

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Международный научный журнал
Том 4 № 4

ETHNIC CULTURE

International academic journal
Vol. 4 № 4



Этническая культура

Международный научный журнал
Том 4, № 4 | 2022

«Этническая культура» – междисциплинарный научно-практический рецензируемый журнал, представляющий результаты исследований в области этнических процессов и явлений. На страницах журнала публикуются статьи, проводятся дискуссии по широкому кругу проблем, касающихся методологических подходов к изучению этнических культур и их роли в истории человеческой цивилизации; различных аспектов межъязыковой и межкультурной коммуникации; вопросов сохранения культурных традиций в условиях глобализации и передачи этнокультурного опыта будущим поколениям.

Миссия журнала – предоставить возможность авторам ознакомиться со своими идеями широкий круг профессионалов, а читателям – быть в курсе актуальных вопросов изучения, сохранения и развития этнических культур в современном мире.

ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ ЖУРНАЛА:

Этнография, этнология и антропология:

- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография
- 5.6.2. Всеобщая история
- 5.6.1. Отечественная история

Языки и литературы народов мира:

- 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации
- 5.9.2. Литературы народов мира
- 5.9.4. Фольклористика
- 5.9.5. Русский язык. Языки народов России
- 5.9.8. Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная лингвистика

Этнокультурные проблемы образования:

- 5.8.1. Общая педагогика, история педагогики и образования
- 5.8.7. Методология и технология профессионального образования

Обзоры и рецензии

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Баскакова Наталья Ивановна, канд. филос. наук, доцент, ректор БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, член-корреспондент Международной академии культуры и искусства, Чебоксары, Российская Федерация

ЗАМЕСТИТЕЛИ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

Фомин Эдуард Валентинович, канд. филол. наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация

Арестова Вероника Юрьевна, канд. пед. наук, доцент, ведущий научный сотрудник БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Фомин Эдуард Валентинович, канд. филол. наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация

КОРРЕКТОР:

Миронова Людмила Сергеевна

КОМПЬЮТЕРНАЯ ВЕРСТКА:

Миронова Людмила Сергеевна

Наименование органа, зарегистрировавшего издание	Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 09 октября 2019 года (Свидетельство о регистрации ПИ №ФС77-76946 от 09 октября 2019 г.)
DOI	10.31483/a-10432
Год основания	2019
Периодичность	4 раза в год
Учредители журнала	БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики; ООО «Издательский дом «Среда»
Издатель журнала	ООО «Издательский дом «Среда»
Адрес редакции и издателя	428023, Россия, Чувашская Республика, г. Чебоксары, ул. Гражданская, д. 75, офис 12
Сайт	https://journalec.com
E-mail	info@journalec.com
Телефон	+7 (8352) 655-731
Подписка и распространение	Подписка на журнал осуществляется через систему электронной редакции на сайте, а также по e-mail info@journalec.com . Свободная цена.
Подписной индекс	В объединенном каталоге «Пресса России» – 85756.
Типография	Студия печати «Максимум», 428023, Чебоксары, Гражданская, д. 75, тел.: +7 (8352) 655-047 Печать цифровая. Бумага мелованная. Формат 60×84 ¼. Усл. печ. л. 7,67. Заказ К-1074. Тираж 100 экз.
Подписано в печать	29.12.2022
Дата выхода в свет	30.12.2022

Предназначено для детей старше 16 лет

Ethnic Culture

International academic journal
Vol. 4 No. 4 | 2022

"Ethnic Culture" is an interdisciplinary scientific and practical peer-reviewed journal that presents the results of studies in the field of ethnic processes and phenomena. The journal publishes articles and debates on a wide range of issues related to methodological approaches to the study of ethnic cultures and their role in the history of human civilization; various aspects of crosslinguistic and intercultural communication; issues of cultural traditions preservation in the context of globalization and the transfer of ethnocultural experience to future generations.

The mission of the journal is to provide an opportunity for authors to familiarize a wide range of professionals with their ideas, and for readers to be aware of current issues of studying, preserving and developing ethnic cultures in the modern world.

SECTIONS:

Ethnography, Ethnology and Anthropology:

- 5.6.4. Ethnology, anthropology and ethnography
- 5.6.2. Universal history
- 5.6.1. Russian history

World languages and literature:

- 5.9.1 Russian literature and literature of peoples of the Russian Federation
- 5.9.2 Literature of the peoples of the world
- 5.9.4 Folklore studies
- 5.9.5 Russian language. Languages of peoples of Russia
- 5.9.8 Theoretical, applied and comparative-contrastive linguistics

Ethno-Cultural Problems of Education:

- 5.8.1. General pedagogy, history of pedagogy and education
- 5.8.7. Methodology and technology of professional education

Reviews and Peer-Reviews

CHIEF EDITOR:

Natalya I. Baskakova, candidate of philosophic sciences, associate professor, rector of BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, associate fellow of International Academy of Culture and Art, Cheboksary, Russian Federation

DEPUTY CHIEF EDITORS:

Eduard V. Fomin, candidate of philological sciences, associate professor, head of the Humanities and Socio-Economic Disciplines Department of BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation

Veronika Yu. Arestova, candidate of pedagogical sciences, associate professor, leading research fellow of BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation

EXECUTIVE SECRETARY:

Eduard V. Fomin, candidate of philological sciences, associate professor, head of the Humanities and Socio-Economic Disciplines Department of BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation

PROOF-READER:

Lyudmila S. Mironova

COMPUTER LAYOUT:

Lyudmila S. Mironova

Authority registered	Journal was registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media on October 9th, 2019 (The certificate of printed edition registration: ПИ №ФЦ77-76946 of 9 October 2019)
DOI	10.31483/a-10432
Year of Foundation	2019
Publication Frequency	Quarterly
Founders	BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs; LLC "Publishing house "Sreda"
Publisher	LLC "Publishing house "Sreda"
Postal address	75 Grazhdanskaya St., office12, Cheboksary, 428023, Russian Federation
Web-site	https://journalec.com
E-mail	info@journalec.com
Tel.	+7 (8352) 655-731
Subscription and distribution	The journal content is free. Subscribe form on the web-site and via e-mail: info@journalec.com
The subscription index	In the merged catalog "Russian Press" — 85756.
Printing House	Print Studio «Maximum», 75 Grazhdanskaya St., Cheboksary, 428023, Russian Federation, tel.: +7 (8352) 655-047. Digital print. Coated paper. Format 60×84 1/4. Conditional printed pages 7,67. Order K-1074. Circulation 100 copies.
Signed in the print	29 December 2022
Date of publication	30 December 2022

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Данильченко Галина Дмитриевна, д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры рекламы и связи с общественностью Кыргызско-Российского Славянского университета, Бишкек, Кыргызская Республика

Журавлева Евгения Александровна, д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой теоретической и прикладной лингвистики НАО «Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева», Нур-Султан, Республика Казахстан

Иноятов Сулейман Иноятович, д-р ист. наук, профессор кафедры национальной идеологии, основ духовности и правового воспитания Бухарского государственного университета, Бухара, Республика Узбекистан

Королева Вера Владимировна, д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой «Второй иностранный язык и методика обучения иностранному языку» Педагогического института ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых», Владимир, Российская Федерация

Лобачевская Ольга Александровна, д-р искусствоведения, профессор кафедры культурологии Белорусского государственного университета культуры и искусства, Минск, Республика Беларусь

Масанори Гото, доктор гуманитарных наук (Ph.D., Human Science, Osaka University, 2003), профессор, научный сотрудник Центра славянских исследований Хоккайдского университета, Хоккайдо, Япония

Салмин Антон Кириллович, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Соегов Мурадгелди, д-р филол. наук, профессор, действительный член – академик Академии наук Туркменистана, внештатный научный консультант Института языка, литературы и национальных рукописей имени Махтумкули Академии наук Туркменистана, Ашхабад, Туркменистан

Стрелец Михаил Васильевич, д-р ист. наук, профессор кафедры гуманитарных наук УО «Брестский государственный технический университет», Брест, Республика Беларусь

Хамидова Марфуа Азизовна, д-р искусствоведения, профессор кафедры академического пения и оперной подготовки Государственной консерватории Узбекистана, Ташкент, Республика Узбекистан

Шарифов Рахмонали Ятимович, д-р ист. наук, доцент, и. о. профессора кафедры истории древнего мира, средневековья и археологии, декан факультета истории Таджикского национального университета, Душанбе, Республика Таджикистан

Яниоголо Мария Александровна, д-р пед. наук, доцент кафедры педагогики и психологии Комратского государственного университета, Комрат, Республика Молдова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Алдошина Марина Ивановна, д-р пед. наук, профессор, директор центра по взаимодействию с Российской академией образования ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева», Орёл, Российская Федерация

Бакула Виктория Борисовна, д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой филологии и медиакоммуникаций ФГБОУ ВО «Мурманский арктический государственный университет», Мурманск, Российская Федерация

Берман Андрей Геннадьевич, канд. ист. наук, заведующий кафедрой отечественной и всеобщей истории ФГБОУ ВО «Чувашский государственный педагогический университет им. И. Я. Яковлева», Чебоксары, Российская Федерация

Брагина Дария Григорьевна, д-р ист. наук, главный научный сотрудник отдела этносоциальных и этноэкономических исследований ГУ «Академия наук Республики Саха (Якутия)», Якутск, Российская Федерация

Бушуева Любовь Ивановна, канд. искусствоведения, старший научный сотрудник искусствоведческого направления БНУ «Чувашский государственный институт гуманитарных наук» Министерства образования и молодежной политики Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация

Владыкина Татьяна Григорьевна, д-р филол. наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела филологических исследований ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук», Ижевск, Российская Федерация

Годובהва Елена Викторовна, д-р ист. наук, профессор кафедры истории России ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный педагогический университет», Оренбург, Российская Федерация

Давлетшина Лейла Хасановна – д-р филол. наук, ученый секретарь Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Россия, Казань

Давыдов Денис Владимирович, д-р ист. наук, профессор кафедры социологии, политологии и менеджмента ФГБОУ ВО «Казанский национальный исследовательский технический университет им. А. Н. Туполева – КАИ», Казань, Российская Федерация

Джунджузов Степан Викторович, д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры истории России ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный педагогический университет», Оренбург, Российская Федерация

Иванова Алена Михайловна, д-р филол. наук, декан факультета русской и чувашской филологии и журналистики ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова», Чебоксары, Российская Федерация

Карлушина Лариса Павловна, д-р пед. наук, профессор кафедры художественного и музыкального образования ФГБОУ ВО «Мордовский государственный педагогический университет им. М. Е. Евсевьева», Саранск, Российская Федерация

Китинов Баатр Угачевич, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Отдела истории Востока ФГБУН «Институт востоковедения Российской академии наук», Москва, Российская Федерация

Краюшкина Татьяна Владимировна, д-р филол. наук, главный научный сотрудник, заведующая Центром истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО Российской академии наук, Владивосток, Российская Федерация

Кучаева Марина Васильевна, канд. филол. наук, научный сотрудник отдела урало-алтайских языков ФГБУН «Институт языкознания Российской академии наук», Москва, Российская Федерация

Лиходкина Ирина Александровна, д-р филол. наук, доцент кафедры французского языка ФГБОУ ВО «Военный университет имени князя Александра Невского» Министерства обороны Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Матлин Михаил Гершенович, д-р филол. наук, профессор кафедры русского языка, литературы и журналистики ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова», Ульяновск, Российская Федерация

Мосина Наталья Михайловна, д-р филол. наук, профессор кафедры английского языка для профессиональной коммуникации ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева», Саранск, Российская Федерация

Напольнова Елена Марковна, канд. филол. наук, старший преподаватель кафедры тюркской филологии Института стран Азии и Африки ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова», Москва, Российская Федерация

Ооржак Байлак Чаш-ооловна, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Научно-образовательного центра «Тюркология» ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет», Кызыл, Российская Федерация

Панькин Аркадий Борисович, д-р пед. наук, профессор, заведующий кафедрой педагогики ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б. В. Городовикова», Элиста, Российская Федерация

Прохоров Дмитрий Анатольевич, д-р ист. наук, старший научный сотрудник, доцент кафедры документоведения и архивоведения ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского», Симферополь, Российская Федерация

Рахманов Бахтиёр Рузиколович, д-р филол. наук, профессор кафедры мировой литературы Российской-Таджикского (Славянского) университета, Душанбе, Республика Таджикистан

Сапожникова Юлия Львовна, д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры английского языка ФГБОУ ВО «Смоленский государственный университет», Смоленск, Российская Федерация

Сарбашева Алена Мустафаевна, д-р филол. наук, доцент, заведующая сектором карачаево-балкарской литературы Института гуманитарных исследований – Филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук, Нальчик, Российская Федерация

Сафина Лилиана Михайловна, канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой русистики ФГБОУ ВО «Московский автомобильно-дорожный государственный технический университет (МАДИ)», Москва, Российская Федерация

Сивкина Наталья Юрьевна, д-р ист. наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Института международных отношений и мировой истории ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского», Нижний Новгород, Российская Федерация

Султанова Клавдия Ивановна, д-р пед. наук, профессор кафедры дошкольного и специального образования ФГБОУ ВО «Хакаский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», Абакан, Российская Федерация

Темербекова Альбина Алексеевна, д-р пед. наук, доцент, профессор кафедры педагогики, психологии и социальной работы ФГБОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет», Горно-Алтайск, Российская Федерация

Узденова Фатима Таулановна, д-р филол. наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований – Филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук, Нальчик, Российская Федерация

Ульмасова Замирахон Хабибуллоевна, д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой современной таджикской литературы ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Б. Гафурова», Худжанд, Республика Таджикистан

Федорова Светлана Николаевна, д-р пед. наук, профессор кафедры методологии и управления образовательными системами ФГБОУ ВО «Марицкий государственный университет», Йошкар-Ола, Российская Федерация

Фомин Эдуард Валентинович – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация

Цалпагова Зарифа Борисовна, д-р пед. наук, ведущий научный сотрудник отдела Кавказа Ордена Дружбы народов Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва, Российская Федерация

Эльбуздукаева Тамара Умаровна, д-р ист. наук, первый заместитель генерального директора ГБУК «Музей Чеченской Республики», заведующая отделом истории народов Северного Кавказа Института гуманитарных исследований Академии наук Чеченской Республики, Грозный, Российская Федерация

Юсупова Альфия Шавкетовна, д-р филол. наук, профессор кафедры общего языкознания и тюркологии Института филологии и межкультурной коммуникации ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», Казань, Российская Федерация

Юша Жанна Монгеевна, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник лаборатории вербальных культур народов Сибири и Дальнего Востока Института филологии СО Российской академии наук, Новосибирск, Российская Федерация

Ягафова Екатерина Андреевна, д-р ист. наук, заведующая кафедрой философии, истории и теории мировой культуры ФГБОУ ВО «Самарский государственный социально-педагогический университет», Самара, Российская Федерация

EDITORIAL COUNCIL:

Galina D. Danilchenko – doctor of historical sciences, associate professor, professor of the department of advertising and public relations of the Kyrgyz-Russian Slavic University, Bishkek, Republic of Kyrgyzstan

Evgenia A. Zhuravleva – doctor of philological sciences, professor, head of the department of theoretical and applied linguistics at NJC "L. N. Gumilyov Eurasian National University", Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan

Sulaymon I. Inoyatov – doctor of historical sciences, professor of the department of national ideology, fundamentals of spirituality and legal education at Bukhara State University (Uzbekistan), academician at Turon Academy of sciences, academician at "International Teacher's Training Academy of Science", Bukhara, Republic of Uzbekistan

Vera V. Koroleva – doctor of philological sciences, associate professor, head of the department "Second foreign language and methods of teaching foreign languages" of FSBEI of HE "Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs", Vladimir, Russian Federation

Olga A. Lobachevskaya – doctor of art history, professor of the department of cultural studies of The Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus

Goto Masanori – doctor of humanities (Ph.D.), Human Science, Osaka University, 2003), professor, research fellow of Hokkaido University, Hokkaido, Japan

Anton K. Salmir – doctor of historical sciences, leading research scientist Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Myratgeldi Soyegov – doctor of philological sciences, professor, full member-academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, visiting research adviser at Makhtumkuli Institute of Language, Literature and National Manuscripts of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Ashgabat, Turkmenistan

Mikhail V. Strelets – doctor of historical sciences, professor of the department of humanities of Brest State Technical University, Brest, Republic of Belarus

Marfua A. Khamidova – doctor of art history, professor of the department of academic singing and opera training at The State Conservatory of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

Rakhmonali Ya. Sharifov – doctor of historical sciences, associate professor, acting professor of the department of history of the ancient world, the middle ages and archaeology, dean of the faculty of history of the Tajik National University, Dushanbe, Republic of Tajikistan

Mariya A. Yanioglo – doctor of pedagogical sciences, associate professor of the department of pedagogy and psychology of State University of Comrat, Comrat, Republic of Moldova

EDITORIAL BOARD:

Marina I. Aldoshina – doctor of pedagogical sciences, professor, director of the Center for Interaction with the Russian Academy of Education of the FSBEI of HE "Orel State University named after I. S. Turgenev", Orel, Russian Federation

Viktoria B. Bakula – doctor of philological sciences, professor, head of the department of philology and media communications FSBEI of HE "Murmansk Arctic State University", Murmansk, Russian Federation

Andrey G. Berman – candidate of historical sciences, head of the department of national and universal history of FSBEI of HPE FSBEI of HPE "Chuvash I. Ya. Yakovlev State Pedagogical University", Cheboksary, Russian Federation

Daria G. Bragina – doctor of historical sciences, chief research fellow of the department of ethnosocial and ethnoeconomic research of the SI "Academy of Sciences of the Republic of Sakha (Yakutia)", Yakutsk, Russian Federation

Lyubov I. Bushueva – candidate of art history, senior research fellow of art history at BSI "Chuvash State Institute of Humanities" of the Ministry of Education and Youth of the Chuvash Republic, Russian Federation

Tatyana G. Vladykina – doctor of philological sciences, professor, leading research fellow of Philological Research Department FSBEI "Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of RAS", Cheboksary, Russian Federation

Elena V. Godovova – doctor of historical sciences, professor of the department of Russian History of the FSBEI of HE "Orenburg State Pedagogical University", Orenburg, Russian Federation

Leila K. Davletshina – doctor of philological sciences, academic secretary of the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art Tatarstan Academy of Sciences, Russia

Denis V. Davydov – doctor of historical sciences, professor of the department of sociology, political science and management of the FSBEI of HE "Kazan National Research Technical University named after A. N. Tupolev – KAI", Kazan, Russian Federation

Stepan V. Dzhunjuzov – doctor of historical sciences, associate professor, professor of the department of Russian history of the FSBEI of HE "Orenburg State Pedagogical University", Orenburg, Russian Federation

Alena M. Ivanova – doctor of philological sciences, dean of the faculty of Russian and Chuvash Philology and Journalism of the FSBEI of HE "I. N. Ulianov Chuvash State University", Cheboksary, Russian Federation

Larisa P. Karpushina – doctor of pedagogical sciences, professor of the department of art and music education of the FSBEI of HE "Mordovian State Pedagogical Institute named after M. E. Evseyev", Saransk, Russian Federation

Baatur U. Kitinov – doctor of historical sciences, leading research fellow of the department of Oriental History of the FSBSI "Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences", Moscow, Russian Federation

Tatiana V. Krayushkina – doctor of philological sciences, leading research fellow, head the Center for the Cultural History and Intercultural Communications of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far-East FEB RAS, Vladivostok, Russian Federation

Marina V. Kutsaeva – candidate of philological sciences, research fellow of the Ural-Altai languages department of FPFIS "Institute of Linguistics of Russian Academy of Sciences", Moscow, Russian Federation

Irina A. Likhodkina – doctor of philological sciences, associate professor of the Department of French at FSPMEI of HE "Prince Alexander Nevsky Military University" of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

Mikhail G. Matlin – doctor of philological sciences, professor of Russian language, literature and journalism department FSBEI of HE "Ilya Ulyanov State Pedagogical University", Ulyanovsk, Russian Federation

Natalya M. Mosina – doctor of philological sciences, professor of the department of English for professional communication of the FSBEI of HE "National Research Ogarev Mordovia State University", Saransk, Russian Federation

Elena M. Napolnova – candidate of philological sciences, senior lecturer of the departments of Turkic philology of the Institute of Asian and African countries of the FSEI of HPE "Moscow State Lomonosov University", Moscow, Russian Federation

Bailak Ch. Oorzhak – doctor of philological sciences, leading research fellow of Scientific and Educational Center "Turkology" of Tuva State University, Kyzyl, Russian Federation

Arkadiy B. Pankin – doctor of pedagogical sciences, professor, head of chair of FSBEI of HE "Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov", Elista, Russian Federation

Dmitriy A. Prokhorov – doctor of historical sciences, senior research fellow, associate professor of the department of documentation and archival science of FSAEI of HE "V.I. Vernadsky Crimean Federal University", Simferopol, Russian Federation

Bahtiyor R. Rakhmanov – doctor of philological sciences, professor of the Department of World Literature of the Russian-Tajik Slavonic University of Dushanbe, Dushanbe, Republic of Tajikistan

Yulia L. Sapozhnikova – doctor of philological sciences, associate professor, professor of the Department of English Language at FSBEI of HE "Smolensk State University", Smolensk, Russian Federation

Alena M. Sarbasheva – doctor of philological sciences, associate professor, head of the sector of Karachay-Balkar Literature of the Institute of Humanitarian Studies – Branch of the Kabardino-Balkar Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Nalchik, Russian Federation

Liliana M. Safina – candidate of philological sciences, associate professor, head of the department of Russian Studies of FSBEI of HE "Moscow Automobile and Road Construction State Technical University (MADI)", Moscow, Russian Federation

Natalia Yu. Sivkina – doctor of historical sciences, associate professor of the department of history of the ancient world and the middle ages of the Institute of International Relations and World History of the FSAEI of HE "National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod", Nizhny Novgorod, Russian Federation

Klavdiya I. Sultanbaeva – doctor of pedagogical sciences, professor of the department of preschool and special education of FSBEI of HE "N.F. Katanov Khakas State University", Abakan, Russian Federation

Albina A. Temerbekova – doctor of pedagogical sciences, associate professor, professor of the department of Pedagogy, Psychology and Social Work of the FSBEI of HE "Gorno-Altai State University", Gorno-Altai, Russian Federation

Fatima T. Uzdenova – doctor of philological sciences, senior research fellow at the Institute of Humanitarian Studies – Branch of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Nalchik, Russian Federation

Zamirakhon Kh. Ulmasova – doctor of philological sciences, professor, head of chair of Modern Tajik Literature of the SEI "Khujand State University named after Academician B. Gafurov", Khujand, Republic of Tajikistan

Svetlana N. Fyodorova – doctor of pedagogical sciences, professor of the department of methodology and management of educational systems of FSBEI of HE "Mari State University", honoured educator of the Mary-El Republic, Yoshkar-Ola, Russian Federation

Eduard V. Fomin – candidate of philological sciences, associate professor, head of the department of humanities and socio-economic disciplines of BEI HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation

Zarifa B. Tsallagova – doctor of pedagogical sciences, leading research fellow of the Caucasus Department of FPFIS Order of Peoples' Friendship "The Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (IEA)", Moscow, Russian Federation

Tamara E. Elbuzdukaeva – doctor of historical sciences, first deputy general director of SBCI "Museum of the Chechen Republic", head of department of the history of the peoples of the North Caucasus of the Institute of Humanitarian Studies of the Academy of Sciences of the Chechen Republic, Grozny, Russian Federation

Afiya Sh. Yusupova – doctor of philological sciences, professor of the department of general linguistics and turkology, of the Institute of philology and Intercultural Communication of the FSAEI of HE "Kazan (Volga Region) Federal University", Kazan, Russian Federation

Zhanna M. Yusha – doctor of philological sciences, lead research fellow of Laboratory of Verbal Cultures of the Peoples of Siberia and the Far East of the Institute of Philology of the SB of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation

Ekaterina A. Yagafova – doctor of historical sciences, head of the department of philosophy, history and theory of world culture of FSBEI of HE "Samara State University of Social Sciences and Education", Samara, Russian Federation

От редактора.....	7
-------------------	---

Этнография, этнология и антропология

<i>Бушueva Л. И.</i> Композитор А. А. Егоров в истории музыкальной культуры Чувашии.....	8
<i>Михайлов С. С.</i> Московская караимская община XX в. (по воспоминаниям, записанным в 1990-х гг. от старожилов-караимов г. Москвы).....	15
<i>Сивкина Н. Ю.</i> Роль свадебной церемонии в эллинистической Македонии.....	25

Языки и литературы народов мира

<i>Емашев А. А., Бакула В. Б.</i> Универсальные архетипы в романе «Алхалалалай» саамского писателя Н. Большаковой.....	29
<i>Камитова А. В.</i> Феномен художественного билингвизма в удмуртской литературе (на примере творчества Г. Е. Верещагина)...	34
<i>Корнилов Д. Л.</i> Задачи и перспективы формирования фонограммархива Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УРО РАН.....	39
<i>Куцаева М. В.</i> «Душа же у нас гуляет во сне везде, и я бываю и дома»: о языке сновидений представителей чувашской и марийской диаспор московского региона.....	43
<i>Матлин М. Г.</i> Персонализация и анонимизация места гибели человека в ДТП (на примере федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241).....	51
<i>Соегов М.</i> Тюркская компаративистика: Бяшим Чарыяров.....	58
<i>Фомин Э. В.</i> Образ медведя в чувашской культуре.....	62

CONTENTS

From the editor-in-chief.....	7
-------------------------------	---

Ethnography, Ethnology and Anthropology

<i>Lyubov I. Bushueva.</i> Composer A. A. Egorov in the History of the Musical Culture of Chuvashia	8
<i>Sergei S. Mikhailov.</i> The Moscow Karaite Community of the Twentieth Century (According to the Memoirs Recorded in the 1990S From the Old-Time Karaites of Moscow)	15
<i>Nataliya Y. Sivkina.</i> The Role of the Wedding Ceremony in Hellenistic Macedonia.....	25

World languages and literature

<i>Andrey A. Emashev, Viktoria B. Bakula.</i> Universal Archetypes in the Novel «Alkhalalalai» by the Sami Writer N. Bolshakova	29
<i>Alevtina V. Kamitova.</i> The Phenomenon of Bilingualism in Udmurt Literature (on the Example of G. E. Vereshchagin's Works).....	34
<i>Denis L. Kornilov.</i> Tasks and Prospects of the Formation of Phonogram Archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature.....	39
<i>Marina V. Kutsaeva.</i> «In Dreams the Soul Travels Everywhere, and Sometimes Back to Our Small Native Land»: the Language of Dreams of Representatives of the Chuvash and Mari Diasporas of the Moscow Region	43
<i>Michael G. Matlin.</i> Personalization and Anonymization of the Place of Death of a Person in an Accident (Using the Example of Federal Highways a 151, P 178, P 241)	51
<i>Myratgeldi Soyegov.</i> Turkic Comparative Studies: Byashim Chariyarov.....	58
<i>Eduard V. Fomin.</i> The Image of a Bear in the Chuvash Culture.....	62

Дорогие авторы и читатели!



Перед Вами заключительный номер этого года. В соответствии с Указом Президента России 2022 год был объявлен Годом культурного наследия народов России. Богатство и разнообразие отечественных и мировых культурных традиций нашли отражение на страницах нашего журнала в статьях исследователей, изучающих язык, литературу, историю, культуру, образование, а также жизнь и деятельность ярчайших представителей своего народа. В этом номере опубликована статья Мурадгелди Соегова, посвященная крупному туркменскому лингвисту-компаративисту, академику Академии наук Туркменистана Бяшиму Чарьярову, 100-летний юбилей которого широко и торжественно отмечался научной общественностью в 2022 году. Рубрика «Языки и литературы народов мира» представлена интересными статьями о литературном творчестве кольских саамов (А. А. Емашев, В. Б. Бакула); художественном билингвизме в удмуртской литературе (А. В. Камитова); функционированию этнического языка в контексте полилингвального и поликультурного пространства (М. В. Куцаева); некоторых аспектах чувашской лингвокультуры (Э. В. Фомин); феномене придорожных мемориалов (М. Г. Матлин); цифровых технологиях сохранения фольклорного материала (Д. Л. Корнилов). Рубрика «Этнография, этнология и антропология» содержит

статьи, затрагивающие историю музыкальной культуры Чувашии (Л. И. Бушуева); караимской общины г. Москвы (С. С. Михайлов); эллинистических царств (Н. Ю. Сивкина).

Редакция и редколлегия выражают искреннюю благодарность всем внешним экспертам журнала «Этническая культура», которые поделились своим профессиональным мнением о публикуемых материалах. Мы намерены продолжить творческое сотрудничество с ними и последовательно будем выполнять главную миссию журнала – развитие плодотворного диалога, обмен опытом в области искусства, культуры, науки и образования для представителей различных этносов. Редакционный совет, научный коллектив и руководство Чувашского государственного института культуры и искусств желают авторам и читателям крепкого здоровья, новых научных открытий и творческих свершений! Пусть трудолюбие, искренность, профессионализм позволяют решать самые сложные задачи, покорять любые вершины!

С искренними пожеланиями

Баскакова Н. И.,
ректор Чувашского государственного института культуры и искусств,
кандидат философских наук

A FOREWORD FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Dear authors and readers!

Here is the final issue of this year. In accordance with the Decree of the President of Russia, 2022 was declared the Year of Cultural Heritage of the Peoples of Russia. The richness and diversity of national and world cultural traditions are reflected on the pages of our journal in the articles of researchers studying language, literature, history, culture, education, as well as the life and work of the brightest representatives of their people. This issue contains an article by Muradgeldi Soegov dedicated to a major Turkmen comparative linguist, academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan Byashim Charyarov, whose 100th anniversary was widely and solemnly celebrated by the scientific community in 2022. The section "Languages and literatures of the peoples of the world" is represented by interesting articles about the literary work of the Kola Sami (A. A. Emashev, V. B. Bakula); artistic bilingualism in Udmurt literature (A. V. Kamitova); the functioning of the ethnic language in the context of a multilingual and multicultural space (M. V. Kutsayeva); some aspects of the Chuvash linguoculture (E. V. Fomin); the phenomenon of roadside memorials (M. G. Matlin); digital technologies for the preservation of folklore material (D. L. Kornilov). The section "Ethnography, ethnology and anthropology" contains articles concerning the history of musical culture of Chuvashia (L. I. Bushueva); Karaite community of Moscow (S. S. Mikhailov); Hellenistic kingdoms (N. Y. Sivkina).

Editorial staff and editorial board express our sincere gratitude to all external experts of the "Ethnic culture" journal, who shared their professional opinion on published materials. We intend to continue our creative cooperation with them and successively carry out the journal's main mission, i.e. development of fruitful dialogue, exchange experience in fields of art, culture, science and education for the representatives of different ethnicities. Editorial council, academic staff and Chuvash State Institute of Culture and Arts' authorities wish the authors and the readers good health, new scientific discoveries and creative achievements! May industriousness, sincerity and professionalism aid you in solving the hardest tasks and to conquer any summits!

With sincere wishes

Natalia I. Baskakova,
rector of the Chuvash State Institute of Culture and Arts,
candidate of philosophical sciences


Композитор А. А. Егоров в истории музыкальной культуры Чувашии

DOI 10.31483/r-103771

УДК 78.071.1

Бушуева Л. И.

БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств»
 Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики,
 Чебоксары, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0002-1132-7055>, e-mail: niclub7@gmail.com



Резюме: Статья посвящена изучению творческих связей известного советского дирижера и композитора А. А. Егорова с музыкальной культурой Чувашии 1930-х гг. *Цель* работы – воссоздать историческую картину этих связей, определить его вклад в чувашское искусство и выявить характерные черты трактовки национального песенного фольклора. *Материалом* исследования послужили нотные тексты произведений А. А. Егорова (прежде всего авторский сборник «Народные песни в обработке для смешанного хора А. Егорова»), а также его теоретико-методические работы в области хоровой аранжировки фольклорных первоисточников. Используя аналитический *метод*, автор прослеживает историю появления хоровых обработок А. А. Егорова на темы чувашских народных песен, анализируется нотный и поэтический текст наиболее популярного сочинения «Колхоз уй-хирё» («Куккук») («Колхозные поля» («Кукушка», «Ку-ку!»)). Делается *вывод*, что общение А. А. Егорова с руководителем коллектива чувашским композитором В. П. Воробьевым вдохновило его на создание десяти миниатюр для хора а cappella. Среди чувашских обработок наиболее популярной стала «Колхоз уй-хирё» («Куккук») – «Колхозные поля» («Кукушка»). Ее несомненный успех в художественной культуре 1930-х гг. объясним не только удачно выбранной композитором фольклорной темой, органичностью взаимодействия найденных приемов аранжировки фольклорного первоисточника с типичными чертами творческого стиля А. А. Егорова в целом, но и мастерским использованием всех музыкально-выразительных ресурсов. Вместе с другими сочинениями А. А. Егорова обработку «Колхоз уй-хирё», вошедшую в золотой фонд русской хоровой литературы, можно назвать классикой музыкального искусства Чувашии.

Ключевые слова: А. А. Егоров, В. П. Воробьев, Чувашский государственный хор, музыкальный фольклор, хоровая обработка.


Для цитирования: Бушуева Л. И. Композитор А. А. Егоров в истории музыкальной культуры Чувашии // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 8-14. DOI:10.31483/r-103771.

Review Article

Composer A. A. Egorov in the History of the Musical Culture of Chuvashia

Lyubov I. Bushueva

BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts"
 of the Ministry of Culture on Nationality and Archival Affairs of the Chuvash Republic,
 Cheboksary, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0000-0002-1132-7055>, e-mail: niclub7@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the creative connections of the famous Soviet conductor and composer A.A. Egorov with the musical culture of Chuvashia in the 1930s. The *purpose* of the work is to recreate the historical picture of these connections, to determine his contribution to the Chuvash art and to identify the characteristic features of the interpretation of the national song folklore. The *material* of the study was musical texts of works by A.A. Egorov (first of all, the author's collection «Folk Songs Arranged for Mixed Choir by A. Egorov»), as well as his theoretical and methodological work in the field of choral arrangement of folklore primary sources. Using the analytical *method*, the author traces the history of the appearance of choral arrangements by A.A. Egorov on the themes of Chuvash folk songs, the musical and poetic text of the most popular work «Kolkhoz uy-khire» («Kukkuk») («Kolkhoz fields» («Kukushka», «Kukuk!")) is analyzed. It is *concluded* that the communication of A. A. Egorov with the head of the team the Chuvash composer V. P. Vorobyov inspired him to create ten miniatures for a cappella choir. Among the Chuvash adaptations, the most popular was «Kolkhoz uy-khire» («Kukkuk») – «Collective Farm Fields» («Kukushka»). Her undoubted success in the artistic culture of the 1930s let us explain not only the folklore theme successfully chosen by the composer, the organic interaction of the found methods of arranging the folklore source with the typical features of A. Egorov's creative style as a whole, but also the masterful use of all musical and expressive resources. Together with other works by A.A. Egorov's adaptation of «Kolkhoz uy-khire», included in the golden fund of Russian choral literature, can be called a classic of the musical art of Chuvashia

Keywords: A. A. Egorov, V. P. Vorobyov, Chuvash State Choir, musical folklore, choral arrangement.

For citation: Bushueva L. I. (2022). Composer A. A. Egorov in the History of the Musical Culture of Chuvashia. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 8-14. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103771.

Введение

Настоящая статья посвящена исследованию творческих связей известного советского дирижера и композитора А. А. Егорова (1887–1959) с музыкальной культурой Чувашии 1930 г. Автор ставит целью изучить исторические перипетии этих связей, определить вклад композитора в чувашское музыкальное искусство и выявить характерные черты трактовки национального песенного фольклора.

Материал и методы исследования

Материалом исследования послужили нотные тексты произведений А. А. Егорова, прежде всего авторский сборник «Народные песни в обработке для смешанного хора А. Егорова» [Народные, 1975], а также его теоретико-методические работы в области хоровой аранжировки фольклорных первоисточников. Используя аналитический метод, автор прослеживает историю

появления хоровых обработок А. А. Егорова на темы чувашских народных песен, анализируется нотный и поэтический текст наиболее популярного сочинения «Колхоз уй-хирё» («Куккук») («Колхозные поля» («Ку-кушка», «Ку-ку!»)).

Результаты исследования и их обсуждение

Известный советский музыкант, профессор Александр Александрович Егоров оставил обширное творческое наследие. Вместе с известными мастерами А. Д. Кастальским, А. В. Александровым, Д. В. Васильевым-Буглаем, Г. Г. Лобачевым, А. Ф. Пашенко он формировал новую советскую культуру, сосредоточив свои усилия исключительно в одной области – хоровой музыке. Всё, созданное им, подчинялось раскрытию безграничных, неисчерпаемых возможностей, которыми «обладает самый прекрасный музыкальный «инструмент» – человеческий голос, объединенный в мощный хоровой коллектив» [Егоров, 1939, с. 5]. Деятельность А. Егорова в этом направлении видится гармоничной, целеустремленной и очень последовательной. В тайны глубоко почитаемой им хоровой культуры он погружался всю творческую жизнь, был известным на весь Советский Союз разносторонним специалистом: не только педагогом, дирижером и композитором, но и видным общественным деятелем – организатором массовых хоровых олимпиад, одним из инициаторов создания Всероссийского хорового общества. Его мнение всегда высоко ценилось, звучало весомо и авторитетно.

Начиная с 1920 г. А. Егоров до конца жизни преподавал в Петербургской (Ленинградской) консерватории: сначала как доцент (с 1923), затем как профессор (с 1935), занимал должности заведующего кафедрой хорового дирижирования (1938–1952) и декана дирижерско-хорового факультета (1946–1951). Параллельно руководил любительскими хорами. Его творчество предназначалось главным образом для вокального и хорового исполнения: это светские и духовные сочинения, кантаты, поэмы, хоровая симфония, обработки. Интенсивная деятельность педагога и дирижера стимулировала желание обобщить многолетний практический опыт, изложить свои наблюдения в научной форме. Наиболее известная книга А. А. Егорова – «Основы хорового письма» [Егоров, 1939], самое первое из отечественных исследований в данной области, равно как и другие его труды – «Теория и практика работы с хором» [Егоров, 1951], «Очерки по методике преподавания хоровых дисциплин» [Егоров, 1958] являются и по сей день незаменимыми источниками знаний для профессионалов и любителей.

Потомственный музыкант из семьи, проникнутой духом высокой интеллигентности и почтения перед искусством, А. А. Егоров получил начальное образование в Придворной певческой капелле, где работал его отец. Из наставников в учебе более всех он выделял руководителей педагогической практики дирижирования хором и оркестром Е. С. Азеева и Н. С. Кленовского. Их принадлежность к ведущим, но разным исполнительским и композиторским школам – петербургской и московской, органично способствовала всесторон-

нему развитию начинающего музыканта. Как вспоминал А. А. Егоров, они направляли его и привили ему безграничную любовь к русской музыке, воспитав в лучших традициях национальной культуры [Трубинов]. Примечательно, что Н. С. Кленовский оставил заметный след в истории искусства Чувашии как автор первого произведения на чувашскую народную тему.

К чувашскому фольклору А. А. Егоров обратился в 1930 г. Скорее всего не без участия композитора В. П. Воробьева, с которым на протяжении нескольких лет постоянно поддерживалась творческая связь. Такое общение, безусловно, представляло ценность для обеих сторон. Руководимый В. П. Воробьевым Чувашский государственный хор, приобретший в 1935 г. профессиональный статус, остро нуждался в грамотной корректировке направлений дальнейшего развития. От коллектива ожидали иного исполнительского уровня, надо было реагировать на усилившиеся критические замечания, находить другие методы работы. Деликатно и тактично высказывали дельные советы приезжие специалисты – руководитель Ленинградской академической капеллы им. Глинки М. Г. Климов, московские музыканты композитор М. В. Коваль и критик А. Лившиц [Кондратьев, 1989, с. 53–54]. Признавая ряд недостатков, в целом к коллективу относились одобрительно, видя его многообещающий творческий потенциал. Ценная и доброжелательная критика прозвучала в Ленинграде, во время долгих гастролей хора в начале 1937 г. Дважды, первого и 14 марта собирались для обсуждения выступлений чувашских музыкантов известные деятели культуры, ведущие специалисты Ленинградской консерватории, Ленинградской академической капеллы, дирижеры профессиональных и самодеятельных хоров [Кондратьев, 2006, с. 222–225]. Среди них был и А. А. Егоров, знавший не поверхностно о достижениях и проблемах коллектива и высказавший на встречах немало конструктивных замечаний [Романовский, 1988]. Не случайно позже в своем труде «Основы хорового письма» он упомянул чувашский хор в одном ряду с самыми известными профессиональными советскими хорами того времени – Государственной академической капеллой (Ленинград), Государственным хором СССР (Москва), Государственным еврейским вокальным ансамблем «Евоканс», украинской капеллой «Думка» (Киев) [Егоров, 1939, с. 26].

За годы работы с хором у В. П. Воробьева сложилась собственная «репертуарная политика – и со стороны национальной характерности <...>, и с точки зрения преобладания произведений без сопровождения, позволяющих демонстрировать истинную культуру хора» [Кондратьев, 2006, с. 223]. Жанру обработки традиционной народной песни он всегда уделял особое внимание – как в собственном творчестве, постоянно создавая новые произведения, так и через исполнение сочинений других композиторов. В таком непрерывном процессе он видел один из путей сохранения своеобразного облика коллектива. В. П. Воробьев охотно вводил в репертуар неизвестные, только что появившиеся произведения как чувашских, так и русских – московских и ленинградских авторов. С москвичами работали С. М. Максимов и И. В. Люблин, а к А. А. Егорову В. П. Воробьев,

видимо, обратился сам, предложив в качестве материала свои записи и тексты. Кое-что он извлек из личного архива, кое-что взял из известных, «на слуху» мелодий, ранее обработанных Ф. П. Павловым и С. М. Максимовым. Ленинградский музыкант не мог не откликнуться на столь заманчивое предложение. К этому времени у него уже имелся немалый опыт общения с разнонациональным фольклором России и, в частности, с песнями народов Волго-Уральского региона: башкир и татар. Всего А. А. Егоров создал десять чувашских хоровых миниатюр: «Линкка-линкка» (1934), «Шӑнкар, шӑнкар» («Журчит, журчит», 1934), «Колхоз уй-хирӗ» («Куккук», «Колхозные поля», 1934), «Анни хӗрӗ» («Мамина дочка», 1935), «Хура вӑрман варринче» («Посреди темного леса», 1935), «Ҫинҫе пилӗк» («Тонкая талия», 1935), «Сурхи хӗвел ашӑтсан» («Как пригреет весеннее солнышко», 1935), «Улах тулли» («Много народу на посиделках», 1936), «Ман урара калуш сук» («На моих ногах нет галош», 1936), «Ёнтӗ ҫил ҫавӑрнать» («Уж ветер кружится», 1940) [Кондратьев, 1992, с. 47–49]. Все они были разучены В. П. Воробьевым и часто звучали на концертах. Много лет в репертуар Чувашского хора входили «Колхоз уй-хирӗ», «Улах тулли», «Ҫинҫе пилӗк», «Шӑнкӑр кӑна».

А. А. Егоров, преподававший курс хоровой аранжировки в Ленинградской консерватории, умел и любил заниматься обработкой, заряжая окружающих увлеченностью и энтузиазмом, «недаром из его учеников выросли впоследствии такие мастера хоровых обработок, как О. П. Коловский и А. В. Михайлов» [Романовский, 1988, с. 141]. Именно обработки для хора а саррелла стали той областью творчества, где его композиторское дарование проявилось наиболее глубоко и убедительно, существенно разнообразив репертуар советской хоровой литературы. Он писал сочинения разного плана: легкие, доступные и миниатюрные, предназначенные для самодеятельных хоровых кружков, и – развернутые, виртуозные, в вариационной форме [Ивакин, 1965, с. 183]. Но независимо от степени сложности, для всех них характерны такие черты его творческого почерка, как связь с русскими классическими традициями, лиричность, напевность, стремление отразить современную тематику.

Наиболее успешной и популярной среди чувашских обработок А. А. Егорова стала «Колхоз уй-хирӗ», с необычайно удачной творческой судьбой. После исполнения первого июля 1936 г. на Всесоюзной хоровой олимпиаде в г. Москве, Всесоюзный комитет по делам искусств рекомендовал ее наряду с признанными шедеврами чувашского искусства: «Ака-суха юрри» С. М. Максимова, «Туй» Ф. П. Павлова и «Кай, кай Ивана» В. П. Воробьева, для показа в Кремле руководителям партии и правительства [Кондратьев, 1989, с. 59]. Об этом концерте заместитель начальника управления по делам искусств при Совнарком Чувашской АССР Г. Я. Фастовский оставил восторженные воспоминания: «Мы переполнены радостью. На концерте в Кремле Чувашский государственный хор исполнил чувашские народные песни «Выйди замуж за Ивана», «Колхозное утро», свадебную «Кӗреке юрри». Тов. Ста-

лин и его ближайшие соратники тепло встретили выступление нашего хора. Улыбка вождя зажгла радостным блеском глаза участников хора» [Нам, 1936].

Сочинение звучало во время ленинградских гастролей 1937 г., на концертах и творческих показах. Для композитора исполнительская трактовка хора послужила стимулом к новым размышлениям: «Постараюсь от вас воспринять некоторые моменты в исполнении «Кукушки». Если мне удастся в будущем году ее поставить, то я возьму от вас все то, что было у вас ценного, ту народность, которую вы так хорошо показали в ней. А к вам, Василий Петрович, будет одна просьба: исполнять ее немного помедленнее» [Научный, л. 140]. В 1938 г. сделана запись на грампластинку, пятого июля того же года обработка прозвучала в передаче радиостанции имени Коминтерна [Кондратьев, 1989, с. 69]. С уходом из жизни А. Егорова и В. Воробьева она осталась в репертуаре, не раз исполнялась и в послевоенные годы, уже другим составом, и с другими дирижерами коллектива. Единственная из всех чувашских сочинений, она была опубликована в авторском сборнике «Народные песни в обработке для смешанного хора А. Егорова» [Егоров, 1975] среди самых известных его произведений данного жанра. Как одна из лучших обработок композитора, она упоминается в монографии К. Н. Дмитриевской «Русская советская хоровая музыка» [Дмитриевская, 1974]. Чем же так привлекло произведение исполнителей, слушателей и исследователей?

Фольклорный напев, положенный в основу, состоит из распространенных интонационных оборотов, он узнаваем, но конкретный музыкальный источник обработки установить довольно трудно. Напевность, ясный мелодический рисунок, мажорная ладовая основа, ритмическая строгость и простота, куплетное строение с четкими гранями типичны для множества народных образцов. Подобных напевов в чувашском фольклоре, действительно, существует немало, однако в опубликованных сборниках того времени он не встречается. Похожие варианты можно встретить в песнях разных этнографических групп и жанров: в верховом диалекте в сборниках С. М. Максимова: «Тури чӑвашен юрисем» [Максимов, 1932] – «Улача та кӗпе» («Пестрядинная рубашка», №110), в сборнике «Чувашские народные песни» [Максимов, 1964] – «Ҫавра юрӑ» («Круговая песня», №37), «Сар кайӑк» («Иволга», №38), «Шур-шур тӑрӑх сӳрерӗм» («По болотам я ходил», №40). В низовом диалекте есть аналогичные напевы среди мелодий жанра застольных-гостевых (*ёскӗ-хӑна юрри*) в песнях, бытующих не только в Чувашии, а также в Татарии и Башкирии, например, в «Мӗн тӑвар, тӑвансем» («Что делать, родимые», №26) [Анатри, 1981–1982, т. 1, с. 39] и «Те саватӑр эсир» («То ли любите вы», №150) [Анатри, 1981–1982, т. 2, с. 40].

Фольклорная тема распевна и пластична, уравновешенна и гармонична, нисходящие ходы в ней компенсируются восходящими интонациями. Два раздела напева объединяет общее волнообразное движение и одинаковые длительности. Обыгрывается самый распространенный вид пентатонного звукоряда, d-e-g-a-h,

несколько нарушающийся в заключительной фразе, по-видимому, добавленным самим композитором вводным тоном *fis*.

На выступлении хора в марте 1937 г. для слушателей, не владеющих чувашским языком, прозвучал следующий комментарий: «в этой песне воспевается колхозное поле в весенний ясный день, когда весь лес веселится, кукует кукушка, звенит весь лес» [Научный, л. 124]. В русском варианте стихотворного текста Я. Родионова в сборнике 1975 г., помимо поэзии расцветающей весны, упоминаются еще и такие актуальные для советского строительства 1920–1930 гг. неотъемлемые приметы новой колхозной жизни, как бригада и трактор. Но шум трактора и гомон участников бригады не вступают в противоречие со звуками природы, точнее, с парящим над ними голосом кукушки. Текст песни позволяет отнести ее к жанру новой трудовой или же современной колхозной песни, но музыкальный образный строй подсказывает иное определение – безмятежную, созерцательную лирику. Композитор, склонный по дарованию к данной сфере художественного творчества, ощутил и усилил возвышенно-лирическую сторону народного образа, распространив эти черты на всю обработку в целом.

А. А. Егорова не раз упрекали в чрезмерно явной приверженности традициям петербургской композиторской школы. Его слишком «европеизированная манера гармонизации, унаследованная от школы Балакирева» [Трубинов], сложилась под воздействием Н. А. Римского-Корсакова, А. П. Бородина и А. К. Лядова – непосредственного педагога А. А. Егорова по классу композиции в Петербургской консерватории. В «Кукушке», без сомнения, чувствуется умелая, профессиональная «рука» мастера, органично воспринявшего опыт авторов прославленных сочинений – «Ста русских народных песен», «Богатырской симфонии», «Восьми русских народных песен». Мастера высокообразованного, глубоко ощутившего органичность чувашской мелодии пентатонного склада, но гармонизовавшего ее все же как русский музыкант – весьма и

КУ-КУ!
Чувашская народная песня

Русский текст Я. РОДИОНОВА

Умеренно (♩ = 60)

Сопрано соло
Ку- ку! Ку- ку! Ку- ку!

Сопрано
1. Солн - це зем - лю
3. Как нач - нет бри -

Альты
1. Солн - це зем - лю
3. Как нач - нет бри -

Тенора
1. Солн - це гре -
нач - нем

Басы
1. Гре -
3. Ста -

Ку- ку!

всю при - гре - ет, лес шу - мит, шу - мит лист - вой,
га да на - ша трак - то ра - ми гро - хо - тать,

всю при - гре - ет, лес шу - мит, лист - вой,
га да на - ша в по - ле гро - хо - тать,

- ет, лес шу - мит лист - вой,
- мы в по - ле гро - хо - тать,

- ет, лес шу - мит лист - вой,
- нет в по - ле гро - хо - тать,

Ку- ку! Ку- ку! Ку- ку!

за - по - ет: «ку- ку!»
за - по - ет: «ку- ку!»

За - по - ет ку - куш - ка нам: «ку- ку!» За_зв_чит весь лес,
а в ку_стах ку_куш - ка нам: «ку- ку!» За_зв_чит весь лес.

За - по - ет нам: «ку- ку!» На весь лес,
а в ку - стах нам: «ку- ку!» На весь лес.

За по - ет нам: «ку- ку!» На весь лес,
а в ку - стах нам: «ку- ку!» На весь лес.

весьма грамотно и правильно с точки зрения голосоведения и законов ладофункциональной классической гармонии. Это качество, совершенно не влияющее на художественную ценность сочинения в целом, гармонично взаимодействует в обработке с другой притягательной чертой – колоритной игрой разнообразными красками. Частое применение наряду с трезвучиями септаккордов, образование в результате голосоведения созвучий с неаккордовыми тонами, сопряжение разных по строению аккордовых сочетаний создают мягкий фоновый колорит с нежным, зыбким звучанием.

Несомненно, оригинальна и своеобразна в сочинении безупречная по мастерству, продуманности и логичности замысла фактура. В ней в полной мере ощутим профессионализм А. А. Егорова-хормейстера, хорошо понимающего исполнительские возможности коллектива. За основу взят классический смешанный состав хора а cappella, дополненный солирующим *soprano*, имитирующим кукушку. Красиво и изящно выстроено сопоставление плотной и разреженной музыкальной ткани. Из прозрачного и чистого, почти одногласного «интонационного зерна» – унисона теноров и пения кукушки последовательно вырастает варьирующееся до восьми голосов развитое многоголосие. Автор придерживается первоначальной куплетной основы, но komponует ее по-своему, как во многих русских сочинениях – парами куплетов, периодичностей, стремясь преодолеть буквальность повторов, присущую законам формы.

Двухчастное строение первого и третьего куплетов оттенено перекличкой антифонных групп. В восьми тактах куплета выделены разные тембровые краски – сначала тенора во вступлении, затем сопрановые голоса в первом предложении, и более низкие голосовые партии альтов в конце построения. Завершение таких нечетных куплетов намеренно не квадратно, нарушает симметрию двух музыкально-поэтических строк. Последний такт, служащий одновременно началом следующего раздела формы, дает толчок к последующему

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти стaves. Верхний став – мелодия с текстом: Ку- ку! Ку- ку! пе - сню спо - ах, бу - дем. Следующие стaves – вокальные партии с вариантами текста: 2. Как во по - ле вся бри - га - да вый - дет, пе - сню за - по - 4. Как на от - дых всей бри - га - дой ся - дем, пе - сню бу - дем. Нижние стaves – фортепиано с динамическими обозначениями *pp*.

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти стaves. Верхний став – мелодия с текстом: Ку- ку! Ку- ку! Ку- ку! - ет. петь. Следующие стaves – вокальные партии с вариантами текста: - ет. петь, за - по - ет: «ку- ку!» - ет. петь, а в от - вет ку - куш - ка нам: «ку- ку!» За - зву - чит весь лес. - ет. петь, а в от - вет нам: ку!» На весь лес. 3. Как - ет. петь.

Музыкальный фрагмент, состоящий из пяти стaves. Верхний став – мелодия с текстом: Ку- ку! Ку- ку! за - по - ет: «ку- ку!» Ку- ку! Следующие стaves – вокальные партии с вариантами текста: нам: «ку- ку!» За - зву - чит весь лес, ку- ку! нам: «ку- ку!» на весь лес: «ку- ку!»

развитию и нарушает предполагаемую статичность. Эти черты А. А. Егоров привносит, опираясь прежде всего на русские традиции: «В восточнославянском фольклоре встречается антифонная форма исполнения, придающая песне особый многоголосный облик. Основной прием здесь – временной сдвиг на гранях построений: исполнение следующей строфы начинается еще при недопетою предыдущей, создавая тем самым эффект захлеста. Для некоторых обрядовых ситуаций подобная форма исполнения песен является нормой» [Камаев, Камаева, 2005, с. 75].

Второй и четвертый куплеты динамизированы за счет дифференцированной хоровой ткани. Здесь используются излюбленные композитором приемы, основанные на глубоком знании хорового письма. Все голоса, за исключением альты, разделены на *divisi*, хоровая партитура «дышит», варьируется от шести до восьми голосов. Образуется несколько пластов плотной, насыщенной фактуры, с одновременным сочетанием аккордово-гармонических и полифонических приемов, имитациями, наложением нескольких мелодических линий. При этом в каждой партии сохраняется естественность и плавность голосоведения, создающая немаловажное для хористов удобство исполнения.

Несомненный успех «Кукушки» в художественной культуре 1930 гг. объясним не только удачно выбранной композитором фольклорной темой, органичностью взаимодействия найденных приемов аранжировки фольклорного первоисточника с типичными чертами творческого стиля А. А. Егорова в целом, но и мастерским использованием «выразительных ресурсов: колористических, тембровых оттенков, сопоставления и сочетания хоровых групп, тесситурных динамических и красочных возможностей» [Паисов, 1991, с. 33]. Не исключено, что имели место и другие мотивы, повлиявшие на признание сочинения в творческой среде. Прежде всего чрезвычайно привлекательна своеобразная находка композитора, очаровательная, «вкусная» деталь – «голос кукушки», «цепляющая» слух интонация, надолго остающаяся в памяти. Она не прошла незамеченной на прослушивании в Ленинграде, вызвав шуточный диалог между самим композитором и известным мастером хорового дела П. Н. Рукиным: «П. Н. Рукин: “Обработка сделана мастерски, как и большинство вещей Александра Александровича. Встает только один вопрос, не много ли кукушка куковала?”. Егоров: “Двенадцать раз. Она и в природе двенадцать раз кукует, ты посчитай”. П. Н. Рукин: “Правда, я не считал, сколько раз она кукует, но мне кажется, что двенадцать раз – это много”» [Научный, л. 136].

Можно предположить, что вдохновение композитора отчасти стимулировалось его личной симпатией и расположением к В. П. Воробьеву. В 1930 гг., уже

зрелым, почти пятидесятилетним, Василий Петрович производил впечатление по-юношески чистого, искреннего, душевного человека. Его «благородное стремление к самосовершенствованию» [Кондратьев, 2006, с. 222], смелость и готовность к профессионально открытому разговору во имя высокого искусства удивительным образом сочетались с личной скромностью, честностью, порядочностью, и очень подкупали не только А. Егорова, но и ленинградских коллег, с неподдельной теплотой общавшихся с Василием Петровичем на памятных встречах 1937 г. Размышляя далее, можно предположить, что личная приязнь А. Егорова и В. Воробьева вполне могла поддерживаться и некоей общностью их творческих манер: оба они любили отражать современную тематику, опираясь на интонационно-тематические ресурсы фольклора. Надо полагать, далеко не случайно несколько лет спустя в круг общения этих музыкантов вошел выпускник Ленинградской консерватории, ученик профессора Егорова, впоследствии и сам профессор Казанской консерватории, известный хоровой дирижер С. А. Казачков, некоторое время, в 1940–1942 гг. руководивший Чувашским хором.

Нельзя не согласиться с К. Н. Дмитриевской, отмечавшей, что «подлинно художественные ценности композитор создал не в русских обработках, а в обработках песен народов СССР» [Дмитриевская, 1974, с. 75]. Из всего массива сочинений А. А. Егорова наряду с казахскими, башкирскими, татарскими обработками исследователь выделила чувашскую «Кукушку». «Композитор проявляет в них подлинное стилистическое чутье, пользуясь народными диатоническими ладами и прозрачной хоровой фактурой, которая не затемняет своеобразную песенную мелодию. Хоровая ткань в каждом случае индивидуальна, нередко изящно полифонизирована, иногда вырастает из отдаленной имитации звучания народных инструментов. Егоров не ставит в этих случаях задачи создания масштабных произведений и поэтому ему удается написать много тонких по настроению, музыкально содержательных, отмеченных единством стиля миниатюр типа армянской песни «Джан марал», чувашской «Ку-ку», белорусской «Семеночки» [Дмитриевская, 1974, с. 75].

Заключение

Наряду с другими сочинениями А. А. Егорова обработку песни «Кукушка», вошедшую в золотой фонд русской хоровой литературы, можно назвать и классикой музыкального искусства Чувашии. Но сегодня эта изящная миниатюра русского Мастера затерялась в огромном пространстве разнообразных образцов чувашского композиторского фольклоризма. Она почти не звучит, уступив место другим, более современным, но далеко не всегда столь же изысканным и профессиональным трактовкам песенного фольклора Чувашии.

Список литературы

1. Анатри чăваш юрисем : икĕ кĕнеке / хатĕрленĕ М. Г. Кондратьев. – Шупашкар : Чăваш кĕнеке издательстви, 1981–1982.
2. Дмитриевская К. Н. Александр Александрович Егоров // Русская советская хоровая музыка. – Москва : Советский композитор, 1974. – Выпуск 1. – С. 71–86.

3. Егоров А. А. Основы хорового письма. – Москва, Ленинград : Искусство, 1939. – 172 с.
4. Егоров А. А. Теория и практика работы с хором. – Ленинград, Москва : Музгиз, 1951. – 239 с.
5. Егоров А. А. Очерки по методике преподавания хоровых дисциплин. – Ленинград : Музгиз, 1958. – 187 с.
6. Егоров А. Ку-ку! // Народные песни в обработке для смешанного хора А. Егорова / составитель Л. А. Анисимова. – Ленинград : Издательство «Музыка», 1975. – С. 24–26.
7. Ивакин М. Н. Русская хоровая литература : учебное пособие для культурно-просветительских и музыкальных училищ. – Москва : Советская Россия, 1965. – 360 с.
8. Камаев А. Ф., Камаева Т. Ю. Народное музыкальное творчество : учебное пособие. – Москва : Издательский центр «Академия», 2005. – 304 с.
9. Кондратьев М. Г. Государственный ансамбль песни и танца Чувашской АССР. История возникновения. Этапы развития. Творческие искания. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 1989. – Часть 1. – 160 с.
10. Кондратьев М. Г. Государственный ансамбль песни и танца Чувашской Республики : справочник. 1924–1991. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 1992. – Часть 2. – 128 с.
11. Кондратьев М. Г. Композиторы Воробьевы. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 2006. – 336 с.
12. Максимов С. М. Тури чăвашсен юррисем. – Шупашкар : Чăвашсен патшалăх издательстви, 1932. – 136 с.
13. Максимов С. М. Чувашские народные песни / под редакцией В. М. Беляева. – Москва : Музыка, 1964. – 399 с.
14. Нам аплодировал Сталин // Красная Чувашия. – 1936. – 10 июля.
15. Народные песни в обработке для смешанного хора А. Егорова [Ноты] / обработка А. А. Егорова ; [составитель Л. А. Анисимова]. – [Партитура]. – Ленинград : Музыка, Ленинградское отделение, 1975. – 55 с.
16. Паисов Ю. И. Современная русская хоровая музыка (1945–1980) : очерки истории и теории. – Москва : Советский композитор, 1991. – 280 с.
17. Романовский Н. В. Воспоминания о дирижерско-хоровом факультете // Ленинградская консерватория в воспоминаниях : в 2-х книгах. – 2-е издание, дополненное. – Ленинград : Музыка, 1988. – Книга 2. – 280 с.
18. Трубинов П. К 120-летию А. А. Егорова. – URL : kapellanin.ru/names/1907/egorov/ (дата обращения : 12.11.2021). – Текст : электронный.
19. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отдел 6. Единица хранения
90. Инвентарный №181. Л. 122–144.

References

1. Kondrat'ev, G. (1981). Anatri chavash iurrisem : ike kenekepe. Shupashkar: Chavash keneke izdatel'stvi.
2. Dmitrievskaia, K. N. (1974). Aleksandr Aleksandrovich Egorov. Russkaia sovetskaia khorovaia muzyka, k1. Moskva: Sovetskii kompozitor.
3. Egorov, A. A. (1939). Osnovy khorovogo pis'ma, 172. Leningrad: Iskusstvo.
4. Egorov, A. A. (1951). Teoriia i praktika raboty s khorom, 239. Moskva: Muzgiz.
5. Egorov, A. A. (1958). Ocherki po metodike prepodavaniia khorovykh distsiplin, 187. Leningrad: Muzgiz.
6. Egorov, A. (1975). Ku-ku! Narodnye pesni v obrabotke dlia smeshannogo khora A. Egorova, 24-26. Leningrad: Izdatel'stvo "Muzyka".
7. Ivakin, M. N. (1965). Russkaia khorovaia literatura, 360. Moskva: Sovetskaia Rossiia.
8. Kamaev, A. F., & Kamaeva, T. Iu. (2005). Narodnoe muzykal'noe tvorchestvo., 304. Moskva: Izdatel'skii tsentr "Akademiiia".
9. Kondrat'ev, M. G. (1989). Gosudarstvennyi ansamb'l pesni i tantsa Chuvashskoi ASSR. Istoriia vozniknoveniia. Etapy razvitiia. Tvorcheskie iskanii, 1, 160. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
10. Kondrat'ev, M. G. (1992). Gosudarstvennyi ansamb'l pesni i tantsa Chuvashskoi Respubliki, 2, 128. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
11. Kondrat'ev, M. G. (2006). Kompozitory Vorob'evy, 336. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
12. Maksimov, S. M. (1932). Turi chavashsen iurrisem, 136. Shupashkar: Chavashsen patshalakh izdatel'stvi.
13. Beliaeva, M., & Maksimov, S. M. (1964). Chuvashskie narodnye pesni, 399. Moskva: Muzyka.
14. (1936). Nam aplodiroval Stalin. Krasnaia Chuvashiia, 10 iulia.
15. Anisimova, A. (1975). Narodnye pesni v obrabotke dlia smeshannogo khora A. Egorova [Noty], 55. Egorova.
16. Paisov, Iu. I. (1991). Sovremennaia russkaia khorovaia muzyka (1945-1980), 280. Moskva: Sovetskii kompozitor.
17. Romanovskii, N. V. (1988). Vospominaniia o dirizhersko-khorovom fakul'tete. Leningradskaia konservatoriia v vospominaniiaakh, 2, 80. Leningrad: Muzyka.
18. Trubinov, P., & Egorova, A. (2021). K 120-letiiu A. Retrieved from kapellanin.ru/names/1907/egorov/
19. Nauchnyi arkhiv Chuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnykh nauk. Otdel 6. Edinitsa khraneniia 90. Inventarnyi 181. L. 122-144.

Информация об авторе

Бушуева Любовь Ивановна – заслуженный работник культуры Чувашской Республики, кандидат искусствоведения, доцент БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация.

Information about the author

Lyubov I. Bushueva – Honored Worker of Culture of the Chuvash Republic, candidate of art history, associate professor of the BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture on Nationality and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 12.10.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 20.12.2022

Обзорная статья

Московская караимская община XX в. (по воспоминаниям, записанным в 1990-х гг. от старожилов-караимов г. Москвы)

DOI 10.31483/r-103022

УДК 39



Михайлов С. С.

Музей истории и культуры старообрядчества,
Москва, Российская Федерация.
 <https://orcid.org/0000-0001-5541-425X>, e-mail: mesherdkray@mail.ru

Резюме: Караимы являются одной из небольших, но в то же самое время интереснейших этноконфессиональных групп, появившихся во второй половине XIX – начале XX в. в ряде крупных городов Центральной России, в том числе и в Москве. *Цель* статьи – познакомить читателей и научную общественность с результатами исследования московской общины караимов. В данной статье анализируются полевые материалы автора, собранные им с 1993 г. в виде записи воспоминаний московских караимов-старожилов. Эта этническая группа, представители которой стали переселяться с середины XIX в. из Крыма и отчасти Литвы, исповедует еретическое течение иудаизма, основанное в VIII в. вавилонским евреем Ананом-бен-Давидом. Первоначально российские (крымские и литовские) караимы считали себя частью еврейского мира, однако, в силу определенных политических причин, они стали отходить от еврейского самосознания, представляя себя отдельным этносом, исповедующим самостоятельную религию. История московской караимской общины являет собой весьма яркий пример такой эволюции. На основе *метода* полевого исследования выявлено, что внутри караимского общества, насчитывавшего всего несколько сотен человек, существовали противоречия, не способствовавшие единомыслию в общине и ее приходе. После 1989 г. никаких попыток возрождения религиозной жизни не предпринималось. Актив общины продолжал развивать новые (на взгляд автора – неверные) предположения относительно происхождения караимов и их веры. В настоящее время караимская община, никогда не превышавшая в Москве нескольких сотен человек, находится в завершающей стадии ассимиляции.

Ключевые слова: караимы, Москва, религия, этноконфессиональная группа, кладбище, традиция.

Для цитирования: Михайлов С. С. Московская караимская община XX в. (по воспоминаниям, записанным в 1990-х гг. от старожилов-караимов г. Москвы) // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 15-24. DOI:10.31483/r-103022.

Review Article

The Moscow Karaite Community of the Twentieth Century (According to the Memoirs Recorded in the 1990s from the Old-Time Karaites of Moscow)

Sergey S. Mikhailov

Museum of history and culture of the Old believers,
Moscow, Russian Federation.
 <https://orcid.org/0000-0001-5541-425X>, e-mail: mesherdkray@mail.ru

Abstract: The Karaites are one of the very small, but at the same time the most interesting ethno-confessional groups that appeared in the second half of the 19th – early 20th centuries. in a number of large cities of Central Russia, including Moscow. The *purpose* of the article is to acquaint readers and the scientific community with the results of a study of the Moscow diaspora of Karaites. When writing this article, the author primarily relied on field materials collected by him since 1993, by recording the memoirs of Moscow Karaites-old-timers. This ethnic group, whose representatives began to move from the middle of the XIX century. from the Crimea and, partly, Lithuania, professes a heretical stream of Judaism, founded in the 8th century. Babylonian Jew Anan ben David. Initially, the Russian (Crimean and Lithuanian) Karaites considered themselves part of the Jewish world, however, due to certain political reasons, they began to move away from Jewish identity, presenting themselves as a separate ethnic group professing an independent religion. The history of the Moscow Karaite diaspora is a very vivid example of such an evolution. Based on the *method* of field research, it was revealed that within the Karaite society, which numbered only a few hundred people, there were contradictions that did not contribute to unanimity in the diaspora and its religious parish. After 1989 there were no attempts to revive religious life. The activists of the community continued to develop new (in the author's opinion – incorrect) assumptions regarding the origin of the Karaite people and their faith. At present, the Karaite diaspora, which never exceeded several hundred people in Moscow, is in the final stage of assimilation.

Keywords: Karaites, Moscow, religion, ethno-confessional group, cemetery, tradition.

For citation: Mikhailov S.S. (2022). The Moscow Karaite Community of the Twentieth Century (According to the Memoirs Recorded in the 1990s from the Old-Time Karaites of Moscow). *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 15-24. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103022.

Введение

Одной из небольших, но в то же самое время интереснейших этноконфессиональных групп, появившихся во второй половине XIX – начале XX в. в ряде крупных городов Центральной России, в том числе и в Москве, являются караимы, происходящие с терри-

тории Крыма и, отчасти, Литвы, Польши и Западной Украины, куда они попали с крымской земли, начиная с конца XIV в. Сейчас в России чаще всего этот народ воспринимается как самостоятельный тюркский этнос, исповедующий свою религию, фактически являющуюся ветвью иудаизма, однако еврейские историки да и

общая историческая традиция в целом воспринимают караимов как неотъемлемую часть еврейского мира, обособившуюся благодаря своему еретическому, с точки зрения ортодоксального талмудического иудаизма, учению. Представители караимской религии, проживающие вне территории бывшей Российской империи, также считают себя частью еврейского мира. Российские караимы в силу определенных причин, восходящих прежде всего к положению еврейского населения в царской России, к XX столетию постарались отмежеваться от него, в результате чего возникли хазарский миф и прочие новые национальные легенды, объясняющие нееврейское чисто тюркское происхождение караимов. В этих мифах даже караимская религия пытается представляться как нечто совершенно отличное от иудаизма, для чего придумываются языческие традиции. Подробное рассмотрение этой мифологии – тема отдельного исследования.

Численность московской караимской общины никогда не превышала нескольких сотен человек, однако эта группа была весьма активна в экономическом плане, в частности, в производстве и реализации табачных изделий. Известно, что в 1850 г. в Москву прибыли три основателя нового табачного предприятия, получившего уже в советское время название «Ява»: Самуил Габай, Абрам Зурна, Авраам Капон [Топал, 1911, с. 119].

Анализ трудов ведущих ученых по вопросам караимов показывает, что черта оседлости в отношении караимов никогда не действовала, что подтверждается многочисленными законами и постановлениями, опубликованными в нескольких изданиях «Полного собрания законов Российской империи», тематических сборниках и в «Сводах постановлений» – начиная с указа Екатерины II 8 июня 1795 г. и до уравнения караимов в правах с христианским населением России в апреле 1863 г. В этих документах права караимов специально оговаривались в сравнении с установленными запретами для евреев-раввинистов [Прохоров, 2012, с. 644].

Караимы на протяжении столетий сохраняли самобытное религиозное учение, в данной статье предпринята попытка рассказать о быте и религиозной ситуации в московской общине караимов в течение XX столетия. Ранее автором данной работы в 1990–2000 гг. опубликованы статьи, посвященные истории московской караимской общины [Михайлов, 1999, с. 77–83; Михайлов, 2005, с. 45–53], однако основной объем зафиксированных сведений еще ждет своего ввода в научный оборот.

Религиозная ситуация и быт московских караимов отличается от караимов в Крыму, Литве и др. местах. То, что наблюдалось в XX в. в Москве, представляло свой, особый мир, где люди, за исключением родившихся и воспитанных в традиции стариков, воспринимали национальные и религиозные моменты по-своему. Московская караимская община XX столетия, особенно в 1920–1930 гг., активно пополнялась молодежью, приезжавшей из Крыма на учебу, но это были уже люди, воспитанные советской властью, которые

отнюдь не поддерживали традиции на новом месте: в Крыму им явно еще приходилось считаться с мнением старших членов семей. Автор работы слышал об этом от информантов регулярно в 1990 г. Содержание настоящей статьи констатирует исключительно быт московских караимов, при этом не претендуя на сравнение с бытом караимов других местностей.

Тема истории и культуры московских караимов, которые, с одной стороны, являются составной частью общей российской караимской истории и культуры, но с другой все же в силу специфики их жизни в Москве, стоят несколько особняком, пока еще представляет собой белое пятно в наших знаниях.

Методика и материалы

При написании данной статьи автор прежде всего опирался на полевые материалы, собранные им начиная с 1993 г., в виде записей воспоминаний московских караимов-старожилов. Собранные материалы были проанализированы, описаны, пояснены, обобщены. Главным информантом, с кем беседы проводились регулярно на протяжении более десятка лет, была Тамара Сергеевна (Саадьевна) Бабаджан, в девичестве Ельяшевич, 1917 года рождения (умерла в 2015 г.). Она являлась дочерью последнего московского караимского эрби, религиозного учителя Саады Семеновича Ельяшевича (1854–1940), происходившего из караимов Литвы, от второго, позднего брака. Т. С. Бабаджан также приходилась сестрой известным караимским деятелям Симе (1879–1933) и Борису (1881–1971) Ельяшевичам, сыновьям от первого брака, откуда между братьями и сестрой такая большая разница в возрасте. Семья Ельяшевичей поселилась в Москве в 1892 г., ее главе принадлежала небольшая мастерская по ремонту зонтов, изначально находившаяся на Пятницкой улице в Замоскворечье, а потом перенесенная в усадебный флигель на Пречистенку, 12, где просуществовала фактически до кончины Саады Семеновича.

Фактически в 1990 г. семья Бабаджан оставалась последней в Москве, где сохранялась историческая память караимов, остатки каких-то религиозных представлений. Т. С. Бабаджан за свою весьма долгую жизнь ни разу не переступила порог христианской церкви, хотя в детстве жила практически напротив Храма Христа Спасителя. В силу достаточно консервативного семейного воспитания и того, что при жизни отца, умершего в 1940 г., их дом был одним из важнейших центров духовной жизни московской караимской общины Т. С. Бабаджан знала практически все семьи караимов-старожилов г. Москвы, а также тех, кто приезжал из Крыма, Литвы и других мест в более позднее время. Ее сын – Илья Семенович – в 1989 г. был избран председателем вновь созданной московской караимской культурно-просветительской ассоциации «ИЛК» («Интернациональная лига караимов»), что также способствовало тому, что на этой семье так или иначе были сосредоточены многие внутриэтнические связи. Основной объем информации по теме статьи был получен от нее в ходе большого числа бесед, состоявшихся после 1993 г.

Через Т. С. Бабаджан, знавшую основной состав московской караимской общины, автору удалось выйти на ряд других информантов, во время бесед с которыми удалось собрать интересный материал по рассматриваемому времени. От этих информантов удалось записать несравнимо меньше ценных сведений, однако их рассказы стали важным дополнением к записанному во время бесед с дочерью эрби. Самое главное – стала ясна картина жизни караимов Москвы в XX в. и характер их национальной идентичности.

Небольшой объем информации был получен из публикаций в выходившем в 1911–1912 гг. в Москве русскоязычном журнале «Караимская жизнь», а также нескольких архивных дел, или посвященных караимскому религиозному обществу в 1920 гг., в частности, делу о закрытии столичной кенасы, или содержащих какие-то упоминания о верующих караимах. В «Караимской жизни» в 1911 г. был опубликован краткий исторический очерк московской общины Д. Топала, благодаря которому известны имена основателей общины и ряд моментов, которые имеют отношение к заявленной теме [Топал, 1911, с. 119–121].

Результаты исследования и их обсуждение

О религиозной жизни московских караимов после начала становления их общины вкратце упоминается в статье Д. И. Топала в журнале «Караимская жизнь». Несколько позже караимское общество приобретает под кенасу квартиру (№15) по улице Большой Никитской, 19, где это религиозное учреждение находится до середины 1920 гг. В небольшой заметке в «Караимской жизни» за 1911 г., где упомянуты имеющиеся в России кенасы (иногда термин не склоняли и называли даже во множественном числе кенасы), говорится, что почти во всех городах таковые находились в отдельных специальных зданиях, и только в Москве и Вильно существовали временные молитвенные дома [Караимские кенасы, 1911, с. 118]. В Вильно вскоре было построено прекрасное здание кенасы, в Москве же ситуация так и не изменилась, хотя в одном из следующих выпусков упомянутого издания писали, что московское общество вроде бы приступило к делу сооружения взамен тесной и неудобной квартиры не только отдельного молитвенного здания, а целого караимского подворья со зданием для джамаата (совета), школой, гостиницей для приезжающих в город иногородних единоверцев и т. п. [Постройка, 1911, с. 125]. Однако, несмотря на то, что в Москве к тому времени сложилась достаточно большая община, далеко не бедная, представители которой владели большим количеством мелких торговых, прежде всего табачных заведений, и тремя крупными предприятиями с миллионными оборотами в лице фабрики С. Габая (в советское время стала «Явой»), «Дуката» и «Гильз Катыка» (имеются в виду папиросные гильзы), за несколько лет, которые оставались до революции октября 1917 г., дело не сдвинулось с мертвой точки. Караимы даже не приобрели участок земли под строительство, не был заказан проект религиозного комплекса. Складывается впечатление, что члены общины были вполне удовлетворены кенасой на

квартире, в общине уже преобладал светский характер общения и традиционный духовный центр многим московским караимам был не нужен.

В караимском сообществе Москвы фактически сразу же после начала его формирования стала складываться весьма неблагоприятная демографическая ситуация: лиц мужского пола было больше в три раза, нежели женщин. Для работы на фабриках и в других заведениях соплеменников привлекались молодые люди из Крыма и южных городов, в которых к тому моменту возникли небольшие караимские сообщества, или же они приезжали в Москву получать образование. Хотя часть из них находила жизнь во второй столице России не соответствовавшей религиозным требованиям и уезжала обратно, немалое число приехавших оставалось и находило свою социальную нишу [Топал, 1911, с. 119–120]. С девушками было сложнее – они были воспитаны исключительно в строгих домашних условиях в религиозной традиции с крайне узким кругом общения, ограниченном преимущественно представителями караимского сообщества. Вывести их за его пределы и тем более заставить уехать туда, где сохранять исконный уклад не представлялось возможным, было крайне сложно. Переселявшиеся в Москву караимы не могли устроить место компактного поселения, что-то похожее на национальный квартал, как это было в крымских городах, а приобретали или снимали жилье среди обычных москвичей. Это, разумеется, способствовало быстрой интеграции вновь прибывших в местное русское общество, размыванию этнической и религиозной обособленности. Семьи караимов, как следует из рассказов Т. С. Бабаджан, традиционно проживали в западной части центра города, преимущественно в районе улиц Остоженка, Пречистенка, Арбат, Тверская, в других районах их было значительно меньше.

Упомянутый выше демографический перекос в пользу лиц мужского пола стал одной из причин начала быстрой ассимиляции московских караимов и их отхода от религиозной традиции. Молодые люди, не имея возможности найти соплеменницу в городском сообществе или привезти невесту из Крыма, находили брачных партнерш на стороне, т. е. вступали в смешанные браки. Поскольку к XIX в. караимы не принимали неопитов, включая и лиц, кто вступал в брак с караимом, такие браки сопровождались сменой вероисповедания. Такая картина наблюдалась не только в Москве, но и в других крупных российских городах, где караимы-переселенцы создавали свои сообщества. До этого момента у представителей караимизма было весьма строгое отношение к таким отпадающим: соплеменник и единоведец, отошедший от веры или вступивший в брак на стороне, автоматически превращался в отрезанный ломоть и навсегда изгонялся из среды. Но теперь, во-первых, были уже другие времена и караимское сообщество менялось под влиянием внешнего мира, а во-вторых, для маленького этноконфессионального мирка, который в 1897 г. насчитывал в соответствии с данными первой Всероссийской переписи населения 1897 г., составляла 12894 караима (6372 мужчин и

6522 женщин) (цит. по: Прохоров, 2012, с. 667). Потеря большого числа его представителей была катастрофой. К тому же отходили от веры, вступали в смешанные браки далеко не заурядные члены караимских общин, а молодые образованные мужчины, те, кто был экономической опорой общества. В фонде Московской духовной консистории находится дело, датированное 1896 г., которое посвящено крещению сына почетного гражданина Абади Исааковича Рофе, учащегося Императорского Московского технического училища 1875 года рождения с наречением ему имени Владимир. Причиной смены конфессиональной принадлежности был готовящийся брак А. Рофе с дочерью диакона Любовью Николаевной Соколовой. Интересно, на обложке дела исповедание А. Рофе названо просто иудейским, в самом прошении молодого человека иудейско-караимским [ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 390. Д. 59. Л. 1–9]. Необходимо заметить, что в большинстве официальных документов до 1917 г. караимов хотя и причисляли к еврейскому компоненту, но одновременно подчеркивали, что они – караимы [Прохоров, 2020]. Так, например, в 1910 г. министр внутренних дел П. А. Столыпин обратился циркулярно к губернаторам, градоначальникам и начальникам областей, распорядившись, чтобы случаи стеснения караимов, а именно: причисления их губернскими властями к евреям, впредь не допускались, а губернаторов обязывали разъяснить подведомственным учреждениям и чиновникам положения обновленного закона о караимах и циркуляров МВД от 5 ноября 1881 г. и от 8 февраля 1893 г. [Прохоров, Белый, 2008, с. 539].

Ситуация с отходом от веры, как в случае с Абади-Владимиром Рофе привела к фактически революционным изменениям в караимской идеологии: если прежде данную этноконфессиональную группу объединяла прежде всего религия и связанные с ней моменты, то примерно с начала XX в. идею религиозную вытесняет идея национальная. Появляется то, что ныне еврейские исследователи именуют хазарским мифом, который заключается в обосновании происхождения караимов от хазар-иудеев и идентификации их не как еврейского субэтнуса, а самостоятельного тюркского народа. Особое развитие эта версия этногенеза получила уже в советское и постсоветское время, когда караимы весьма активно отмежевывались от еврейской темы, приняв новую национальную мифологию, с помощью которой можно было избавиться от нее. Однако, судя по публикациям в «Караимской жизни», лучшие умы этого народа все еще ощущали себя потомками народа Ветхого завета и поисков корней в древних тюркских племенах еще не было.

В статье в журнале «Караимская жизнь» упоминается о религиозной жизни общины на раннем этапе, а также об устройстве в Москве Караимского кладбища. Последнее, состоявшее к 1910 г. уже из двух частей – старого и нового кладбищ – появилось на западной окраине города, рядом с православным Дорогомиловским и Еврейским кладбищами [Топал, 1911, с. 120–121]. Хотя место погребения караимов имело отдельный статус, по рассказам помнящих его старожилов, оно фактиче-

ски было участком (вернее, двумя участками – старым и новым) на общем иудейском пространстве, располагаясь между старым и новым еврейским кладбищами. К сожалению, не сохранилось ни одной фотографии караимских кладбищ. Автор смог зафиксировать лишь несколько отрывочных воспоминаний о его посещении от старожилов, бывавших на нем в детстве в 1920–1930-е гг. Т. С. Бабаджан помнила, что здесь стоял склеп Пигита – фабриканта, основателя фабрики «Дукат». Были ли здесь аналогичные сооружения на семейных могилах других столичных богачей-караимов, неизвестно. На захоронениях находились каменные надгробия с надписями на русском и «библейском» языке, т. е. имена погребенных и эпитафии. Подробных или даже кратких описаний некрополя не существует.

Нахождение кенасы в квартире обычного особняка сыграло роковую роль в советский период. В середине 1920 г., когда Москва была уже переполнена, а действующее советское законодательство запрещало функционирование культовых организаций в жилых помещениях, местное жилтоварищество добилося изгнания караимской религиозной общины. Верующим караимам взамен предлагалось некое помещение торгового типа, однако этот вариант был отвергнут, и религиозное общество официально прекратило свое существование [ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 1. Д. 714. Л. 1–6]. Верующие теперь молились исключительно по домам. От Т. С. Бабаджан автору известно одно из мест, где собирались верующие на ежесубботние и праздничные моления – квартира Шишмана (имя-отчество информант не вспомнила) в Большом Афанасьевском переулке в районе Арбата. Туда регулярно ходил и ее отец, Саадья Семенович. Площадь жилого помещения – комната в одном здании с зонточной мастерской – не позволяла собирать более нескольких человек. Тем не менее Ельяшевич регулярно молился и у себя дома, иногда с кем-то из других верующих. В Москве довоенного периода жил и литовский газзан, т. е. служитель из числа выходцев из Литвы, по фамилии Новицкий. Он также где-то устраивал неофициальные молитвенные собрания. Новицкий умер в 1950 г., и предположительно мог руководить тайными молитвами до этого времени.

Отец Т. С. Бабаджан – эрби Саадья Еляшевич – был одним из последних наиболее строгих в религиозном плане московских караимов. Это сказалось и на ее воспитании, к примеру, за всю свою долгую жизнь (умерла в 98 лет) женщина ни разу не побывала ни в одной христианской церкви. Эрби запрещал своим домашним переступать порог храмов другой религии, и его завет потом соблюдался десятилетиями после его ухода. Для С. С. Ельяшевича становились нежелательными гостями все соплеменники, кто принял крещение или вступил в смешанный брак. Единственным исключением оказался родственник – Иосиф Юткевич, отец знаменитого кинорежиссера, который еще до революции принял лютеранство и женился на русской. Этот караим, также из литовских, проживавший на углу Сивцева Вражка и Гоголевского бульвара, регулярно был допускаем в дом. Тем не менее эрби весьма хорошо относился к самим христианам и в 1920–1930 гг.

помогал монахиням разоренных обителей, нередко оставляя на какое-то время их пожить в своем доме, где было достаточно тесно. Он придерживался принципа, согласно которому дружить надо со всеми, но жениться только на своих.

Из косвенных сведений, каковые сообщила автору Т. С. Бабаджан, становится понятно, что не так все негативно было с отношением к официальному иудаизму. Когда С. С. Ельяшевич умер, его библиотеку, в которой были в основном религиозные книги, дочь отнесла в хоральную синагогу на улицу Архипова. Туда же, по ее словам, из сохранявших религиозное самосознание семей приносили для обрезания родившихся мальчиков в послевоенные годы, когда, судя по всему, не стало своих лиц в общине, кто мог бы выполнить названный обряд. По караимскому некрополю на Донском (новом) кладбище видно, что некоторые семьи уже в довоенные десятилетия состояли в родстве с евреями-ашкенази.

После уничтожения Караимского кладбища, по словам многих старожилов общины, опрошенных в 1990 г. автором статьи, некоторые семьи так же, как и евреи, перенесли прах своих усопших родственников на Востряковское кладбище. Однако это место, где рядом со специально выделенными иудейскими участками были устроены и христианские, устроило не всех. В 1940 г. умер эрби С. С. Ельяшевич, который, по словам его дочери, перед смертью завещал похоронить себя «там, где нет крестов». На тот момент в Москве оставалось только одно кладбище, которое соответствовало этому требованию – мусульманское (татарское, ныне официально именуется Даниловским мусульманским). Один из старших сыновей С. С. Ельяшевича, Борис, и будущий муж его дочери Тамары, Семен Аронович Бабаджан пошли договариваться в ее контору. Т. С. Бабаджан рассказывала автору, что поначалу им вроде бы отказали – когда они сказали, что усопший караим, т. е. не мусульманин, им ответили, что здесь погребают только адептов ислама. Тогда сын и будущий зять пошли на хитрость – перешли в общении с сотрудниками конторы на караимский язык, который фактически является диалектом крымско-татарского. Их приняли за своих и, благо в тот момент основная часть грамотных верующих мусульман, кто легко мог разобраться во всех тонкостях, была выкошена репрессиями, разрешили погребение. Чуть позже здесь возник участок с погребениями караимов, насчитывавший более пятидесяти погребений (информация на лето 2022 г.), существующий до сих пор. Интересно, но со временем дочь С. С. Ельяшевича перенесла прах отца на Востряковское кладбище.

По состоянию на 2020 г. на Татарском кладбище можно было увидеть могилы караимов, носителей фамилий Карабаджак, Ормели, Гамал, Гаммал, Тришкан, Леви, Мангуби-Черкес, Пандуло, Капон, Фенерли, Юткевич, Пилецкие, Эрак, Илик, Шайтан. Последним принадлежит целое семейное место с достаточно большим числом погребенных родственников – 18 человек, одна из которых носила фамилию Рае. Причем в одну из могил явно перенесли прах некоторых погребенных

на Караимском кладбище, поскольку там указаны даты смерти в 1931, 1932, 1934, 1935 и 1938 гг. На некрополе есть сведения о других усопших, похороненных в том же году, что и эрби С. С. Ельяшевич, например, Ефет Абрамович Эрак (1860–1940). Есть старые могилы 1945, 1948, 1953 гг. Включая людей с русскими фамилиями, явно связанных с караимами родственными связями, в этом некрополе насчитывается более пятидесяти захоронений. Все могилы местных караимов расположены достаточно компактно недалеко от входа на кладбище на седьмом участке вместе. Некрополю караимов на этом кладбище посвящены исследования историка М. А. Сафарова, часть материалов которых уже опубликована [Сафаров, 2011, с. 218–224].

На Востряковском кладбище погребения караимов расположены в разных частях еврейских участков, например, на 34, 35, 35–3, 41. Судя по всему, каждая семья самостоятельно получала место без стремления к какой-либо этнической компактности и стремления быть поближе к своим. Местный караимский некрополь еще пока выявлен недостаточно и значительная его часть, затерявшаяся среди обычных еврейских могил, пока остается неизвестной.

Но и на мусульманском татарском кладбище, и иудейской части Востряковского некрополя стали хоронить далеко не все московские караимские семьи, а только те, кто по состоянию на 1940 г. и чуть более поздний период сохраняли религиозную традицию или хотя бы ее остатки. В середине XX столетия в столице был весьма большой процент караимов, кто давно жил вне религии своего народа, состоял в смешанных браках. Здесь Москва была в первых рядах на пути отхода от исконной веры и ассимиляции. Пока было цело Караимское кладбище, большинство из них в силу семейных традиций погребалось на нем, разве что за исключением тех, кто при жизни сознательно принял православие и уже не соответствовал данному месту. Но после 1917 г., когда фактически все столичные кладбища стали общегородскими и мнение религиозных лидеров общины могло запросто игнорироваться, здесь вполне могли появляться и захоронения «выкрестов» и некараимов, состоявших в браке с представителями рассматриваемого народа. Тем не менее в адресно-справочной книге «Вся Москва» на 1927 г., т. е. вроде бы на период, когда была закрыта кенаса и религиозное общество официально прекратило свое существование, Караимское кладбище за Дорогомиловской заставой показано в числе мест упокоения, находившихся в ведении конфессиональных общин [Вся Москва, 1927, с. 10]. К сожалению, документы кладбища за этот период не сохранились, а историческая память самих семей утрачена. Когда этноконфессиональный некрополь прекратил свое существование, такие семьи стали хоронить умерших родственников на обычных городских кладбищах. Автору довелось встречать разрозненные могилы караимов, зачастую общие с породненными русскими семьями, на Ваганьковском, Пятницком, Введенском (немецком), Донском (новом) кладбищах. На пятом участке Пятницкого кладбища находится семейная могила Майкапар (крымская се-

мья, четыре человека) и Радецких (литовские караимы, двое погребенных), самой первой погребенной из которых значится Серафима Моисеевна Майкапар (1881–1940), которая, судя по последней дате, ушла из жизни в том же году, что и С. С. Ельяшевич.

Практически все сохранившиеся донныне могилы караимов независимо от того, находятся ли они на Востряковском, Татарском или же на обычных кладбищах, лишены какой-либо иудейской религиозной символики, библейских эпитафий и т. п. Надгробия выполнены в стиле, который был характерен для времени их установки, ни одного, которое бы напоминало памятники караимских кладбищ в Крыму, Литве, а также других местах, обнаружено не было. Там, где на прежних христианских кладбищах этнические караимы похоронены под общими памятниками с русскими родственниками, на надгробиях обычны изображения православного креста. Одним из самых ранних подобных надгробий с православной символикой можно назвать погребение Семена Марковича Гаммала (1904–1942) на 18 участке Ваганьково. Здесь стоит каменный памятник с крестом наверху, поставленный, судя по надписи, женой и сыном. Супруга, Зинаида Васильевна Гаммал-Рысенкова (1912–2007), русская, похоронена рядом в той же ограде. Полагаем, опираясь на аналогии с другими смешанными погребениями, где в случае, если у этнического караима отдельный памятник от некараимской родни, и где на ранних сооружениях кресты отсутствуют, что в данном случае христианский символ появился не без прижизненной воли покойного. Крест изображен и на Донском кладбище в колумбарии №18 на доске, закрывающей нишу с прахом. На Введенском кладбище на пятом участке христианская символика обнаруживается на могилах четырех представителей семьи Черкес, однако в данном случае, также, как и у С. М. Гаммала на Ваганьковском, здесь караимы погребены на некрополе семьи смешанного происхождения, и члены семьи могли достаточно рано принять православие. Черкес лежат на семейном месте Беккер, с кем они породнились на каком-то этапе, что, собственно, и объясняет нахождение могилы на старинном кладбище для католиков и протестантов. Памятники на могилах Черкесов поставлены не вскоре после погребения, а явно в последние десятилетия. Например, это произошло в погребении трех представителей семейства после кончины последнего похороненного (Н. Д. – инициалы даны без расшифровки, – 1922–2013), т. е. после 2013 г., поэтому кресты на них могли заказать потомки, которые могли быть не в курсе того, что исповедовали их караимские предки. Однако здесь хотелось бы обратить внимание на год погребения первого из членов семьи Черкес, который лежит в могиле – Я. И. (без расшифровки, 1873–1937). Здесь, к сожалению, уже невозможно узнать погребен был первый представитель Черкесов на Введенском по причине, что городской караимский некрополь на момент его смерти был обречен и родственники благоразумно решили поместить его прах в могиле родственников-некараимов, там, где кладбище не подвергалось угрозе ликвидации, или же он прежде принял христианство, и игнорирование Ка-

раимского кладбища было сознательным. Возможно, Я. И. Черкеса перенесли на Введенское после ликвидации караимского некрополя. Наши информанты в 1990 уже ничего не знали про эту семью.

Еще одно интересное место было обнаружено на шестом участке Ваганьковского кладбища, где примерно в трех метрах друг от друга погребены члены караимской семьи Прик (супружеской пары – Авдея Семеновича, 1869–1941, и Татьяны Наумовны, 1876–1962), породнившихся с русскими Миловидовыми, а также супружеская пара Топал (муж – караим, жена – русская). В последнем случае на могилах стоят два разных памятника, причем на могиле мужа (А. Д. – без расшифровки) помещено только фото, фамилия и инициалы и крайние даты жизни (1905–1983), а супруга, Анна Ивановна, лежит под одним надгробием с матерью и в верхней части памятника помещен небольшой крест. В ограде Прик-Миловидовых караимы лежат под одним памятником с одним из русских родственников, на надгробии нет религиозной символики, а на соседнем памятнике в верхней части имеется большое изображение православного креста.

Можно привести в качестве иллюстрации сменны духовных предпочтений и могилу представитель семьи литовских караимов Лопатто на 11 участке Пятницкого кладбища. Здесь стоит памятник отцу и старшему сыну – Семену Антоновичу (1890–1944) и Всеволоду Семеновичу (1911–1970) – на котором отсутствует какая-либо религиозная символика и помимо имен и крайних дат жизни, есть металлические профили усопших. К нижней части памятника прислонена маленькая мраморная доска, на которой помещены фото и крайние даты жизни Е. К. Лопатто (1906–1985), супруги главы семейства. Сбоку установлена доска с именем и фото младшего сына – Юрия Семеновича Лопатто (1930–2000), – на которой изображен православный крест.

На Даниловском мусульманском кладбище имеется изображение полумесяца на памятнике Карабаджак. К сожалению, сейчас уже никто не может пояснить, помещен этот символ как некая дань месту, где нашли упокоение караимы, или же некоторые члены семьи в XX столетии приняли ислам. На других караимских надгробиях на этом кладбище вообще нет никакой религиозной символики: ни традиционной иудейской, ни мусульманской, ни христианской.

Подробное рассмотрение московского караимского некрополя – тема отдельного исследования. Пока еще он остается в значительной степени белым пятном. Его подробное рассмотрение необходимо проводить в контексте рассмотрения истории самих караимских семей, живших или живущих в городе.

В послевоенные десятилетия по мере ухода из жизни представителей последнего поколения религиозных караимов уходила и конфессиональная традиция. С. М. Шапшал, живший в Литве и периодически бывавший в Москве, похоже вообще не был заинтересован в том, чтобы, невзирая на отсутствие здесь молитвенного здания и официальных караимских религиозных структур в городе, где проживают сотни соплеменни-

ков, сохранялась их вера. Духовный лидер во время таких визитов вел себя более как востоковед, посещал структуры Академии наук, в сферу интересов которых попадали и караимские вопросы, встречался с учеными. В то же самое время случаи, когда С. М. Шапшал участвовал в встречах с московскими соплеменниками, были весьма редкими. Одна из таких встреч имела место в 1948 г. в доме дочери покойного к тому времени эрби С. С. Ельяшевича, Тамары Саадьевны и ее мужа.

Нередко С. М. Шапшал, во время московских визитов, останавливался в доме Исаака Семеновича Кобецкого, считавшегося воинствующим атеистом, видным сторонником советской власти, участвовавшим в борьбе с басмачами в Средней Азии и других подобных кампаниях. И. С. Кобецкий, выходец из литовских караимов, как рассказывала автору Т. С. Бабаджан и его дочь, Майя Исааковна Кобецкая, чуть было не закрыл последнюю в СССР караимскую кенасу, сохранявшуюся в Тракае. Во время начавшегося хрущевского гонения на религию он приехал в местную общину и несколько субботних дней посвятил тому, что находился во время служб возле входа и считал посещающих молитвенное здание. Составив определенную статистическую таблицу, он пошел к местным властям требуя, чтобы молитвенное здание было закрыто, так как его посещает незначительное число верующих. Районные литовские чиновники не поддержали его заявление, а соплеменники откровенно выгнали И. С. Кобецкого из Тракая, пригрозив большими неприятностями, если он посмеет вернуться. Фактическим настоятелем тракайской кенасы в то время был гахам С. М. Шапшал (вторым лицом был газзан по фамилии Фиркович), которому данный факт и безбожная позиция советского деятеля не мешала регулярно останавливаться у него дома и поддерживать неплохие отношения.

М. И. Кобецкая, которая помнила визиты С. М. Шапшала еще девочкой, рассказала автору следующее. Хотя их гостеприимный дом всегда был полон гостей из разных уголков СССР, приезды «главного караима» вызывали особый интерес девочки. Понятно, что она весьма внимательно наблюдала за ним. По словам женщины, за все случаи посещения их дома гахамом она не могла вспомнить ни одного случая, когда тот бы совершал молитву: ни вставая утром, ни перед едой, ни после принятия пищи, ни перед сном и т. д. Шапшал вел себя как обычный светский человек, а не как религиозный лидер. Подобное мне рассказывали и люди, кто помнил другие встречи с соплеменниками, в частности, посиделки 1948 г. в доме семьи Бабаджан. Тамара Саадьевна не смогла сказать, бывал ли духовный глава караимов на молениях в квартире С. М. Шишмана, которые в то время еще устраивались в субботние и праздничные дни. К сожалению, это не отражено в архивных документах, а караимы-старожилы, если и располагали информацией, предпочитали об этом не распространяться с представителем внешнего мира, но поскольку С. М. Шапшал являлся активным распространителем идеи деиудизации караимской религии в СССР, дабы в глазах властей еще менее походить на любимых ими евреев, много делал в этом направлении,

традиционные верующие караимы могли его просто не принимать, как разрушителя исконной веры предков.

Согласно отчету уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по г. Москве и Московской области за второй квартал 1945 г., религиозное общество московских караимов числом сто человек подавало заявку на регистрацию, однако эта затея закончилась ничем, причем в дальнейшем караимы не пытались повторить попытку [ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 3. Л. 8]. Сами караимские старожилы, включая Т. С. Бабаджан (ее брат Б. С. Ельяшевич в 1915 – начале 1920 гг. состоял в должности старшего газзана Соборной кенасы Евпатории), которая прекрасно знала гахама Шапшала, ничего не могли рассказать по данному вопросу. Шапшал, по идее, мог бы легко, имея среди знакомых множество важных связей в верхах, помочь своим соплеменникам и единоверцам, однако, видимо, не захотел этого сделать. Возможно, актив этой общины стоял на позициях, которые не вписывались в политику гахама. Об этом могли бы рассказать только очевидцы и непосредственные участники событий, но таковых уже давно нет в живых.

Уже в 1960 гг. почти все общение караимов внутри своей среды стало сводиться большей частью к встречам родственников во время каких-то семейных событий – «на свадьбы и похороны», как сформулировал один из наших информантов, Валентин Соломонович Гаммал. Старики еще держали друг с другом связь, регулярно перезванивались, по мере возможности старались встречаться. Но более молодые поколения это не перенимали, молодежь, за крайне редким исключением, вступала в смешанные браки. Последние значительно ускоряли процесс размыва национальной самобытности. Понятно, что исконная караимская религия не имела никакой возможности сохраняться даже в семьях караимов, вышедших из Литвы, которые регулярно бывали у родственников в Тракае, где сохранялась действующая кенаса. Тем не менее во время этносоциологического опроса, который в феврале 1993 г. автор данной работы и В. Н. Титов провели от Института социально-экономических проблем народонаселения РАН, почти все караимы старшего возраста указали в качестве регулярно отмечаемых домашних событий и некоторые религиозные праздники, в частности, Кипур, Пурим, Пасху, хотя под последней нередко оказывалась уже Пасха православная, а не иудейский Песах. Однако при беседе с информантами оказывалось, что для них отмечание того или иного дня, имевшего вроде бы религиозную нагрузку, сводилось просто к обычному семейному застолью, было символической данью своему происхождению. Никакой обрядности, каковая прежде сопровождала эти дни, за исключением некоторых блюд, да и то в большинстве семей до определенного момента, уже не соблюдалось, и многие караимы, среди которых был большой процент лиц с высшим образованием, толком не могли объяснить значение праздника.

Огромную роль в разрушении религиозного самосознания караимов Москвы сыграл период государственного антисемитизма, который был в нашей

стране. Караимам, большинство из которых имели имена-отчества, сходные с еврейскими и занятым карьерой, едва ли не на каждом шагу доказывать, что они не являются представителями богоизбранного народа. Кстати, на доказательства властям, что караимы – есть отдельный тюркский народ, а не часть еврейского мира, была направлена деятельность гахама С. М. Шапшала и убежденного коммуниста И. С. Кобецкого. М. И. Кобецкая рассказала автору, что ее отец в 1950 г. добился, чтобы в энциклопедии была опубликована «правильная» статья о караимах, которая впоследствии помогла многим соплеменникам при устройстве на работу, при вступлении в партию и в других важных моментах. Она привела случай, когда одному молодому караиму надо было поступить в серьезный вуз, куда были закрыты двери для тех, у кого было «не совсем гладко с происхождением». Кобецкий переснял на фотоаппарат (ксероксов в те времена еще не было) статью из энциклопедии, в которой была представлена тюркская версия происхождения народа, и юноша с фотокопией как со своеобразной справкой, что он не еврей, пошел в приемную комиссию, регулярно предъявлял его и после, во время учебы, работы и т. п.

Последние верующие караимы жили в Москве до 1960 г. После их ухода в общине исчезла не только вера, но и даже какие-то объективные представления о религии народа. Пожилые люди, которых нам удалось застать в 1990 г., выросли уже в советское время, были детьми представителей интеллигенции, которые сами являлись атеистами и максимум, что могли вспомнить: их дедушки молились или где-то собирались на молитву. Даже когда их в детстве возили к родственникам в Крым или другие места, где до определенного этапа сохранялись действующие кенасы, советские пионеры и комсомольцы, дети партийных родителей, как водилось в 1920–1930 г. и позже, могли не более раза-другого заглянуть туда ради любопытства, но случаев, когда верующие дедушки (вера держалась в основном на них) пытались приобщить юное поколение к вере своего народа, не мог вспомнить никто. Скорее всего если старики и намеревались делать такие попытки, отцы, занимавшие какие-то должности на предприятиях, в научных учреждениях и т. п., строго пресекали их.

Главной проблемой сбора полевого материала о жизни караимской общины, включая и моменты, связанные с религией, было то, что к 1990 г. в основном все информанты старшего возраста являлись представителями интеллигенции и, желая поддержать в глазах исследователя определенный портрет своего народа, рассказывали лишь «нужную» информацию. На наш взгляд, людям с советским прошлым, воспитанным вне веры, не выгодно было рассказывать о религии, тем более, что здесь неминуемо всплывали бы моменты, повествующие о противостоянии сторонников новой хазарской версии, деиудизации, и носителей старой религии, которая так или иначе отождествляла происхождение караимизма от общего иудейского исповедания. Также сторонние люди не должны были что-то узнавать об иных спорах внутри общины, которые

происходили постоянно. О том же, что в небольшом московском караимском сообществе не так все просто было чуть ли не с самого начала его истории, можно понять даже из публикаций вроде бы официальной «Караимской жизни», отражавшей прежде всего точку зрения лидеров общества. Что-то о непростых моментах в жизни караимов Москвы упоминалось и в рассказах Т. С. Бабаджан. К сожалению, этот важнейший момент московской караимской истории не зафиксирован в документах.

Уже в 1990 г. на средства представителя семьи эмигрантов из России первой, белой волны эмиграции М. С. Сарача, проживавшего в Париже, Франция, ставшего благотворителем, выделявшим средства для соплеменников в нашей стране, вышло несколько томов караимской народной энциклопедии. Разумеется, в ней большое внимание было уделено и религии. Однако, учитывая взгляды самого М. С. Сарача, а также актива столичной общины, вместо попыток рассказать о том, что караимизм являл собой в реальности, на страницах издания изложены все те же попытки дальше отойти от иудаизма и выдумать побольше моментов, уводящих в тюркское язычество. Второй том энциклопедии, автором которого указан сам М. С. Сарач, всецело посвящен религии. В нем уже на титуле написано: «Религия крымских караев (караимов): от шаманизма до философско-религиозного учения Анан-бен-Давида» (этноним «карай» у караимов никогда не практиковался и был выдуман в 1990 г. – С. М.) [Караимская, 1996].

В первом томе караимское учение представляется чем-то, имеющим черты не только иудаизма (про языческие сюжеты и говорить не приходится), но и христианства и ислама. Для издателей главное подалеже отмежеваться от иудейской веры: «...Между караимизмом (так в цитируемом источнике. – С. М.) и иудейством существует такая же разница, какая и между иудейством и христианством...». Мало того, в одном из мест читателю сообщают, что караимизм и есть первоначальный вариант христианства, не подвергшийся искажениям и трансформациям: «...Караимы считают, что раннее христианство подверглось эволюции, а потому вера караимская ныне представляет собой христианство в его первоначальном виде, т. е. как оно было при жизни его основателя...» [Караимская, 1995, с. 35]. Здесь все же уместно вспомнить, что в начале XX в. писал о христианстве автор книги «Два завета» С. С. Ельяшевич, стоявший строго на иудейско-караимской позиции, считавший христианство лжеучением [Ельяшевич, 1912, с. 185]. Примечательно, что, когда выходили тома указанной энциклопедии, содержавшие процитированные фантазии и иную, подобную им информацию, открытой критики публикуемого в караимской среде Москвы не звучало (за другие общины автор не ручается, поскольку не знаком с ситуацией того времени в Крыму, Литве и др. местах). Лишь кулуарно от одного молодого ученого-гебраиста с караимскими корнями, который тяготел к ортодоксальному иудаизму, автор слышал нелестную оценку подобных произведений, но выступать открыто этот человек не решался.

Заключение

Когда в Москве еще только начиналась караимская религиозная жизнь, как видно из публикации Д. Топала, в обществе почти сразу начались раздоры, что выразилось в появлении параллельных приходских общин. Позже, согласно опубликованным и архивным сведениям, которые, впрочем, далеко не всегда отражают реальное положение дел, приход был один. Из заметки в журнале «Караимская жизнь», повествующей о попытке начать работу по сооружению в городе отдельного здания кенасы и караимского подворья при ней взамен молитвенного помещения в квартире дома на Большой Никитской, можно понять, что данная инициатива исходила только от группы представителей общины. В реализации этих планов было заинтересовано все сообщество: согласно внутренней переписи оно насчитывало уже порядка 500 человек. Но внутри общины существовали группировки, и явно только то, что идея строительства исходила от представителей только одной из них, и потому она не была реализована.

Разрыв с традиционной верой своего народа большинства представителей образованных слоев московского караимского общества, а именно они и составляли основу общины, позиция гахама С. М. Шапшала, который не ставил задачей сохранения караимской веры, привели постепенно к исчезновению религиозного самосознания в караимской общине. В отношении С. М. Шапшала создается впечатление, что перед ним была поставлена задача не сохранения, а постепенного уничтожения караимской религиозной жизни в СССР, и сохранение кенасы в Тракае здесь может быть простым чудом, тем более, что попытки ее закрытия, за которыми стоял человек, у которого гахам регулярно останавливался во время приездов в Москву, при Хрущеве были. Определенная раздробленность в караимском религиозном обществе Москвы, о которой можно узнать и из скудных публикаций «Караимской жизни», и из рассказов старожилов, также делала свое дело. Умирали последние представители религиозной жизни, а более молодые поколения не воспринимали от них учения и традиций. Даже контакты с родственниками в Крыму и Литве, где сохранялись религиозные общины и были верующие люди, не могли повлиять на ситуа-

цию в Москве. Автору статьи известно о прецедентах, когда еще в 1940 гг. некоторые семьи для совершения некоторых иудейских обрядов (прежде всего обрезания мальчиков) обращались в еврейскую синагогу, но о том, чтобы какие-то караимы по происхождению, тяготевшие к ветхозаветному учению, непосредственно переходили в талмудический иудаизм, автору не рассказывали, хотя исключать таких случаев нельзя.

Когда в 1989 г. в Москве была зарегистрирована караимская общественная организация «ИЛК», поставившая задачей сохранение культуры и самосознания народа, но никак не возрождение караимской религиозной общины. В то время часть представителей актива этой организации являла собой людей старой советской атеистической закалки, а среди немногочисленных верующих из числа посещавших караимские культурные мероприятия было много адептов Русской православной церкви. Возрождение караимской религиозной жизни в Москве всерьез не воспринималось никем, хотя, по словам наших собеседников-караимов, в 1990 гг. в столице жил один представитель диаспоры, который объявил себя религиозным лидером, но поддержки соплеменников этот человек не имел. Впрочем, у него не было и звания священнослужителя. Проводил ли он какие-то молитвенные собрания, что они собой представляли и какой литературой служитель пользовался при их проведении, автору не известно, равно как и были ли на них молящиеся вообще. Сейчас этого человека давно уже нет в живых.

Фактически в течение XX столетия одна из самых крупных и развитых городских общин караимов, сформировавшихся в Москве, прошла состояние от полноценного этноконфессионального прихода с молитвенным заведением в арендованном помещении, кладбищем и т. п., до своеобразного клуба, в котором члены связаны между собой родственными связями и памятью об общности происхождения, при этом люди утратили традиционную веру и взамен ее начали исповедовать новые национальные мифы. Хотя в Москве еще проживает некоторое число потомков караимских семей, так или иначе идентифицирующих себя с этим народом, ассимиляция их находится уже в завершающей стадии.

Список литературы

1. Вся Москва: адресная и справочная книга на 1927 год : 3-й год издания Московского совета : с приложением нового плана г. Москвы. – Москва : Издательство М. К. Х., 1927. – 748 с.
2. Ельяшевич С. Два завета. Этюды и материалы по истории религий Ветхого и Нового заветов. – Москва : Торговый дом В. И. Знаменский и К°, 1912. – 252 с.
3. Караимская народная энциклопедия. – Москва : ОНТИ Пушчинского научного центра РАН, 1995. – Том 1 : Вводный. – 243 с.
4. Караимская народная энциклопедия. – Париж : без издательства, 1996. – Том 2 : Вера и религия. – 169 с.
5. Караимские кенасы // Караимская жизнь. – Москва, 1911. – Книги 3–4. – С. 118.
6. Михайлов С. С. Из истории караимской диаспоры в Москве в XIX–XX в. // Восток (Oriens). – Москва : Наука, 1999. – №4. – С. 77–83.
7. Михайлов С. С. Московские караимы в 1920–1960-х гг. // Восток (Oriens). – Москва : Наука, 2005. – №5. – С. 45–54.
8. Постройка кенасы // Караимская жизнь. – Москва, 1911. – Книга 7. – С. 125.
9. Прохоров Д. А., Белый О. Б. Обзор документов фонда Таврического и Одесского караимского духовного правления из государственного архива в АР Крым // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь : Таврия, 2008. – Выпуск 14. – С. 513–573.

10. Прохоров Д. А. «Еврейский вопрос» и документирование законодательных инициатив караимов в Российской империи во второй половине XIX в. // Научный вестник Крыма. – 2020. – №5. – URL : <https://www.nvk-journal.ru/index.php/NVK/article/view/621> (дата обращения : 14.05.2022). – Текст : электронный.

11. Прохоров Д. А. Статистика караимского населения Российской империи в конце XVIII – начале XX вв. // Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. – Симферополь-Керчь : Таврия, 2012. – Выпуск 17. – С. 634–705.

12. Сафаров М. А. Межэтнические контакты татар с евреями и караимами в Москве в 1920–1950-е годы (по материалам нарративных источников) // Научные труды по иудаике. – Москва : Сефер, 2011. – Том 2. – С. 219–224.

13. Топал Д. И. Краткий исторический очерк московской общины // Караимская жизнь. – Москва, 1911. – Книга 7. – С. 119–121.

14. Центральный государственный архив г. Москвы. Фонд 203. Опись 390. Дело 59.

15. Центральный государственный архив г. Москвы. Фонд Р-3004. Опись 1. Дело 3.

16. Центральный государственный архив Московской области. Фонд 66. Опись 1. Дело 714.

References

1. (1927). *Vsia Moskva: adresnaia i spravochnaia kniga na 1927 god : 3-i god izdaniia Moskovskogo soveta*, 748. Moskva: Izdatel'stvo M. K. Kh.

2. El'iashevich, S. (1912). *Dva zaveta. Etiudy i materialy po istorii religii Vetkhogo i Novogo zavetov*, 252. Znamenskii i Kdeg.

3. (1995). *Karaimskaia narodnaia entsiklopediia*, 1, 243. Moskva: ONTI Pushchinskogo nauchnogo tsentra RAN.

4. (1996). *Karaimskaia narodnaia entsiklopediia*, 2, 169. Parizh: bez izdatel'stva.

5. (1911). *Karaimskie kenasa. Karaimskaia zhizn'*, 3, 118. Moskva.

6. Mikhailov, S. S. (1999). *Iz istorii karaimskoi diaspori v Moskve v XIX-XX v. Vostok (Oriens)*, 4, 77-83. Moskva: Nauka.

7. Mikhailov, S. S. (2005). *Moskovskie karaimy v 1920-1960-kh gg. Vostok (Oriens)*, 5, 45-54. Moskva: Nauka.

8. (1911). *Postroika kenasa. Karaimskaia zhizn'*, 7, 125. Moskva.

9. Prokhorov, D. A., & Belyi, O. B. (2008). *Obzor dokumentov fonda Tavricheskogo i Odesskogo karaimskogo dukhovnogo pravleniia iz gosudarstvennogo arkhiva v AR Krym. Materialy po arkheologii, istorii i etnografii Tavrii*, k14. Simferopol': Tavriia.

10. Prokhorov, D. A. (2020). The «Jewish question» and a documentation of legislative initiatives of Karaites of the Russian empire in the second half of the 19th century. *Nauchnyi vestnik Kryma*, 5, (14052022). Retrieved from <https://www.nvk-journal.ru/index.php/NVK/article/view/621>

11. Prokhorov, D. A. (2012). Statistics of Karaite population of the Russian empire at the end of the 18th – the beginning of the 20th centuries. *Materialy po istorii, arkheologii i etnografii Tavrii, Simferopol'*, k17. Tavriia.

12. Safarov, M. A. (2011). Interethnic contacts of the Tatars with the Jews and the Karaites in Moscow in 1930–60 (on the basis of narrative accounts). *Nauchnye trudy po iudaike*, 2, 219-224. Moskva: Sefer.

13. Topal, D. I. (1911). *Kratkii istoricheskii ocherk moskovskoi obshchiny. Karaimskaia zhizn'*, 7, 119-121. Moskva.

14. *Tsentr'al'nyi gosudarstvennyi arkhiv g. Moskvyy. Fond 203. Opis' 390. Delo 59.*

15. *Tsentr'al'nyi gosudarstvennyi arkhiv g. Moskvyy. Fond R-3004. Opis' 1. Delo 3.*

16. *Tsentr'al'nyi gosudarstvennyi arkhiv Moskovskoi oblasti. Fond 66. Opis' 1. Delo 714.*

Информация об авторе

Михайлов Сергей Сергеевич – научный сотрудник
Музея истории и культуры старообрядчества,
Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Sergey S. Mikhailov – researcher of the Museum
of history and culture of the Old believers,
Moscow, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 11.07.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022


Опубликована / Published 20.12.2022


Роль свадебной церемонии в эллинистической Македонии

DOI 10.31483/r-103569

УДК 94

Сивкина Н. Ю.

ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского»,  Нижний Новгород, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0002-5521-4001>, e-mail: natalia-sivkina@yandex.ru



Резюме: История эллинистических царств остается предметом множества научных дискуссий. Вопрос об особенностях македонской монархии в последние годы вновь широко обсуждается. Для решения данной проблемы изучают отдельные аспекты политической, социальной и культурной жизни государства, что подтверждает *актуальность* выбранной темы. *Целью* данного исследования является выявление роли царской свадебной церемонии в политике македонских правителей. Исследование базируется на нарративных и эпиграфических источниках. Основными *методами* являются анализ и синтез, а также сравнительно-исторический. Празднование царской свадьбы призвано продемонстрировать могущество династии и скрепить политический союз двух государств. Однако применительно к эллинистической Македонии эти утверждения следует рассматривать в контексте правления Филиппа II. Хотя нарративные источники сохранили мало сведений, но их сопоставление позволяет утверждать, что начало таким роскошным мероприятиям положил Филипп II. При этом его собственные свадьбы, видимо, ограничивались пиром и не служили гарантом мира и союза двух государств. Изменения произошли на свадьбе его дочери Клеопатры. Вероятно, перемены связаны с новым статусом самого царя, который стал главой Коринфской лиги. С этого времени брачные церемонии эллинистических царей проводятся с тем же размахом. *Выводы.* Фактически Филипп установил новую традицию. Бракосочетание не являлось гарантом ненападения новых родственников друг на друга. Пышность церемонии, с одной стороны, была демонстрацией силы и авторитета династии, а с другой – использовалась для пропаганды той или иной политической идеи.


Ключевые слова: эллинизм, Македония, Филипп II, Александр Македонский, свадебная церемония.


Для цитирования: Сивкина Н. Ю. Роль свадебной церемонии в эллинистической Македонии // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 25-28. DOI:10.31483/r-103569.

Review Article

The Role of the Wedding Ceremony in Hellenistic Macedonia

Nataliya Yu. Sivkina

 FSAEI of HE “National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod”, Nizhny Novgorod, Russian Federations.

 <https://orcid.org/0000-0002-5521-4001>, e-mail: natalia-sivkina@yandex.ru

Abstract: The history of the Hellenistic kingdoms remains the subject of many scientific discussions. The question of the peculiarities of the Macedonian monarchy has been widely discussed again in recent years. To solve this problem, they study certain aspects of the political, social and cultural life of the state, which confirms the *relevance* of the chosen topic. The *purpose* of this study is to identify the role of the royal wedding ceremony in the politics of the Macedonian rulers. The research is based on narrative and epigraphic sources. The main *methods* are analysis and synthesis, as well as comparative-historical. The celebration of the royal wedding is designed to demonstrate the power of the dynasty and seal the political union of the two states. However, with regard to Hellenistic Macedonia, these statements should be considered in the context of the reign of Philip II. Although narrative sources have preserved little information, but their comparison allows us to assert that the beginning of such luxurious events was laid by Philip II. At the same time, his own weddings, apparently, were limited to a feast and did not serve as a guarantor of peace and the union of the two states. The changes took place at the wedding of his daughter Cleopatra. Probably, the changes are connected with the new status of the king himself, who became the head of the Corinthian League. Since that time, the marriage ceremonies of the Hellenistic kings have been held on the same scale. *Conclusions.* In fact, Philip has established a new tradition. Marriage was not a guarantee of non-aggression of new relatives against each other. The pomp of the ceremony, on the one hand, was a demonstration of the power and authority of the dynasty, and on the other hand, it was used to promote a particular political idea.

Keywords: Hellenism, Macedonia, Philip II, Alexander the Great, wedding ceremony.

For citation: Sivkina N. Yu. (2022). The Role of the Wedding Ceremony in Hellenistic Macedonia. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 25-28. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103569.

Введение

Эллинистическая эпоха – это время бурных политических событий, в ходе которых многократно менялась политическая карта. Неудивительно, что основные источники по данному периоду описывали в основном военные действия и международные отношения. О повседневной жизни, ритуалах и торжествах мы располагаем лишь фрагментарными сведениями. Кроме того,

история отдельных царств освещена неравномерно. Целью данного исследования является выявление роли царской свадебной церемонии в политике македонских правителей. Традиционно считается, что свадебные царские торжества в македонии с конца IV в. до н. э. являлись одним из способов показать величие страны и престиж правящей династии. Не редко свадьба знаменовала политический союз между правящими домами,

гарантию дружбы и отказ от военных действий друг против друга [8]. Примечательно, что в эллинистической Македонии не существовала практика царских браков между родными сестрой и братом, в отличие от Египта, где со времен Птолемея II Филадельфа и Арсинои II заключение таких свадебных союзов вошло в традицию.

Материал и методы исследования

Настоящее исследование базируется на нарративных и эпиграфических источниках. Сложность изучения этого периода заключается в том, что не сохранилось ни одного целого труда, который осветил бы историю Македонии или эллинистического мира. При этом лишь «Историческая библиотека» Диодора остается единственным пространственным литературным источником, хотя XVIII–XX книги подробно освещают начало войн диадохов, а последующие события изложены в отрывках. По истории царствования Александра источниками стали произведения более поздних авторов: Диодора, Курция Руфа, Арриана, Плутарха и Юстина. Между сочинением Арриана «Анабасис Александра» и «Всеобщей историей» Полибия, которая начинается с изложения событий 221 г., примерно целый век очень слабо отражен в литературных источниках. Период конца III–I вв. до н. э. достаточно полно освещен лишь в трудах Полибия и Тита Ливия.

Отдельные свидетельства по истории эллинистических царств и деяний их правителей можно найти в сочинениях Аппиана, Страбона, Полиэна, Фронтин, Элиана, Павсания, Афиней, Иосифа Флавия и др. В целом субъективизм, плохая сохранность источников, а иногда и недостоверность информации затрудняют изучение данной эпохи.

Исследования последних десятилетий посвящены не только военным проблемам, но и вопросам политической, социальной и культурной жизни государств [3; 5]. Однако вопрос о свадебных торжествах освещается в связи с изучением роли женщин, в частности в Македонии [2; 4]. В самих источниках содержатся лишь незначительные упоминания об этих мероприятиях, однако они представляют значительный интерес не только для представления о масштабности события, но и для понимания особенностей македонской эллинистической монархии.

Результаты исследования и их обсуждение

В Македонии празднование свадеб с большим размахом было введено Филиппом II (Just. IX. 6. 2). До этого царские свадьбы были частным явлением македонской жизни. Свадьба дочери Филиппа II Клеопатры и её дяди Александра I Эпирского, которая состоялась в 336 г. до н. э. была инновацией: свадебная церемония была превращена в международный фестиваль. Свадьба была призвана символизировать примирение между македонской династией Аргеадов Филиппа II и эпирской династией его жены Олимпиады, дружеские отношения которых встали под угрозу после недавней женитьбы Филиппа II на Клеопатре и отъезда Олимпиады в Эпир. Эти непростые отношения в царской македонской се-

мье вызвали большой резонанс не только в самой Македонии и Эпире, но и во всем греческом мире, поэтому во избежание внутренней нестабильности и кризиса в международных отношениях примирение необходимо было оформить официально и публично.

С другой стороны, эта свадьба также определила лидирующую роль Филиппа II в Коринфской лиге, созданной в 338 г. после победы македонян при Херонее. Торжество демонстрировало величие и силу молодого македонского царства. По решению царя, свадьба была превращена в панэллинский праздник. Диодор пишет о жертвоприношениях богам, о музыкальных соревнованиях, о больших пирах, о различных представлениях и об атлетических соревнованиях, имевших место на этой свадьбе. Возможно, свадьба была приурочена к ежегодному празднованию в честь Зевса. Но кульминацией программы было то, что в торжественном шествии среди изображений двенадцати Олимпийских богов пронесли и статую самого Филиппа. Иными словами, царь воспользовался свадьбой дочери для пропаганды своей власти, подчеркивая идею божественности царского дома.

Интересно, что сам Филипп неоднократно вступал в брак. Для анализа его матримониальной политики мы располагаем фрагментом из жизнеописания македонского царя, составленный перипатетиком Сатиром в IV в. до н. э. и позднее вошедшей в сочинение Афиней «Пир мудрецов» (Ш в. н. э.). Это единственный источник, где не только перечисляются все семь жен Филиппа, но и указывается причина этих браков – «Филипп вступал в новый брак при каждой новой войне» (Athen. XIII. 5). Такая практика существовала в Македонии задолго до Филиппа [2]. Однако ни один автор не упоминает о самой церемонии и о торжествах по этому поводу.

Важно отметить и тот факт, что его браки на деле вовсе не служили скреплению союза между двумя государствами [7]. Рассмотрим, например, второй брак Филиппа II с иллирийской княжной Аудатой, который был призван гарантировать союз между македонским царем и царем дарданов Бардилом [1, с. 237]. Но уже на следующий год македонский царь разгромил иллирийского царя Бардила, который хотя и был ближайшим родственником новоиспеченной жены Филиппа, но оставался враждебен македонянам. Иными словами, этот брак не имел значения ни для той, ни для другой стороны. Ретроспективный взгляд на этот и другие его династические союзы показывает непрочность договоров, даже скрепленных династическим браком. В свете этих данных свадьба дочери Филиппа была явно неординарным событием. Допустимо предположение, что основная идея столь пышного праздника кроется не столько в примирении двух династий или в демонстрации божественного покровительства, а в отражении нового статуса царя как победителя греков и главы Коринфской лиги [5; 6; 9]. Панэллинский уровень Филиппа требовал соответственного признания от греков, свадьба стала лишь формой для реализации пропаганды новой роли царя в греческом мире.

В дальнейшем македонские правители часто пользовались нововведением Филиппа II. Так, оба брака

Александра III Великого носили политические характер. Обе его жены не были эллинками, а принадлежали в глазах греков к варварским династиям. Женитьбы послужили сближению Александра III с завоеванными им азиатскими правителями. Плутарх пишет: «...брак (на Роксане) сблизил Александра III с варварами, и они прониклись к нему доверием...» (Plut. Alex. 49). В Сузах Александр III Великий, женившись на дочери Дария Статире, отпраздновал свадьбу с большой роскошью, которая свидетельствовала о величии его империи. «В Сузах Александр женился на дочери Дария Статире и одновременно отпраздновал свадьбы друзей, отдав в жены самым лучшим своим воинам самых прекрасных персидских девушек. Для македонян, которые уже были женаты, он устроил общее свадебное пиршество; сообщают, что на этом пиру каждому из девяти тысяч приглашенных была вручена золотая чаша для возлияний. Изумительная щедрость царя проявилась и в том, что он из собственных средств заплатил долги своих воинов, израсходовав на это девять тысяч восемьсот семьдесят талантов» (Plut. Alex. 70). Свадебные торжества в Сузах говорят о том, что Александр воспользовался политикой своего отца [9]. Но судьба его жен подтверждает тот факт, что свадьбы стали лишь символами соединения двух народов, слияния Запада и Востока, т. е. удачным пропагандистским ходом царя.

Преемники Александра также практиковали пышные свадьбы. Диодохи женились на представительницах царского дома – на женщинах, которые непосредственно связывались родственными узами с Филиппом II и Александром III. Такой брак подтверждал легитимность их новой династии и законность их претензий на власть в глазах международной общественности и самих македонян.

Первая столь роскошная свадьба состоялась в правление Деметрия I Полиоркета. Плутарх сообщает, что Деметрий I, женившись на Деидамии «дочери царя молоссов Эакида и сестре Пирра» справлял праздник вместе с греками, взял на себя распорядительство на играх в честь Геры (Plut. Demet. 25). Таким образом, свадьба, как и бракосочетание дочери Филиппа, была приурочена к религиозному празднику. Фактически, можно говорить об однообразности политики диадочов, для которых свадьба Клеопатры стала своего рода шаблоном, следовать которому считалось элитарно. На деле же она служила исключительно пропаганде славы или победы диадоха.

Даже столетие спустя подобная практика не потеряла актуальности. Так, предпоследний македонский царь Филипп V тоже подчеркивал свое родство с Александром, правда, не через брак, а через свою мать. Как известно, матерью Александра была Олимпиада – дочь эпирского царя. Отец Филиппа был женат на Фтии, внучке известного эпирского царя Пирра. Фтия упоминается в некоторых надписях с титулом *basilissa* (IG II. 775, 790; V. 16–17). Филипп родился в 238/7 г., то есть в то время, когда Фтия была официальной женой Деметрия II, поскольку она вышла замуж за Деметрия в 239/8 г. После ее смерти, предположительно в 235/4 г., Деметрий предположительно женился на куртизанке

Хрисеиде. Путаницу в наши сведения о матери Филиппа V вносят некоторые нарративные источники (Polyb. V. 89. 7; Plut. Aem. 8; Just. XXVIII. 3. 9–10; Paus. VII. 7. 4; Euseb. Chron. I. 238). Но на основании эпиграфических данных (IG XI. iv. 1100; 6, №33, 34) предпочтительнее все же следует отдать Фтии. Данный пример также подтверждает тот факт, что в эллинистической Македонии не были выработаны механизмы и методы идеологического обоснования тех или иных притязаний, кроме как опора на родственные связи.

Царская свадьба, как правило, длилась несколько дней, на ней присутствовали представители двух царских дворов, почетные гости из других стран, посольства (Liv. XLII. 12. 3–4). Дни свадьбы сопровождались грандиозными увеселительными мероприятиями и пирами. Так, Плутарх сообщает, что на свадьбе Деметрия II и Никеи были ежедневные пиры, выступление певца Амебея в театре (Plut. Arat. 17). Однако за этими торжествами стояла практическая задача – захват македонянами Акрокоринфа (Plut. Arat. 17).

Подобным образом организовал роскошную свадьбу своей дочери Стратоники Деметрий I Полиоркет (Plut. Demet. 31). Сообщение Плутарха говорит о торжестве, которое не только подтверждало союз между правящими династиями Македонии и Сирии, а также было превращено в международное событие, ведь праздник отмечался несколько дней, на нем присутствовал высший командный состав и оба царя, которые не только пировали, но и вели дипломатические беседы.

Известна свадьба Лаодики VII и последнего македонского царя Персея, которая была не менее торжественна и роскошна. Полибий так пишет о ней: «Перед тем римляне были осведомлены, с какой пышностью родосцы проводили невесту к Персею, а ровно об испытании их кораблей. В самом деле, незадолго перед сим родосцы устроили испытание морских сил, и все суда, какие у них были, отмечались пышностью и великолепием. На сооружение кораблей Персей выдал родосцам множество дерева и подарил золотой головной убор каждому из гребцов, которые проводили к нему невесту Лаодику (VII)» (Polyb. XXV. 4. 8–10). В сущности, Персей воспользовался свадьбой для попытки сближения с Родосом.

Заключение

Свадебные церемонии в Македонии с конца IV в. выполняли несколько функций. С одной стороны, дипломатическую – свадьбой между членами двух правящих домов подтверждался политический союз правителей. Но он не становился реально объединяющим фактором, поэтому данная функция оставалась, скорее, данью традициям. С другой стороны, свадебные торжества давали возможность продемонстрировать богатства, военную мощь и престиж династии, что в эллинистическом мире было важным показателем стабильности и благополучия государства. В этом отношении правители следовали примеру Филиппа II и превратили торжества в средство пропаганды той или иной политической идеи.

Список литературы

1. Борза Ю. Н. История античной Македонии (до Александра Великого) / перевод с английского М. М. Холода; филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2013. – 592 с.
2. Килиашова К. А. Брачная политика царей династии Аргеадов. Проблема полигамии // Университетский научный журнал. – 2018. – №38. – С. 240–248. – Режим доступа : <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=34973082> (дата обращения : 03.01.2021). – Текст : электронный.
3. Сивкина Н. Ю. Эллинизация Македонии в IV–III вв. до н. э.: к вопросу о политическом аспекте объективного процесса // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2012. – №6–3. – С. 157–167.
4. Carney E. D. Women and Monarchy in Macedonia. – Norman : University of Oklahoma Press, 2000. – 369 p.
5. Chaniotis A. War in the Hellenistic world: a social and cultural history. – Oxford : Blackwell Publishing, 2005. – 308 p.
6. Hatzopoulos M. B. Macedonian Institutions under the Kings. – Athens, 1996. – Volume 2. – 154 p.
7. Tronson A. Satyrus the Peripatetic and the Marriages of Philip II // The Journal of Hellenic Studies. – 1984. – Volume 104. – P. 116–126.
8. Walbank F. W. Monarchies and monarchic ideas // The Cambridge Ancient History. – 1984. – Volume 7. – P. 62–100.
9. Worthington I. By the Spear: Philip II, Alexander the Great, and the Rise and Fall of the Macedonian Empire. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – 388 p.

References

1. Borza, Ju. N. (2013). Istoriia antichnoi Makedonii (do Aleksandra Velikogo), 592. Kholoda; Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriia.
2. Kiliashova, K. A. (2018). Issue of polygamy of the macedonian kings of the argead dynasty. Humanities and Science University Journal, 38, 240-248. Retrieved from <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=34973082>
3. Sivkina, N. Ju. (2012). Hellenization of Macedonia in the fourth-third centuries B.C.: on the political aspect of an objective process. Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod, 6, 157-167.
4. Carney, E. D. (2000). Women and Monarchy in Macedonia. Norman: University of Oklahoma Press.
5. Chaniotis, A. (2005). War in the Hellenistic world. Oxford: Blackwell Publishing.
6. Hatzopoulos, M. B. (1996). Macedonian Institutions under the Kings, 2. Athens.
7. Tronson, A. (1984). Satyrus the Peripatetic and the Marriages of Philip II. The Journal of Hellenic Studies, Volume 104, 116.
8. Walbank, F. W. (1984). Monarchies and monarchic ideas. The Cambridge Ancient History, Volume 7, 62.
9. Worthington, I. (2014). By the Spear: Philip II, Alexander the Great, and the Rise and Fall of the Macedonian Empire. Oxford: Oxford University Press.

Информация об авторе

Сивкина Наталья Юрьевна – доктор исторических наук, профессор ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского», Нижний Новгород, Российская Федерация

Information about the author

Nataliya Yu. Sivkina – doctor of historical sciences, professor of FSAEI of HE “National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod”, Nizhny Novgorod, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 28.09.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 20.12.2022

Универсальные архетипы в романе «Алхалалалай» саамского писателя Н. Большаковой

DOI 10.31483/r-103765

УДК 82/31

Емашев А. А.^{1,a}, Бакула В. Б.^{2,b}¹ГАПОУ МО «Мурманский технологический колледж сервиса»,
Мурманск, Российская Федерация.²ФГБОУ ВО «Мурманский арктический государственный университет», ROR
Мурманск, Российская Федерация.^a <https://orcid.org/0000-0001-8000-9352>, e-mail: tictac3551@gmail.com^b <https://orcid.org/0000-0002-4038-7946>, e-mail: museum-vs@yandex.ru

Резюме: Литература кольских саамов – коренного малочисленного народа Заполярья – всё еще недостаточно исследована литературоведами и мало известна научному сообществу. Роман «Алхалалалай» Надежды Большаковой, члена Союза писателей России, является первым романом в литературе кольских саамов. Статья посвящена исследованию архетипической основы романа. Проведен *анализ* универсальных архетипов Великой Матери, Девы, Небесного Отца, Возрождения и др. *Методологию* исследования составляют работы в области культурологии, этнографии, антропологии и психологии; мифологии и фольклора; теории литературы; литературоведческие исследования саамской литературы. Основным методологическим принципом в работе явилось применение теории архетипов К. Г. Юнга, переосмысленное литературоведением. Для решения задач исследования применялись *методы* теоретического анализа работ в области антропологии, культурологии, мифологии, фольклора, литературоведения; синтез полученных данных; сравнительно-сопоставительный анализ. В *результате* проведенного анализа обнаружено, что в тексте произведения мировоззрение аборигенов Севера нашло отражение в том числе в системе универсальных архетипов, обрядовых и мифо-фольклорных элементов. Поскольку роман относится к литературам этническим, в нем сильны элементы архаического мировоззрения древнего человека. Литературное творчество саамов все еще испытывает определяющее влияние мифов и фольклора северной культуры.

Ключевые слова: универсальные архетипы, саамская литература, роман, архетипические образы, этническая литература, архаическое мировоззрение.

Для цитирования: Емашев А. А., Бакула В. Б. Универсальные архетипы в романе «Алхалалалай» саамского писателя Н. Большаковой // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 29-33. DOI:10.31483/r-103765.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках инициативной НИОКР №122061400030-3.

Universal Archetypes in the Novel «Alkhalalalai» by the Sami Writer N. Bolshakova

Andrey A. Emashev^{1,a}, Viktoria B. Bakula^{2,b}¹SAPEI "Murmansk Technological College of Service",
Murmansk, Russian Federation. ²FSBEI of HE "Murmansk Arctic State University",
Murmansk, Russian Federation.^a <https://orcid.org/0000-0001-8000-9352>, e-mail: tictac3551@gmail.com^b <https://orcid.org/0000-0002-4038-7946>; e-mail: museum-vs@yandex.ru

Abstract: The literature of the Kola Sami, an indigenous small-numbered people of the Arctic, is still insufficiently researched by literary critics and is little known to the scientific community. The novel «Alkhalalalai» by Nadezhda Bolshakova, a member of the Writers' Union of Russia, is the first novel in the literature of the Kola Sami. The article is devoted to the study of the archetypal basis of the novel. The *analysis* of universal archetypes of the Great Mother, Virgin, Heavenly Father, Rebirth, etc. is carried out. The *methodology* of the research consists of works in the field of cultural studies, ethnography, anthropology and psychology; mythology and folklore; literary theory; literary studies of Sami literature. The main methodological principle in the work was the application of C.G. Jung's theory of archetypes, reinterpreted by literary criticism. To solve the research tasks, methods of theoretical analysis of works in the field of anthropology, cultural studies, mythology, folklore, literary studies were used; synthesis of the data obtained; comparative analysis. As a *result* of the analysis, it was found that in the text of the work, the worldview of the aborigines of the North was reflected, among other things, in the system of universal archetypes, ritual and mytho-folklore elements. Since the novel belongs to ethnic literatures, elements of the archaic worldview of ancient man are strong in it. The literary creativity of the Sami is still influenced by the myths and folklore of the Northern culture.

Keywords: universal archetypes, Sami literature, novel, archetypal images, ethnic literature, archaic worldview.

For citation: Emashev A. A., Bakula V. B. (2022). Universal Archetypes in the Novel «Alkhalalalai» by the Sami Writer N. Bolshakova. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 29-33. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103765.

Funding: The reported study was conducted within the independent research and development project No122061400030-3

Введение

Сохранение и развитие самобытной культуры коренных малочисленных народов Российской Федерации яв-

ляется одной из основных целей государственной национальной политики. Саамы – коренной народ Кольского Заполярья. Литература Кольских саамов относится к

литературам малочисленных финно-угорских народов, однако она недостаточно известна как российскому, так и зарубежному научному сообществу, этим объясняется актуальность и новизна исследования.

Цель исследования – проанализировать универсальные архетипы в романе саамской писательницы Н. Большаковой.

Материал и методы исследования

Методологию исследования составляют работы Л. Леви-Брюля, Дж. Дж. Фрейзера, К. Г. Юнга, Б. И. Липского в области культурологии, этнографии, антропологии и психологии; Д. Кэмпбелла, А. Ф. Лосева, Е. М. Мелетинского, В. Я. Петрухина, В. Я. Проппа в области мифологии и фольклора; О. М. Фрейденберга, В. И. Тюпы, М. Ф. Овсянникова, А. Н. Веселовского по теории литературы; а также литературоведческие исследования саамской литературы В. Б. Бакулы. Материалом исследования послужил текст романа Н. Большаковой «Алхалалалай» (2016)¹.

Для решения задач исследования использовались следующие методы: теоретический анализ работ в области антропологии, культурологии, мифологии, психологии, фольклора, литературоведения, этнографии; синтез полученных данных; сравнительно-сопоставительный анализ.

Результаты исследования и их обсуждение

Литературоведение, восприняв наработки антропологов, социологов и психологов, обратило внимание на такой важный элемент текстовой культуры, как архетип. Вскоре появилось множество работ, в основе которых лежит поиск архетипического содержания. «Основным методологическим принципом в этих работах явилось применение теории архетипов К. Г. Юнга, переосмысленное литературоведением» [Бакула Архетип, 2019, с. 181]. Исследователь В. Б. Бакула, ссылаясь на Ю. Г. Хазанкович, пишет, что «внимание художников к архетипическим образам и сюжетам обусловлено активизировавшимися процессами самопознания и национальной самоидентификации» коренных народов [Бакула Архетип, 2019, с. 181].

В романе «Алхалалалай» (2003) три сюжетных линии: Варван и нуэйт² Белый День в XVII в., Екатерины и Сузвая, Насти и Лахэна в наше время. В произведении рассказано о культурах двух коренных народов – саамского и ительменского.

В исследуемом нами романе «Алхалалалай» обнаруживаются универсальные и этнические архетипы.

Под универсальными архетипами мы подразумеваем те символы, образы, мотивы, которые были описаны К. Г. Юнгом в работе «Душа и миф. Шесть архетипов» [Юнг, 1996], а также те архетипические модели, инвариантное ядро которых неизменно, несмотря на представленность в разных культурах. Дополнительным справочным материалом при анализе общих архетипов выступают работы В. Я. Проппа

[Пропп, 1995; Пропп, 2000; Пропп, 2001] и Дж. Кэмпбелла [Кэмпбелл, 1997].

Важное место в романе отведено архетипу Матери, восходящему к образу Великой Матери, принадлежащему «области сравнительной религии» [Юнг, 1996, с. 211]. Для саамской культуры характерно отождествление земли с женским, материнским началом. Магриархальный геоцентризм нашел свое отражение в языке саамов, особенно в именах богов. Некоторые саамские топонимические наименования воспроизводят названия женских частей тела. Архетип Матери относится к наиболее древнему этапу человеческой истории. Образ плодородного женского начала можно встретить у многих народов – одной из итераций Богини Матери, Матери Земли, является древнегреческая Гея, у саамов прародительницей всего живого являются Эмне, Мадеракка.

Реализация архетипа Великой Матери рассматривается в работах В. Б. Бакулы на примере главных героинь романа [Бакула, 2017; Бакула Архетип, 2019; Бакула Образ, 2019; Бакула Реализация, 2019; Бакула, 2020]. Позволим себе дополнить этот анализ некоторыми размышлениями.

Екатерина, являющаяся одной из ипостасей материнского и женского в романе, видит сон, в котором к ней приходит Богородица, также архетипический образ, связанный с материнством. Сама героиня на исходе сюжета предстает беременной, что наделяет ее чертами, присущими образу Великой Матери, источнику всего живого, любви: «в любви его зачали – в любви пусть и растет» – говорит Катя Анастасии. Реализация архетипа Матери, воплощенного в образе Богородицы, отражает «перемещение «центра ценностной тяжести» с природной силы на силу женскую» [Андреева, 2009]. По такому же принципу архетип реализуется в образе Анастасии.

Особое место в романе занимает водная стихия, традиционно считающаяся символом плодородия, женской потенции, даром матери-земли [Юнг, 1996]. Катерина Лазарева «вырвалась из суеты московской жизни» и вернулась на свою родину, в Каргополь, где с подругой Еленой ходила загорать и купаться в Онеге. Символически это можно трактовать как возвращение в изначальное состояние, в материнское лоно. Водная стихия часто сопровождает Катерину. На Камчатке Катя и Настя гуляют по морскому берегу и обсуждают русалок. Образ воды тесно связан с плодородием и архетипом Матери, реализованным в Екатерине и ее будущей роли матери.

Важной составляющей материнства в романе является любовь. Без любви нет потомства, нет материнского счастья. Так, отношения Карриты и Лахэна были построены не на любви, а на чувстве долга последнего. Каррита забеременела от Лахэна и даже намеревалась удержать его сыном, но не смогла смириться с чувствами любимого к Насте, поэтому сделала аборт. «Избавляясь от ребенка... во время священного праздника любви... она тем самым совершает грех» [Бакула Реализация, 2019, с. 8], лишается социального престижа, ведь роль матери считается почетной в архаичных обществах.

¹ Большакова Н. П. Два романа. Рассказы. – Мурманск : Торел, 2016. – 672 с.

² Нуэйт – колдун, ясновидящий, шаман, жрец, знахарь.

С образом Карриты также связана водная стихия. Находясь в больнице, героиня вспоминает «картины давно ушедшего прошлого» [Бакула Реализация, 2019, с. 167]. В ее видениях Каррита, будучи маленькой девочкой, пытается спасти лебедя, застрявшего в замерзшей реке. В данном случае символ воды осложнен льдом, что является аллегорией отсутствия жизни, символом смерти, будущего неудавшегося материнства.

Именно страх не исполнить функцию матери гложет другую героиню романа – Варван, которой «с мужеством не везет» [Бакула Реализация, 2019, с. 17], «спит в ней женка» [Бакула Реализация, 2019, с. 17]. Но героине рано было становиться матерью, вначале она должна пройти обряд женской инициации, познав в себе женщину [Бакула Реализация, 2019, с. 100]. Нойд Белый День, возлюбленный Варван, открыл в ней женское и материнское начала, «после праздника на озере Духов ходила счастливая», «роды ее прошли легко» [Бакула Реализация, 2019, с. 207]. Родство Варван с архетипом Матери Земли прослеживается в тексте романа через сравнения: «ее теплые груди напоминали летние сопки», «красивые стройные ноги, которые, словно две тропы, сходились на маленьком темном бугорке с шелковистой травой» [Бакула Реализация, 2019, с. 105].

В эпизоде, отведенном близости Белого Дня и Варван, дается указание на архетипическую основу нойда – он является реализацией образа Небесного Отца. В мифологии разных народов Небо и Земля часто предстают в образе супругов. Супруг покрыл супругу, «в этот момент они были настолько близки в своем соединении к силам земли и неба» [Бакула Реализация, 2019, с. 106], что разбудило в Варван женщину, в ней заговорила «природная, копившаяся веками мудрость жизни» [Бакула Реализация, 2019, с. 105]. После близости «Варван заплакала» [Бакула Реализация, 2019, с. 106], «это были счастливые слезы, смывающие с нее позорное клеймо бесплодия, жертвенные слезы ее будущего материнства» [Бакула Реализация, 2019, с. 106], что можно считать завершением женской инициации, катарсисом. Сами слезы «у многих народов связываются с представлениями о женском плодородии» [Морозов, 2009]. И архетип Матери здесь обращен своей плодородностью далеко в будущее.

Потомком шамана Белого Дня и Варван является Анастасия, через которую реализуется архетип Девы, производный от архетипа Великой Матери. Об этом пишет и В. Б. Бакула, однако исследователь не рассматривает образ героини непосредственно через сам архетип Матери, которому, как нам кажется, тождественна «Мать – сыра земля», «оплодотворенная небесной влагой (готовую родить)» [Белова, 1999, с. 316]. Стоит отметить, что архетип Матери, готовой к рождению, реализуется и в случае с Варван, но в случае с Анастасией архетип реализуется не напрямую, без акцента именно на материнстве. Через параллелизм Варван и Анастасии раскрывается суть архетипа как «постоянно повторяющегося опыта человечества» [Андреева, 2009]. Настя в ро-

мане уже имеет двух детей, но женщиной себя не чувствует из-за предательства мужа, «муж потерял к ней интерес как женщине... она стала для него просто матерью». Через любовь к Лахэну Анастасия перерождается, вновь чувствует себя женщиной. Само имя Анастасия значит «воскресшая», что указывает на женскую инициацию, переживаемую героиней. «Я – женщина!!! – пела ее душа. – Женщина!!!» – так описывает автор внутреннее состояние Насти после ее близости с любимым мужчиной, Лахэном. Подобно Екатерине, символически вернувшейся к корням, Анастасия осознает в себе этническое начало через любимого, пробуждающего в ней нечто древнее, связанное с саамской родословной. Указания на родство Анастасии и Матери Земли присутствуют в тексте в виде сравнений героини с русалкой, что подтверждает нашу догадку о важности водной стихии в романе: «она походила на русалку, только что вынырнувшую из заповедных вод». По мнению В. Я. Проппа [Бакула, 2017], русалка связана с культом плодородия. У саамов есть аналог русалки, который именуется Акрувой.

Лахэн, как и нуэйт Белый День, может восприниматься как архетип Небесного Отца, оплодотворяющего Мать Землю. В мифах финно-угров присутствует сюжет о союзе бога-неба и матери-земли: «священный брак призван обеспечить плодородие земли, вызвать небесный дождь» [Петрухин, 2005, с. 99]. Напомним, что Лахэн является ительменом, в культуре которых фигурирует тотем Ворона. Образ Ворона присутствует и в саамской устной традиции, точнее, в тотемических мифах. Один из таких мифов повествует о свадьбе / замужестве саамских женщин, их «женихами становились вороны» [Бакула Реализация, 2019, с. 6]. Автор романа смешивает мифологические образы разных культур для развертывания архетипической основы романа и для акцента на идее родства двух представленных в произведении народов, саамского и ительменского.

В союзе с архетипом Матери, ее женским наполнением, выступает архетип Возрождения [Юнг, 1996] в разных его вариантах. Однажды Насте, взявшей оберег, приходят видения «глубокой старинь», и «на какой-то миг она вдруг увидела незнакомую ей молодую красивую девушку», этой девушкой была Варван, чей образ показался Насте праматерью, «которая из далекого прошлого послала ей знак». Параллелизм образов, судеб Анастасии и Варван представляет собой сообщение автора о связи поколений, родстве, что является формой перевоплощения, входящим в понятие архетипа Возрождения. Оберег Варван, на одной стороне которого крест, а на другой – тотем Мяндаша, является предметом, связывающим судьбы Варван и Анастасии, унаследовавшей амулет от своего предка. В этом мы видим родовую вариацию реинкарнации.

Еще одной формой представленного архетипа является *renovatio* [Юнг, 1996 с. 252], который, по нашему мнению, и составляет интересную комбинацию архетипического: архетип Великой Матери соединяется с архетипом Возрождения, что в сумме дает со-

ставной архетип, который мы понимаем как архетип Спящей Матери. В данном архетипе выражена идея изначально ущемленного женского начала: в случае с Настей – ее ущемляют именно как женщину, в случае же с Варван – ущемление происходит на основе ее материнской функции (что соответствует юнговскому «сужению личности» [Юнг, 1996, с. 257]). Любовь является приглашением для героини к женской инициации, что влечет за собой «расширение личности» [Юнг, 1996, с. 259].

Не только Варван, но и Белый День является персонажем-двойником Анастасии. Он также переживает обряд инициации, однако в его непосредственной, архаичной форме. Мужские герои – обязательный элемент в механизме реализации предложенного нами архетипа, они, мужчины, выступают в роли «будителей», то есть пробуждают женское начало в героинях, давая им ласку и любовь. В тексте есть указание на это: «только доброта и ласка смогут разбудить эту женщину и ее спящее тело». Бережное отношение обращено также и в сторону земли, которую сравнивают с женщиной: «мать земля», «она тоже ласку любит, бережное отношение и чувствительна, как женщина».

Список литературы

1. Андреева П. А. Архетип Матери, как определяющая сущность женской ментальности // Аналитика культурологии. – 2009. – №13. – URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/arhetip-materi-kak-opredelyayuschaya-suschnost-zhenskoy-mentalnosti/viewer> (дата обращения : 22.05.2021). – Текст : электронный.
2. Бакула В. Б. Архетип солнца в романе саамской писательницы Надежды Большаковой // Вестник Костромского государственного университета. – 2019. – №2. – С. 181–186.
3. Бакула В. Б. Мифо-фольклорные истоки литературы российских саамов. – Мурманск : Мурманский арктический государственный университет, 2020. – 149 с.
4. Бакула В. Б. Мифо-фольклорная основа сказок сборника Н. Большаковой «Подарок чайки» // Вестник угроведения. – 2017. – №1. – С. 7–15.
5. Бакула В. Б. Образ птицы в творчестве саамской писательницы Н. Большаковой // Вестник Томского государственного университета. – 2019. – №441. – С. 5–11.
6. Бакула В. Б. Реализация архетипов в романе Н. Большаковой «Алахалалай» (на примере снов героев) // Мир науки, культуры, образования. – 2019. – №2. – С. 343–346.
7. Белова О. В., Виноградова Л. Н., Топорков А. Л. Земля // Славянские древности. – Москва, 1999. – Том 2. – С. 315–321.
8. Кэмпбелл Д. Герой с тысячами лицами. Миф. Архетип. Бессознательное. – Санкт-Петербург : София, 1997. – 336 с.
9. Морозов И. А. Слезы и плач в мифах народов мира. 2009 [Электронный ресурс]. – URL : <https://ethno-photo.livejournal.com/10081.html> (дата обращения : 24.05.2021).
10. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. – Москва : Астрель, АСТ, 2005. – 464 с.
11. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Москва : Лабиринт, 2000. – 335 с.
12. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. – Москва : Лабиринт, 2001. – 144 с.
13. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – Санкт-Петербург : Азбука, 1995. – 176 с.
14. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. – Киев : Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

References

1. Andreeva, P. A. (2009). Arkhetip Materi, kak opredeliasushchaya sushchnost' zhenskoi mental'nosti. Analitika kul'turologii, 13, (22052021). Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/arhetip-materi-kak-opredelyayuschaya-suschnost-zhenskoy-mentalnosti/viewer>
2. Bakula, V. B. (2019). Arkhetip solntsa v romane saamskoi pisatel'nitsy Nadezhdy Bol'shakovoi. Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta, 2, 181-186.
3. Bakula, V. B. (2020). Mifo-fol'klornye istoki literatury rossiiskikh saamov, 149. Murmansk: Murmanskii arkticheskii gosudarstvennyi universitet.
4. Bakula, V. B. (2017). Mythological and folk basis of collection of fairy tales "A Gift of the Gull» of N. Bolshakova". Vestnik ugrovedeniia, 1, 7-15.
5. Bakula, V. B. (2019). The image of a bird in the works of the Sami writer Nadezhda Bolshakova. Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, 441, 5-11.

Выводы

В основе романа «Алахалалай» саамской писательницы Н. Большаковой лежат универсальный и этнический архетипы. Роман пронизан мифологическими и фольклорными конструкциями. В тексте произведения мировоззрение аборигенов Севера нашло отражение в системе этнических и универсальных архетипов, обрядовых и мифо-фольклорных элементов.

Универсальный архетип Великой Матери в союзе с архетипами Возрождения и *renovatio* складывается в качественно новый архетип Спящей Матери. Анализ универсальной архетипической системы (Великой Матери, Девы, Спящей матери, Небесного отца) показал значение символики водной стихии и мужских героев в реализации женских архетипов.

Представленный в настоящем исследовании роман относится к литературам этническим, где сильны элементы архаического мировоззрения человека древнего. Оформившись в литературу, творчество саамов все еще испытывает определяющее влияние мифов и фольклора северной культуры

6. Bakula, V. B. (2019). The use of archetypes in the novel N. Bolshakova «ALKHALALALAY» (the case study of dreams of characters). *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, 2, 343-346.
7. Belova, O. V., Vinogradova, L. N., & Toporkov, A. L. (1999). *Zemlia. Slavianskie drevnosti*, 2, 315-321. Moskva.
8. Kempbell, D., & Arkhetip, M. (1997). *Geroi s tysiach'iu litsami.. Bessoznatel'noe.*, 336. Sankt-Peterburg: Sofia.
9. Morozov, I. A. (2021). *Slezy i plach v mifakh narodov mira. 2009*. Retrieved from <https://ethno-photo.livejournal.com/10081.html>
10. Petrukhin, V. Ia. (2005). *Mify finno-ugrov.*, 464. AST.
11. Propp, V. Ia. (2000). *Istoricheskie korni volshebnoi skazki.*, 335. Moskva: Labirint.
12. Propp, V. Ia. (2001). *Morfologiiia volshebnoi skazki.*, 144. Moskva: Labirint.
13. Propp, V. Ia. (1995). *Russkie agrarnye prazdniki.*, 176. Sankt-Peterburg: Azbuka.
14. Iung, K. G. (1996). *Dusha i mif.*, 384. Kiev: Gosudarstvennaia biblioteka Ukrainy dlia iunoshestva.

Информация об авторах

Емашев Андрей Андреевич – преподаватель русского языка и литературы ГАПОУ МО «Мурманский технологический колледж сервиса», Мурманск, Российская Федерация.

Бакула Виктория Борисовна – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры филологии и медиакоммуникаций ФГБОУ ВО «Мурманский арктический государственный университет», Мурманск, Российская Федерация.

Information about the authors

Andrey A. Emashev – lecturer of Russian language and literature SAPEI "Murmansk Technological College of Service", Murmansk, Russian Federation.

Viktoria B. Bakula – doctor of philological sciences, associate professor, professor of the department of philology and media communications of FSBEI of HE "Murmansk Arctic State University", Murmansk, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 12.10.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 22.12.2022

Феномен художественного билингвизма в удмуртской литературе (на примере творчества Г. Е. Верещагина)

DOI 10.31483/r-104032
УДК 821.511.131



Камитова А. В.

ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения Российской академии наук», ROR
Ижевск, Российская Федерация.

<https://orcid.org/0000-0001-7119-1797>, e-mail: akamitova@mail.ru

Резюме: В статье предпринято описание феномена художественного билингвизма, известного в удмуртской литературе в истоках его формирования. Аналитический обзор проблемы предпринят автором на примере творчества первого удмуртского мастера художественного слова Г. Е. Верещагина, а именно на одном из его стихотворений. Во *вводной части работы* в кратком изложении описаны разные формы проявления писательского двуязычия, к одной из которых примыкает и исследуемый автор. Существует несколько гипотетических версий, объясняющих причины обращения удмуртского писателя к самопереводу. В работе проведен анализ колыбельной песни «Чагырь, чагырь дыдыкэ!» на удмуртском языке и его переводной версии на русском, осуществленной самим поэтом. В ходе сравнительно-сопоставительного изучения выявлены их сходства и различия. С творчества Г. Е. Верещагина начинается формирование билингвального контекста в удмуртской литературе, а посредством самоперевода впервые репрезентируется русскоязычному читателю и его поэтическое творчество. В переводном тексте поэт успешно отразил национальную стилистику и образную выразительность, изначально заложенную в оригинале. Изучение двуязычного творчества Г. Е. Верещагина способствует осмыслению билингвального феномена национальной литературы.

Ключевые слова: удмуртская литература, художественный билингвизм, колыбельная песня, сравнительно-сопоставительный анализ, оригинал, перевод.

Для цитирования: Камитова А. В. Феномен художественного билингвизма в удмуртской литературе (на примере творчества Г. Е. Верещагина) // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 34-38. DOI:10.31483/r-104032.

Research Article

The Phenomenon of Bilingualism in Udmurt Literature (on the Example of G. E. Vereshchagin's Works)

Alevtina V. Kamitova

FSBIS "Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences",
Izhevsk, Russian Federation.

<https://orcid.org/0000-0001-7119-1797>, e-mail: akamitova@mail.ru

Abstract: The article describes the phenomenon of bilingualism, expressed in Udmurt literature at the origins of its formation. An analytical *insight* of this phenomenon is undertaken on the example of the works of the first Udmurt writer G. E. Vereshchagin, namely, on one of his poems. *The introductory part* briefly describes the various possible forms of a writer's bilingualism, one of which is adopted by the author under study. Several hypothetical versions are proposed to explain the reasons for the Udmurt writer's appeal to self-translation. An *analysis* of his lullaby "Glaucous, glaucous dovelet!" in Udmurt and its translated version in Russian, carried out by G. E. Vereshchagin himself, is provided. In the course of a comparative study, similarities and differences were found. It is summarized that the formation of a bilingual context in Udmurt literature begins with the works of G. E. Vereshchagin. Through the author's translation, his poetic creativity is also presented to the Russian-speaking reader for the first time. It is revealed that in the translated text the poet successfully embodied the national stylistics and figurative expressiveness inherent in the original. The study of the bilingual creativity of G. E. Vereshchagin contributes to the understanding of the bilingual phenomenon of national literature.

Keywords: Udmurt literature, artistic bilingualism, lullaby, comparative analysis, original, translation.

For citation: Kamitova A. V. (2022). The Phenomenon of Bilingualism in Udmurt Literature (on the Example of G. E. Vereshchagin's Works). *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 34-38. (in Russ.). DOI:10.31483/r-104032.

Введение

Двуязычное художественное творчество – явление общемировое [Гусейнов]. В научной литературе данный феномен принято определять понятием «художественный билингвизм», «литературный билингвизм», «творческий билингвизм». Под данным явлением понимается свободное владение писателем двумя языками (родным и неродным), проявляющееся в создании произведений. «Взаимодействие двух языков, – по наблюдениям

Т. А. Бертагаева, – не столько порождает билингвизм <...>, сколько модифицирует, видоизменяет данный национальный язык, создает нечто третье» [Бертагаев, 1973, с. 82]. Е. Б. Дзапарова причисляет авторский перевод к малоизученной проблеме, объясняя это редкостью данного феномена в художественной литературе [Дзапарова, 2014, с. 219]. Обозначенная научно-проблемная сфера в удмуртском литературоведении также остается за пределами аналитического внимания исследователей.

Появление двуязычных писателей, несомненно, обогащает палитру национальной литературы. Многие известные поэты и писатели творили на двух и более языках (А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, М. И. Цветаева, О. Уайльд, Г. Гейне и др.). История удмуртской словесности также показывает, что во все времена каждое поколение писателей обращалось к созданию произведений на втором (не родном) языке, зачастую – посредством переводов.

Обращение художников слова к двуязычному творчеству глубоко индивидуально и нет этому явлению прямых объяснений. В ряде случаев оно связано с историко-культурными аспектами, многомерной реальностью сосуществования нескольких языков в выбранном в том или ином культурном пространстве. Творчество удмуртских писателей на русском языке для выражения своей индивидуально-авторской самобытности в значительной мере определяется и статусом русского языка как средства межнационального общения.

В творческой практике удмуртских авторов наблюдаются разные формы проявления писательского двуязычия: творчество на национальном языке с авторским переводом на русский, творчество на русском с последующим самопереводом на национальный, параллельное творчество на национальном и русском языках без самоперевода и др.

В качестве объекта исследования мы остановимся на такой форме поэтического двуязычия как творчество на национальном удмуртском языке с авторским переводом на русский. К представителям данной типологической группы относятся такие писатели, как Г. Верещагин, К. Герд, Ф. Васильев, В. Владыкин, Т. Чернова, О. Четкарев и др. В данной работе аналитическое внимание будет сосредоточено на творчестве Г. Верещагина, на примере его перевода колыбельной песни.

Материалы и методы исследования

Работа посвящена рассмотрению феномена художественного билингвизма в удмуртской литературе. Углубленное изучение данного явления проводится на примере анализа колыбельной песни Г. Верещагина на удмуртском языке «Чагырь, чагырь дыдыкэ!» и ее варианта на русском языке «Сизой, сизой голубочек», перевод которого выполнен самим автором. На основе анализа двух текстов выявляются сходства и различия на уровне структурно-семантических элементов стихотворения, стилистических и образных особенностей.

В ходе работы применялись следующие методы исследования: аналитическое прочтение стихотворных текстов, контекстуальный и сравнительно-сопоставительный анализы оригинала и перевода. Текст колыбельной песни Г. Е. Верещагина на удмуртском языке и его переводной версии на русском передается с сохранением языка оригинала. Оба текста приводятся полностью и для простоты восприятия располагаются параллельно друг другу.

Результаты исследования

Григорий Егорович (Георгиевич) Верещагин (1851–1930) – первый удмуртский писатель, ученый, учитель и просветитель, православный миссионер и священнослужитель. Его жизненная и творческая биография формировалась на стыке пересечения разных языков и культур. Творчеству основоположника удмуртской литературы присуще явление художественного билингвизма. Он творил на удмуртском и русском языках, «говорят, ему были доступны латынь, греческий, старославянский языки. Он был сведущ в славянской и индоевропейской мифологии» [Владыкин, 1992, с. 26–27].

На литературной арене Г. Верещагин впервые выступил с русскоязычными произведениями. На протяжении своей творческой деятельности он создавал одни произведения на родном языке, другие – на русском, третьи – переводил – либо произведения собственного сочинения с удмуртского на русский, либо произведения русских классиков на удмуртский. Перед читающей публикой Г. Верещагин изначально предстал под псевдонимами Удморт, Г. В. и Г. В-н. Это пример осознанного анонимного авторства, столь характерного для конца XIX в.

О Г. Верещагине как об авторе отличных статей, художнике и поэте первым написал венгерский ученый Б. Мункачи после личного знакомства с ним в 1885 г. в с. Шаркан. «Поехал в Шаркан; материала, правда, не нашел, но познакомился с Г. Е. Верещагиным. Он – прекрасный человек, удмурт из Полома <...>. Однако такие отличные научные статьи пишет <...>. Помимо этого – художник и поэт. За его стихи предлагали 2000 рублей, и он их не продал», – писал Бернат Мункачи [Подарок, 1983, с. 48]. Действительно, широкую известность Григорий Егорович приобрел как писатель и ученый, вместе с тем он обладал талантом художника. Некоторые его рисунки и копии рисунков обнаружены нами в семейном фонде Верещагиных-Беренгартовых Центрального государственного архива Удмуртской Республики. Сегодня стихотворения удмуртского поэта звучат в переводе на чувашском, венгерском, финском языках.

Огромный вклад в популяризации творчества Г. Е. Верещагина внес известный удмуртский ученый В. М. Ванюшев. Благодаря его инициативе в Удмуртском институте истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН издано шеститомное собрание сочинений Г. Верещагина.

Писательское дарование Г. Верещагина реализовалось в написании произведений разных литературных жанров: стихотворений, поэм, пьес, очерков, рассказов, повестей. Но при жизни он опубликовал лишь стихотворения [Верещагин, 2004, с. 8]. Прозаические сочинения в количественном соотношении являются доминирующими в его творчестве. Из его самостоятельных поэтических творений на сегодня известно более десятка текстов. «Вполне возможно, что Верещагин во время своих этнографических экспедиций, поскольку и сам был неоднократным свидетелем искусства импровизации, почувствовал желание писать

стихи», – такое предположение выдвинул П. Домокош [Домокош, 1993, с. 181].

Начало публикаций работ Г. Верещагина связано с деятельностью этнографического отделения Императорского Русского географического общества. Первое оригинальное печатное художественное произведение на удмуртском языке, созданное Г. Верещагиным, также было издано благодаря усилиям этого общества. Его сочинение «Чагырь, чагырь дыдыкэ!» (Сизый, сизый голубок) было издано анонимно в 1889 г. в монографии «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии» под видом колыбельной песни, поскольку «в те времена в России официально не признавалось письменное художественное творчество инородцев» [Ванюшев, 2004, с. 8].

Текст колыбельной песни «Чагырь, чагырь дыдыкэ!» на удмуртском языке опубликован вместе с авторским переводом на русский язык «Сизой, сизой голубочек!». Это один из примеров самоперевода стихотворного текста Г. Верещагина. Известны еще несколько опытов его переводов собственных произведений с удмуртского языка на русский. Очерк «Гуждор», рассказ «Таинственный нищий», пьеса «Ловелас» представляют собой варианты авторских переводов его произведений «Гуждор», «Кураськысь», «Калгыртысь», написанных на удмуртском языке. В данной работе подробно остановимся на анализе его колыбельной песни на удмуртском языке и его переводной версии на русском языке.

На решение Г. Верещагина обратиться к самопереводу колыбельной могли повлиять разные причины, однозначный ответ на который сегодня невозможно дать. Гипотетические рассуждения можно связать с тем, что писатель, стоящий у истоков зарождения удмуртской литературы, через перевод своего текста руководствовался желанием познакомить русскоязычного читателя культурой и поэзией

своего народа. Выражаясь словами Ч. Гусейнова, «быть услышанным всеми, то есть прозвучать на русском, который был для националов и остается <...> некоей калиткой, если не сказать дверью, в большой читательский мир» [Гусейнов]. К периоду конца XIX – начала XX в. культурная среда удмуртского народа формировалась из очень тонкой прослойки интеллигенции, состоящей из священников, студентов, учителей. Поэтому к переложению на русский язык имеющихся на удмуртском языке текстов еще не было подготовленных писателей, в связи с чем удмуртский писатель сам обратился к переводу своего творения.

Возможно, презентуя стихотворение на языке оригинала и в русской интерпретации, Г. Верещагин пытался представить читателям пример усвоения приемов перевода с одного языка на другой (в частности, с удмуртского на русский), как образец поэтического упражнения. К примеру, его стихи, помещенные в «Руководстве к изучению вотского языка» (1924), выступают в качестве вспомогательного материала – как тексты для перевода на русский язык. «По русски» – так обозначает удмуртский писатель свой переводной текст колыбельной, тем самым подчеркивая переводной характер произведения.

Причина обращения Г. Верещагина к переводу собственного сочинения может быть определена и степенью родственности русского языка пишущему. Допускаем, что для него русский язык был такой же родной, как и удмуртский.

Удмуртский вариант стихотворения «Чагырь, чагырь дыдыкэ!» отличается образной и стилистической структурой, близкой удмуртскому фольклору, с одной стороны, с другой – высоким уровнем поэтики. Как отмечают исследователи, это произведение является переходной моделью от чистого фольклора к оригинальному художественному творчеству:

*Чагырь, чагырь дыдыкэ!
Малы пыддэ жобаськодъ?
Чебер піэ-гыдыкэ!
Малы яламь бордъиськодъ?
Бадзьымь будодъ – тъирь басътодъ,
Сикэ мынодъ кырдыся;
Джужыть кызэзъ усъкытодъ,
Жадедъ, пудэ кораса.
Мынамь бырозъ ась поры,
Тонэ вите жаляса
Шунды ватскозь сикъ-сьоры,
Гуртэ бертодъ жадыса.
Сюдо тонэ табаненъ,
Гырда возынъ вояса.
Юодъ мушьсуръ чечыэнъ,
Муми позътызь шуыса.
Чагырь, чагырь дыдыкэ!
Малы пыддэ жобаськодъ?
Чебер піэ-гыдыкэ!
Малы яламь бордъиськодъ?*

Сизой, сизой голубочек!
Зачем ноженьки мараешь?
Сынок миленький-красавчик!
Зачем, дитяtko, все плачешь?
Вырастешь – возьмешь топор,
Уйдешь с песенкой в лесочек;
Свалишь дерево большое,
Рубить будешь и устанешь.
Я свою стряпню окончу,
Буду ждать тебя, жалея.
Зайдетъ солнце за лесокъ,
Ты устанешь и вернешься.
Напеку тебе олашков,
Маслом головку примажу,
Будешь пить ты пиво с медом,
Говоря, что мать сварила.
Сизой, сизой голубочек!
Зачем ноженьки мараешь?
Сынок миленький, красавчик!
Зачем, дитяtko, все плачешь?
[Верещагин, 1889, с. 44–45].

Русский вариант текста колыбельной песни Г. Верещагина «Сизой, сизой голубочек!» представляет собой подстрочное переложение. Оба варианта текста отличаются напевной мелодией, простотой содержания и композиции, характерной для народной колыбельной песни. Г. Верещагин воплотил в текстах особенности поэтического и музыкального языка, специфику родной речи.

Текст колыбельной на удмуртском языке наполнен словами неги и ласки: *дыдыкэ* «голубочек / голубок / голубка», *пиэ-гыдыкэ* «сыночек / сынок-голубчик / голубок / голубочек» – примеры ласкового обращения родителей к детям. Подобные образные, выразительные и эмоционально-оценочные слова обогащают семантику произведения, создают глубину народного мировосприятия.

В целях достижения эквивалентного смыслового прочтения перевода Г. Верещагин подходит к творческим экспериментам. Словарь русского варианта колыбельной поэт наполняет словообразовательными суффиксами, оттеняющими некоторые стилистические и семантические факторы. Особенно щедр поэт на слова с уменьшительно-ласкательным значением, близким к устному народному творчеству, например: *ноженьки, голубочек, сынок, миленький, красавчик, дитячко, песенка, лесочек, лесок, головка*. В перечисленных словах обнаруживается яркая эмоциональность и экспрессия со значением уменьшительности и ласкательности. Обилие слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами особенно характерно колыбельной песне. Эту особенность фольклора Г. Верещагин перенес в мир литературы. Суффиксальное богатство уменьшительно-ласкательных слов русского языка предоставил поэту возможность выразить столь же великое множество тончайших нюансов. «Пересочиняя» на русском, удмуртский поэт работает в русле художественных традиций русской литературы. Сличение текстов позволяет выявить смысловую адекватность передачи исходного текста. Национальный колорит, заложенный в образных выражениях и словах-реалиях, сохранен переводчиком частично и заменен спецификой переводящего языка с использованием эквивалентов. Используемые словарные соответствия удмуртским словам позволило избежать Г. Е. Верещагину излишней экзотики, тем самым приближая перевод к новой читательской аудитории.

Писатель ощущал богатейшие выразительные возможности русского языка; понимал, что в лексике любого народа заложена определенная культурная нагрузка, свойственная носителям того или иного языка. Интуитивное использование языковых единиц, многослойных в стилистическом и смысловом отношении, наверное, было обусловлено содержанием произведения и задачами стиля колыбельной лирики.

«Любая человеческая культура обязательно несет в себе модель мира, созданную данной этнокультурной общностью людей», – отмечает М. В. Осорина [Осорина, 2000, с. 11]. Эта картина мироздания в образной и смысловой схеме воплощена и в материнском фольклоре (в частности, колыбельной песне). Если для рус-

ской культуры ключевым моментом является описание идеального состояния благополучия ребенка [Осорина, 2000, с. 16], то в удмуртских текстах изображается нелегкая судьба дитя. Г. Е. Верещагин в художественном описании мира детства опирается именно на традиционное удмуртское мировоззрение: *Бадзьымь будодь – тьирь басьтодь... Жадедь, пудэ кораса. Тонэ вите жалаяса... Гуртэ бертодь жадьыса* ‘Подрастешь – возьмешь топор... Устанешь колоть дрова. Буду ждать тебя, жалая... Домой вернешься уставший’. В тексте разворачивается перспектива будущей самостоятельной жизни ребенка, в которой пространство социально обусловлено. Колыбельная Г. Верещагина успокаивающая по ритму, минорна по своему социальному содержанию.

Художественная ценность колыбельной Г. Верещагина заключается в том, что тексты оригинала и перевода выстроены на зарисовке традиционного хозяйственного уклада и психологии удмуртского народа. Характерные для жителей лесной зоны промыслы, а именно: рубка леса и заготовка древесины (*Бадзьымь будодь – тьирь басьтодь, Сикэ мынодь кырдыяса; Вырастешь – возьмешь топорь, Уйдешь съ песенкой въ лесочек*); традиционная кухня удмуртов (*Сюдо тонэ табанень, Ёырде возынъ вояса. Юодъ мушьсурь чечыэнъ; Напеку тебе олашковь, Масломъ головку при-мажу, Будешь пить ты пиво съ медомъ*) отражены в стихотворении.

Обращает на себя внимание кольцевое обрамление удмуртского текста и перевода колыбельной песни. Начальный стихотворный куплет из четырех строк еще раз повторяется в конце произведения. В оригинале и переводе повторяется четверостишие, которое использовано в качестве зачина и концовки, связующего элемента цепи песни. Такой прием лексических повторов сближает колыбельные песни Г. Верещагина с произведениями устного народного творчества, где кольцевая композиция встречается довольно часто. Этот художественный прием повторения слов придает обоим стихам эмоциональную насыщенность, размеренную певучесть, усиливает лирическое настроение. Кольцевая композиция, как заключительный аккорд произведения, помогает достичь художественной завершенности, усилить основную тему.

Авторский текст гармонирует с народной поэзией благодаря тому, что в литературном варианте совместились фольклорная форма и композиционное построение народной песни. Литературная колыбельная поэзия интерпретирована Г. Верещагиным как этнографом и фольклористом.

Заключение

Самопрезентация билингвального начала в творческой биографии Г. Верещагина изначально проявилось на примере сочинения колыбельной песни. А посредством самоперевода впервые было репрезентировано русскоязычному читателю и его поэтическое творчество. Известно, что колыбельные песни всех народов во многом имеют схожие интонационно-смысловые черты. Но в каждой из них заключается своя филосо-

фия, ударения в словах подчиняются своему ритмическому рисунку, они отражают картину мироздания своего народа. К творению авторских колыбельных песен обращались русские поэты: В. Жуковский, М. Лермонтов, А. Майков и многие другие. Среди удмуртских писателей известны колыбельные стихи К. Герда, Вл. Тимофеева и др. Г. Верещагин первый из удмуртских поэтов, обратившихся к авторскому переводу своих стихов, а именно – колыбельной песни. Он один из родоначальников в деле создания художественных переводов собственных произведений. Использование в

построении данного текста фольклорной модели стала органической составляющей художественного микро-текста. Обращение писателей к двуязычному творчеству глубоко индивидуально и нет этому явлению прямых объяснений. Национальная стилистика и образная выразительность, изначально заложенные в оригинале, Г. Верещагин успешно воплотил через опыт самоперевода. Можно констатировать, что с его творчества начинается формирование билингвального контекста в удмуртской литературе.

Список литературы

1. Бертагаев Т. А. Билингвизм и его разновидности в системе употребления // Проблемы двуязычия и многоязычия. – Москва : Наука, 1973. – С. 82–88.
2. Ванюшев В. М. Слово о Григории Егоровиче Верещагине // Г. Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья. – Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 2004. – С. 8–13.
3. Верещагин Г. Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Императорское русское географическое общество. – Санкт-Петербург : Типография И. Н. Скороходова, 1889. – Том 14, выпуск 3. – 199 с.
4. Верещагин Г. Е. Собрание сочинений : в 6 томах / под редакцией В. М. Ванюшева ; ответственные за выпуск В. М. Ванюшев, Т. С. Зыкина. – Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 2004. – Том 5. – 416 с.
5. Владыкин В. Г. Е. Верещагин // Ыбырскон = Благодарение. – Ижевск : Удмуртия. 1992. – С. 20–29.
6. Гусейнов Ч. К вопросу о «русскости нерусских» [Электронный ресурс]. – URL : <https://magazines.gorky.media/druzhba/2014/4/k-voprosu-o-russkosti-nerusskih.html> (дата обращения : 06.10.2022).
7. Дзапарова Е. Б. Художественный перевод в осетинской литературе: проблема адекватности переводных текстов: монография. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. – 312 с.
8. Домокош П. Формирование литератур малых уральских народов / перевод с венгерского. – Йошкар-Ола : Марийское книжное издательство, 1993. – 288 с.
9. Осорина М. В. Картина мира в колыбельных песнях и рисунках маленьких детей // Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. – Санкт-Петербург : Питер, 2000. – С. 11–29.
10. Подарок Мункачи: песни и сказания / составитель и автор предисловия А. Н. Уваров. – Ижевск : Удмуртия, 1983. – 192 с.

References

1. Bertagaev, T. A. (1973). Bilingvizm i ego raznovidnosti v sisteme upotrebleniia. Problemy dvuiazychiia i mnogoiazychiia, 82-88. Moskva: Nauka.
2. Vanishev, V. M. (2004). Slovo o Grigorii Egoroviche Vereshchagine. G. E. Vereshchagin i etnokul'turnoe razvitie narodov Uralo-Povolzh'ia, 8-13. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN.
3. Vereshchagin, G. E. (1889). Votiaki Sarapul'skogo uезда Viatskoi gubernii, 14, k3. Sankt-Peterburg: Tipografiia I. N. Skorokhodova.
4. Vanishev, M., Zykina, T. S., & Vereshchagin, G. E. (2004). Sobranie sochinenii : v 6 tomakh, 5, 416. Vanisheva; Izhevsk: UIIIaL UrO RAN.
5. Vladykin, V. G. (1992). E. Vereshchagin. Iybyrskon = Blagodarenie, Izhevsk : Udmurtiia, 20-29.
6. (2022). Guseinov, Ch. K voprosu o "russkosti nerusskikh". Retrieved from <https://magazines.gorky.media/druzhba/2014/4/k-voprosu-o-russkosti-nerusskih.html>
7. Dzaparova, E. B. (2014). Khudozhestvennyi perevod v osetinskoii literature: problema adekvatnosti perevodnykh tekstov, 312. Vladikavkaz: IPTs SOIGSI VNTs RAN i RSO-A.
8. Domokosh, P. (1993). Formirovanie literatur malykh ural'skikh narodov, 288. Ioshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo.
9. Osorina, M. V. (2000). Kartina mira v kolybel'nykh pesniakh i risunkakh malen'kikh detei. Sekretnyi mir detei v prostranstve mira vzroslykh, 11-29. Sankt-Peterburg: Piter.
10. Uvarov, N. (1983). Podarok Munkachi: pesni i skazaniia, 192. Izhevsk: Udmurtiia.

Информация об авторе

Камитова Алевтина Васильевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук», Ижевск, Российская Федерация.

Information about the author

Alevtina V. Kamitova – candidate of philological sciences, senior researcher of FSBIS "Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences", Izhevsk, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 01.11.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 23.12.2022

Краткое сообщение


Задачи и перспективы формирования фонограммархива Удмуртского института истории, языка и литературы


DOI 10.31483/r-104633

УДК 004.9



Корнилов Д. Л.

ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук»,  Ижевск, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0003-4358-5937>, e-mail: denkornilove@gmail.com

Резюме: Статья посвящена особенностям формирования и систематизации фонограммархива Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук. *Цель* статьи – изложить историю формирования фондов, особенности оцифровки звуковых носителей на компакт-кассетах и катушечных бобинах, обозначить современное состояние звуковой лаборатории Научного архива УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН как главного академического хранилища документов по духовной культуре народов региона. Статья написана на основе *анализа* состояния магнитных носителей аудиофонда, работы звуковой лаборатории. Автор обращает внимание на важность своевременной оцифровки магнитных лент в соответствии с международными стандартами, на которые идет опора при оцифровке звуковых носителей, приводятся примеры из личного опыта. Большое внимание уделено результатам британского проекта «Исчезающие голоса уральского мира» (Vanishing voices from the Uralic world), поскольку в работе именно над этим проектом формировались современные стандарты работы лаборатории. В работе делается *акцент* на необходимости создания единой фонотеки удмуртских записей на базе фонограммархива Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН с целью формирования основной базы по сохранению культурного наследия Удмуртской Республики.


Ключевые слова: фонограммархив, дигитализация, магнитные аудионосители, звуковые файлы, систематизация, архивные коллекции, единая фонотека.


Для цитирования: Корнилов Д. Л. Задачи и перспективы формирования фонограммархива Удмуртского института истории, языка и литературы // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 39-42. DOI:10.31483/r-104633.

Short Communication

Tasks and Prospects of the Formation of Phonogram Archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature

Denis L. Kornilov

 FSBIS "Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences", Izhevsk, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0000-0003-4358-5937>, e-mail: denkornilove@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the peculiarities of the formation and systematization of the phonogram archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. The *purpose* of the article is to analyze the history of the formation of funds, the features of digitization of sound media on compact cassettes and reel-to-reel tapes, to identify the current state of the sound laboratory of the Institute as the main academic storage of materials on the spiritual culture of the region. The article *analysis* condition of the magnetic carriers, the work of the sound laboratory. Importance of timely digitization of magnetic tapes in accordance with international standards is marked. The examples from personal experience are given. Much attention is paid to the results of the British project «Vanishing voices from the Uralic world». Due to the project, modern standards of work have been implemented in laboratory. In *conclusion*, the author emphasis the necessity of formation of a unified music library of Udmurt records at the Institute as the main base for the preservation of the cultural heritage of the Udmurt Republic.

Keywords: phonogram archive, digitalization, magnetic tape, sound files, systematization, archival collections, unified music library.

For citation: Kornilov D. L. (2022). Tasks and Prospects of the Formation of Phonogram Archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 39-42. (in Russ.). DOI:10.31483/r-104633.

Введение

В последнее время новые информационные технологии внедряются во многие отрасли человеческой деятельности. Работа с фольклорным материалом не является исключением. Цифровые технологии позволяют фольклористам и лингвистам организовать систематизацию материала, его хранение практически в неизменном виде. Фондирование современных записей обычно не вызывает никаких проблем. Но полевые материалы на некоторых магнитных лентах

вызывают много вопросов, поскольку от условий хранения и их типа они могут сохраняться не более 50 лет [Денисов, 2009, с. 224]. Магнитный слой и основа лент начинают разрушаться под воздействием механических, физических и химических процессов. Со временем записи, сделанные на таких носителях, могут быть безвозвратно утеряны. Дополнительной проблемой, по утверждениям специалистов, является старение аналоговой воспроизводящей техники [Денисов, 2010, с. 113].



Материалы и методы

Материалом исследования послужили коллекции звуковых записей Удмуртского института истории языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук (УдмФИЦ УРО РАН), Удмуртского государственного университета, Национальной библиотеки Удмуртской Республики. С помощью описательного метода систематизируются этапы формирования фонограммархива Удмуртского института истории, языка и литературы, особенности оцифровки аудиоматериала и дальнейшие задачи работы с ним.

Результаты и их обсуждение

В Удмуртской Республике аудиозаписи традиционной народной культуры большей частью хранятся в Удмуртском институте истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН [Владыкина, 2007, с. 104], частично на филологических факультетах Удмуртского государственного университета и Глазовского государственного педагогического института [Владыкина, Глухова, 2014, с. 92–93].

Задача оцифровки фонограммархива, то есть перевода аналоговых аудиозаписей коллекций удмуртских и русских народных песен, полевых тематических интервью в современный цифровой формат была не раз обозначена фольклористами [Владыкина Проблемы, 2008; Владыкина Современные, 2008]. Но конкретная работа по оцифровке уже была начата в Удмуртском институте истории, языка и литературы в 2006 г. благодаря гранту Российского гуманитарного научного фонда «Электронная база данных по традиционной культуре народов Удмуртии» (2006–2008). Часть звуковых материалов была оцифрована именно в этот период [Владыкина, Корнилов, 2011, с. 30–33; Владыкина, Глухова, 2014, с. 93]. Продолжением данной работы стало участие в проекте, победившем в конкурсе научных проектов молодых ученых и аспирантов УрО РАН «Фонограммархив Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН: новые возможности хранения полевых источников» в 2009 г. [Камитова, Пчеловодова, 2017, с. 82].

Оцифровка материалов на основе требований международных стандартов стала возможной с 2010 г. Институт получил возможность участвовать в международном проекте Британской библиотеки. На средства этого гранта в институте была создана новая звуковая лаборатория с современным комплектом технических средств, необходимых для оцифровки и хранения материалов [Владыкина, Корнилов, 2011, с. 36].

Воспроизводящая техника была приобретена еще во время работы над грантом РГНФ «Электронная база данных по традиционной культуре народов Удмуртии». В фонограммархиве появился профессиональный кассетный магнитофон YAMAHA KX-393 и катушечный магнитофон САНДА МК-012С. Основная же современная техника была приобретена на средства проекта по сохранению звуковых архивов при поддержке Британской библиотеки. Благодаря этому в настоящее вре-

мя звуковая лаборатория укомплектована практически всей необходимой аппаратурой.

Проект с зарубежной стороны координировал доктор Тьерд де Граф, член Фризской академии (Нидерланды), с российской – кандидат филологических наук В. Н. Денисов, в то время сотрудник УИИЯЛ УрО РАН. Непосредственную работу по перезаписи и систематизации материалов выполняли звукоинженер Д. Л. Корнилов, научные сотрудники С. В. Стародубцева, И. В. Пчеловодова, А. В. Камитова. Высокопрофессиональную техническую консультацию оказывал звукоинженер фольклорного архива Эстонского литературного музея Ян Тамм.

Согласно условиям этого проекта, «работа должна была строго соответствовать специальным стандартам, утвержденным техническим комитетом Международной ассоциации звуковых и аудиовизуальных архивов (IASA), функционирующим под эгидой ЮНЕСКО» (цит. по: Денисов, 2010, с. 114). Эти требования и определяли условия работы: 1) использование аналого-цифрового преобразователя высокой точности; 2) приведение цифрового файла в соответствие с форматом WAV с частотой дискретизации 96000 Гц и глубиной кодирования звука разрядностью 24 бит; 3) категорический запрет на обработку или реставрацию оцифрованного материала; разрешение только на увеличение уровня сигнала, если оригинальная запись слишком тихая; 4) создание улучшенных копий в формате.ogg для пользователей; 5) приложение к оцифрованному материалу всех метаданных, т. е. сопроводительных материалов.

В процессе работы над проектом по инициативе В. Н. Денисова нами был проведен эксперимент. Записи со старых кассет, например, производства «АССО-ФОТО», были оцифрованы в своем родном корпусе. После этого та же лента была перенесена в новый импортный корпус, например, фирмы TDK, и дигитализирована в нем. На некоторых старых кассетах, оцифрованных в своем корпусе, слышны помехи-скрипы. По мнению бывшего ведущего звукоинженера фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН В. Б. Бовина, это происходит из-за прижимного фетра, матерчатого квадратика на пластинке под лентой в центре кассеты, прижимающего ленту к головке. В. Б. Бовин считает, что в советских кассетах прижимной фетр упругий, он сильно давит на головку, и возникает скрип, а в импортных кассетах он довольно гибкий. Таким образом, в нашей лаборатории при оцифровке учитывается происхождение кассет, и хотя дополнительный скрип наблюдается не на всех старых кассетах, но во избежание помех старые ленты дигитализируются в новых корпусах.

При оцифровке катушечных бобин важно также приклеивать по краям лент ракордные ленты, поскольку у большинства носителей они отсутствуют, а они необходимы, чтобы исключить пропуск важного материала в начале или в конце ленты.

Работа над проектом закончилась в 2012 г. В результате было оцифровано более 900 магнитных носите-

лей, что составило примерно 780 часов звучания. Вся оцифровка осуществлялась по стандартам Британской библиотеки (частота дискретизации – 96000 Гц, глубина кодирования звука – 24 бита) в формате WAV: «Аудиокассета как единица хранения фонотеки делится на менее объемные единицы хранения, представляющие собой отдельный фольклорный жанр с метаданными, т. е. с сопутствующей информацией. Таким образом, каждая сторона кассеты представляет собой папку-контейнер с другими, менее объемными, отдельными папками-контейнерами, содержимое которых составляют два файла: звуковой и текстовый». После завершения проекта копии материалов были переданы на хранение в Британскую библиотеку и в Эстонский фольклорный архив [Владыкина, Корнилов, 2011, с. 36].

В 2019 г., в результате благотворительного пожертвования Некоммерческой организации «Благотворительный фонд «ЛУКОЙЛ», для лаборатории была приобретена и обновлена техническая аппаратура для оцифровки и дальнейшего сбора фольклорно-этнографического материала (системный блок для дигитализации и видеомонтажа, ноутбук ASUS RX310U, катушечный магнитофон САНДА МК-012 С, видеокамера Blackmagic Pocket Cinema Camera 4K, фотоаппарат Canon EOS 80D, объектив Canon EF-S 18–135mm f/3.5–5.6 IS USM, объектив Sigma AF 30 mm f/1.4 EX DC HSM Art for Canon EF-S, электронный стабилизатор Accsoon A1-pro, видеоштатив Benro KH-25N с видеоголовкой, портативный рекордер ZoomH2n (пять единиц), жесткие диски для хранения информации).

В настоящее время работы продолжают по налаженной схеме, выработанной во время указанного выше проекта. К этому времени оцифрованы не включенные в проект оставшиеся фольклорно-этнографи-

ческие записи фонограммархива УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. На данный момент они составляют примерно 120 часов звучания. Предстоит большой объем работы по оцифровке материалов лингвистов.

По договоренности с Национальной библиотекой Удмуртской Республики проводится оцифровка хранящегося в библиотеке фонда программы «Память Удмуртии» со звукозаписями интервью журналистки М. В. Решитько с деятелями культуры и науки, общественными деятелями республики. К настоящему времени оцифровано 140 кассет продолжительностью звучания каждая по 90 минут.

В институт также обращаются жители городов и разных районов республики, например, работники культуры, студенты вузов и аспиранты, интересующиеся фольклором и этнографией с просьбами оцифровать имеющиеся у них личные записи в виде компакт-кассет и катушечных бобин. В основном это беседы на разные бытовые и фольклорно-этнографические темы, музыкально-песенный фольклор. Любой вид записи представляет большой интерес для фольклорно-этнографических коллекций Научного архива УИИЯЛ, поэтому мы оставляем копии оцифрованных материалов в нашей лаборатории.

Выводы

В перспективе стоит задача по созданию единой фонотеки удмуртских записей на базе УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, чтобы они были доступны исследователям и пользователям. Работа очень скрупулезная, приходится выполнять все необходимые требования по перезаписи и сохранению качества. Важно, чтобы в будущем работа по сохранению звукового наследия была проделана во всех организациях, где хранятся материалы по духовной культуре народов Удмуртии.

Список литературы

1. Владыкина Т. Г. Актуальные проблемы исследования традиционной культуры в Удмуртии // Вестник Удмуртского университета: филологические науки. – Ижевск, 2007. – №5. – С. 103–108.
2. Владыкина Т. Г. Проблемы региональной фольклористики: предисловие // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. – 2008. – Выпуск 1. – С. 81–82.
3. Владыкина Т. Г. Современные проблемы фольклористики Удмуртии: цели, задачи, перспективы // Актуальные проблемы изучения литературы и языка в вузе и школе: четвертые Татаринцевские чтения. – Глазов, 2008. – С. 20–31.
4. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Локальные фольклорные архивы и учебный процесс // Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. – 2014. – №2. – С. 92–99.
5. Владыкина Т. Г., Корнилов Д. Л. Формирование базы данных фольклорного архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН // Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора. – Москва, 2011. – С. 30–37.
6. Денисов В. Н. К вопросу о создании единой фонотеки удмуртских архивных записей: принципы, методы и технологии // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2010. – №1. – С. 109–117.
7. Денисов В. Н. О сохранении фольклорных и лингвистических архивных записей как важнейшей части культурного наследия финно-угорских народов // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2009. – №1. – С. 221–231.
8. Камитова А. В., Пчеловодова И. В. Быть или не быть: современные технологии в вопросе сохранения звуковых архивов // Восточно-Европейский научный вестник. – 2017. – №3. – С. 81–85.

References

1. Vladykina, T. G. (2007). Aktual'nye problemy issledovaniia traditsionnoi kul'tury v Udmurtii. Vestnik Udmurtskogo universiteta, 5, 103-108. Izhevsk.
2. Vladykina, T. G. (2008). Problemy regional'noi fol'kloristiki: predislovie. Vestnik Udmurtskogo universiteta. Serii: Istoriia i filologiya, Vypusk 1, 81-82.
3. Vladykina, T. G. (2008). Sovremennye problemy fol'kloristiki Udmurtii: tseli, zadachi, perspektivy. Aktual'nye problemy izucheniia literatury i iazyka v vuze i shkole, 20-31. Glazov.

4. Vladykina, T. G., & Glukhova, G. A. (2014). Local folklore archives and educational process. *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriiia 2. Gumanitarnye nauki*, 2, 92-99.
5. Vladykina, T. G., & Kornilov, D. L. (2011). Formirovanie bazy dannykh fol'klornogo arkhiva Udmurtskogo instituta istorii, iazyka i literatury UrO RAN. *Mul'timediiyne i tsifrovye tekhnologii v sobiranii, sokhranении i izuchenii fol'klora*, 30-37. Moskva.
6. Denisov, V. N. (2010). To the question of creation of the united record library of Udmurt archive records: principles, methods and technologies. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani*, 1, 109-117.
7. Denisov, V. N. (2009). Storing folklore and linguistic archive recordings – the most important part of the heritage of the Finno-Ugric peoples. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani*, 1, 221-231.
8. Kamitova, A. V., & Pchelovodova, I. V. (2017). To be or not to be: modern technologies in the matter of preserving sound archives. *Vostochno-Evropeiskii nauchnyi vestnik*, 3, 81-85.

Информация об авторе

Корнилов Денис Леонидович – младший научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук», Ижевск, Российская Федерация.

Information about the author

Denis L. Kornilov – junior researcher of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the FSBIS "Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences", Izhevsk, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 29.11.2022

Принята к публикации / Accepted 23.12.2022

Опубликована / Published 23.12.2022

Научная статья

«Душа же у нас гуляет во сне везде, и я бываю и дома»: о языке сновидений представителей чувашской и марийской диаспор Московского региона

DOI 10.31483/r-104669

УДК 811.511.151



Куцаева М. В.

ФГБУН Институт языкознания Российской академии наук, Москва, Российская Федерация.

<https://orcid.org/0000-0002-0112-2961>, e-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru

Резюме: В статье рассматривается одна из наиболее интересных и малоисследованных функций этнического языка в условиях внутренней диаспоры – язык сновидений. *Цель* автора заключается в том, чтобы, опираясь на данные собственных полевых исследований, выявить тематику и ситуации, в которых языком сновидений для представителей диаспоры выступает именно этнический язык. В настоящей работе используются данные, полученные автором в ходе проведения социолингвистических обследований в двух диаспорах Московского региона: в чувашской (выборка составила 100 человек) в 2014–2017 гг. и марийской (выборка включила 106 человек) в 2019–2021 гг. Оба обследования были посвящены выявлению и описанию функционирования этнического языка, его взаимодействию с русским языком в контексте полилингвального и поликультурного пространства Московского региона. В *результате* исследования автором выявлено, что некоторой части опрошенных (27% в чувашской выборке в первом поколении и 49% в марийской) доводится видеть сны на этническом языке. Эти сны тесно коррелируют, по мнению респондентов, активно владеющих языком, с тематикой самих сновидений и связаны с родными и близкими на малой родине (часто – с ушедшими из жизни, предками), с определенным местом или событием на малой родине. Кроме того, сны на «своем» языке приходят и в эмоционально нагруженных ситуациях, например, в состоянии стресса. Лица, слабо владеющие этническим языком (уроженцы городской среды, а также большинство представителей второго поколения в выборке), практически не фиксируют снов на нем. Автором делается *вывод* о глубинной связи данной функции с другими функциями этнического языка – коммуникативной и сакральной. Кроме того, в ней находят отражение и некоторые языковые идеологии, негласно господствующие в данных языковых сообществах.

Ключевые слова: чувашский язык, марийский язык, этнический язык, внутренняя диаспора, Московский регион, функции языка, язык снов.

Для цитирования: Куцаева М. В. «Душа же у нас гуляет во сне везде, и я бываю и дома»: о языке сновидений представителей чувашской и марийской диаспор Московского региона // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 43–50. DOI:10.31483/r-104669.

Research Article

«In Dreams the Soul Travels Everywhere, and Sometimes Back to Our Small Native Land»: the Language of Dreams of Representatives of the Chuvash and Mari Diasporas of the Moscow Region

Marina V. Kutsaeva

PPFIS Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

<https://orcid.org/0000-0002-0112-2961>, e-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru

Abstract: The article deals with one of the most interesting and fairly unstudied functions of the ethnic language in the conditions of the internal diaspora – the language of dreams. Based on the data of her own field research, the author's *goal* is to identify the topics and situations in which the representatives fix their dreams in their ethnic languages. In the present article the author uses the data obtained as a result of the sociolinguistic surveys conducted in two diasporas of the Moscow region: the Chuvash diaspora (the sample was 100 people) in 2014–2017, and in the Mari diaspora (the sample included 106 people) in 2019–2021. Both surveys were devoted to identifying and describing the functioning of the ethnic language, its interaction with the Russian language in the context of the multilingual and multicultural space of the Moscow region. The *results*, obtained in the surveys, reveal that 27% of respondents in the Chuvash sample and 49% in the Mari in the first generation have dreams in their respective ethnic languages. These dreams are closely correlated, according to the respondents, fluent speakers, with the subject of dreams and are associated with relatives and friends in their small homeland (often with deceased ancestors), with a certain place or event in the small homeland. In addition, dreams in «their» language also come in emotionally loaded situations, for example, in a state of stress. Respondents with a poor command of an ethnic language (natives of urban settings, as well as the majority of second-generation representatives in the sample) practically do not record dreams in their ethnic language. The author *concludes* that this particular function is deeply connected with some other functions, such as a communicative or a sacred one in addition, it reflects certain linguistic ideologies that are discretely dominant in these linguistic communities.

Keywords: Chuvash language, Mari language, ethnic language, internal diaspora, Moscow region, functions of the language, language of dreams

For citation: Kutsaeva M. V. (2022). «In Dreams the Soul Travels Everywhere, and Sometimes Back to Our Small Native Land»: the Language of Dreams of Representatives of the Chuvash and Mari Diasporas of the Moscow Region. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 43–50. (in Russ.). DOI:10.31483/r-104669.



Введение

Чуваши и марийцы, коренное население Среднего Поволжья, являются титульными этносами в соответствующих территориально-административных образованиях – Чувашской Республике (доля чувашского населения достигает 67,7% от всего населения республики) и Республике Марий Эл (доля марийского населения составляет 41,8% от населения РМЭ) [Всероссийская]. Вместе с тем, в силу исторических причин (об этом см.: Иванов, 2005; Сепеев, 2006) чувашей и марийцев отличает сильная диаспоризация: за пределами Чувашской Республики проживает 621122 представителя чувашского этноса (43,3%), вне Республики Марий Эл расселены 46,9% марийцев (256742 человека) [Всероссийская], как компактными, так и дисперсными группами, образуя на территории многонационального государства внутреннюю диаспору за пределами основного места компактного проживания этноса [Словарь, 2006, с. 57]. С точки зрения языка, важными признаками внутренней диаспоры являются постоянная связь с малой родиной, а значит, периодическое использование этнического языка; кроме того, важен тот факт, что члены диаспоры изучали в системе школьного образования в качестве государственного язык, ставший для них основным [Куцаева Функционирование, 2020, с. 25].

В Московском регионе, согласно данным переписи населения 2010 г., зафиксировано 26779 чувашей и 4655 марийцев, из них среди чувашей о владении этническим языком заявили 10763 человека (доля владеющих языком составила 40,2%), среди марийцев – 1675 человек (доля владеющих – 35,6%) [Всероссийская]. Отметим, однако, что владение конкретным языком, зафиксированное переписью, и способность говорить на нем не всегда коррелируют [Беликов, 2020, с. 17].

Методы

В 2014–2017 гг. в рамках написания кандидатской диссертации автором настоящей работы было проведено социолингвистическое обследование в чувашской диаспоре Московского региона: выборка включила 85 представителей первого поколения диаспоры и 15 второго, все респонденты идентифицировали себя в качестве этнических чувашей (об этом см.: Куцаева Функционирование, 2020, с. 35–39). Цель исследования заключалась в выявлении и описании функционирования этнического языка в условиях внутренней диаспоры. Анкета содержала 30 вопросов, которые в общих чертах были разделены на следующие крупные блоки: 1) паспортный блок; 2) первый лингвистической блок (имеющий целью составление лингвистической биографии респондента); 3) второй лингвистической блок (нацеленный на получение сведений об актуальном употреблении этнического языка относительно сфер использования и функций языка); 4) отдельный блок, посвященный «языку-в-культуре» (термин заимствован у: Fishman, 1991, с. 17).

Методами сбора материала стали наблюдение, в том числе включенное (при котором исследователь становится частью группы, например, при посеще-

нии культурно-досуговых мероприятий, организованном сообществом или землячеством), структурированное интервью респондентов, документальная фиксация ответов, статистический анализ данных. Кроме того, автором предварительно была проведена серия пилотных интервью (рис. 1), подробности и нюансы данного обследования освещены нами в: Kutsaeva, 2021.

Методика, впервые заданная автором и апробированная в ходе написания и защиты кандидатской диссертации на тему «Функционирование чувашского языка в диаспоре Московского региона», позже была использована при проведении социолингвистического обследования в марийской диаспоре Московского региона. Выборка в первом поколении также является репрезентативной, в нее вошли сто человек – уроженцы Республики Марий Эл и районов компактного проживания мари на территории Российской Федерации; во втором поколении выборка составила шесть человек.

Единственным отличием данного обследования от предыдущего стала корректировка в методах сбора материала, допущенная исследователем с конца марта 2020 г. ввиду резкого ухудшения эпидемиологической ситуации в связи с распространением COVID-19, что вызвало необходимость заменить непосредственное общение с респондентом вживую на дистанционное – по телефону [Куцаева Об опыте, 2020, с. 105]. Возможно, экстраординарные условия карантина, при которых существенно сократились, а в некоторых случаях прекратились вовсе контакты и взаимодействие с внешним миром, нарастание страхов, вызванных пандемией, неизбежная переоценка ценностей способствовали тому, что беседы с респондентами в марийском обследовании носили более камерный, доверительный характер (по телефону дома), нежели в чувашском, в ходе которого интервью с респондентами проводились в том числе в общественных местах (кафе, парках, на культурно-массовых мероприятиях). В целом, это не повлияло на качество обследования, однако, возможно, обусловило некоторую разницу в полученных результатах при сопоставительном анализе данных в чувашской и марийской выборках – именно в отношении интересующего нас аспекта (языка сновидений).

Результаты исследования

Один из вопросов в третьем блоке анкеты, предложенный автору материалов научным руководителем доктором филологических наук Т. Б. Агранат и, кажется, впервые вошедший, таким образом, в проблематику подобных обследований, был сформулирован следующим образом: на каком языке вам снятся сны?

Прежде всего отметим, что значительное число респондентов (преимущественно мужчины разных возрастных когорт в обеих выборках) признались, что они не видят сны, не помнят их содержания, прежде об этом не задумывались, никогда не анализировали, часто забывают сны. «Редко сны снятся, если честно. Устаешь как собака. Глаза закрыл – открыл, и даже не

могу ничего сказать» (М., I, № 97, М., 36)¹. Сны приходят «без языка», «без разговора», «без слов, просто картина какая-то», «образами, мыслеформами», «символами и рисунками», «без звуков».

Часть опрошенных в первом поколении (как мужчины, так и женщины разных когорт) заявили о том, что видят сны на русском языке. Большинство из них являются уроженцами городской среды (город и поселки городского типа, далее – пгт) в Чувашской Республике и Республике Марий Эл, а также в марийском обследовании это и некоторые внереспубликанские марийцы (уроженцы пгт). Доминирующим языком общения в городской среде де-факто выступал русский язык, он же является для респондентов функционально первым, поскольку первичная социализация осуществлялась на русском языке, русский выступал языком воспитания в дошкольных учреждениях и далее языком обучения в школе (языковые биографии респондентов рассматривались нами в: Куцаева 2017; Куцаева 2018; Куцаева 2022). «Естественно, только по-русски» (Ч., I, № 21, Ж., 55). «Я же в русском классе учился. Наверное, на русском думаю. Сны тоже на русском» (Ч., I, № 83, М., 27). «На русском. Я уже сформировалась как человек на русском» (М., I, № 50, Ж., 53). «На русском. Ну, я русскоязычный, поэтому без вариантов» (М., I, № 66, М., 42).

В целом респонденты в этой группе неоднократно подчеркивали вполне естественную, по их мнению, корреляцию между языком, на котором они осуществляют мыследеятельность, и языком сновидений. Одна респондентка даже выразила сомнение в том, возможно ли видеть сны на каком-то ином языке, кроме русского: «Неужели может быть такое, чтобы на марийском? Но, наверное, в принципе, может быть у кого-то» (М., I, № 19, Ж., 53). Другой респондент высказал следующее предположение: «На марийском, наверное, снится тем, кто изначально на нем был с детства» (М., I, № 59, М., 41) – с этим вполне согласуются и полученные нами сведения (исходя из социолингвистических портретов наших респондентов).

Некоторой части опрошенных в выборке, по их воспоминаниям, доводилось прежде видеть сны на «своем» языке. В эту группу мы отнесли как мужчин, так и женщин самых разных когорт в выборках. Они достаточно четко фиксировали в своих языковых биографиях момент перехода на «большой» язык даже в такой функции языка, как язык сновидений. Смена языка в их лингвистических биографиях была обусловлена учебой в вузе или техникуме, распределением в качестве молодых специалистов в Московский регион, а также межэтническим браком и проживанием вне малой родины (ср. исследования по некоторым другим языкам (например, по каталонскому), которые также свидетельствуют о смене языка общения в определенных периоды жизни – обучение в университете, поступление (см.: Алос-и-Фонт 2015, с. 15).

¹ Здесь и далее в скобках последовательно приводятся следующие сведения: 1) диаспорная группа в исследовании (М. – марийская, Ч. – чувашская), 2) поколение диаспоры, 3) номер анкеты респондента, 4) пол респондента, 5) возраст респондента.

«А сны начались на русском, это я хорошо запомнил. Это после второго-третьего курса. Когда я, помню, теорию поля изучал, я на русском как бы уже экзамен сдавал, на русском языке говорил. И вот уже потом, постепенно-постепенно, к концу института я уже на русском думал и со всеми говорил на русском языке. Сны мне очень сильно снились, экзамены там сдавал, ну и на бытовые темы, естественно, с девчатами там на русском говорили!» (смеется) (Ч., I, № 19, М., 62). «Мне сны снятся на русском уже. А раньше на чувашском, конечно. А перелом, наверное, был, когда уже оторвался. Когда сюда приехал, женился, я тут все уже на русском» (Ч., I, № 25, М., 62). «Я в восемнадцать лет вот полностью уже стала на русском языке. А сны сейчас, конечно, снятся на русском языке. А бывали и на чувашском. Иногда, конечно, снится и в Чувашии, и деревни, ну тогда на русском все равно» (Ч., I, № 29, Ж., 45). «Сны на русском, наверное. Скорее всего больше думаю на русском, потому что... я же сейчас в обществе русских живу, и как бы надо думать, где живешь так же, как они. Вот» (М., I, № 35, М., 28).

В настоящее время сны на этническом языке непосредственно доводится видеть 27% опрошенных в чувашской выборке в первом поколении и 49% в марийской (различие в результатах, с большой долей вероятности, обусловлено, как было указано выше, эпидемиологическими обстоятельствами, в которых проводилась значительная часть обследования в марийской диаспоре (ковид-карантин и, соответственно, интервью с респондентами по телефону, что, возможно, располагало к более длительным и доверительным беседам в таких экзистенциальных условиях).

Степень интенсивности, с которой опрошенные видят сны на этническом языке, колеблется. К одним такие сны приходят (или приходили) часто («Вы знае-



Рис. 1. Интервью с респондентом.
Фото из личного архива автора

Fig. 1. Interview with the respondent.
Photo from the author's personal archive

те, я как приехала в Москву, то почти всегда – каждую ночь – я бываю у себя на родине и общаюсь со своими родными» (М., I., № 29, Ж., 53), что связано с тоской по малой родине («Было, наверное, что-то на марийском. Сейчас все-таки больше на русском. Когда приехал с деревни, у меня первое время была ностальгия. Иногда бывает, что вспомнишь, как там было и как там разговаривали. И раз – во сне приснится!» (М., № 52, М., 56). Другим они снятся крайне редко: «Ну на 90 процентов сны на русском, конечно. Ну а душа же у нас гуляет во сне везде, и я бываю и дома. В-общем-то, так что на марийском тоже» (М., № 12, Ж., 50).

По свидетельству опрошенных, сны на марийском или чувашском языке связаны, во-первых, с малой родиной, как правило, с деревней, в которой прошли детские годы респондента: «какие-то деревенские моменты», «снится вся деревня, вот именно самое раннее детство снится», «снится именно старый деревянный дом, пятистенки, которого давно уже нету», «если во сне я дома», «родина», «деревня, дом, моя школа», «ну где-то старые места, луга, подгоры, маленькие горы такие у нас есть».

Во-вторых, сны воспринимаются респондентами именно как чувашские или марийские, когда они видят своих родных и близких: «Если родители, естественно, и на чувашском могут сниться. Свекровь может на чувашском сниться и по-чувашски разговаривать» (Ч., I., № 7, Ж., 35). «На марийском, я думаю, если мама снится, потому что я все время с мамой разговариваю на марийском» (М., I., № 77, Ж., 27).

Много чаще, кажется, сны на своем языке приходят, когда опрошенные видят во сне ушедших родственников. «Когда снятся предки, родители, родственники, однозначно все уже с марийским» (М., I., № 98, М., 60). «Всё, что связано там с покойными, они стопудово со мной на марийском разговаривают» (М., I., № 69, Ж., 32). «На марийском, потому что приснился тот человек, который умер. То есть на марийском с одним из представителей нашего рода» (М., I., № 28, М., 47).

В-третьих, сон на марийском может быть связан с текущей бытовой ситуацией, однако эмоционально насыщенной (в случае активно владеющих языком). «Бывает на марийском. Я как-то такая – просыпаюсь и мужу говорю по-марийски: «Ты на работу не опаздываешь? Чего ты спишь?». А он глаза открывает на меня, смотрит на меня – не поймет, что я ему говорю» (М., I., № 94, Ж., 36).

Владеющие языком пассивно (в выборке уроженцы пгт) отметили, что сны на марийском они видят крайне редко, во сне являются ушедшие родственники, представители старшего поколения. «Сны ... очень мало на марийском языке. В основном на русском. Марийские слова – это когда я вижу своих родных, уже умерших. Вижу свою маму. Вижу свою тетю. Вижу своих родных. Вот они, больше они. И то – я не разговариваю, я их понимаю. И я понимаю, что они разговаривают со мной именно на марийском языке. Не на русском, а на марийском языке» (М., I., № 48, Ж., 51). Кроме того, снятся мероприятия, связанные с этнической культурой: «Пять процентов могут быть на марийском, ну если кто-ни-

будь там стоит и кричит на марийском, вдалеке музыка какая-нибудь играет, если какой-нибудь известный человек будет выдавать» (М., I., № 42, М., 29).

Что касается представителей второго поколения, то сны на этническом языке были отмечены лишь двумя опрошенными из пятнадцати в чувашской выборке и ни одним опрошенным в марийской. «У меня даже сны бывают на чувашском языке! (смеется). Ну это один раз было! Там слова были чувашские!» (Ч, II, № 10, Ж., 45).

Межпоколенная передача этнического языка в обеих выборках является крайне слабой, о чем мы указывали в: Куцаева Межпоколенная, 2020; Куцаева Раннее, 2021. Факторы, препятствующие трансмиссии языка, включают в себя негативные аттитуды (негативное отношение к языку), питающие их языковые идеологии и как итог – усвоенные опрошенными на малой родине речевые практики. Данные факторы оказывают более сильное влияние на респондентов-представителей первого поколения при выборе / невыборе языка первичной социализации их детей-представителей второго поколения, чем факторы, вроде бы способствующие, по мнению членов диаспоры, передаче языка (пребывание в этнической деревне летом, внутрисемейное бытовое общение в Московском регионе, культурные формы на этническом языке).

Очевидно, что функция языка сновидений глубоко связана с другой функцией – коммуникативной, а кроме того, согласно результатам в марийской выборке, и в некоторых случаях – с сакральной: «Сны, бывает, снятся. Конечно, потом, уже когда очень тяжело, я могу защиту ставить, энергетику вокруг себя. Начинаю на марийском, я там уже с Богом немножко разговариваю» (М., I., № 6, М., 49). Респондент, указавший на сакральный характер «марийских» снов, является луговым марийцем, приверженцем марийской традиционной религии: в отличие от чувашей и горных марийцев, рано принявших христианство, луговым мари удалось сохранить древние марийские верования (об этом см.: Шкалина, 2019).

Обсуждение

Подавляющее большинство респондентов, которые, по их утверждению, видят сны на этническом языке, охарактеризовали их так: «это сны вперемешку», «и так, и так», имея в виду, что чувашский или марийский языки в общей массе их снов фигурируют наряду с русским. Анализ результатов ответов в обеих выборках позволил выявить некоторые корреляции в использовании чувашского / марийского и русского в функции языка сновидений по следующим параметрам (приводится в списке ниже):

1) этническая принадлежность адресантов: свои / чужие: «Вот сны тоже по-разному. Когда как. Если своих вижу, там – родственников, то на марийском, а так – если чужих, то на русском» (М., № 73, I., М., 38). «Смотря какие люди. Если русские, то, естественно, говорю во сне по-русски. Если чуваша, то по-чувашски» (Ч., I., № 46, Ж., 25);

2) возраст адресанта: представитель старшего / младшего поколения: «То есть если мама будет снится,

то на марийском. Но если там будет муж и дочка, если все там будут, то скорее всего будет русский. Как-то так» (М., I., № 32, Ж., 37);

3) место общения: малая родина / Московский регион: «Если я нахожусь там, бывает такое – сны. Я где-то там, я на родине, и окружение мое – мама, папа, люди, с которыми я общалась ранее, – понятно, что общение будет на марийском. А если что-то где-то здесь, с кем я разговариваю, то на русском» (М., I., № 32, Ж., 37).;

4) место общения на малой родине: городская / сельская среда: «На марийском опять же во сне где бываю. Если в городе, то по-русски. Если в деревне, наверное, это уже однозначно по-марийски получается» (М., I., № 26, Ж., 60). «Когда я в деревне хожу, естественно, марийский» (М., I., № 57, Ж., 38);

5) время (прошлое / настоящее): «Если детство всплывает, то на марийском, а какие-то нынешние ситуации, люди, с кем я общаюсь, они вот на русском, собственно, и снятся» (М., I., № 1, Ж., 27);

6) тональность общения (официальная / нейтральная): «Ну с родителями на марийском. А если такое вот по работе что-то снится или мысли такие, то на русском» (М., I., № 23, М., 44);

7) тема – бытовая / рабочая: «Про деревню на чувашском, о работе здесь – на русском» (Ч., I., № 80, Ж., 52).

Ситуации, развертывающиеся в сновидениях, со всей очевидностью калькируют коммуникативные ситуации, которые имеют место в действительности, свидетельствуют о типовых речевых практиках, а на более глубинном уровне – лежащих в основе языкового поведения респондентов идеологий, негласно господствующих в данных языковых сообществах. Рассмотрим подробнее некоторые из обозначенных выше пунктов.

Доминирующим (основным) языком в Московском регионе для респондентов является русский, этнический язык приобретает статус дополнительного [Куцаева *Функционирование*, 2020, с. 123]. К дополнительному языку билингвы прибегают реже и в социально менее значимых ситуациях [Беликов, Крысин, 2016, с. 18] (см. пункты 3, 6 и 7 в приведенном выше списке).

Изменение любого компонента коммуникативной ситуации (ситуативной переменной): говорящий (адресант), слушающий (адресат), отношения между ними, тональность общения, место общения и др. – приводит к изменению самой коммуникативной ситуации, а значит, к варьированию языковых средств, используемых участниками ситуации, и их коммуникативного поведения в целом [Беликов, Крысин, 2016, с. 46]. Так, переключение кодов у активно владеющих языком в чувашской выборке обусловлено сменой коммуникантов, изменением условий коммуникации и темой общения [Куцаева *Функционирование*, 2020, с. 124]. Впрочем, второй язык может выполнять функцию основного даже в этнически однородной коммуникативной среде [Беликов, Крысин, 2016, с. 18] – например, в марийской диаспоре основным языком общения среди представителей всех трех субэтнических групп мари (горных, луговых и восточных) преимущественно выступает русский [Куцаева *Функции*, 2021, с. 60], вследствие низкой, по свидетельству опрошенных, взаимопонимаемости меж-

ду идиомами марийского. Переключение кодов, следовательно, мотивировано: оно обусловлено стремлением удовлетворить свои коммуникативные запросы и исключить коммуникативную неудачу [Беликов, Крысин, 2016, с. 22, 24] и связано с двумя противоположными человеческими потребностями – потребностью идентичности (использование языка своего этноса, своей культуры) и потребностью взаимопонимания [Алпатов, 2014, с. 11–12] (см. пункт 1 в списке).

Между тем существенное влияние на языковой выбор оказывают языковые идеологии, которые выражаются и материализуются в форме языковых аттитюдов (последние представляют собой «мостик» между идеологиями и выбором языка) [Dołowy-Rybińska, Hornsby, 2021, с. 106]. Языковые идеологии – это набор убеждений о языке, разделяемых членами сообщества; поскольку эти убеждения глубоко укоренились, их происхождение зачастую забывается самими говорящими, в результате чего эти убеждения социально воспроизводятся и воспринимаются в качестве естественных и здравых суждений, маскируя процессы социальной конструкции в действии [Smith-Christmas, Murchadha, Hornsby, Moriarty, 2018, с. 25]. Языковые идеологии касаются не только языка, они устанавливают связи языка с идентичностью, эстетикой, моралью и эпистемологией, через эти связи укрепляется само понятие личности и социальной группы [Woolard, 1998, с. 3].

Одной из распространенных языковых идеологий является так называемая идеология языка-местности, фактически приковывающая язык и к местности, в которой он традиционно употреблялся – именно в этом месте и только в нем на данном языке разговаривают [Smith-Christmas, Murchadha, Hornsby, Moriarty, 2018, с. 143]. Так, несмотря на то, что билингвизм представляет собой широко распространенное явление в Чувашской Республике, в условиях города наблюдается более интенсивное использование билингвами русского языка, который занимает место функционально первого языка, чувашский язык, употребляемый в неофициальной коммуникации, становится функционально вторым, тогда как в условиях села в чувашских районах республики распространено в большей степени, нежели в городской среде или районах с преобладанием русского населения [Фомин, 2016, с. 828–829] (о языковом сдвиге в районных центрах Чувашии см.: Алос-и-Фонт, 2015, с. 25–33).

О своих речевых практиках (в частности, о неуместности использования чувашского или марийского в городе (Чебоксарах и Йошкар-Оле) неоднократно говорили и сами респонденты. «[В школе] я как бы сам разговаривал на марийском, некоторые там чего-то смеялись... типа: «Ага, ага!». А я говорю: «А чего такого?». Было странное такое отношение – вроде в Йошкар-Оле жили, в Марий Эл» (М., I., № 46, М., 30). «А так, если в городе я захожу в магазин – в Чебоксарах, допустим, – я по-чувашски ни к кому не обращаюсь. Да это практически все так! Потому что принято по-русски» (Ч., I, № 15, 59) (подробнее об этом см.: Куцаева *Функционирование*, 2020, с. 119; Куцаева *Марийцы*, 2020, с. 131).

С одной стороны, стремление употреблять русский язык в городской среде обусловлено, по мнению респондентов, этническим составом городского населения («А если я не знаю, она чувашский знает или нет, я, естественно, по-русски обращаюсь. Просто если они не знают?» (Ч., I, № 15, 59) (однако напомним, что в Чебоксарах, где проживает 37% населения Чувашской Республики, более 60% городских жителей составляют именно чуваша) [Алос-и-Фонт, 2015, с. 46].

С другой стороны, респонденты осознают более высокий престиж русского (доминирующего) языка и более низкий – чувашского (титального). Язык прочно увязывается с социальным, экономическим или иным статусом говорящей на нем группы [Вахтин, Головки, 2004, с. 117], а значит, отношение между языком и местом существует не просто как ассоциация между языком и географической территорией, но охватывает связь между местом и особой социо-исторической траекторией [Smith-Christmas, Murchadha, Nornsby, Moriarty, 2018, с. 143] (о стереотипах в отношении чувашского см.: Алос-и-Фонт 2015, с. 16–17; о стигматизации марийского см.: Куцаева Марийцы, 2020, с. 131–132). Отсюда не удивительно, что даже в снах респондентов соблюдаются четкие границы в дистрибуции языков относительно места (пункт 4 в списке).

Как было упомянуто выше, межпоколенная передача языка в обеих выборках очень слабая, чувашский или марийский используются опрошенными в собственно коммуникативной функции с ровесниками или представителями старшего поколения [Куцаева Функции, 2021, с. 59–60]. В общении с детьми опрошенные используют этнический язык спорадически, в некоторых функциях. Во-первых, в конспираторной функции (секретный язык) – чаще против детей, чтобы последние не поняли предмета разговора между взрослыми (что, впрочем, не всегда работает: «Но хорошо, что я его понимаю, он мне интересен, он мне нужен!

Ну, чтобы понять, что, может, от меня родители скрыли что-нибудь» (Ч., II, № 31, Ж., 35), реже – с ребенком, чтобы скрыть информацию от третьего лица, который не владеет данным языком («Раньше мы так сидели во дворе, допустим, от русских» (Ч., II, № 10, Ж., 46). Во-вторых, в эмоциональной функции: «Только в шутку что-то ему говорю. Потому что он потом переспрашивает, не понимает» (М., I, № 76, Ж., 38). При этом к использованию чувашского или марийского в собственно коммуникативной функции опрошенные практически не прибегают. Одна из причин заключается в сохранении респондентами негативных установок в отношении своих языков, в большинстве случаев это сознательная непередача языка; следовательно, речь идет о глубинном влиянии языковых идеологий), что не может не найти отражения в языках снов респондентов (см. пункт 2 нашего списка).

Выводы

Как видим, сны на этническом языке, которые снятся части опрошенных в обеих выборках, в основном – активно владеющим языком, как правило, связаны с родными и близкими, а также с определенными местами или событиями на малой родине. Подчеркнем, во-первых, глубинную связь функции языка сновидений с другими функциями языка – коммуникативной и сакральной; во-вторых, определенное влияние, которое оказывают языковые идеологии на дистрибуцию языков в снах на «своих» языках.

В заключение отметим, что язык сновидений представляет собой весьма неожиданную составляющую языковой личности билингов [Фомин, 2021: 60], в данной статье намечены самые общие места, и эта, безусловно, интереснейшая область изучения пока лишь ждет своего исследователя для дальнейшей проблематизации и конкретизации.

Список литературы

1. Алос-и-Фонт Э. Исследование языковой ситуации в Чувашской Республике : сборник статей / под редакцией И. И. Бойко и А. В. Кузнецова. – Чебоксары : Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2015. – 324 с.
2. Алпатов В. М. Языковая политика в России и мире // Языковая политика и языковые конфликты в современном мире. – Москва : Научно-исследовательский центр по национально-языковым отношениям Института языкознания РАН, 2014. – С. 11–23.
3. Беликов В. И., Крысин Л. П. Социоллингвистика : учебник для бакалавриата и магистратуры. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – Москва, 2016. 337 с.
4. Беликов В. И. Многоязычный Дагестан: лингводемографический комментарий к Всероссийской переписи населения-2010 // Малые языки в большой лингвистике. – Москва : Буки Веди, 2020. – С. 16–24.
5. Вахтин Н. Б., Головки Е. В. Социоллингвистика и социология языка. – Москва : Гуманитарная академия, 2004. – 388 с.
6. Всероссийская перепись населения 2010 года. – URL : https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/sroc/Documents/Vol4/pub-04-07.pdf (дата обращения : 05.12.2022). – Текст : электронный.
7. Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 2005. – 383 с.
8. Куцаева М. В. Количественное распределение активных и пассивных билингов в чувашской диаспоре Московского региона (I) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2017. – Том 16, №9 : Филология. – С. 156–164.
9. Куцаева М. В. Количественное распределение активных и пассивных билингов в чувашской диаспоре Московского региона (II) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2018. – Том 17, №2: Филология. – С. 90 – 98.
10. Куцаева М. В. Марийцы Москвы: этническая идентичность и языковая лояльность в условиях внутренней диаспоры // Родной язык. – 2020. – №2. – С. 124–150.

11. Куцаева М. В. Межпоколенная передача этнического языка в условиях чувашской диаспоры Московского региона // Актуальные вопросы исследования и преподавания родных языков и литератур. – Чебоксары : Издательский дом «Среда», 2020. – С. 390–397.
12. Куцаева М. В. Об опыте социолингвистического обследования в марийской диаспоре Московского региона // Малые языки в большой лингвистике. – Москва : Буки Веди, 2020. – С. 104–111.
13. Куцаева М. В. Раннее освоение этнического языка в марийской диаспоре Московского региона // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2021. – Выпуск 3. – С. 49–58.
14. Куцаева М. В. Функции этнического языка в марийской диаспоре Московского региона // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2021. – Выпуск 4. – С. 58–72.
15. Куцаева М. В. Функционирование этнического языка в чувашской диаспоре Московского региона. – Москва, Санкт-Петербург : Нестор-История, 2020. – 312 с.
16. Куцаева М. В. Языковые биографии представителей марийской диаспоры Московского региона (уроженцев районов распространения лугового марийского языка в Республике Марий Эл) // Урало-алтайские исследования. – 2022. – №1. – С. 116–153.
17. Сепеев Г. А. История расселения марийцев. – Йошкар-Ола : Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, 2006. – 198 с.
18. Словарь социолингвистических терминов / ответственный редактор В. Ю. Михальченко. – Москва : [без издательства], 2006. – 312 с.
19. Фомин Э. В. Рецензия на: Куцаева М. В. Функционирование этнического языка в чувашской диаспоре Московского региона. – Москва, Санкт-Петербург : Нестор-История, 2020. – 312 с. // Этническая культура. – 2021. – Т. 3, №. 2. – С. 59–60.
20. Фомин Э. В. Языковая ситуация в Чувашии // Язык и общество : энциклопедия. – Москва : Издательский центр «Азбуковник», 2016. – С. 824–833.
21. Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. – Йошкар-Ола : Марийское книжное издательство, 2019. – 303 с.
22. Dołowy-Rybińska N., Hornsby M. Attitudes and Ideologies in Language Revitalisation // Olko J., Sallabank J. Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide. – Cambridge: Cambridge University press, 2021. – P. 104–116.
23. Fishman J. A. Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. – Clevedon : Multilingual Matters., 1991. – Volume 76. – 431 p.
24. Kutsaeva M. V. A Sociolinguistic Survey of an Internal Diaspora: Field Research of a Chuvash Diaspora Group in the Moscow Region // Strategies for Knowledge Elicitation. – Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2021. – P. 5–99.
25. Smith-Christmas C., Murchadha N. P. O., Hornsby M., Moriarty M. New Speakers of Minority Languages. Linguistic Ideologies and Practices. – London : Palgrave Macmillan, 2018. – 295 p.
26. Woolard K. A. Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry // Schieffelin B. B., Woolard K. A., Kroskrity P. V. Language Ideologies: practice and theory. – New York, Oxford : Oxford University Press, 1998. – P. 3–47.

References

1. Alos-i-Font E. (2015). Issledovanie iazykovoi situatsii v Chuvashskoi Respublike : sbornik statei, 324.
2. Alpatov, V. M. (2014). Language policy in the Russian Federation and in the world. Iazykovaia politika i iazykovye konflikty v sovremennom mire, Moskva : Nauchno, 11-23. RAN.
3. Belikov, V. I., & Krysin, L. P. (2016). Sotsiolingvistika, 337. Moskva.
4. Belikov, V. I. (2020). Mnogoiazychnyi Dagestan: lingvodemograficheskii kommentarii k Vserossiiskoi perepisi naseleniia-2010. Malye iazyki v bol'shoi lingvistike, 16-24. Moskva: Buki Vedi.
5. Vakhtin, N. B., & Golovko, E. V. (2004). Sotsiolingvistika i sotsiologiya iazyka, 388. Moskva: Gumanitarnaia akademiia.
6. (2022). Vserossiiskaia perepis' naseleniia 2010 goda. Retrieved from https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-07.pdf
7. Ivanov, V. P. (2005). Etnicheskaia geografiia chuvashskogo naroda. Istoricheskaia dinamika chislenosti i regional'nye osobennosti rasseleniia, 383. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
8. Kutsaeva, M. V. (2017). Types of bilingualism and their quantitative distribution in the Moscow region diaspora group (I). Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii : Istorii, filologiya, Tom 16, 9 : Filologiya, 156-164.
9. Kutsaeva, M. V. (2018). Types of bilingualism and their quantitative distribution in the Moscow region diaspora group (II). Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii : Istorii, filologiya, Tom 17, 2: Filologiya, 90-98.
10. Kutsaeva, M. V. (2020). Mairs in Moscow: diaspora ethnic identity and language loyalty. Rodnoi iazyk, 2, 124-150.
11. Kutsaeva, M. V. (2020). Mezhpokolennaia peredacha etnicheskogo iazyka v usloviakh chuvashskoi diaspory Moskovskogo regiona. Aktual'nye voprosy issledovaniia i prepodavaniia rodnykh iazykov i literatur, 390-397. Cheboksary: Izdatel'skii dom "Sreda".
12. Kutsaeva, M. V. (2020). Ob opyte sotsiolingvisticheskogo obsledovaniia v mariiskoi diaspore Moskovskogo regiona. Malye iazyki v bol'shoi lingvistike, 104-111. Moskva: Buki Vedi.
13. Kutsaeva, M. V. (2021). Early ethnic language acquisition in Moscow region Mari diaspora. Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovani, Vypusk 3, 49-58.
14. Kutsaeva, M. V. (2021). Funtions of the ethnic language in the Mari diaspora of the Moscow region. Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovani, Vypusk 4, 58-72.
15. Kutsaeva, M. V. (2020). Funktsionirovanie etnicheskogo iazyka v chuvashskoi diaspore Moskovskogo regiona. Sankt-Peterburg: Nestor-Istorii.

16. Kutsaeva, M. V. (2022). Language biographies of the Maris of the Moscow region – the natives of the areas where the Meadow Mari language is spoken in the Republic of Mari El. *Uralo-altaiskie issledovaniia*, 1, 116-153.
17. Sepeev, G. A. (2006). *Istoriia rasseleniia mariitsev*, 198.
18. Mikhal'chenko, Iu. (2006). *Slovar' sotsiolingvistiicheskikh terminov*, 312.
19. Fomin, E. V., & Kutsaeva, M. V. (2021). Review: Kutsaeva M. V. (2020). Functioning of the ethnic language in the Chuvash diaspora of the Moscow region, 312. *Etnicheskaia kul'tura*, T. 3, 2, 312. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriia.
20. Fomin, E. V. (2016). *Iazykovaia situatsiia v Chuvashii. Iazyk i obshchestvo*, 824-833. Moskva: Izdatel'skii tsentr "Azbukovnik".
21. Shkalina, G. E. (2019). *Sviashchennyi mir mariiskii*, 303. Ioshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo.
22. Dolowy-Rybinska, N., & Hornsby, M. (2021). Attitudes and Ideologies in Language Revitalisation. Olko J., Sallabank J. *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, 104. Cambridge: Cambridge University press.
23. Fishman, J. A. (1991). *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*, 76. Clevedon: Multilingual Matters.
24. Kutsaeva, M. V. (2021). *A Sociolinguistic Survey of an Internal Diaspora: Field Research of a Chuvash Diaspora Group in the Moscow Region. Strategies for Knowledge Elicitation*, 5. Cham: Springer Nature Switzerland AG.
25. Smith-Christmas, C., Murchadha, N. P., Hornsby, M., & Moriarty, M. (2018). *New Speakers of Minority Languages. Linguistic Ideologies and Practices*. London: Palgrave Macmillan.
26. Woolard, K. A. (1998). Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry. Schieffelin B. B., Woolard K. A., Kroskrity P. V. *Language Ideologies*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Информация об авторе

Куцаева Марина Васильевна – канд. филол. наук, научный сотрудник ФГБУН Институт языкознания Российской академии наук, Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Marina V. Kutsaeva – candidate of philological sciences, research fellow, FPFIS Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 28.11.2021

Принята к публикации / Accepted 20.12.2021

Опубликована / Published 23.12.2021



Персонализация и анонимизация места гибели человека в ДТП (на примере федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241)

DOI 10.31483/r-103766

УДК 393



Матлин М. Г.

и ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова»,  Ульяновск, Российская Федерация. <https://orcid.org/0000-0003-0748-1081>, e-mail: matlin@mail.ru


Резюме: Введение. Традиция отмечать места гибели людей в ДТП сегодня распространена на всех континентах и в большинстве стран, в том числе и в России. Придорожные памятники, которые устанавливаются при этом, бывают двух типов: одни соответствуют памятникам на кладбищах, другие нет. Иногда для близких достаточно только отметить само место гибели. Тогда устанавливается памятник, полностью или частично лишенный сведений о погибшем. Это явление называется анонимизацией места гибели. Но для многих важно не само место, а память о погибшем человеке. В таком случае памятник содержит максимально возможную информацию о погибшем, так создается персонализация и индивидуализация. Она может воплощаться при помощи конструктивных особенностей памятника, фотографий или изображений погибшего, персональных сведений, эпитафий и предметов, которые размещаются на памятнике или около него. В статье приводятся данные о своеобразии персонализации и анонимизации, полученные в результате обследования трасс А 151, Р 241, Р178. **Результаты исследования.** Установлено, что на трассе Р 241 полностью анонимные поминальные знаки составляют 19 процентов, на трассе А 151 – 33 процента, на трассе Р 178 – 50 процентов. Можно предположить, что более высокая степень анонимизации на трассе А 151 и Р 178 обусловлена особыми типами поминальных знаков (вазон на трассе Р 178, беседка и оградка без таблички на трассе А 151), а также большого количества старых металлических знаков, которые утратили фотографии, таблички со сведениями о погибшем. Между анонимизацией и персонализацией нет четких границ, существует большое количество переходных явлений, которые одновременно можно определить и как частичную персонализацию, и как частичную анонимизацию.

Ключевые слова: персонализация, анонимизация, традиция, места гибели, придорожный памятник, поминальный знак.

Для цитирования: Матлин М. Г. Персонализация и анонимизация места гибели человека в ДТП (на примере федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 51-57. DOI:10.31483/r-103766.

Personalization and Anonymization of the Place of Death of a Person in an Accident (Using the Example of Federal Highways a 151, P 178, P 241)

Michael G. Matlin

 FSBEI of HE "Ulyanovsk State University of Education", Ulyanovsk, Russian Federation. <https://orcid.org/0000-0003-0748-1081>, e-mail: matlin@mail.ru

Abstract: Introduction. The tradition of marking the places of death in road accidents is now widespread on all continents and in most countries, including Russia. Roadside monuments, which are installed at the same time, are of two types: some correspond to monuments in cemeteries, others do not. Sometimes it is enough for loved ones only to mark the place of death itself. Then a monument is erected, completely or partially devoid of information about the deceased. This phenomenon is called anonymization of the place of death. But for many, it is not the place itself that is important, but the memory of the deceased person. In this case, the monument contains the most detailed information about the deceased, so personalization and individualization are created. It can be embodied with the help of the design features of the monument, photographs or images of the deceased, personal information, epitaphs and objects that are placed on or near the monuments. The article presents data on the uniqueness of personalization and anonymization, obtained as a result of a survey of routes A 151, P 241, P178. **Research results.** It was out that completely anonymous memorial signs make up 19% of all signs on the highway P 241, reach – 33% on the highway A 151 and 50% on the highway P 178. It can be assumed that a higher degree of anonymization on the A 151 and P 178 highway is due to special types of memorial signs (a flowerpot on the P 178 highway, a gazebo and a fence without a sign on the A 151 highway), as well as a large number of old metal signs that have lost photos, plates with information about the deceased. There are no clear boundaries between anonymization and personalization, there is a large number of transitional phenomena that can be simultaneously defined as both partial personalization and partial anonymization.

Keywords: personalization, anonymization, tradition, places of death, roadside monument, memorial sign.

For citation: Matlin M. G. (2022). Personalization and Anonymization of the Place of Death of a Person in an Accident (Using the Example of Federal Highways a 151, P 178, P 241). *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 51-57. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103766.

Введение

Традиция отмечать места гибели людей в дорожно-транспортных происшествиях существует в на-

стоящее время в десятках стран на всех континентах. Уже четверть века она является важным объектом исследований в европейской и североамериканской

антропологии, этнографии, фольклористике, культурной (гуманитарной) географии и др. Общеизвестной стала ее интерпретация как формы специфического духовно-практического отношения к месту гибели человека в ДТП. Несмотря на то, что тело погибшего погребено на кладбище, особое отношение к месту гибели существует потому, что «это конкретное место часто более важно для живых, чем могила», так как оно «больше привязано к образу живого человека, а не к хранящемуся мертвому телу» [Nešporová, 2008, с. 153]. В устанавливаемом на месте гибели человека памятнике – поминальном знаке объективируется и опредмечивается не только индивидуальная память о нем, но и отношение к смерти, которое характерно для той или иной национальной культуры и конфессии, а также для тех, кто их устанавливает, поддерживает, порою трансформирует, ибо эти знаки как бы материализуют «веру в то, что это портал, через который живые могут общаться с мертвыми, как если бы они все еще присутствовали» [Vednar, 2011, с. 22–23; см. также: Сантино, 2019, с. 24].

Устанавливаемый придорожный памятник – поминальный знак, как точно отметили Дженнифер Кларк и Эшли Чешир, «переносит атрибуты культа знаменитости на человека, который, возможно, не совершил ничего героического или запоминающегося, но был важен для ближайшего круга семьи и друзей. При всех различиях внутри образцов торжество индивидуальности выделяется как константа. Крест отмечает место смерти близкого человека, а степень информации или приукрашивания, присутствующая на месте гибели, выражает степень, в которой друзья и семья хотят выставить частную жизнь в публичном пространстве.

Индивидуальность в виде придорожного мемориала также маркирует место трагедии, как лично, так и конкретно, чтобы те, кто должен скорбеть, могли чувствовать себя более тесно связанными с умершим любимым человеком и могли легче соединиться с местом, которое символизирует источник их боли и их утешения» [Clark J., Cheshire A., 2004, с. 216].

Персонализация, индивидуализация и анонимизация по-разному проявляются в других странах, а также в разных регионах отдельных стран. Например, она почти нулевая в Бухаресте (Румыния), тогда как в Кентукки (США) достигает 90 процентов и 82 процентов в Польше [Przybylska, Flaga, 2019, с. 210–211].

Это явление характерно и для России. Однако исследование того, как это происходит, какие сведения о человеке и в каком объеме выносятся в публичное пространство, показывает, что существует и противоположная тенденция – анонимизация, т.е. отсутствие каких-либо сведений или их минимум на месте гибели и памятнике.

Материалы и методы исследования

Материал был получен в результате сплошной фиксации придорожных поминальных знаков в процессе объезда части автотрасс Чувашии, Татарстана, Мордовии:

– трасса А 151: с. Шемурша – г. Цивильск (до пересечения с трассой М 7 «Волга»), 120 км; выявлено 134

поминальных знака (100 постоянных и 34 временных), знак с самой ранней датой гибели человека – 1984 г., с самой поздней датой – 2018 г.;

– трасса Р 241: с. Бурундуки – с. Лесные Моркваши (до пересечения с трассой М 7 «Волга»), 130 км; 98 поминальных знаков (86 постоянных и 12 временных), знак с самой ранней датой гибели человека – 1977 г., с самой поздней датой – 2019 г.;

– трасса Р 178: пос. Красное Польцо – г. Саранск, 112 км; 88 поминальных знаков (82 постоянных и 6 временных), знак с самой ранней датой гибели человека – 1965 г., с самой поздней датой – 2018 г.

Также было произведено фотографирование объектов, определение их координат и частично интервьюирование дорожных рабочих, жителей населенных пунктов. Объезд совершался многократно (А 151 – июль 2013 г., май 2014 г., август 2020 г., апрель 2021 г.; Р 241 – июль 2013 г., август 2020 г., апрель 2021 г.; Р 178 – июль 2013 г., апрель 2021 г.), что позволило установить некоторые особенности динамики традиции [Матлин, 2022]. Одновременно были сняты скриншоты фотографий трасс на Google Maps за 2018 г., частично 2013, 2014 и 2019 гг., а также определены координаты некоторых знаков при помощи Яндекс.Maps и Google.Maps.

Таким образом, на всех трассах с 2013 по 2021 гг. выявлено 320 знаков с датами гибели с 1965 по 2019 гг.

В связи с тем, что объезды указанных трасс и изучение карт Яндекс.Maps и Google.Maps осуществлялось многократно в период с 2013 по 2021 гг., определение количества поминальных знаков вызвало некоторые сложности. Во-первых, на трассах зафиксировано как исчезновение некоторых знаков (на трассе А 151 весьма значительное вследствие указания Главы Чувашской Республики в 2014 г. убрать все придорожные памятники), так и замена знаков одного типа на другие – временные заменялись на постоянные, а некоторые постоянные – на постоянные другого типа (например, на трассе Р 178 металлический обелиск заменен на вазон). Во-вторых, могли добавляться или удаляться компоненты памятника (например, на трассе Р 241 в оградку добавили каменную стелу, а на трассе А 151, наоборот, убрали стелу и обновили табличку на оградке). Зафиксировано и наличие в оградке двух памятников одному погибшему – старый (металлический) и новый (каменный). В-третьих, на одном памятнике на трассе А 151, поставленном двум погибшим, размещены два конфессиональных знака – православный и мусульманский. В-четвертых, на трассе Р 178 обнаружено удвоение поминальных знаков: три знака трем погибшим установлены на обочине за отбойником и три знака в овраге (дорога проходит над ним). Данные факторы определили не только различное количество поминальных знаков в разные годы, но и динамический характер традиции как одного из ее важнейших качеств см.: [Матлин, 2022]. Поэтому количество указанных поминальных знаков на каждой из трасс и на всех вместе – это общее количество знаков разного типа, выявленных в период с 2013 по 2021 гг.

Результаты исследования и их обсуждение

Вся выявленные знаки можно разделить на две большие группы:

1. Знаки, которые следуют кладбищенской традиции, – памятник надмогильного типа (крест, стела, обелиск, могильная оградка, мемориал) или элемент похоронно-поминальной традиции (венок, траурная лента). Эти знаки можно назвать кенотафами, понимая под ними поминальный знак кладбищенского типа, поставленный на месте гибели человека в ДТП или в результате другого трагического события, совпадающий с основными типами надмогильных памятников, существующих или существовавших до недавнего времени в Среднем Поволжье (крест, стела, обелиск, могильная оградка, мемориал). Под мемориалом же будем понимать разновидность многочастного кенотафа, обладающего сложной пространственной структурой и семантической целостностью см.: Матлин, Сафронов 2014.

2. Знаки, не воспроизводящие кладбищенскую традицию, – природный или культурный объект, преобразованный в знак (вазон с цветами, беседка с цветами, дерево с цветами, части автомашины – колесо, руль, разбитое лобовое стекло).

Между ними нет абсолютно жесткой границы, так как вазон может иметь табличку кладбищенского типа с фотографией и датами жизни и смерти погибшего; на дереве могут размещаться похоронные венки, таблички кладбищенского типа, фотографии.

С точки зрения особенностей материалы изготовления, длительности существования все придорожные памятники можно также подразделить на временные, или спонтанные, и постоянные. На это, в частности, указали М. Клаассенс, П. Гроот и Ф. Ванклай, отметив, что «продолжительность времени после смерти и долговечность используемых материалов» имеют принципиальное значение для разграничения спонтанных

и постоянных придорожных памятников [Klaassens et al., 2013, с. 150]. Важность выделения этих типов поминальных знаков обусловлена тем, что способ и степень персонализации и анонимизации в них выражается по-разному: временные памятники (цветы, венки, траурные ленты) воплощают абсолютную степень анонимности и указывают только на то, что это место – место гибели человека или группы людей, постоянные памятники не только обозначают место гибели, но и персонализируют и индивидуализируют произошедшую трагедию.

Обследование также показало наличие региональной специфики традиции. На трассе А 151 (Чувашия) это деревянная или металлическая беседка с цветами (рис. 1), на трассе Р 178 (Мордовия) – вазон с цветами (рис. 2), на трассе Р 241 (Татарстан) – металлические оградки с табличками и без них (рис. 3).

Региональная специфика традиции



Рис. 1. Беседка с православным крестом. Трасса А 151

Fig. 1. Gazebo with an Orthodox cross. Highway A 151



Рис. 2. Вазон с цветами. Трасса Р 178

Fig. 2. A flowerpot with flowers. Highway R 178



Рис. 3. Металлическая оградка без таблички. Трасса Р 241

Fig. 3. Metal fence without a sign. Highway R 241

Персонализация и индивидуализация места гибели человека / группы людей в придорожных памятниках – поминальных знаках может воплощаться при помощи конструктивных особенностей придорожного памятника; фотографий или изображений погибшего/

погибших; их персональных сведений; эпитафий, в которых сообщаются прямо или опосредованно некоторые данные о них; предметов, прямо или косвенно также персонализирующие место катастрофы.

Именно эти стороны поминальных знаков, особенно в их сово-

купности, раскрывают, воплощают личность погибшего, создавая персонализацию и индивидуализацию места гибели, а, соответственно, «оставление их без описания означает их более слабую персонализацию» [Przybylska, Flaga, 2020, с. 216].

Персонализация и индивидуализация места гибели при помощи конструктивных особенностей придорожного памятника (рис. 4 и 5).



Рис. 4. «Дети – цветы жизни». Трасса Р 178

Fig. 4. "Children are the flowers of life". Highway R 178



Рис. 5. Знак конфессии на вазоне. Трасса Р 178

Fig. 5. The sign of the denomination on the flowerpot. Highway R 178

Важную роль в персонализации и индивидуализации места гибели играют фотографий погибшего / погибших. Количество памятников с фотографиями от общего числа постоянных памятников отражено в таблице 1.

Фотография на кладбищенском памятнике в виде эмалированной овальной таблички, как отмечал Ф. Аррьес, в XX в. распространилась в народной среде. «Фото на эмали может сохраняться очень долго, и, вероятно, уже на могилах солдат первой мировой войны, павших на поле брани, впервые появляются такие портреты. Впоследствии обычай этот распространился, особенно в странах средиземноморья,

где, гуляя по кладбищу, словно листаешь страницы старого семейного альбома» [Аррьес, 1992, с. 437]. В Советском Союзе это произошло скорее всего после войны, а на сельских кладбищах, такие фотографии на надгробных памятниках стали размещаться с конца 60 – начала 70 гг. XX в [Петрова]. Они изготавливались и укреплялись на кладбищенских памятниках не только одновременно с их установкой, но и на старых памятниках, прежде всего деревянных и металлических крестах, на которых их изначально не было. Это меняло статус и природу надгробного памятника – быть только знаком смерти и этноконфессиональным знаком.

Это же определило изменения и в придорожном поминальном знаке.

Как и традиционный сельский кладбищенский памятник без фотографии, придорожный памятник как знак смерти безлик, неиндивидуален и прежде всего выделяет в придорожном пространстве место гибели, сообщая своими конструктивными особенностями такие типовые сведения о погибшем, как период гибели и его этноконфессиональную принадлежность. Как и многие старые православные кресты, металлические стелы и обелиски на сельских кладбищах, поминальные знаки безымянны. На них невозможна даже такая традиционная для сельского надгробного креста надпись, как «Под сим крестом покоится прах (тело)...», ибо это в полном смысле слова – пустая могила. Но фотография принципиально все меняет. Благодаря ей погибший/погибшие перестают быть только фактом статистики ДТП, обретают неповторимый облик, становятся субъектом коммуникации, а общение с ними приобретает личностный и эмоциональный характер. Фотография на придорожном памятнике способствует рождению виртуального образа человека на том месте, где он еще был жив, так что поминальные знаки, материализуя память, переносят «жизнь, потерянную в автомобильной катастрофе, в жизнь, прожитую самим святилищем на обочине дороги», они «живут», стоя на ветру, под солнцем и дождем, выполняя свою работу, как человек», и в тоже время, как бы замещая жертву, празднуя «новые дни рождения, юбилеи и праздники» [Bednar, 2011, с. 19, 22–23].

Таблица 1
Количество памятников с фотографиями от общего числа постоянных памятников, в процентах

Table 1
The number of monuments with photos of the total number of permanent monuments, as a percentage

Трасса	Р 178		Р 241		А 151	
	есть	нет	есть	нет	есть	нет
Фотографии на постоянных памятниках	30	70	72	28	59	41

Однако необходимо отметить, что степень индивидуализации образа погибшего определяет не только само наличие фотографии, но ее особенности, вот почему необходимо учитывать следующие моменты:

- тип фотографии: официальная (на паспорт, пропуск или какой-либо другой документ), изготовленная в фотоателье, и любительская, бытовая, предназначенная для домашнего использования;

- возраст человека, изображенного на фотографии: молодой парень или девушка, мужчина и женщина средних лет;

- изображение детей или взрослых с детьми, семейных пар;

- выражение лица на фотоснимки: строгое, неэмоциональное или, наоборот, ярко эмоциональное, например, улыбающееся;

- одежду, в которую одет человек на фотографии: военная форма у мужчин, отслуживших срочную службу; форма милиционеров или полицейских, погибших при исполнении служебных обязанностей или в автокатастрофе; гражданская одежда – строгая (костюм и галстук у мужчин, жакет у женщин), праздничная, повседневная;

- ракурс фотосъемки: в анфас (как правило на фото для официальных документов); изображение в профиль, в три четверти, вид сверху и проч. часто встречается на любительских фотографий или художественных фотопортретах.

Чем больше индивидуальных признаков на фотографии, тем неповторимее, персонализированнее становится виртуальный образ погибшего.

Персонализация и индивидуализация места гибели при помощи персональных сведений о погибшем / погибших

Индивидуализация и персонализация места гибели также формируется в результате полного или частичного размещения на придорожном памятнике – поминальном знаке сведений о погибшем. Их объем может быть обусловлен сознательным действием того или тех, кто установил поминальный знак, соблюдением требований конфессии, кладбищенской традицией, а также сформировавшейся в конкретном регионе традицией устанавливать придорожные поминальные знаки определенного типа (вазоны в Мордовии), предметами, размещенными у знака. Таким образом, «количество информации, представленной на месте, выражает “степень, в которой друзья и семья хотят раскрыть частную жизнь в публичном пространстве”» [Clark, Cheshire, 2004, с. 216].

Сведения, которые размещаются на поминальных знаках:

1. Надличностные (сверхличностные): цитаты из священных (сакральных) текстов христианских и мусульманских; стихотворные и прозаические тексты (часто это ритмическая проза), представляющие собой цитаты из известных произведений, традиционные эпитафии, а также индивидуальное творчество тех, кто устанавливал поминальный знак.

2. Персональные данные погибшего: фамилия, имя, отчество, даты жизни и смерти или только дата гибели

(день, месяц и год); знак конфессии (христианский крест, иконка, изображение Богородицы и пр., мусульманский полумесяц со звездой или без нее, изображение минаретов, цитата из Корана и т. п.).

3. Так как на многих поминальных знаках советского периода по разным причинам не всегда размещался конфессиональный знак, можно считать полными персональными данными фамилию, имя, отчество, пол (определяемый по фотографии или фамилии и имени) и даты рождения и смерти.

4. Другие сведения, например, причина или обстоятельства гибели («трагически погибли»), место жительства, семейное положение или родственные связи (*братыма булэк* ‘брат-близнец’) и проч. практически не встречаются, хотя порою входят прямо или иносказательно в состав эпитафии («Из жизни ты ушел мгновенно, но боль оставил навсегда»).

Надписи на поминальных знаках могут дополнять или особо подчеркивать некоторые сведения о личности погибшего, например: «Мы сожалеем, плачем и скорбим, что ты остался вечно *молодым*» (выделено нами. – М. М.) (Р 241) – указывает на возраст погибшего; «Да благословит Аллах ребенка!» (трасса Р 178) – надпись на траурной ленте на татарском языке указывает на национальность и возраст погибшего.

Предметы на поминальных знаках или около них, например, мягкие игрушки, цветник подчеркивают пол и возраст погибшей девушки (трасса Р 241).

Однако необходимо уточнить, что указанная персонализация и индивидуализация является не только результатом сознательных действий тех, кто устанавливал памятник. Для участников дорожного движения она может остаться частично или даже полностью скрытой, т. е. памятник может исчезнуть, стать полностью анонимным, если он находится на значительном расстоянии от дороги, закрыт растительностью (травой, кустарником, деревьями) или рельефом (размещен в овраге или под крутым откосом). Важно также учитывать, что скорость движения на федеральных трассах такова, что не позволяет более или менее длительно акцентировать внимание на придорожных памятниках, считывать имеющуюся информацию о погибшем / погибших и вступать с ними в эмоциональное взаимодействие (об особенностях восприятия водителями и пассажирами таких памятников см.: Матлин, 2021).

Иначе говоря, персонализация и индивидуализация, сформированные набором постоянных признаков, это скорее потенциальная возможность памятников на месте гибели человека/людей, которая может быть открыта и воспринята внешними наблюдателями, но может и не проявиться, если этому препятствуют особенности их расположения, природные процессы и конкретные ситуации дорожного движения.

Анонимизация места гибели, как и индивидуализация и персонализация, также формируется отсутствием персональных сведений о погибшем на поминальном знаке, которая может быть обусловлена сознательным действием того или тех, кто установил этот знак, утратой этих сведений в результате его разрушения, особен-

Наличие и отсутствие персональных сведений на памятниках, в процентах

Table 2

Presence and absence of personal information on monuments, as a percentage

Персональные сведения / трасса	Р 241	Р 178	А 151
Полностью отсутствуют	19	50	33
Присутствуют полностью или частично	73	50	64
Не удалось прочесть	8	–	3

ностью знака (вазон, беседка, оградка) или материала, использованного для его создания (цветы или венок без траурной ленты). Между этими двумя крайними точками единого процесса располагается большое количество переходных явлений, которые одновременно можно определить и как частичная персонализация, и как частичная анонимизация.

Выводы

Персонализация и анонимизация места гибели человека в ДТП – сложное динамическое явление, обусловленное совокупностью социальных, природных, ситуационных и индивидуальных факторов. Хотя оно по-разному реализуется в деятельности тех, кто устанавливает поминальные знаки, можно заметить определенную региональную специфику на исследуемых трассах: на трассе Р 241 (Татарстан) полностью анонимные поминальные знаки составляют 19 процентов, на трассе А 151 (Чувашия) – 33 процента, на трассе Р 178 (Мордовия) – 50 процентов (табл. 2).

Можно предположить, что более высокая степень анонимизации на трассе А 151 и Р 178 обусловлена сформировавшейся там традицией устанавливать поминальные знаки определенного типа (вазон на трассе Р 178, беседка и оградка без таблички на трассе А 151), а также наличием значительного количества старых поминальных знаков, прежде всего, металлических, которые утратили и фотографии, и таблички со сведениями о погибшем / погибших.

Между персонализацией и анонимизацией нет четких границ, так как существует большое количество переходных явлений, которые одновременно можно определить и как частичная персонализация, и как частичная анонимизация.

Предметы, способствующие персонализации погибшего (бытовые фотографии, игрушки, целые си-

гареты и пачки сигарет, зажигалки, бутылки пива, фрукты, конфеты, талисманы и проч.), присутствуют в ограниченном количестве и, как правило, только подчеркивают пол, возраст или конфессию погибшего.

Надписи на поминальных знаках, выполняя разные информационные и коммуникативные функции, а в некоторых случаях становятся единственными проявлением индивидуальности погибшего.

Возможны два варианта развития данных явлений: анонимизация, выраженная временными поминальными знаками (цветы, венки, ленты), может смениться персонализацией при установке поминального знака с основным набором персональных данных погибшего; персонализация может смениться анонимизацией при смене поминального знака с основным набором персональных данных погибшего на знак, лишенных этих данных, а также в результате разрушения знака.

Представляется, что к персонализации и анонимизации можно применить утверждение М. Клаассенс, П. Гроота и Ф. Ванкляя относительно спонтанных и постоянных мемориалов: персонализация идентифицирует, «кто был убит», а анонимизация – «место, где кто-то был убит» [Klaassens, Groote, Vanclay, 2013, с. 169].

Таким образом, персонализация и индивидуализация места гибели, как справедливо отметили Д. Кларк и М. Францманн, особенно ярко свидетельствуют, что придорожные памятники не только «отмечают место смертельной аварии – это слишком рационально, слишком бюрократично, слишком реалистично, слишком современно; скорее, отношения с местом следует рассматривать в личном и духовном плане. Место становится важным, потому что в него вкладывается эмоциональная энергия утраты, горя и процессов запоминания» [Clark, Franzmann, 2006, с. 593–594].

Список литературы

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – Москва : Издательская группа «Прогресс» – Прогресс-Академия, 1992. – 527 с.
2. Матлин М. Г. Смерть в ландшафте: пространственный аспект современной традиции отмечать места гибели людей на автодорогах (на примере российских федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Географический вестник. – 2021. – №4. – С. 59–72.
3. Матлин М. Г. Современная традиция отмечать места гибели людей на автодорогах (на примере российских федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Традиционная культура. – 2022. – Том 23. – №1. – С. 97–112.



4. Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. – 2014. – №2. – С. 36–47.
5. Петрова А. А. Фотографические практики северного села: изобразительный канон и коммуникативный потенциал [Электронный ресурс]. – URL : <http://cmb.rsuh.ru/print.html?id=254914> (дата обращения 23.09.2022).
6. Сантино Д. Перформативные коммеморативы: спонтанные святилища и публичная мемориализация смерти // Фольклор и антропология города. – 2019. – №1–2. – С. 14–26.
7. Bednar Robert M. Materializing Memory: The Public Lives of Roadside Crash Shrines // Memory Connection. – 2011. – Volume 1, №1. – P. 18–33.
8. Clark J., Cheshire A. Rip by the Roadside: A Comparative Study of Roadside Memorials in New South Wales, Australia, and Texas, United States // OMEGA – Journal of Death and Dying. – 2004. – Volume 48. – P. 203–222.
9. Clark J., Franzmann M. Authority from Grief, Presence and Place in the Making of Roadside Memorials // Death Studies. – 2006. – Volume 30, №6. – P. 579–599.
10. Hartig K. V., Dunn K. M. Roadside Memorials: Interpreting New Deathscapes in Newcastle, New South Wales // Australian Geographical Studies. – 1998. – Volume 36, №1. – P. 5–20.
11. Klaassens M., Groote P., Huigen P. Roadside memorials from a geographical perspective // Mortality. – 2009. – Volume 14, №2. – P. 187–201.
12. Klaassens M., Groote P., Vanclay F. Expressions of private mourning in public space: The evolving structure of spontaneous and permanent roadside memorials in the Netherlands // Death Studies. – 2013. – Volume 37, №. 2. – P. 145–171.
13. Nešporová O. The public remembrance of death – Roadside memorials // Sociologický časopis. – 2008. – Volume 44, №1. – P. 139–166.
14. Przybylska L., Flag M. The anonymity of roadside memorials in Poland // Mortality. – 2019. – Volume 25, № 2. – P. 208–219.

References

1. Ar'es, F. (1992). Chelovek pered litsom smerti, 527. Progress-Akademiia.
2. Matlin, M. G. (2021). Death in the landscape: a spatial aspect of the modern tradition of marking places of death on highways (a case study of the Russian federal highways A 151, R 178, R 241). Geograficheskii vestnik, 4, 59-72.
3. Matlin, M. G. (2022). The modern tradition of marking the places of peopl's deaths on highways (on the example of the Russian federal highways A 151, R 178, R 241). Traditsionnaia kul'tura, Tom 23, 1, 97-112.
4. Matlin, M. G., & Safronov, E. V. (2014). Cenotaphs as a contemporary form of objectivization of memory of the dead. Etnograficheskoe obozrenie, 2, 36-47.
5. Petrova, A. A. (2022). Fotograficheskie praktiki severnogo sela: izobrazitel'nyi kanon i kommunikativnyi potentsial. Retrieved from: <http://cmb.rsuh.ru/print.html?id=254914>
6. Santino, D. (2019). Performativnye kommеморативы: spontannye sviatilishcha i publichnaia memorializatsiia smerti. Fol'klor i antropologiiia goroda, 1, 14-26.
7. Robert, M. (2011). Bednar Materializing Memory: The Public Lives of Roadside Crash Shrines. Memory Connection, Volume 1, 1, 18.
8. Clark, J., & Cheshire, A. (2004). Rip by the Roadside: A Comparative Study of Roadside Memorials in New South Wales, Australia, and Texas, United States. OMEGA, Journal of Death and Dying, 48.
9. Clark, J., & Franzmann, M. (2006). Authority from Grief, Presence and Place in the Making of Roadside Memorials. Death Studies, Volume 30, 6, 579.
10. Hartig, K. V., & Dunn, K. M. (1998). Roadside Memorials: Interpreting New Deathscapes in Newcastle, New South Wales. Australian Geographical Studies, Volume 36, 1, 5.
11. Klaassens, M., Groote, P., & Huigen, P. (2009). Roadside memorials from a geographical perspective. Mortality, Volume 14, 2, 187.
12. Klaassens, M., Groote, P., & Vanclay, F. (2013). Expressions of private mourning in public space: The evolving structure of spontaneous and permanent roadside memorials in the Netherlands. Death Studies, Volume 37, 2, 145.
13. Nesporova, O. (2008). The public remembrance of death. Sociologicky casopis, Volume 44, 1, 139.
14. Przybylska, L., & Flag, M. (2019). The anonymity of roadside memorials in Poland. Mortality, Volume 25, 2, 208.

Информация об авторе

Матлин Михаил Гершенович – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка, литературы и журналистики ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова», научный сотрудник Центра развития и сохранения фольклора – Филиала Центра народной культуры Ульяновской области, Ульяновск, Российская Федерация.

Information about the author

Michael G. Matlin – doctor of philological sciences, associate professor, professor of the Department of Russian language, literature and journalism of FSBEI of HE "Ulyanovsk State University of Education", researcher at the Center for the development and preservation of folklore, a Branch of the Center for Folk Culture of the Ulyanovsk region, Ulyanovsk, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 12.10.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 23.12.2022


Тюркская компаративистика: Бяшим Чарыяров

DOI 10.31483/r-103768

УДК 16.01.09

Соегов М.

Институт языка, литературы и национальных рукописей
имени Махтумкули Академии наук Туркменистана,
Ашхабад, Туркменистан.

 <https://orcid.org/0000-0001-8786-1505>, e-mail: msoyegov@gmail.com



Резюме: В статье в тезисном порядке рассматриваются вопросы, связанные с полной событиями жизнью и плодотворной научно-исследовательской деятельностью, а также с активной научно-организационной работой крупного туркменского лингвиста-компаративиста, доктора филологических наук, профессора, заслуженного деятеля науки, академика Академии наук Туркменистана Бяшима Чарыярова, 100-летний юбилей которого широко и торжественно отмечается научной общественностью страны в текущем 2022 году. В статье приводятся отдельные важные детали и значимые подробности из его жизни. Одно из основных направлений научной деятельности Б. Чарыярова – системное описание фактов современного туркменского литературного языка. Он один из ведущих авторов и ответственных редакторов «Грамматики туркменского языка», состоящей из двух частей: «Фонетика и морфология» (1970) и «Синтаксис словосочетания и простого предложения» (1977). Под руководством и при участии Б. Чарыярова издано более десяти сборников, посвященных разным вопросам культуры речи туркменского литературного языка. Он один из составителей и ответственных редакторов «Русско-туркменского словаря», изданного сначала в 1956 году, а затем в двух томах – в 1986 и 1987 годах.

Ключевые слова: Бяшим Чарыяров, туркменский лингвист, туркменская компаративистика, туркменский литературный язык, организатор лингвистических исследований, туркменский литературный язык.

Для цитирования: Соегов М. Тюркская компаративистика: Бяшим Чарыяров // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 58-61. DOI:10.31483/r-103768.

Short Communication

Turkic Comparative Studies: Byashim Chariyarov

Myratgeldi Soyegov

Magtymguly Institute of Language, Literature and National Manuscripts
of Academy of Sciences of Turkmenistan,
Ashgabat, Turkmenistan.

 <https://orcid.org/0000-0001-8786-1505>, e-mail: msoyegov@gmail.com

Abstract: In this article, in a thesis order, issues related to a life full of events and fruitful research activities, as well as active scientific and organizational work of a prominent Turkmen comparative linguist, Doctor of Philology, Professor, Honored Scientist Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan Byashim Charyyarov, the 100th anniversary of which is widely and solemnly celebrated by the scientific community of the country in the current year 2022. The article provides some important details and significant details from his life. One of the main areas of scientific activity of B. Charyyarov is a systematic description of the facts of the modern Turkmen literary language. He is one of the leading authors and executive editors of the «Grammar of the Turkmen language», which consists of two parts: «Phonetics and morphology» (1970) and «Syntax of a phrase and a simple sentence» (1977). Under the leadership and with the participation of B. Charyyarov, more than ten collections devoted to various issues of the culture of speech of the Turkmen literary language were published. He is one of the compilers and executive editors of the «Russian-Turkmen Dictionary», published first in 1956, and then in two volumes – in 1986 and 1987.

Keywords: Byashim Charyyarov, Turkmen linguist, Turkmen comparative studies, Turkmen literary language, organizer of linguistic research, Turkmen literary language.

For citation: Soyegov M. (2022). Turkic Comparative Studies: Byashim Chariyarov. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 58-61. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103768.

Введение

Академик Бяшим Чарыяров внес значительный вклад в научную разработку актуальных проблем туркменского языкознания. Им опубликовано более ста тридцати работ, в том числе монографии «Залог в современном туркменском языке» и «Времена глагола в тюркских языках юго-западной группы», которая издана в 1969 году [Бяшим, 1989, с. 47]. Последняя работа является первым капитальным исследованием в туркменской лингвистике по тюркской компаративистике. Она открыла большую серию работ туркменских языковедов по сравнительному изучению глагола – одной из полисемантической и многофункциональной частей речи в тюркских языках.

Материалы и методы

Работа написана в жанре очерка. Многие эпизоды настоящей публикации обусловлены личными воспоминаниями автора об академике Бяшима Чарыярове, а также воспоминаниями его учеников или исследователей его научного наследия [Мухыев, Күренов, 1988, с. 26–27; Соегов, 1982]. Изложенный материал может быть использован при составлении библиографических указателей и баз данных исследователей тюркских языков.

Результаты и их обсуждение

Будущий ученый родился 9 декабря 1922 года в небольшом селе Херрикгала, расположенном недале-

ко от Ашхабада, пятым мальчиком в многодетной семье Чарыяра Таган-оглы. Отец и дед Бяшима были образованными людьми. Неслучайно его деда в народе называли Таган-моллой. Окончив сельскую школу, Бяшим Чарыяров поступает в учительский институт. С 1938 по 1950 год он работает учителем в разных школах. Участвовал в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг [Соегов, 2014]. После войны, продолжая работать учителем, заочно оканчивает Ашхабадский государственный педагогический институт по специальности «Туркменский язык и литература». Опережая события, скажем, что свой богатый школьный педагогический опыт он использовал много лет спустя при создании в соавторстве с другими учителями учебников для начальных классов общеобразовательных школ. Так, книга «Туркменский язык» для 1-го класса, написанная авторским коллективом при его участии, вышла в свет в 1954 году и с тех пор переиздавалась несколько раз [Durduýew, 2022]. В 1955 году Б. Чарыяров защитил кандидатскую диссертацию «Категория залога в современном туркменском языке» [Чарыяров, 1955], а в 1970 году – докторскую диссертацию «Времена глагола в тюркских языках юго-западной группы» [Чарыяров, 1970]. В 1972 году он утверждается в звании профессора. В 1975 году Б. Чарыяров избирается членом-корреспондентом, в 1990 году действительным членом – академиком АНТ. Еще в 1986 году он был удостоен почетного звания «Заслуженный деятель науки Туркменистана». С 1950 по 1970 год Б. Чарыяров работает научным сотрудником, заведующим сектором, заместителем директора Института языка и литературы им. Махтумкули Академии наук Туркменистана, а с 1970 года в течение 20 лет возглавлял данный институт. После разделения его в марте 1991 года на два самостоятельных научных учреждения – Институт литературы им. Махтумкули и Института языкознания им. Х. Байлиева он назначается директором последнего [Тачмурадов, Соегов, 1982, с. 95–96]. Умер Б. Чарыяров в дека-

бре 1991 года, на следующий день после исполнения ему 69 лет. Автору этих строк, будучи назначенным директором Института языкознания им. Х. Байлиева АНТ, пришлось непосредственно продолжить начатое Б. Чарыяровым дело. Так, например, наряду с другими работами организовал защиту диссертаций его аспирантов и соискателей.

Научные исследования ученого касаются различных вопросов языка, его грамматического строя, лексикографии, лексикологии, культуры речи и других, общее количество этих работ составляет более 180. В то же время он отредактировал более 50 книг, написанных и изданных по различным вопросам языка. Б. Чарыяров внес весомый вклад в подготовку высококвалифицированных научных кадров. Под его научным руководством защитились более 20 кандидатов и докторов филологических наук [Durduýew, 2022].

Под руководством Б. Чарыярова на материале туркменского, азербайджанского, турецкого и гагаузского языков защищены кандидатские диссертации по первичным формам деепричастия М. Соеговым (1978) [Соегов, 1978], по глаголам речи – С. Арназаровым (1982) [Арназаров Диссертация, 1982]. На материале современных огузских языков исследованы и изданы монографии, а затем защищены диссертации по именам действия, повелительному наклонению (А. Боржаков, 1976, 1994) [Боржаков, 1976; Боржаков, 1994], причастным формам, условному наклонению (Б. Ходжаев, 1977, 1990) [Ходжаев, 1990], желательному и долженствовательному наклонениям (А. Боржаков, 1980) [Боржаков, 1980], деепричастиям (М. Соегов, 1981), глаголам речи (С. Арназаров, 1982) [Арназаров, 1982]. Монографические исследования туркменских ученых по сравнительному изучению огузских языков, проведенные под руководством Б. Чарыярова, получили признание не только в Туркменистане, но и за его пределами. Значителен вклад профессора Б. Чарыярова в подготовку научных кадров как председателя специального совета



по защите докторских диссертаций, так и научного руководителя аспирантов и соискателей, а также в качестве официального оппонента при защите диссертаций. В этой связи автору этих строк невольно вспоминаются семидесятые годы минувшего столетия – годы своей аспирантской молодости. Остановлюсь лишь в одном из ярких эпизодов. У Бяшима Чарыяровича было правило – устраивать консультации ученых тогдашнего союзного центра для своих аспирантов и соискателей. Будучи аспирантом Б. Чарыярова по его настоянию во время первой своей научной командировки в Москву, в Институте языкознания АН СССР добился научной консультации у виднейшего тюрколога проф. Н. А. Баскакова. В самом начале разговора я успел сказать ему, что в своей кандидатской диссертации решил изучить в сравнении деепричастные формы на материале огузских языков. От знаменитого ученого незамедлительно поступил вопрос с изумлением: «Молодой человек, Вы сразу хотите стать доктором наук что ли?!» Да, в последующем в ходе исследования стало ясно, что для кандидатской диссертации данная тема является слишком объемной, и поэтому мы с Бяшимом Чарыяровичем решили ограничиться только лишь первичными деепричастными формами. Хотелось бы здесь также отметить, что, спустя более пятнадцать лет после этого, в 1991 году по предложению председателя специального

совета Б. Чарыярова (но он умер, не дожив десять дней до защиты) первым официальным оппонентом моей докторской диссертации был назначен сын Н. А. Баскакова – другой видный тюрколог А. Н. Баскаков.

Выводы

Бяшим Чарыяров был крупным специалистом и талантливым организатором науки по тюркской (огузской) сравнительной компаративистике. Одно из основных направлений научной деятельности Б. Чарыярова – системное описание фактов современного туркменского литературного языка. Он один из ведущих авторов и ответственных редакторов «Грамматики туркменского языка», состоящей из двух частей: «Фонетика и морфология» (1970) [Грамматика...

1970] и «Синтаксис словосочетания и простого предложения» (1977). Под руководством и при участии учёного издано более десяти сборников, посвященных разным вопросам культуры речи туркменского литературного языка. Б. Чарыяров является одним из составителей и ответственных редакторов «Русско-туркменского словаря», изданного сначала в 1956 году, а затем в двух томах – в 1986 и 1987 годах [Большой..., 1987]. Академик Б. Чарыяров вел очень большую научно-редакторскую работу. Хотим заключить статью тем, что теплые воспоминания о нем можно услышать от каждого ученого-филолога, кто близко знал академика Бяшима Чарыярова, 100-летний юбилей которого широко отмечает в текущем году научная общественность страны.

Список литературы

1. Арназаров С. Глаголы речи в туркменском языке : в сравнении с другими тюркскими языками юго-западной группы : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.02.02. – Ашхабад, 1982. – 200 с.
2. Арназаров С. Глаголы речи в туркменском языке : (в сравнительном плане) / С. Арназаров; под ред. Б. Чарыярова. – Ашхабад : Ылым, 1982. – 152 с.
3. Большой русско-туркменский словарь : в 2 томах : около 77000 слов / АН ТССР, Институт языка и литературы имени Махтумкули. П–Я / [С. Алтаев и др.]. – 1987. – 751 с.
4. Боржаков А. Имена действия в туркменском языке : автореферат диссертации ... доктора филологических наук : 10.02.02. – Ашгабат, 1994. – 60 с.
5. Боржаков А. Формы выражения желания и долженствования в глаголах тюркских языков юго-западной группы / под редакцией Н. А. Баскакова, Б. Чарыярова. – Ашхабад : Ылым, 1980. – 178 с.
6. Боржаков А. Турки диллерин гунорта-гунбатар топарында иш атлары. – Ашгабат: Ылым, 1976. – 174 с.
7. Бяшим Чарыяров // Туркмен Совет Энциклопедиясы. Том 10. – Ашгабат, 1989. – С. 47.
8. Грамматика туркменского языка / под ред. Н. А. Баскакова [и др.] ; АН ТССР. Институт языка и литературы имени Махтумкули. – Ашхабад : Ылым, 1970. Часть 1: Фонетика и морфология / авторы Н. А. Баскаков, М. Я. Хамзаев, Б. Чарыяров [и др.]. – 1970. – 503 с.
9. Мухыев Х., Күренов С. Бяшим Чарыяров // Туркмен дилчилери. – Ашгабат: Магарыф, 1988. – С. 26–27.
10. Соегов М. Первичные формы деепричастия в современном туркменском языке : в сравнении с другими тюркскими языками юго-западной группы : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.02.02. – Ашхабад, 1978. – 163 с.
11. Соегов М. Участник войны – крупный лингвист-компаративист // Человеческие судьбы в период социальных потрясений и катаклизма: сборник научных статей. – Саарбрюккен, 2014. – С. 116–119.
12. Соегов М. Талапкәр ёлбашчы, ынамдар маслахатчы (Б. Чарыяровың 60 йыллык яш тоюна) // Мугаллымлар газети. – 1982. – 10 декабрь.
13. Тачмурадов Т., Соегов М. Бяшим Чарыяров (К 60-летию со дня рождения) // Советская тюркология. – 1982. – №6. – С. 95–96.
14. Ходжаев Б. Условное наклонение в тюркских языках юго-западной группы / Б. Ходжаев; под редакцией Б. Чарыярова; АН ТССР, Ин-т яз. и лит. им. Махтумкули. – Ашхабад : Ылым, 1990. – 105 с.
15. Чарыяров Б. Времена глагола в тюркских языках юго-западной группы : в 2-х томах : диссертация ... доктора филологических наук : 10.00.00. – Ашхабад, 1970. – 805 с.
16. Чарыяров Б. Категория залога в современном туркменском языке : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.00.00. – Ашхабад, 1955. – 365 с.
17. Durdyýew H. Ol gönüklü dilçidi (B. Çaryýarow hakynda) // Türkmeistan, 2022, 5 iyul. URL: <https://science.gov.tm/library/articles/article-2022-07-05-1/>

References

1. Arnazarov, S. (1982). Glagoly rechi v turkmenskom iazyke : v sravnenii s drugimi tiurkskimi iazykami iugo-zapadnoi gruppy : dissertatsiia, 200. Ashkhabad.
2. Charyiarova, B., & Arnazarov, S. (1982). Glagoly rechi v turkmenskom iazyke : (v sravnitel'nom plane), 152. Arnazarov; Ashkhabad: Ylym.
3. (1987). Bol'shoi russko-turkmenskii slovar' : v 2 tomakh : okolo 77000 slov, 751.
4. Borzhakov, A. (1994). Imena deistviia v turkmenskom iazyke : avtoreferat dissertatsii, 60. Ashgabat.
5. Borzhakov, A. (1980). Formy vyrazheniia zhelaniia i dolzhenstvovaniia v glagolakh tiurkskikh iazykov iugo-zapadnoi gruppy, 178. Ashkhabad: Ylym.
6. Borzhakov, A. (1976). Turki dillerin' gunorta-gunbatar toparynda ish atlary, 174. Ashgabat: Ylym.
7. (1989). B'ashim Charyiarov. Turkmen Sovet Entsiklopediiasy. Tom 10, 47. Ashgabat.
8. Baskakova, N. A. (1970). Grammatika turkmenskogo iazyka, 1970, 503. Ashkhabad: Ylym.
9. Mukhyev, Kh., & Kurenov, S. (1988). B'ashim Charyiarov. Turkmen dilchileri, 26-27. Ashgabat: Magaryf.

10. Soegov, M. (1978). Pervichnye formy deeprichastiia v sovremennom turkmenskome iazyke : v sravnenii s drugimi tiurkskimi iazykami iugo-zapadnoi grupy : dissertatsiia, 163. Ashkhabad.
11. Soegov, M. (2014). Uchastnik voyny. Chelovecheskie sud'by v period sotsial'nykh potriaseni i kataklizma, Saarbrücken, 116-119.
12. Soegov, M. (1982). Talapker iolbashchy, ynamdar maslakhatchy (B. Charyiarovyn' 60 iyllyk iash toiuna). Mugallymlar gazet, 10 dekabria.
13. Tachmuradov, T., & Soegov, M. (1982). Biashim Charyiarov (K 60-letiiu so dnia rozhdeniia). Sovetskaia tiurkologiia, 6, 95-96.
14. Khodzhaev, B. (1990). Uslovnoe naklonenie v tiurkskikh iazykakh iugo-zapadnoi grupy, 105. Khodzhaev; Charyiarova; Ashkhabad: Ylym.
15. Charyiarov, B. (1970). Vremena glagola v tiurkskikh iazykakh iugo-zapadnoi grupy : v 2-kh tomakh : dissertatsiia, 805. Ashkhabad.
16. Charyiarov, B. (1955). Kategoriia zaloga v sovremennom turkmenskome iazyke : dissertatsiia, 365. Ashkhabad.
17. Durdyew, H. (2022). Ol gornukli dilcidi (B. Caryyarow hakynda). 5 iyul. Turkmeistan. Retrieved from URL: <https://science.gov.tm/tm/library/articles/article-2022-07-05-1/>

Информация об авторе

Соегов Мурадгелди – д-р филол. наук, профессор, действительный член – академик Академии наук Туркменистана, внештатный научный консультант Института языка, литературы и национальных рукописей имени Махтумкули Академии наук Туркменистана; член Специализированного ученого совета по защите докторских и кандидатских диссертаций при Академии наук Туркменистана по филологии, культурологии и искусствоведению, Ашхабад, Туркменистан.

Information about the author

Myratgeldi Soyegov – doctor of philological sciences, professor, full member – Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, visiting research adviser Magtymguly Institute of Language, Literature and National Manuscripts of Academy of Sciences of Turkmenistan; member of the Specialized doctoral and candidate dissertation advisory academic committee at the Academy of Sciences of Turkmenistan of Philology, Cultural Studies and Art History, Ashgabat, Turkmenistan.

Поступила в редакцию / Received 12.10.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 24.12.2022

Образ медведя в чувашской культуре

DOI 10.31483/r-103500


УДК 398.21

Фомин Э. В.

БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств»

Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики,

Чебоксары, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0001-6708-9909>, e-mail: yeresen@yandex.ru

Резюме: Работа посвящена изучению образа медведя в чувашской лингвокультуре и ставит целью изучить его свойства в восприятии чувашского народа в широком этнографическом аспекте, включая лингвистический (этимологический, ономастический), а также фольклорный подходы. *Материалом* исследования послужили тексты устного народного творчества и этнографические разработки, содержащие сведения о медведях. Автор также обращается к тематическим разработкам в области финно-угроведения, так как финно-угорские народы являются представителями лесной культуры, неизменно предполагающей значительное участие в их судьбах медведей. Исследование базируется на традиционных *методах*: научном осмыслении произведений устного народного творчества и анализе этнографической литературы. Медведь является популярным персонажем чувашского фольклора. При этом он в чувашской культуре не имеет однозначной оценки: медведь – простодушное существо, вследствие чего проигрывающее хитрому человеку. В то же время медведь признается чувашами символом силы. Аналогии в восприятии медведя скорее прослеживаются в русской лингвокультуре, чем в культурах народов Волго-Камья, многие из которых, прежде всего финно-угры, признают медведя тотемным животным. Ряд чувашских текстов о медведях представляет собой кочующие сюжеты.

Ключевые слова: медведь, чувашский язык, фольклор, этнография.

Для цитирования: Фомин Э. В. Образ медведя в чувашской культуре // Этническая культура. – 2022. – Т. 4, № 4. – С. 62-65. DOI:10.31483/r-103500.

Research Article

The Image of a Bear in the Chuvash Culture

Eduard V. Fomin

BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts"

of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0000-0001-6708-9909>, e-mail: yeresen@yandex.ru

Abstract: The work is devoted to the study of the image of the bear in the Chuvash linguistic culture and aims to study its properties in the perception of the Chuvash people in a broad ethnographic aspect, including linguistic (etymological, onomastic), as well as folklore approaches. The *material* of the study was the texts of oral folk art and ethnographic developments containing information about bears. The author also refers to thematic developments in the field of Finno-Ugric studies, since the Finno-Ugric peoples are representatives of the forest culture, which invariably implies a significant participation of bears in their lives. The study is based on traditional *methods*: scientific understanding of oral folk art and analysis of ethnographic literature. The bear is a popular character in Chuvash folklore. At the same time, it does not have an unambiguous assessment in the Chuvash culture: the bear is an ingenuous creature, as a result of which it loses to a cunning person. At the same time, the Chuvash recognize the bear as a symbol of strength. Analogues in the perception of the bear are more likely to be traced in Russian linguistic culture than in the cultures of the Volga-Kama peoples, many of whom, primarily the Finno-Ugric peoples, recognize the bear as a totem animal. A number of Chuvash texts about bears are nomadic plots.

Keywords: bear, Chuvash language, folklore, ethnography.

For citation: Fomin E. V. (2022). The Image of a Bear in the Chuvash Culture. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 4(4), 62-65. (in Russ.). DOI:10.31483/r-103500.

Введение

Медведь является распространенным животным, в силу чего нарративы о медведях встречаются у многих народов мира. По сути это идеальный объект, позволяющий собрать в одном источнике разноязычный материал как единый феномен. Бесценная идея создать коллекцию национальных образцов рассказов о медведях с глоссированием материала принадлежит Т. Б. Агранат.

Данное сообщение подготовлено для участия в работе круглого стола «Медвежьи рассказы на языках планеты людей», запланированной в рамках международной конференции «Лингвистический форум 2022: традиционные речевые формы и практики» Института языкознания Российской академии наук (17–19 ноября 2022 г.).

Материал и методы исследования

Материалом исследования послужили чувашские фольклорные тексты и этнографические записи, повествующие о медведях. Автор также обращается к близким по тематике разработкам главным образом в области финно-угроведения. Ориентация на финно-угристику не случайна, поскольку финно-угорские народы являются представителями лесной культуры, неизменно предполагающей значительное участие в их судьбах медведей.

Исследование базируется на традиционных методах: научном осмыслении произведений устного народного творчества и анализе этнографической литературы.

Результаты исследования и их обсуждение

Чувашская Республика является ареалом обитания бурого медведя (*хăмър уна* [хъмър убá]). В результате нерегулируемой охоты они здесь полностью исчезли к 1960 гг. В настоящее время в республике зафиксировано около 20 особей в основном в Алатырском Присурье. (Согласно расчетам исследователей, «ресурсная емкость присурского лесного массива позволяет обитание медведей в 3–4 раза большей численности» [Глушенков, 2020, с. 58]) Чувашское Заволжье является территорией их кратковременного пребывания в летний период. В республике время от времени фиксируются незначительные конфликты с участием медведей.

Этимология слова *уна* ‘медведь’. *Уна* [убá], чувВ. *она* [обá] ‘медведь’ < тюрк. *аба* ‘отец (тел., шор., саг.); предок (тур., чаг.); дядя со стороны отца (чаг.); старший брат (кач.); медведь’ (саг., койб., кач.); *абаа* ‘старший брат’ (саг.); *абуу* (тел., чаг. = монг.) ‘бабушка’; др.-тюрк. *аба* ‘медведь’ [Федотов, 1996, т. 2, с. 282], см. также у В. Г. Егорова: чув. *уна* = хак. *оба* ‘медведь; отец’ [Егоров, 1964, с. 275].

У слова *уна* в чувашском языке нет значения родителя, для этого используется слово *атте* [ат’э]. Безусловно, чувашское *уна* является результатом табуированного называния медведя, сложившегося еще во времена древнетюркской эпохи и выразившееся в семантическом переходе *отец* → *медведь*: «*Медведь (ау)* у многих тюркских народностей считался предком людей, был почитаем, и даже после смерти его останки служили объектом поклонения» [Позднякова, Ёылдырым, Хамуркопаран, 2014, с. 126].

Подобный переход в разряд сакрального исходного слова *отец* наблюдается в современном чувашском языке: *аслати* ‘гром’ < *асла* *атте* букв. великий отец.

Сближение чувашского *уна* с общетюркским исторически омонимичным *аба* ‘мать’ (ср. с чув. *апай* [абáй], *апи* [аб’и]) и попытки на этой основе выстроить концепцию тотемности медведя в чувашской среде ошибочно (см.: Севортян, 1974, с. 54–58).

Производные формы: *упален-* (< *уна* + *-лен*) ‘ползать на четвереньках подобно медведю’ (здесь загадочным выглядит нарушение закона сингармонизма, ожидаемое *упалан* (*уна* + *-лан*) – статья подобным медведю, ср. с *обалан* у Н. И. Золотницкого: ‘ползти на брюхе’ [Золотницкий, 1875, с. 18], данная форма в других лексикографических источниках не фиксируется); *упамас* [убамáс] ‘увалень, медведь; медлительный, неповоротливый’; *унаçа* (*уна* + *-çа*) [убáзъ] «зверолов-медвежатник’, откуда фамилия *Убасев*; *уна сарри* [убá сар’и] ‘папоротник’, букв. медвежья подстилка; *уна алли* [убá ал’иы] [прибор для натягивания обручей; заступ для вынимания земли при рытье ям для столбов’; *уна лёпёше* [убá л’ёб’ёж’к’] ‘ночная бабочка’; *уна майри* [убá мь’ри] ‘греческий орех’; *уна çамки* [убá çамг’и] ‘бляха на ремне’; *уна кятки* [убá кьтк’и] название вида крупных муравьев, *уна чёрни* [убá чьр’ни] ‘лапка для рыхления грядок’ и др. Фразеологические единицы: *унапа кашкър нек* = рус. как кошка с собакой, букв. как медведь с волком; *уна таиши таила* ‘сильно шуметь’

букв. медвежий танец танцуй. В целом в чувашском языке наблюдается тенденция словом *уна* обозначить крупные объекты.

Медведь в чувашской ономастике. Благопожелательным именем *Уна* и его производными (*Унай* [убáй], *Унак* [убáк], *Унакка* [убак’á], *Унаккай* [убак’áй], *Унамасар* [убамзár], *Унанкка* [убанк’á], *Унаçка* [убаçкá], *Онаç* [обáç], *Онашка* [обашкá]) в чувашской культуре нарекались только мужчины: *Уна тесе ак мёниён хураççё*: *уна нек сывлэхлэ пултър, чирё ан тивтёр тесе хураççё* ‘Вот почему называют *Уна*: пусть будет здоровым, как медведь, пусть не болеет – вот почему’ (перевод наш. – Э. Ф.) [Ашмарин, 1928–1950, т. 3, с. 249]. Имя обусловлено традицией, согласно которой «в семьях, где часто умирали дети, новорожденным давали странные, «нечеловеческие» имена (*Сўпни* «Сор», *Уна* «Медведь»)» [Салмин, 2004, с. 112]. Оно в тех же целях могло использоваться и в качестве второго имени взамен официального табуированного.

Настоящее имя в выделительной форме дало начало распространенному чувашскому ойкониму *Уни* [уб’и], как правило, сопровождающего названия дочерних селений: *Уни (Пасарлэ Уни* букв. Базарное Убево, *Чиркўллэ Уни* букв. Церковное Убево) – с. Убево в Красноармейском районе Чувашской Республики → *Кёрекаç Уни* – Кирегаси, *Сёньял Уни* – Синьял Убево, *Тусай Уни* – Досаево, *Турхан Уни* – Торханы, *Хёлес Уни* – Хлеси, *Чаканар Уни* – Чаганары, *Четверти Уни / Синче Кёпер Уни* – Янмурзино, *Янкас Уни* – Янгасы, а также *Кивё Уни* – Старые Убеи и *Сёне Уни* – Новый Убей в Дрожжановском районе Республики Татарстан, *Униел* – Убейкино в Исаклинском районе Самарской области. Кроме того, названный антропоним встречается в составе производных названий сел: *Унамса* – Адамза в Батыревском районе; *Унаçырма* – Оба-Сирма в Красноармейском районе, букв. медвежий овраг; *Унакасси* – Алмандаево в Мариинско-Посадском районе, букв. медвежье селение; *Унакаси / Упукушканы* – Обыково в Красночетайском районе; *Опикасси* – Обиково (ныне в составе Чебоксар); *Пысак Унакасси* – Большие Абакасы / Большие Убакасы в Ибресинском районе. (Интересным представляется колебание инициальных *у / о ~ а* в чувашских и русских названиях ойконимов. Надо полагать, это связано с тем, что ко времени фиксации чувашских названий в русских документах в XVII–XVIII вв. переход *у / о в а* еще не был завершен.)

Медведь в чувашском фольклоре. Медведь – популярный персонаж чувашского фольклора. Частота его упоминания сравнима с упоминанием популярных персонажей – волка, зайца и лисы.

В детском фольклоре устойчивое название медведя – *уна-уатаман* [уба удаман] ‘медведь-атаман’: *Энё уна-уатаман, ик урапа утакан* ‘Я медведь-атаман, на двух ногах ходящий’; *Урлэ ура – уатаман* ‘Косолапая нога – аатаман’ (медведь).

Медведь в фольклорных текстах бесхитростное существо, малопонимающее сложные социально-коммуникативные отношения людей, из-за чего может пострадать серьезно вплоть до смерти (см.: Уна ури //

Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар, 1985. С. 248; Упапа хĕр ача. Там же. С. 249–250;).

Как правило, медведь в народной прозе является самцом, вступающим в брачные отношения с украденной девушкой. У него рождаются дети: либо в человеческом облике, либо наполовину люди, наполовину медведи. Дети, рожденные от медведей, бывают наделены недюжинной силой, прямоотой и решительностью (см.: Сурри упу, сурри этем сын // Нараста юмахĕсем. Шупашкар, 2012. С. 280–282; Пуппа майри. Там же. С. 283–284).

В редких случаях медведь может быть осознан в качестве самки: *упа килеми* [убá к'ил'эм'й] 'бабушка медведица', почтительное обращение к медведице [Ашмарин, 1928–1950, т. 3, с. 248]. В этой связи интересной представляется легенда о превращении в медведей двух женщин – невестки и свекрови – без возможности обернуться людьми, поскольку ими были нарушены правила (см. легенду «Упа» в: Чăваш халăх сăмахлăхĕ: мифсемпе халапсем. Шупашкар, 1987. С. 61).

Чувашские сказки про медведей перекликаются с текстами других народов. Например, сказка «Упапа хĕр ача» (Медведь и девочка) обнаруживает сюжетное сходство с однотемной мордовской сказкой, ср.: Упапа хĕр ача // Чăваш халăх сăмахлăхĕ : ача-пăча сăмахлăхĕ. Шупашкар, 1985. С. 249–250; Мокшин, 2012, с. 320).

При всем этом чувашам присуще упрощенное восприятие медведей, чем финно-угорскими народами. Находящиеся в тесных контактах с чувашами «марийцы почитали медведя, считая его “человеком в шкуре”» [Марийцы, 2013, с. 289], хозяином леса. «В произведениях марийского фольклора много сюжетов, рассказывающих о сожительстве марийских женщин с медведями. В этих легендах отражается архаическая идея магического содействия зверя плодородию, позже превратившая медведя в покровителя семейно-брачных отношений» [Мокшина, 2012, с. 100]. В чувашской среде не имело развития осознание медведя как абстрактного символа, удаленного от наблюдаемой физической подосновы.

Медведь в аспекте чувашской этнографии. Медведь не является тотемным животным чувашей, им признается волк.

В речевой практике медведь имеет отрицательную коннотацию, ср.: *упа нек утатъ* 'как медведь ходит' – о неуклюжей походке; *упа нек уласа лар* 'реветь, как медведь', *упа нек пĕччен* 'как медведь одинок'. Негативная характеристика отразилась также в фольклорных текстах малого жанра: *Кăмакара лăпсăр-лапсăр упу ташлатъ* 'В печи косматый медведь танцует' (тедь). Медведь является существом, которым пугают ребенка: *упа килет* 'медведь идет'.

В системе дохристианских чувашских верований покровителем медведей являлся *Пихампар* [п'иуам-бáр], бог домашних животных и зверей. Злой дух *вутăр* [вúбър] мог обернуться медведем, а при болезни, насылаемой *хаяр* [хájар], больные рыдали медвежьим голосом [Салмин 2004, с. 83, 100–102]. На святках моло-

дые люди переодевались в медведей: *Пĕри упу пулатъ, теңри хуци пулатъ. Хуци упана ташлаттарса сурет* 'Один медведем становится, другой хозяином. Хозяин ходит и заставляет танцевать медведя' (перевод наш. – Э. Ф.) [Ашмарин, 1928–1950, т. 3, с. 248].

Охота на медведя среди чувашей производилась следующим образом: «В прежнее время, когда ружей у чуваш было немного, охотились за зверями, особенно за медведями, с рогатинами, топорами и дубинками. Человек 40–50 отправлялось в присурский лес и начинали отыскивать медведя. Нацелившись на его берлогу, они старались выманить его на драку. Выставляли против него рогатину за рогатиной, направляя их в грудь и брюхо медведя. Тот бил лапой по дровику. Ставили ему против груди рогатину, две, три. Наконец, уставляли против брюха его рогатину, с железом шириною в четверть аршина, на длинном древке из молодого, завяленного и окостеневшего дуба. Наступление медведя замедлялось: лапа его не могла переломить дровика и чем больше бил он по древку, тем глубже входило в него железо, расширяя рану. Доканчивали медведя ударами дубин» [Никольский, 1929, с. 55].

Чувашская кулинария допускает употребление медвежатины.

Медведь в народном художественном творчестве. Образ медведя в традиционном художественном творчестве, нередко ориентированном на отображение флоры и фауны, и материальной культуре чувашского народа имеет едва заметное выражение. В научной литературе зафиксированы сведения об особом способе крыть крышу, называемом *упа кутле* [убá кутл'э] 'sicut asinus ursi' [Ашмарин, 1928–1950, т. 3, с. 249], производстве длинной шубы *тохха* [тох:á] из медвежьей шкуры [Захарова-Кульева, 2017, с. 74], узоре *она сôпкăмĕ* [обá сôпкъм'ь] букв. охпка медведя, танце *упа ташши* [убá таш:й] букв. медвежий танец [Ашмарин, 1928–1950, т. 3, с. 251] без описания технологий и правил.

Заключение

В чувашской культуре медведь не имеет однозначной оценки. Он простодушное существо, вследствие чего проигрывающее хитрому человеку. В то же время медведь, как и улып-великан, признается чувашами символом силы. Аналоги в восприятии медведя скорее прослеживаются в русской лингвокультуре, чем в культурах народов Волго-Камья, многие из которых, прежде всего финно-угры, признают медведя тотемным животным.

Сокращения

Др.-тюрк. – древнетюркский язык, кач. – качинский диалект хакасского языка, койб. – койбальский диалект хакасского языка, монг. – монгольский язык, саг. – сагайский диалект хакасского языка, тел. – телеутский диалект алтайского языка, тур. – турецкий язык, тюрк. – тюркские языки, хак. – хакасский язык, чаг. – чагатайский (староузбекский) язык, чувВ. – верховой диалект чувашского языка, шор. – шорский язык.

Список литературы

1. Ашмарин Н. И. Чăваш сáмахэсен кёнеки = Словарь чувашского языка. – Казань – Чебоксары, 1928–1950.
2. Глушенков О. В. Бурый медведь в Чувашской Республике // Труды Мордовского государственного природного заповедника имени П. Г. Смидовича. – 2020. – Выпуск 24. – С. 51–60.
3. Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 1964. – 357 с.
4. Захарова-Кульева Н. И. Чăваш халăх тумё : этнографи словарё. – Шупашкар : Чăваш кёнеке издательстви, 2017. – 251 с.
5. Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и речениями разных народов тюркского, финского и других племен. – Казань : Типография Императорского университета, 1875. – VIII, 279 с.
6. Салмин А. К. Система верований чувашей. – Чебоксары : Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2004. – 208 с.
7. Марийцы: историко-этнографические очерки. – 2-е издание, дополненное. – Йошкар-Ола : Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл, 2013. – 480 с.
8. Мокшин Н. Ф. Мордовская мифология как система // Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. – 2-е издание, дополненное и переработанное. – Саранск : Мордовское книжное издательство, 2012. – С. 319–331.
9. Мокшина Е. Н. Образ медведя в религиозных и мифологических представлениях финно-угорских народов (мордвы, марийцев, удмуртов, коми и др.) // Финно-угорский мир. – 2012. – №3–4. – С. 97–101.
10. Никольский Н. В. Краткий курс этнографии чуваш. – Чебоксары : Чувашское государственное издательство, 1929. – 221 с.
11. Позднякова А. А., Ылдырым А., Хамуркопаран Д. Зоонимный компонент в тюркской топонимии // Наука и школа. – 2014. – №2. – С. 125–129.
12. Севортян, Э. В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и общетюркские основы на гласные) / Э. В. Севортян ; Институт языкознания ; Академия наук СССР. – Москва : Наука, 1974. – 766 с.
13. Федотов М. Р. Этимологический словарь чувашского языка : в 2-х томах. – Чебоксары : Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 1996.

References

1. Ashmarin, N. I. (1928-1950). Chavash samakhesen keneki = Slovar' chuvashskogo iazyka. Kazan – Cheboksary.
2. Glushenkov, O. V. (2020). The brown bear in Chuvashia. Trudy Mordovskogo gosudarstvennogo prirodnogo zapovednika imeni P. G. Smidovicha, Vypusk 24, 51-60.
3. Egorov, V. G. (1964). Etimologicheskii slovar' chuvashskogo iazyka, 357. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
4. Zakharova-Kul'eva, N. I. (2017). Chavash khalakh tume, 251. Shupashkar: Chavash keneke izdatel'stvi.
5. Zolotnitskii, N. I. (1875). Kornevoi chuvashsko-russkii slovar', sravnennii s iazykami i racheniiami raznykh narodov tiurkского, finskogo i drugikh plemen. Kazan': Tipografiia Imperatorskogo universiteta; VIII, 279.
6. Salmin, A. K. (2008). Sistema verovaniia chivashei, 208.
7. (2013). Mariitsy, 480. Marii El.
8. Mokshin, N. F. (2012). Mordovskaia mifologiiia kak sistema. Mordva, 2, 319-331. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
9. Mokshina, E. N. (2012). Image of a bear in religious and mythological beliefs of Finno-Ugric peoples (Mordvinians, Mari, Udmurt, Komi, etc.). Finno-ugorskii mir, 3, 97-101.
10. Nikol'skii, N. V. (1929). Kratkii kurs etnografii chuvash, 221. Cheboksary: Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo.
11. Pozdniakova, A. A., Iyldyrym, A., & Khamurkoparan, D. (2014). Animals names in the Turkic toponymy. Nauka i shkola, 2, 125-129.
12. Sevortian, E. V. (1974). Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov (Obshchetiurkskie i obshchetiurkskie osnovy na glasnye), 766. Sevortian; Moskva: Nauka.
13. Fedotov, M. R. (1996). Etimologicheskii slovar' chuvashskogo iazyka.

Информация об авторе

Фомин Эдуард Валентинович – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, Чебоксары, Российская Федерация.

Information about the author

Eduard V. Fomin – candidate of philological sciences, associate professor, head of the department of humanities and socio-economic disciplines at the BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation.

Поступила в редакцию / Received 24.09.2022

Принята к публикации / Accepted 20.12.2022

Опубликована / Published 24.12.2022

