагога приобретает характер межличностного общения.²

Православная педагогика определяет духовную специфику детства как этапа созревания человеческого духа, восхождения к подлинной свободе. Дело в том, что когда человек приходит к осознанию своей свободы и может сознательно стать на сторону добра,

¹ Цит. по: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцание и умозаключение. М., 1994. С. 322.

² Зеньковский В. Педагогика. М., 1996. С. 41.

он «застает» себя уже сложившимся существом. Потому дети и ищут интуитивно руководства взрослых, что не имеют еще целостной картины миробытия и чувства своего положения в нем. Этим определяется необходимость педагогической помощи, которая состоит в том, чтобы помочь ребенку в формировании разных сторон его природы, пока он сам не научится владеть собою не только как физическое или же словесное существо, но и как личность. Эта помощь состоит в подготовке ребенка к его свободе, в том, чтобы в его жизни свобода соединилась с добром. Таким образом, личностное начало в ребенке, задаток и условие добра в нем, одновременно и дано (как средоточие его существа, как центр, основа его бытия), и задано (как требующее своего раскрытия, постижения в своем собственном самосознании), т.е. оно трансцендентно и требует своего раскрытия в эмпирии.

Сущность педагогического действия и сама его возможность определяются В. Зеньковским на основе двух антропологических принципов: органичности человеческого существа и иерархичности его строения. Процесс самораскрытия личностного ядра человека составляет основу его духовной жизни, которая своим течением определяет, в свою очередь, ход психо-физического развития человека. Неразрывность связи духовного и материального бытия в человеке, их органическая взаимосвязь определяет возможность влияния на духовную жизнь через сферу эмпирии, в которой (эмпирии) осуществляется процесс педагогического взаимодействия. Однако иерархичность соотношения этих сфер определяет приоритет духовно-воспитательных задач в педагогическом процессе.¹

Существенной особенностью православной педагогики является использование образов (музыкальных, изобразительных, динамических, обонятельных и др.) в воспитании.

В теории и практике воспитания проблема методов является одной из наиболее сложных и спорных. В терминологии методов воспитания нет четкости: одни и те же понятия могут быть названы методами, принципами, формами, приемами и т.п. Практически у каждого педагога складывается субъективное представление о

¹ Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 67.

методах, в том числе в зависимости от конкретных целей и задач воспитания.¹

В данном случае под методами воспитания понимается совокупность наиболее общих способов решения воспитательных задач и осуществления воспитательных взаимодействий.

Методы, а также общие и частные формы организации воспитательной деятельности в христианско-православной педагогике определяются следующими условиями: принципиальной ориентацией на свободу ребенка, на свободное, личное сочетание его воли с добром, с волей Божией, т.е. основным в сфере воспитания является метод диалога; закономерностями духовного роста личности, постепенного становления ее свободы, при этом воспитание должно опираться на возрастные особенности личностного развития; разнообразием существующих типов индивидуальной психофизической организации и личностной ориентации, когда в воспитании обеспечивается возможность выбора ведущей познавательной деятельности и сферы применения творческой активности развивающейся личности.

Методами религиозного самовоздействия и самовоспитания являются молитва, соблюдение поста, обета, раскаяние, покаяние, самоуглубление, обращение. Большое воспитательное значение имеет общая организация религиозной жизни: обязательные регулярные посещения церкви, соблюдение престольных и иных церковных праздников.

В качестве средств воздействия, наряду с обстановкой в церкви, богослужением и обрядами, широко используются веками апробированные методы воспитательного воздействия: крещение, причастие, исповедь, благословение, послушание, внушение, утешение.

Вся эта система методов, средств и условий направлена на организацию жизни и деятельности людей в соответствии с нормами религиозной морали. Благодаря этим переживаниям человек становится мягче и терпеливей по отношению к другим людям, даже к самым антипатичным для него и относящимся к нему равнодушно или недоброжелательно.

¹ Российская педагогическая энциклопедия. М., 1997. С. 569.

Рассмотрим некоторые методы более подробно. Как указывает св. Иоанн Златоуст, «молитва ... представляет собой душу и сущность религии». Она проявляет собой те сознательные и добровольные отношения, в которые вступает находящаяся в скорби душа с таинственной силой. С помощью молитвы осуществляется общение с Богом. Молитва дает возможность Богу подействовать на человека. Благодаря молитве, энергия, которая без молитвы остается скованной, освобождается и реализуется, будь то объективно или субъективно, в мире явлений. Благодаря молитве, происходит прилив духовной энергии, которая иначе находилась бы в дремлющем состоянии. Благодаря этому производится известного рода духовная работа.¹

Отцы церкви посвятили молитве многие свои сочинения. Так, святителя Игнатий (Брянчанинов) проводит следующее сравнение. «Нищим свойственно просить, а обнищавшему грехопадением человеческом свойственно молиться. Молитва – обращение падшего и кающегося человека перед Богом; излияние сердечных желаний, прошений. Путь к Богу лежит через молитву. Необходимо, чтобы молитва произносилась из сердца, наполненного нищеты духа, сокрушенного и смиренного, что воздух для жизни тела, то молитва для души.² «Всякая молитва, при которой не утрудится тело, а сердце не придет в сокрушение, признается недозрелым плодом: потому, что такая молитва – без души». Ничто так не способствует к преуспеванию в молитве как совесть, удовлетворенная богоугодной деятельностью. Душа молитвы – внимание (Св. Исаак Сирский).

Милосердие к ближним и смирение перед ними составляют основание и силу молитвы. Они как бы крылья, которыми она взлетает к небу. «Без них молитва не может подняться от земли» [190, с.147].³ «Не ищи в молитве наслаждений. Желание грешника ощутить наслаждение есть уже самообольщение. Ищи, чтобы ожило

¹ Вознесенский А.И., священник. Руководство и домашнее религиозно-нравственное христианское воспитание детей. Орел, 1888. С. 262-264.

² Игнатий (Брянчанинов), епископ. Сочинения. СПб., 1905. Т. 1. С. 138-139.

³ Игумен Петр (Бирюков). Нравственное совершенствование христианина по заповедям Блаженств: Дисс. канд. богослов. наук. Сергиев Посад, 1957. С. 147.

твое мертвое, окаменевшее сердце, чтобы оно раскрылось для ощущения греховности своей, своего падения, своего ничтожества, чтобы оно увидело их».¹ «Тогда явится тебе истинный плод молитвы: истинное покаяние, облегчение совести, мир душевный, примирение с ближними и к обстоятельствам жизни, милость и сострадание к человечеству, воздержание от страстей, сила при борьбе с греховными помыслами и влечениями. Этими ощущениями... будешь доволен».²

Еще одним действенным методом православного воспитания является пост как совокупность добрых дел, искренней молитвы, воздержания во всем, в том числе и в пище. Пост телесный необходим для совершения поста духовного, тот и другой в совокупности образуют пост истинный. Отцы Церкви неоднократно подчеркивали, что пост – не цель, а средство смирить свою плоть и очиститься от грехов. Без молитвы и покаяния пост становится всего лишь диетой.

Личностное усилие. Жизнеспособность человека покоится на воле к жизни и предполагает постоянное личностное усилие. Это усилие в христианской этике называется аскезой. В атеистической литературе она определялась как «добровольное насилие».³ Простейшей и исходной формой этого усилия является свободное подчинение христианским нравственным запретам, зрелая и развитая работа по определению смысла жизни. Поиски смысла жизни – это процесс расширяющейся духовно-ценностной ориентации личности. Аскеза не означает что-то «чрезвычайное», она в большей своей части нормальна и не переменна для нравственной жизни человека. Она означает, что человек добросовестно и, безусловно, работает над собой, над своим нравственным совершенствованием.

Покаяние. Много вдохновенных слов отцов Церкви посвящено покаянию. «Покаяние! Какое это великое, какое сильное чувство!» Покаяние – это преображение души и ума, это обновление всего человека.

¹ Игумен Петр (Бирюков). Нравственное совершенствование христианина по заповедям Блаженств: Дисс. канд. богослов. наук. Сергиев Посад, 1957. С. 148.

² Там же. С. 149.

³ Атеистический словарь. М., 1976. С. 4.

Исповедь – это так называемая видимая, обрядовая часть таинства Покаяния. Она состоит в том, что христианин с сердечным сокрушением и решимостью впредь исправиться рассказывает свои согрешения своему духовнику как свидетелю его покаяния перед Богом, который один имеет власть отпускать грехи. Исповедь представляет собой высшую ступень в развитии морально-религиозного чувства. Она является частью общей системы очищения, в которой религиозный человек нуждается, когда хочет исправить свои отношения к божеству. Для того, кто прошел через таинство исповеди, этот момент ощущается как конец обмана и лицемерия и начало обновленной жизни. Если человек не совсем освободился при этом от своих грехов и страстей, то, по крайней мере, он больше не прикрывает их ложным покровом кажущейся добродетели и кладет в основу своей жизни искренность, стремление разорвать оболочку, скрывающую тайные помыслы и деяния, дать прорваться созревшему нарыву и этим облегчить себя.¹

Методы и средства православной педагогики направлены на борьбу с главными, согласно православной антропологии, врагами человека – грехами и страстями.

Грех – это в переводе с древнееврейского «промахка», «непопадание в цель». И это очень точное раскрытие духовного смысла греха. При этом греховное (в онтологическом смысле) состояние сопровождается особыми состояниями души, именуемыми страстями. Страсти выражают собой ситуацию внутренней несвободы человека. По мнению преподобного Нила Сорского, страстью надо называть «такую склонность и такие действие, которые долгое время, гнездясь в душе, посредством привычки обращаются как бы в естество ее... Страсть есть долговременное и обратившееся в привычку усаждение страстными помыслами, влагаемыми от врага».²

Одним из замечательных трудов, направленных на избавление от грехов и страстей является труд Иоанна Лествичника «Лествица добродетелей». Преподобный Лествичник на основании своего

¹ См.: Игнатий Брянчанинов, епископ. Аскетические опыты. М., 1993. С. 61-64; 168-170; 265-267.

² Сорский Нил. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 21.

личного опыта и опыта других подвижников указывает последовательность шагов по самосовершенствованию. В книге рассматриваются такие очистительные подвиги, как отречение от пороков и страстей, исправление испорченного сердца, как источника зла; затем указывает на язык, а потом на чрево, которое может до такой степени возобладать над человеком, что делает его рабом всех плотских наслаждений.

Одним из важнейших недостатков и первопричин многих других страстей (вражды, ненависти, лжи и др.) он называет *гнев*. «Гнев омрачает свет здравого разума, приветствует самоисправление. Он призывает воздерживаться и от гнева, который скрывается в мыслях.

Злейшим исчадием гнева он называл *памятозлобие* (Сл. 9, с.94). Памятозлобие – это скрываемое до времени неприязненное чувство к брату, не угодившему человеку, начиная от едва заметного неудовольствия и кончая упорной враждой к ближнему.

Еще одним грехом языка является *ложь*. «Ложь есть уничтожение любви» (Сл. 12, с.101), *уныние* – «есть расслабление души, изнеможение ума...» (Сл. 13, с.103). Уныние тесно связано с ленью - «Уныние и лень расточают все дух богатства» (Сл. 13, с.104). *Лень* не допускает человеку делать доброе. Она «есть мать всех пороков».

Сребролюбие является основанием неверия в промысел Божий. Оно ослепляет человека, отдающего ему все свое сердце и душу. Оно подавляет семена благих дел и располагает к тщеславной и суетной надежде на стяжание к другим богатствам. «Оно производит ненависть, хищения, зависть разлучения, вражды, смущения, злопамятство, жестокость и убийство» (Сл. 16, с.133).

Гордость – по словам Иоанна Лествичника, – есть отвержение от Бога, презрение человека, материя осуждения, исчадие похвал, знак бесплодия души, виновница падений, источник гнева, дочь лицемерия, причина немилосердия, бесчеловечный судья... (Сл. 23, с.150). Несчастье человека, подверженного этой страсти, состоит в том, что ум его совершенно ослепляется ею.

Итак, путь нравственного восхождения – это путь самоограничения и самосовершенствования, который помогают преодолеть методы православной педагогики. Этот путь многотрудный, но дающий и много радостей, особенно духовных, возвышенных.

Учитель в православной воспитательной системе исходит из того, что подобное воспитывается подобным: любовь – любовью, благонравие – благонравием и т.п. Если педагог берется учить христианским ценностям, христианство должно жить в глубине его сердца, он должен знать основные понятия Православия, знать Ветхий и Новый Завет, евангельские образы должны стать для него живыми. В литургии он должен знать и понимать смысл Таинства и Богослужения, знать Церковную историю, жития чтимых святых, вести оцерковленную благочестивую и высоконравственную жизнь. Учитель должен давать пример христианской нравственной жизни во всех ее проявлениях.

Содержание деятельности учителя на ниве православного воспитания исходит из того, что даже самые большие воспитательные усилия не определяют конечного результата воспитания, так как сами обращены к свободе воспитуемых; учитель не вправе ожидать немедленных и зримых результатов, так как, «вращивая» богоподобную личность, он только способствует процессам ее самостоятельного роста; плоды воспитательных усилий не могут быть здесь, в земной действительности, ни однозначно предусмотрены, ни окончательно оценены, так как глубина личности бесконечна и определяться она будет только Справедливым Судом Божиим.

Память об этих ограничивающих воспитательный «запас» условиях придает педагогической деятельности в православии важнейшее качество – трезвость. В ней, несмотря на кажущуюся парадоксальность, источник глубинного педагогического оптимизма христианского учителя, который верит, что дело воспитания – дело Божие, и потому надеется на Его помощь. Он также верит в сохранность в человеке образа Божия, незыблемого основания каждой личности. Исходя из этого, он уважает свободу каждой личности, поэтому действует в диалоге с ней, точнее, в синергии; знает ее неизмеримую глубину, поэтому относится к ней с благоговением; видит радостные проявления милости Божией и сияние Его образа в человеке, поэтому имеет твердую уверенность в необходимости своей работы.

Таким образом, православное мировоззрение становится прочным основанием воспитательной деятельности. Священник Илья (Попов) размышляет о требованиях к учителю: «Чего прежде ждет ребенок от учителя? Детская душа робко просит: «Скажи, для чего

«я пришла в мир? Открой мне тайну. Укажи, где истина». Иначе говоря, душа ребенка ищет Христа. Что же вместо ответа на этот главный вопрос даст детям школа? Мертвые разрозненные знания, слепок с жизни». С православной точки зрения он должен прежде всегда быть честным», как говорили раньше, или иметь «правдивое сердце».¹ Истинное обучение ведь вне слов и предметов. Оно передается из сердца в сердце, из очей в очи. Дети – прозорливы, они – ясновидцы, учит православие. В детской психике – тончайшие мембраны, которые улавливают как ложь, так и правду. Грубый, жестокий учитель уничтожает эти мембраны и лишает ребенка способности правильно оценивать добро и зло. Истинный учитель развивает эту способность, которая является не чем иным, как совестью.²

Каких еще правил придерживается православный учитель? Не быть судьей ученику. Считать его умнее, тоньше, одареннее себя. Он знает, что не добьется уважения ученика, если не будет испытывать к нему беспредельного почтения, благоговеть перед ним, как перед запечатленной тайной, благоговеть перед путем, который ему предстоит пройти, – многострадальным и грудным. Любя ученика и доверяя ему, не надо ждать, что плоды воспитания созреют в одночасье. Они могут появиться лишь много лет спустя. Учитель должен быть терпелив и смирен. Наивысшая духовная добродетель учителя – его уничижение. Забытое слово. Что за ним? Педагог должен уметь раскаиваться, сокрушаться о своих ошибках – публично, перед учениками. И тогда ни один ученик не станет перед неразрешимым вопросом: «Как и где надо каяться?» Научить ребенка переживать свой грех – разве это не одна из главных задач педагогики?³

Итак, содержанием работы учителя над собой в православном христианстве являются: постоянный поиск своей более верной и чуткой педагогической позиции, восхождение к главному педагогическому принципу служения, для чего нужно научиться видеть

¹ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Обстоятельства нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 7. С.60.

² Там же, с. 74.

³ Там же, с. 78.

ребенка и результаты своих педагогических действий; анализ своего личного педагогического опыта, выявление и закрепление всего лучшего, преодоление императивности в подходе к ребенку; творческое освоение опыта коллег и имеющегося исторического наследия педагогики. У православного педагога не может быть раз и навсегда устоявшихся программ педагогической деятельности, как не может быть одинаково исполнено даже одно и то же музыкальное произведение. Каждое исполнение – это новое переживание, а каждый урок – это отрезок всегда бесконечно новой в своих проявлениях жизни. Поэтому православная педагогика – это сама жизнь, творческое взаимодействие с живыми и живущими личностями. Педагог-христианин должен поставить перед собой цель – помочь родителям вырастить ребенка прежде всего христианином, помочь ребенку обрести, по словам Апостола Павла, Образ Божий.

Даже такой беглый обзор православной педагогической системы позволяет оценить ее как значимую для современной российской культурной ситуации. К наиболее используемым формам православной педагогики можно отнести: наиболее оптимальную форму занятий – беседу, когда устанавливаются теплые, дружеские отношения между преподавателем и учеником; предоставление соответствующей деятельностью; сбор средств в пользу нуждающихся; составление альбома иллюстраций к Священному Писанию.

Формами внутренней религиозной активности являются: молитва о больных; работа над собой для выработки послушания, терпения, правдивости и т.п.; приготовление к исповеди и причастию.¹

Приведенный анализ источников показывает, что христианская педагогика основана на познании законов христианского духовного мира, а именно:

- закона Любви или закона Единства (из его понимания вытекает признание братства всего сущего: Бог – Любовь, Бог един и все люди – братья);
- закона причинности (что человек посеял, то и пожнет);

¹ Макарий, епископ Томский. Беседы о христианской жизни и воспитании. СПб., 1902. С. 11.

- закона поврежденности (наша природа двойственна и иерархична, высшее и низшее начало присуще каждому человеку: то одно, то другое берет верх; отсюда вытекает необходимость борьбы с низшим во имя высшего);

- закона сохранения энергии (ничего не пропадает, ни одна пылинка, ни одно наше усилие, чувство, мысль – все непрерывно живет);

- закона эволюции (человек растет в работе, отсюда – требование постоянного усилия и совершенствования).

Рассматривая концептуальные основы православной педагогики, можно выделить среди них следующие: христианскую антропологию как симфонию духа, души и тела; понимание человека как связи между духовным и материальным миром; христианское отношение человека к самому себе (очищение от греха, недостатков; самовоспитание и т.д.), людям, природе, Творцу; духовное общение и творческую деятельность ребенка как важнейшие условия его развития.

Итак, почему важно профессиональное самоопределение будущего педагога в аксиологии православной педагогики?

Изучение православных традиций духовного воспитания, доказавших свою эффективность на протяжении столетий, дает основание для построения новых образовательных систем и технологий, базирующихся на принципе единства обучения и воспитания. Опыт православной педагогики важен для более глубокого осмысления и реального наполнения таких понятий, как духовность, духовное воспитание, духовная культура. Выработка профессиональной позиции в отношении к ценностям милосердия, совести, смирения и др. особенно значима для собственных поисков путей достижения духовной целостности человека. методик раскрытия другого и самораскрытия, творческого развития личности, которое понимается в православии как собирание себя из рассеянного состояния и подчинения высшим духовным ценностям.

Прогнозируемым результатом профессионального самоопределения будущего педагога должно стать осознание того, что личность может состояться только и исключительно собственными усилиями, внутренними установками, которые не возникают случайно, а формируются в процессе приобщения к куль-

туре. Православная культура вводит ребенка в духовный строй, в котором происходит понимание, что изменение мира возможно только, и, прежде всего, как результат изменения (преобразования) себя.

Православная педагогика представляет собой опыт не внешнего благочестия, а огромной внутренней работы по борьбе с соблазнами, очищения своего внутреннего человека; индивидуальной работы с учеником – не только на уровне рационального восприятия, но и на уровне чувствования ребенка (как в семье); прощения, любви, терпения, удержания от распространения зла.

Особого акта самоопределения будущего педагога требует православное и либеральное понимание таких понятий, как любовь, свобода, терпимость и др. К.Д. Ушинский справедливо указывает, что достаточно соединить два слова – свобода и любовь, чтобы получилось сочетание, которое православные христиане понимают как блуд, а современный мир – как одно из достижений демократии.¹ В либеральной транскрипции любовь – физическое влечение, свобода – освобождение человеческой личности от всего, что понимается ею как ограничение ее воли и прав. В православии же свобода понимается как свобода от пут греха. Либеральная идея не призывает к освобождению от греха, ибо само понятие греха в либерализме отсутствует. Греховные проявления человека допускаются, если они не входят в противоречие с законом и не нарушают свободы другого человека. Либеральная доктрина включает в себе идею раскрепощающего греховного индивидуума, а значит, высвобождение потенциала греха в человеческой личности. Свободный человек вправе отбросить все, что сковывает его, препятствует ему в утверждении его греховного «Я». Все это – внутреннее дело суверенной, автономной, ни от кого, кроме себя, не зависящей личности. В этой своей части либеральная идея диаметрально противоположна христианству.

Будущему педагогу важно определиться в дискуссии между православным богословием и идеологами либеральных ценностей, позиция которых изложена выше. Первые же настаивают на том, что если существование либеральных институтов в эко-

¹ Ушинский К.Д. О религиозно-философском воспитании // Собрание сочинений: В 11-ти т. Т. 10. М., 1950. С. 612.

номике, политике, социальной сфере жизни и межгосударственных отношениях приемлемо, целесообразно и морально, то насаждение принципа философского либерализма применительно к личности и межчеловеческим отношениям является пусковым механизмом растормаживания и высвобождения пагубных вожделений, провоцирует взрыв плотского начала и ставит во главу угла человеческий эгоизм, легитимизирует право на грех в обществе, лишенном в таком случае представления о норме жизни. С точки зрения православных богословов, общество, принимающее либеральную аксиологию в отношении личности, рано или поздно будет обречено на гибель.

От того, какую профессиональную позицию в данной дискуссии займет будущий педагог, в немалой степени зависит стратегия дальнейшего развития отечественного образования.

4.2. Традиционные основы исламской педагогики

Россия является многонациональной, по конфессиональному облику преимущественно христианско-мусульманской страной. Ислам – последняя по возникновению из мировых религий – складывался под влиянием христианства. Многие каноны Корана имеют сходство с библейскими нравственными заповедями. Отсюда является важным осмыслить роль культурных ценностей не только христианско-православной, но и мусульманской педагогики. При этом, по справедливому замечанию академика М.И. Махмутова, если в педагогической литературе «тема православия как основы духовности представлена довольно хорошо, то проблема воспитания молодежи на основе мусульманского нравственно-этического учения почти не освещается».¹

Чем обусловлено обращение к духовным корням ислама, национальным традициям? Во-первых, по разным оценкам, в Российской Федерации проживает от 15 до 25 млн. мусульман.² В Российской Федерации существуют регионы компактного расселения мусульман: Северный Кавказ, Поволжье, Урал, Западная Сибирь и,

¹ Махмутов М.И. Духовная сила Корана // Народное образование. 1999. № 6. С. 231.

² Религия в истории и культуре. М., 1998. С. 139.

в частности, Томская область. Поэтому знать особенности детей из мусульманских семей будущим педагогам необходимо.

Во-вторых, по мнению исследователей,¹ в современной России наблюдается процесс исламского возрождения, или, по-другому говоря, исламский ренессанс, который включает в себя активизацию и взаимодействие как духовно-практического, так и политического.² Процесс этот неоднороден. В нем есть и экстремистские, деструктивные, негативные течения. Однако они не перекрывают собой общего позитивного начала, хотя среди российского населения именно они вызывают больше всего вопросов и неприятия. Связано это с недостаточной информированностью о сущности и особенностях развития ислама как духовно-религиозного феномена.

Изучение ментальных культурных ценностей мусульманской педагогики обусловлено сложностью и остротой социокультурного аспекта проблемы. Мусульмане в России – это в основном последователи двух наиболее либеральных матхабов (богословско-юридических школ) – ханафитского и шафиитского, учитывающих особенности национальных обычаев и традиций. Именно этим, по мнению Л.А. Баширова, объясняется тот факт, что ислам в России отличается толерантностью к другим конфессиям и легкой приспособляемостью к различным социально-политическим условиям и политическим системам.³

В-третьих, изучение культурных ценностей мусульманской педагогики обусловлено тем, что хотя наука, педагогика в том числе, не стоит на месте, в воспитании подрастающих поколений неоценимую помощь оказывает опыт, уже накопленный веками, сбере-

¹ См.: Баргольд В.В. Ислам и культура мусульманства. М., 1992; Баширов Л.А. Мировоззренческий плюрализм и культура отношения к религии // Соотношение светского и религиозного в современном образовании. М., 2000; Вагабов М.В. Ислам и проблема атеистического воспитания. М., 1994; Вагабов М.В. Мусульманский конфессионализм в прошлом и настоящем. Махачкала, 1985; и др.

² Религиозные традиции мира. Т.2. М., 1996. С. 140.

³ См.: Баширов Л.А. Мировоззренческий плюрализм и культура отношения к религии // Соотношение светского и религиозного в современном образовании. М., 2000. С. 140-141.

женный каждым народом, как одно из самых величайших духовных своих богатств. Воспитание гуманизма, человеческого достоинства, гражданственности корнями уходит в историю, культуру народа. И чем разнообразнее культурные, исторические формы, тем выше уровень развития культуры человека. «Воспитание, - отмечает, развивая эту мысль, известный отечественный этнопедагог Г.Н. Волков, - существует в народе столько же веков, сколько существует сам народ - с ним родилось, с ним выросло, отразило в себе всю историю, все его лучшие качества».¹

В связи с вышеизложенным положением в современной социокультурной ситуации резко возрастает роль религиозного просвещения, функцию которого должна взять на себя система светского образования (не путать с религиозным воспитанием, являющимся прерогативой семьи, конфессии). Именно благодаря просвещению школьник, студент узнают о том, что экстремистский фундаментализм генетически не связан с исламом. «Не надо бояться истинного фундаментализма, - пишет шейх Р. Гайнутдин, - это тишина и размышления, и никакой агрессивности».²

Проблема изучения исламской педагогики имеет, как уже отмечалось выше, и региональный аспект. Коренным народом территории, составляющей ныне Томскую область, являются татары. В древности татарский народ имел свою очень эффективную национальную систему воспитания, основанную на любви матери и бабушки к ребенку, на естественной потребности ребенка слушаться отца, искать у него защиту. Семья, состоящая из отца и матери, дедушки и бабушки, предостерегала ребенка от многих жизненных невзгод.

По исламской традиции, обучение начиналось в семье. Важной вехой такого обучения являлась церемония бисмаллах. По достижении возраста в четыре года, четыре месяца и четыре дня ребенок должен был произнести молитвенное «бисмаллах» и несколько стихов из Корана.

¹ Волков Г.Н. Современное функционирование народной педагогики как феномена демократии и гуманизма: Текст лекции. Чебоксары, 1993. С. 30.

² Цит. по: Вагабов М.В. Мусульманский конфессионализм в прошлом и настоящем. Махачкала, 1985. С. 127.

Система воспитания («гонаһ» - грех) была основной нормой поведения человека, определяла его нравственные устои, нарушения которых могли вызвать недовольство со стороны общества, его осуждение. Эта воспитательная система была прочно связана с природой и жизнью народа. Осуждение обществом («жэмгать») деструктивного отношения к природе помогало татарскому народу формировать у молодого поколения экологическую культуру, заботливое отношение к окружающему миру. Такая система воспитания была в каждой семье. На этой основе создавались не писанные правила поведения, направленные на сбережение природы, которая обеспечивала материальное и духовное благосостояние семьи.¹

В педагогической практике ислама большое внимание уделяется интеллектуально-нравственному аспекту в воспитании человека, источником которого является Священный Коран и Сунна. И обучение, и воспитание, согласно исламской традиции, основывалось на приобретении человеком истинного знания. Знанию в исламе придавалось исключительно большое значение. Оно подразделялось, во-первых, на предвечное и всеобщее, божье, являющееся одним из символов могущества Аллаха, и, во-вторых, на человеческое – обычное (мирское) и религиозное (равное вере). То есть вера на исламском Востоке в известной степени отождествлялась со знанием. При этом вера противопоставлялась неверию, а знание – неведению. Стремление к знанию считалось безусловным долгом каждого мусульманина. Обладание им в глазах общественного мнения ценилось выше, чем обладание собственностью, «ибо знание охраняет тебя, в то время, как ты должен сохранить собственность». К приобретению знания вело четыре пути: усвоение исламских традиций, божественное озарение, понимание посредством логического рассуждения, энциклопедическое образование. При этом настойчиво подчеркивалась взаимосвязь между знанием, переживанием и действием, которая, в частности, должна была обеспечиваться единством обучения и воспитания.²

¹ Саидов С.М. Культ святых и особенности его проявления в исламе. Махачкала, 1997. С. 225-245.

² См.: Корнетов Г.Б. Педагогика ближневосточной Исламской цивилизации: История и современность // Магистр. 1994. № 4. С. 50.

В хадисах неоднократно подчеркивалась важность, ценность образования. Так 47 хадис гласит: «Если у тебя есть возможности и способности – будь ученым, если не получается учеником, стремящимся к знаниям, если и это не удается – то старайся слушать больше речи образованных людей, если и это не получается – имей положительное отношение к просвещению, образованию, или хотя бы не отрицай, не будь противником просвещения, образования». «Если мусульмане хотят иметь все блага в этой жизни, быть счастливыми – единственное средство для этого – образованность».¹ Все это делало проблему образования одной из центральных для исламской цивилизации.

Система нравственно-этического и интеллектуального воспитания в исламе имеет два основных раздела: этический, представленный в Коране и Сунне Пророка, и практический, в котором содержится руководство нравственно-этическим поведением в повседневной жизни. Человек должен знать и понимать содержание нравственно-этических действий. Нравственно-этическая ответственность человека в исламе связана со свободой выбора. Нет ответственности у того, кто вынужден поступать тем или иным образом, не имея права выбора. Отсутствие знания не освобождает человека от ответственности перед обществом, поэтому ислам предписывает образование и познание.

При обучении и воспитании практиковали поощрения и наказания. Существовал, например, обычай, согласно которому лучший ученик проезжал верхом по улицам, а товарищи осыпали его сладостями.

Особое место в исламской педагогике занимает учение о наказании. Наказание за распитие спиртных напитков – 80 ударов. Наказание тем, кто сеет зло на земле – бесчестие, а тем, кто угрожает безопасности государства и общества, совершает разбой – смертная казнь или распятие, или отрубание руки и ноги накрест в зависимости от тяжести их преступлений или последствий этих преступлений.

¹ Салимова Р.М. Духовное развитие студентов педагогических вузов в процессе профессиональной подготовки: Автореф. дисс. ... к. пед. н. Уфа, 2000. С. 75.

Следует отметить, что многие выдающиеся деятели мусульманской цивилизации отрицательно относились к наказаниям как к методу педагогического воздействия. Например, Ибн Халдун (1332-1406) доказывал, что наказания запугивают детей, подавляют их энергию, делают ленивыми и лживыми, приучают к рабству. С детьми происходит то же самое, что с народами, которые попадают под гнет тиранов и испытывают различные несправедливости. А впоследствии люди теряют инициативу, мужество и уверенность в себе, т.к. привыкают определять свое поведение, исходя из чужих распоряжений. По мнению Ибн Халдуна, суровость в обращении и насилие по отношению к детям оборачивается для них тяжелейшей потерей – утратой ими своей человеческой сущности.¹

Брак считается основой семьи, в которой успокаивается сердце, отдыхает совесть и радуется душа. Связь между мужчиной и женщиной должна быть дружеской и строиться на чувстве постоянства. Что касается обязанностей женщины по отношению к ее мужу, то они заключаются в послушании и покорности ему, обеспечении ему отдыха и других потребностей, воспитании его детей и оберегании его чести и имущества.

Отцу и матери принадлежит основная роль в деле воспитания детей. У детей тоже есть обязанности в отношении родителей: они должны к ним хорошо относиться и быть с ними почтительными. Непочтительность к родителям – один из самых тяжких смертных грехов.

Поскольку мать испытывает муки и страдания, воспитывая своих детей, Пророк поставил ее на первое место среди тех, кого следует почитать и уважать. Именно поэтому говорится, что сирота не тот, кто остался без отца, но тот, кто остался без матери, ибо нет в мире другого сердца, так наполненного состраданием и сочувствием, как сердце матери.

Большое значение в исламской педагогике придается важности родственников и соседей. По значимости близкие и родственники располагаются следующим образом: родители, супруг или супруга, дети, близкие, соседи, друзья, знакомые, сироты, вдовы и вдовцы,

¹ См.: Корнетов Г.Б. Педагогика ближневосточной Исламской цивилизации: История и современность // Магистр. 1994. № 4. С. 51.

нуждающиеся в помощи, друзья-мусульмане, люди и животные. Одним из признаков праведности или неправедности человека является то, как думает о нем его сосед.

В 1996 г. в Издательском доме Ш.А. Амонашвили в серии «Антология гуманной педагогики» впервые вышла книга «Пророк Мухамад». В ней представлены тексты Корана, занимающие особое место среди Священных Писаний. Как соотносятся эти тексты с педагогикой? Первый читатель отобранных текстов, исламовед, профессор Г.В. Милославский ответил так: «Если педагогика - это наука о воспитании человека, то истоки этой науки надо искать в текстах Священного Писания, на основе которых тысячелетиями воспитывались поколения людей».¹

Суть исламской педагогики – по определению академика, доктора педагогических наук М.И. Махмутова – в воспитании моральных, нравственных норм и привычек, человеколюбивых отношений. М.И. Махмутов отрицает мнение о том, что исламская педагогика построена на принуждении, в силу того, что само слово «ислам» означает покорность. Это неверно, т.к. ислам – покорность Богу, всемогущему Аллаху, но он не ограничивает свободы личности, не подчиняет одного человека другому, не отнимает у него его свободу и самостоятельность в принятии решения. Ислам – против принуждения, даже если дело касается его собственных принципов. «Нет принуждения в религии», - сказано в Коране.²

Усвоение Корана требует не просто механического восприятия и усвоения религиозных догм как высших безусловных ценностей и норм поведения, но и их рационального обоснования. Однако смысл Корана не может быть до конца постигнут разумом. Необходим свет, направляемый Аллахом в сердце верующего. Именно сердце считалось органом познания, способным увидеть саму суть вещей, вместить в себя Бога.

Наставник мог лишь помочь ученику воспринять божественное откровение, ибо воля Аллаха от него не зависела. Сердце человека неправедного, не исполняющего обязанности, предписанные исламом, было закрыто для божественного откровения. Поэтому одной

¹ Махмутов М.И. Духовная сила Корана // Народное образование. 1999. № 6. С. 134.

² Там же, с. 137.

из важнейших задач учителя считалось оказание помощи ученику в осуществлении праведного образа жизни, что было невозможно без усвоения норм и правил поведения, предписываемых исламом и изучаемых в школе по мере освоения священных текстов. Все это определяло понимание и признание особой роли учителя в «духовном рождении» человека.

Учитель в исламе должен действовать так, чтобы тот, кого он обучает, шел таким же путем, как и его собственные дети. Он должен, не жалея сил, давать советы ученику, удерживать его от плохих привычек; выполнение той работы, которая ему не по силам; но не должен, ругая ученика за дело, которое у него не получается, тем самым отбивать у него охоту заниматься этим делом. Считалось, что ответственность за проступки детей лежит, прежде всего, на самом преподавателе. «Начало воспитания моих детей есть твое собственное воспитание», - писал один из родителей учеников, обращаясь к учителю.¹ «Знай, - подчеркивалось в «Посланиях братьев чистоты и друзей верности» (X в.), - что твой учитель – создатель твоей души в той же мере, как твой отец – создатель живого тела. Твой отец дал тебе физическую форму, а твой учитель придаст форму твоей душе. Он питает ее учением и мудростью и ведет к достижению вечного блаженства, тогда как твой отец вырастил тебя и научил зарабатывать на жизнь».²

Исламская педагогика изначально ориентировалась на целостного человека, знания, вера, разум, сердце и поведение которого направлены в одно, строго определенное для правоверного русло. При этом воспитание и обучение последовательно различались, а культ знания способствовал концентрации внимания на последнем. Признание сердца главным органом человеческого познания, высшие ступени которого связаны с божественным откровением, внесло в культуру и педагогику ислама значительный иррациональный элемент.

Педагогическое учение ислама предписывает воздавать за добро добром, за зло злом, быть щедрым, помогать бедным и т.п. Ислам создал эффективную систему законов об этике доз-

¹ Джуринский А.Н. Средневековая педагогика. М., 1997. С. 121.

² Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2-х т. М., 1994. С. 65.

воленного и запретного. Эстетические ценности связаны в нем с любовью к Аллаху и людям. Почти все основные требования к мусульманину помещаются во второй суре Корана: «То, что вы поворачиваетесь лицом на восток или запад, это еще не означает, что вы совершаете благодеяние; Благодетелем тот, кто верит в Аллаха, в Последний день, в ангелов, в Коран, в пророков, благодаря своей любви к Аллаху раздает часть своего имущества своим близким, сиротам, оказавшимся в беде, путешественникам, бедным, пленным, тот, кто соблюдает намаз, раздает закят, тот, кто соблюдает договоренности, терпеливо сносит невзгоды во время беды или на поле брани» (2:177).

Таким образом, все жизненные проблемы «процеживаются» через нравственную нормативную сетку, что призвано спасти человека от эгоистических страстей и желаний, способствует расцвету личности, обладающей высокими морально-волевыми качествами.

В Коране дается свод правил культурного поведения на все случаи жизни, которые, как считает М.И. Махмутов, могут быть использованы сегодня в каждой семье, в каждой школе¹: «Не оказывай милости в надежде получить большее» (74:6); «Каждый человек – в ответе за свои деяния» (74:38); «Спеши творить добро» (78:39); «Если вы вершите добро, то вершите для себя; если же вы вершите зло, то опять же для себя» (17:7); «Тот, кто идет прямым путем, идет себе на пользу. Тот же, кто отклоняется с дороги, отклоняется во вред себе» (17:15); «...выказывать доброе отношение к родителям. Если один из родителей или оба достигнут преклонного возраста, то не говори с ними сердито, не ворчи на них и обращай к ним уважительно. Осеняй их крылом смирения по милосердию и говори: «Господи! Помилуй их, подобно тому, как они миловали и растили меня ребенком» (17:23-24); «Не скупись, словно твоя рука прикована к шее, и не будь непомерно щедрым, а не то тебя будут порицать и будешь ты печалиться» (17:29); «Не возлагается на душу ничего, кроме возможного для нее» (7:233); «Кто скупится, тот скупится в отношении себя самого» (47:40); «И пусть не престают обладающие щедростью из вас и достатком давать родственникам и бедным и выселившимся по пути Аллаха, и пусть

¹ См.: Махмутов М.И. Духовная сила Корана // Народное образование. 1999. № 6. С. 130.

они прощают и извиняют. Разве вы не хотите, чтобы Аллах простил вам?» (24:22).

Обобщая нравственные нормы мусульман, собранные в Коране, М.И. Махмутов делает ссылку на еще одну суру Корана: «Когда я один и когда я среди людей, Аллах повелевает мне жить его мыслью и быть в его охвате восприятия со следующими заповедями¹: Не судить никого, будучи в ярости или в радостном состоянии; Выбирать средний путь между богатством и бедностью; Восстановить дружбу с тем, кто ее прервал; Заниматься мыслительной деятельностью в момент молчания; Раздавать блага тому, кто не подает руки; Всегда сохранять во взгляде наставление и внушение; Быть справедливым».²

В этих нормах, - указывает Р.М. Салимова, - подчеркиваются следующие человеческие достоинства, духовные качества:

а) умение сдерживать свои низменные страсти и преодолевать излишества в чувствах, не действовать сгоряча. «Самый сильный человек тот, кто умеет сдерживать свои эмоции», - гласит 58 хадис:³ «Высокомерие, бахвальство из-за красивой одежды умный человек не проявит, ибо в человеке важнее всего добрые намерения, чистые помыслы, чистота души», - говорится в 192 хадисе;

б) умеренность в желаниях и материальных потребностях: в 33 хадисе говорится: «Богатство не в больших деньгах, а богатство в душе»;

в) способность к миротворческой деятельности, к сохранению дружеских отношений – 6 хадис гласит: «Конфликтные, мелочные, склоные – самые неодобряемые Аллахом люди... Если один человек оскорбил тебя, критикуя за твой поступок, не отвечай тем же, если даже знаешь о его неблагоприятных делах. Грех «припишется» ему. Не марайте себя – не будьте мстительными». 87 хадис гласит: «Самое главное в исламе: 1) совершение религиозных обрядов, 2) осторожение от неблагоприятных поступков. 3) поддержание добро-

¹ Там же, с. 133.

² Там же, с. 137.

³ Салимова Р.М. Духовное развитие студентов педагогических вузов в процессе профессиональной подготовки: Автореф. дисс. ... к. пед. н. Уфа. 2000. С. 23.

порядочных отношений с людьми; 4) осознанное, продуманное отношение к своим поступкам (Что посеешь на этом свете, то пожнешь в другом). Человек каждый день минимум 1,5 часа своего времени должен посвятить анализу своих действий, поступков и составлению дальнейших планов».

г) «Если в споре человек не прав и он оставит свое ложное слово, он заслужит дворец в краю рая; если человек, зная, что он прав, но оставит свое слово – он получит дворец в середине рая; если человек изменит свой характер в лучшую сторону, то он получит дворец в самом красивом месте рая» (298 хадис). В комментарии к хадису говорится о том, что изменение, улучшение характера имеет важное значение для человека. Без совершенствования себя человек не может быть духовно развитым, и такой человек не заслуживает, чтобы его называли человеком;

д) милосердие, доброжелательность – «доброта не стареет, не стирается» (11 хадис), «не упускай ни малейшую возможность делать добро» (6 хадис); «прояви милосердие к больным, нуждающимся, Аллах будет помнить об этом в Судный день» (81 хадис);

е) личная ответственность за свое влияние на окружающих людей, бескорыстие, отсутствие честолюбия;

ж) высокоразвитое чувство справедливости, правдивости, честности. В 76 хадисе говорится: «Правдивость – свято. Правдивый в словах и действиях – богоугодный человек...».¹

В первоисточниках ислама называются и самые неприглядные черты человека по меркам мусульманской морали: эгоизм, жестокость, алчность, агрессивность, тщеславие, распущенность, воровство, завистливость.

В диссертационной работе Ибрагима А.И. Абед Халила разработана современная модель воспитания детей в исламе, апробированная в ряде образовательных учреждений г. Казани.

Модель позволяет увидеть вариативную социальную базу воспитания, включающую три уровня: государственный, национальный, интегративный (интеграция всех воспитательных сил на основе ценностей ислама). Модель отражает богатый выбор

¹ Салимова Р.М. Духовное развитие студентов педагогических вузов в процессе профессиональной подготовки: Автореф. дисс. ... к. пед. н. Уфа, 2000. С. 77-78.

воспитательных средств и приемов, обеспечивающих воспитание в детях высоких моральных качеств и принципов. Многообразие методов воспитания позволяет использовать их в зависимости от особенностей личности воспитуемого.

В качестве наиболее значимого способа воздействия на личность рассматривается стимулирование. Свообразны в системе исламского воспитания словесные методы воздействия: диалогичность, рассуждающий характер текстов Корана, эмоциональность изречений, образность коранических сказок, назидательность проповедей и т.п.

Выявляя воспитательные возможности ислама в духовном совершенствовании человека на основе традиционных ценностей, мы можем сказать о том, что сформулированные в исламе представления о духовном идеале личности наполнены весьма высоким содержанием. Духовные ценности добропорядочного поведения человека, изложенные в нравственно-этических заповедях, способны обогатить и поддерживать нравственную культуру современного человека подлинно гуманистическими идеями и нормами, раскрыты всесторонне. Конечно, данная модель приемлема преимущественно в обществе, где господствует мусульманский образ жизни и тип мышления.

Итак, обращение к исламской педагогике в современном педагогическом образовании обусловлено, во-первых, тем, что несмотря на значительное количество мусульман, веками проживающих в России, ее культурные ценности до сих пор изучены достаточно слабо. Во-вторых, процесс исламского возрождения, начавшийся в последнее десятилетие, является неоднородным: наряду с положительными, включает в себя негативные течения, что актуализирует необходимость профессионального самоопределения в них будущего педагога.

Традиционными основами исламской педагогики являются: эффективная национальная система воспитания, определявшая нравственные устои на всю жизнь; связь воспитательной системы с природой и жизнью народа. Осуждение обществом («жэмэгать») деструктивного отношения к природе помогло мусульманам формировать у молодого поколения экологическую культуру, заботливое отношение к окружающему

миру: этическая система ислама, вытекающая из Корана; идеи социальной справедливости, человеколюбивых отношений.

Формирование человеческой личности рассматривается в культуре ислама, во-первых, в контексте «божественного озарения», обращенного к сердцу, мистическому и зависящему в конечном счете от воли Аллаха. Во-вторых, в контексте праведного образа жизни, как необходимого условия «божественного озарения»; важным средством достижения этого являлось воспитание, соответствующее букве и духу Корана. В-третьих, в контексте овладения знанием этих установлений и чисто практических знаний, что предполагало обязательность обучения. В целом в исламской педагогике господствует оптимистический взгляд на возможности педагогического воздействия на человека.

Именно благодаря продуманности воспитательной системы ислам остается символом самобытности и независимости, своего рода оборонительным рубежом против экспансии Запада при определенном заимствовании научных и технических достижений. Благодаря его влиянию Ближневосточная цивилизация оказалась наименее подверженной внешним изменениям из всех великих цивилизаций Востока, наиболее устойчивой по отношению к западным воздействиям.

4.3. Базовые ценности иудейской педагогики

Педагогическая традиция иудаизма, вобравшая в себя опыт воспитания подрастающих поколений как неперемennого условия выживания человеческого рода, выработки содержания, методов и форм воспитывающих действий, является одной из древнейших конфессиональных педагогических систем, сыгравших решающую роль в сохранении целостности еврейского народа и развитии его культуры.

Обращаясь к исследованию педагогики иудаизма, следует подчеркнуть весьма ограниченную источниковую базу, освещающую данный феномен. Пожалуй, наиболее фундаментальным трудом в этой области можно считать монографию Н.К. Маккавейского «Воспитание у древних евреев», изданную в Киеве в 1903 году, построенную на анализе книг Ветхого Завета. Кроме того, на русском языке издана «Энциклопедия еврейского народа», проливающая некоторый свет на изучаемую проблему. Круг остальных

источников – это статьи в периодических изданиях (главным образом, в журналах «Новая еврейская школа», «Еврейское образование») М. Бен-Перец, И. Дворкина, Д. Паланга, А. Штейнзальца, П. Певзнера, А. Рогозянского и др.

Размышляя об основаниях иудейской педагогики, Н.К. Маккавейский справедливо указывает на то, что каждый народ в той или иной постановке своего воспитательного дела руководствуется, сознательно или бессознательно, своим пониманием человеческого совершенства, тем идеалом человека, который ему присущ. Идеал этот создается народом в зависимости от особого склада народного характера и теми условиями, в которых протекает жизнь данного народа, что и отражается в системе воспитания подрастающих поколений.

Особенность идеала еврейского народа вытекает из его особого исторического призвания: быть богоизбранным народом. По слову пророков, именно в Израиле должен явиться спаситель для всех других народов. Именно поэтому, как свидетельствует Библия, все народы должны будут обратиться к израильскому народу: «И будет в последние дни гора дома Господня поставлена во главу гор; и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы, и скажут: приидите и взойдите на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит он нас Своим путям: и будем ходить по стезям Его» (Исая 11, 2-3).

Как указывает С. Фокс, несмотря на неисчислимые страдания и жертвы (ни один народ мира не перенес столько страданий, пыток и убийств, как евреи, в течение столь продолжительного исторического времени), несмотря ни на что, этот маленький (численно) народ упрямо сохранял веру в то, что божественной волей он, народ, назначен на непосильную, казалось бы, роль – привести все человечество к признанию Бога и универсальной морали...¹ Именно только в этом смысле, в смысле моральной обязанности усовершенствовать себя и затем весь мир, евреи могут считаться «избранным» народом. Эта «избранность» никогда не означала привилегий для евреев, а

¹ См. : Фокс С. Введение в философию еврейского образования // Еврейское образование. 2001. № 1. С. 121.

только повышенные обязательства и связанные с ними тяготы бытия¹.

Если особенностью идеала воспитания древних греков было стремление к красоте и гармонии – как в себе самом, так и в окружающем мире, у римлян на первый план выдвигался принцип практической пользы, то у древних евреев главным ориентиром являлась религия – «сю регулировалась жизнь; все силы души еврея достигали полного расцвета в сфере религиозной».²

Таким образом, идеалом воспитания древних евреев являлась «святость», понимаемая как абсолютная верность заветам Бога. «Что слышали мы и узнали, и отцы наши рассказали нам, не скроем от детей их, возвещая роду грядущему славу Господа... который заповедал отцам нашим возвещать детям их, чтоб знал грядущий род, дети, которые родятся, и чтобы они в свое время возвещали своим детям – возлагать надежду свою на Бога, и не забывать дел Божьих, и хранить заповеди Его» (Ис. LXXVII, 3-7).

Следует пояснить значение слова «святость». Святость или священность («кедуш» на иврите) – это возвышение Человека и его поступков от уровня примитивного существа (животного, млекопитающего) до уровня разумного, богоподобного существа.

Средством трансляции идеала воспитания у древних евреев считались мудрость и знание: «блажен человек, который снискал мудрость... потому что приобретение ее лучше приобретения серебра, и прибыли от нее больше, чем от золота. Она дороже драгоценных камней... и ничто из желаемого тобой не сравнится с нею» (Ис. III, 13-18). Под мудростью здесь понимается «страх Господень»; «начало мудрости – страх Господень; доброе разумение у всех водящихся им, а благоговение Богу – начало разумения» (Ис. 1,7; IX,10). К понятию «страх Господень» вернемся чуть ниже.

В древнееврейском обществе большое внимание уделялось воспитанию детей. Взрослые стремились как бы отразиться в своих детях, сделать их если не точной своей копией, то, по возможности, как можно более похожими на себя и своих предков, ввести их

¹ Там же. С. 124.

² Маккавейский Н.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 4.

в колею того же родового уклада, в ритм и содержание той же жизни, которой прожили свой век мать и отец. Слава детей – родители их, - так лаконично характеризует книга Притч Соломоновых (притч.17,6) одно из базовых свойств иудейской педагогики: консервативную направленность ее идеала вспять, от последующего поколения к предыдущему. «Отец и мать должны объединять свои усилия, - подтверждает ту же мысль современный иудейский автор, - чтобы выходить, вырастить и воспитать свое дитя, что означает на практике передать ему все, чем сами они наделены Все-вышним, Который создал их по образу Своему. Родители возвысятся в детях своих, если те будут соответствовать им духовно и физически, - эта мысль заключена в ивритском слове, образованном от корня, который означает одновременно «увеличивать» и «воспитывать».¹

Дети составляли счастье родителей, что нашло отражение в религиозных источниках: «венец стариков – сыновья сыновей» (XVIII, 5); насколько «сын мудрый радуется отца», настолько же «глухой сын досада отцу своему и огорченье для матери своей» (X.I; XVII, 25; XIX, 13); «Торжествует отец праведника и родивший мудрого: радуется о нем» (XXIII, 24); напротив – «родил кто глухого, себе на горе, и отец глупого не порадуется» (XVII, 21); «Человек познается в детях своих» (XI, 28); «Дети... увековечивают имя» (XI, 19); «Счастлив человек, радующийся о детях» (XXV, 10); «Лучше умереть бездетным, чем иметь детей нечестивых» (XVI, 1-4); Хорошее воспитание зависит от родителей: «стыд отцу невоспитанного сына, дочь же невоспитанная рождается на унижения» (XXII, 3).

Напротив, «кто наставляет сына своего, тот будет иметь помощь от него... Кто учит своего сына, тот возбуждает зависть во враге, а перед друзьями будет радоваться о нем. Умер отец его, а как будто не умирал; ибо оставил по себе подобного себе. При жизни своей он смотрел на него и утешался, а при смерти своей не опечалился» (XX, 2-6); «Учи сына твоего и трудись над ним, чтобы не иметь тебе огорченья от непристойных поступков его» (XX, 13).

¹ Адар Ц. Цели и методы преподавания Ганаха: Традиция и гуманизм / Новая еврейская школа. 2000. № 6. С. 32.

Отсюда вытекает большое значение воспитания и обязательная работа об этом родителей.

Заботы эти должны начинаться рано, в раннем детском возрасте, т.к. именно в этом периоде жизни все впечатления отличаются своею силою, устойчивостью и долговечностью: «наставь юному при начале пути его; он не уклонится от него, когда и состарится» (XXII, 6).

Одной из главных задач воспитания считалась необходимость почитания родителей, что являлось священным долгом детей, нарушение которого влечет за собой грозную кару Божью: «кто злословит отца своего и свою мать, того светильник погаснет среди глубокой тьмы» (XX, 20); «Глаз, насмехающийся над отцом и пренебрегающий покорностью к матери, выключит вороны дольные и сожрут птенцы орлиные» (XXX, 17). Отсюда следует основной принцип воспитания: полное послушание детей родителям.

В Библии нашло отражение наблюдение возрастных особенностей юного возраста: «глупость привязалась к сердцу юноши» (XXII, 15). Поэтому неизбежными для воспитания считались меры «отрицательного характера» - наказание, в том числе телесные: «глупость привязалась к сердцу юноши, но исправительная розга удалит ее от него» (XX, 15); «Раны от побоев – врачевство против зла» (XX, 30); «Розга и обличенье дают мудрость... Наказывай сына своего, и он даст тебе покой и доставит радость душе твоей» (XXIX, 15, 17). Семейное воспитание у древних евреев носило суровый характер: «Лелей дитя, и оно утрастит тебя; играй с ним, и оно опечалит тебя. Не смейся с ним, чтобы не горевать с ним и после не скрежегать зубами своими» (XXX, 9-19).

Однако родителям необходимо помнить, что «на разумного, например, сильнее действует выговор, нежели на глупого сто ударов» (XVII). Следует подчеркнуть, что в древнееврейских семьях никогда не было того крайнего деспотизма, который царил у других древних народов. Н.К. Маккавейский считает, что чувство любви к детям достигало «такой силы, было так глубоко, что в этом отношении мы не находим другого аналогичного примера в истории». ¹ По воззрениям евреев человек создан по образу Божье-

¹ Маккавейский Н.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 31.

му и каждый ребенок, являющийся в мир, несет в себе этот образ и рассматривается как дар Божий в награду за веру и преданность.¹

Вместе с тем, сотворение человека «по образу и подобию Бога» не означает в иудаизме, что человек добр в своей основе. Это означает, что человек, в отличие от животных и подобно Богу, имеет понятие о добре и зле и обладает свободой выбора между ними. Иудаизм не считает, что человек непременно и наследственно порочен. Но, учитывая, что человек по природе своей чаще бывает эгоистичным, нежели альтруистом, иудаизм заключает, что творить зло легче, чем творить добро. Человек должен учиться творить добро – путем воспитания и самодисциплины.²

Отсюда главным методом воспитания у древних евреев для достижения поставленного идеала воспитания «должна была служить преимущественно одна область в душе питомца – это область чувств или «сердце».³ Сердце по библейской ветхозаветной психологии есть центр всей духовной жизни человека; именно в нем заключается основное направляющее начало как для доброго, так и для дурного поведения человека.⁴ «Сердце одевшее» являлось верным показателем нравственного огрубления, неспособности к восприятию законов нравственной жизни (Исаии VI, 9-10). Поэтому главное, что должно привлекать внимание воспитателя – это сердце. «Больше всего хранимого храни сердце твоё: потому что из него – источник жизни» (Притч, IV, 23). «Береги и тщательно храни душу твою, чтобы тебе не забыть тех дел, которые видели глаза твои, и чтобы они не выходили из сердца твоего во все дни жизни твоей; и поведай о них сынам твоим и сынам сыновей твоих» (Втор, IV, 9)... «И... будут слова сии, которые я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём. И внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогой, и ложась и вставая» (Втор. VI, 1, 6-7).

¹ Там же, с. 32.

² Левинас Э. Три статьи о еврейском образовании // Новая еврейская школа. 1999. № 4. С. 88.

³ Маккавейский Н.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 18.

⁴ Там же, с. 19.

Итак, в воспитании нужно было, прежде всего, заботиться о сердце, стремиться к его умудрению. Каким образом? Путем воспитания в юном сердце «страха Божьего». Н.К. Маккавейский, рассматривая содержание этого понятия, указывает на то, что «страх» здесь – не «низменное, глубоко безнравственное чувство, которое присуще рабу и которое коренится в глубоком сознании последним лишь своей глубокой зависимостью от господина». ¹ Библейское ветхозаветное понятие «страха Божьего» было понятием сложным: оно включало в себя как осознание своей греховности, так и сыновней любви.

Об «уникальной ценности страха Божьего» пишет Э. Левинас, он указывает, что бескорыстная любовь, не связанная с признательностью за материальное благодеяние, «таит в себе страх Божий»; именно он определяет ее накал и напряженность. Страх – чувствительная и необходимая точка в отношении человека к Богу. Это именно страх, а не просто опасение или боязнь, вызванная какой-либо опасностью. Этот страх вызван не сознанием существования абсолютно Другого, проявляющего свое превосходство только в своей всеполюжности человеку. Это свободный страх – благодарность, выражающаяся в повиновении. Но повиновении без рабства, в сознании долга, к которому не принуждают законы, управляющие наличным бытием. Ужас перед злом, которым является неповиновение Превознесенному. Благоговение перед Богом, которое конкретно проявляется как страх. ²

Исследователи (А. Адар, Э. Левинас, Д. Прейгер, Д. Телушкин, В. Собкин и др.) подчеркивают, что страх Божий есть нечто иное, нежели банальный страх, который испытывает человек перед опасностью, угрожающей его существованию или благополучию, а чувство малости и незначительности по сравнению со Всевышним, имеющее катарсический характер.

Нелишне упомянуть, что формула «бояться Бога» появляется в Пятикнижии в ряде стихов, в которых подчеркивается заповедь заботиться о ближнем. Создается впечатление, что запо-

¹ Там же, с. 20.

² Левинас Э. Три статьи о еврейском образовании // Новая еврейская школа. 1999. № 4. С. 94-95.

ведь «бояться Бога» добавлена с тем, чтобы усилить воздействие заповедей, будь то заповедь «не проклинать глухого», или «не ставить препятствия на пути слепого» (Левит, 19:14), «не обижать один другого» (Левит, 25:17), или заповедь, запрещающая брать проценты у «обедневшего брата, будь он пришелец или поселенец» (Левит, 25:36) и т.д.

Педагогическая теория воспитания, изложенная в Библии, дает некоторые сведения относительно основных средств воспитания у древних евреев. О некоторых из них уже говорилось выше – чувство любви и уважения к родителям (XXIII, 17-18), чувство стыда, удерживающее детей от всего непристойного (XLI, 21).

В контексте иудейской педагогики вся жизнь человека – это непрерывное стояние перед Всевышним. Слова и поступки людей имеют здесь главным образом нравственную, а не эстетическую или интеллектуальную ценность, а грех понимается не как чья-то частная ошибка или заблуждение, но как отступление от воли Творца, неизменной для всех живущих.

Еще одной важной чертой иудейской педагогики является ее продолжительность в вечность. Вера иудеев в то, что вслед за короткой и полной смятений и бед временной жизнью последует еще новая, Вечная жизнь, налагала естественный отпечаток на их мировоззрение и отношение ко всему земному. Двух вещей я прошу у Тебя, не откажи мне, прежде нежели я умру, - открывает Богу свои пожелания царь Соломон, - суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, насытившись, я не отрекся Тебя и не сказал: «кто Господь?» (Притч. 30, 7-9). Как миг соотносится с вечностью, равным образом должны соотноситься в душе воспитанника чаяния благ настоящей и будущей жизни. Ради большего, вечного блаженства следует быть готовым пожертвовать временным благополучием и удовольствиями: Во время сытости вспоминай о времени голода и во дни богатства – о бедности и нужде (Сир. 18, 25); Не ищи увеселения в большой роскоши и не привязывайся к пиршествам (Сир. 18, 32). Напоминание о конце, постоянная память о смерти – частая тема древнееврейской педагогики и нравственности в целом: Помни последнее и перестань враждовать; помни истление и смерть и соблюдай заповеди (Сир. 28, 6).

Большое внимание уделялось личному примеру родителей: «нечестивого отца будут укорять (сами) дети, потому что за него они терпят бесславление... Дети грешников бывают дети отвратительные и обращаются с нечестивыми» (XII, 10, 8).

Эффективным средством воспитания являлся выбор мудрого наставника-руководителя, чтобы всецело отдаться его наставлениям – «прилепиться к нему» всей душой, «ходи к нему с раннего утра, и пусть нога твоя истирает пороги дверей его» (VI, 35-36).

Средством воспитания являлись наставления в главнейших правилах поведения ребенка. Так, наиболее употребительными из них, по мнению Н.К. Маккавейского, были следующие направления наставлений.

Заповеди, о которых предлагалось говорить как можно чаще, при всяком удобном случае. Принятие пищи в соответствии с предписанными правилами о различного рода пище – дозволенной и недозволенной евреям к употреблению. О седьмом дне недели – субботе, когда запрещалось работать. Беседы о праздниках годовичного круга – Пасхе (Песах), Пятидесятнице (Шевуот), Кушей (Суккот) и др. Беседы по вопросам исторического характера и т.п.¹

Наставления, понимаемые в самом широком смысле, занимая первое место в программе воспитания, начинались уже в раннем детском возрасте и входили в обязанности, главным образом, отца. «Подобно патриарху отец мог вести такие беседы в кругу своей семьи. Так могло быть особенно в дни больших праздников, когда исполнение нередко сложных предписаний обрядового закона только спланивало всех членов семьи».² Отец занимал главенствующее положение в семье, как представитель авторитета, силы и власти... Но власть его по отношению к членам семьи не переходила в тот деспотизм, который можно было наблюдать у других народов древнего мира.³

Признавая за мужчиной первенство в тяжелом труде и общественной деятельности, многие иудейские источники настаивают на важном духовном предназначении женщины-иудейки. «Нехорошо

¹ Маккавейский Н.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 46-48.

² Там же, с. 51.

³ Там же, с. 29-30.

быть человеку одному, - сказал Всевышний (Быт. 2, 18). Ни одна цель не покорится мужчине, если он попытается достичь ее в одиночку. Любая задача будет слишком трудна для него; чтобы ее выполнить, требуются объединенные усилия двух людей, мужчины и женщины.<...> Всевышний создал женщину, чтобы та дополняла своим трудом деятельность мужчины; оба они сотворены соответствующими друг другу для совместного «существования Божественного замысла. Мужчина без жены лишен цельности, в жене он ищет недостающую часть собственного существа».

Неженатый мужчина был в Израиле редкостью – в древнееврейском языке нет даже самого понятия «холостой», а в позднем галмудическом толковании вообще утверждается, что «человек, у которого нет жены, не заслуживает права именоваться человеком».¹

Важное значение в воспитании детей отводилось матери. Особенно ярко роль женщины как домоуправительницы выступает в книге Притчей Соломоновых, где она предстает как мудрая помощница и советчица мужа, заботливая мать, трудолюбивая и опытная хозяйка дома, неутомимая и искусная труженица. Такая жена не могла не пользоваться большим авторитетом у себя в доме, а также уважением в обществе.² «Дайте ей от плода рук ея, и да прославят ея у ворот дела ея» (Притч. XXXI, 10-31).

Неслучайно поэтому убеждение, что принадлежность к еврейскому народу передается по наследству через мать, а не по отцовской линии. Органическое единство еврейской женщины с задачами воспитания детей столь тесно, что «рождение» и «воспитание» на иврите выражаются одним и тем же словом, так что оба этих процесса представляются как бы единым целым, одной «непрерывной беременностью».

Счастьем женщины являлась ее плодовитость: «жена твоя, как плодовая лоза, в доме твоём; сыновья твои как масличные ветви вокруг трапезы твоей» (Псал. CXXVII, 6-7). Бесплодие жены считалось не просто лишением милости и благословения Бога, но ис-

¹ Рогозянский А. У истоков педагогики христианства // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 4. С. 32.

² Маккавейский Н.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 30.

пытанием или наказанием для семьи и особенно для жены, имя которой в таких случаях покрывалось позором (Быт. XXX, 24).

Отсюда в еврейских семьях воспитанию дочерей уделялось особое внимание: «попечение о теле их» (в смысле наилучшего физического развития); сохранении девственности (VII,26; XXVI,12); слушанию чтения священных книг вместе с мальчиками (Второз. XXXI,12). Целью являлось хорошее замужество: «выдай дочь в замужество и сделаешь великое дело; и подари мужу разумному» (VII,27; XXII, 4).

При этом, однако, особым отношением в семье пользовались мальчики – сыновья как продолжатели рода и традиций семьи. Иудейский дом часто собирал под своим кровом 3–4 поколения родственников, и семьи бывали весьма многочисленными. Присутствие стариков также отражалось на ходе воспитания. По обычаям Израиля священной обязанностью взрослых детей считалось попечение о престарелых родителях. Таким образом, семья являлась еще и институтом социальной опеки, уча детей проявлять деятельное милосердие, почитать седину: Пред лицом седого вставай и почитай лице старца (Лев. 19, 32). В стенах своего родного дома ребенок мог воочию созерцать плоды добродетельной жизни: проводимую в кругу благодарных потомков покойную и уважаемую старость. Еще одной опорой общества являлась династичность, то есть принадлежность к определенному занятию или ремеслу, также передававшаяся от отца к детям. В Евангелии читаем, что Иисуса Христа иудеи именовали плотником или сыном плотника – по профессии Его названного отца, праведного Иосифа. Род занятий, по-видимому, редко менялся и имел большой вес. Как можно заметить из примера Апостола Павла, воспитанного фарисеем из фарисеев... при ногах законоучителя Гамалиила по строжайшему в иудаизме учению (Деян. 22, 3; 26, 5), даже крайняя религиозность не отменяла потребности в профессиональной подготовке, и ремеслом Апостола было делание палаток (Деян. 18, 3). Это позволяет считать, что в своей позитивной, а не запретительной части ветхозаветная иудейская педагогика базировалась именно на трудовом обучении, и это была не игровая имитация трудовых действий, как у эллинов (игра с «малыми инструментами – подобием настоящих»), но действительный, полноценный труд вместе со всеми родственниками, разумеется, настолько продолжительный и тяже-

лый, насколько позволяли силы и возраст ребенка. Среди евреев бытовала поговорка: «Кто не учит сына полезному ремеслу, тот учит его воровать». Семья, таким образом, служила еще и институтом профессионального образования: мальчикам прививал трудовые навыки их отец, а мать естественным образом являлась наставницей для девочек в вопросах ведения дома и прилежащего к нему хозяйства.¹

Таким образом, становится очевидной огромная роль семьи в воспитании древнееврейского народа, основанном на главенстве отца, имевшего высокий авторитет и широкие, но не доходящие до деспотизма права, и преданности матери; их чрезвычайно глубокой любви к детям, что являлось весьма благоприятными условиями воспитания. Главное, что должен был получить ребенок в семье, это усвоение страха Божьего.

Некоторые изменения в системе воспитания у древних евреев происходят после Вавилонского плена. Как считают исследователи, в нем заметно усиливается так называемое законническое направление. Идеалом теперь служит особая праведность – законническая. Ее основой является не «сердце», а ум человека, т.к. она требует не столько чувств, сколько знания многочисленных законов Торы (древнееврейское название первых пяти книг Библии). Знание закона в его полном объеме становилось все труднее, «его нужно было учить и учить долго».² При обучении детей было принято обращать внимание на рациональную составляющую – исторический, символический и назидательный смысл ритуальных установлений, а не на метафизическую подоплеку. Мистицизм древних евреев, хотя и основывался на собственных, отличных от эллинистического мировоззрения мотивах, в существе своем также был мистицизмом рационального [399, с. 78].³

С. Фокс указывает, что конечная цель всех еврейских законов – создание хорошего человека. Для этого добро должно быть не

¹ Рогозянский А. У истоков педагогики христианства // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 4. С. 74.

² Маккавейский И.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 64.

³ Рогозянский А. У истоков педагогики христианства // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 4. С. 78.

только четко определено, но и узаконено, то есть добро должно иметь силу закона. Это и достигнуто в иудаизме. Сотни «мицвот» (заповедей) определяют стандарты нравственности и предписывают евреям воплощать их в жизнь. Некоторые из этих этических законов, в частности, шесть последних заповедей из десяти (почитай отца и мать, не убий, не прелюбодействуй, не укради, не давай ложных показаний, не завидуй) были включены в своды этических правил и законов всех цивилизаций, возникших после иудаизма. В Торе есть также мицва о «допустимых» и «недопустимых» разговорах. Можно ли еврею говорить все, что он пожелает, о другом человеке, даже если это правда? Иудаизм отвечает – нет. «Лашон ха-ра» – говорить недоброе за спиной человека – это весьма серьезный грех. В еврейском Законе существует много других этических заповедей: как вести дела в торговле и промышленности, как заботиться о престарелых людях, как помогать бедным и больным, как утешать скорбящих – еврейский Закон имеет соответствующие мицвот практически для каждой области деятельности и для каждого аспекта человеческой жизни. Евреям не позволено ликовать, когда повержен их враг.¹

Необходимость знания закона породила целый класс носителей этого знания – так называемых книжников. Отсюда возникла особая когорта мудрецов как руководителей народа, имеющих глубокое влияние на все стороны народной жизни.

Н.К. Маккавейский критически оценивает направление законничества, «которое опутало каждый шаг еврея целою сетью преданий, ученых мнений, авторитетных толкований, нагромодившихся вокруг каждого слова Горы и похоронивших дух и смысл его в мертвой букве обрядности».² Однако задача наставления в законе породила необходимость обучения ему юных поколений, а значит потребности систематического книжного изучения его. Эта сложная задача не могла быть выполнена средствами семьи, поэтому возникла нужда в школе. Причем, у евреев раньше появилась не низшая, а высшая школа как институт, имевший своей задачей

¹ См.: Фокс С. Введение в философию еврейского образования // Еврейское образование. 2001. № 1. С. 121-135.

² Маккавейский Н.К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903. С. 63.

«итъяснение и дополнение древнего Моисеева закона».¹ Это были школы знаменитых книжников, основавших свои школы – Шамайи, Гиллея, Иоханана бенъ-Саккая и др. – каждая со своим богословским направлением. Эти школы преследовали цели развития высшей богословской науки – разработку Устного закона, многочисленных преданий мудрецов, которые должны были служить восполнением закона Моисея. Здесь не только общались ученикам, но и подвергались дальнейшей обработке галахи, агады и мидраш – все формы традиционного раввинского богословия.²

Следует сказать о положении древнесврейского учителя. Талмудическая педагогика ставила его на пьедестал, окружая глубочайшим уважением, однако и предъявляла высокие требования. Учитель своею личностью, своим живым примером утверждал в душах учеников то, чему учил своим словом. Как свидетельствуют источники, «такая целостность воздействия школы не могла не привести к тем результатам, к каким школа и стремилась; она должна была воспитать еврея, только еврея и никого другого, человека, преданного своему закону, а с ним и своему народу».³

Вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что именно благодаря системе преемственности культурных ценностей религиозного воспитания еврейский народ выдержал гнет многовекового рабства у различных народов; потеряв отечество, пережил многочисленные гонения, вытерпел всевозможные притеснения; продолжал жить, заселяя все страны света, при этом сохраняя глубокое чувство своей национальной принадлежности.

К специфическим особенностям иудейской педагогики следует отнести приоритеты дела и реального поступка; преемственности и историзма в обучении и воспитании; ценности образования и родного языка. Остановимся на них более подробно.

В иудаизме утверждается, что Бог придает большее значение поступкам людей, нежели их вере в Него. Эта мысль проходит через века и пространства. В любой синагоге, от самой реформистской до самой ортодоксальной, любой раввин всегда делает упор на дела людей. Характер этих «дел» может быть разным: в рефор-

¹ Там же, с. 67.

² Там же, с. 69.

³ Там же, с. 106.

мистской синагоге упор делается на общественную деятельность прихожан. В ортодоксальной синагоге больше внимания уделяется соблюдению Шабата. Но невозможно нигде услышать раввина, проповедующего спасение души только посредством веры, что является красугольным камнем христианской доктрины. В иудаизме самым первостепенным долгом еврея является дело, действия, поступки – одним словом, поведение в строгом соответствии с библейскими заповедями и законами иудаизма.

И. Дворкин пишет о том, что историзм еврейского мышления связан с еврейской традицией. Этой традиции едва ли не изначально присущи представления о том, что события, происходящие с отдельными людьми или народами, могут иметь универсальное значение, что человечество не стоит на месте и его движение не исчерпывается циклом, а имеет начало и цель, то есть подчинено динамике целенаправленного развития. Поэтому важнейшим условием существования является накопление и передача опыта, без которого немислимо существование последующих поколений. Осознание всего этого создает особое, историческое отношение к реальности. Слово «история» («тольдот») на языке Писания образовано от смысла «порождать». Таким образом, даже этимологически история означает «порождение», т.е. переход мира и человека в новую фазу. Осознание реальности такого перехода само по себе уже чрезвычайно существенно.¹

По этой причине еврейская традиция придает огромную важность передаче исторического опыта, во всей его полноте и цельности, от поколения к поколению. Отсюда, образование в иудейской педагогике считается безусловной ценностью. У ашкеназов в день, когда ребенок начинал учиться, устраивалось торжественное празднество (его наряжали в лучшую одежду и кормили сладостями, чтобы показать, какое значение придается его учебе).²

И.Х. Иерушалми, размышляя об исторической памяти, указывает, что только в иудаизме, и ни в какой иной религии, обязанность «помнить» понимается как религиозная заповедь, относящаяся ко всему народу. Веление «помнить» пронизывает

¹ Дворкин И. Катастрофа и возрождение. Этулы по еврейской истории // Еврейское образование. 2002. № 1. С. 13.

² Еврейская энциклопедия. М., 1999. С.10-11.

весь Танах, но особенно явственно звучит в пафосе Второзакония (Дварим) и книгах пророков: «Помни дни давние, раздумывай о годах (минувших) поколений» (Дварим, 32:7).¹

При этом С. Фокс отмечает как проблему то, что в современных условиях иудаизм часто передается детям не как нравственный образ жизни, а как иррациональная привычка, которая становится моделью поведения в обществе. Многие дети, выросшие в религиозной среде, соблюдают еврейские законы не потому, что чтят их нравственную и духовную основу, а просто по привычке, из опасения быть пойманными на нарушении закона, когда все кругом его соблюдают. Их не научили соблюдать еврейские законы для того, чтобы стать с их помощью нравственными людьми, следовательно, законы теряют эффект нравственного возвышения, который, по идее, присущ им.²

Суть проблемы в том, что законы иудаизма и необходимость их выполнения должны преподноситься молодому поколению не как самоцель, а как средство «совершенствования мира по законам Божиим». Термин, определяющий еврейскую систему законов Галаха – означает «путь». Галаха – это путь к достижению нравственности, святости и миропорядка.

Иудаизм неотделим от своего языка. По мнению Э. Левинаса, «когда евреи лишаются связи с глубоким источником той истинной жизни, точным ритмом которой одушевляются квадратные буквы, – тогда еврейство высыхает до скудости теоретического катехизиса». «Представления, которые еврейский ребенок приобретает по воскресеньям и четвергам под крышей синагоги, не будучи подкреплены знанием иврита, обречены оставаться схемами, чей смысл непрестанно размывается и затушевывается».³

Тексты Танаха, Талмуда, размышления еврейских мудрецов написаны на иврите, следовательно, невозможно оторвать изу-

¹ См.: Иерушалим И.Х. Историческая память в писании и талмудической литературе // Еврейская школа. 2000. № 8. С. 13.

² См.: Фокс С. Введение в философию еврейского образования // Еврейское образование. 2001. № 1. С. 121-135.

³ Левинас Э. Три статьи о еврейском образовании // Новая еврейская школа. 1999. № 4. С. 130.

чение традиций народа от изучения его языка и от его истории. Отсюда, родной язык является ещё одной бесспорной ценностью иудейской педагогики.

Какова позиция выдающихся еврейских мыслителей и педагогов относительно концептуальных подходов к еврейскому национальному воспитанию и образованию?

Мартин Бубер – известный иерусалимский философ, один из крупнейших мыслителей XX в., центральную идею своей философии рассматривал как бытие через «диалог» между Богом и человеком, между человеком и миром. В чем усматривал М. Бубер цель воспитания? Об этом он упоминает в конце своей лекции «Педагогический праксис»: нам не остается ничего другого, как вспомнить, что человек сотворен по образу Божию». Сохранение человеческого облика, - такова, согласно Буберу, задача образования и воспитания, - по крайней мере, в кризисные эпохи. Сохранение человеческого облика для Бубера означает, прежде всего, следование «путями Господними».

В работе, посвященной диалогическому принципу, Бубер выражает уверенность, что отношения «Я и Ты» между человеком и его ближним способны перерасти в такие же отношения между человеком и его Творцом. И потому всякий раз, когда между двумя людьми возникает взаимопонимание и близость, когда завязывается диалог «Я и Ты», человечество совершает шаг к Богу. Безусловно, между ситуацией, в которую погружен диалог двух людей, и ситуацией диалога человека с Богом есть разница. Однако главное, по мнению Бубера, состоит именно в сходстве, а не в различии.¹

Двойная заповедь, призывающая любить Бога и любить ближнего как самого себя, раскрывает нам глаза на проницаемость преходящего «Ты», но также и на милосердие бесконечного «Ты», являющегося там и тогда, как то угодно Ему». ² Диалогическая связь с Богом не является, по Буберу, уделом избранных, благодаря проницаемости человека, его открытости взору и зову Всевышнего, а также благодаря Божественному

¹ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 45.

² М. Buber, Werke I, S. 301-302.

милосердию, осеняющему человека, который устремляет сердце к Богу.

Гедонистический прагматизм, распространившийся на Западе, превращает общество морали и труда в общество потребления и вседозволенности. М. Бубер считал это опасной болезнью нашего века. Погоня за низменными наслаждениями оглушает души. Разврат замуровывает мир, в который больше не может проникать духовность. Этот мир начинает быстро гнить. Спасение М. Бубер видел в возвращении человека к своим метафизическим корням. Но для того, чтобы двигаться против течения, необходимо обладать духовной независимостью. Там, где царствует зло, человек обязан быть нонконформистом. Творческая реализация личности в отсутствие духовной самостоятельности также невозможна. Бубер вкладывает в понятие «автономия» именно духовную самостоятельность личности, а не этическую «самодостаточность» индивида, освобожденного от внешних запретов.¹

Эссе «Педагогический прaxis» Бубер посвятил взаимоотношениям учителя и ученика. Анализ текста убеждает, что педагогическая философия Бубера по сути имеет религиозные корни. Говоря о цели воспитания, о педагогическом идеале, Бубер не касается конкретных методических вопросов. Почти не затрагивает он и специфических проблем педагогической практики. Учитель, ученик и Всевышний – вот три лица, между которыми творится таинство воспитания.

Проводя компаративный анализ философско-педагогических идей М. Бубера и современной педагогической реальности, Ц. Курцвайль размышляет о том, что педагогика наших дней отдает точным наукам и технологическим дисциплинам предпочтение перед общественными и гуманитарными предметами. Педагогическая теория сегодня претендует на место в ряду точных наук. Между тем, ее призвание в другом.

По мнению Ц. Курцвайля, современная эпоха характеризуется крушением и одновременно возрождением веры. Вера возрождается из осознания бессцельности и бездуховности существо-

¹ См.: Курцвайль Ц.Б. М. Бубер и современная педагогическая мысль // Новая еврейская школа. 2000. № 6. С. 26.

вания. Жизнь утратила смысл, а образование – цель. Поэтому задача современной педагогики в том, чтобы построить концепцию образованного еврея, основанную на концепции человеческой природы или, точнее, теории личности, рассматривающей человека как существо духовное, ибо материальный успех, какое бы удовлетворение он ни приносил, никогда не бывает достаточен.

Другой известный современный еврейский педагог, профессор М. Гринберг указывает на четыре цели успешного еврейского образования. «Еврейское образование оценивается по тому, насколько оно смогло привить своему продукту четыре качества: 1. Расположенность к изучению Торы (фундаментальных еврейских книг и всех текстов, создаваемых на их основе) и следованию заповедям «по отношению к Богу». 2. Принятие Торы как пособия по отношениям между людьми, с учетом того, что ее нравственные установки являются плодом непрерывного интерпретационного акта. 3. Внедрение образа жизни, закладывающего основы общины. 4. Солидарность со всем еврейским народом во всех странах рассеяния».¹

Современные еврейские педагоги Ц. Адар, М. Гринберг, И. Дворкин, С. Фокс и др. разрабатывают идеи донесения понимания традиции, отраженных в еврейских классических текстах; внедрения образа жизни, закладывающего основы общины; воспитания солидарности со всем еврейским народом во всех странах расселения; методических подходов и изучению Торы как источника еврейской системы ценностей, основы еврейского мировоззрения.

Р. Карачун и М. Пас разработали продуманную систему преподавания традиций еврейского народа в соответствии с календарем:

1 Тишрея – *Рош-а-Шана* (Еврейский Новый год). В этот день выносятся человеку свыше приговор на год вперед. Приговор подводит итог жизни за год. Но молитва и решение не повторять плохого, оставшегося в прошлом, может изменить приговор.

10 Тишрея – *Йом Кипур* («прощение»). Если в Рош-а-Шана человеку выносятся приговор то в Йом Кипур приговор оконча-

¹ См.: Гринберг. Еврейский путь. Нью-Йорк, 1988.

гельно «запечатывается». Человеку дается последний шанс раскаяться и что-то изменить в своей жизни.

15 Тишрея – 22 Тишрея – *Суккот* название праздника переводится на русский язык как «шалаш». Согласно повелению Горы, еврейская жизнь перемещается в дни Суккот в «шалаш» - временки, построенные из подручного материала во дворах и на балконах. Это память о палатках, в которых жили евреи в пустыне после исхода из Египта, символ слияния с Природой и ухода от цивилизации под Божественное покровительство.

23 Тишрея – *Симхат Тора* – радость о Торе. Праздник любви к ней, кульминационным моментом которого становятся танцы со свитками.

25 Кислева – 2 Тевета – *Ханука* (праздник, связанный с заповедями и Храмом). Слово «ханука» - однокоренное со словом «хинух» - воспитание. Одна из главных идей Ханука – воспитание не только детей, но и всего народа. Ханука напоминает о милостях Всевышнего.

15 Швага – *Ту би Шват* – праздник, посвященный природе Израиля. В еврейской традиции существует не только Новый год людей, но и «Новый год деревьев» и растений. В этот день приняты поздравления деревьям, посадка своего дерева.

14 Адара – *Пурим* («жребии»). Высокопоставленный царский чиновник, злодей Аман, бросал жребий, когда лучше погубить еврейский народ. Аман полагал, что это жребий радости для него и погибели для евреев, а оказалось наоборот. Каждый должен в Пурим послать две порции еды – хотя бы одному человеку. Те, кто не может себе это позволить, должны разделить обед с друзьями. Деньги и подарки надо дать, по крайней мере, двум беднякам, и каждый должен получить минимум два подарка.

15 Нисана – *Песах* – *еврейская Пасха*, самый важный еврейский праздник исхода из Египта. На Пасхальной агаде призывают каждого из собравшихся внести свой вклад в праздник, «умножить рассказ об Исходе».

6-7 Сивана Шавуот – *Швуос* – это день, когда Всевышний дал еврейскому народу Тору. В комментариях говорится, что до того, как даровать Тору евреям, Всевышний обращался к другим народам, а они спрашивали: «А что там такое написано?» И уз-

нав, сколь много требует это от человека, отказывались. Евреи же сказали: «Выполним и выслушаем».

Этот праздничный круг находит отражение в светской системе образования современного Израиля, приближая подрастающие поколения к традиционным духовным ценностям. Таким образом, в современном еврейском образовании просматривается преемственность традиционных идей воспитания подрастающих поколений.¹

Изучение иудейской педагогики позволяет сделать следующие выводы.

Базовые ценности данной педагогической системы берут свое начало в Библии. В частности, в Пятикнижии говорится об обязанностях отца учить сыновей заповедям (Втор. 6:7, 11:19), давать им начальные знания Закона, рассказывать о Божественном откровении у горы Синай (Втор. 4:9-10), об Исходе из Египта (исход 13:8). В Притчах Соломоновых много места уделяется воспитанию детей родителями (Пр. 1:8; 4:1; 6:20; 31:1), наставлению юношества (Пр. 22:6), а также рекомендуются методы воспитания, в том числе для непокорных детей и нерадивых учеников (Пр. 13:24; 19:18; 23:13-14; 29:15,17).

Основное содержание иудейской педагогики – это передача навыков и знаний, относящихся к традиционному укладу жизни, воспроизведение ребенком родительского примера исполнения этих правил. Традиционно считалось, что воспитание – дело родителей, а залогом спокойствия общества считалась дисциплина каждого дома.

Еврейская традиция придаст огромное значение передаче исторического опыта во всей его полноте и цельности от поколения к поколению. Отсюда, особую ценность имеют образование как средство постижения традиции и родной язык, на котором написаны тексты Танаха и Талмуда, понимание Горы как механизма еврейской идентичности.

¹ См.: Карачун Р., Пас М. Система планирования уроков традиций в еврейских светских школах постсоветской диаспоры // Новая еврейская школа. М., 1998. № 2. С. 128.

Главной чертой иудейской педагогики являлась ее ярко выраженная религиозно-этическая направленность, призванная противостоять нравственной поврежденности человека.

Характерной чертой иудейской педагогики является опора на дело, действия, поступки, осуществленные в строгом соответствии с заповедями и законами иудаизма.

4.4. Аксиологические идеи буддизма и их педагогическое значение

Фундаментальных исследований аксиологических идей буддизма в педагогическом аспекте как системы духовного воспроизводства в отечественной научной литературе практически нет. Имеются лишь отдельные статьи и монографии по различным философско-религиозным аспектам.

Религиозно-философская доктрина буддизма была исследована и зарубежными, и отечественными авторами достаточно подробно. Классиками русской буддологии являются О.О. Розенберг, Ф.И. Щербатский, а также немецкий исследователь Г. Ольденберг. Они рассмотрели все основные философские идеи буддизма еще в конце XIX – начале XX века. Академическое востоковедение в лице видных ученых-буддологов В.П. Васильева, Ф.И. Щербатского ориентировалось на решение исследовательских задач, которые можно условно обозначить как текстолого-аналитические. Эта работа способствовала совершенствованию теоретической концепции буддийского мировоззрения.

Как отмечает О.В. Кудряшова, главный недостаток как отечественных, так и зарубежных трудов – противоречивость. Редко можно прочесть об идеях буддизма что-либо такое, противоположное которому не было бы одинаково убедительно доказано другими авторами. И понятия, которыми оперирует буддизм, часто получают у разных исследователей разнородные толкования.

Психологические аспекты буддизма весьма продуктивно исследованы в нашей стране. Этой проблеме посвящены работы А.Г. Фесюк, Е.Е. Поршневой, Е.А. Горчинова, Н.В. Абасва.

Некоторое внимание педагогическим традициям, воспитанным буддизмом, уделяют в своих трудах А. Берзин, Г.Н. Волков, А.М. Кабанов, Г.С. Померанц, А.С. Мартынов, О.Д. Мукаева,

Г.Е. Светлов, М.Е. Ермаков, хотя данный аспект не является специальным предметом их исследований.

Из зарубежных авторов, обращающих внимание на формирование специального мировоззрения под влиянием буддизма, можно назвать К.Г. Юнга, Кавабата Ясунари, Д. Судзуки, Уэда Макото и др.

Несколько лучше освещены в научной литературе вопросы, посвященные буддийской морали. Рассмотрению нравственности в буддийской интерпретации уделили внимание В.П. Топоров, В.П. Лучинин, А.Н. Кочетов, а также зарубежные исследователи А. Говинда, С. Кэнель, К. Цутин и др.

Главная трудность в выявлении аксиологических идей буддийской педагогики, интегрирующей его философские идеи, состоит в том, что говорить о «буддизме вообще» невозможно: в зависимости от конкретных условий существования он значительно видоизменяется. О.О. Розенберг писал: «Системы буддизма вообще, помимо отдельных систем, не существует вовсе. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих к разным школам и разным авторам».¹ Кроме того, в зависимости от конкретных задач и местных условий современный буддизм можно рассматривать и как религию, и как философию, и как образ жизни.

Но, как справедливо указывает О.В. Кудряшова, все формы буддизма объединяет глубокая внутренняя связь, основанная на единстве его главных положений. Такими объединяющими положениями являются: идея освобождения и своеобразное понимание жизни и природы. Рассмотрим их более подробно.

Идея освобождения. Внешний мир в буддизме выступает иллюзией сознания. Эта иллюзия порождается затуманенным сознанием индивида, отягощенным грехами прежних существований. Освобождение от страданий дается успокоением дхарм (неких непознаваемых, но истинно реальных сущностей. Дхармы не рождаются и не исчезают, число их бесконечно), выходом из круга перерождений, обретением нирваны.

Выход из круга перерождений, т.е. успокоение дхарм, возможен при выполнении двух условий: 1) обретение высшей мудрости. Эта

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 7.

² См.: Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983. С. 31-36.

мудрость включает в себя знание Закона, благодаря которому устраняется заблуждение относительно «четырех благородных истин» на уровне степени «желаний», знание видов «заблуждений»; 2) выполнение обетов и медитация, цель которой состоит в изменении психического состояния человека, т.к. на уровне обыденного сознания невозможно обрести «высшую мудрость» и, следовательно, выйти из круга перерождений.¹ Буддисты, сосредоточив внимание на процессе человеческого мышления, сделали ценные наблюдения и выводы, касающиеся закономерностей этого процесса.

В. Кандалинцев настаивает на том, что дхарма многозначное понятие, чаще всего обозначающее учение или закон.² Так, Четыре Благородные истины есть кратчайшее изложение дхармы. Но как отмечает Роберт Ч. Лестер: «Дхарма – нечто большее, чем просто учение Гаутамы; это Вечная Истина, явленная через Гаутаму».³

Когда Гаутама Сиддхартха испытал Просветление, то сущность этого состояния выразилась в достигнутом им понимании того, как все есть на самом деле, а не так, как кажется обычному сознанию. В Просветлении есть встреча с Истиной, с тем духовным Светом, который устраняет тьму неведения (омрачения), и принятие этого Света человеком в свою сущность есть момент его превращения в будду в Будде. Знание того, как все есть на самом деле, есть дхарма. Но в буддизме Махаяны существует еще и понятие Дхармакаи, т.е. первого тела Будды, духовно субстанциализирующего дхарму и являющегося Истиной как таковой.

Лама Анагарика Говинда пишет: «У Просветленного нет больше конфликта между свободой и законом, все крайности давно в нем уравновешены и дополняют друг друга, у него собственная воля и законы вселенной находятся в гармонии. Очищенная от проявлений эго собственная наша природа становится сознатель-

¹ См.: История китайской философии. М., 1976. С. 154.

² Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 175.

³ См.: Религиозные традиции мира. Т.2. М., 1996. С. 272.

ным воплощением универсального закона (дхармакая) или живым единством сил вселенной».¹

Дхармакая, согласно приведенной цитате, есть собственная природа человека, в которой воплотился универсальный закон, и через это воплощение природа обрела живое единение с силами вселенной. В Дхармакае следует различать два нераздельных момента. С одной стороны, дхармакая – это собственный способ деятельного духовного существования, определяемый собственным свободным произволением. Границы такого произволения выступают очертаниями духовного бытия, или духовным телом. Но не всякое человеческое произволение реализуется как дхармакая. Лишь всецело совпадающее с волей Божией произволение есть истинное духовное тело человека, дхармакая. В понятии дхармакаи синтезировано в единое целое внешнее и внутреннее. Ибо дхармакая есть одновременно и движение духа человека в поле воли Божией, т.е. в поле истинного бытия человека, и само состояние духа, его внутреннее разворачивание в духовное тело.

С другой стороны, Дхармакая (с большой буквы) – это присутствие в духовной природе человека Божественной воли, очертания которой являются Телом Бога. Постольку люди духовно живут именно в Боге. Тело Бога как обращенное к людям. Его воля, составляющая высшую часть духовной природы человека, есть Истина.²

Представления о жизни и природе. Жизнь и природа выражаются в буддийской формуле: «Одно во всем, все в одном». Ни целое не предшествует части, ни часть не предшествует целому; «части» нет, есть «целое». Мир неделим, он не разделяется на человеческий и природный, физический и психический, а воспринимается как органичное целое, как живой организм, континуум. «Центр внимания в буддизме, - пишет А.Н. Зелинский, - перенесен с мира явлений на внутренний мир личности, в то время как внешний мир рассматривается как функция ее психических процес-

¹ Цит. по: Прикот О.Г. Лекции по философии педагогики. СПб., 1998. С. 443-444.

² Кандалицев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 176-177.

сов».¹ Выявление изначальной природы, которая едина, неделима – конечный идеал всех буддийских учений.

Цель буддизма – разъяснить, раскрыть перед каждым возможность выражения своей «самости», самоутверждения и саморазвития как неповторимой индивидуальности. В этом контексте неизмерима самоценность человека.² По буддизму человек должен выводить смысл жизни из потребностей личного самосовершенствования.

Исходя из вышесказанного, одной из аксиологических идей буддийской педагогики является особый метод познания – метод глубинного размышления, сосредоточения, концентрации внимания на внутреннем, чтобы проникнуть в природу всеобщего. Этот метод основан на принципе недеяния, ненарушения природы вещей – «не сотвори, а найди, открой» (метод естественности).

Метод естественности нашел свое отражение, в частности, в декоративно-прикладном искусстве. С ним связано особое отношение к материалу, стремление открыть присущую ему красоту. Например, в Калмыкии изготавливают простую керамическую посуду без декора: ее красота – в шершавой поверхности, пластических свойствах глины. По этому же принципу изготавливаются поделки из дерева, кости – с подчеркнутой красотой волокон естественного рисунка поверхности. Иногда изделиям придают нарочитые дефекты: слегка неровную форму, шероховатости на гладкой поверхности.³ Итак, метод естественности есть следствие традиционной для буддизма системы мышления: все в Пути; чтобы не прийти с ним в противоречие, надо довериться ему.

Второй аксиологической идеей буддийской педагогики является традиция. Всеобщее движение ощущается в буддизме как встречный тип потоков: движение вперед в равной мере предполагает движение назад. Встречный тип связи позволяет прошлому сосуществовать с настоящим, новое не может существовать за счет старого, но оно существует благодаря старому, произрастает из

¹ См.: Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 45.

² См.: Мукаева О.Д. Этнопедагогика калмыков. Элиста, 1999. С. 101.

³ См.: Намсараев С.Д. Некоторые проблемы формирования национально-региональной системы образования республики. Бурятия // Психологическая наука и образования. 1997. № 4. С. 27.

него. В этом суть традиционализма. Через него утверждается принцип единства разного, двуединства вещей.¹

Еще одним важным основанием буддийской педагогики является отношение к слову. Слово не имеет самодавляющего значения. Согласно буддийским представлениям, подлинная реальность – за словами. Это заставляет сосредотачиваться на внутреннем. С точки зрения буддийских учений, слово не творит мир, не заслоняет истинную суть вещей. Нирвана неопишима словами. Просветление, всезнание наступает тогда, когда человек избавляется от слов, от привязанности к знаку.

Нравственные нормы также могут быть отнесены к аксиологическим идеям буддийской педагогики. Главной в буддизме является идея страдания как тождество всякого бытия. В результате бытие отвергается как органически непереносимое, как антигуманное по своей сути. Поэтому и освобождение понимается как освобождение от всякого бытия, переход в небытие.² В учении Гаутамы Будды в несколько иной форме говорится о том же самом. Оно начинается с четырех благородных истин: 1) есть страдание, 2) есть причина страдания, 3) есть прекращение страдания, 4) есть путь, который ведет к прекращению страдания.³

Страдание есть пребывание в мертвой жизни, в той земной жизни, которая лишь внешне есть жизнь, а на самом деле есть смерть. Причиной страдания является стремление жить исключительно тем, что порождается плотью, т.е. следовать греховным желаниям, страстям и порокам, погрещающим человека в материальном мире. Но есть и другое, высшее духовное состояние человека, в котором страдание прекращается, и вместо смерти торжествует жизнь. Наконец, такое высшее духовное состояние не является недоступной мечтой для человека, ибо есть путь, по которому к нему можно прийти.

Какой же этот путь? Его исходным пунктом является начало угасания мертвой жизни. Конечной целью буддизма является пол-

¹ Алексеев В.Н. В старом Китае. М., 1958. С. 56.

² Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 104.

³ См., например: Так говорил Будда. Лондон-СПб.-Рига-Бомбей, 1991. С. 11

ное угасание всех форм плотской и производной от нее жизни, переход в чисто духовное существование, Nirvanу. Важнейшим средством для достижения данной цели выступает отказ от желаний, их искоренение. В Дхаммапале, в сутре 285 говорится: «Вырви свое желание, как вырывают рукой лотос. Следуй по пути спокойствия к Nirване, указанной Сугатой».¹

О том, что желания и соблазны заставляют человека вертеться в колесе сансары, которое представляет собой род смертельно опасных акробатических упражнений над адской бездной, в доступной форме описал Гулку Ургьен Ринпоче.²

Путь к достижению состояния освобождения, состояния Будды изложен в виде так называемых четырех благородных истин. 1. Существуют действительно проблемы у каждого человека (неприятности, неудачи, болезнь, старость, смерть или, когда случается то, что нам не хотелось бы) 2. Эти проблемы имеют истинные причины (какая диалектика, ее развитие до Гегеля и Маркса!). Отсюда беспокоящие нас состояния: напряженность, страх, волнение, из-за которых подчас действуем импульсивно, бездумно (вспомните учение Узнадзе об установках). 3. Можно добиться преодоления, снятия проблем. Мы не обречены фатально на жизнь с вечными проблемами, на смирение перед ними. 4. Чтобы разрешать проблемы и избавляться от них, необходимо знать действительный путь, ведущий к такому результату. Нечего надеяться, что проблемы сами по себе исчезнут. Мы должны активно действовать. Распознать причины и избавляться от них (Деятельностный подход в обучении и воспитании – неправда ли!).³

В буддизме существует понятие «кармы», являющееся суммой всех поступков человека в его предыдущих перерождениях. Человек всегда обладает «свободой выбора». Однако эта свобода ограничена рамками кармы. Но именно в частичной свободе заложен, по буддизму, путь к освобождению. Мощным инструментом нравственной саморегуляции в процессе воспитания, исходя из закона Кармы (10 черных и 10 белых дел), является размышление о по-

¹ Дхаммапала. Угунус, 1991. С. 47.

² Нарисованное радугой. Шан-Шунг. М., 2000. С. 138-139.

³ Мукаева О.Д. Этнопедагогика калмыков. Элиста, 1999. С. 106.

следствиях своих поступков, о мере ответственности за совершенные деяния.

Каждый из десяти черных грехов имеет свои разновидности, за совершение которых ждет соответствующая кара, наказание. Например, за убийство – перерождение в аду, за прелюбодеяние – плохое перерождение, за ложь – перерождение в бессмысленных животных и т.д. Воздержание от десяти разрушительных сил, праведный образ жизни приводят к хорошему перерождению. По этому поводу высказывается Далай-Лама XIV: «В основе нравственности лежит этика воздержания от десяти недобродетелей».¹

В декамерон белых добродетелей входят: 1. Защита, охрана чужой жизни. 2. Обильная раздача милостыни. 3. Целомудрие. 4. Кротость и смирение. 5. Умиротворение враждующих. 6. Правдивость в речах. 7. Полезные и поучительные беседы. 8. Смирение страстей. 9. Милосердие и сострадание. 10. Стремление к восприятию истинных учений.

Стремление к соблюдению десяти белых добродетелей приводит к тому, что человек может стать святым или геширем – небожителем.² Следование десяти добродетелям называется практикой нравственности. Академик Г.Н. Волков пишет по этому поводу: «Основные заповеди буддизма: «Ты не должен убивать», «Ты не должен красть», «Ты должен жить целомудренно», «Ты не должен лгать» и т.д. как назидания должны быть включенными в правила поведения учащихся. Буддизмом создается система запретов, формирующих совершенного человека».³

Кармическое следствие поступка человека определяет не только его собственное будущее, но и не в меньшей мере будущее его родных до седьмого колена. Г.Р. Гадданова указывает, что карма отдельного человека – это не столько показатель деяний, совершенных им лично, скорее, это результат, отражение поступков родителей, предков, иногда далеких. В свою очередь, живые потомки могут оказывать благотворное влияние, смягчающее участь их

¹ Далай-Лама XIV. Буддизм в Тибете. Нартанг. 1991. С. 41.

² Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 54.

³ Волков Г.Н. Современное функционирование народной педагогики как феномена демократии и гуманизма: Текст лекции. Чебоксары, 1993. С. 60.

предков, обитающих в других, плохих перерождениях. Если живые потомки будут постоянно творить благо, заказывать молебны – чтение священных буддийских текстов, способствующих достижению лучшего перерождения, их родители, деды и прадеды, томлящиеся в трех плохих мирах (гурбан муу заяанда туруод), благодаря всемогущей силе буддийских текстов (бурханай ном), молитвам, щедрым пожертвованиям своих потомков, обретут в будущем человеческое рождение. Те же, кто уже приобрел благоприятное рождение, будут наделены благодатью спокойной жизни. Обязательный молебен на благо своих предков принято заказывать в последние дни уходящего года.¹

Следовательно, освобождение от кармы, просветление, очищенные души происходит в активном сотрудничестве с другими. Иными словами: «Я» обретает смысл лишь тогда, когда осознается к не-«Я», т.е. к Другому. Любовь к себе самому очищается любовью к Другим. Но и эта любовь к другим должна быть в гармонии с волей Дхармакаи, которая является нормой и причиной существования».

Буддизм ставит вопрос о воспитании нравственности считая, что сущность нравственного воспитания заключается в создании внутренней направленности, комплекса установок личности. Из них как производное вытекает поведение. Следовательно, нельзя подменять воспитание обучением нравственному поведению.

По мнению буддолога К.А. Надеевой: «Высшей целью буддийской нравственности является обеспечение хорошего перерождения, которого удостоивается тот, кто вел праведный образ жизни в этом мире, избегая десяти черных грехов (Арвн хар килнц), совершая десять белых добродетелей (Арвн цаган буйн). Подобный нравственный принцип концентрирует устремленность человека к достижению духовной силы».²

Рассматривая нравственную деятельность человека, буддизм подразделяет ее на два вида: духовную (мысли и чувства человека) и практическую: верующий должен не только знать нравственные

¹ Мукаева О.Д. Этнопедагогика калмыков. Элиста, 1999. С. 95.

² Надеева К.А. Буддизм в Калмыки: Нравственные основы. Элиста, 1994. С. 68.

поучения, но и беспрекословно исходить из них в повседневной жизни.

Буддизм, представляя собой совокупность психолого-педагогических идей и практик по самовоспитанию и саморазвитию человека, основное внимание уделяет самосовершенствованию личности путем самосозерцания, саморегуляции, внутреннего освобождения. Его кредо: «Мои проблемы никто не решит за меня, только сам могу их решить, а другие – только помочь, оказать содействие».¹

Идеи самовоспитания, саморазвития стимулируют формирование волевых, нравственных качеств человека, открывают перспективы перед личностью, веру в свои силы: «Я – творец своей судьбы, я могу достичь просветления как Будда». Это раскрепощает человека. «Достичь просветления способен каждый, поскольку в каждом есть природа Будды» – таково одно из изречений Великого Учителя.² При этом по буддизму самовоспитание – не самоцель, а скорее средство для достижения высшей цели – просветления во имя добра, сострадания, милосердия и служения другим (альтруизм). Такая позиция знаменует собой коренной переворот в истории психолого-педагогической мысли, она созвучна с основными положениями современной гуманистической педагогики и психологии.

Буддизм создал необыкновенно богатый спектр методов и методик воздействия на внутренний мир человека: словом, убеждением, диетой, ограничением и отрешением, через психологические упражнения, в том числе медитации. Все это создает широкие возможности для внутренней работы как в интеллектуальном, морально-психическом, так и в физическом плане. Многие методы и методики буддийской практики оказывают положительное воздействие на психо-эмоциональное и физическое состояние человека, способствуя повышению работоспособности, укреплению здоровья, избавлению от стрессов.

Буддизм не только совокупность философских, психолого-педагогических идей и нравственно-этических устоев, но и система

¹ Березин А. Общий обзор буддийских практик. СПб., 1993. С. 20.

² Там же, с. 5.

различных духовных практик. Поэтому остановимся на одной из них (основной) – медитации.

Медитация (лат. – размышление) – глубокое сосредоточение человека на своем внутреннем мире, концентрация сознания на себе самом при максимальной отстраненности от любых внешних воздействий и внутренних чувственных импульсов.¹ Иначе: это глубокие раздумья над своими поступками, чувствами и мыслями. Это глубочайший, беспристрастный анализ своей деятельности, в ходе которого человек убеждается в своей правоте или в своих ошибках. Это – поиск истины, постоянное совершенствование духа.

Чтобы медитировать, иметь ясный ум и доброе сердце, надо обладать шестью совершенствами или соблюдать шесть отношений, которые приведут нас к самосовершенствованию, – учит буддизм. 1. Щедрость, давание – желание давать (жить по принципу «отдавания»). Если нечего давать, важно иметь желание дать. Мы можем отдавать материальные вещи; если их нет, мы бедны, то делимся любовью, доверием, даем советы; преисполнены искренним желанием помочь другим, спасти их. 2. Нравственная самодисциплина. Например, удерживать себя от поступков, разрушительных для других. 3. Терпение, терпимость: мы должны быть терпимы, не впадать в гнев, уметь прощать, принимать другого человека, каким он есть. 4. Энгузиазм – получать радость и удовлетворение от совершаемых добрых поступков, деяний. Чтобы поддерживать и развивать энгузиазм, надо постоянно получать импульс к деятельности, заряжаться положительной энергией. 5. Ум: развивать его, умение сосредотачиваться. 6. Противиться подавленности, равнозначно возбудимости; избавляться от них и вырабатывать стабильность психологического состояния.

Занятия медитацией – это прежде всего овладение мастерством сосредотачиваться – общенадагогическим принципом, который становится привычкой человека в учебе, работе, жизни. Процесс медитации должен привести к возвращению определенной благотворной привычки, превращению ее в часть нашего «Я».²

¹ Современная философия: словарь и хрестоматия. Ростов-на-Дону, 1995. С. 118.

² Мукаева О.Д. Этнопедагогика калмыков. Элиста, 1999. С. 106.

Во всех буддийских практиках присутствует одно главное положение: никто, кроме нас самих, не может быть всемогущим защитником; никто, кроме нас самих, не сможет преодолеть наши собственные проблемы и страдания.

Буддийская лиге рагура воспевае отшельничество, монашество, отказ от семьи, собственности, презрение ко всяким чувствам. Но, с другой стороны, буддизм не одобряет самоистязаний, умерщвления плоти, считая, что они затемняют «истинную мудрость». Для избавления привязанности к жизни буддизм предлагает методику самососредоточения, предельного погашения своих эмоций, желаний, стремлений. Усилением самоконцентрации, сосредоточением духовной энергии человек должен создавать внутреннее пространство покоя. Буддийское учение о личном спасении – это учение о путях приближения к Высшему знанию, о путях познания Истины, духовного просветления, достигнуть которого человек может только сам. Для этого требуется упорный труд, сила воли, смиренномудрие. Кроме того, необходимо воздержание от нанесения зла, лжи, кражи, от чувственных излишеств и алкоголя.¹ «Сам стань владыкой над собой (т.е. над своими страстями) и не будет над тобой владык».²

Необходимо еще и «правильное знание». Оно предполагает решимость человека постоянно преодолевать дурные мысли и побуждения.³ Соблюдение моральных норм, с точки зрения буддизма, необходимо для дальнейших перерождений, реинкарнаций души. Чтобы обеспечить себе «хорошее перерождение» (не переродиться, например, в насекомое), человек должен соблюдать предписания Будды, суть которых изложена в обращении Будды к своим ученикам перед смертью: «Будьте сами светом себе. Надейтесь только на себя, не надейтесь на других. Блюдайте свое тело, заботьтесь о чистоте его; не поддавайтесь искушениям; разве вы не знаете, что искушения принесут вам страдания? Заботьтесь о душе своей; знайте, что она вечна; ваша гордыня и себялюбие принесут вам

¹ Васильев Л.С. Культурь, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 52.

² Ольденберг Г. Будда, его жизнь и община. М., 1905. С. 80.

³ Абаев В.Н. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. С. 86.

ненечислимые страдания. Не пугайтесь страданий, следуйте моим заветам и вы избавитесь от них».¹

Еще одной важной нравственной нормой буддизма является стремление к правде – космическому закону – одному из основных принципов буддизма. Искренность, правдивость означает активизацию своего существа. Искренность – это такое состояние, когда все существо включается в работу. Отступление от Правды приводит к нарушениям в космосе, стихийным бедствиям. Отсюда – признание искренности как высшего долга, назначения человека.²

Одним из важнейших аксиологических ориентиров является принцип недеяния. Если в европейской традиции это пассивность, ничегонеделание, то в буддийской традиции недеяние понимается как ненарушение естественного порядка вещей. Отсюда, иная модель мира – действие, согласованное с природой, не нарушающее естественного хода вещей, разумная соизмеримость с естественным ритмом, с постоянно меняющимися условиями. Согласно буддийским представлениям лучшее есть Нирвана – некоторое духовное состояние, радикально противостоящее и не подверженное угасанию духа. Дан также и путь к этой цели, каковым, собственно, является позитивно понятый Вечный Закон, изложенный в буддийском Учении. Недоступность желания, укрощение себя, делают возможным исполнение заповедей, которые становятся для человека единственно возможным и необходимым способом жизни и обобщения с другими существами.

Через исполнение человеком заповедей Закон актуализируется для него и становится духовной силой, ведущей его по пути освобождения. Выполнение заповедей есть нахождение духа человека в пространстве, свободном от греха и смерти, т.е. в поле истинного бытия. Поэтому Нирвана в определенном смысле есть самоотжествление духа с полем бытия через всецелое отречение от всего земного и преходящего, через преодоление притяжения плоти и искажений сознания, вызываемых таким притяжением.³

¹ См.: Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С. 211.

² См.: Дзен-буддизм. Бишкек, 1993. С. 492.

³ Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 171.

В буддизме пути смерти, который есть угашение Света в человеке, противопоставлен путь жизни, который есть угашение того, что угашает духовную жизнь. Само слово Нирвана в переводе с санскрита означает «угашение», «задувание». Порой это приводит к непониманию того, о чем идет речь. Нирвана некоторыми трактуется как всецелая отрицательность, «освобождение» в смысле самоуничтожения. Но Нирвана – это угашение угашения, задувание не духа человека, а задувание того, что задувает самый дух и погребает его во тьме. Отсюда становится понятным, почему в буддизме большую роль играет понятие шуньяты, пустоты, ибо постижение пустоты мира, в котором мы живем, есть постижение чистоты мира духовного, в котором надлежит жить, от всего материального.

В. Кандалинец выделяет следующие ценностные приоритеты буддизма:

1. Допустимая область поведения человека определена *заповедями*, и тот, кто на земле выполняет заповеди, тот одновременно в духовном мире находится в допустимом пространстве, иначе – *поле бытия*: не убивай, не кради, не совершай прелюбодеяния, не лги, не злословь, не говори грубо, не занимайся праздными разговорами, не домогайся чужой собственности, не проявляй ненависти, мысли праведно:¹ неконтролируемое усиление чувственного начала в человеке, его желаний, приводит к тому, что данный человек для удовлетворения возрастающих желаний преступает заповеди, и через это покидает в духовном мире поле бытия, т.е. мир Света;

2. Чем сильнее человек преступил заповеди, тем дальше он удался от мира Света, тем сильнее угас Свет в его духовном средоточии, сердце. В какой-то момент такой человек начинает любить тьму больше, чем Свет. Это – путь смерти, путь полного угашения Света в человеке, путь невозвратной духовной гибели.²

¹ Цит. по: Прикот О.Г. Избранное. Философско-педагогические и литературные сочинения. СПб., 1998. С. 14.

² Кандалинец В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 45.

Буддизм настаивает на том, чтобы Закон, т.е. заповеди Божии, были выполнены безусловно (буддизм требует от человека нравственного совершенствования до очень высокого уровня).¹

Исходя из вышеприведенных аксиологических идей буддийской педагогики, воспитание детей всегда направлено на формирование личности, соответствующей требованиям группы, поскольку по буддийским представлениям части нет, есть целое, значит, и статус личности может определяться только через общество или социальную группу. Основная задача воспитания – научить умению понимать чужие принципы, ничем не выделяться в группе. Особенностью приобщения подростков и юношества к нормальному поведению в обществе является развитие группового сознания. Групповой конформизм присутствует даже в играх детей. Ребенок, словчивший в ходе какой-нибудь игры, автоматически выбывает из нее, без права дальнейшего участия.

Вежливость, аккуратность, терпеливость, бережливость, любознательность и другие, близкие к ним черты, группируются вокруг стержневой черты – самообладания и сдержанности. Жизненными правилами буддийской педагогики являются следующие: примиряться с ситуацией, какой бы она ни была; ограничивать себя в развлечениях; причиной несчастья считать самого себя. Считается, что эти правила формируют культ стойкости к ударам судьбы. Считается, что чем больше выпадает трудностей на долю человека и чем покорнее он их переносит, тем более он достоин уважения. По буддийским представлениям человек будет вознагражден за стойкость и терпение в последующих перерождениях.

Отсюда, из буддизма педагоги перенесли в учебные заведения идеи о самодисциплине, настойчивости, целеустремленности, ограничении желаний.

Заучивание наизусть, шифровка форм путем копирования и многократного повторения – вот основной метод образования. Стремление настойчиво учиться, многократно повторять и закреплять навык служат цели выявления в человеке потенции Будды.

В контексте буддийской культуры личность никогда не воспринимается как на Западе – «чистая доска». То, что присутствует в

¹ Там же, с. 171.

личности изначально, неизмеримо больше, чем то, что эмпирически проявляет себя в жизни. Поэтому развивать личность, по буддийским представлениям, не означает «записывать на ней», а наоборот, значит – «стирать написанное», очищать сознание от «загрязнения».

Анализ источников позволяет выявить специфику буддийских логических процедур в познавательном процессе и процессе обучения, а также отношения учителя (гуру) и ученика. Буддизм утверждает, что учитель не учит, а лишь указывает путь, который каждый должен открыть и пройти по-своему, уникальным и неповторимым образом. И если ученик лишь усердно повторяет мастера, не выходит на свою «самость», он не развивается, значит, не реализуется как личность. «Тот, кто превосходит своего учителя, достоин стать его преемником».¹

Цель учителя, по буддизму, предоставить возможность каждому для максимального самовыражения и самоутверждения, ибо человек обязан нести «бремя» своей индивидуальности. Задача учителя – указать и помочь выработать путь самосовершенствования каждому в преодолении окружающей его скверны жизни, («черные» желания и пороки), и научить относиться к материальному как к необходимому средству, инструментарию для пестования духовного начала.

По буддийскому учению, учительская профессия – жертвенность. Её суть – с высоты своих знаний спуститься до незнания ученика и вместе с ним заново совершать восхождение. Эмпатия, сотрудничество и сотворчество – основное содержание взаимоотношений бакши и ученика.

Буддийские учителя не считают, что цель их деятельности (работы) – воспитание определенных качеств у учеников. Они исходят из того, что человек сам работает над собой. Питомцы воспринимают определенные идеи, знания, а в остальном уделяют время саморазвитию, самообразованию, самосовершенствованию, самовоспитанию.

Ошо (Бхагван Шри Раджниши) в своей книге «Пульсация абсолюта», анализируя содержание древнеиндийских священных текстов, приводит высказывания других мудрецов: «Тот, кто следует

¹ Коваль С.Н., Холин Ю.Е. Дух война. Краснодар, 1993. С. 21.

по пути невежества, попадает еще в большую тьму».¹ Объясняя парадоксальность утверждения, Ошо пишет: «Невежество всегда склонно совершать ошибки, но оно также всегда готово исправить их. У невежества есть своя скромность. Вот почему дети могут быстро учиться, а взрослые нет. Дети невежественны и готовы совершенствоваться. Когда им указывают на ошибку, они ее исправляют, но когда взрослым людям указывают на их ошибки, они негодуют и отказываются исправлять их».²

Сущность процесса познания Ошо раскрывает следующим образом: «...первое — это помнить о невежестве, помнить, что вы невежественны. Если вы хотите войти в мир света — мудрости, истинного знания — вы должны полностью осознать ваше невежество и постоянно искать, где же лежит ваше невежество. И склоняйтесь к ногам любого, кто показывает вам ваше невежество. Он — ваш учитель, или мастер. И не пытайтесь доказать, что ваше невежество есть знание, к чему будет подстрекать вас ваш ум. Ваше это будет говорить: «О чем вы говорите? Я невежественный человек? Невозможно». Вот так мы все увековечиваем наше невежество...».³ Далее о роли учителя Ошо говорит: «Признайте вашим гуру любого, кто указывает вам на наше внимание к вашему невежеству»⁴ и далее: «Но на самом деле мы делаем нашим гуру того человека, который усиливает наше эго. Мы идём к нему, набираемся каких-то обрывков мудрости и возвращаемся домой полными тщеславия и притворства — и затем говорим, что мы тоже знаем. Мы называем нашим гуру того, кто раздувает наше притязание на знание. Но настоящим гуру, настоящим мастером является тот, в контакте с кем мы узнаем, что нет никого более невежественного, чем мы. Настоящим мастером является тот, кто вырывает у нас наше знание, кто уничтожает наше притязание на знание, кто до основания разбивает наше эго, кто бросает пас на землю и говорит: «Вы — ничто, вы — нигде, вы ничего не узнали». Такой человек и

¹ Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Пульсация абсолюта. М., 1993. С. 144.

² Там же, с. 145.

³ Там же, с. 147.

⁴ Там же, с. 147.

есть мастер. Не тот, от кого мы получаем знание, а тот, кто напоминает нам о нашем невежестве».¹

Рассматривая отношения гуру и ученика в традиции буддийской школы качью, Ч. Тругпой указывает доминантную основу этих взаимоотношений – покорность: «Покорность гуру может означать, что ваш ум раскрывается для жизненных ситуаций, равно как и для вашего учителя».²

Однако эта покорность не является синонимом рабского подчинения ученика учителю: «лучше говорить о духовном друге, потому что учения, подчеркивают, что встреча двух умов [учителя и ученика] бывает взаимной. Это скорее всего факт двустороннего общения, чем взаимоотношения господина и слуги, высокоразвитого существа и существа неразвитого и заблуждающегося».³

О. Прикот отмечает, что такая и подобные ей трактовки взаимоотношений ученика и учителя, появились в буддистской традиции не так давно, вероятно, путем проникновения в нее идеологии гуманистической педагогики и психологии Запада. Классические же взаимоотношения учителя и ученика в буддистской, да и не только и буддистской, но и любой другой эзотерической традиции были, по крайней мере, по форме гораздо более жестокими» [382, с.279-280].⁴

Рассматривая далее содержание взаимоотношений учителя – духовного друга – ученика, Ч. Тругпа пишет: «Но способны ли мы говорить с ним (учителем) правильно и откровенно? Знает ли он о нас все? Знает ли он в данном случае все о себе? Действительно ли гуру способен видеть через наши маски?.. В поисках учителя именно это должно быть руководящей линией, а не слава и мудрость. Для того, чтобы гуру принял вас как друга, вам необходимо раскрываться: вам, вероятно, придется пройти ряд проверок у сво-

¹ Там же, с. 147-148.

² Тругпа Ч. Преодоление духовного материализма. Миф свободы. Шамбала. Священный путь воина. Киев, 1993. С. 29.

³ Там же, с. 42.

⁴ Прикот О.Г. Лекции по философии педагогики. СПб., 1998. С. 279-280.

его духовного друга»¹. И далее, углубляя описание сущности взаимоотношений: «Существенный момент заключается в том, чтобы отречься, отдалиться, раскрыться, представить себя гуру в подлинном виде, а не пытаться изображать достойного ученика».² Однако, по мнению Ч. Трунгпы, «раскрытие» – процесс обоюдный, более того – это есть некая гарантия успешности обучения. «Раскрывается учитель – раскрываетесь и вы; вы оба оказываетесь в одном и том же пространстве. Для того, чтобы вы и учитель стали друзьями в полном смысле этого слова, ему необходимо знать, кто вы такой, необходимо знать ваше состояние. Раскрытие этого и есть преданность, отдача».³ Развивая далее эту мысль, Трунгпа пишет: «учитель действует как зеркало, которое вызывает у нас раздражение и беспокойство. Здесь нам может показаться, что учитель совсем не старается нам помочь, а намеренно, с каким-то садизмом провоцирует нас. Но такая подавляющая активность и есть подлинная дружба».⁴ И далее: «Подлинная функция духовного друга — наносить нам оскорбления».⁵ По замечанию О. Прикота, такие взаимоотношения характеризуют уже отношения учителя и ученика, проникшие на значительную глубину, они возникают уже на последних стадиях ученичества, когда ученик, в традиции, представляемой Ч. Трунгпой, переходит на стадию ученика-воина.⁶ Он говорит об этом: «Вы должны стать учеником-воином: трудность в этом месте заключается в том, что необходимо иметь огромную способность приспосабливаться к ударам, которые обрушивает на нас духовный друг».⁷ Однако при всем при этом Ч. Трунгпа подчеркивает ту же мысль, что и Ошо: «Само представление о том, что мы получили нечто от гуру – счастье, спокойствие ума, мудрость, все

¹ Трунгпа Ч. Преодоление духовного материализма. Миф свободы. Шамбала. Священный путь воина. Киев, 1993. С. 43, 44.

² Там же, с. 41.

³ Там же, с. 332.

⁴ Там же, с. 334-335.

⁵ Там же, с. 336.

⁶ Прикот О.Г. Педагогика отождествления и педагогическая система-логия. СПб., 1995. С. 280.

⁷ Трунгпа Ч. Преодоление духовного материализма. Миф свободы. Шамбала. Священный путь воина. Киев, 1993. С. 337.

то, чего мы ищем — является одним из самых препятствующих предварительных мнений». ¹ И далее, при характеристике, которую Ч. Трунгпа дает процессу познания в эзотерической традиции, мы снова встречаемся с парадоксом, с точки зрения классических теорий познания и образования — «Мы должны отказаться от своих надежд и ожиданий, как и от страхов, и двигаться прямо по направлению к разочарованию, выйти в него, сделать своим образом жизни, а это — очень трудная вещь. Разочарование — добрый признак глубинного разума». ²

Таким образом, рассмотренные аксиологические ориентиры создали оригинальную буддийскую педагогическую систему, строящуюся на следующих идеях: взгляд на мир как на живую систему, в которой все связано со всеми; представление о реальности Небытия и присутствии Абсолюта в каждой вещи приучает искать скрытый смысл, сущность во всем; восприятие окружающего таким, каким оно есть, а не таким, каким его хочется видеть; представление о всеобщей относительности и непрочности вещей учит спокойно относиться к ударам судьбы; правдивость и искренность рассматриваются как главные качества человека; деятельность не должна идти вразрез с гармонией природы; личность — часть целого. Это позволяет ей чувствовать себя центром мироздания, не ощущать непосредственной зависимости от рядом находящихся людей и, вместе с тем, ощущать абсолютную зависимость от общей системы с ее установками, не допускающими отклонений.

В буддийской религиозной культуре заложены великолепные педагогические идеи, которые оказывают воздействие на человека с раннего детства до глубокой старости в плане развития им самонализа и самокорректировки, воспитания и самовоспитания. Согласно этим идеям, каждый может стать «просветленным», «прозревшим» в плане того, что «каждый должен быть учителем самому себе: познавать всё на собственном опыте». ³ Это положение является генератором человеческих возможностей; не обрекает

¹ Там же, с. 34-35.

² Там же, с. 30-31.

³ Березин А. Тибетский буддизм. История и перспективы развития. М. 1992. С. 5.

человека на пассивность, а побуждает к активным действиям и деятельности (всё в руках человека и он сам может реализовать себя).

Важнейшие идеи буддизма состоят в обращении человека к собственной психике для поиска причин своего счастья и несчастья, в постижении таким образом глубокой нравственности, а также любви ко всему живому, знанию реальности, свободной от стереотипов. В этом процессе медитация выступает как своеобразная техника и технология психотерапии, позволяя тренировать ум, мобилизуя внутреннее состояние и духовность, способствуя умению контролировать свои мысли и чувства, целенаправленно напрягая свой организм.

В буддийском учении заложены идеи гуманистической психологии и педагогики. Психолого-педагогические идеи буддизма по самосовершенствованию личности не просто декларируются, а в них содержатся пути и средства реализации, сложившиеся в различных системах практик, накопленных на протяжении многих столетий.

Если же говорить о буддизме, как о самой древней мировой религии, то ей присуща высокая толерантность по отношению к «иноверцам». В ее истории нет ни одного прецедента свидетельствующего о распространении верований мечом, насаждении их силой. Отсюда изучение этой мощной культурной традиции и ее взаимосвязи с педагогикой трудно переоценить.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Существует контраст между ожиданиями, которые были характерны для народов Сибири (и России в целом) в те, уже теперь далекие годы после Октября 1917 г., и их практическим осуществлением, свидетелями которого мы сегодня являемся. Реализация проекта единения народов в ситуации постперестроечного периода может быть успешно продолженной лишь при условии, что данная политика будет рассматриваться с позиций нового мышления. Философия квалифицирует это мышление как постметафизическое. В политике, религии, этике, идеологии и т.п. данный тип мышления обнаруживает себя через отказ от установки мыслить единое начало, предельное основание, исходный первоэлемент, от которых зависит содержательное наполнение и характер названных социальных сфер.

Классическая философская метафизика в политической национальной конфессиональной культурной жизни в целом имела методологический резонанс, когда властное начало философии – власть метафизики необходимо распространяло свое влияние на все сферы культуры. Власть объяснялась специфическими чертами метафизического мышления, характеризующегося, во-первых, мотивом единства мира, выраженного в его всеобщих характеристиках и понятийных репрезентациях; во-вторых, самоопределением философии как рационального ядра культуры, задающего свои нормы, методiku, идеалы и логику развития и обуславливающего особое место философской теоретической жизни в позиции «сверх-», «над-», «мета-». В логике диктата начала и указания философия обнаруживала себя как всеобщая методология, задающая абсолютные нормы и идеалы работы разума и жизни культуры. Всеобщий разум инструментально обходился с любой сферой социальной действительности, легитимируя, например, в национальной жизни процессы ассимиляции, христианизации и русификации населения. В политике это обнаруживало себя в партийном диктате и срастании партии и государства; в конфессиональной сфере – признанием приоритета одной религиозной установки.

Известные процессы в современной культуре и философии, квалифицирующиеся как культурфилософский деконструктивизм, сообщили классической метафизике открытость, сняв с

нее властные полномочия. Философская либерализация передается и сфере социальности, сообщив ей ориентацию на многофакторность и поликультурность развития. Каждая отдельная культура живет по своим векторам развития, зная, однако, о направлении других культурных движений. Поэтому признается неизбежное возникновение интерсубъективной реальности – реальности взаимопонимания, общезначимости, коммуникации и толерантности. Постметафизическое мышление либерализует философский дискурс социального: устраняется власть всеобщей субстанции, базовых структур, и социальность начинает видеться в полноте повседневности.

Прикладной смысл данных рассуждений (от чего философия становится самым практичным и полезным знанием) состоит в том, что они задают угол зрения на современную социальность, объясняют новые формы ее конституции, а следовательно, дают возможность теоретически обосновать и практически реализовать необходимые принципы управления ею. Такое управление способно учесть социальный контекст, интересы всех социальных групп, характер различных культур в их полифоническом звучании – в открытом диалоге и полилоге.

Ситуацию современных культурфилософских изменений Россия встретила с готовностью и пониманием, о чем свидетельствует принятие в качестве стратегической установки развития демократизации общественной жизни, либерализации политического режима. Значение философского осмысления этой ситуации состоит в теоретическом обосновании природы поликультурности, в формировании общечеловеческого культурного пространства, включающего в себя (как единство) многоголосие различных национальных и конфессиональных культур, которые несут собственные традиции, образцы развития в их открытости, терпимости и принятии других норм и идеалов. Таковы ценностные и культурные приоритеты постиндустриальной цивилизации, совмещающей общечеловеческое в развитии с традиционной, исторической и социокультурной идентичности. Культурное включается в цивилизационное, и если последнее – цивилизация – несет родовые характеристики человека как социального субъекта, то культура совместима лишь с личностной конкретностью и индивидуальностью. Цивилизация связана с

антропологической схемой, исторически преходящей, конечной, подверженной разрушению и гибели, несвободной. Культура, в том числе каждая национальная культура, имеет механизм традирования как сохранения того, что вечно, процессуально, открыто к событийности с Другим, толерантно и поэтому свободно.

Таким образом, толерантность как установка сознания и принцип организации социальной жизни является прерогативой культуры в ситуации постметафизического существования философии и цивилизации.

Сегодняшняя Россия – это многообразие культур 150 этносов, проживающих в Российской Федерации. Большинство из них традиционно проживает здесь, храня в памяти многих поколений общность исторической судьбы и культуры. Не учитывать этого фактора в системе образования нельзя. Полноценное развитие личности «требует» «представительства» в этой системе той национальной культуры, с которой она себя идентифицирует и в которой легко адаптируется. Все ценностное содержание культуры, включая символические функции вещей, суть специфическое, т.е. национально-этническое.

Особую группу в этом отношении представляют народности Севера, ведущие частично племенной образ жизни. Их права защищаются и регулируются международными пактами, в частности положениями Всеобщей декларации прав человека, международными пактами об экономических, социальных и культурных правах и Международным пактом о гражданских и политических правах. Международной конвенцией 1989 г., значительным числом международных правовых актов по вопросам предотвращения дискриминации, а также рядом статей Конституции РФ (ст. 68 §3, ст. 3, ст. 72 §1, п. б, м) и постановлений Правительства Российской Федерации.

Россия представляет собой своеобразный гибрид, в котором соединены элементы традиционного (доаграрного, аграрного) и индустриального обществ. Отличительной особенностью современных индустриальных обществ является то, что грамотность становится неизменным условием всех профессий. В век всеобщей грамотности (учености) меняются отношения культуры и государства. Высокая (основанная на грамоте) письменная

культура пронизывает все общество, определяет его и нуждается в поддержке государства. В этом кроется секрет национализма, и этим, на наш взгляд, объясняется самодостаточность культуры как национальной, ее право выступать базисной основой образования. Как показывает опыт стран Западной Европы, язык такой культуры становится и средством общения в рамках национального государства. Он обретает статус единого, общего для всех, стандартизованного устного и письменного языка. Культура, передаваемая школой и таким языком, а не традиционными системами образования, определяет полезность, достоинство и самоуважение человека в индустриальном обществе.

Исторически сложилось так, что русская нация выступила интегратором культур народов России. Степень самодостаточности русского языка и русской культуры такова, что обеспечивает межкультурное общение народов не только в границах единого российского государства, но и на межгосударственном уровне. Этим объясняется и базисная роль русской культуры в системе поликультурного (полиэтнического) образования России.

В условиях прерывности российского общественного сознания, отказа от целостного понимания исторического процесса в России обнаруживаются незнание большинством российских граждан собственной истории и культуры, утрата духовных и нравственных ценностей, потеря социокультурных основ устойчивого развития личности. Все это формирует маргинальную личность. Такой личностью легко манипулировать. Она способна на безнравственные, асоциальные поступки, ориентирована на иждивенчество и потребительство. Анализируя ценности культур народов с позиции «мы-они», можно востребовать и сохранить ценности собственной культуры, повысить ее роль как духовно-нравственного ориентира поведения личности.

Исследование традиционных духовных ценностей, репрезентативных для российской культуры, в основе которых лежат религиозные системы, относится к числу новых научных направлений в социальных науках. В педагогике оно приобретает особую актуальность. Поскольку в качестве цели всегда имеет в виду формирование духовно развитой личности, что оказывается совместимым с толерантным отношением в сфере религиозной жизни. Ис-

следовательский интерес представляет выявление не догматического, а ценностного смысла конфессиональных педагогических систем в их культурном содержании.

Все отечественные религиозные системы породили устойчивые традиции воспитания и обучения, педагогическое содержание которых обусловлено направленностью на духовное развитие, дисциплинацию внешней и внутренней жизни человека.

Религиозная педагогика – особая сфера как воспитательного, так и религиозного опыта, поскольку в отличие от религии и от педагогики она находится и вне жестких пределов культа, ритуала, богословия, и вне обычного «предметно-ориентированного» педагогического процесса – «на границе истин разума и истин веры».¹

Результатом религиозного воспитания является не только вера, но и ответственность (личностная, социальная, семейная, морально-этическая, политическая, экологическая и т.п.), формирование духовно-нравственных качеств, осуществление этнокультурной идентификации в огромном поликультурном пространстве России.

Исследование ценностей различных религиозных систем имеет практический смысл для общества в целом и образовательной системы в том числе, ибо современный педагогический профессионализм в качестве структурной компоненты опирается на знание и понимание традиционных духовных ценностей и связывает профессиональные характеристики личности с национальной ментальностью. Учитель-профессионал живет в конкретном обществе в конкретную эпоху и его общечеловеческие ценности могут обнаружиться лишь в их содействии с ценностями отечественной культуры.

Если в основу образования будут положены идеи не только светской, но и религиозной педагогической культуры в их непосредственной связи с духовно-нравственным становлением и развитием личности, то раскроются глубина и предназначен-

¹ Безрогов В.Г. Педагогика и религиозные традиции // Университет РАО. Труды кафедры педагогики, истории образования и педагогической антропологии. Вып. I. М., 2001. С. 109.

ность мироздания и человека в постоянном познавательном поиске.

В ситуации духовного кризиса в образовании изучение религиозной духовности может явиться потенциальным источником в поиске путей преодоления межконфессиональной напряженности.

Однако необходимо подчеркнуть, что использование традиционных духовных ценностей в воспитательных целях требует корректного поведения, учитывающего, что вера – это личное дело каждого. Толерантность в межконфессиональных отношениях может базироваться лишь на самостоятельности поиска, расширении круга религиозных знаний, их места в культуре и истории развития различных наций и народностей.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	3
<i>Глава I. Методология исследования национальных и межкультурных отношений в ситуации поликультурного развития</i>	7
1.1. Новые формы конституирования культуры в условиях культурфилософского деконструктивизма.....	7
1.2. Нации в ситуации поликультуры: толерантность как необходимый принцип организации национальной жизни.....	13
1.3. Методология исследования социальных стереотипов как фактора национальной и конфессиональной напряженности.....	24
<i>Глава II. Историческая и культурологические предпосылки формирования толерантности в межнациональных и межэтнических отношениях</i>	31
2.1. Кровно-родственные связи (примордиальность отношений) в формировании этноса как социальной общности.....	31
2.2. Понятие и генезис толерантности. История становления толерантных отношений в России.....	41
2.3. Этносоциокультурные характеристики народов Сибири как субъектов национально-культурного развития.....	51
<i>Глава III. Межнациональное взаимодействие художественных культур народов Сибири</i>	69
3.1. Традиционная культура в системе жизнеобеспечения этносов Сибири.....	69
3.2. Национальная культура в системе жизнеобеспечения этносов Сибири.....	73
3.3. Взаимодействие основных видов устного народного творчества.....	88
3.4. Взаимодействие художественных литератур.....	98
3.5. Взаимодействие музыкальных культур.....	118
3.6. Взаимодействие в сфере изобразительного искусства.....	135

<i>Глава IV. Роль традиционных ценностей российской духовной культуры в формировании установок толерантности в межконфессиональном общении.....</i>	<i>149</i>
4.1. Ценности православной педагогики.....	149
4.2. Традиционные основы исламской педагогики.....	181
4.3. Базовые ценности иудейской педагогики.....	193
4.4. Аксиологические идеи буддизма и их педагогическое значение.....	214
Заключение.....	235

Научное издание

**ДИАЛОГ КУЛЬТУР:
ТОЛЕРАНТНОСТЬ В НАЦИОНАЛЬНЫХ
И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ
(опыт организации совместной
жизни народов Сибири)**

Под редакцией
Галины Ивановны Петровой

Подписано к печати 15.10.2002. Формат 60x84/16. Бумага ZOOM.
Усл.печ.л. 13,86. Уч.-изд. л. 12,64. Тираж 250. Заказ № 70 ___
Центр копирования и ризографии ЧП Кнышева Л.Н.
Св-во ПД-И № 9060
г.Томск, ул.Усова 4а, ауд. 161