

Бюджетное образовательное учреждение высшего образования
Чувашской Республики «Чувашский государственный институт культуры и искусств»
Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела
Чувашской Республики



ВЕСТНИК

**ЧУВАШСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ИНСТИТУТА
КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ**

№ 13

Чебоксары 2018

Рецензент

Кузнецова Людмила Васильевна, доктор педагогических наук,
профессор кафедры теории, истории, методики музыки ФГБОУ ВО «ЧГПУ им. И.Я. Яковлева»

Главный редактор

Баскакова Наталья Ивановна, кандидат философских наук, доцент,
ректор БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии

Редакционная коллегия:

Петров Геннадий Николаевич, кандидат педагогических наук,
проректор по научной и творческой работе БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Арестова Вероника Юрьевна, кандидат педагогических наук, доцент,
ведущий научный сотрудник БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Иванова Екатерина Константиновна, доктор педагогических наук, профессор кафедры социально-культурной и библиотечной деятельности БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Фомин Эдуард Валентинович, кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Камаева Марина Петровна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Каримов Ботурджон Кадинович, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой социально-культурной и библиотечной деятельности БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Герасимова Наталья Ивановна, кандидат культурологии, доцент кафедры социально-культурной и библиотечной деятельности БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии;

Савадерова Анна Витальевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой хорошего дирижирования и народного пения БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии.

Этническая культура в современном мире : материалы V Всероссийской научно-практической конференции / БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии; ред. кол.: Н. И. Баскакова (гл. ред.) [и др.]. – Вып. 2. – Чебоксары : Плакат, 2018. – 257 с.

Сборник составлен по итогам V Всероссийской научно-практической конференции «Этническая культура в современном мире», состоявшейся 30 октября 2018 г. в г. Чебоксары.

В сборнике рассматриваются проблемы изучения и сохранения традиционной культуры, затронуты вопросы воспитания и развития личности, анализируется историко-культурное наследие с научной и художественной точки зрения.

Ответственность за подлинность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законов об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов. Статьи печатаются в авторской редакции.

МАТЕРИАЛЫ
V ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

**«ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»**

30 октября 2018 г.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. КУЛЬТУРА В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

- Г. Б. Байсаидова*
ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО ДОВЕРИЯ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.....8
- А. А. Конунов*
СКАЗИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО АЛТАЙЦЕВ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.....11
- В. В. Медведев*
ЭТНИЧЕСКОЕ (САМО) СОЗНАНИЕ:
РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА.....16
- Р. В. Шантанов*
ИЗМЕНЕНИЕ ЭТНОДИФФЕРЕНЦИРУЮЩИХ ПРИЗНАКОВ
БУРЯТСКОГО ЭТНОСА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.....22

РАЗДЕЛ II. ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

- В. А. Ануфриев*
СААМЫ КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА
В СЕРЕДИНЕ И ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА.....27
- К. К. Басирова*
ОСОБЕННОСТИ И СПЕЦИФИКА
ДАГЕСТАНСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА.....31
- М. Г. Гавриленко*
ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩА СТАРООБРЯДЦЕВ САЯНО-АЛТАЯ
(НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ).....35
- Д. Ф. Гатина-Шафикова*
ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИИ
МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР В XXI ВЕКЕ.....39
- Д. В. Давыдов, И. Э. Алиев*
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КРЕСТЬЯНСКИХ СВАДЕБНЫХ ТРАДИЦИЙ
В ТАТАРСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ В 1920 ГГ.....43
- Е. А. Журавлева, К. Ш. Ибатуллина*
КОНЦЕПТ «ДОМ» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
РУССКИХ И ТАТАР КАЗАХСТАНА И РОССИИ.....47
- Т. Т. Кручковский*
ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ПОЛЯКОВ
СОВРЕМЕННОГО ГРОДНЕНСКОГО РЕГИОНА БЕЛОРУССИИ.....52
- В. А. Левицкая*
ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ
КАРАИМСКОГО ПРАЗДНИЧНОГО ЖЕНСКОГО КОСТЮМА
ПОД ВЛИЯНИЕМ КУЛЬТУР КОРЕННЫХ НАРОДОВ КРЫМА66

<i>И. Н. Муйтуева</i> ТРАДИЦИОННЫЕ ЧЕРТЫ ТРУДОВЫХ ОБРЯДОВ АЛТАЙЦЕВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ).....	72
--	----

РАЗДЕЛ III. ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Н. В. Беленов</i> ФОРМАНТ ЛЯЙ / ЛЕЙ В МОРДОВСКОЙ ТОПОНИМИИ.....	77
<i>Д. Е. Избасаров, А. Г. Шугаева</i> ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ЭТИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ В БАШКИРСКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА.....	80
<i>Л. Ю. Мирзоева, Ж. Б. Ержанова</i> ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В КАЗАХСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ.....	84
<i>А. М. Муртазалиев</i> ДИДАКТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ ХАСАНА КУДАЛИНСКОГО КАК ЯВЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АВАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	88
<i>О. А. Теуш</i> НАИМЕНОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ И МЕСТ ИХ ОБИТАНИЯ В ГОВОРАХ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ.....	93
<i>С. Н. Чернова</i> ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК РАССКАЗА М. П. ПЕТРОВА «КЫК УЛОН» ‘ДВЕ ЖИЗНИ’.....	101

РАЗДЕЛ IV. ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНИЯ И РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ

<i>О. В. Василенко, О. В. Карпова, М. Ю. Харитонов</i> РЕГИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ПАТРИОТИЧЕСКИХ ЧУВСТВ У СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ.....	106
<i>Г. М. Васильева</i> ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ЯПОНИИ.....	110
<i>Н. П. Гаврилюк</i> ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В УСЛОВИЯХ ПОЛИЭТНИЧНОСТИ ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ ПРИДНЕСТРОВСКОЙ МОЛДАВСКОЙ РЕСПУБЛИКИ).....	113
<i>В. О. Зверев, А. С. Максимов, Е. А. Тихонова</i> МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СЛУЖЕБНЫХ КОЛЛЕКТИВАХ ОРГАНОВ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ (ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ).....	116
<i>М. П. Камаева</i> ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПРОЦЕССУ ОБУЧЕНИЯ И ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНТОВ ВЫСШЕГО УЧЕБНОГО ЗАВЕДЕНИЯ.....	121

<i>Л. А. Коханова, Ю. Е. Черешнева</i> МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ЖУРНАЛИСТА В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВИЗАЦИИ.....	124
<i>Т. Н. Семенова</i> НАРОДНАЯ СКАЗКА В СЕНСОРНОМ ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ РАННЕГО ВОЗРАСТА С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ.....	131
<i>К. Ю. Смирных</i> ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОМСКОМ РЕГИОНЕ.....	134
<i>Ю. А. Стадник</i> ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ДЛЯ ХОРЕОГРАФОВ В ВУЗАХ.....	139

РАЗДЕЛ V. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

<i>В. Г. Бухерт</i> И ВОТ ЗДЕСЬ НАЧИНАЮТСЯ РАСХОЖДЕНИЯ МЕЖДУ ТАТАРСКИМИ И ЧУВАШСКИМИ ИСТОРИКАМИ. Н. В. УСТЮГОВ О «БУЛГАРСКОМ НАСЛЕДСТВЕ».....	144
<i>А. Б. Багомедова</i> ФОЛЬКЛОРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ РАННИХ НОВЕЛЛ Х. Д. АВШАЛУМОВА.....	152
<i>В. А. Гайкин</i> МНОГОНАЦИОНАЛЬНАЯ МАНЬЧЖУРИЯ: ДИАСПОРЫ НАКАНУНЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ.....	155
<i>Н. М.-Н. Гибадуллина</i> ХРИСТИАНИЗАЦИЯ МАРИЙЦЕВ В ОСВЕЩЕНИИ ИСТОРИКА И. Н. СМЕРНОВА.....	159
<i>О. Н. Егорова</i> ВКЛАД И. Я. ЯКОВЛЕВА И ЕГО УЧЕНИКА А. В. РЕКЕЕВА В ПРОСВЕЩЕНИЕ ЧУВАШСКОГО НАРОДА.....	162
<i>И. Г. Комлев</i> ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ И МИФОЛОГИИ ДРЕВНИХ БОЛГАР В РЕСПУБЛИКЕ БОЛГАРИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА.....	167
<i>П. С. Корючкина</i> ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ МИФОТВОРЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ЭКРАННОЙ КУЛЬТУРЫ.....	171
<i>Э. О. Кранк</i> ТЕОКРАТИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ: К ПРОБЛЕМЕ ЛИЧНОСТНОГО ПОЗИЦИОНИРОВАНИЯ П. Я. ЧААДАЕВА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ.....	175
<i>М. Ю. Ледяева</i> РЕАЛИЗАЦИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК В ПОЛИЭТНИЧНОМ ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ г. САМАРА).....	179

<i>Т. А. Листова</i> ЯЗЫК КАК ФАКТОР САМОИДЕНТИФИКАЦИИ. ПОТОМКИ УКРАИНЦЕВ НА ЮГО-ЗАПАДЕ РОССИИ.....	184
<i>А. В. Мещеряков, Д. А. Полевикова</i> РОЛЬ ДОНСКИХ КАЗАКОВ В ОСВОЕНИИ ТЕРРИТОРИИ ПОВОЛЖЬЯ И СИБИРИ.....	192
<i>С. С. Михайлов</i> ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ, СВЯЗАННАЯ С ПРЕЖНЕЙ РОДОПЛЕМЕННОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬЮ У АССИРИЙЦЕВ ДИАСПОР ГОРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ.....	195
<i>Л. Г. Мкртчян</i> СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ АРМЯНСКОЙ ДИАСПОРЫ САМАРСКОГО КРАЯ.....	204
<i>Е. Р. Никулин</i> ЭТНОС КАК КОНСТРУКЦИЯ.....	212
<i>Н. Г. Очирова</i> ДАВИД КУГУЛЬТИНОВ – МНОГОГРАННОСТЬ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ПОЭТА.....	218
<i>О. В. Седова</i> ОБРАЗЫ ЖИВОТНЫХ И ПТИЦ В ФОЛЬКЛОРЕ ПИНЧУКОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СБОРНИКА Д. Г. БУЛГАКОВСКОГО «ПИНЧУКИ»).....	223
<i>М. В. Стрелец</i> А. А. РОМАНОВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ЧУВАШСКОГО СЕГМЕНТА РОССИЙСКОЙ ВОЕННОЙ ЭЛИТЫ	227
<i>Р. И. Файнимидт</i> ПОДДЕРЖКА ЭТНИЧЕСКОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНОГО МНОГООБРАЗИЯ В ИНДОНЕЗИИ.....	232
<i>Э. В. Фомин, М. В. Фомин</i> О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ЧУВАШСКОГО МЕНТАЛИТЕТА.....	238
<i>А. М. Хаджакаева</i> ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ КУМЫКОВ.....	242
<i>И. З. Шаяхметова</i> ОБУЧЕНИЕ НА НАЦИОНАЛЬНЫХ ЯЗЫКАХ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА (НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКОЙ АССР)	246
<i>Л. М. Шкляева</i> РОЛЬ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ХУДОЖНИКОВ В РАЗВИТИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ИСКУССТВА.....	250
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	253

РАЗДЕЛ I
КУЛЬТУРА В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

УДК 304.2

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО ДОВЕРИЯ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

PROBLEMS OF FORMATION OF INTERNATIONAL CONFIDENCE
IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION

Г. Б. Байсаидова
G. B. Baysaidova

Дагестанский государственный университет, г. Махачкала

Аннотация. Социальное взаимодействие в поликультурной среде должно быть основано на доверии субъектов, которые преследуют общую цель. В условиях глобализации существует опасность распространения культуры недоверия. В статье рассматриваются актуальные проблемы формирования доверия между различными этническими общностями в ситуации нарастания кризиса национально-культурной идентичности.

Ключевые слова: глобализация, этнос, этническая идентичность, кризис идентичности, межнациональные отношения, межнациональное доверие.

Abstract. Social interaction in a multicultural environment should be based on the trust of actors who have a common goal. In the context of globalization, there is a danger of spreading a culture of distrust. The article deals with topical issues of building trust between different ethnic communities in a situation of growing crisis of national-cultural identity.

Keywords: globalization, ethnos, ethnic identity, identity crisis, interethnic relations, interethnic trust.

В условиях глобализации, когда разрушаются традиционные социальные и культурные связи, появляются различного рода угрозы и риски, нарастает всеобщее недоверие людей друг к другу. Все эти процессы препятствуют формированию социального порядка, лишают субъекта чувства уверенности. Невозможность индивида или конкретной социальной группы положиться на традиции собственной этнической общности оказывает негативное влияние на процесс национально-этнической идентификации, который, как известно, включает в себя взгляд конкретного народа на самого себя, а также то, как народ оценивает свое место в мировом сообществе. Исследователи проблемы кризиса национальной идентичности обращают особое внимание на повсеместный характер данного кризиса. Так, С. Хантингтон пришел к выводу, что современный кризис национальной идентичности носит глобальный характер [3].

Известно, глубина и серьезность кризиса национальной идентичности и его последствий влияют на социально-политическую ситуацию в обществе, в частности, на культуру межнационального взаимодействия.

Глобализация сопровождается потерей этнических корней. Значительной угрозой

для национально-этнической идентичности являются идентичности «субнациональные, двунациональные и транснациональные» [1].

Национализм, разнообразные формы фундаментализма, присущие эпохе глобализации, способствуют размыванию этнической идентичности, создают напряженность и конфликтность в межнациональных отношениях. Кроме того, формированию культуры межнационального доверия мешает желание создать исключительные условия для развития конкретного этноса.

Наибольшее влияние на формирование культуры межнационального доверия оказывают личностные характеристики представителей этнической элиты, амбиции национальных лидеров. Чрезмерное желание реализовать лишь собственные цели, недостаточный уровень знаний о закономерностях общественного развития являются преградой для межнационального диалога. Этот фактор может оказать негативное влияние на выбор путей развития конкретной этнической общности.

Важно отметить, что отрицательное отношение представителей отдельных этнических общностей к своей национальной идентичности снижает уровень доверия к этим этносам как к субъектам межнациональных отношений. Эта проблема усугубляется еще и негативным восприятием национального языка, нежеланием говорить на родном языке.

В условиях глобализации существует угроза утраты национального языка, растворения в иной социальной и культурной среде. В многонациональной России проблема развития языка и культуры конкретного этноса особенно актуальна. К сожалению, сегодня вопрос о национальной принадлежности у некоторых индивидов часто ассоциируется с определенным пунктом в личных документах, в котором необходимо указать свою национальность. Огромный опыт формирования культуры межнационального доверия, накопленный в последние десятилетия в Республике Дагестан, позволяет многочисленным агентам и институтам социализации личности адекватно реагировать на действия радикально настроенных групп. В этой связи необходимо обратить внимание на постоянную поддержку традиционных институтов, которые нацелены на консолидацию общества. Социальные институты должны ориентировать молодых людей на решение практических задач, на принятие оптимальных решений в ходе межкультурного взаимодействия. Что касается дагестанской молодежи, то опыт старшего поколения, опора на традиции позволяют ей адекватно интегрироваться в современное общество.

В поликультурной среде межнациональное доверие – важный фактор, влияющий на культуру межэтнических отношений, в особенности это касается культуры взаимодействия между крупными этносами и небольшими этническими общностями. В условиях глобализации немногочисленная этническая группа, которая находится в постоянном контакте с большой цивилизацией, рискует потерять язык и культуру. История дает немало примеров того, как носители десятков языков и культур оказались на грани исчезновения. Причины – внешнее воздействие или добровольное решение перейти на язык доминирующей в численном отношении общности. Важно также обратить внимание на двойственность этнической самоидентификации малых народностей. Это особенно актуально для дагестанских народностей. В общероссийском контексте все мы – дагестанцы, а в своем регионе каждый определяет свою этническую принадлежность (аварцы, даргинцы, лезгины, кумыки, лакцы, ногайцы).

В ходе формирования культуры межнационального доверия в Дагестане используется опыт межкультурной коммуникации дагестанских народностей с привлечением объективных источников информации. Ложная информация или информация, дискредитирующая определенную этническую общность, может способствовать формированию конфликтной идентичности.

В условиях глобализации увеличиваются миграционные потоки. Этот процесс

создает дополнительные проблемы, связанные с невозможностью или нежеланием мигрантов адекватно интегрироваться в иную социальную и культурную среду. Некоторые радикально настроенные группы используют ситуацию с мигрантами для достижения определенных политических целей, провоцируют конфликты, распространяют информацию, дискредитирующую отдельные народы. В связи с этим нельзя не признать тот факт, что уровень межнационального доверия в этих странах снижается, растет недоверие и как следствие увеличиваются столкновения на национальной почве.

Основой формирования культуры межнационального доверия является толерантность – необходимый элемент социального и культурного капитала любой социальной общности, в том числе этнической группы.

Культура доверия, как утверждает Р. Инглхарт, нужна, прежде всего, для успешной политической самоорганизации общества. Кроме того, Р. Инглхарт отмечает, что межнациональное согласие обеспечивается устойчивой социально-политической системой [2]. Потому деятельность политических институтов должна быть ориентирована на создание условий для распространения культуры доверия в поликультурной среде.

В современном Дагестане на формирование культуры межнационального доверия влияет религиозный фактор. Общность духовных ценностей этносов способствует консолидации представителей разных народностей. При этом маргинальные группы противодействуют процессам объединения общества. Это в основном часть радикально настроенной молодежи, поведение которой в большинстве случаев не зависит от их отношения к религии. В условиях современного Дагестана исследование влияния этой группы молодых людей на консолидацию общества особенно актуально, потому требует проведения конкретных эмпирических исследований. Бесспорно, только достоверная социологическая информация способствует объективному анализу данного явления и применению адекватных методов борьбы с ним. Приписывание, придание результатам социологического исследования несвойственного им значения, бездоказательные комментарии к данным чреваты негативными последствиями в условиях реальной опасности экстремизма.

Манипуляция данными, ее влияние на межкультурную коммуникацию – проблема, которая требует специального исследования.

Важная роль в формировании культуры межнационального доверия в условиях глобализации отводится институтам первичной социализации личности, в частности, семье. Возможно изучение специфики социализации личности в многонациональной и мононациональной семье.

В условиях глобализации специального рассмотрения требует проблема поиска идентичности, от адекватного решения которой во многом зависит уровень согласия и межнационального доверия в обществе.

Литература

1. Гаджиев К. С. Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы филологии. – 2005. – № 1. – С. 12–18.
2. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Политические исследования. – 1997. – № 4. – С. 6–13.
3. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; Пер. с англ. А. Башкирова. – М. : Транзиткнига, 2004. – 635 с.

СКАЗИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО АЛТАЙЦЕВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

THE FABULOUS ART OF THE ALTAIANS IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION

А. А. Конунов
А. А. Копунов

Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск

Аннотация. В статье рассматривается современное состояние сказительского искусства алтайцев, дается краткая информация о сказителях Алтая с конца XIX в. до наших дней.

Ключевые слова: сказительское искусство, героический эпос, сказители, исполнители горлового пения.

Abstract. The article discusses the current state of the Altai folklore art, gives a brief information about Altai storytellers from the end of the 19th century. to the present day.

Keywords: storytelling art, heroic epic, narrators, performers of throat singing

Героические сказания – древнейшие памятники устного народного творчества, в яркой художественной форме отражающие историю и мировоззрение народа. Не будет преувеличением сказать, что эпос принадлежит к числу важнейших историко-культурных факторов, благодаря которым алтайский народ сумел сохранить свое этническое самоназвание, самобытную культуру, национальный язык, традиционный образ жизни, исконные нравственные нормы и обычаи. Эпическое наследие алтайцев является частью мировой эпической культуры и входит в число величайших памятников устного народного творчества народов мира.

С древности у алтайцев существуют две формы исполнения героического эпоса: речитатив и особое горланное пение, называемое каем. Кай является наиболее распространенной, популярной в народе формой, можно сказать, это классическая форма исполнения героического эпоса. Человек, исполняющий героический эпос каем, называется кайчы. Это – мастер, профессионально подготовленный в своем искусстве, обучавшийся ему с детских лет, который на протяжении веков занимал важное место в духовной и культурной жизни народа. У алтайцев кайчы принято считать не любого человека, который может передать целостные сюжеты эпических произведений ритмически организованной речью. Кайчы мог быть человек, творчески одаренный от природы, обладающий хорошей памятью и умением проникновенно донести до слушателей фабулу и художественную красоту эпических произведений. Одним из главных условий признания сказителя как кайчы является его способность исполнять героическое сказание от начала до конца горловым пением под аккомпанемент топшуура. Топшуур – двухструнный музыкальный инструмент, функционирующий в южноалтайских культурах теленгитов и алтай кижы. По классификации Э. Хонбостеля и К. Закса он относится к чашечным шейковым лютням с пальцевым способом звукоизвлечения. Морфологической особенностью инструмента является неделимость шейки и корпуса, поскольку топшур вырезался из единого куска дерева определенного сорта – кедра или пихты. В инструменте выделя-

ются выдолбленные (головка, гриф, корпус) и вставные (дека, подставки, колки) части. Первая струна раньше делалась из трех-четырёх, вторая из шести-семи конских волос, большей частью белого цвета.

Топшуурное сопровождение составляет неотъемлемую часть алтайского эпического сказительства. Кайчы А. Марков считал, что музыка алтайского эпоса – это прежде всего культура игры на топшуре. Благодаря топшуру кайчы хорошо запоминает текст сказания.

В целях отличия от сказки героические сказания называются кайлап айдар чёрчэк или кай чёрчэк. Героическое сказание, исполненное без горлового пения, которое исполняют речитативом, называют уткаалап айдар, юлгерлеп айдар или туудылап айдар чёрчэк. Хотя такая форма исполнения героического сказания было довольно распространена среди алтайцев, но она менее популярна, чем кай, и к ней прибегали главным образом лица, которые почему-либо не могли петь каем, например, дети и большинство женщин, которым трудно дается гортанное пение.

Первые записи жанра героических сказаний на территории Горного Алтая начались в середине XIX в. У истоков этой работы были В. И. Вербицкий и В. В. Радлов. Далее, начиная с 1880 гг., публикации алтайского героического эпоса появляются в трудах таких сибирских исследователей, как Н. М. Ядринцев, Г. Н. Потанин, А. Калачев, Н. Я. Никифоров, Г. М. Токмашев, П. В. Кучияк и др. Алтайский героический эпос после издания В. В. Радлова (1866) в оригинале опубликован только в 1941 г. в сборнике героических сказаний Н. Улагашева «Чёрчэктёр». В 1940–1944 гг. у него записали более 30 сказаний. С основанием в 1952 г. Горно-Алтайского научно-исследовательского института начался новый этап собирания и публикации фольклора алтайцев. В этой большой работе, благодаря основателю и первому директору института С. С. Суразакову, особое внимание было уделено героическому эпосу. Так с 1958 г. началось издание серии «Алтай баатырлар» (Алтайские богатыри. Составитель и главный редактор первых девяти томов серии – С. С. Суразаков. Составители десятого тома – С. С. Суразаков и И. Б. Шинжин, 11–13 томов – И. Б. Шинжин, 14 тома – З. С. Казагачева и М. А. Демчинова, 15 и 16 томов – А. А. Конунов. В издании «Алтай баатырлар» впервые сделана попытка представить в единой серии весь алтайский героический эпос, обозначив в нем имена сказителей и собирателей. В нем представлен весь накопленный эпический материал, собиравшийся на протяжении длительного времени собирателями с разным уровнем подготовки и с разной технической оснащённостью, и это не могло не отразиться на качестве записей. В 16 томах серии с 1958 по 2018 гг. в записи от примерно 40 сказителей опубликованы 102 героических сказания.

Известными сказителями XIX в. были Кыскаш, Сабак Бочонов, Кыдыр Отлыков, Кабака Тадыжеков, Дьиндьилей. Их последователями стали Оспыйнак, Келер-Куш, Сабранка, Николай Улагашев, Сыран Ялатов, Г. И. Калкин, Кабак Черноев, чьими учениками в свою очередь явились Алексей Калкин, Табар Чачияков, Евдокия Таштамышева, Илья Константинов, Сават Алтайчинов, Анчы Чунижеков, Менди Куртов, Очубай Алексеев, Наталья Черноева, Николай Ялатов, Касак Кокпоева и др. По словам З. С. Казагачевой, во все времена героический эпос являлся истинным богатством и высочайшим достижением в духовной культуре алтайцев, а сами сказители – достоянием нации. Таковыми в нашей памяти были и останутся А. Калкин, Т. Чачияков, С. Савдин. Достоинно завершая свою сказительскую эстафету, они, не обронив ни одного лепестка, не помяв ни одного стебля, донесли до нас высокохудожественные образцы многовекового поэтического творчества своего народа.

Сформировавшиеся в 1920–1930 гг. сказители, которые усвоили эпическую традицию от своих предшественников, остаются без преемников. Такие сказители, как

С. Савдин, Т. Чачияков, Н. К. Ялатов, при жизни глубоко сетовали, что у них нет учеников-наследников в сказительском искусстве. Единственный сказитель А. Калкин имел по семейной сказительской линии своего преемника – сына Элбека 1953 года рождения. Отец А. Калкина Григорий Иванович (1901–1969), по воспоминаниям земляков, также был знаменитым и уважаемым кайчы, его кай был звонким, а слова были внятными. Он очень хорошо играл на топшууре. По словам А. Г. Калкина, он до конца своей жизни исполнял кай. К сожалению, от кайчы не было записано ни одного героического сказания, но благодаря его сыну Алексею Калкину мы услышали великолепные сказания Г. И. Калкина. Он считал отца своим первым учителем в исполнении каем героических сказаний. От отца А. Калкин усвоил более десяти сказаний, в том числе героический эпос «Маадай-Кара». По словам А. Калкина, в репертуаре его отца было еще четыре сказания («Алтын-Бузе», «Талай-каан», «Ак-Бёкё», «Сары-каан»), которые, к сожалению, не были записаны.

Кроме отца, с раннего возраста он имел возможность видеть и слышать таких знаменитых сказителей, как Оспыйнак Чолтуков (родился в долине Кара-Кол Онгудайского района, жил в местности Крамалу Улаганского района), Диндилей из селения Онгудай, Данил Тобоков из г. Ойрот-Тура, ныне Горно-Алтайск, Тоолок Токтогулов из долины Чолушмана (Кырсай), М. Язаров, В. Тазрашев, и стал исполнять известные эпические произведения «Кан-Бюдей», «Кюн-Сологой», «Кан-Капчыкай» (из репертуара О. Чолтукова), «Алтай-Буучай» (из репертуара Дындилея), «Темене-Коо», «Когюдей-Мерген», «Телбен-каан», «Ескюс-Уул» (из репертуара Т. Токтогулова), «Алтын-Эргек», «Очы-Бала» (из репертуара М. Язарова), «Сурды-Баатыр» (из репертуара В. Тазрашева).

Как бы много сказителей ни слушал А. Калкин в молодые годы, но по-настоящему петь каем он научился только у отца. Отец учил его старинному теленгитскому каю – очень низкому, но звучному и весьма продолжительному. Для такого кая у него были все данные – он обладал хорошо развитой грудной клеткой. Учеба носила форму постоянно и настойчивого подражания каю отца. Отец только делал ему те или иные замечания. Он также научился аккомпанировать себе на топшууре. Строй топшуура и игра на нем также восходят к глубокой старине.

Так же происходит и запоминание самих сказаний: обучающийся многократно повторяет их и старается вначале воспроизводить слово в слово. И лишь впоследствии, став самостоятельным и опытным мастером, сказитель в процессе исполнения импровизирует, вносит сокращения и дополнения. Очень важным процессом было запоминание различных сюжетов и традиционных поэтических оборотов речи. Обладая необыкновенной памятью, А. Калкин запомнил от отца много общих мест и постоянных эпических формул. При изображении портретов богатырей, сцен седлания коня, богатырской поездки, поединка богатырей, сцен охоты он чаще всего применяет одни и те же поэтические формулы, но в повествованиях о различных событиях или в различных диалогах подобные трафареты не всегда возможны. Поэтому он, как и другие сказители, учился также и импровизировать – качество, которое впоследствии сильно развилось в нем.

Репертуар Э. Калкина сформирован главным образом на основе репертуара отца – А. Г. Калкина. Его любимые сказания – «Маадай-Кара», «Ёскюс-Уул». Он с детства, слушая сказания своего отца, научился играть на топшууре и горловому пению. В 1997 г. членам первой Алтайской международной экспедиции довелось слушать и сделать аудиозаписи фрагментов эпоса «Маадай-Кара» в его великолепном исполнении. Нынче большая надежда возлагается на сына Э. Калкина Маадья на продолжение творчества предков.

В настоящее время можно сказать еще об одном сказителе Алтая – Т. Б. Шинжине. Его родные братья Тензе, Бодос были сказителями. От них он слышал сказания «Ал-

тын-Саадак», «Ай-Карагай», «Буудайан», «Кезер», «Дьангар». Т. Шинжин, выросший среди сказителей и певцов, в настоящее время сам исполняет героические сказания и учит сказительскому мастерству детей. В 1970 гг. он пропагандировал в алтайской эпической среде такие стили горлового пения как каркыраа, кёмей, сыбыскы, сыгыр. Благодаря ему алтайский героический эпос, исполняемый различными стилями горлового пения, был услышан во многих странах мира.

Начиная с 70-х гг. XX в. число начинающих и молодых исполнителей горлового пения стало расти. К ним относятся такие исполнители, как Н. Шумаров, Б. Байрышев, С. Урчимаяев, Б. Киндикиов и др. В начале XXI в. на Алтае число начинающих и молодых исполнителей горлового пения стало расти. К ним относятся такие исполнители как О. Отуков, А. Акчин, А. Калкин (внучатый племянник А. Г. Калкина), А. Темеев, Г. Самаяев и др., которые исполняют отрывки героических сказаний. Большинство из них поют гортанным способом не только поэтические строки из традиционных текстов народных сказаний, но и песни собственного сочинения в эпическом стиле.

В свое время среди молодых сказителей выделялся А. Кезереков, который исполнял свои сказания горловым пением и, опираясь на традиционные знания народной медицины, кай использовал в целительстве. Его сказания очень своеобразны. Этот феномен требует глубокого и детального исследования.

Также отдельной строкой следует отметить Э. Тадыкина, А. Курманова, Э. Теркишева, Н. Сегерткишева, М. Тельденова, Б. Турлунова и др. По последним данным, они уже исполняют героический эпос от начала до конца, например, в репертуар Э. Тадыкина входит героическое сказание «Алтай-Буучай», А. Курманова – «Ёскюс-Уул», «Малчы-Мерген», Э. Теркишева – «Алып-Манаш», «Малчы-Мерген», «Кёгюдей-Кёкшин и Кёгюдей-Мерген», Николая Сегерткишева – «Кан-Алтын» и «Малчы-Мерген», Байыра Турлунова – «Малчы-Мерген» и крупное героическое сказание (около 8000 тыс. строк) «Маадай-Кара».

Если раньше сказительское искусство передавалось из уст в уста, то нынешнее поколение овладевает мастерством горлового пения из аудиозаписей, а слова сказаний берут из книг. Поэтому такие проекты, как «Курултай сказителей» имеют очень большое значение для подрастающего и будущего поколений.

Сказительское искусство, эпос складываясь и отшлифовываясь в течение многих столетий, донесла до нас бесценные свидетельства народного мировосприятия. Оно является составляющей традиционной культуры, одной из этнических характеристик, сохранившейся до наших дней и бытующей наряду с явлениями современной цивилизации. Несмотря на это, в сравнении с обрядовым фольклором алтайцев, который мало изучен в силу сложившихся в советское время идеологических установок, связанных с религией и традиционными верованиями, вследствие сложности самого обрядового комплекса, а также в связи с архаическими проявлениями в обрядах, трудно поддающимися пониманию, сказительское искусство алтайцев после переживаний переломных моментов истории нашей страны с 2000 гг. восстанавливается. В настоящее время появились сказители, которые могут исполнять эпос от начала до конца с репертуаром от двух до четырех героических сказаний.

Курултай сказителей направлен на сохранение и популяризацию среди детей и молодежи одного из древнейших искусств алтайцев – горлового пения кай. Социальным назначением курултая сказителей было воссоздание интереса к изучению родного языка, традиционным знаниям, горловому пению кай. Поиск молодых талантов, обучение и передача традиционных знаний от поколения к поколению мастерами горлового пения.

В 2018 г. был реализован проект «Кайчы – хранитель традиций народов Алтая». Проект направлен на сохранение и популяризацию среди детей и молодежи одного из

древнейших искусств алтайцев – горлового пения кай. Задачи проекта: культурный обмен, диалог между молодыми и заслуженными мастерами горлового пения – сказителями (кайчы) и исполнителями горлового пения (кайлаачы); проведение мастер-классов по горловому пению; популяризация культурно-массовых мероприятий с участием мастеров горлового пения кайчы и исполнителей горлового пения; привлечение внимания широкой общественности и представителей государственных органов власти проблемам сохранения и дальнейшего развития сказительского искусства.

Таким образом, если даже традиция передавать сказительское мастерство от поколения к поколению из уст в уста прервалась, традиционное сказительское искусство продолжает жить среди народа и развиваться, не теряя традиционные элементы древнего искусства.

Литература

1. Казагачева З. С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын»: аспекты текстологии и перевода. – Горно-Алтайск, 2002. – 348 с.
2. Суразаков С. С. Биография сказителя А. Г. Калкина // Маадай-Кара: алтайский героический эпос. – М. : Наука, 1973. – С. 439–442.
3. Шинжин И. Б. Современный Алтайский край // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. – М., 1980. – С. 265–268.

**ЭТНИЧЕСКОЕ (САМО) СОЗНАНИЕ:
РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА**

**ETHNIC (SELF) CONSCIOUSNESS:
THE REALITIES OF THE MODERNITY OF THE POLICULTURAL SPACE**

**В. В. Медведев
V. V. Medvedev**

Сургутский государственный педагогический университет, г. Сургут

Аннотация. Статья посвящена этническому самосознанию и идентификации, т.е. вопросам, являющимся в современном мире востребованными и наиболее противоречивыми. Конкретные примеры – деятельность национально-культурных центров и фольклорных коллективов, организация праздничных мероприятий, производство этнической продукции, создание музеев и наличие сообществ в социальных сетях – демонстрируют этническую самоидентификацию индивидов в отношении этноса (чувашей, казахов, ногайцев) и актуальность компонентов традиционной культуры в настоящее время.

Ключевые слова: самосознание, идентичность, этничность, традиция, культура.

Abstract. The article is devoted to ethnic identity and identification, i.e. issues that are in demand and most controversial in the modern world. Specific examples - the activities of national cultural centers and folklore groups, the organization of celebrations, the production of ethnic products, the creation of museums and the presence of communities in social networks - demonstrate the ethnic identity of individuals in relation to the ethnic group (Chuvash, Kazakhs, Nogai) and the relevance of the components of traditional culture now time.

Keywords: self-consciousness, identity, ethnicity, tradition, culture.

Проблемы этнического сознания / самосознания / идентификации в наши дни считаются наиболее актуальными и своевременными. Это результат создания полиэтничного, поликультурного и поликонфессионального пространства крупных и малых городов, а в ряде случаев и сельских территорий. Если в начале прошлого или в XIX столетиях подобные вопросы были не столь противоречивы и не являлись объектом пристального наблюдения, то сегодня антропологи и этнологи все чаще рассматривают сознание / самосознание / идентичность или идентичности этнических групп и конкретных персоналий.

Демонстрация этничности всегда находила отражение в материализованной культуре. Жилища, постройки, поселения, система питания, одежда и украшения являются продуктами деятельности народа, соответствующие его духовным потребностям. Разделение культуры на духовную и материальную слишком условно, чтобы о них говорить в отдельности, поскольку в совокупности они составляют единый продукт человеческого труда. Вполне обоснованно, что применительно к этнической культуре используется термин «материализованная культура».

На протяжении столетий повседневная и праздничная одежда, жилища, предметы домашнего обихода и прочие вещи демонстрировали культуру, искусство и воззрения народа. В наши дни людей в национальных костюмах, блюда традиционной кухни и

предметы быта можно наблюдать во время разного рода мероприятий общегородского, регионального и всероссийского уровня. Например, в городе Сургуте ежегодно проводятся такие мероприятия как «Сабантуй», «Вардавар» и «Соцветие». В первом случае праздник позиционируется как совместный татарский и башкирский, во втором – армянский праздник в честь Преображения Господня, а в-третьем – мероприятие объединяет представителей всех национально-культурных автономий и центров города, а также близлежащих территорий.

Несмотря на связь с традиционной культурой того или иного народа, сценарии мероприятий во многом дублируют друг друга. Неизменным в таких действиях являются выставка сувенирной продукции, торговля, реконструированные двory и жилища, презентующие традиционное пространство и интерьер, народный костюм и национальные блюда. Самостоятельные площадки организаторами выделяются для проведения детских мероприятий и спортивных соревнований. Так, сценарный ход II Республиканского праздника чувашской культуры «Уяв», состоявшегося 14 июля 2018 г. в д. Юламаново Аургазинского района Республики Башкортостан с целью «сохранения и развития чувашской культуры и народных традиций в деятельности творческих коллективов», состоял из следующих этапов:

- «Народная мастеровая» – выставка изделий народных промыслов и декоративно-прикладного творчества;
- «Чувашская кухня» – конкурс блюд этнической кухни;
- театрализованное шествие участников и гостей праздника;
- традиционный хоровод;
- выступление фольклорных коллективов (27 ансамблей, имеющих разные статусы, из районов и городов Республики Башкортостан, а также Чувашии);
- конкурс гармонистов «Выля, чăваш хуткупăсĕ» / «Играй, гармонь чувашская»;
- спортивные игры и борьба «Кĕрешÿ»;
- гала-концерт лауреатов фестиваля и конкурса гармонистов;
- концерт артистов чувашской эстрады [7].

Схожее планирование праздника является характерным для большинства аналогичных фестивалей и мероприятий, регулярно проходящих в субъектах России. Здесь можно наблюдать как комплексы традиционных костюмов или их отдельные комплекующие, так и современные интерпретации – «новоделы» реконструирующие народную одежду, но, к сожалению, выполненные порою не очень качественно.

В Чувашской Республике, например, одним из таких наиболее известных предприятий является фирма художественных промыслов «Паха тĕрĕ» / «Чудесный, качественный узор», специализирующаяся на изготовлении одежды с ручной и машинной вышивкой и плоскостных изделий для домашнего интерьера. Еще одним примером служит фирма «Балтай», занимающаяся производством народной одежды, декоративных украшений, сувениров и бижутерии. Естественно, изготовление и реализацию реконструированных изделий, копирующих традиционные костюмы или содержащих этнические орнаменты, мы наблюдаем абсолютно у всех народов в самых разнообразных вариациях. В частности, в Республике Башкортостан изготовлением и распространением подобной «башкирской» продукции занимаются «Башкирский производственный комбинат Всероссийского музыкального общества» и творческая мастерская «Альфа и М», а в Республике Марий Эл – сеть магазинов «Марийские сувениры», салон «Энсай» и другие.

Деятельность фольклорных и эстрадных коллективов также демонстрирует процессы самоидентификации и отождествления себя с тем либо иным этносом. Даже приглашенные «со стороны» участники, не являющиеся представителями этого народа, во время репетиционного процесса погружаются в данную «атмосферу», т.е. культуру и

традиции народа и уже ассоциируют себя с ним. Внимания заслуживают сельские коллективы, действующие на протяжении нескольких десятков лет, где участниками являются разные поколения семьи. К таковым, например, относится народный чувашский фольклорный ансамбль «Шевле» / «Зарница», существующий с 1967 г. Репертуар коллектива составляют фольклорные произведения, записанные в разные годы у деревенских старожил.

В родном поселении «Шевле» активно взаимодействует с народным чувашским театром «Ёмёт» / «Надежда», сельским Домом культуры, школой и Чувашским историко-культурным центром в с. Суук-Чишма Кармаскалинского района Республики Башкортостан. Среди выступлений, подготовленных коллективом, такие праздники традиционной культуры чувашей как Сурхури «зимний праздник молодежи», Улах «молодежные посиделки», Мункун «весенний праздник по приему духов предков», Ғимёк «летний родовой праздник по символическому кормлению предков», Кёр сәри «осенний родовой праздник по символическому угощению духов предков» и другие. Творческий коллектив демонстрирует обряды и традиции чувашей и для широкой аудитории. Так, для телепередачи «Бабушкин сундучок» Башкирского спутникового телевидения был реконструирован обряд Ғумәр чўк «инициирование дождя». «Шевле» принимает участие в достаточно значимых для чувашей торжествах – празднике «Акатуй» / «праздник в связи с выходом на весенний сев», конкурсах «Чăваш пики» / «Чувашская красавица» и «Кёмёл сасă» / «Серебряный голос», а также сотрудничает с продюсерским центром «Самана» / «Время» [8].

Подобную тактику творческой деятельности наблюдаем и у других фольклорных коллективов. Это выступления народного чувашского фольклорного ансамбля «Илем» / «Красота», народного фольклорного ансамбля «Мерчен» / «Бисер», чувашского фольклорно-этнографического ансамбля «Палан» / «Калина» и чувашского народного фольклорного коллектив «Шанчак» / «Надежда». Схожие сценарии творческой жизни характерны не только для чувашских ансамблей, но и в целом для всех коллективов, презентующих народную культуру.

Клодом Леви-Строссом в статье «Раса и история» был предложен тезис о том, что «разнообразие человеческих культур – позади, вокруг и впереди нас» [5, с. 323–356]. Утверждение, с которым нельзя не согласиться, поскольку мировая история – это путь развития, культура и традиции народов. Ежедневно мы неосознанно оказываемся вовлеченными в полиэтническую и поликультурную среду. Лектор, входящий в аудиторию, видит перед собой пространство, заполненное представителями разных этнических групп. Сотрудник банка или торговый компании, общаясь с клиентами либо деловыми партнерами на протяжении рабочего дня, не ограничивает свою деятельность в отношении людей иной этнической принадлежности.

В таком незаменимом на сегодняшний день предмете как мобильный телефон мы слышим не просто мелодии звонка или другого звукового сообщения, а нередко у ногайца – мелодию популярной ногайской песни, у татарина – отрывок песни Хании Фархи, Айдара Галимова или Ильдара Хакимова. В телефоне марийца в списке исполнителей можно увидеть Йорга Каче, Станислава Шакирова, Ирину Якаеву и многих других. Как правило, подобные «этнические» звуковые сигналы устанавливают на звонки родных, друзей или односельчан, что демонстрирует наличие некой особенной связи между этими людьми, стремление подчеркнуть собственную этническую принадлежность и отождествление определенного круга людей друг с другом и более крупной группой, т.е. этнической общностью.

Каждый участник национально-культурного центра, автономии или диаспоры, безусловно, транслирует этническую культуру своего народа, использует в своей деятель-

ности, в том числе повседневной, какие-либо ее элементы. В интерьере дома обязательно присутствуют текстиль и декоративные предметы, а на столах нередко бывают представлены блюда традиционной кухни. Приняв приглашение казахской семьи, например, следует ожидать, что гость будет посажен на ковре «традиционные лоскутные одеяла» и попробует такие блюда казахской кухни как бесбармак, сорпа, баурсаки и другие, а застолье сопровождает длительное чаепитие из пиал.

Этничность проявляется во внутрисемейных праздниках и обрядовых действиях. Современная казахская свадьба, как и в прошлом, не проходит без совершения обряда беташар «раскрытие лица», т.е. знакомство невесты с родными мужа. Представление невесты новым родственникам и подарки, полученные молодой во время беташар жыры, символизируют ее инкорпорирование в новую семью, как и прохождение по ак жол «белому пути» к своему жениху и его родителям. Являясь одним из наиболее устойчивых элементов свадебных мероприятий, беташар связывает традицию и реалии современности [6]. Аналогии наблюдаем в русской, татарской, чувашской и иных культурах.

Известно, что значительное количество вещественного и фотоиллюстративного материала содержат фонды городских и сельских историко-краеведческих музеев. Музей заслуженно можно назвать «храмом материализованного воплощения этничности», сохраняющим вещи и предметы, идентифицирующие народы во времени и пространстве [3, с. 5–6].

Помимо официально зарегистрированных и документально оформленных музеев известны и «семейные музеи». Именно таким является музей семьи Степановых, открывшийся в июле 2018 г. в с. Сихонкино Кармаскалинского района Республики Башкортостан. На протяжении десятилетий Степановы собирали и систематизировали экспонаты, и, построив соответствующее помещение, представили свою коллекцию предметов чувашской культуры и хозяйственного инвентаря широкой аудитории зрителей [8].

Сама идея создания и функционирования такого музея, посетить который может каждый желающий, свидетельствует о самоидентификации и этническом сознании его организаторов. Не получая материальных преференций и административной поддержки, семья на территории собственного двора создает своеобразный «уголок чувашской культуры», предназначенный для популяризации истории и культуры чувашей среди детской и взрослой аудитории. Как минимум, они готовы пожертвовать временем и раскрыть двери своего дома перед посетителями музея, т.е. именно таким образом осуществить вклад в сохранение народной культуры чувашей.

Проявления этнического самосознания встречаются в разных сферах деятельности. Стекло автомобиля нередко служит поверхностью, на которой изображены символы, этнонимы, орнаменты, презентующие народы и подчеркивающие принадлежность владельца к соответствующему этносу.

Современный автомобиль превращается в настоящий этнокультурный объект, демонстрирующий самосознание и идентичность владельца. Это может быть отражено на ветровом стекле или капоте, что мы и наблюдаем на одном из автомобилей ГАЗель, принадлежащем ногайцу. Во-первых, видим этноним «ногау» – ногайцы, безусловно, свидетельствующий о самоидентификации владельца автомобиля и отождествления себя с данным народом. Во-вторых, слово «карагас». Карагас – это ойконим, аул Ногайского района Республики Дагестан, являющийся моноэтническим ногайским поселением. Но вполне вероятно это видоизмененная форма одной из этнографических групп ногайцев – карагашей, употребляющих в качестве эндоэтнонима сочетание карагаш ногай. В-третьих, родовой знак – тамга «печать» / «отпечаток». Именно такое изображение нередко используется ногайцами в качестве символа, олицетворяющего историческое и культурное наследие народа. Тамга, заключенная в круг, дополнена крыльями, что связано с изо-

бражением коьк боьри «небесного волка» / «крылатой волчицы», ставшего этническим символом ногайцев в 90-х гг. прошлого столетия. Подобное изображение ногайцами ассоциируется со знаменем своего народа, с которым связаны многочисленные легендарные исторические сюжеты. Такие символы позволяют представителям данной этнической группы «находить» друг друга в новом для них пространстве, идентифицировать при встрече и выстраивать взаимоотношения [2].

Аналогичным проявлением этнического сознания / самосознания / идентичности на автомобильном стекле может послужить еще один пример, но уже посвященный гагаузам. Надпись «gagauz» – гагауз, обрамляющая изображение волчьей головы – этнического и культурного символа народа. Именно волк является тем животным, с которым гагаузы связывают многие традиционные обрядовые действия, праздники и предания [4].

Социальные сети и интернет-пространство в целом являются платформой для создания многочисленных и разнообразных по тематике групп и сообществ, демонстрирующих культуру, традиции и самосознание народов России и мира. В наши дни изучение киберпространства и веб-этнографии служит одним из приоритетных направлений современной антропологии и этнологии [1, с. 100–108].

В социальной сети «ВКонтакте» этническую культуру и идентичность народа ханты представляют следующие группы: «Театр обско-угорских народов – Солнце» (численность участников более 850 человек), «Ханты, Манси и Лесные Ненцы ХМАО–Югры» (численность участников более 950 человек), «Молодежная организация обско-угорских народов» (численность участников более 1300 человек) и другие. В группах представлены визуальные и текстовые формы, транслирующие информацию пользователям. Нередко проводятся обсуждения и опросы, затрагивающие проблемы самосознания / самоидентификации и форумы, посвященные различного рода событиям. Например, деятельность и эффективность стойбищенских школ.

Группы в социальных сетях формируются не только по этническому принципу, но и подчеркивают регион проживания. Многие из них имеют не абстрактное описание, а создаются конкретно по месту жительства: «Самар ен чăвашсем / Чуваши Самарского края» (численность участников более 1100 человек), «Чувашское культурное общество Санкт-Петербурга» (численность участников более 1400 человек), «Чуваши Башкортостана» (численность участников около 3000 человек), «Московские чуваша» (численность участников более 4600 человек) и многие другие.

Киберпространство объединяет народы России и позволяет «увидеть» регионы и города проживания конкретных этнических групп. Стремление к коммуникации в социальных сетях, участие в форумах и обсуждениях, а также комментарии культурных событий, консолидируют и поддерживают интерес к этнической истории и народной культуре. Некие скрепы связывают людей в единое сообщество, причем такие узы находятся выше социального положения, уровня образования, степени достатка и прочих критериев.

Представленные в статье материалы свидетельствуют об актуальности этнического самосознания / идентификации и проявлении этничности в реалиях современности. Творчество фольклорно-этнографических ансамблей и интерес к «народным» праздникам, стремление к коммуникации в социальных сетях с людьми одной этнической группы и т.д., демонстрируют это достаточно наглядно. Несмотря на стандартизирующие и унифицирующие процессы, этническая самоидентификация и отождествление себя с конкретной этнической группой занимает в нашем сознании соответствующее положение.

Потребность в собственной идентификации с более широкой общностью существовала всегда, поскольку придавала чувство уверенности и защиты. Стратегии поведения, описанные выше, заполняют лакуну в недостатке «этнического» общения, с которым мы можем столкнуться в полиэтничном окружении.

Литература

1. Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. – 2018. – № 1 (58). – С. 100–108.
2. Долгих М. Крылатая волчица [Электронный ресурс] // Национальный акцент. – Режим доступа : <http://nazaccent.ru/content/2185-krylataya-volchica.html> (дата обращения 02.10.2018).
3. Загребин А. Е. Этнографическое финно-угроведение в России: динамика научных идей и знаний // Труды Карельского научного центра РАН. – 2014. – № 3. – С. 3–8.
4. Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. – Кишинев: Tip. Central, 2014. – 472 с.
5. Леви-Стросс К. Путь масок. – М. : Республика, 2000. – 399 с.
6. ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Челябинск Челябинской области. Июль 2018 г.
7. ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Аургазинский район Республики Башкортостан, д. Юламаново. Июль 2018 г.
8. ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Кармаскалинский район Республики Башкортостан, с. Сихонкино, с. Суук-Чишма. Июль 2018 г.

**ИЗМЕНЕНИЕ ЭТНОДИФФЕРЕНЦИРУЮЩИХ ПРИЗНАКОВ
БУРЯТСКОГО ЭТНОСА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

**CHANGE OF ETHNO-DIFFERENTIATING SIGNS BURYATIAN ETHNIC
IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION**

Р. В. Шантанов
R. V. Shantanov

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Аннотация. В статье рассматриваются этнодифференцирующие признаки бурят, которые в условиях глобализации прошли через ряд видоизменений и модификаций.

Ключевые слова: буряты, этнос, этнодифференцирующие признаки, язык, культура, шаманизм.

Abstract. The article discusses the ethno-differentiating features of the Buryats, which under the conditions of globalization have gone through a number of modifications and modifications.

Keywords: Buryats, ethnos, ethno-differentiating characteristics, language, culture, shamanism.

Каждая культура в условиях глобализации и внедрения новых технологий претерпевает различные модификации. Соответственно возникает ряд проблем по сохранению аутентичной составляющей культуры этноса и в то же время открываются новые векторы развития этнокультуры. Поэтому в современных условиях у каждого народа появляются способы и меры, которые позволяют отражать его традиционные особенности. Допустимо, что этнос постоянно находится в активном поиске этих способов и мер. Ярким примером является бурятский этнос, у которого наблюдается множество изменений и преобразований этнодифференцирующих признаков – языка, общности территории, религии, одежды, пищи, ремесел и формы хозяйствования, культурных признаков. Все они в совокупности дают общую характеристику всего этноса. Но в условиях глобализации, информатизации и унификации всех сфер жизнедеятельности все эти признаки имеют существенные модификации и различные механизмы адаптации к современным условиям.

Самым сильным этнообразующим признаком является язык. Сегодня бурятский язык занесен в Красную книгу ЮНЕСКО как исчезающий язык. Частично этому способствует билингвизм бурят, который несет с собой ряд негативных факторов для этнокультурного развития народа [3, с. 110–113]. Конечно, есть ряд положительных моментов, одним из которых является то, что билингвизм помогает в консолидации всего русского народа. Но в данном случае необходимо актуализировать проблему некачественного знания обоих языков.

Второй аспект – территориальная раздробленность бурятского этноса, что влечет за собой разность в принятии мер в разрешении поставленной проблемы. В КНР бурятский язык и культура более аутентичны, вследствие автономности территории проживания бурят. Социологические исследования показывают, что указанная проблема не актуальна

на данной территории [2, с. 134–141]. В Монголии буряты максимально интегрированы во все сферы жизнедеятельности страны, так как бурятский язык и культура очень схожи с монгольским. Но все же в результате постоянного взаимодействия двух этносов наблюдаются лингвистические изменения в языке [1, с. 74–78]. В России буряты проживают в основном в трех регионах: Иркутской области (в Усть-Ордынском бурятском округе), Республике Бурятия, Забайкальском крае (в Агинском бурятском округе). Здесь наиболее остро обозначена проблема, на исследование которой и направлена работа автора. Но необходимо указать, что территориальная разобщенность не только мешает в консолидированном принятии мер по сохранению бурятского языка и культуры, но и разделяет этнос на разные векторы и уровни развития.

Третий аспект вытекает из раздробленности территории проживания. Он заключается в духовной составляющей – религии, которая различается по месту жительства бурят. В Бурятии, Забайкалье, Монголии и Китае преобладает буддизм. В Иркутской области большинство бурят – приверженцы шаманизма, который распространен и в Бурятии. Несовместимость двух указанных религий выступает одной из главных преград в консолидации бурятского этноса.

Можно продолжить ряд этих аспектов и указывать на причины возникновения проблемы сохранения аутентичной составляющей культуры бурят, но автор называет наиболее масштабные и серьезные. Анализ поставленной проблемы позволит обнаружить многие видоизменения или новое применение этнодифференцирующих элементов бурятского этноса.

Бурятский язык сегодня преподается не во всех школах и не все бурятские дети охвачены изучением родного языка. Для принятия мер по решению данной проблемы создаются новые социальные проекты. Например, в социальной сети «ВКонтакте» люди могут переключить для себя интерфейс сайта на бурятский язык. Это один из ярких примеров того, что сейчас идет активный процесс адаптации к нынешним условиям, что позволяет людям, знающим свой родной язык, поддерживать его уровень и использовать не только в живом общении, но и в виртуальном. Создание условий изучения бурятского языка сегодня становится одним из средств заработка и возможностью открыть собственный бизнес. Так, в 2017 г. по инициативе двух молодых людей, заинтересованных в сохранении бурятского языка, в г. Иркутске открываются Курсы бурятского языка «Аян».

В Иркутской области большинство бурят приверженцы шаманизма, являющегося уникальным культурным феноменом. Он отражает религиозно-мифологическую картину мира этнической общности и обобщение общественного опыта, сохраняя при этом определенный набор социокультурных доминантов. В то же время шаманско-духовные концепции и формы их символического воплощения позволяют идентифицировать особенности функционирования традиционной религии, в том числе этнических стереотипов. В последнее тысячелетие бурятский шаманизм трансформировался в национальную религию, так как в череде исторических событий возникли мировые религии. Среднеазиатский шаманизм раньше не имел организационной структуры и сейчас наблюдается активная тенденция к его конфессионализации и институционализации. В конце XIX в. в Республике Бурятия и Монголии принимаются правовые акты, обеспечивающие свободу вероисповедания и удовлетворение религиозных потребностей населения. На основе этого появляются шаманские религиозные организации, созданные для реализации и защиты общих интересов вероисповедующих. Это результат ведения политики советского государства и постсоциалистического синдрома [5, с. 187–191].

Народная кухня сегодня является одним из главных свидетельств о прошлом народа, его достижениях, мировосприятии. Удивительные традиции создания «белой» пищи на основе молока, неповторимых блюд из мяса, мясopодуков – это один из индикато-

ров бурятской этногруппы. Начиная с середины XVII в. под влиянием русской материальной и духовной культуры, традиций питания русского населения, в рацион питания бурят широко вошли западные, европейские и русские виды пищи. Поэтому питание бурят в настоящее время более разнообразно. Под влиянием процесса глобализации в национальную кухню проникли гамбургеры, пицца, кока-кола и другие напитки и продукты, содержащие различные искусственные добавки [10]. Сегодня бурятская кухня стала одним из путей привлечения людей в места общественного питания. Так, многие кафе в г. Иркутске носят название «Буза» или «Позная» (поза – одно из главных блюд бурят). В г. Улан-Удэ по инициативе А. Малханова открывается бурятский аналог – гастронаб «Buuzа Вао», которая готовит бургеры с элементами бурятской кухни.

Национальная одежда является неотъемлемой частью каждого этноса и значительным признаком идентификации личности со своим народом, они имеют давнюю традицию, отражающую социально-экономические условия, культурный уровень, концепции красоты, а также гендерные и возрастные характеристики. Со второй половины XIX в. бурятский костюм резко изменился, так как существует межкультурная коммуникация, которая предполагает заимствование у соседей. Так, в моду среди бурят вошла рубашка, сапоги, ушанка. Следует отметить, что буряты не полностью отказались от своего традиционного костюма, а только лишь комбинировали два вида: русский и бурятский. В контексте формирования интереса к возрождению традиционной культуры люди стали выступать за национальную одежду. Развитие традиционной национальной одежды – это возможность в обществе глобализации идентифицировать себя с этнической группой более четко, «объективно», с их культурными корнями. Современный бурятский костюм универсален, амбивалентен. Но, с одной стороны, дизайнеры стараются сохранить традиции глубокой древности, с другой – привести текущие тенденции и элементы современной моды в свои костюмы [7, с. 108–112].

Буряты в корне своем скотоводы-кочевники, которые определяли свое богатство по количеству голов в хозяйстве. На сегодня кочевничество прекратило свое существование. Автор объясняет это словами этнографа М. Н. Хангалова, который видел начальный процесс перехода бурят от кочевого образа жизни к оседлому. Вот что он пишет: «Бурятские земли постепенно стеснялись со всех сторон русскими поселенцами, которые строили все новые деревни и заимки. Бурятский скот не мог по-прежнему привольно и свободно пастись, так как русские поселенцы препятствовали этому, ведь скот, пасясь на разных местах, травил хлеб и покосы» [6, с. 14–19]. Оседлый образ жизни бурят скотоводов в нынешних условиях перешло в форму ведения крестьянско-фермерских хозяйств, которые еще недавно начали получать поддержку по государственной программе развития сельского хозяйства и регулирования рынков сельскохозяйственной продукции, сырья и продовольствия на 2013–2020 гг., учрежденная Правительством Российской Федерации от 14 июля 2012 г. Так, например, в Баяндаевском районе Усть-Ордынского бурятского округа имеется 5367 крестьянско-фермерских хозяйств и с каждым годом их количество увеличивается. В рамках реализации программы «Поддержка начинающих фермеров Иркутской области на период 2012–2014 годы» 85 крестьянских (фермерских) хозяйств района стали победителями конкурсного отбора и получили гранты [8].

Подходы к воспитанию ребенка у бурят характеризуются выраженными дифференцированными системами. Еще в условиях племенного строя в бурятском культе были разработаны девять наук бурятского мужчины и семь талантов бурятской женщины. Они и представляют собой все виды ремесел данной этнической общности. Девять наук настоящего мужчины заключались в следующих умениях: 1) умении бороться; 2) умении мастерить; 3) знании кузнечного дела; 4) умении охотиться; 5) умении ломать голыми руками (кулаком) позвоночную кость скотины; 6) умении плести кнут из восьми ремешков;

7) умении плести треножник для лошади; 8) умении стрелять из лука; 9) умении ездить на лошади.

Данная педагогическая система представляет собой некий кодекс знаний и умений, четко сформулированных в отношении способностей, качеств мужчины, для наилучшего функционирования как в природной, так и социальной среде.

Система воспитания девочек заключалась в развитии семи талантов женщины: 1) умении оказывать родителям почет речами, угощением и мягкой постелью; 2) умении воспитывать детей; 3) умении вести дом, хозяйство, поддерживать семейный очаг; 4) умении ухаживать за домашними животными; 5) умении готовить молочные блюда; 6) умении уважать мужа и принимать гостей; 7) быть «хозяйкой серебряного наперстка» (умение шить) [4, с. 120–124].

Многое из этого перечня в современных условиях забыто и утеряно. В целях возрождения элементов бурятской культуры создаются различные учреждения дополнительного образования, государственные или негосударственные организации, направленные на обучение людей некоторым видам ремесла. Например, кузнечное дело сегодня в частности преобразовалось в художественную обработку металла или в кузницы по изготовлению различных предметов современной культуры. Ярким примером этому является Усть-Ордынский национальный центр художественных народных промыслов Усть-Ордынского бурятского округа. Э. А. Куклин – художник-конструктор по металлу, восстановил и возродил комплекс металлических элементов бурятской одежды и предметов национального быта, а также разрабатывает эскизы и исполняет сувенирную продукцию (металлические привески атрибутов шаманского костюма и атрибутов бурятской иконографии) [9].

Умение ломать кулаком позвоночную кость скотины, стрельба из лука, мужская вольная борьба и верховая езда сегодня являются национальными видами спорта бурят и с целью их популяризации проводятся различные спортивные и культурные мероприятия разного уровня. Такими являются Международный бурятский фестиваль «Алтаргана», Международный этнокультурный фестиваль «Ёрдынские игры», «Игры трех мужей» – «Эрын гурбан наадан» и др. Женские таланты в современных условиях приобрели форму показательности и торжественности, сегодня их популяризация проходит через конкурсы красоты «Дангина» (Красавица), на которых они могут показать эти таланты.

Таким образом, все перечисленные модификации этнодифференцирующих признаков бурятского этноса показывают, что все же есть пути развития языка и культуры. Но необходимо создать условия для того, чтобы каждый человек понимал свою биологическую сущность, которая определялась в зависимости от места жительства и природно-климатических и географических факторов на протяжении веков; свои физические особенности, сложившиеся в результате долгих лет межэтнического взаимодействия; традиции, культуру, быт и этнические ценности, которые дают человеку возможность полноценного отождествления себя со своим народом и функционирования в современном обществе. Именно через знание особенностей возможно создать крепкую основу для рождения толерантного поколения, не способного к межнациональному конфликту и агрессии. Важно чтобы изменения и преобразования этнических признаков в сфере этнической идентификации были уместны в проблеме сохранения аутентичности этносов, иначе этот процесс постоянной адаптации к постоянно изменяющимся условиям может привести к полной универсализации мирового человеческого общества.

Литература

1. Бороноева Т. В. Буряты Монголии: социальная память и идентичность // Власть. – 2008. – Вып. 8. – С. 74–78.

2. Дагбаев Э. Д. Бурятская этническая идентичность: между традицией и модернизацией // Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. – С. 134–141.
3. Будаева Д. Ц. Двужычие как важный способ межнациональной консолидации // Вестник бурятского государственного университета. – 2011. – С. 110–113.
4. Дамбаева А. Н. Традиционная система воспитания бурят // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 15. – С. 120–124.
5. Дарханова А. И. Современные тенденции в центральноазиатском шаманизме (на примере бурятского и монгольского шаманизма) // Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. – № 8. – С. 187–191.
6. Жамбалова С. Г. Бурятия в России: трансформации в хозяйстве бурят в период XVII–XX вв. // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 7. – С. 14–19.
7. Норбоева Т. Б. Этнический костюм бурят: традиции и современность // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2013. – № 1. – С. 108–112.
8. Официальный сайт Баяндаевского района [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bayanday.irkobl.ru> (дата обращения : 21.10.2018).
9. Усть-Ордынский национальный центр художественных народных промыслов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://uochnp.ru> (дата обращения : 21.10.2018).
10. Хамнаева Н. И. Питание народа Бурятии: традиции и создание новых пищевых продуктов // Российские регионы: взгляд на будущее. – 2017. – С. 85–94.

РАЗДЕЛ II
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

УДК 323.11

СААМЫ КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА
В СЕРЕДИНЕ И ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

THE SAMI PEOPLE OF THE KOLA PENINSULA
IN THE MIDDLE AND SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY

В. А. Ануфриев
V. A. Anufriev

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург

Аннотация. Статья посвящена военной и гражданской деятельности саамов Кольского полуострова в годы Великой Отечественной войны и второй половине XX столетия, повлиявшие на жизненный уклад всего народа.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, Кольский полуостров, саамы, Великая Отечественная война, вторая половина XX в.

Abstract. The article is devoted to the military and civilian activities of the Sami of the Kola Peninsula during the Great Patriotic War and the second half of the 20th century, which influenced the lifestyle of the whole nation.

Keywords: The indigenous small-numbered peoples of the North, the Kola Peninsula, the Sami people, the Great Patriotic War, the second half of the 20th century.

Великая Отечественная война не обошла стороной кольских лопарей. Саамы, находившиеся в погостах, узнали о войне в полдень 22 июня – так же, как и вся страна. В первые же часы войны было призвано в армию более 120 саамов Ловозерского района. Кроме них, многие лопари ушли на войну добровольцами, а некоторые воевали в партизанских отрядах. Всех саамов, не призванных в Красную Армию, летом 1941 г. мобилизовали на выполнение разных оборонных работ [1].

На Кольском полуострове было создано оленье транспортное подразделение саамов. Именно тогда в 14 армию ушли 77 лучших оленеводов с упряжками. К августу 1944 г. в этой армии насчитывалось уже более четырех тысяч оленей. За годы войны саамы вывезли с линии фронта 10142 раненых и больных, доставили для выполнения боевых заданий 7985 военнослужащих, перевезли 17082 тонны боеприпасов и военных грузов, эвакуировали из тундры 162 аварийных самолета. Саамы-олeneводы ввиду своего опыта и знания местных условий составили ядро подразделений этой армии [2, с. 89].

Население саамских погостов Кольского полуострова четыре года находилось в прифронтовой полосе и испытало все тяготы войны. Особенно трудно пришлось в июне-июле 1941 г. саамам, проживавшим в западной части Мурманской области. Их поселения подвергались ежедневным бомбардировкам, враг сжег все жилища в Рестикенте, Ниванкюле, Титовке, Западной Лице, саамы потеряли скот, имущество, многие семьи

оплакивали убитых [3, с. 114].

Также одной из сложных задач, которую пришлось решать кольским оленеводам во время военных действий, – эвакуация оленьих стад из районов военных действий. Дело в том, что в начале войны на ягельниках близ границы осталось около четырех тысяч оленей. Пастухи успели в июле-августе отогнать животных от Титовки и Рыбачьего. Огромное стадо оленей медленно двигалось на юго-восток, и только 9 ноября оленей переправили по льду через реку, и вышли с ними к железнодорожной станции Ловозеро, так была спасена важная часть саамского поголовья оленей.

К интересным особенностям стоит отнести и то, что в военное время пастьбой оленей занимались саамы-женщины, хотя согласно многовековой традиции – это мужское занятие. Но из-за того, что большая часть мужчин была на фронте, этой деятельностью приходилось заниматься именно им.

Кроме того, во время войны, саамские женщины поставляли на фронт большое количество теплых вещей, продовольствия. Они старались помочь солдатам, защищающим Кольское Заполярье всем, чем могли, и их вклад в общую победу не уступает подвигу мужской части саамского народа [3, с. 117].

В конце войны саамы начали возвращаться в родные селения, сначала – раненые и выздоравливающие, затем демобилизованные по возрасту, по семейным обстоятельствам. За мужество, героизм и храбрость многие из них получили высокие правительственные награды. В честь погибших на фронтах Великой Отечественной войны во всех тундровых селениях воздвигнуты обелиски – памятники человеческой благодарности за ратные подвиги земляков. И среди имен, начертанных на металле, присутствует немало саамских.

После победоносного завершения военных действий главным для саамов стало возрождение оленеводства как традиционной, высокорентабельной и вполне самостоятельной отрасли экономики. Решение этих проблем заняло много лет и проходило в отличающихся от довоенного времени условиях. Ловозерский оленеводческий район в 1951 г. перестал быть сельскохозяйственным – был пущен Ловозерский горно-обогатительный комбинат. Изменились и сами саамы, их быт и занятия. Лопарям приходилось осваивать новые профессии в связи с технократизацией сельского хозяйства.

Именно в ходе четвертой пятилетки (1946–1950) интенсивно велось возрождение оленеводства. Каждый год за счет приплода увеличивалось поголовье. Пастухи, соскучившиеся в дни войны по оленям и тундре, заботливо охраняли каждую важенку, каждого олененка. Осваивались ягельники отдаленных районов, началось истребление волков, расплодившихся в войну [3, с. 122].

За годы пятой пятилетки (1951–1955) поголовье оленей в Ловозерском районе выросло более чем на десять тысяч. Значительно улучшилась жизнь и самих саам. К концу пятилетки завершилась электрификация Ловозерского района. В самом Ловозере было построено 98 индивидуальных домов общей площадью 4300 квадратных километров.

В конце 1950 гг. в Кольской тундре создаются школы-интернаты нового типа. Эти крупные учебные заведения, рассчитанные на содержание, обучение и воспитание сотен саамских детей. Государство взяло на себя все расходы по их обучению: содержание каждого ребенка ежегодно обходилось в 1000–1100 рублей. В школах-интернатах хорошо была поставлена учебно-воспитательная, внеклассная и спортивно-оздоровительная работа. Если в довоенные годы речь шла о том, чтобы все дети саамов получили хотя бы начальное образование, то ныне почти все имели законченное среднее.

В 1962 г. облисполком рассмотрел вопрос «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера». Было предложено направлять большее число саамов в Омский и Красноярский институты, в Ловозере началось строительство дома

для учителей, гаража и мастерских для школы.

Помощь, направленная на увеличение поголовья оленей у саамов, приносила свои плоды. Благополучие лопарей, проживающих на территории Кольского полуострова, численность которых на 1 января 1965 г. составляла 1885 человек, улучшилось. Если в первые годы Советской власти благополучие саамской семьи находилось в прямой зависимости с доходами от натурального хозяйства, то теперь оно стало зависеть от результатов деятельности трудового коллектива, в составе которого работали члены семьи. Средний заработок в месяц пастуха-оленевода в 1968 г. составлял 200–300 рублей и постоянно увеличивался.

Одним из главных культурных преобразований саамских жителей тундры является то, что постоянными спутниками саамов стали газеты, журналы и книги. Редкая саамская семья не выписывала периодическую и литературу. Услугами ловозерской библиотеки, по данным на 1969 г., пользовались 208 саамов.

В 1945–1970 гг. сооружались дороги, линии электропередач, появилась телефонная связь между Мурманском и районным центром с. Краснощелье. В Ловозере было построено трехэтажное каменное здание школы-интерната с общежитием, новая больница. Успешно шло индивидуальное строительство в поселке, вследствие чего саамы почти полностью перешли к оседлому образу жизни.

Вместе с тем возникали и сложности. С увеличением поголовья оленей родилась новая проблема – нехватка кадров. Выход из этой ситуации виделся один: шире привлекать в оленеводство молодежь, но для их учебы и подготовки нужно было время. Поэтому девятую пятилетку (1971–1975) саамы начинали проблемно. Из-за нехватки кадров и выпадения из кормового оборота части ягельника с 1972 по 1974 гг. численность поголовья оленей упала на 17 тысяч. Наблюдая такой упадок в оленеводстве, КПСС начинает решать проблему кадров: оленеводов-механизаторов начинают готовить в одном из профтехучилищ Мурманской области. Молодые парни учатся водить вездеход, управлять мотонартами, работать на рации. За первые годы существования профтехучилища было подготовлено 54 оленевода.

Постоянным помощником саамов в случае потери части оленьего стада стала авиация. В 1971 г. был случай: в одном из совхозов отбилась большая часть стада – 1200 голов и ушла в лесотундру. После продолжительных поисков был вызван самолет «АН-2» и через несколько часов стадо было найдено.

И все же труд оленеводов по-прежнему был не легок. Тундра перестала быть заповедной, уменьшилась площадь пастбищ, появились линии электропередач, гидросооружения, водохранилища, увеличилось число браконьеров – все это мешало активному развитию оленеводства в регионе и требовало их незамедлительного решения.

Преобразование тундры успешно продолжалось и в десятой пятилетке (1976–1980). В 1976 г. оленеводство вышло из стагнации. На 1 января 1977 г. в Ловозерском районе стало на 550 оленей больше, чем годом ранее. За эти пять лет в развитие оленеводства было вложено более полутора миллионов рублей, что немого не сказаться на результатах отрасли. К концу десятой пятилетки был практически решен кадровый вопрос, большинство оленеводств были полностью укомплектованы специалистами.

До конца так и не был решен вопрос с письменностью саамов. Составленный в 1970 г. новый букварь не смог решить данную проблему, так как в его основе лежал всего один диалект – кильдинский. Между тем из почти двух тысяч кольских саам, лишь половина говорила на нем, остальные использовали нотозерский, иокоганский, туломский диалекты.

В 1980 г. обнажились новые проблемы в хозяйственно-экономическом укладе саамов. Не все новые оленеводы, получившие образование в профучилищах, были саама-

ми, следовательно, не имели такую же связь со своей землей, профессией, как коренное население. Дети же самих саамов в результате появления других вариантов занятости не всегда стремились продолжить дело родителей, что несомненно стало вредить многовековым традициям народа. В женской среде появилась безработица, поскольку отпадали за ненадобностью изготовление изделий из оленьего меха, пошив меховой обуви, резьба по дереву и кости. В целях сохранения указанных видов деятельности было решено построить филиал фабрики «Кольский сувенир».

Но главной проблемой стала истощенность тундры в связи с ее долгой эксплуатацией. Об этом говорят и сами саамы: тундровые угодья нередко эксплуатируются так, будто они безбрежны. Маршруты движения стад в хозяйствах не разрабатываются, пастбищеоборот не соблюдается, в результате истощается запас зеленых кормов, выбиваются ягельники [4].

В 1990 гг. саамы вступают уже не тем народом, которым были до прихода и внедрения в их жизнь русского человека. Он коренным образом повлиял на жизнь малочисленного народа, приобрел новые черты в образе жизни, утратил те, которые с течением времени стали не нужны. В советский период саамы полностью адаптировались к цивилизации, перешли к оседлому образу жизни. Но осталась в них и та самобытность, которая была еще до прихода на Кольский полуостров новгородцев. Наша задача – сохранить ее и способствовать развитию.

Литература

1. ГАМО (Кировский филиал). Ф. 146, оп. 3, д. 8. Списки мобилизованных в РККА.
2. Румянцев Н. Применение оленьего транспорта в 14-й армии Карельского фронта // Военно-исторический журнал. – 1972. – № 11. – С. 86–94.
3. Киселев А. А., Киселева Т. А. Советские саамы: история, экономика, культура. – 2-е изд. – Мурманск, 1987. – 208 с.
4. Полярная правда. – 1983. – 7 мая.

ОСОБЕННОСТИ И СПЕЦИФИКА ДАГЕСТАНСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

FEATURES AND SPECIFICS OF DAGESTAN CHILDREN'S FOLKLORE

К. К. Басирова
K. K. Basirova

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН,
г. Махачкала

Аннотация. В статье рассматриваются особенности и специфические черты детского фольклора в культуре и быте народов Дагестана. Детский фольклор – богатейшая область устно-поэтического творчества народов республики. Автором акцентируется внимание на описании жанровой характеристики детского фольклора.

Ключевые слова: детский фольклор, жанры детского фольклора, образцы детского творчества, народы Дагестана.

Abstract. The article discusses the features and specific features of children's folklore in the culture and life of the peoples of Dagestan. Children's folklore is the richest area of oral and poetic creativity of the peoples of the republic. The author focuses on the description of the genre characteristics of children's folklore.

Keywords: children's folklore, genres of children's folklore, samples of children's creativity, the peoples of Dagestan.

Особое место в жизни детей играл фольклор. С учетом выразительности, эмоциональности, тематики детский фольклор специалисты разделяют на песни, которые пелись при рождении детей, колыбельные (усыпляющие), песенки или частушки, которые сопровождали танцы детей, скороговорки, считалки для игр детей, сказки, поговорки и пословицы, загадки [6, с. 37]. Весомая часть его была создана самими детьми. В то же время значительное место занимает и фольклор, созданный взрослыми для детей. В основе создания колыбельных пословиц, поговорок, загадок и других образцов детского фольклора лежали прежде всего воспитательные моменты, желание развивать детей – их способность усваивать, мыслить, строить правильные предложения. Эти же образцы должны были служить расширению кругозора детей, обогащению, приданию определенного смысла их жизни, в некотором смысле учить жизни, усваивать принятые в данном обществе стереотипы поведения, получать ценностные ориентации, адекватные уровню жизни и времени.

При более детальном рассмотрении детского фольклора видно, что в нем, безусловно, отразилась хозяйственная направленность, ментальность народа, обычаи и обряды, принятые у народов Южного и Равнинного Дагестана и другие моменты жизни не только детей, но и взрослого населения.

Среди фольклорных образцов, предназначенных для воспитания детей, значительное место занимали, колыбельные песни. Их можно разделить на несколько групп: предназначенные для мальчиков, для девочек, общие (подходящие и тем и другим). По содержанию они могли быть как шутливыми, так и серьезными, но самыми главными по-

желаниями, вплетенными в текст колыбельных, были желание увидеть в подрастающих детях все положительные качества характера, свойственные для горцев [5, с. 114]: чтобы сын вырос храбрым, любящим Отчизну, справедливым и совестливым, уважающим старших и уважаемым ими за положительный образ жизни; чтобы дочь выросла красивой, но скромной, и высоконравственной уважительной и трудолюбивой [1, с. 45–46]. Универсальными были пожелания счастливой, спокойной жизни на радость родителям.

Нелишними качествами для детей считались умение сделать что-то своими руками: для девочек – рукоделие, ковроткачество, вязание, для мальчиков – плотницкие, строительные, кузнечные и др. навыки. Во многих колыбельных, есть пожелание мальчику, вырасти хорошим танцором, певцом.

В созданном для детей фольклоре значительное место занимали сказки как средство, используемое в воспитательных целях. В раннем детстве в основном рассказывали сказки о животных и птицах – как о диких, так и домашних. Эти сказки давали детям возможность узнавать о повадках некоторых животных (хитрости лисы, трусливости зайца, силе медведя, храбрости льва, упрямстве осла, тупости барана, хитрости и подлости змеи). Из сказок дети узнавали о различных пороках, которые они должны научиться распознавать в людях [3, с. 81]. Например, сказка «Волк, медведь и лиса» стала поводом к появлению пословицы «Пока волк с медведем дрались, лиса кровь лизала». Достаточно много бытовых сказок придумано для детей, в которой отражена жизнь, как обычных тружеников, так и богатых людей, злых мачех и хитрых пасынков; добрых соседей и др. В бытовых сказках много мудрости, поэтому их уже рассказывали детям постарше [7, с. 124]. Но больше всего дети любили сказки волшебные, именно в них, как правило, были заложены мечты человека: это и летающие кони, и удивительной силы богатыри, и дивной красоты девушки со сверхъестественными свойствами. Главное условие во всех сказках – счастливый конец, торжество добра над злом, победа ума над глупостью, преобладание красоты [13, с. 158]. На сказках дети учились отличать положительное от отрицательного, развивать воображение, а у хорошего сказочника – и умению красиво и складно говорить.

В воспитательном процессе наибольшую роль играли пословицы и поговорки баблар мисарин «отцовские примеры» (лезг.); абийрин гафар, айту (табас.); аталар сезлери «отцовские слова», айтыв (кум.) и др. Нет, пожалуй, ни одной области в жизни, ни одного штриха в характере, который бы не затронули эти составляющие фольклорного наследия. В частности, табасаранцы, когда хотели сказать, что ребенок должен быть аккуратным, говорили: Думу жаквлин к1ват1рам кувкьуз гъузрур дар «Он тот, кто даже птичьему помету не даст к себе коснуться», т. е. очень опрятный.

Много было пословиц, говоривших о пользе труда, например, табасаранская пословица Инсандин девлет – марцци зегьмет ву «Богатство человека – это честный труд».

Некоторые пословицы учили формированию характера человека – не отчаиваться в трудную минуту, а находить и в неприятностях что-то полезное, как, например, в кумыкской пословице Оьгюз оьлсе — эт, арба сынса – от «Бык погибнет – мясо, арба сломается – огонь».

Очень много пословиц воспитательного характера приводилось тогда, когда нужно было научить подростков правильному поведению, например, кумыкские Атны яхшысы тизинден белгили «Хорошего коня по походке узнают»; Игитни яхшысы сезюнден белгили «Хорошего из героев по словам узнают»; Къызны-яхшысы къылыгъындан белгили «Хорошую девушку по поведению узнают» [4, с. 307].

Были практически у всех народов пословицы, посвященные непосредственно воспитанию детей, например, лезгинская Ребенка надо воспитывать пока он в колыбели, теленка – пока он на привязи [9, с. 146].

В пословицах отразился вековой опыт, наблюдательность народа. Эта лаконичная, как будто сжатая в кулак, мудрость людей, как нельзя лучше показывала отрицательные и положительные качества, указывала, на что и как ориентироваться. Ребенок часто переспрашивал о значении той или иной пословицы и поговорки, взрослые часто на примерах объясняли. Каждая из пословиц или поговорок чему-нибудь учила [8, с. 92].

Для развития воображения, фантазии, умения абстрактно мыслить, узнавать окружающий мир и его особенности, возможно, были придуманы загадки: лезг. имуча-муча, миск1ал; табас. дургъунагъу, адугъай дугъай; кум. чечеген емакъ, считающиеся специалистами «приемами опознания и утверждения мира» [12, с. 19], содержание которых отражает окружающую обстановку, материальные причины и действительность, своеобразие естественно-географической среды, хозяйственную деятельность и ментальность народов. Загадывание загадок было излюбленным занятием, помимо рассказывания сказок и былей, на зимних посиделках у очага. На подобные посиделки собирались чаще всего пожилые люди со своими внуками и внучками. Беседы, сказки, были и былинки время от времени перемежались загадываниями загадок. Информаторы говорят, что иногда устраивались, соревнования, на сообразительность, бывало и так, что взрослые включались и спорили как дети. Загадки способствовали общему умственному развитию ребенка.

Тематически загадки весьма и весьма разнообразны. Излюбленной темой загадок у народов Дагестана являлся почти весь мир природных явлений, видимый человеческим глазом. Например, табасаранские загадки о росе: Дюн1ят1рн ахъюб, мурхъул ккадруб «Много света – без столба»; Яру, ярар къизилгуъл, / нурлу ийиз дальни – чуъл. / Тамма-тара къекъвена, / жавагъирар квадарна «Луна увидала – / промолчала, / солнце увидало / – к себе забрало) [2, с. 53].

В загадках часто отображался окружающий мир и природные явления, окружающие хозяйственные объекты и бытовые предметы и т. д., например: табасаранская загадка про люльку: Яз дувгъай: к1ак1влин тавтиъ яккун, шутт1уму. «Угадайте: в деревянном сундуке щепотка мяса»

Поэтично звучит кумыкская загадка о самоваре, очень престижном предмете быта равнинного жителя: Алтындай къарккъарасы, / от юрек, сув къарыны / эртен – ахшам столда, / арив чигъа сарыны. «Тело как золото, / огонь – сердце, вода в животе, / вечером и утром, на столе, / слушать пение – услада слуху».

Множество загадок придумано было как детьми, так и взрослыми про предметы хозяйственного быта, как в частности табасаранская пословица про косу и серп: Йискъувди къасакк, / къюб вазли гъурдакк, / зумзумдил шитт1ил, / Ширвандин гъарт1ил, / вярш-курш. «Десять месяцев на полке, / два месяца на руке, на воде зумзум, / над ущельем Ширван, вярш-курш».

В образцах фольклора всегда имело место отображение наличного в данном обществе образа жизни и хозяйственной ориентации, чтобы дети знали, чем им придется заняться, чтобы знали, на чем основывается жизнеобеспечение общества. Свидетельством этому можно считать табасаранскую загадку о важности конопли, которую считают дорожкой сына (известно, что конопляная пенька, которая шла в основном на производство сукна, использовалась и для других хозяйственных нужд – на производство веревок, паласов, переметных сумок, мешков): Учв чруб, / чиркар лизуб. / Байт1ан къюглуб, / турт1ан ярхуб. «Сам зеленый, / стебель белый, / дорожка сына, / длиннее меча».

Множество загадок существовало о зверях и птицах, как диких, так и домашних и т. д., например, кумыкская загадка о зайце: Тавгъа чаба окъ йимик, / энишден дегерей топ йимик «В гору бежит, как стрела, / а с горы катится, как мяч»; о пчеле и ее труде в интересах человека: Ззув-ззув этер, ззув этер, / ззув-ззуву кекге етер; / агъач къутугъну

ичинде / аптындан уйлер этер «Ззув-ззув поет, ззув поет, / Ззув-ззув до неба летит; / Внутри деревянной коробки / Золотые дома строят».

Дети порой сами тоже придумывали загадки. Даже была игра: дети собирались где-нибудь и сами на заданные темы придумывали загадку – кто больше придумает, кто точнее.

Среди образцов детского творчества по количеству первенство держали считалки, при этом они часто представляли собой бессмысленный набор, иногда непереводаемых слов или сочетаний переводимых и непереводаемых слов, как, например, считалка, которую, играя, использовали табасаранские дети: Циппай, циппай, пай-пай! / Муртйир явуб, сив-сив! / Машквар циккаб, хош-хош!

Подобные, из поколения в поколение передающиеся колыбельные, которые старшие дочери повторяли за матерью, убаюкивая младшего ребенка; сказки, были, которые дети слушали на посиделках у огня или на марша, обычай взаимопомощи, загадки и считалки – совместное творчество детей и взрослых. Все это обогащало язык подрастающего поколения, формировало вкус, воспитывало и дисциплинировало их.

Литература

1. Абакарова Ф. З. Поэтика колыбельных песен народов Дагестана // Поэтика фольклора народов Дагестана. – Махачкала, 1981. – С. 44–58.
2. Абакарова Ф. З. Дагестанский фольклор о трудовом воспитании детей. Махачкала : Дагучпедгиз, 1989. – 108 с.
3. Аварские народные сказки / сост. Д. М. Атаев. – М. : Наука, 1972. – 121 с.
4. Аджиев А. М. Устное народное творчество кумыков. – Махачкала, 2005. – 428 с.
5. Алиханова А. А. Песня-посвящение в даргинском фольклоре и ее художественные особенности. (Деза. Какари. Гардла-далай) // Поэтика фольклора народов Дагестана: (Сб. ст.) / Сост. А. М. Аджиев; Отв. ред. С. М. Хайбуллаев. – Махачкала, 1981. – С. 110–123.
6. Гасанов М. М. Дагестанские народные пословицы, поговорки, загадки. – Махачкала, 1971. – 80 с.
7. Даргинские народные сказки / сост. Н. О. Османов. – Махачкала, 1999. – 245 с.
8. Даргинский фольклор / сост. Ф. З. Абакарова. – Тбилиси, 1999. – 263 с.
9. Лезгийрин фольклор / сост. А. Гаджиев. – Махачкала, 1941. – 297 с.
10. Меседил мугьал // Лъималазе фольклор. – Махачкала, 1989. – С. 10.
11. Мусаева М. К. Этнография детства народов Дагестана (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). – Махачкала, 2007. – 252 с.
12. Рыбникова М. А. Загадки. – М.-Л. : Академия, 1932. – 468 с.
13. Сказки народов Дагестана / сост. Х. Халилов. – М. : Наука, 1965. – 319 с.

**ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩА СТАРООБРЯДЦЕВ САЯНО-АЛТАЯ
(НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ)**

**THE TRADITIONAL FOOD OF SAYANO-ALTAI OLD -BELIEVERS
(BASED ON THE FIELD MATERIALS)**

**М. Г. Гавриленко
M. G. Gavrilenko**

Новосибирский военный институт им. генерала армии И. К. Яковлева
войск национальной гвардии Российской Федерации, г. Новосибирск

Аннотация. Автором выделяются три основных фактора, которые во многом определяют структуру питания определенной этнографической группы или субэтноса в определенный период времени на конкретной территории: географический, социально-экономический и культурный факторы. Динамика изменения этих трех основных факторов во многом определяют динамику изменения самой системы питания.

Ключевые слова: традиционная пища, старообрядцы, Саяно-Алтай, полевой материал, природно-климатические условия.

Abstract. The author describes three main factors which mainly define the food of structure of the ethnographic group or a subethnos in the defined period of time in the defined area: geographical, socioeconomical and cultural. The dynamics of changing of these three main factors depends on the dynamics of the changing of the food system.

Keywords: traditional food, old-believers, Sayano-Altai, field material, climatic conditions.

Полевой материал, послуживший основой данной работы, был собран в Каа-Хемском районе Республики Тыва (села Сизим и Эржей) и в Усть-Коксинском районе Республики Алтай (села Усть-Кокса и Верхний Уймон).

Верховья Малого Енисея (так называют в Туве район течения Малого Енисея – Каа-Хема), где расположены скиты и мирские поселения старообрядцев, находится в Тувинской котловине (Восточная часть Тувы) на высоте 500–1100 м. Климат здесь континентальнее, чем на Алтае. Зима холодная, безветренная. Иногда случаются морозы до –50. Лето, как правило, жаркое. Временами жара достигает +40 и выше. Осадков выпадает мало – 180–300 мм. Преобладающий ландшафт степной. Эти особенности ландшафта и климата определили комплексный характер хозяйства, компактно проживающего здесь старообрядческого населения. В старообрядческом хозяйстве получили развитие, наряду с земледелием, такие отрасли как животноводство, мараловодство и промыслы (охота, собирательство). Среди промыслов особое место занимает рыболовство, получившее повсеместное распространение ввиду наличия значительных рыболовных угодий.

Усть-Коксинский район находится в центральной части Алтайской горной области. На территории района располагается Уймонская котловина. Высота данной местности примерно 900–1000 м. Преобладающий ландшафт горно-таежный, а целинные участки Уймонской котловины злаковой и злаково-разнотравной растительностью. Район дренируется реками Катунью и Коксой. Обильному увлажнению территории способствует и

большое количество осадков – до 1800 мм в год. По словам первых поселенцев: «Здесь было несметное количество рыбы, зверя, дичи. Рыбы было так много, что ее ловили волосяными силками, руками, ситом. Дикой птицы было очень много... Первые два года люди питались мясом и рыбой, хлеба не было» [1, с. 10]. Т. С. Мамсик, характеризуя хозяйство крестьян Уймона «делает вывод о том, что за относительно небольшой промежуток времени – в 20–30 лет – население успешно приспособилось к природно-климатическим условиям Уймонской долины» [5, с. 10]. Плодородные земли засеивались пшеницей, рожью, овсом, ячменем. В крестьянских хозяйствах держали коров, лошадей, овец, коз, свиней. В Уймоне в конце XIX в/ в больших зажиточных хозяйствах держали маралов. Кроме земледелия и скотоводства, староверы занимались и занимаются охотой, рыболовством, собирательством.

Проникновение и расселение старообрядческого населения на территории Тувы (Усино-Урянхайского края) началось со второй половины XIX в. Большое количество переселенцев прибыло из Алтайского края, Кемеровской области, Красноярского края, Хакасии в 1950 гг. Значительное количество переселенцев прибыло в Верховья Малого Енисея, «поскольку люди в те годы «здесь лучше жили» и «вера была покрепче» [2, с. 50]. «К моменту появления здесь православных переселенцев старообрядцы создали здесь собственный хозяйственно-культурный комплекс, им принадлежало право первого захвата лучших и наиболее удобных земель и угодий» [4, с. 17]. Проведенные А. А. Стороженко исследования показали, что старообрядческие хозяйства были в целом более зажиточными по сравнению с православными. Средние показатели обеспеченности крупным и мелким рогатым скотом, маралами, земельными наделами также превышают аналогичные средние показатели по трем районам: Малоенисейском, Подхребтинском и Турано-Уюкском в 1913–1914 гг. Характеризуя хозяйственную деятельность старообрядцев в Туве во второй половине XIX – первой четверти XX в., А. А. Стороженко делает вывод, что «прочной основой экономического благосостояния старообрядцев в Усино-Урянхайском крае в исследуемый период явилось наличие оптимального структурно-поколенного состава старообрядческих семей, их обеспеченности земельным наделом и рабочим скотом.

Формирование этнографической конфессиональной группы старообрядцев Усть-Коксинского района происходило в XVII–XIX вв. Вопрос о том, откуда в район пришли староверы до сих пор остается открытым. Существует несколько предположений на этот счет. Считают, что первыми жителями Уймона были «каменщики» с реки Аргут, старообрядцы из Европейской России (преимущественно из Вятской губернии), района реки Бухтармы и переселенцы с кабинетных земель Кузнецкого края. К середине XIX в. в Уймонской долине сформировалась группа компактно расположенных поселений. Вплоть до начала XX в. русское население Уймонской долины было преимущественно старообрядческим. До колхозной жизни в селах было общинное пользование землей. Пахотные земли распределялись ежегодно. Каждая семья получала столько пашни, сколько могла обработать вплоть до 1926 г. [1, с. 37]. В зажиточных хозяйствах держали по 18–20 коров. «Осенью начинали скот забивать по 5–10 коров, по 30 овец – мяса у каждого полный амбар» [1 с. 38].

В мирских поселениях староверов Верховья Енисея и Уймона рацион староверов зависит от того, какой день – скоромный или постный. Традиционно соблюдались все четыре ежегодных поста: Великий, Рождественский, Успенский, Петровский. По нечетным дням недели: в понедельник, среду и пятницу не разрешалось есть мясную и молочную пищу, рыбу. Теперь, в отличие от старообрядцев Верховья Енисея, в Усть-Коксинском районе лишь староверы «крепкой веры» соблюдают все ежегодные посты и постные дни. «Понедельник тоже постный день, но по желанию. Не все постят в понедельник, только

некоторые «берут его на себя». Мы с женой теперь начали поститься и в понедельник, потому что Михаил Архангел будет переводить через огненную реку только тех, кто постит в понедельник» (информант Т. М. Кудрявцев). Престольные праздники, во время которых можно есть скоромную пищу влияют на запреты в питании. «Если, например, Иоаннов день выпадает на понедельник, среду или пятницу разрешается только постное масло» (А. П. Белова).

Пасху старообрядцы Верховья Енисея и Уймона считают самым главным праздником. На этот праздник готовят больше всего: тушат мясо, делают котлеты, пельмени, пекут много сдобы: шаньги, блины, оладьи. Примечательно, что саму пасху или пасхальные куличи, как обрядовое блюдо, староверы не пекут, считая это язычеством. После службы все идут на кладбище, чтобы помянуть умерших. В Верховье Енисея на кладбище ходят на пасхальной неделе в четверг, пятницу и субботу. Берут с собой крашеные яйца, орехи, выпечку и на могилах угощаются и «поют Пасху».

Из явлений, связанных с семейной обрядностью, традиционные черты в приготовлении и употреблении пищи, на наш взгляд, наиболее сохранились в поминальном обеде. Наставники Верховья Енисея и Уймона говорят, что на столе обязательно должно стоять «три яства» (чаще всего это кутья, лапша с курицей и кисель), но обычно поминальных блюд значительно больше. Перед трапезой всю еду благославляют с помощью молитвы. Первой на стол всегда подают кутью. Старообрядцы, проживающие в Усть-Коксинском районе, делают двух видов: «каженную» и «некаженную». «Каженной» кутьей считается кутья, над которой три раза кадят с помощью кадила и читают молитву. Ее подают тем, «кто достоин». «Некаженную» кутью подают всем остальным присутствующим, тем, «кто лечится, таблетки принимает». Кутья должна быть приготовлена из распаренной пшеницы с медом. Ее хлебают по очереди по одной ложке и перед ее употреблением обязательно читают молитву «Начал». Считается, что ни капли «каженной» святой кутьи проливать нельзя. Если такое все таки случается, то скатерть потом с молитвами долго полощут в реке, а потом освящают в молебном доме. Справляют поминки также на третий (третины), девятый (девятины), сороковой (сорочины) дни после смерти покойного и год (годины).

Старообрядцы «крепкой веры» в Верховье Енисея стараются редко покупать продукты в магазине. «Важнейшим аргументом при этом выступает наличие на упаковках «начертания» (штрих-кода), в котором все без исключения видят «печать антихриста»... «С магазина берем только муку и крупу. Продукты с чертами не берем – ни масла подсолнечного, ни сахара (если только не мешком), ни соль» (А. А. Юркова, 1943 года рождения, Сизим)» [2, с. 53–54].

Что касается посуды, которую используют для приготовления и принятия пищи, то здесь у староверов Верховья существует строгое разграничение. «По своему статусу старообрядцы – часовенные делятся на мирских, питающихся из общей посуды, полумирских, отделившихся в посуде, и соборных, то есть, состоящих в соборной братии членов общины» [2, с. 51]. Посуда для мирских у староверов Усть-Коксинского района также всегда была отдельная. Сейчас эта традиция сохранилась лишь в некоторых домах.

На употребление некоторых продуктов у старообрядцев налагался запрет или ограничения в употреблении. Особенно не приветствовалось употребление чая и хмельных напитков: «Пить чай – грех даже больший, чем курить табак, ведь табак проклят только три раза» (Т. М. Кудрявцев). «Староверы Уймона избегали продуктов, приготовленных с использованием хмеля. На хмель был особый запрет... Хмель в человеке тридцать годков держится...» [1, с. 39]. Старообрядцы Верховья Енисея считают, что нельзя есть много сладкого: «Сладкое есть, прислащаться, услаждать себя – грех» (А. П. Белова).

В старообрядческих селах Верховья Енисея традиции повседневного и обрядового

питания выражены более ярко, чем у староверов Усть-Коксинского района. Во многом это объясняется большей устойчивостью религиозного мировоззрения данной группы старообрядцев, компактным и удаленным расположением их поселений. Относительная зажиточность старообрядческих хозяйств Тувы и Алтая объясняется тем, что «присущий старообрядческим семьям дух корпоративности позволил им выжить в инонациональной, инокультурной и иноконфессиональной среде, а созданная ими система хозяйствования оказалась адекватной местным природно-климатическим условиям» [2, с. 50]. Благоприятные для развития сельского хозяйства природно-климатические условия Уймонской долины во многом обеспечили ее жителям довольно высокий уровень жизни и полноценное сбалансированное питание. Но и в селах, расположенных в Верховье Енисея, природно-климатические условия данной местности позволили ее жителям развивать комплексное хозяйство, сочетая земледелие, животноводство и различные промыслы.

Литература

1. Кучуганова Р. П. Уймонские староверы. – Новосибирск, 2000. – 161 с.
2. Любимова Г. В. Старообрядцы-часовенные верховьев Малого Енисея: традиции и новации // Проблемы межэтнического взаимодействия в Сибири. – Новосибирск, 2004. – Вып. 2. – С. 50–65.
3. Мурашова Н. С. Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян в Сибири XVII–XX вв. – Новосибирск, 2003. – С. 204–207.
4. Стороженко А. А. Старообрядчество Тувы во второй половине XIX – первой четверти XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02. – Кызыл, 2004. – 23 с.
5. Шитова Н. И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев. – Горно-Алтайск, 2005. – 112 с.

ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР В XXI ВЕКЕ

EXPERIENCE OF PRESERVATION AND REPRESENTATION OF MATERIAL CULTURE OF TATARS IN THE XXI CENTURY

Д. Ф. Гатина-Шафикова
D. F. Gatina-Shafikova

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы сохранения и репрезентации этнических мотивов в современном татарском социуме, где разнообразие стилей и стилистическая эклектика реализуются в виде непосредственного увлечения региональной модой, а использование деталей, элементов традиционной одежды распространяется не только среди мастеров, но и в среде обывателей.

Ключевые слова: материальная культура, глобализационные процессы, татарский стиль, татарский контент, региональная мода.

Abstract. The article deals with the problems of preservation and representation of ethnic motifs in modern Tatar society, where a variety of styles and stylistic eclecticism are realized in the form of a direct fascination with regional fashion, and the use of details and elements of traditional clothing is distributed not only among craftsmen, but also among ordinary people.

Keywords: material culture, globalization, Tatar style, Tatar content, regional fashion.

Процессы глобализации запускают как культурный универсализм, нивелирующий этническую специфику и гомогенизирующий социум, так и локальное этническое своеобразие, делающее акцент на культурной отличительности и региональных особенностях [2], что соответственно отражается на общественной заинтересованности своими корнями и культурой.

Подобный феномен характерен не только для отдельного региона. Общемировые тенденции, основанные на переосмыслении этнических традиций в системе постмодернизма с сосуществованием разных стилей, направлений и эклектикой в стиле, реализуется в виде непосредственного увлечения так называемой региональной модой. В частности, подобные тенденции наблюдаются в татарском сообществе, когда татарское становится модным.

Трансляция татарского контента происходит через проведение разнообразных мероприятий – Международный конкурс дизайнеров национальной одежды «International Fashion» под эгидой Казанского государственного научно-исследовательского технологического университета и журнала «Сююмбикэ»; модные показы «Russia Islamic Clothes», «Kremlin Fashion Show», «ЭтноДар» и др. Организуются ярмарки и фестивали «Печән базары» (Сенной базар), «JADIDfest» (Фестиваль новой татарской культуры), «Kremlin bazar» (Кремлевский базар), «Open Space Market» (Рынок открытого пространства), «Salaam bazaar» (Маркет халяль-продукции), маркеты, где выставляют продукцию приезжие и местные мастера. Другая сфера распространения информации – интернет-ресурсы.

Практически каждый из дизайнеров имеет аккаунт и свои группы в наиболее популярных интернет-сетях. Наиболее активно развивающимся приложением, стал «Instagram», где через визуальные маркеры (видео, изображение) авторы и магазины общаются с заинтересованной аудиторией.

Другая тенденция – объединение под определенной маркой продукции разных мастеров. К примеру, бренд «Татарча casual» выпускающий, предметы, позиционируемые как татарские, благодаря которым, покупатель может «прикоснуться к истории и культуре татарского народа, ощутить на себе все многообразие красок и впечатлений и просто облачиться в самую красочную, стильную и качественную одежду, окружив себя необычными элементами декора» [8]. Авторы проекта не стали останавливаться на производстве и продаже определенных предметов гардероба или быта, а, разработав узнаваемый дизайн, начали заказывать продукцию разным производителям.

Магазин сувениров «Солнце внутри Казани» позиционирует себя как место, где продаются товары, произведенные исключительно в Татарстане. Автор проекта Ю. Ахметзянова в своем интервью, рассказывая о магазине и продаваемом товаре, делает акцент не только на национальном колорите, но и на социальном аспекте: «“Солнце внутри Казани” – это, пожалуй, самый масштабный и дерзкий проект. Наша концепция “инвалид + мастер” проверяется в реальных условиях рынка. Мы решили создавать сувениры. Придумать их такими, чтобы они покупались. Сувениры с авторской подачей татарского. Чтобы культурные коды и смыслы татар были понятны гостям Татарстана» [1].

В местных СМИ активно тиражируется идея национального дизайна. Анонс дизайнеров, работающих в национальном стиле, был осуществлен в интернет-журнале «Инде», выпустившим ряд статей по настоящей теме [4,5]. Авторы подробно знакомят читателей с тем, что производят дизайнеры, а также делают акцент на том, что это не просто переосмысление традиционной татарской одежды, в первую очередь они выступают за сохранение культуры и традиций – современные татарстанские дизайнеры бережно обращаются с национальным наследием, по-своему интерпретируют культурный код Татарстана и завоевывают мир [5]. Своеобразной рекламой выступает визуализация татарской идентичности медийными фигурами и ведущими региональных телеканалов, через ношение одежды с элементами декора, головных уборов и других составляющих татарской моды. К тому же становится распространенным размещение в социальных сетях молодежью свои фотографий в одежде местных дизайнеров.

В повседневной жизни узнаваемым как татарский стиль стал не полный костюмный комплекс, а определенные его части. Один из доминирующих элементов – головной убор кэттэжи или мөгез калфак. Его в зависимости от пожелания носят и поверх платка в качестве завершающей детали, или самостоятельно. К началу XX в. в городской среде татарская женщина могла носить платье европейского кроя, но при этом могла проявить национальную принадлежность именно этим миниатюрным убором. Впоследствии из обихода он исчезает и только в последние годы получает второе рождение.

Вероятно, из-за упрощения процесса, большей возможности тиражирования, среди мастеров и дизайнеров стало популярным применение орнамента. Автор изделия изготавливает современную одежду или предмет быта и в качестве декоративной детали использует узор, узнаваемый и признаваемый в обществе как татарский.

Общемировые тенденции на oversize (свободный крой) обратили внимание дизайнеров к традиционному типу туникообразной татарской рубахи, украшенной воланом по нижнему краю. Однако длина такого платья, может варьироваться от средней, до полностью скрывающей ног.

Для татарской кожаной мозаики в современной интерпретации характерно брать за основу аксессуары, украшения или обувь с привычной для покупателя формой, декори-

руемой мозаичным узором или вышивкой тамбурным швом. При изготовлении подобных кожаных изделий по национальным мотивам, прослеживается определенная тенденция. Для удешевления процесса мастера используют для декорирования не знаменитый татарский шов, где каждая деталь узора сшивалась вручную, а применяется машинная стежка.

Ряд мастеров и в наши дни изготавливает украшения с использованием традиционных техник, типичных для татарских ювелиров (скани, зерни и пр.), однако в силу того, что такого рода изделия дорогие, широкого распространения они не получают. Их относят скорее к премиум-продукции, не выходящей на широкий рынок продаж. К примеру, И. Фазулзянов, начав свой путь с изучения традиционного татарского ювелирного искусства и изготовления украшений по татарским мотивам, теперь выставляет свои работы в бутике Anpoushka в Лондоне [6] и уже работает в основном в стиле ар-деко и ар-нуво.

Популярными стали недорогие природные и синтетические материалы. При этом изменился и сам принцип, где в качестве основы выступает не традиционная форма или способ изготовления украшения, а узор, чаще всего из вышивки или кожаной мозаики.

Еще один сегмент современной татарской моды с включением в дизайн национальных особенностей – детская одежда. В рамках детской моды традиционные татарские мотивы в целом используются так же, как и во взрослом сегменте. Характерно применение узнаваемых этномаркеров – головных уборов и деталей традиционного костюма. Обычно используются как элементы праздничной культуры – поход в театр, торжественное мероприятие и пр. Однако в системе локализации этнической моды для этноориентированных молодых родителей, на рынке появляются новые предложения, такие как аксессуары и одежда для младенцев в татарской стилистике. В группе «Татарча casual» представлены утепленные конверты для мальчиков и девочек. Декором для них стали – головные уборы (калфак, тубетей), имитация нагрудника, фартука, ювелирных блях для девочек и рубахи, камзола с поясом для мальчиков. В этой же группе есть свитера для подростков и детей, объединенные в family look одеждой взрослых. Используют узоры по традиционным татарским мотивам и студия «Mardesign». Они выпускают календари и открытки с постерами, чехлы для телефонов, а также футболки и свитшоты для детей и взрослых. Модное направление – фотографирование младенцев до 14 дней, где одна из услуг предлагаемая фотографами – одежда в национальном стиле для фотосъемок на маленьких детей и младенцев.

Не остался в стороне от внимания местных производителей и рынок детских игрушек. Под брендом «Татарская кукла» производители представили девять моделей, из них пять в стилизованном девичьем татарском костюмном комплексе, одна в одежде, выполненной в современной общеисламской эстетике, и три в форме зверей в камзоле и каляпуше. На сайте, описывая свою продукцию, авторы делают акцент не только на обучающих свойствах игрушки, но и на национальном колорите: «Кукла в татарском национальном костюме – уникальный татарский сувенир, который будет приятно получить в подарок не только ребенку, но и взрослому. Кукла в татарском костюме станет интересным дополнением интерьера» [7].

Вопреки регионального характера моды и ее изначально узкую направленность, дизайнеры позиционируют свои работы не только как татарский контент, который нужен только для определенной аудитории, а как продукцию для ценителей этнической моды в целом. Создатель бренда «Ornament by Adele Khadieva» в своем блоге пишет: «Как бы это парадоксально ни звучало, но мы вне национальности. Мы творим для всех. Не только для татарок. Мы рады, что наши наряды с удовольствием покупают девушки других национальностей тоже. Это говорит о том, что помимо смысла, мы создаем просто красивую одежду» [9].

Таким образом, в настоящее время репрезентация традиционной культуры среди

татар через одежду, украшения, предметы быта исполняется дизайнерами и мастерами в русле общемирового направления этнической моды. Процессы глобализации XXI в., становятся спусковым механизмом для подъема идентичности, а интернет-сообщество и массмедиа стали местами популяризации нового направления в этнической и региональной моде, когда акт визуализации своей национальной принадлежности является отражением твоего отличия от других. Есть интересующиеся и заинтересованные часто в лице активной татарской молодежи, которая декларирует свою идентичность через повседневные образы, выражающиеся в языке, интересе к своей истории, использовании одежды с элементами традиционного костюма или орнамента [3, с. 295]. Появляется все больше мастеров, работающих в заданном направлении, и увеличивается число желающих носить подобную одежду, аксессуары, предметы быта.

Литература

1. Ахметова Э. Солнце внутри Юлии Ахметзяновой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://edinstvo-news.ru/n/vmeste-s-solntsem.html> (дата обращения : 18.10.2018).
2. Васильева Ж. В. Влияние процессов глобализации на fashion-индустрию [Электронный ресурс] // Культурологический журнал = Journal of Cultural Research. – 2013. – № 2. – Режим доступа : http://www.cr-journal.ru/files/file/04_2014_17_07_30_1398517650.pdf (дата обращения : 19.03.2018).
3. Мухаметзянова А. Р. Этнокультурные проекты современной татарской молодежи в контексте этнической идентичности // Историческая этнология. – 2016. – Т. 1, № 2. – С. 293–312.
4. Гид. Что делают татарстанские дизайнеры : ч. 1. [Электронный ресурс] // Инде. Режим доступа : <http://inde.io/article/641-gid-cto-delayut-tatarstanskije-dizaynery> (дата обращения : 18.10.2018)
5. Гид. Что делают татарстанские дизайнеры : ч. 2. [Электронный ресурс] // Инде. Режим доступа : <http://inde.io/article/893-gid-cto-delayut-tatarstanskije-dizaynery> (дата обращения: 18.10.2018).
6. Менделевич Н. Украшения Ilgiz F. в специальной съемке Vogue [Электронный ресурс] // Vogue Россия. – Режим доступа : http://www.vogue.ru/jewellery/ukrasheniya_ilgiz_f_v_spetsialnoy_semke_vogue/?utm_source=vk&utm_medium=social&utm_campaign=vk_organic (дата обращения : 19.03.2018).
7. Татарская кукла [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://tatarskaya-kukla.ru/index.php?route=product/category&path=61> (дата обращения : 19.03.2018).
8. Татарча casual [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://vk.com/tatarchacausal> (дата обращения : 18.10.2018).
9. Ornament by Adele Khadieva [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://www.instagram.com/p/BNUb2yIgcmt/?taken-by=ornament_by_adelekhadieva (дата обращения : 19.03.2018).

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КРЕСТЬЯНСКИХ СВАДЕБНЫХ ТРАДИЦИЙ
В ТАТАРСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ В 1920 гг.**

**SOME ASPECTS OF PEASANT WEDDING TRADITIONS
IN THE TATAR REPUBLIC IN 1920**

Д. В. Давыдов, И. Э. Алиев
D. V. Davydov, I. E. Aliev

Казанский национальный исследовательский технический университет
им. А.Н. Туполева – КАИ, г. Казань

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты трансформации свадебных обычаев в сельской местности Татарской республики в 1920 гг., определены ее экономические и политические факторы, а также приводятся примеры свадебных обычаев различных народов, проживавших в республике.

Ключевые слова: крестьянство, Татарская республика, свадебная культура, «комсомольская свадьба».

Abstract. The article discusses some aspects of the transformation of wedding customs in the countryside of the Tatar Republic in the 1920s, identifies its economic and political factors, and also provides examples of the wedding customs of various peoples living in the republic.

Keywords: peasantry, Tatar Republic, wedding culture, “Komsomol wedding”.

Обращение к свадебным традициям как важной составляющей материальной и духовной культуры народа приобретает все большую популярность среди историков, этнографов, культурологов. В последние годы объектами полидисциплинарных исследований становятся процессы трансформации свадебных обрядов, как на региональном [6; 7; 11], так и общероссийском уровне [9]. При всем многообразии подходов в изучении поставленной проблемы авторы выделяют ряд определенных этапов в процессе изменения свадебных традиций. Одним из таких этапов принято считать 1920 гг., связанные с появлением советского законодательства в сфере семьи и брака. В то же время трансформация свадебных обрядов в сельской местности в 1920 гг. как научная проблема остается еще недостаточно изученной, особенно в региональном аспекте. Это обуславливает обращение к региональной специфике протекания указанного процесса, поскольку именно здесь можно обнаружить изменения, оказавшие существенное воздействие на многие сферы жизни крестьянства.

В 1920 гг. проявили свое действие факторы, которые сыграли определяющую роль в процессе трансформации свадебных традиций крестьянства Татарской республики. В первую очередь необходимо отметить социально-экономический фактор. Его действие связано с влиянием продолжавшейся в начале XX в. структурной перестройки экономики Казанской губернии, следствием которой стало усиление миграционной подвижности крестьян. Все чаще покидая деревни, молодежь активно впитывала культурные традиции города. Это проявилось как в изменении внешнего образа вчерашних селян, так и в копировании ими образа жизни городских жителей. Как следствие – все активнее распространялась практика уведения невесты. Отмечается, что подобная форма организации

брака вызывалась не только экономическими трудностями, но и нежеланием молодежи следовать патриархальным нормам в семейных отношениях [15, с. 348]. В частности, в чувашской среде жених, не имея средств для выплаты калыма либо при отсутствии согласия родителей на брак, похищал невесту, как с ее согласия, так и без такового [8, с.45–46; 1, с. 172].

На дальнейшую трансформацию свадебных обрядов крестьян повлияли события военно-революционного лихолетья 1914–1920 гг., приведшие к кардинальным политическим и социально-экономическим последствиям. Свадьбы стали проводиться скромнее, с гораздо меньшим размахом. С обоюдного согласия сторон жениха и невесты уменьшались размеры калыма, приданого, взаимных даров. Также сократился период послесвадебного проживания молодой супруги в доме своих родителей, срок гостевания сватов и количество застолий в домах родственников молодых [15, с. 347]. Примечательно, что социально-экономические перипетии практически не повлияли на рост количества интернациональных браков в Татарской республике. Отмечались лишь отдельные факты заключения межнациональных браков в чувашских деревнях, жители которых выезжали за невестами за 50–70 верст в другие чувашские деревни [1, с. 25]. Подобная ситуация отмечалась в литературе и в дальнейшие годы¹.

В крестьянской среде брак по-прежнему продолжал рассматриваться в качестве важнейшей формы хозяйственной сделки. Заключение браков с целью получения дополнительных рабочих рук и прочих выгод свидетельствовало о практическом подходе к этому мероприятию [2, с. 2–3]. Основное внимание обращалось не столько на внешние характеристики или личные предпочтения, сколько на трудолюбие и здоровье будущего супруга, на имущественное положение хозяйства, его достаток. Нередко муж оказывался моложе жены, что было распространено среди чувашей, мари, мордвы и других народов Казанского края еще в начале XX в. Жившее по соседству с ним русское население перенимало эту традицию, на что указывал Н. В. Зорин [5, с. 199]. Экономические трудности начала 1920 гг. усилили обозначенную тенденцию. Стремление как можно дольше придержать в семье дочь, чаще всего из-за нехватки рабочих рук, откладывали заключение брака порой до ее 28–30-летнего возраста, что наблюдалось, в частности, в чувашских семьях² [12, с. 255]. Здесь удельный вес браков, в которых невесты оказывались старше женихов, увеличился. Если в период 1910–1919 гг. браки, в которых невеста была старше жениха от одного до трех лет составляли 6,81 % их общего количества, то в 1920–1929 гг. их стало 19,95 %. Увеличился удельный вес браков, в которых невеста оказывалась старше на четыре-шесть лет (с 6,12 % до 7,36 %), а также на семь-девять лет (с 0,68 % до 0,90 % соответственно) [16, с. 205].

В то же время серьезную роль в трансформации свадебной культуры сыграл политический фактор, а именно практика начавшейся «культурной революции», направленная на модернизацию повседневной культуры и борьбу с религиозным влиянием. Удар наносился в первую очередь по традициям. Отныне провозглашалась свобода семейных отношений, максимально упрощалась процедура заключения и расторжения браков. Определенную роль сыграли и силовые механизмы. В частности, было принято «Постановление Совета Народных комиссаров РСФСР о дополнениях уголовного кодекса

¹ Так, в частности, Ю. В. Арутюнян обращал внимание на то, что распространенность смешанных браков в сельской местности ТАССР невелика, несмотря на довольно благоприятное отношение населения к подобным бракам [13, с. 196]. К подобным выводам приходил и П. П. Фокин, изучая чувашское население. Он, к примеру, подчеркивал, что в 1970 г. на сельскую местность Чувашской АССР пришлось лишь 2,89 % смешанных браков, при том, что они заключались, как правило, между односельчанами. В то же время в Чебоксарах межнациональные браки составляли около 30 % от их общей численности [16, с. 214].

² На эту тенденцию еще в начале XX века обращал внимание Г. Комиссаров [8, с. 56].

для автономных республик» от 27 ноября 1924 г., в котором похищение невесты, как и уплата калыма, определялись как преступления, карающиеся до пяти лет и одного года соответственно. Однако практика взимания калыма сохранялась. Размер калыма у чувашей, по данным Н. В. Никольского, мог составлять от 40 до 400 руб. [10, с. 172]. Один из примеров приводился в материалах отчета о работе чувашской секции при Татарском обкоме ВКП(б) за 1927–1928 гг. В Чулпановской волости Чистопольского кантона родители выдали замуж дочь за одного комсомольца с получением калыма в 120 руб. Девушка не хотела выходить замуж за него, но вынуждена была покориться воле родителей. Все это происходило на глазах у волостной партийной организации и волостного женотдела, мер принято не было. Как сообщали материалы отчета, подобная продажа девушек встречалась почти повсеместно – за десятки, сотни рублей, иногда за пару ведер водки [17, л. 66–67]. На бесправное положение женщины обращал внимание уполномоченный по работе среди марийского населения по Мамадышскому кантону С. Матвеев. В своем докладе он сообщал о случаях продажи марийских девушек, когда браки заключались не столько по любви, сколько по причине высокого материального достатка жениха [18, л. 8].

В сельскую местность стали проникать новые советские обряды. Одной из форм новой обрядности стало проведение так называемых комсомольских свадеб. Одна из них была сыграна в с. Шумбут Лаишевского кантона в январе 1925 г. С критикой старого быта на свадьбе выступили представители местного комсомольского и партийного актива, новобрачные – Семен и Анна Якимовы торжественно заявили об отказе от прежних религиозных традиций. В качестве подарка молодожены получили по красному банту с портретом К. Маркса [4, с. 283–285]. Практика организации красных свадеб стала распространяться и в татарских селах (кзыл туйлар). Такие свадьбы, как правило, проводились в клубах, где при большом стечении народа молодые проходили на сцену и усаживались за стол, застеленный красной материей. Им дарили подарки, показывали номера художественной самодеятельности, после чего проводилось коллективное угощение гостей. Между тем кзыл туй в 1920 гг. еще не стал массовым явлением в сельской местности [15, с. 348]. Гораздо чаще комсомольцы венчались по церковному обряду. По результатам проверки деятельности Савиновской волостной комсомольской ячейки, осуществленной со стороны Свияжского кантонного отдела комсомола в ноябре 1926 г., было обнаружено, что один из комсомольцев обвенчался церковным браком [19, л. 29]. Аналогичный случай был выявлен и в волостной комсомольской ячейке с. Елизаветино Свияжского кантона [3, с. 93]. Характерно, что случаи церковных венчаний в комсомольской среде вызывали различную реакцию со стороны местного руководства, иногда положительную. Так, на заседании одной из волостных ячеек Свияжского кантона, прошедшем в июне 1922 г., встал вопрос о том, может ли комсомолец Франтов венчаться в церкви. Председательствующий, местный коммунист Никаноров разрешил венчание, сказав, что «крестьянам... дозволяется венчаться церковным браком» [20, л. 67].

Стремление властных структур «модернизировать» внутреннюю жизнь крестьянства усиливало конфликт между официальной идеологией и общественными патриархальными традициями. Это в свою очередь усугубляло конфликт внутрисемейных отношений. Одним из следствий данного конфликта стало формирование различное отношение к понятию «ценность» как жизненному ориентиру в сознании родителей и детей. По мнению П. С. Гуревича, для молодежи ценность чаще связывалась с «новой идеей, выступающей в качестве индивидуального или социального ориентира», для их родителей – с «типом «достойного» поведения, с конкретным жизненным стилем» [3, с. 93]. Разрыв в понимании семейных ценностей также усугублял кризис в процессе передачи культурного опыта. Поэтому неудивительно, что в этот процесс был включен своеобразный защитный механизм, представлявший собой, по выражению О. А. Сухо-

вой, «алгоритм воспроизводства архаических ценностей» [14, с. 342]. Одним из проявлений такого механизма стало сохранение религиозных традиций в повседневной жизни, в том числе и в свадебной культуре.

Литература

1. Акимова Т. Чуваши с. Казанлы Вольского уезда Саратовской губернии. Старое и новое. (Духовная культура) // Труды Нижневолжского областного научного общества краеведения. – Саратов, 1926. – Вып. 34, ч. 4. – С. 25–31.
2. Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанской губернии. – Казань, 1895. – 34 с.
3. Гуревич П. С. Философия культуры : учеб. для высш. шк. – М., 2001. – 352 с.
4. Давыдов Д. В. Красная комсомольская свадьба 1920-х гг. // Эхо веков. – 2011. – № 1–2. – С. 283–285.
5. Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. – Казань, 1981. – 200 с.
6. Камалеев В. Свадебный обряд приуральских татар: от традиций к современной общероссийской модели // Ватандаш. – 2017. – № 3. – С. 173–187.
7. Коломиец О. П. Традиционный свадебный обряд сибирских татар (по полевым материалам экспедиции 2002 года) // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. – Омск, 2004. – Ч. 2. – С. 66–69.
8. Комиссаров Г. Чуваши Казанского Заволжья. – Казань, 1911. – 112 с.
9. Лебина Н. Черно-белая красная свадьба [Электронный ресурс] // Теория моды. – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/4990> (дата обращения : 12.09.2017).
10. Никольский Н. В. Чуваши. – Б. м., б. г.
11. Русский народный свадебный обряд : исследования и материалы. – Л., 1978. – 280 с.
12. Семейный быт народов СССР. – М., 1990. – 520 с.
13. Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований : по материалам Татарской АССР / отв. ред. Ю. В. Арутюнян. – М., 1972. – 331 с.
14. Сухова О. А. «Городские соблазны» и патриархальное сознание: духовная культура русского крестьянства в конце XIX – начале XX веков (по материалам Среднего Поволжья) // Пути России: культура – общество – человек. – М., 2008. – С. 340–347.
15. Татары / ред. Р. К. Урамзанова, С. В. Чешко. – М. : Наука, 2001. – 583 с.
16. Фокин П. П. Брак в современной чувашской деревне // История и культура Чувашской АССР. – Чебоксары, 1974. – Вып. 3. – С. 191–220.
17. ЦГА ИПД РТ. Ф. 15. Оп. 2. Д. 212.
18. ЦГА ИПД РТ. Ф. 5600. Оп. 1. Д. 216.
19. ЦГА ИПД РТ. Ф. 98. Оп. 1. Д. 134.
20. ЦГА ИПД РТ. Ф. 98. Оп. 1. Д. 9.

**КОНЦЕПТ «ДОМ» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
РУССКИХ И ТАТАР КАЗАХСТАНА И РОССИИ**

**CONCEPT «HOUSE» IN REPRESENTATIONS
OF RUSSIAN AND TATAR KAZAKHSTAN AND RUSSIA**

**Е. А. Журавлева, К. Ш. Ибатуллина
E. A. Zhuravleva, K. Sh. Ibatullina**

Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, г. Астана

Аннотация. Статья посвящена проблеме изучения стереотипного восприятия концепта «дом» представителями русского и татарского этносов, проживающих на территории Казахстана и России. Данный концепт является одним из самых важных в процессе формирования идентичности личности, рассмотрение его через призму поликультурного общества является в настоящее время весьма актуальным. В статье представлен анализ некоторых данных проведенного социолингвистического анкетирования русских и татар, проживающих на исконной территории распространения этноса, а также на территории иного государства.

Ключевые слова: дом, концепт, анкетирование, респонденты-русские, респонденты-татары.

Abstract. The paper is devoted to the problem of studying the stereotypical perception of the «house» concept by representatives of the Russian and Tatar ethnic groups living in Kazakhstan and Russia. This concept is one of the most important in the process of the identity formation of an individual; its consideration through the prism of a multicultural society is highly relevant now. The paper presents an analysis of some data of a sociolinguistic survey conducted by Russians and Tatars living in the ancestral territory of the ethnic group distribution, as well as in the territory of another state.

Keywords: house, concept, survey, Russian respondents, Tatars respondents.

В евразийском пространстве национальная принадлежность становится важным средством межгруппового взаимоотношения, а стереотипы способствуют идентификации личности и восприятию друг друга представителями различных этносов.

В многонациональных странах, в частности, в Казахстане и России, длительный период живут вместе представители многих этносов, что позволяет наглядно увидеть условия их взаимодействия и взаимовлияния, а также выявить стереотипное представление о доме, которое нашло свое отражение в семантике языковых единиц разных уровней.

Среди представителей русского и татарского этноса – граждан Казахстана (100 респондентов-русских и 100 респондентов-татар) и граждан России (60 респондентов-русских и 60 респондентов-татар) был проведен свободный ассоциативный эксперимент. Каждая из групп в процессе анализа полученных данных была разделена на три возрастные категории: 16–30 лет, 31–45 лет, старше 45 лет.

В Казахстане эти этнические группы являются наиболее многочисленными после казахов. По результатам переписи населения 2016 г. русские занимают второе место (20,61 %) по численности среди народов Казахстана, а татары – шестое место (1,15 %)

[3].

В России русские составляют основную часть населения (80,90 %), а татары занимают второе по численности место (3, 87 %) по результатам переписи 2010 г. [2].

Респондентам нужно было ответить на предложенные слова-стимулы родина, дом, семейный очаг, добро, зло, родной язык, гостеприимство первичными ассоциациями. Статистическая обработка материалов ассоциативного эксперимента осуществлена с помощью программы SPSS. В ходе обработки результатов анкетирования респондентов-русских и респондентов-татар, представителей Казахстана и России, были получены различные реакции. В данной статье будут рассмотрены результаты по слову-стимулу дом.

Концепт «дом» формирует основное лексическое значение этого слова. Мы выделяем несколько смысловых уровней данного концепта: семья, здание, жилье. Исследование концепта мы также основываем на ассоциативном эксперименте.

Дом представляет собой не только здание, жилище, пространство, но и воплощение многих этических, духовных, социальных идеалов. Это безопасное для человека пространство, где он живет, развивается и т. п. Именно домашняя обстановка, уклад способствует сохранению традиций, обычаев и поэтому дом является одной из первостепенных ценностей общества.

В лексической системе русского языка слово дом имеет пять основных значений: 1) жилое (или для учреждения) здание, а также люди, живущие в нем; 2) квартира, а также семья, люди, живущие вместе, их хозяйство; 3) место, где живут люди, объединенные общими интересами, условиями существования; 4) учреждение, заведение, обслуживающее какие-нибудь общественные нужды; 5) династия, род [1, с. 270].

Лексико-семантическое поле концепта «дом» включает в себя множество единиц, которые выделяются на основе частотности употребления. Ядерными составляющими семантического поля концепта выступают лексемы, являющиеся основным значением: здание, жилое помещение, семья, династия, предприятие. Первые три лексемы образуют поле. Околоядерная зона представлена гиперонимами, словами-синонимами, имеющими нейтральную или наоборот эмоциональную окраску: благоустроенное или неблагоустроенное жилье, уединение, архитектурное строение, жильцы, родство, свое пространство, уют и т. п.

Для нашего исследования особый интерес представляет этнический аспект восприятия этого понятия и его стереотипизированное представление.

Итак, рассмотрим, какие ассоциации возникли у респондентов на слово-стимул «дом» (таблица 1).

Таблица 1

**Ассоциации на стимул «дом»
представителей русской национальности Казахстана**

Возрастная группа от 16 до 30 лет	Возрастная группа от 31 до 45 лет	Возрастная группа от 45 года и старше
мама (3), Казахстан, уют (12), семья (14), очаг, коттедж (2), крепость, счастье, мой уголок (3), я	мама (2), Казахстан (2), уют (11), семья (11), очаг (3), крыша, покой, тепло, все (2), добро, крепость (3), я, родина	мама (2), уют (8), семья (10), очаг (2), крыша, добро(2), крепость (2).

Итак, концепт дом в языковом сознании русских, проживающих в Казахстане, представлен 15 единицами. Наиболее часто употребляемые лексема на слово-стимул «дом» – уют и семья. Дом-семья представлен категориями родства, среди основных: мама, я. Дом-семья – это особое пространство с богатым духовным миром. Следом идет дом-духовное пространство, которое представлено лексемами: уют, очаг, добро, тепло, покой, все, счастье. Третья группа – дом-строение – представлена такими лексемами, как крепость, коттедж, крыша. Дом воспринимается как защищенное ограниченное пространство. Оно противопоставляется окружающему миру открытому и небезопасному. Четвертая группа представляет собой общее для всех представителей этноса, идентифицирующих себя как гражданина своей страны: Казахстан, родина.

В таблице 2 представлены реакции, которые возникли на этот же стимул у татар, проживающих в Казахстане.

Таблица 2

**Ассоциации на стимул «дом»
представителей татарской национальности Казахстана**

Возрастная группа от 16 до 30 лет	Возрастная группа от 31 до 45 лет	Возрастная группа от 45 года и старше
мой дом(2), семья (6), уют (2), мама(3), кастрюля, очаг, квартира, тепло(4), родное, добро, мать (2), семья (5), отец	мой дом, моя семья(4), уют(5), моя крепость, мама, единение, очаг (3), юрта, тепло, кров, Павлодар, спокойствие, мать, семья (3), Родина, Казахстан, семейный очаг	семья (6), уют(2), на земле, очаг(2), дом, родные, защита, тепло, счастье, шанырак, дочь, семья (4), защита, крепость, Родина, приют, радость, угол, Имантаев

Концепт представлен 28 лексическими единицами, которые можно разделить на следующие группы: 1) дом-семья: семья, мама, мать, отец, семейный очаг, дочь, Имантаев; 2) дом-духовное пространство: уют, добро, единение, спокойствие, защита, тепло, радость, родное (исходя из этого, мы можем выделить основную концептуальную характеристику дома: находиться под защитой); 3) дом-жилище: квартира, кров, юрта; 4) дом-строение: крепость, угол; 5) дом-хозяйство: кастрюля; 6) общий дом: Казахстан, родина, Павлодар, приют.

Итак, среди респондентов из Казахстана дом был представлен прежде всего признаками родства и особым защищенным духовным пространством. «Свое» пространство – дом – репрезентируется респондентами из Казахстана такими категориями, как Родина, Казахстан. Это уникальная этноспецифическая структура концепта, уникальное восприятие дома жителями полиэтнического государства. Казахстан не является исторической родиной рассматриваемых этносов, соответственно в сознании этих этнических групп формируется особое восприятие родины. Новая родина стала для них и их семьи домом, семейным очагом, где они чувствуют себя защищенными. Это место, куда они всегда стремятся вернуться. В ассоциативном ряде присутствует реакция юрта – жилище, характерное для степных кочевых народов и долгое время остававшееся основой домашнего очага и семьи. Юрта в данном случае является особым концептом евразийской культуры, базовым культурным понятием и номинирует исключительно национальные реалии. В этом же ряду стоит слово шанырак, которое также не имеет русского эквивалента и давно стал символом казахского и, шире, казахстанского гостеприимства, очага, мира, дружбы.

Теперь рассмотрим результаты, полученные в ходе эксперимента среди представителей этих же этносов, проживающих на территории России (таблицы 3 и 4).

Таблица 3

**Ассоциации на стимул «дом»
представителей русской национальности России**

Возрастная группа от 16 до 30 лет	Возрастная группа от 31 до 45 лет	Возрастная группа от 45 года и старше
безопасность, личное пространство, тишина, сон, еда, родители (10), Ростов, бабушка (2), пятиэтажка, уют (13), тепло (3), пирожки, печка, дрова, песни, баян, родные (5), кот, очаг, счастье, защита, опора, семья (3), очаг (2), забота	чай, покой, отчий дом, детство, тепло, спокойствие (3), уют (5), отдых, радость, любовь, семья (9), мама, комфорт; место, где живут люди; строение (2), защита (3), очаг, родители (2), родные (2); место, где живут родные люди (2)	тепло (4), уют(9), близкие; место, где ждут и любят; семья(6); место, где ждут родные люди (3); место, где любят

Всего было представлено 34 языковые единицы. Выделяем следующие группы: 1) дом-семья: родители, бабушка, родные, кот, семья, мама, близкие; 2) дом-духовное пространство: безопасность, личное пространство, тишина, уют, тепло, счастье, очаг, защита, опора, забота, детство, спокойствие, радость, отдых, любовь; место, где любят; место, где ждут; комфорт; 3) дом-жилище: отчий дом; 4) дом-строение: строение; место, где живут люди, пятиэтажка; 5) дом-хозяйство (быт): печка, пирожки, чай; 6) общий дом: Ростов.

Таблица 4

**Ассоциации на стимул «дом»
представителей татарской национальности России**

Возрастная группа от 16 до 30 лет	Возрастная группа от 31 до 45 лет	Возрастная группа от 45 года и старше
родные (2), мама (2), аби (14), ани (9) папа (2), уют (18), тепло (7), зеленый цвет, очаг (8), семья (2), родители (4), любимая, хоум, место проживания, строение, здание, доверие, счастье, запах еды, спокойствие, строение, зелень, кровать	семья (6), счастье, спокойствие (4), тепло (10), улица, мама (3); место, где ждут (2); родители (9)	место, где ждут (3); близкие (4), родные (2), семья (4), защита; место, где ждут родные люди(2); аби (6), уют (5)

Всего было представлено 40 языковых единиц. Выделяем следующие группы: 1) дом-семья: родные, мама, аби, ани, папа, семья, родители, любимая, близкие; 2) дом-духовное пространство: уют, защита, тепло, очаг, доверие, счастье, спокойствие; место, где живут близкие; место, где ждут родные люди; 3) дом-жилище: место проживания; 4) дом-строение: строение, хоум, здание; 5) дом-хозяйство (быт): запах еды, кровать,

зеленый цвет, зелень.

Анализ результатов ассоциативного эксперимента позволил выделить несколько микрополей, связанных с восприятием дома и составляющих ассоциативно-смысловое поле в сознании русских и татар, проживающих на территории Казахстана и России. Так, наиболее стереотипным представлением дома в языковом сознании как казахстанцев, так и россиян являются лексемы семья, уют, семейный очаг. Анализ ядерных лексем показал, что для представителей казахстанцев и россиян наиболее важными являются такие признаки концепта «дом», как ограниченное пространство, принадлежащее индивиду: мой дом, родной дом, личный уголок, личное пространство; наличие душевности, уюта: тепло, уют, спокойствие, очаг, защита и т. д.; ассоциация с родственными связями: мама, папа, родные, семья, близкие, бабушка, аби, ани и т. д.

Таким образом, основываясь на полученных данных, можно говорить о том, что стереотипное восприятие дома связано с общечеловеческими утилитарно-практическими духовными ценностями, так как репрезентируются следующие стереотипные признаки: дом – это место, где проживает большая семья, где царит спокойствие, уют и тепло. Однако присутствует в этом восприятии немало бытовых особенностей, например, «зеленый цвет» в ответах респондентов из числа татар и др.

Главным отличием в восприятии дома казахстанцами от восприятия россиян является сознание того, что дом – это еще и общая родина, Казахстан – общий дом. Ассоциативное поле респондентов из Казахстана составили 43 единицы, из них четыре составили группу общего дома, подразумевающие совместное существование различных этнических групп. Сознание родины сместилось, и некоренные этносы, проживающие за пределами исторической родины, приняли новую родину. Таким образом, сформировалась новая ментальная сущность, которая связывает представление о доме, как о родине, где живет его семья.

Литература

1. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. – 27-е изд., испр. – М. : Изд-во АСТ ; Мир и образование, 2016. – 1360 с.
2. Федеральное агентство по техническому регулированию и метрологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gost.ru/wps/portal> (дата обращения : 04.10.2018).
3. Численность населения Республики Казахстан по отдельным этносам на начало 2016 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.stat.gov.kz> (дата обращения : 04.10.2018).

**ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ПОЛЯКОВ
СОВРЕМЕННОГО ГРОДНЕНСКОГО РЕГИОНА БЕЛОРУССИИ**

**ETHNIC TRADITIONS OF THE POLES
OF MODERN GRODNO-SECOND REGION OF BELARUS**

Т. Т. Кручковский
T. T. Kruczkowski

Гродненский государственный университет им. Янки Купалы, г. Гродно

Аннотация. В статье рассматриваются особенности и специфические черты этнических традиций поляков современного Гродненского региона Белоруссии. Автор представляет этнические традиции поляков Гродненщины как результат, с одной стороны, исторического развития региона (принадлежности в прошлом к Польше; советским прошлым), а с другой – современной принадлежностью региона к белорусскому государству.

Ключевые слова: польское национальное меньшинство, этнос, этнические традиции, Польша, Белоруссия, Гродненщина.

Abstract. The article discusses the features and specific features of the ethnic traditions of the Poles of the modern Grodno region of Belarus. The author presents the ethnic traditions of the Poles of Grodno region as a result, on the one hand, of the historical development of the region (belonging to Poland in the past; Soviet past), and on the other hand, the modern belonging of the region to the Belarusian state.

Keywords: Polish national minorities, ethnos, ethnic traditions, Poland, Belarus, Grodno region.

Культурно-национальные традиции поляков на территории современной Белоруссии, и особенности Гродненщины как наиболее компактного региона их проживания, проявляется в ряде специфических характеристик, определенных как историческим прошлым, так и современной действительности [49]. К ним большинство исследователей относят конфессиональную принадлежность, польский язык как сохраняющуюся связь с национальным кодом страны происхождения, «качественно» иная интерпретация истории Польши и польского национального меньшинства, чем в стране их проживания, польский фольклор, а также семейно-бытовые традиции [1–3; 5–8; 10–12; 15–17; 20–24; 26–74].

Осознание специфики региональной польской идентичности имеет существенное значение для понимания особенностей польской культуры, национального самосознания поляков Гродненщины в частности, и польской национального меньшинства в целом. Автор статьи в определении национального меньшинства использует дефиницию, сформулированную в 1970 гг. специальным докладчиком подкомиссии по предупреждению дискриминации и защите прав человека в Комиссии по правам человека ООН Ф. Капоторти: «Группа, находящаяся в численном меньшинстве по сравнению с основным населением данного государства, не занимающая в нем доминирующих позиций и обладающая этническими, конфессиональными или языковыми отличиями от других жителей страны; наконец, связанная чувством внутригрупповой солидарности, направленным на сохране-

ние своей культуры, традиций, религии или языка» [41, с. 27].

На протяжении XIX и большей части XX в. изучение этнических традиций поляков региона современной Гродненщины определялось исходя из теоретического определения нации как, согласно классической концепции нации И. Гердера, так и марксистской концепции нации [49]. Как известно, марксистская концепция нации (добавляя положения об общности экономической жизни) была развитием классической концепции нации И. Гердера, выделяющей в качестве основополагающих элементов нации следующие положения: общность этнического происхождения, традиций, фольклора, языка, конфессиональную принадлежность и т. д. Характерно, что из таких позиций исходили исследователи рассматриваемого периода, как с польской стороны, так и российской, затем и советской, в том числе и белорусско-советской традиции.

Так в России на основании классической концепции нации И. Гердера сформировалась концепция большой русской нации. Она формировалась еще в идеях Н. М. Карамзина и С. С. Уварова, а затем и М. О. Кояловича. Эта концепция большой русской нации стала господствующей в российской и в советской науке, в том числе и исторической науке БССР [9].

У М. О. Кояловича, Р. Эркерта эта концепция в особенности проявилась в отношении польского населения северо-западного края, в том числе и в отношении поляков современной Гродненщины. В качестве определяющих моментов польского этноса края рассматривалась конфессиональная принадлежность и язык общения.

В польской науке XIX и первой половины XX в. (Л. Голембевски, А. Шарловски, А. Брюкнер, С. Побуг, Л. Василевски и др.) в отношении населения северо-западной Гродненщины и юго-восточной части исторической Виленщины основными маркерами национальной принадлежности к польской нации также признавались такие характеристики, как конфессиональная принадлежность и язык [49].

Во второй половине XX в. в польской науке, а в белорусской – в конце XX в. стал делаться акцент на проявление признаков самосознания нации, что коснулось и польского населения изучаемого региона. Отмечалось, что формой выражения этноса является его самосознание, а внешней – его этноним, то есть его самоназвание. При этом к исследованиям историков и лингвистов присоединились социологи, политологи, философы. Таким образом, проблема стала исследоваться и с точки зрения ее междисциплинарности.

Эти положения проявились в исследованиях как польских ученых (Р. Дзвонковски, З. Кужова, П. Эберхард, Ю. Бардах, Ю. Винницки, Э. Смулкова, Р. Радик, К. Кабзиньска и др.), так и белорусских (У. Д. Розенфельд, Н. Н. Беспмятных, А. С. Смоленчук, Н. Л. Улейчик, С. В. Донских, С. В. Сильверстова, Т. А. Новогродский, С. А. Захаркевич и др.).

В приведенной группе польских исследователей отсутствуют единые оценочные подходы и критерии определения польской национальной группы Гродненщины. По мнению Э. Смулковой, поляки региона используют в основном белорусский язык, что свидетельствует об их близости к белорусской культуре. В то время как, по мнению З. Кужовой и Ю. Винницкого, простой язык поляков и белорусов региона является не-литературным вариантом польского языка [10; 53–54; 70–74]. Так, согласно мнению Ю. Бардаха, поляки региона в основном автохтонное население, принявшее в период Речи Посполитой польский язык и культуру [20].

Так, согласно исследованиям польской идентичности региона, проведенным в Гродненском государственном университете (У. Д. Розенфельд, Н. Н. Беспмятных и др.) в 1990 гг., выделены следующие группы культурных различий поляков и их непосредственных соседей, которые либо существуют объективно, либо присутствуют в интерсубъективном сознании как признаки польской инаковости. Таковыми являются: а) язы-

ковые; б) конфессиональные; в) ценностно-нормативные [2].

Ряд белорусских исследователей (С. В. Сильверстова, А. С. Смоленчук) поддерживает положение об отсутствии существенной разницы в культуре поляков Гродненщины и белорусского большинства. Данное положение в их интерпретации (особенно А. С. Смоленчука) приближается к политологическому определению части представителей Белорусского народного фронта (БНФ) об отсутствии в РБ этнических поляков и сведении национальной группы поляков Беларуси, в том числе и Гродненщины к группе «костельных поляков» или ополяченных и окатоличенных белорусов. Это положение было свойственно еще российской консервативной традиции XIX в. [9].

Отдельной группой исследователей данной проблематики стали представители польского национального меньшинства в РБ (М. Добринин, З. Борадин, Ч. Беньковски, Т. Кручковски, С. Сильванович, Я. Шумски, Я. Гайдель, Т. Гавин, Е. Гебень). Они в основном придерживались положения о двух путях формирования польского национального меньшинства в Беларуси: эмиграции из Польши и автохтонной версии. При этом данная группа исследователей (основываясь как на этнографических материалах, так и на материалах переписи населения и социологических исследованиях) поддерживает положение о принадлежности поляков региона к польской нации, хотя и отмечает их определенную культурную и ментальную специфику [45].

Основные параметры национального самосознания польской этнической группы, проживающей на Гродненщине, характеризуются определенной устойчивостью. Ведущими факторами этнической самоидентификации поляков являются национальное самосознание, происхождение, конфессиональная принадлежность, собственная интерпретация истории Польши и польского национального меньшинства, а также язык, обычаи и обряды и семейно-бытовые традиции. Римско-католический костел, как в прошлом, так и в настоящем остается важным фактором сохранения польскости. Как показывают исследования, этнические поляки в качестве важнейших приоритетов называют происхождение («кровь»), вероучение и язык, а также иную интерпретацию исторического прошлого [1–3; 10; 13; 14; 21; 22; 26–29; 34–55; 70–74].

Важнейшей чертой принадлежности к польскости поляки Гродненщины на протяжении практически всего XIX и большей части XX в. считали принадлежность к католической конфессии [2; 10–12; 26–29; 33–41]. Это положение появилось в регионе еще с XIX в. [8; 17]. Это обстоятельство еще более акцентировалось в связи с отсутствием на этих территориях польской государственности. К тому же российские власти практически однозначно до конца XIX в. сами поддерживали данное положение, отождествляя всех католиков современной территории Беларуси (в том числе и Гродненщины) с польской национальностью [5; 8–10; 15; 37–42; 52; 68]. Эта ситуация на практике сохранялась и в советские времена, хотя официально советская власть проводила атеистическую политику в отношении всех конфессий [10; 27; 29–42; 46–51; 70–74].

Это положение сохранило свою актуальность во многом на протяжении всего XX в. Только в последние десятилетия важность этого фактора несколько ослабла, что связано с начавшейся интенсивной пропагандой идеи о белорусах-католиках на территории современной Беларуси [49; 29–42; 70–74]. Однако для большинства поляков Гродненщины тезис о тождестве польской нации и католичества в этом регионе остается во многом доминирующими в настоящее время [[49; 29–42; 70–74].

Согласно переписи населения 2009 г., в Беларуси польское население составляет 3,9 процентов. В то же время среди верующих жителей республики эти данные совершенно иные – около 14 процентов составляют католики. По некоторым данным католики составляют от общего населения до 20–25 процентов [31; 37; 49; 73]. В научной литературе по этой теме отмечалось, что только благодаря полякам на территории современной

Беларуси католицизм сохранился [34, с. 41-56]. Связанные мнения высказывают и другие исследователи [26; 27; 42; 49; 62–64].

У поляков Беларуси выражена сильная конфессиональная идентификация. Об этом свидетельствует факт, что прочная идентификация с представителями своей религиозной конфессии (85,1 %) значительно превосходит таковую с представителями своей национальности (58 %). Наиболее сильно идентификация с католиками выражена у самого старшего поколения – респондентов старше 60 лет (93,4 %), но даже самое младшее поколение белорусских поляков (16–19 лет) также успешно отождествляет себя с католиками (72,9 %). В целом у поляков сильно выражена религиозность: к католичеству себя относят 93,4 % респондентов, в бога верят 89,4 % опрошенных поляков, кроме того, 87,3 % поляков Беларуси считают, что современному человеку нужна религия. О высоком уровне религиозности свидетельствует и значительная степень церковности, в частности частота посещения богослужений. Белорусские поляки особо подчеркивают и роль костела в сохранении польской национальной культуры (78,6 %) [11, с. 127]. В связи с этим вполне закономерными кажутся выводы Л. И. Науменко о том, что конфессиональная принадлежность у поляков играет доминирующую, а возможно, и определяющую роль по отношению к этнической принадлежности [12, с. 187].

Конфессиональная принадлежность и значительная религиозность польского населения Гродненщины определяет также влияние религиозных праздников на национальные традиции (коляды, пасха, убранство вигилийного стола) и семейные устои и традиции [2; 3; 10–12; 16; 21; 34; 37; 38; 72]. Этнические поляки бережно хранят свои обычаи и традиции, совершают обряды, регулярно участвуют в богослужениях, обучают своих детей в воскресных школах при костелах. Неоднократно отмечалось в исследованиях данной проблематики, что факт принадлежности к католической конфессии значительно укрепляет важность и сохранность института семьи среди польского населения в сравнении с другими этническими группами региона [11; 16; 34; 37–41].

Заботу о сохранении института семьи и ее традиционных ценностей проявляют и иерархи католического костела в Беларуси как в своих проповедях, так и в официальных обращениях к властям белорусского государства. Так, глава католического костела Беларуси Тадеуш Кондрусевич обратился с открытым письмом к президенту страны А. Лукашенко по поводу введшихся законодательных работ в белорусском парламенте об институте семьи. Архиепископ отмечает, что вопросы защиты института семьи, нравственного воспитания детей и молодежи волнуют всех. По его мнению, обсуждение таких важных для общества законопроектов должно вестись с участием представителей традиционных для Беларуси вероисповеданий. «К сожалению, эти законопроекты пока недоступны для общественности, что порождает разнообразные слухи и домыслы», – пишет Т. Кондрусевич [4]. Архиепископ выражает надежду, что «белорусское законодательство еще более четко поставит преграду пропаганде нетрадиционного сексуального поведения, афиширования и позитивного показа содомского образа жизни... Задачу сохранения и возрождения семьи, а также традиционных семейных и нравственных ценностей нашему обществу приходится решать в непростых социально-экономических условиях и в условиях пропаганды антихристианской семейной идеологии и тенденций принятия законодательных актов, которые противоречат традициям белорусского народа» [4].

Т. Кондрусевич просит президента «сделать все возможное, чтобы реальные законодательные шаги способствовали сохранению и укреплению института семьи, защите женщин и детей от различных форм насилия, а также сохранению традиционных духовных ценностей, на которых должно строиться будущее нашего общества: «Католический Костел готов принимать участие в обсуждении законодательных проектов, в том числе направленных на защиту института семьи» [4].

Согласно данным официальных переписей населения в Беларуси, поляки гродненского региона в своем подавляющем большинстве декларируют свою привязанность к католической конфессии [29; 31; 49]. В то же время в ряде районов Гродненской области, где католическое население составляет подавляющее большинство (Ошмянском, Сморгонском, Островецком, Ивьевском), согласно материалам официальных переписей населения Беларуси, большинство католиков принадлежит к титульной нации – белорусской [31; 49]. Одновременно у них, как и у поляков ряда районов Минщины (Молодеченского, Воложинского, Дзержинского, Столбцовского, Несвижского), сохранилось в коллективной памяти и устной традиции предание о принадлежности их предков к польскому этносу [31; 37; 38; 55; 61–64; 71–74]. Большинство польского меньшинства в Беларуси ожидает, что Костел поддержит польскость и не считает их «католизированными» и «полонизированными» белорусами [27, с. 29].

Происхождение, или в нашем случае, национальное самосознание поляков региона также является важной чертой польской этнической группы на Гродненщине. Практически все без исключения представители моноэтнических семей осознают свою национальную принадлежность и называют себя поляками [31; 46; 49; 61–64]. В коллективном национальном самосознании большинства поляков Гродненщины сохранилось понимание принадлежности их к польскому этносу. Причем, очень часто, они не готовы признавать возможность своего происхождения от других этносов (белорусов или литовцев), подчеркивая свою связь с поляками из Польши [49; 53; 68–69; 72]. Одновременно в коллективном национальном самосознании большинства поляков Гродненщины сохранилось воспоминание о том, как еще с царских времен, а потом и в советский период в отношении их проводилась различными методами политика репрессий и преследований, денационализации и ассимиляции [10; 25–27; 34; 36; 42–44; 46; 47–50; 53; 54; 56; 61–64; 71–74].

Вместе с тем следует отметить, что этнические поляки обращают внимание на их отличие от проживающих рядом представителей других национальностей – белорусов, евреев, татар, но в повседневной жизни не отделяют себя от них [2; 6; 28; 11; 12; 49]. В целом в молодежной польской среде намного реже, чем среди людей среднего и пожилого возраста, проявляется эмоциональная верность польскости. Позиция молодежи определяется прежде всего прагматизмом [1; 2].

Однако уже преимущественно молодые люди из семей, в которых только один родитель – поляк, имеют проблемы с определением национальности. В советские времена представители таких смешанных семей записывались, чаще всего белорусами. Однако уже во второй половине 80-х годов XX в. во времена перестройки наблюдался среди части молодежи из смешанных семей процесс постепенного сознательного или прагматического выбора национальной принадлежности [1; 2; 49–51]. Особенно это проявилось уже в 2010 гг. в связи с введением карты поляка и значительным улучшением в Польше социально-экономической ситуации [42; 50]. Большинство поляков Гродненщины в настоящее время при необходимости трудовой миграции сознательно выбирают Польшу как страну происхождения их предков, страну знакомого им языка и культуры.

Сохранению национальных традиций поляков Гродненщины способствует также перевес сельского населения (где, как известно, более консервативный стиль жизни) над городским [1; 2; 29; 49]. Это влияет также на меньшее количество разводов, детность в семьях. Статистические данные отчетливо показывают, что разводимость в среде поляков значительно уступает уровню этого показателя в среде белорусов. Это проявляется во всем интервале возрастов и для всех групп населения. Оказалось также, что доля незарегистрированных браков среди белорусов значительно выше, чем среди поляков. Это относится к каждому из полов, проживающих на городской или сельской территории, и

распространяется на всю шкалу возрастов [1; 2; 31; 49].

Воспитание в семье поляки считают существенным фактором сохранения традиций польской национальной культуры (69,3 %), приоритет, в этом отношении отдавая лишь религии (78,6 %). Кроме того, 73,6 % поляков считают важным воспитание своих детей в рамках национальной культуры [11, с. 128].

Таким образом, соединение этнической и конфессиональной принадлежности – не только одна из главных черт национального самосознания поляков Гродненщины, но и важнейшая особенность их культуры. С католицизмом наиболее тесно связаны семейные религиозные традиции, что приводит к определенному торможению процесса ассимиляции поляков региона.

Одной из важных черт польских национальных традиций поляков Гродненщины, которая, однако, в значительной степени подверглась влиянию исторического времени и обстоятельств, как во времена Российской империи и СССР, так и в период независимой Республики Беларусь является польский язык.

Польский язык на Гродненщине среди поляков в повседневной жизни сохранился весьма незначительно, о чем убедительно свидетельствуют материалы официальных переписей населения в Беларуси и материалы научных исследований ученых, как из Польши, так и Беларуси [1–3; 29; 33–35; 37–40; 47–49; 53–55; 66]. Современная социолингвистическая ситуация характеризуется билингвизмом и трилингвизмом поляков Гродненской области. Из общей численности поляков Гродненской области (230,8 тыс. чел.) в качестве родного назвали польский язык 12,1 тыс. чел. (5,2 %), Социологические исследования выявляют относительно высокую степень сохранения польского языка среди представителей старшего поколения. Вместе с тем польский язык активно осваивается не поляками Гродненской области, что связано с расширением приграничных контактов [11, с. 127].

На польском языке как родном частично разговаривают в территориальном отношении только в регионе Сопоцкино, а также небольшое количество семей преимущественно из интеллигентской среды или деятелей польских организаций различных местностей Гродненщины [1; 2; 49]. В некоторых польских семьях он частично сохранился. Однако большинство поляков Гродненщины в повседневной жизни пользуются русским, белорусским или так называемым простым языком (особенно в сельской местности), который является смесью польского и белорусского [1–3; 33; 35; 49; 53–55]. Одновременно большинство поляков Гродненщины активно выступают за сохранение польского языка в католических богослужениях, рассматривая его как своего рода сакрум и возможность сохранения традиции, отделяющей их от населения титульной нации [33; 35; 49].

По данным исследования, проведенного Институтом социологии Национальной Академии Беларуси (НАНБ) в 2008 г., 34,4 % поляков в Беларуси считают родным русский язык, 32,3 % называют родным белорусский язык и только 17,7 % опрошенных признают родным польский язык (хотя это и больше, чем по результатам переписи). Вместе с тем заметна очевидная русификация (понимаемая в данном контексте как переход на русский язык) младшего поколения поляков, среди которых число считающих русский язык родным более чем в два раза превышает число таковых среди старшего поколения [11, с. 124].

Еще в 1998 г. белорусские исследователи зафиксировали следующие коммуникативные функции польского языка на Гродненщине: «Польским языком пользуется почти половина респондентов в семейном кругу, каждый четвертый в общении с друзьями и лишь каждый седьмой-восьмой на работе, с коллегами. Так что преимущественная сфера бытования польского языка – это сфера лично-интимных отношений» [2, с. 512]. Данные же исследования 2008 г. свидетельствуют о том, что сфера действительного использова-

ния польского языка в данном регионе сокращается, в семье и дома на польском языке разговаривали лишь 15,4 % поляков (в целом по стране еще меньше – 13 %). По данным переписи 1989 г., лишь 13,3 % проживающих на территории Беларуси считали своим родным языком польский, по данным переписи 1999 г., их число выросло до 16,5 % [11, с. 127]. Из этого вытекает, что язык не может выступать основополагающим критерием этнокультурной идентичности для поляков как Беларуси в целом, так и Гродненской области в частности.

Определенная часть польского населения Гродненщины активно поддерживает получение образования своих детей на родном польском языке. Однако эта часть является меньшинством [1; 10; 21; 24; 46; 31; 49; 61–64]. Это объясняется не только низким уровнем национального самосознания поляков Беларуси, но и недостаточностью свободного доступа к польскоязычному образованию: в регионе имеются только две польскоязычные школы, по ряду причин (прежде всего политического характера, т.е. политики белорусских властей) сложно сформировать даже классы в общеобразовательных школах с польским языком как предметом обучения.

В Гродненской области функционируют только две школы с польским языком обучения – средние школы № 36 в г. Гродно и № 8 в г. Волковыске, в которых в 2017–2018 учебном году обучались 825 учащихся. Главная задача польских школ – создание благоприятных условий для развития личности, поддержания и развития польского национального самосознания. Школы ставят своей задачей быть культурно-просветительскими центрами польской национальной общности, активным носителем польской и белорусской культуры.

К тому же нынешняя ситуация – наличие только двух польскоязычных школ на десятки тысяч детей школьного возраста польского происхождения – не только не способствует развитию польской национальной культуры и образования, но и не способна сохранить его в будущем даже в нынешнем ограниченном состоянии. Это положение отмечается не только в польской литературе, но и в белорусских исследованиях [1, с. 134].

К тому же большая часть из родителей стремятся дать образование своим детям на родном польском языке по сугубо прагматическим причинам: для поступления в высшие учебные заведения Польши, после окончания которых, как известно, большинство польской молодежи Гродненщины остается в Польше, уменьшая еще и таким образом слой польскоязычной интеллигенции региона [31; 51]. Причины такого поведения большей части польского населения гродненского региона кроются в ряде обстоятельств: общественно-политические обстоятельства советского времени (прежде всего, его начального периода связанные с репрессиями, депортациями польского населения [25; 36; 49; 56], запретом использования польского языка в общественном пространстве, полной ликвидацией в Беларуси польскоязычного образования [67]; переселением части польского населения региона в Польшу, прежде всего слоя интеллигенции в 1946–1949 и 1956–1959 гг. [29; 46–49; 61–64; 67]; значительной ассимиляцией польского населения региона и страны в целом. Напомним, что БССР стала единственной из республик европейской части СССР, где полностью было ликвидировано польскоязычное образование [1]. В то время как в Литовской ССР польскоязычных школ было – 122, а в Украинской ССР – две.

Возрождение польской интеллигенции в Беларуси началось только со второй половины 80-х годов XX в. [39, с. 34]. Эта среда формируется из различных источников: из той части молодежи польского национального меньшинства, которая получила образование в Польше и вернулась обратно, из части поляков и их детей, получивших высшее образование в Беларуси, но сумевших сохранить развитое национальное самосознание, из части поляков региона, работавших некоторое время в Польше и вернувшихся обратно по причине жизненных обстоятельств.

Сельский характер польского населения влияет также и на их более низкий образовательный уровень по сравнению с белорусами. По степени убывания образованности (количество человек, имеющих высшее образование на одну тысячу человек) национальности гродненского региона укладываются в следующий ряд: евреи, русские, украинцы, белорусы и поляки [29; 49]. К этому перечню в последние десятилетия добавляются новые национальные группы: украинцы, татары и др. Уровень образования представителей большинства национальных меньшинств, переселившихся в Беларусь в советское время, выше, чем у коренных национальных меньшинств.

Существуют на Гродненщине в последние десятилетия и некоторые ресурсы сохранения и возрождения польской культурной традиции, при этом часто со значительной местной спецификой и колоритом. Это прежде всего увеличивающийся библиотечный фонд художественной и научной литературы на польском языке, небольшие музейные и фольклорные экспозиции. Среди библиотек с польской литературой следует отметить библиотеки, созданные польскими организациями (ОО СПБ, Польшка Мацеж школьна, Товарищество земли Лидской) Это библиотеки и небольшие местные музеи в Гродно, Лиде, Волковыске, Щучине при Польских домах и польских школах.

Музейные комнаты Элизы Ожешко находятся в юношеском филиале Гродненской областной научной библиотеки им. Е. Ф. Карского. Однако эти музейные комнаты Элизы Ожешко были созданы в основном усилиями общественных активистов Союза Поляков на Беларуси. Это также относится к музейной комнате средней школе № 8 г. Волковыска. В средней школе № 8 г. Волковыска в 2004 г. создана музейная комната с основными экспозициями «Земля Волковысская» и «История польского образования». В Музее национальных культур г. Ивье, открывшемся в 2009 г., идет работа над созданием выставочной экспозиции «Пад адзіным небам праз стагоддзі», посвященной польской культуре Ивьевского края во взаимодействии с татарской, еврейской и белорусской.

Однако в целом заметна иная тенденция: происходит постепенная замена традиционной польско-белорусской культуры, распространенной в деревне, современной городской культурой, которая является преимущественно русскоязычной. В основе такой ситуации лежат два взаимосвязанных процесса – переселение сельских жителей в город, где они вынуждены адаптироваться к русскоязычной среде, и постепенная смена поколений. Младшее поколение поляков отдает безусловное предпочтение русскому языку как наиболее удобному средству коммуникации даже в сфере общения с друзьями и знакомыми, которая не столь регламентирована и предоставляет определенную свободу выбора. Это поколение выбирает русский язык.

Особый интерес в данном случае будет представлять анализ ответов на открытый вопрос: что для Вас значит быть представителем своей национальности, быть поляком? При этом необходимо помнить, что местные поляки эти опросы, проводимые белорусскими исследователями, воспринимают как действие властей, к которым необходимо относиться настороженно, а поэтому часто и ответы могут не соответствовать действительности. В таком случае дается просто требуемый «правильный» ответ.

Преобладают ответы, указывающие на важность сохранения традиций своего народа (29,7 %), осознание своей конфессиональной принадлежности (26 %), память о своих корнях и происхождении (16 %). Такие важнейшие атрибуты национальной идентичности, как знание и использование родного языка (8,9 %), знание национальной истории и культуры (12,3 %), являются второстепенными для этнокультурной идентичности поляков региона [11, с. 128].

Для полноты описания состояния этнокультурной идентичности поляков в Беларуси и прежде всего на Гродненщине необходимо отметить сохранении особой исторической памяти, которая сохранилась чаще всего в форме устной истории. Эта качественно

иная «картина истории» региона и роли в ней поляков, в особенности в XX в. Такие мнения указывают на наличие неофициальных каналов трансляции памяти о прошлом в основном через коммуникацию внутри семьи. Наличие такой семейной традиции способствует в определенной степени сохранению польской идентичности в Беларуси. Иная версия истории региона могла передаваться только таким путем. В последние десятилетия благодаря деятельности польских организаций и изданию ими ряда научно-популярных книг по истории, а также контактов с Польшей эта ситуация начала меняться.

Данные опросов свидетельствуют о слабом знании поляками Беларуси истории Польши: лишь 7,4 % опрошенных считают, что достаточно хорошо знают польскую историю, в то время как у основной массы поляков такие знания недостаточны (66,4 %) либо отсутствуют как таковые (25 %). Более половина респондентов (55,2 %) заявляет о том, что их интересует польская история, но, как видим, этот интерес остается неудовлетворенным [11, с. 127]. При этом данная ситуация – повод не только для аргументации о постепенной потере национальной истории, но и упрек официальным властям, допустившим (или скорее сознательно это сделавшим) потерю памяти польской национальной истории местными поляками.

Однако, по нашему мнению, как я писал еще в 2004 году в ответ на рецензию моей книги белорусским историком А. Смоленчук: «Тот факт, что поляки не знают, как говорить на своем языке, не дает возможности научиться быть предметом беспокойства не только для них, но и для белорусской демократической интеллигенции к которой причисляет себя и А. Смоленчук... Использование тезиса о царских и советских временах («Вы, поляки, если не говорите на родном языке?») - просто позор. Смоленчук, возможно, просто забыл, что его тезис, обращенный к белорусам в обратном направлении, ставит под сомнение существование белорусов, потому что большинство из них говорят по-русски. Лично я думаю, что это не мешает им быть белорусами, это их собственный осознанный выбор и их право. Кроме того, как и «поляки в Беларуси» [10, с. 259].

Слабое знание польской истории и культуры проявляется и в открытых вопросах, касающихся ключевых персоналий. При просьбе назвать известных людей, оказавших наиболее значимое влияние на формирование польской культуры, 41,8 % опрошенных поляков не смогли дать ответ, наиболее же известными оказались Адам Мицкевич (30,7 %) и Элиза Ожешко (13,5 %) – те же уроженцы Гродненщины. Еще больше затруднений вызвал вопрос об исторических деятелях, оказавших положительное влияние на польскую историю, на него не смогли ответить 56,2 % респондентов, среди названных деятелей лидируют Иоанн Павел II (16,5 %), Лех Валенса (14,2 %) и Юзеф Пилсудский (10,4 %) [11, с. 127].

Проблематика путей заселения Принеманья польским населением стала не только предметом семейных преданий, но и научных исследований, как в польской, так и белорусской исторической литературе [10; 13–14; 20; 22; 29; 41; 45–49; 52; 57; 61–64; 68–74]. При этом часто высказываются не только близкие, но и противоположные точки зрения.

Можно смело утверждать, что историческая память поляков Беларуси ощутимо отличается от официальной версии истории, которая прочно закрепилась в белорусском историческом нарративе. Разительным образом отличается в устной истории местного польского населения образ «освободителей», т. е. Красной армии 1939 г. Это касается как их общего вида, культуры, так и восприятия способов их функционирования в повседневной жизни [43–44; 59–64]. Подобного рода оценки относятся и к истории Второй мировой войны на территории Гродненщины [18–19; 23; 25; 36; 43–44; 49; 58–65].

Как известно, поляки стали первым народом репрессированным в СССР, в том числе Белорусская ССР (Дзержинщина) по происхождению (кровь) [36]. Поляки также становятся основной группой, репрессированной в 1939–1941 гг. в Западной Беларуси. В

послевоенные времена они стали людьми второго сорта, в том числе и в Белорусской ССР, потому что не хотели поддаваться советизации. Это также подтверждается исследованиями некоторых белорусских историков [25; 56].

Понять источники формирования представлений об историческом прошлом можно с помощью проблемного вопроса, касающегося факта присоединения Западной Беларуси к БССР в результате событий 17 сентября 1939 г. Отмечается, что Советский Союз воспользовался нападением нацистской Германии на Польшу для того, чтобы присоединить эти земли. В историческом нарративе местных поляков эти события расцениваются как преступный сговор Сталина и Гитлера, приведший к трагическим последствиям для поляков на их восточных территориях.

подавляющее большинство местных поляков отрицательно оценивают присоединение Западной Беларуси к БССР, хотя и в советское время, как и сейчас, эти события всегда освещались позитивно. Следовательно, можно говорить о существовании особой «контрпамяти» у местных поляков, которая не согласуется с официальной белорусской версией этих территориальных изменений, так повлиявших на судьбу поляков «крэсув вхсходних» (Kresów Wschodnich). Интересно проанализировать, какие аргументы используются для того, чтобы придать негативную или позитивную оценку данным событиям.

Для обоснования негативной оценки можно выделить два основных типа аргументации. Первый из них также апеллирует к интересам Польши как страны: «это исконно польская территория, а Россия отобрала ее у Польши», «договор Гитлера и Сталина против Польши», «поляки должны жить в Польше» [11, с. 128].

Таким образом, польское католическое население северо-западной Гродненщины и юго-восточной части исторической Виленщины со времен средневековья составляло большинство или значительную часть населения этого региона. Это население заняло однозначные политические позиции в период военно-политических событий XX в. и особенно Второй мировой войны. Современные статистические данные свидетельствуют, что в Гродненской области сохраняется компактное размещение польского населения (польский пас) вдоль польско-белорусско-литовской границы, так как здесь в силу ряда исторических, политически причин оно наименее подвержено ассимиляционным процессам.

В современных условиях процесс аккультурации все более и более приобретает политический оттенок. С одной стороны, Союз поляков Беларуси ставит вопрос о предоставлении более широких прав данному этническому меньшинству (культурная автономия, представительство в государственных органах и структурах местного самоуправления). С другой стороны, крайние белорусские националисты рассматривают такие требования как попытку колонизации белорусов, как угрозу собственным национальным интересам. На наш взгляд, проблему аккультурации можно успешно решать только с учетом исторических и культурных традиций, а также современного положения этнических поляков в этом регионе.

Польская идентичность выступает как закономерная социокультурная тенденция в условиях Гродненской области как этнокультурного пограничья. Польская идентичность рассматривается как пограничная, т. е. обусловленная постоянными для этнокультурного пограничья межкультурными процессами, а ее модель включает как устойчивые, так и переходные формы.

Этнокультурная идентичность поляков Гродненщины в некоторой степени отличается от традиционной модели национальной идентичности. Результаты исследований свидетельствуют о культурной близости поляков региона и титульного этноса страны, что позволяет говорить о значительных успехах процесса аккультурации. Вместе с тем особая групповая идентичность поляков Гродненщины сохраняется, несмотря на то, что

в языковом отношении эта этническая группа практически полностью ассимилирована, особенно сказанное касается младшего поколения. Ведущими основаниями для сохранения и воспроизведения особой этнокультурной идентичности выступают прочная конфессиональная идентификация (которая в данном случае может подменять национальные критерии), а также трансляция традиций польского происхождения посредством семейной коммуникации.

Культурно-национальная специфика поляков проявляется в конфессиональной принадлежности, в качественно иной интерпретации истории Польши и польского национального меньшинства, нежели в стране их проживания, в определении польского языка как родного, в польском фольклоре, в семейно-бытовых традициях. Осознание специфики региональной польской идентичности имеет существенное значение для понимания особенностей польской культуры Гродненщины в частности, и польской национальной меньшинства в целом.

Литература

1. Беспмятных Н. Большинство, меньшинство и национальное образование // *Problemy świadomości ludności polskiej na Białorusi*. – Grodno, 2005. – Т. 3. – С. 128–136.
2. Беспмятных Н. Национальное самосознание поляков Гродненской области: проблемы изучения // *Наш радавод. Кніга 8: Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур. X – XX ст. – Гродна-Беласток, 1999 (2000)*. – С. 505–522.
3. Веренич В. Этноязычное смешение: поляки на Украине, в Беларуси и Литве // *Język a tożsamość na pograniczu kultur*. – Białystok, 2000. – С. 115–128.
4. Глава католической церкви в Беларуси Тадеуш Кондрусевич обратился с открытым письмом к президенту страны Александру Лукашенко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://talks.by/showthread.php?t=14373478> catholic.by (дата обращения : 21.12.2017).
5. Долбилов М. Д., Миллер А. И. Западные окраины Российской Империи. История Рос- сика. – М. : Нов. Лит. обозрение, 2006. – 605 с.
6. Донских С. В. «Polski pas» как пример трансформации культурного центра в пограничье // *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi*. – Гродно, 2005. – Т. 3. – С. 45–64.
7. Коялович М. О. Поездка в Западную Россию. – СПб. : Тип. Деп. уделов, 1886. – 30 с.
8. Коялович М. О. Чтения по истории Западной России. – СПб., 1884. – 349 с.
9. Кручковский Т. Т. История Польши в основных концепциях русской историографии XIX – начала XX века. – Гродно, 2016. – 384 с.
10. Кручковский Т. Т. Некоторые дискуссионные историографические проблемы историче- ского прошлого и современности польского национального меньшинства в Беларуси // *История Польши в историографической традиции XIX – начала XXI вв. Материалы Международной научной конференции*. – Гродно, 2011. – С. 249–278.
11. Ластовский А. Л. Этнокультурная идентичность поляков в Беларуси // *Социология*. – 2011. – № 1. – С. 121–129.
12. Навуменка Л. Этнічная ідэнтычнасць палякаў на Беларусі // *Гістарычны альманах*. – 2002. – № 6. – С. 189–198.
13. Насевіч В. Адзін са шляхоў фарміравання польскай этнічнай меншасці на Беларусі // *Наш радавод*. – Гродна-Беласток, 1999 (2000). – С. 64–68.
14. Піваварчык С. А. Этнічны склад насельніцтва беларускага Панямоння X-XIII стст.(па археалагічных матэрыялах) // *Чалавек. Этнас. Тэрыторыя. Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі*. – Брэст, 1998. – Частка 2. – С. 12–17.
15. Самбук С. М. Политика царизма в Белоруссии во II половине XIX в.. – Минск, 1980. – 224 с.
16. Чувак С. Этнічныя стэрэатыпы беларусаў, рускіх, палякаў, немцаў, жыдоў ва ўспрыманні жыхароў памежных рэгіёнаў (Сапоцкінскі, Парэцкі сельскія саветы Гродзенскага раёну) // *Про- блемы национального сознания польского населения на Беларуси*. – Гродно, 2004. – С. 156–168.
17. Эркерт Р. Ф. Взгляд на историю и этнографию западных губерний России (с атласом).

– СПб., 1864. – 72 с.

18. Barabasz W. Uczastie Polakow w sowietoskom antifaszystoskom dwirzenii na teritorii Zapadnoj Belarusi w 1943–1944 gg. // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2005. – S. 220–230.

19. Barabasz W. Walka sowiecko-polska o ziemie Białorusi w latach okupacji niemieckij [w:] // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 307–315.

20. Bardach J. Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej w XVII–XX wieku // Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich. – Gdańsk-Toruń, 1995. – T. 1. – Cz. 1. – S. 25–38.

21. Białopiatnych M. Ludność polska Grodzieńszczyzny w świetle badań Centrum etnokonfesjonalnych i socjokulturalnych uniwersytetu Grodzieńskiego // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 112–124.

22. Błaszczuk H. Polacy na Litwie, geneza i stan obecny // Przegląd Wschodni. 1991. – T. 1. – Z. 1. – S. 143–159.

23. Boradyn Z. Polska ludność Nowogrodzszczyzny w okresie okupacji niemieckij (1941–1944) // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 212–219.

24. Borowy J. Edukacja kresowa jako ważny czynnik kształtujący świadomość narodową współczesnych Polaków „po tej i tamtej stronie Bugu” // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 253–256.

25. Chackiewicz A. F. Aresztowania i deportacje ludności zachodnich obszarów Białorusii (1939–1941) // Polska – Białoruś. – Warszawa, 1994. – S. 133–160.

26. Dzwonkowski R. Polacy na dawnych kresach wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej. – Lublin : Wydawnictwo UKL, 1994. – 160 s.

27. Dzwonkowski R. SAC Polacy w Kościele katolickim na Wschodzie - czego oczekują? // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 21–31.

28. Dzwonkowski R. SAC Problemy duszpasterstwa w parafiach mieszanych narodowościowo na przykładzie współczesnej Białorusi i Ukrainy // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2005. – S. 40–45.

29. Eberhardt P. Przemiany narodowościowe na Białorusi / P. Eberhardt. – Warszawa, 1994. – 182 s.

30. Gajdel J. Liczba i rozmieszczenie Polaków na Białorusi Radzieckiej w świetle powszechnych spisów ludności w okresie międzywojennym // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 165–182.

31. Gawin T. Polskie odrodzenie na Białorusi 1988–2005. – Białystok : WSAP, 2010. – 478 s.

32. Gawin T. Zwycięstwa i porażki. – Białystok : WSAP, 2003. – 458 s.

33. Giebień H. Język liturgii rzymskokatolickiej oraz język ojczysty Polaków w rejonie lidzkim // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 57–73.

34. Gorbaniuk J. Co znaczy być Polakiem dla katolików na Białorusi // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno. – 2004. – S. 41–56.

35. Gorbaniuk J. Postrzeganie przyczyny i konsekwencje wprowadzenia języka białoruskiego do liturgii Mszy Św. w kościele katolickim na Białorusi // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2005. – S. 7–24.

36. Iwanow M. Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Sowieckim. 1921–1939. – Warszawa-Wrocław, 1991. – 399 s.

37. Jarmusik E. Kościół katolicki wobec problemów narodowościowych na Białorusi // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno. – 2003. – S. 124–132.

38. Kabzińska I. Charakterystyczne cechy religijności Polaków na Białorusi // Magazyn Polski. – 2002. – № 1–2. – S. 4–11.

39. Kabzińska I. Odradzanie się grupy polskiej inteligencji w Republice Białoruś. Obawy i nadzieje // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 34–40.

40. Kabzińska I. Znajomość dziedzictwa kulturowego jako jeden z warunków zachowania tożsamości narodowej // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 7–20.

41. Kabzińska I. Wśród kościelnych Polaków. – Warszawa, 1999. – 208 s.
42. Kruczkowski T. Czy Polacy na Białorusi są spisani na straty? // Więż. – 2003. – № 1. – S. 166–173.
43. Kruczkowski T. Gorąca jeseń 1939 roku // Magazyn Polski. – 2000. – № 1. – S. 48–49.
44. Kruczkowski T. Gorąca jeseń 1939 roku // Magazyn Polski. – 2000. – № 2. – S. 53–55.
45. Kruczkowski T. Historiograficzne zagadnienia historii i współczesności polskiej mniejszości na Białorusi // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2005. – S. 101–128.
46. Kruczkowski T. Niektóre zagadnienia historii etnicznej Polaków na Białorusi // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 57–82.
47. Kruczkowski T. Polacy jako mniejszość narodowa na Białorusi – warunki egzystencji i perspektywy // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 105–138.
48. Kruczkowski T. Polacy na Białorusi – terażniejszość i przyszłość // Więż. – 2002. – № 2. – S. 3–9.
49. Kruczkowski, T. Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności. – Slonim, 2003. – 272 s.
50. Kruczkowski T. Polska mniejszość narodowa na Białorusi rozszerzenie UE // ЕС и восточнославянский мир. – Гродно, 2008. – С. 231–245.
51. Kruczkowski T. Co naprawdę dzieje się na Białorusi? // Wojna z «reżymem Łukaszenki». – Warszawa, 2010. – S. 73–80.
52. Kruczkowski T., Tichomirow A. Carski mechanizm nacisku. Polityka rusyfikacyjna władz carskich w stosunku do ludności polskiej Grodzieńszczyzny w 30-60-tych latach XIX w. na przykładzie statystyki rządowej // Magazyn Polski. – Grodno, 1998. – № 3–4. – S. – 89–91.
53. Kurzowa Z. Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI-XX w. – Warszawa-Kraków, 1993. – 499 s.
54. Kurzowa Z. O istocie dialektu północnokresowego // Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. – Białystok, 1992. – S. 17–18.
55. Maryniakowa I. Język polski i Polacy w historycznych granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego // Język a tożsamość na pograniczu kultur. – Białystok, 2000. – S. 161–173.
56. Michniuk W. M. Z historii represji politycznych, przeciwko Polakom na Białorusi w latach trzydziestych // Polska – Białoruś. – Warszawa, 1994. – S. 112–120.
57. Ochmański J. Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI w. – Poznań, 1982. – 82 s.
58. Rybak N. Da pytania likwidacji polskaga antysawieckaga padpolla u zahodnich ablasciach BSSR u 1944–1948 g. // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 371–377.
59. Silwanowicz S. Palityka sawieckich ulad u adnosinach da polskaga nasielnictwa pamiz wierasniem 1939 i czerwieniem 1941 r. // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – S. 192–205.
60. Silwanowicz S. Wydarzenia września 1939 na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 284–293.
61. Skrobocki E. Polskie poziemiena Nowogródzczyźnie i Grodzieńszczyźnie w latach 1944–1953 // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 359–370.
62. Skrobocki E. Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2003. – 288 s.
63. Skrobocki E. Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – 423 s.
64. Skrobocki E. Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2005. – 268 s.
65. Śleszyński W. Główne kierunki w polityce narodowościowej władz sowieckich na północno-wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej w stosunku do ludności polskiej // Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi. – Grodno, 2004. – S. 277–284.
66. Kurzowa Z. Język polski Wileńszczyzny i Kresów północno-wschodnich XVI–XX ww. –

Warszawa-Krakow : PWN, 1993. – 499 s.

67. Szumski J. Likwidacja polskich szkół w rejonie Sopockińskim w latach 1944–1947 // *Magazyn Polski*. – 2002. – № 1–2. – S. 32–33.

68. Wasilewski L. Litwa i Białoruś. – Warszawa, 1912. – 147 s.

69. Wielhorski W. Polska a Litwa: stosunki wzajemne w biegu wieków. – London, 1947. – 159 s.

70. Winnicki J. Z. Współczesna doktryna i historiografia białoruska (po roku 1989) wobec Polski i polskości. – Wrocław, 2003. – 621 s.

71. Winnicki Z. Metody osłabiania poczucia świadomości narodowej. Uwagi o wpływie i skutkach zastosowania niektórych metod i środków depolonizacyjnych na obszarze Ziemi Białoruskich na polską świadomość narodową w drugiej połowie XX wieku i współcześnie // *Magazyn Polski*. – 2002. – № 3–4. – S. 29–34.

72. Winnicki Z. Refleksje. Białoruskie przymiarki personalne // *Magazyn Polski*. 2002. – № 1–2. – S. 56–61.

73. Winnicki Z. Status polityczno-prawny polskiej mniejszości narodowej na Białorusi // *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi*. – Grodno, 2004. – S. 33–56.

74. Winnicki Z. Uwagi o wpływie i skutkach stosowania niektórych metod i środków depolonizacyjnych na obszarze Ziemi Białoruskich na polską świadomość narodową w drugiej połowie XX wieku i współcześnie // *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi*. – Grodno, 2003. – S. 33–56.

**ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ
КАРАИМСКОГО ПРАЗДНИЧНОГО ЖЕНСКОГО КОСТЮМА
ПОД ВЛИЯНИЕМ КУЛЬТУР КОРЕННЫХ НАРОДОВ КРЫМА**

**FEATURES OF THE FORMATION
OF KARAITE FESTIVE WOMEN'S COSTUME IS INFLUENCED
BY CULTURES OF INDIGENOUS PEOPLES OF CRIMEA**

**В. А. Левицкая
V. A. Levitskaya**

Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь

Аннотация. В статье исследуются вопросы взаимовлияния культур двух коренных народов Крыма – крымско-татарского и караимского на основе сравнительного анализа их традиционных праздничных костюмов. Автором дается сравнительный анализ основных составляющих частей, декора и аксессуаров женских праздничных костюмов крымских татар и караимов, а также рассматривается ассортиментный состав, используемые ткани и материалы, построение орнаментальных композиций, рисунка вышивки и характерного колорита праздничных костюмов. Статья является результатом исследований, проведенных в архивах и фондах Бахчисарайского историко-культурного заповедника.

Ключевые слова: взаимовлияние культур, караимы, национальный костюм, коренные народы Крыма.

Abstract. The article consists questions of interinfluence cultures of two autochthonous people of Crimea – Crimean Tatar and Karaite on the basis of a comparative analysis of their traditional costumes. The author gives a comparative analysis of the main components, decor and accessories of women's costumes of the Crimean Tatars and Karaites. The work is devoted the assortment of fabrics and materials, the construction of ornamental compositions, embroidery pattern and the characteristic color of festive costumes. The article is the result of research conducted in the archives and funds of the Bakhchisarai historical and cultural reserve.

Keywords: mutual influence of cultures, Karaites, national costume, indigenous peoples of Crimea.

Постановка проблемы. Декоративно-прикладное искусство любого народа является в известной мере отражением процесса формирования всего этноса. Наряду с другими источниками оно помогает увидеть генетические, исторические и культурные связи народа, иногда подтверждая уже сложившиеся теории, а иногда и восполняя недостающие звенья в цепи сведений по этим связям.

Народный костюм, вышивка, художественное тканье являются историческими источниками для изучения этногенеза и формирования культуры народа. Этнографические исследования связаны с изучением традиционного кроя, используемых тканей, технологии пошива и техники вышивки, определением особенностей декора и построения орнаментальных композиций.

Сегодня по всему миру отмечается мощный всплеск интереса к национальным

культурам миноритарных народов, стоящих на грани исчезновения. Таким народом в Крыму являются караимы.

Караимы населяют полуостров с давних времен, представляют собой этнокультурный реликт, потомков древнейшего населения Крыма и наследниками хазарской культуры. Караимы занесены в Красную книгу ООН как самый малочисленный народ в мире. В настоящее время катастрофически исчезают даже наиболее устойчивые обряды и обычаи крымских караимов, именно это и определяет актуальность возрождения истоков культуры караимского народа, прежде всего через национальную одежду, как одну из самых значимых сторон материальной и духовной культуры.

В наши дни изучение культурного наследия крымских караимов обретает особую важность, связанную с проблемой самоидентификации народа в современном мире.

Актуальность изучения данной темы обусловлена и тем, что до настоящего времени не существует полного комплексного исследования, посвященного изучению и развитию национальной одежды крымских караимов.

Анализ исследований и публикаций. Специального обзора литературы, как и специальных исследований по сравнительному анализу праздничных костюмов крымских караимов и татар не существует. Основным источником информации являются музейные экспонаты. В этнографических музеях Евпатории, Феодосии, Ялты и Бахчисарая сохранились старинные караимские и крымско-татарские артефакты: костюмы, образцы вышивки, предметы быта и религиозного культа, отражающие их культуру. Музейные коллекции предоставляют возможность детального изучения традиционных костюмов, декора текстильных изделий, техники выполнения вышивки, колорита используемых тканей и нитей.

К концу XVIII – началу XIX в. относится небольшое количество данных по традиционным костюмам крымских татар и караимов, в основном это рисунки и иллюстрации путешествий И. Г. Георги и П. С. Палласа, выполненные художником Г. Х. Гейслером в 1793–1794 гг.

Записки путешествовавшего по Крыму в 1830 гг. А. Н. Демидова очень подробно проиллюстрированы находившимся с ним французским художником О. Раффе. А. Н. Демидов в работе «Путешествие в Южную Россию и Крым» в 1853 г. дает краткое описание женского костюма крымских караимов, сравнивая его с крымско-татарским.

Другим серьезным исследователем, оставившим значимые сведения по костюму крымских татар и караимов середины XIX в., был Г. И. Радде. Известна его книга «Крымские татары», написанная в 1856 году.

Большой вклад в исследования костюмов крымских татар и караимов внесла П. Я. Чепурина, проводившая анализ цветовых сочетаний и орнаментальных композиций в декоре праздничных костюмов этих народов.

Очень важные сведения по истории караимов, их материальной культуре, традиционного праздничного костюма и приданого невесты, украшений, обстановке, семейного и общественного быта содержатся в статье Б. С. Ельяшевича «Караимские брачные договоры “шетары”», которая была написана совместно с П. Я. Чепуриной – директором Евпаторийского археолого-этнографического музея.

Женский костюм, а также свадебный обряд караимов в Чуфут-Кале с достаточной точностью приведен в работе А. Г. Герцена и Ю. М. Могаричева «Крепость драгоценностей: Кырк-ор. Чуфут-кале».

Вопросы взаимовлияния культур коренных народов Крыма в одежде рассматриваются в работах Л. И. Рославцевой «Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX в.», Р. Р. Абкадырова «Национальная одежда (XIX — первая половина XX в.). Очерки истории и культуры крымских татар» [1], Ю. А. Полканова «Национальный костюм крым-

ских караимов», Х. А. Монастырлы «Одежда крымских татар» [7].

Основным источником информации являются музейные экспонаты костюмов, которые хранятся в Российском этнографическом музее Санкт-Петербурга, в Бахчисарайском историко-архитектурном музее, в экспозициях Евпаторийского караимского музея, Ялтинского историко-литературного музея, музея Феодосийского национально-культурного караимского общества «Мэхэбэтлик» (Согласие), в Караимском музее в городе Тракае (Литва).

Цель работы. Главной задачей является выявление не исследованных ранее сходств и различий в национальных праздничных костюмах крымских татар и караимов, которые являлись в то же время и свадебными. Наиболее ценная информация о путях формирования этноса сохраняется именно в свадебном костюме, который имеет самые стойкие традиции, всегда отраженные в деталях одежды рядом символических знаков. Свадебный костюм является историческим источником для изучения этногенеза и формирования культуры народа. Этнографические исследования свадебной одежды связаны с изучением традиционного кроя, технологии пошива и особенностями декорирования.

Полученные результаты. Переселение караимов в Крым в XIII в. из Бухарии и Черкесии вместе с татарскими ханами произошло в 1239 г. В середине XIV в. (1342–1357) в связи с экспансией Золотой Орды в юго-западный Крым в Джуфт-Кале возникает самая крупная караимская община на полуострове. Община караимов имела самоуправление, льготы и покровительство, оговоренные ярлыками ханов. Основными занятиями были ремесла и торговля. Караимы вели образ жизни, характерный для тюркских народов [2].

В течение длительного периода на территории Крымского полуострова одновременно проживали представители нескольких народов, что естественно привело к взаимному проникновению культур. В различные исторические периоды в зависимости от численности преобладания той или иной национальности наблюдалась интенсивность влияния преобладающего этноса, как на культуру народов, населяющих Крым, так и на культуру народов соседних государств. Из всех этнических групп, населяющих Крым, в течение длительного периода, наиболее многочисленными были крымские татары. Как представители господствующего этноса, они старались распространить татарские обычаи, изменяя особенности материальной культуры коренных народов, что очень явно отразилось и в костюме, ставшем для многих народов внешне объединяющим фактором. Наисильнейшее влияние крымско-татарского костюма испытали на себе народы, издавна жившие на полуострове – караимы и крымчаки.

На формирование декоративно-прикладного искусства крымских караимов повлияло много факторов: особенности географической среды обитания и климатические условия, хозяйственный уклад, историко-социальные процессы, культурные и религиозные процессы, а также влияние культур соседних народов.

Тюркские особенности наиболее ярко проявились в одежде и декоративно-прикладном искусстве караимов. Стиль одежды крымских караимов, как и крымских татар, – восточный [6]. В женской одежде, как и у всех тюркских народов, восточные черты проявляются в многослойности костюма, наличии нижней и верхней одежды и нательных штанов, в густом орнаменте на используемых тканях, обилии орнаментики, вышивки, накладных украшений, обязательном наличии пояса и головного убора [3].

Праздничные костюмы крымских татар и караимов очень похожи, но все же есть отличия.

Проанализируем влияние крымско-татарской культуры на караимскую на примере комплексов женских праздничных костюмов, сложившихся к началу XX в. Свадебный костюм невесты у этих народов во всех своих деталях, за исключением чисто свадебных элементов, не отличался от традиционного праздничного костюма. Сравнивая ко-

стюмы по ассортименту, крою, используемым тканям и материалам, дополнениям (головным уборам, поясам, обуви, украшениям), были выявлены следующие особенности. Оба костюма состояли из длинной и широкой нижней рубашки (хлопчатобумажной или шелковой), длинного верхнего распашного платья, шаровар, доходящих до щиколотки и верхней кофточки. Праздничная одежда была особенно нарядной. Ее шили из самых дорогих тканей (парчи, шелка, бархата, замши), расшивали по воротнику, краям рукава и подола золотыми и серебряными нитями, шнуром, жемчугом. Социальным положением определялось качество материала одежды. У крымских татарок рубашки кетен кольмек шили из тонкой домотканой хлопчатобумажной ткани с прямым коротким разрезом на груди и одной пуговицей на шее. Под рубашку надевали длинные широкие с глубокими складками шаровары думан или дон. Нижние части штанин, начиная от колен, делались из ярко-красной материи с таким расчетом, что они всегда были видны из-под рубашки. Караимские невесты носили одноцветные, чаще белые шаровары шальвары с широким напуском токмебалаклы шальвар. Нижние рубахи караимки шили из тончайших хлопчатобумажных и льняных тканей с оборками и кружевами, а также из крученого шелка. В качестве отделки использовали вышивку золотом. Тканые рубахи украшали геометрическим орнаментом. Поверх нижней рубахи караимки надевали нижнее платье или верхнее – длинный кафтан антери, напоминающий по форме платье [5]. Нижнее платье длинное, изготавливали из хлопчатобумажной и атласной ткани, а также из дамасской ткани шамаладжи – это разноцветная хлопчатобумажная полосатая материя с наиболее любимым синим цветом. Верхнее платье капама было особенно роскошным, длиной до пят из тканей, привезенных из разных стран. Это турецкая шерсть и гробарин – плотная шелковая ткань; тонкое ярко красное сукно кармазин; легкая шерстяная косотканая материя стамед; полосатый дамасский атлас вышитый золотыми нитями и полосатый китайский штоф, вышитый золотом. Это и дорогие венецианские ткани, и персидские шелковые ткани хара с цепеобразными полосками. Цветовая гамма очень разнообразна – ярко-красная, вишневая, темно-бордовая, зеленая, синяя, темно-фиолетовая, белая. Манишка, борта и подол верхнего платья вышивались растительным узором. Верхнее платье распашное, часто отрезное и присборенное по линии талии с цельнокроенными или втачными рукавами.

При чтении шетар, старейших описей приданого крымских караимов, поражает количество и качество описываемых в них предметов. Шелк, золото, богатейшие ткани, драгоценности – все сливается в одну гармоничную картину восточной жизни, ее духовного и материального быта. И это не случайно, так как центром торгово-культурного влияния для караимов Крыма был Ближний Восток, из которого привозили лучшие ткани. Основными признаками для вышивок на домотканых легких тканях периода расцвета вышивального искусства в XVI–XVIII вв. являются большое разнообразие швов, примененных на одном вышитом предмете, использование нитей мягких тонов, имевших множество оттенков, незаметно переходивших один в другой [4].

Крымские татарки поверх рубашки надевали короткий до колен или несколько ниже кафтан зыбын с короткими рукавами, вырезом на груди кокус, который закрывался нагрудником-кокуслюком.

Верхнее платье крымской татарки составлял длинный до пят кафтан, который плотно облекая тело женщины, ниже талии значительно расширяется при помощи особых клиньев джабу по боковым швам. Длинное распашное платье невесты всегда было красного цвета. Платье и нагрудник с золотыми монетами, надевавшиеся на невесту, представляли подарки жениха, причем платье бывало чаще бархатное, обшито тесьмой шерт. В старину платье не дарилось, а дарился только материал и золотые монеты, а уже из них шились платье и нагрудник. Платье на талии стягивалось широким поясом из шелка, бар-

хата, кожи с металлическими вставками и металлической пряжкой в виде двух выпуклых полусфер. Пояс был обязательным атрибутом свадебного костюма крымско-татарских и караимских женщин, так как служил своеобразным оберегом.

Пояса крымских татарок кьолан или кьапакълы кьушакъ отличались мастерством выполнения, привлекали внимание красотой и изысканностью узоров – цветочных и геометрических. Плетеные из золотых нитей, серебряные и позолоченные, филигранные, бархатные, расшитые золотом, на кожаной основе – самые разные пояса украшали свадебные костюмы. Следует отметить изящное исполнение пряжки сложных форм: в виде корзин с цветами, круглых, миндалевидных. Основными видами декорирования поясов служили гравировка, зернение, филигрань, чеканка, литье, серебрение, чернение. Использовались и накладки из серебряных пластинок. Пояса из серебра, выполненные в технике филигрании, были большой ценностью и передавались из поколения в поколение.

У караимок пояса отличались большим разнообразием, но имели более простой вид. Бляхи на поясах всегда имели круглую форму в виде двух полусфер. На поясе делали металлические вставки, реже использовали драгоценные камни. По всей длине пояс расширялся золотом или серебром традиционными орнаментами.

В крымско-татарском свадебном костюме широко распространены жилеты (сыралгъан тончукъ), расшитые по горловине, бортам, низу сложным орнаментом золотыми или серебряными нитями. В отличие от крымских татарок, поверх платья караимки надевали бархатные кофточки фермам, кырха, длиной до талии и без застежек, распахнутые на груди с широкими рукавами чуть ниже локтя. Кофточки шили главным образом из бархата, атласа, шелка, реже из парчи, и расшивали золотыми и серебряными нитями разных оттенков традиционным караимским узором по полочкам, спинке и рукавам [8]. На кофточках всегда соблюдалась определенная схема расположения узора. Тканые и вышитые узоры, располагавшиеся на деталях одежды, по мнению многих исследователей, изначально выполняли обереговые функции, так как их обычно помещали на местах, прикрывающих самые уязвимые и значимые участки тела.

Крымские татарки на голову надевали конусообразную бархатную шапочку фес, вышитую золотом или серебром, иногда украшенную мелкими монетами и покрытую круглой с узорами пластиной золотого цвета фес тепелик. Поверх фески набрасывается белого цвета тонкий длинный шарф марама из самотканой кисеи с вышивкой по краям, покрывающей заднюю половину головы и шеи. Расшитый шарф шербенти входил в состав головного убора невесты, его накидывали поверх фески. При этом лицо обязательно закрывала густая вуаль, называвшаяся по-разному в разных районах, – и чадра, и фередже марама, и бурумчик, и просто вуаль. Поверх этого убора набрасывали белое покрывало фередже, закрывавшее лицо, голову и всю фигуру и оставлявшее только щелочки для глаз. А на фередже надевалась еще одна, весьма необычной формы накидка дувак (тур. свадебная фата). Эта накидка имела форму островерхого башлыка. Спереди она закрывала лицо, а сзади спускалась до пят. Шили дувак обычно из парчовой ткани и часто из семи разноцветных кусков. Дувак не сшивался, а только наметывался.

Головным убором караимских женщин также является феска, но она имеет скругленную форму с выпуклым доньшком, покрытым сверху ажурной накладкой, расшитой жемчугом. Часто сбоку фески свисают кисти золотистого цвета. Феска покрывалась марамой, платком, шелковой вуалью, вышитой золотом с галунами, пышным тюлем, украшенным золотыми нитями. Головное покрывало вышивали золотыми и шелковыми нитями караимским растительным двусторонним орнаментом, по краям оставляли бахрому, кисти или вязаную сетку. В качестве свадебных вуалей носили, закрывая лицо, алый шелк алчетки и расшитый золотыми нитями шелковый тюль дюль бент. Узор на шарфах обычно состоял из нескольких повторяющихся мотивов, помещенных в одном

горизонтальном ряду.

На тканях, прежде всего домотканых, предназначавшихся для таких деталей одежды, как пояса, шарфы, платки, вышитые узоры всегда были гораздо сложнее и разнообразнее, чем на курточках, платьях, головных уборах, обуви, на которых обычно изображались различные варианты растительных побегов [9].

Обувь крымско-татарской невесты – мягкие сафьяновые туфли терлик с загнутыми сверху остроконечными носами.

Распространенной обувью у караимских женщин были мягкие изящные сафьяновые сапожки, расшитые мишурой ишлеме мест, поверх которых надевали твердые туфли без задников.

Выводы. Таким образом, процесс взаимного проникновения культур народов, длительное время проживавших на территории Крыма, наиболее ярко отразился в праздничных и свадебных костюмах коренных этносов. Преобладающий этнос – крымские татары – оказал наиболее сильное влияние на культуру, декоративно-прикладное искусство и национальный костюм крымских караимов. Факт существования высокоразвитого бытового искусства крымских татар и караимов давно установлен. Также определена высокая научно-художественная ценность традиционного костюма и вышитых изделий крымских караимов. Отправленные в 1928 г. Крымгосторгом в Торгпредство в Париж образцы художественного тканья и шитья крымских татар и караимов получили высокую аттестацию и отнесены к уникальным музейным экспонатам.

Литература

1. Абкадыров Р. Р. Национальная одежда (XIX – первая половина XX в.) // Очерки истории и культуры крымских татар. – Симферополь : Крымучпедгиз, 2008. – С. 148–150.
2. Герцен А. Г., Могаричев Ю. М. Крепость драгоценностей: Кырк-ор. Чуфут-кале. – Симферополь : Таврия, 1993. – 128 с.
3. Демидов А. Путешествие в Южную Россию и Крым. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2011. – С. 85–256.
4. Ельяшевич Б. С., Чепурина П. Я. Караимские брачные договоры «шетары» : отг. из «Известий Таврического общества истории, археологии и этнографии». – 1927. – Т. 1. – С. 12–14.
5. Караимская народная энциклопедия. – Симферополь, 2007. – Т. 6, ч. 2. – С. 178–181.
6. Маркевич А. Н. В. Гоголь и В. А. Жуковский в Крыму // Известия Таврической ученой архивной комиссии. – 1902. – № 34. – С. 22–39.
7. Монастырлы Х. А. Одежда крымских татар // Третья учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии. – Симферополь, 1890. – 248 с.
8. Полканов Ю. А. Национальный костюм крымских караимов // Известия Крымского республиканского краеведческого музея. – Симферополь, 1994. – № 7. – С. 22–31.
9. Рославцева Л. И. Одежда крымских татар XVIII – начала XX вв. : ист.-этногр. исслед. – Москва : Наука, 2000. – 104 с.

**ТРАДИЦИОННЫЕ ЧЕРТЫ ТРУДОВЫХ ОБРЯДОВ АЛТАЙЦЕВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ)**

**TRADITIONAL FEATURES OF LABOR RITES OF ALTAIANS
(ON THE MATERIAL OF EXPEDITIONS)**

**И. Н. Муйтуева
I. N. Muytueva**

Научно-исследовательский институт им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск

Аннотация. В статье рассматриваются элементы традиционной трудовой обрядности в современной трудовой деятельности (скотоводство и охота) алтайцев. Работа основана на материалах полевых экспедиций 2017 г. в Усть-Канский, Онгудайский районы Республики Алтай.

Ключевые слова: обряды, ритуал, скотоводство, охота, благопожелания, образ жизни, национальные продукты.

Abstract. The article discusses the elements of the traditional labor rituals in modern labor activity (cattle breeding and hunting) of the Altaians. The work is based on materials from field expeditions in 2017 in the Ust-Kansky, Ongudaysky districts of the Altai Republic.

Keywords: ceremonies, ritual, cattle breeding, hunting, good wishes, lifestyle, national products.

В 2017 г. научными сотрудниками Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова проведен ряд экспедиций с целью комплексной записи трудовых обрядов алтайцев. В разных районах республики были зафиксированы на видео- и аудиоаппаратуру трудовые обряды, а также проведена работа с информантами.

Основным занятием алтайцев являлось скотоводство и охота. Скотоводство на многие столетия вперед стало преобладающей отраслью хозяйства, которая определила оформление различных сторон быта коренных жителей (Горного) Алтая.

В жизни каждого народа трудовая деятельность играла и играет ведущую роль, так как с полезным трудом и трудовой деятельностью народ связывает свою счастливую жизнь и благополучие. Так трудовые обычаи-традиции алтайцев передавались преемственно от поколения к поколению. Домашний скот обеспечивал кочевников всем необходимым: мясом и молоком, одеждой и обувью, хозяйственной утварью, тягловой силой, жилищем и топливом. Надо сказать, что извлечению всей необходимой для себя продукции скотоводы учились в течение тысячелетий. За это время они в совершенстве изучили физиологическое строение домашних животных, их повадки и особенности, что позволяло правильно содержать каждый отдельный вид согласно его потребностям. Коренное население традиционно занималось являжным скотоводством – перекочевка на летнее время в высокогорные пастбища, а на зиму – в низины. Так, Г. И. Спасский, посетив Горный Алтай в 1806 г., писал, что алтайцы владели большими табунами лошадей и большими стадами рогатого скота. Также автор оставил сведения, что этот скот зимой находится на вольных выпасах, сам добывает корм, разгребая снег копытами. Для молодняка и больных животных запасали сено, срезая его ножом, развешивали на дереве для

просушки [9, с. 19]. Интересный материал о состоянии скотоводства населения Горного Алтая конца XIX в. собран в статистическом сборнике С. П. Швецова «Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда» [12, с. 487]. В данной работе содержится обширная информация о количестве скота и об их видовом составе. Автором довольно подробно описан способ содержания животных в регионе. Тема животноводства также прослеживается в трудах Л. П. Потапов [7, с. 504], Н. В. Екеева [3, с. 206] и др.

В 1990–2000 гг. скотоводство коренного населения Горного Алтая исследовалось в монографиях «История Республики Алтай», «Коренные этносы Горного Алтая», «Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие», «Трансформации в обществе и цельности традиционной культуры в Республике Алтай (конец XX – начало XXI веков)» и др. [1, с. 464; 4, с. 152; 5, с. 360; 6, с. 472].

Содержание скота в условиях полукочевого характера ведения хозяйства являлось крайне трудоемким. Скот в течение длительного холодного сезона все время находился на подножном корму, поэтому сохранность и упитанность во многом зависела от природы. В летнее время засуха и ливни, зимой обильные снегопады и сильные морозы нередко приводили к массовому падежу скота. При этом не спасало ситуацию даже заготовленное сено, так как алтайцы традиционно сено заготавливали только для подкормки животных, особенно в ранневесенний период. В наши дни заготовка сена на зиму является одним из самых важных сезонных работ у скотоводов. Сенокос начинают с конца июля – начала августа, но даже в XXI в. успех в скотоводческой деятельности все еще во многом зависит от количества и качества запасенных кормов.

Таким образом, скотоводство как главная отрасль хозяйства алтайцев, требует повседневного, изнурительного труда. Алтайцы издавна в домашних условиях производили практически все что им было необходимо: пищу, одежду, предметы материального быта и т. д.

На протяжении многих поколений алтайцы-скотоводы вырабатывали простейшие и целесообразные формы обработки продукции животноводства, многие из которых являлись уникальными, присущими только алтайцам. Анализ технологии обработки продукции скотоводства, изготовления изделий, приготовления пищи свидетельствует о достаточно высокой культуре производства, которое в основном отвечало времени, требованиям обработки, хранения и использования продукции животноводства.

От благополучия домашнего скота зависела судьба человека, поэтому у коренного населения Горного Алтая бытовали различные обряды, направленные на предохранения скота от болезней и падежа. Например, скотоводческие обряды, связанные с рождением молодняка. Так, при отеле коров, после дойки хозяин или хозяйка молозивом обмазывают теленка (лоб, копыта, хвост) и говорят благопожелания: «Не болеет, быком пусть вырастет, / быком если будет, за собой коров пусть водит, / телочкой если будет, / дойной коровой пусть вырастет, / с телятами пусть будет» (ПМА–1).

Ягнтятам говорят такие благопожелания: «Топчись, ягнёнок мой, топчись, / подскакивая, скачи. / С белыми цветами вокруг поляны, / бегая вокруг, ешь. / Среди отары овец / вырастай, подрастай. / Как белый снег стадо имей, / множась, подрастай» (ПМА–3).

Окуривают животных для защиты можжевельником. Существуют своеобразные приемы предохранения скота при его передаче другому владельцу или при продаже. Например, перед тем, как отдать овцу, из шерсти отрывали клочок и оставляли в загоне, например, в щели загона (строения) зажимали между палками. Считалось, что кут животного остался дома. В случае с лошастью оставляли небольшой клочок волос от гривы или хвоста и хранили где-нибудь в укромном месте (ПМА–2). Эти традиции сохранились по в настоящее время.

У коренного населения Горного Алтая с очагом и огнем связаны важные обычаи и

запреты, нарушение которых грозит благополучию семьи. Огню приписывается магическая очистительная функция. Весной, когда переезжали в летовки, разжигали очаг и угощали продуктами. В качестве подношений используется целый спектр продуктов из молока: кислый сырчик, пресный сыр, топленое масло и др. При проведении ритуалов используют свежее молоко. Корова, чье молоко берется, не должна быть слишком старой, пораженной какой-либо болезнью, без внешних дефектов и изъянов. Злаковые продукты представлены лепешками тертпек, жареными пончиками боорсок, жареными и измельченными в зернотерке ячменем талкан. Обязательными условиями подношений является парность пищи, затем просят благословения-благодати (ПМА – 4).

Во время сезонных перекочевок алтайцы-скотоводы совершали обряд почитания сакральных мест перевалов, родников и т. д. Один из самых распространенных обрядов – почитание перевала. Например, на перевалах привязывали кыйра / дьалама и испрашивали благополучия у духов местности. Затем по прибытии в летник жилое помещение, домик или юрту окуривают можжевельником, т. е. проводят ритуал очищения (ПМА–2). У алтайцев считается, что можжевельник может отогонять злых духов. Таким же образом при перекочевывании осенью говорили слова благодарности и прощались до следующего лета.

Важное значение в быте алтайцев имела обработка шерсти и изготовление из нее войлока и других необходимых изделий. Домашние войлочные изделия вышивались орнаментом. Они сохранялись много лет и переходили от поколения к поколению. Войлок валяют, когда обзаваются семьей для использования в домашнем хозяйстве, иногда коню для потника, иногда для изготовления обуви-одежды – войлочный чулок. При валянии войлока обязательно говорят благопожелания. Одинокие женщины при валянии войлока не участвуют (ПМА–2). Например: «Как четырехлетнего вола лоб, / крепким, толстым пусть будет войлок мой. / С лесами-камнями, как мой Алтай, / сплошным лесом сваляйся войлок мой». Одинокие женщины при валянии войлока не участвуют (ПМА–2).

Не менее важным видом домашнего производства была обработка кожи для изготовления предметов одежды, обуви, конской сбруи, мешков. Выделка кожи являлась трудным делом, на нее уходило много времени и сил. Эту сложную работу выполняли также женщины. Кожу обрабатывали различными способами в зависимости от качества и ее назначения. В изготовление одежды подходящей считалась овчина, снятая с овец, зарезанных летом и осенью, так как у них более хорошая устойчивая шерсть. Шкурки ягнят шли на полушубки, детскую одежду, шапки.

Кожа крупного рогатого скота использовалась при изготовлении конского снаряжения. Использовалась также для ремней, веревок, подошвы для обуви. Волос гривы и хвоста лошадей использовали для изготовления различных веревок.

Если раньше все обряды совершали только мужчины, то в наши дни, по нашим полевым материалам, женщины тоже проводят обряды. Это вдовы, женщины, у которых мужья на долгое время уезжают на промысел, одинокие женщины и т. д.

Кости скота, особенно овец, употреблялось для различных игр как детей, так и взрослых. Например, погремушки – шалтрак, кажык, шагай – суставные кости, кекпейек – кости суставов выше копыт у копытных животных.

Таким образом, большей частью скотоводческое хозяйство и переработка продукции сохранила традиции до сих пор. Уход за скотом, убой скота, изготовление изделий из шерсти, кожи осуществляются коллективными приемами и сопровождаются различными обычаями.

Другой одной важной формой хозяйствования коренного населения Горного Алтая была охота. Охотничьи традиции и обычаи являются составной частью охотничьей этики. Это такие правила поведения, которые соблюдает охотник не из страха наказания, а

по совести, не брать больше, чем дает тебе природа. Охотой занимались в основном в скотоводческие межсезонья. Между тем на некоторых зверей, дающих дополнительные продукты питания, промышляли от случая к случаю в течение года, а на пушных зверей – всю зиму. К охоте готовились заранее. Готовили национальную пищу. Коренное население Горного Алтая охоту начинало в новолуние. Во время пути на охоту духам – хозяевам дороги, гор, рек, озер, мимо которых проезжали, приносились жертвы (вешали кыйра, угощали национальной пищей, просили хорошей охоты) (ПМА–2). Э. Г. Торушев пишет: «в пути обязательно надо остановиться в почитаемом месте (например, на перевале)» и провести ритуал сан салар. Для этого разводят огонь и делают жертвоприношение – брызганье молоком, чаем с просьбой удачной охоты у Алтай Кудая. Весь ритуал надо проводить не торопясь, обдуманно. В качестве жертвоприношения огню используют продукты боорсок, сыр, курут, саржу, аарчы и т. д. Все надо в огонь положить по два кусочка (или четное количество) [10, с. 179]. На охоту с собой не берут мясо, духи могут сказать, что у тебя есть мясо, зачем еще просишь? Во время охоты соблюдают тишину, не ругаются, за собой убирают весь мусор. Место становища оставляют чистым, каждый относится почтительно к Алтаю [11, с. 65]. В традиционном представлении коренного населения Горного Алтая хозяин местности не любит шума, крика ругани, нехороших запахов и может лишить охотников удачи. Вторая группа обрядов, завершалась по завершении охоты. Добычу делили на равные части. Голову и сердце забирал стрелявший. Разжигали костер, варили мясо, говорили благопожелания, благодарили за добычу. Алтайцы осознают большую ценность природы, относятся к ней бережно, гуманно и разумно.

Следует отметить, что алтайцы до сих пор сохраняют, стараются чтить древние обычаи кочевой жизни, особенно в селах, летом живут в юртах обеспечивают свое существование за счет родового ведения натурального хозяйства. Из числа главных традиций – священное почитание природы. Нельзя ей наносить вред, нельзя осквернять священные места, убивать детенышей зверей, птиц, рубить молодые деревья, без нужды рвать растения и цветы, мусор в огонь очага.

Формирование традиционного хозяйственно-бытового уклада алтайцев, который является неотъемлемой частью истории и этнографии народа, складывалось в течение длительного времени. Скотоводство и охота были основой традиционного хозяйства и служили одним из главных источников дохода и существования. В настоящее время в хозяйстве сельских жителей республики в целом животноводство является одним из приоритетных направлений развития экономики.

Полевые материалы автора

ПМА–1 – Абышева Алина [Торко-Чачак] Мироновна из рода Кыпчак, 1969 года рождения, Республика Алтай, с. Кайсын Усть-Канского района.

ПМА–2 – Абакаев Валерий Рыспаевич из рода Тёлёс, 1966 года рождения, Республика Алтай с. Ело Онгудайского района.

ПМА–3 – Карманова Алевтина Павловна из рода Очы, 1962 года рождения, Республика Алтай с. Верх-Бело-Ануй Усть-Канского района.

ПМА–4 – Тожелкина Дина Айдаровна из рода Кыпчак, 1948 года рождения, Республика Алтай с. Озерное Онгудайского р-на.

Литература

1. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редкол. Н. В. Екеев, Н. М. Екеева, Э. В. Енчинов; Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова. – Горно-Алтайск, 2014. – 464 с.
2. Дьяконова В. П. Алтайцы. – Горно-Алтайск, 2001. – 224 с.

3. Екеев Н. В. Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-х годах. – Горно-Алтайск, 1988. – 206 с.
4. Екеев Н. В., Екеева Н. М., Суразакова С. П. Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI) / – Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. тип., 2006. – 152 с.
5. История Республики Алтай. – Горно-Алтайск, 2002. – Т. 1. – 360 с.
6. История Республики Алтай. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2010. – Т. 2. – 472 с.
7. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. – Новосибирск, 1948. – 504 с.
8. Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. – М., 1989. – 750 с.
9. Спасский Г. Путешествие к алтайским калмыкам // Слово об Алтае. – Горно-Алтайск: Юч-Сумер – Белуха, 2004. – Кн. 3, ч. 1. – С. 7–24.
10. Торушев Э. Г. Промысловые культы алтайских охотников (по полевым материалам) // Сборник материалов конференции «Народы Евразии: История. Культура. Языки». – Горно-Алтайск, 2017. – С. 176–184.
11. Торушев Э. Г. Сельскохозяйственная деятельность коренного населения Горного Алтая (конец 1990-х – начало 2010-х гг.) // *Studia culturae*. – СПб, 2013. – Вып. 18. – С. 64–85.
12. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. – Барнаул : Типолитогр. Глав. управления Алт. окр, 1900. – Т. 1. – 487 с.

РАЗДЕЛ III
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 94(09)(=16=19)

ФОРМАНТ ЛЯЙ / ЛЕЙ В МОРДОВСКОЙ ТОПОНИМИИ

FORMANT LYAY / LEY IN THE MORDVIN TOPONYMY

Н. В. Беленов
N. V. Belenov

Самарский государственный социально-педагогический университет, г. Самара

Аннотация. В статье рассматривается вопрос происхождения одного из наиболее характерных формантов мордовской топонимии – гидронимического форманта -ляй / -лей, встречающегося, в основном, в названиях рек. При анализе вопроса автор опирается на мордовские лексикографические памятники и материалы собственных полевых исследований.

Ключевые слова: топонимия, гидронимия, топонимический формант, мордовские языки.

Abstract. The article deals with the question of the origin of one of the most characteristic formants of Mordovian toponymy – hydronymic formant -lyay / -ley, which occurs mainly in the names of rivers. In the analysis of the question the author relies on Mordovian lexicographical monuments and materials of his own field research.

Keywords: toponymy, place names, hydronyms, toponymic formant, the Mordvin languages.

Вопрос о происхождении гидронимического форманта -ляй / -лей в мордовских языках является одним из центральных в мордовской топонимике. Если говорить о гидронимических ареалах, то гидронимы, содержащие подобный формант можно считать маркирующими территории проживания носителей мордовских языков. Для мокшанского языка характерен гидроформант -ляй, для эрзянского – -лей; литературные формы, впрочем, не всегда соблюдаются на территориях бытования отдельных диалектов. Кроме того, в условиях иноязычного окружения и адаптации в других этноязыковых средах данные гидроформанты могут изменяться, принимая формы ля, ль и др.

Исследователи мордовской гидронимии неоднократно вступали в дискуссии по вопросу происхождения и форм бытования топонимического форманта -ляй / -лей в мордовских языках. Точка зрения специалистов в общих чертах сводятся к двум альтернативным гипотезам происхождения форманта -ляй / -лей. Согласно первой, данный топонимический формант возник в самих мордовских языках, в силу внутренних закономерностей их развития в сочетании с действием экстралингвистических факторов; согласно второй – он проник в мордовские языки из другой этноязыковой среды, в результате заимствования. Под этой средой чаще всего понимают балтские языки, либо – шире – некий индоевропейский язык.

Сторонниками первой точки зрения являются В. И. Вершинин, С. А. Мызников;

вторую разделяют Ф. И. Гордеев, Ю. В. Откупщиков, Д. В. Цыганкин.

В. И. Вершинин указывает на изобразительно-ономатопозитический характер слов -ляй / -лей в мордовских языках и приводит соответствия из некоторых финно-угорских: из марийского лыйгыкташ 'струиться', лайгаташ – 'плавно'; из саамского лоай 'вести', наконец, привлекает даже русское лей, лить [1, с. 97]. Далее, автор обращает внимание на общемордовское летьке 'влажный'.

В самих мордовских языках достаточно материала, на основании которого можно говорить об автохтонном происхождении термина – тем более, что материал этот подкрепляется многочисленными параллелями из других финно-угорских языков. Так, в мокшанском языке лайме – долина; пойма; луг, в ряде диалектов также отмечается значение 'низкое, болотистое место'. У термина много соответствий в родственных языках, в том числе, саамское lejjke 'пропитанная водой земля'. Приводимое В. И. Далем новгородское диалектное лоина со сходной семантикой, возможно, является заимствованием из какого-то финно-угорского языка.

В чувашском языке также имеется фонетически сходное с данными гидроформантами заимствование из какого-то финно-угорского языка с близкой семантикой: лайма; лаймака 'тина; ил'; лаймалла 'влажная земля' (ср. со значением саамского термина).

Сторонники теории заимствования приводят прежде всего этноисторические аргументы: территория расселения мордвы ранее занималась носителями фатьяновской и балановской археологических культур, чья этноязыковая принадлежность определяется как индоевропейская, иногда – как балтская [3, с. 33]. Географические термины, распространенные у этого населения, могли проникнуть в язык предков мордвы либо при непосредственном контакте, либо транзитом через другие этноязыковые среды.

В этой связи нельзя не отметить широчайший спектр аналогий данному термину в индоевропейских языках. Приведем здесь лишь некоторые из них. Ср.: зафиксированное для галльского языка liant 'вода; ручей; река'; индоевропейская основа, фигурирующая в ряде языков, lig 'течь; бежать', откуда, в числе прочего, leithen 'канал; водовод' и т. д. [4, с. 347].

Достаточно представительны термины с данной основой и восходящие к ним топонимы и в славянском мире. Так, термин ligъ в сербохорватском языке имеет значение 'жидкая грязь; топь', отмечена река Льи́г, протекающая по территории Сербии. Интересно древнерусское лий 'воронка; прибор для переливания жидкостей' и отмеченное Ф. П. Филиным русское диалектное лиёк 'что-либо жидкое, вылитое за один раз', болгарское лисна 'брызнуть; плеснуть'.

Неясно, можно ли привлекать столь отдаленные параллели как хеттское lulis 'озеро'.

Необходимо отметить и мнение Д. В. Цыганкина, который полагает, что ранее в мордовских языках для обозначения реки существовал общий термин ёв, подтверждение чему ученый видит в ряде гидронимов: мокшанское название реки Мокши – Йов, гидроним Труёв в Посурье [6, с. 59]. Мы полагаем, однако, что гидронимы данного типа могут являться наследием более древней эпохи – ананьинской. Дело в том, что подобная гидронимия имеет распространение также и на территориях, где присутствие древнемордовских племен нельзя предполагать даже в самых смелых реконструкциях, ср.: река Йов – приток Лобвы на Урале, в Свердловской области; река Ева, приток Шестихи в Псковской области; река Ев, приток Содзима в Архангельской области и т. д. Все указанные территории, не входя в ареал древнемордовских племен, включаются в границы распространения племен ананьинской культурно-исторической общности. Предки мордвы (по крайней мере языковые), несомненно, имеют отношение к ананьинским племенам и в этом смысле можно говорить, что термин йов был некогда распространен и у мордвы.

Более того, как на то указывает сохранившееся финно-угорское название Мокши, вероятно, данный термин был понятен и носителям собственно мордовских языков в более позднюю эпоху; либо, возможно, они, уже не зная семантику, просто считали его своим, однако вряд ли при этом он являлся у мордвы топонимическим. Относительно же происхождения у мордвы гидронимического форманта -ляй / -лей Д. В. Цыганкин солидарен с Ю. В. Откупщиковым: по мнению ученого, он представляет собой древнейшее заимствование из балтских языков, в качестве доказательств им приводится литовское *liete* 'лить' и индоевропейское *lei* 'поток' [5, с.100].

Согласно нашим полевым исследованиям, проведенным среди носителей мокшанских говоров на Самарской Луке, географический термин -ляй / -лей им совершенно неизвестен. Учитывая, что самаролукская мордва, в силу особенностей этноисторического развития, была изолирована от других мордовских групп, по меньшей мере, с начала XVII в. (вероятно, даже с середины XIV в.), можно предположить, что на момент разделения данный термин у мордвы в значении 'река' еще не бытовал.

Если обратиться к старейшему лексикографическому памятнику мордовских языков – списку мордовских слов, приведенных в труде голландского ученого Н. Витсена 1692 г., такая точка зрения подтверждается. Река, согласно данному источнику, обозначалась у мордвы тем же словом, что и вода 'ved', а лексема *lej* приведена в значении 'долина' [2, с. 297].

Надо отметить, что подобный географический термин – долина – имеет аналогии в других финно-угорских языках (ср.: в финском *laakso*, в марийских – *лап / лоп*), как, впрочем, и в балтских (ср.: в латышском 'ieleja').

Таким образом, на современном этапе исследований можно полагать, что смена значения географического термина -ляй / -лей в мордовских языках с обозначения долины на обозначение реки – явление достаточно позднее – не ранее XVII в., поскольку термин отсутствует в изолированном мокшанском диалекте, а также указан в значении «долина» и отсутствует в значении «река» в старейшем лексикографическом памятнике мордовских языков. Вопрос о происхождении данного термина в мордовских языках остается открытым, поскольку близкие фонетически термины с подобным значением имеются как в финно-угорских, так и в балтских языках.

Литература

1. Вершинин В. И. Этимологический словарь мордовских языков. – Йошкар-Ола, 2005. – Т. 2. – 121 с.
2. Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. – Амстердам, 2010. – Т. 2. – 608 с.
3. Гимбутас М. Балты: люди янтарного моря. – М., 2004. – 203 с.
4. Никонов В. А. Краткий топонимический словарь. – М., 1966. – 565 с.
5. Цыганкин Д. В. Мордовская архаическая лексика в топонимии Мордовской АССР // Ономастика Поволжья – IV. – Саранск, 1976. – С. 99–103.
6. Цыганкин Д. В. Память, запечатленная в слове : словарь географических названий Республики Мордовия. – Саранск, 2005. – 432 с.

**ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ЭТИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ
В БАШКИРСКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА**

**VERBALIZATION OF ETHICAL CONCEPTS
IN BASHKIR AND KAZAKH LANGUAGE PICTURE OF THE WORLD**

Д. Е. Избасаров¹, А. Г. Шугаева²
D. E. Izbasarov, A. G. Shugaeva

¹Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

²Актюбинский региональный университет им. К. Жубанова, г. Актюбе

Аннотация. В статье рассматривается репрезентация этических концептов «стыд», «грех», «благодеение» в произведениях башкирских и казахских писателей. Исследование способствует выявлению этнических особенностей стиля мышления данных народов.

Ключевые слова: лингвокультурологический анализ, концепт, языковая картина мира, языковое сознание.

Abstract. The article discusses the representation of the ethical concepts of “shame”, “sin”, “beneficence” in the works of Bashkir and Kazakh writers. The study helps to identify the ethnic characteristics of the thinking style of these peoples.

Keywords: linguoculturological analysis, concept, language picture of the world, language consciousness.

Под влиянием социокультурных факторов в художественном тексте формируется языковая картина мира, отражающая особенности национального сознания, в котором представлены концепты. Концепт фиксирует коллективный опыт, который становится достоянием индивида.

Художественный текст башкир и казахов, представляющий обобщенную языковую личность, служит адекватным транслятором национальных концептов, создавая представление о данных культурах в языковой картине мира.

Лингвокультурологический анализ художественного текста выявляет национально-специфические особенности текста. По мнению Л. К. Муллағалиева и Л. Г. Саяхова, «эти особенности проявляются на всех уровнях, как содержательном, так и формальном, языковом» [2, с. 26].

Как отмечает Л. Г. Саяхова, «цель лингвокультурологического анализа – показать, как в тексте отражается лингвокультурная ситуация, каково его общее культурное содержание и ценностные ориентиры».

Культурный смысл текста проявляется в его тематике, в композиции (сюжет, фабула, персонажи) и в заглавии. Но все это становится доступным через языковую ткань текста, органически связанную с культурной коннотацией. Поэтому на лексическом уровне рассматриваются лингвокультурологические, или концептуальные поля, концепты культуры, или лингвокультуремы (В. В. Воробьев), логоэпистемы (В. Г. Костомаров) – интегрированные единицы языка и культуры.

Задача лингвокультурологического анализа текста на лексико-фразеологическом

уровне состоит в том, чтобы выявить языковые единицы с национально-культурной семантикой; сопоставить с фактами родного языка и культуры, выделить общее и национально-специфическое в языковых единицах» [3, с. 155, 156].

Выбор наиболее значимых эталонов в языковой картине мира зависит от всей концептуальной системы языка. С этих позиций изучение концептов, описывающих внутренний мир человека, представляет несомненный научный интерес, поскольку позволяет выявить не только особенности антропоцентризма того или иного языка, но прежде всего позволяет выявить универсальные закономерности отражения в наивной картине мира разных аспектов человеческого сознания [1, с. 168, 169].

В «пространствах этики» важное место занимает исследование этических концептов – совести, чести, греха, долга, стыда, истины, блага, лжи.

Мы в данной работе остановимся на репрезентации концепта «грех» (күнә / гөнаһ) в казахской и башкирской прозе, поскольку через данное понятие раскрываются одни из самых важных ценностей для указанных выше наций, как совесть, стыд, ум. И в языковой картине мира казахов и башкир «грешник» (күнәһар / гөнаһлы кеше) является антиподом всего светлого, благого.

По мнению Л. Х. Самситовой, «концепт «намыс» (совесть) является антиподом концепта «гөнаһ». Гөнаһ – чувство вины, связанное с совестью; предосудительный поступок, который не отвечает нравственным законам.

В башкирской языковой картине мира концепт «гөнаһ» является одним из основных концептов. Грешный человек – это тот человек, который нарушает религиозные и нравственные законы. По религиозным верованиям башкир, грешного человека бог не любит. Если не в обыденной жизни, то на том свете он его накажет.

В художественных произведениях башкирских писателей часто употребляются понятия, связанные с грехом: Ярабби, уйлайым-уйлайым да, ахыры, донъялыкта кылған иң зур гөнаһым шулдыр тием; Эйе, бынан һуң һиңә үз йүнеңде үзеңә күрәргә тура киләсәк, мин үземдең тауҙай гөнаһым менән башкаса әзәм күзенә күренергә йөрөргә теләмәйем... [4, с. 107].

В казахской языковой картине мира понимание концепта «күнә» идентична с башкирским. Согласно верованиям казахов, за «күнә» (грех) последует наказание, либо кара. Концепт «күнә» тесно связан с религиозными понятиями харам, халяль, шайтан, нәпсі, тозақ, жұмақ. В художественных произведениях казахских писателей часто встречаются понятия, связанные с грехом: Құдай-ау, не күнә сұмдығымнан осындай қазаға душар қылдың? Не жазығым бар еді? (М. Әуезов). Менің күнәмә осы жаза да жетер... (М. Әуезов); Жоқ, Мәделіхан о дүниенің күнәсін бұ дүниенің қызығына айырбастауға міндетті (Ә. Нұрпейісов); Исләм дінін аяққа басып, өз әкесінің тоқалымен көңіл қосқан күнәліні кім қорғай алады (Ә. Нұрпейісов).

В казахском языковом сознании күнә – это груз, от которого можно отделаться лишь благодеянием, прощением от бога, либо покаянием: Көр аузына тақап отырмыз, бір рет ата-анасынан айрылып аңыраған баланы екінші қайтара жетім қалдырып күнә арқалағым келмейді (І. Есенберлин).

Одно из состояний концепта «күнә» – это грязь, нечисть. Чистый от греха человек – совестлив: Сенсеңіз, бұл күнәдән қолым таза. Сенбесеңіз, өзіңіз білесіз, - деп, бұрыла беріп ем, «туысқаным» жағама жармаса түсті (І. Есенберлин).

В казахской языковой картине мира есть понятие «күнәлі болып көрмеген», что означает невинность, девственность, отсутствие греха, плохого: Сонымен бір сәтте Ғазизді мойнынан қатты құшақтап қысып, бұл күнге шейін күнәлі болып көрмеген екі таза еріндерін асығып келіп табыстыруға Ғайшаның өзі басшы болып еді (М. Әуезов)

Компонентом концепта «күнә» (грех) является лексема күнәһар (грешник): Ела-

ман тағы да әлгі аппақ келіншек жөнінде ойлап бара жатқан күнәһар көңіліне ызаланып: «Осы бүгін маған не болды? Әлгі сайқал қайда?» - деді ішінен (Ә. Нұрпейісов).

Концепт «һауап» / «сауап» (благо, благие дела) является антиподом концепта «ғәһәһ».

В башкирской и казахской языковых картинах мира «һауап» / «сауап» является одним из основных концептов, репрезентирующих внутренний мир человека. Данный концепт относится к безэквивалентной лексике данных языков. «Һауап» / «сауап» – одна из самых главных ценностей башкир и казахов. «Это – добро, доброе дело по отношению к кому-либо. Помощь, щедрость, даже посадка дерева считается һауап. По религиозным поверьям, һауап будет тому, кто делает добро и когда нужно, этому человеку бог приходит на помощь защищает его» [4, с. 108].

Например,

Сөйтсе, барша бұрыс пен дұрыстың, обал мен сауаптың, қиянат пен шарапаттың, бұзық пен түзіктің, ауыр мен жеңілдің, жалған мен шындықтың, азап пен рақаттың бірден-бір сарапшысы баянсыз сылдыр-сұйық уақыт қана екен ғой (Ә.Кекілбаев) Уа, тақсыр, қара шыбындай быжынап, мынау жарық жалғанды қайдағы бір ыбылыс-ластыққа жайлатып бара жатқан кәпір тұқымды қалай қырсаңыз да сауап (Ә.Кекілбаев).

Долг каждого делать добрые дела. Неслучайна связь концепта «һауап» / «сауап» с концептом «бұрыс» / «борыш» (долг, обязанность). По мнению Л. Х. Самситовой, «в башкирской языковой картине мира концепт «бұрыс» имеет два значения: 1) долг перед обществом; 2) то, что взято взаймы. Долг – понятие, связанное с такими качествами, как совесть, стыд, вина. В башкирской языковой картине мира концепт «бұрыс» играет большую роль, потому что отражает духовное мировосприятие человека. Для башкира долг – это то, что требует беспрекословного исполнения» [4, с. 109].

Концепт «бұрыс» часто используется в творчестве башкирских и казахских писателей: Минең биттәрәмдә, һин уйлағанса ук, ентекле өйрәнеп бөтә алыусы юк әле. Минең серзәрәмде асыу, алыс ата-бабаларыңдың тормошон дөрөс күз алдына килтереу өсөн, ете кат ер астын, төпһөз күк йөзөн айқап сығырға кәрәк. Киләсәк быуындар был моразына ирешер зә бәлки. Һин дә шуға ынтыл, ләкин ерзә йәшәүеңдең төп максатын онотма: минең биттәрәмә үзең мәңге юйылмас юлдар язып калдыр. Әгәр ошо бұрысыңды үтәһәң, йәшәүең бушка китмәс (Н. Мусин); Минең бұрысым – ата-әсәмдең изге өмөттәрен аклау, нәсел-ырыуымды ырыслы дауам итеу. Минең бұрысым – туған халкымдың өмөттәренәклау, уның намыслығы, эшсән улы булыу. Минең бұрысым – Тыуған илемдең тоғро улы булыу; илем ирке, именлеге өсөн йәнемде бирергә әзер тороу. Минең бұрысым – ер шарының именлегенә кулымдан килгәнсә булышлык итеу, тыныслықты һаклау (Н. Мусин).

В казахской языковой картине мира борыш так же имеет два значения, как в случае с башкирским языком. 1) долг перед обществом (семьей, страной, миром), 2) долг, то что взято взаймы, обещано выполнить. Аузы алты қарыс қалың Арғын баяғыдан бергі бұйда ұсталарына емес, енді ғана ат жалынан тартып мінген жас передеріне қарыздар боп қалар еді, ал Жәнібек мұның алдында борыштар болар еді (Б. Момышұлы); Сонда жұртқа беретін бересісін есепке салып төлегенде өз елімнің Мәрден деген пұшығына бермек үш қараның сомасындай борышы бар екен (М. Әуезов); Үсті-бастарынан тарам-тарам сорғалап аққан судың арасынан бірнеше қиын-қыстау жағдайда міндетті борыштарын орындап, алыстан ардақты елін сағынып келе жатқан, соғыстарда сағы сынбаған ер тұрпаттары көрінеді (Б. Момышұлы).

Таким образом, этические концепты, выявленные на материале художественных произведений, представляют интерес не только в плане структуры, лексико-семантического состава, стилистической характеристик, но и в лингвокультурологическом аспекте, так как художественный текст является носителем национально-культурной информа-

ции. Освоение национально-культурной специфики языка является решающим в оценке адекватности прозаического текста.

Литература

1. Замалетдинов Р. Р. Теоретические и прикладные аспекты татарской лингвокультурологии. – Казань : Магариф, 2009. – 300 с.
2. Муллағалиева Л. К., Саяхова Л. Г. Русский язык в диалоге культур (уроки русского языка как родного и как языка межнационального общения в 5–11 классах общеобразовательных учреждений) : пособие для учителя. – Уфа : Китап, 2008. – 245 с.
3. Саяхова Л. Г., Самситова Л. Х. Лексика с национально-культурным компонентом значения в русском и башкирском языках // Республиканская научно-практическая конференция, посвященная 85-летию со дня рождения профессора Дж. Г. Киекбаева. – Уфа, 1996. – С. 22–27.
4. Самситова Л. Х. Реалии башкирской культуры : словарь безэквивалентной лексики башкирского языка / под ред. М. В. Зайнуллина, Л. Г. Саяховой. – Уфа : Китап, 1999. – 176 с.

**ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ
В КАЗАХСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ**

**EMOTIONAL INTELLIGENCE AND ITS REPRESENTATION
IN KAZAKH LINGUA-CULTURE**

Л. Ю. Мирзоева¹, Ж. Б. Ержанова²
L. Yu. Mirzoyeva, Zh. B. Yerzhanova

¹Университет им. Сулеймана Демиреля, г. Алматы

²Алматинский университет энергетики и связи, г. Алматы

Аннотация. В статье рассматривается понятие «эмоциональный интеллект» и специфика формирования представлений об эмоциональном интеллекте в казахской лингвокультуре. В качестве материала для исследования были использованы «Слова назидания» великого казахского мыслителя Абая Кунанбаева.

Ключевые слова: эмоциональный интеллект, казахская лингвокультура, аллегория, притча.

Abstract. The article is dedicated to such phenomena as emotional intelligence; the authors focus on the process of emotional intelligence theory formation in Kazakh lingua-culture. The “Words of Edification” by Abay Kunanbayev were used as a research material.

Keywords: emotional intelligence, Kazakh lingua-culture, allegory, parable

С конца 1980 – начала 1990 гг. в комплексе наук, посвященных человеку, наметился перелом в связи с возникшим осознанием важности эмоциональной составляющей мышления человека и шире – мировосприятия жизни человека в целом. Само понятие emotional intelligence было предложено, а затем и принято в науке П. Сэловеем и Дж. Мейером. Однако следует заметить, что единство в трактовке данного понятия до настоящего времени не достигнуто. Более того, как это будет прояснено далее, внимание к эмоциональному интеллекту более полутора веков назад уже было продемонстрировано в восточной культуре (правда, не в научной, а скорее в аллегорической, притчевой форме). Следует отметить, что уже в конце 1960 гг. эта сторона личности, ее мощный потенциал для личностного саморазвития и актуализации привлекла внимание одного из классиков советской психологии – Л. С. Выготского. В частности, он отмечал: «Как известно, отрыв интеллектуальной стороны нашего сознания от его аффективной, волевой стороны представляет один из основных и коренных пороков всей традиционной психологии. Мышление при этом неизбежно превращается в автономное течение себя мыслящих мыслей, оно отрывается от всей полноты живой жизни...» [1, т. 2, с. 278]. Как видно из приведенного положения Л. С. Выготского, налицо настоятельная необходимость целостного восприятия и комплексного формирования аффективной и интеллектуальной стороны личности. Л. С. Выготский акцентирует внимание на взаимосвязи и взаимовлиянии аффективной и интеллектуальной составляющей в течение всей человеческой жизни; при этом, по его мнению, это достаточно прихотливая, избирательная и динамическая связь, где определенной стадии развития рациональной составляющей личностисоответствует степень развития эмоционального ее компонента.

Эти идеи получили определенное развитие в трудах С. Л. Рубинштейна, отмечавшего единство рационального и эмоционального начал в человеческой личности.

Оценка уровня и степени сформированности emotional intelligence в данном случае ведется при помощи тестовых методик (в частности, MSCEIT). В то же время, даже сейчас, много лет спустя, нельзя говорить о четкой разработанности методики, которая помогала бы вырабатывать эмоциональный интеллект (ЭИ) [3]. Как указывает А. А. Панкратова, «в литературе описан ряд теорий ЭИ, объясняющих, почему одни люди умеют лучше управлять эмоциями, чем другие. Теории ЭИ принято делить на смешанные модели и модели способностей. Представители первого направления утверждают, что управление эмоциональным состоянием происходит за счет определенного комплекса когнитивных способностей и личностных черт. Представители второго направления относят к ЭИ когнитивные способности, связанные с переработкой эмоциональной информации. Базовых теорий ЭИ всего три: две смешанные модели (Д. Гулмана и Р. Бар-Она) и одна модель способностей (Дж. Мэйера, П. Сэловея, Д. Карузо)» [2, с. 55]. Как уже говорилось выше, разнятся и выделяемые исследователями составляющие эмоционального интеллекта. В частности, в модели способностей говорится о таких иерархических уровнях, как восприятие эмоций и их выражение (1), развитие эффективности мышления на эмоциональной основе (2), из которого следует понимание своих и чужих эмоций (3). Высшая стадия – рефлексивное управление эмоциями (4). В популярных работах Д. Гулмана выделяется также такой компонент, как мотивация (5). Важно отметить также, что ценность emotional intelligence доказывается Д. Гулманом с опорой на труды Аристотеля: «В “Никомаховой этике” – философском исследовании добродетели, характера и добропорядочной жизни – задача Аристотеля состояла в том, чтобы научить людей управлять эмоциональной жизнью с помощью интеллекта. В наших страстях, правильно используемых, есть мудрость: они направляют наше мышление, определяют наши ценности, руководят нашим выживанием» [5].

И, наконец, нельзя пройти мимо работ современного российского нейролингвиста Т. Черниговской, которая подчеркивает взаимосвязь и важность интеллектуального и эмоционального компонента человеческой личности. Так, в одном из интервью Т. Черниговская утверждает: «разумеется, эмоции находятся в мозгу. Там есть определенные отделы, которые этим занимаются. Это вполне мозговое дело. И, кстати, когда обсуждают проблемы интеллекта, с которого мы начали, то один из видов интеллекта – это эмоциональный интеллект. Это не только умение считать. Это еще и умение, скажем, сопереживать. Это, в частности, нас выводит к проблеме зеркальных нейронов. Это системы в мозгу, которые включаются тогда, когда не вы что-то делаете, а вы за этим наблюдаете. Если я иду на какой-то серьезный важный разговор, то, если я соображаю и хочу в этом разговоре не провалиться в первую же минуту, я должна построить себе схему разговора, учитывая конкретного человека, с которым я буду говорить. Значит, я должна как бы выйти из своего организма, если хотите – из мозга, и встать на его сторону, и его глазами смотреть на себя. Это есть основа успешного социального взаимодействия. Мы точно знаем, это уже доказано, что эти зеркальные системы очень сильно попорчены у детей с аутизмом, что и объясняет нам, почему они эмоционально настолько глухие» [4].

Опираясь на все, сказанное выше, мы бы хотели рассмотреть особенности формирования понятия об эмоциональном интеллекте в «Словах назидания» А. Кунанбаева. Восточная философия еще в начале XIX в. акцентировала внимание на значимости эмоциональной составляющей личности и деятельности человека. Притчевая форма оформления мысли придает большую воздействующую силу заключениям. Помимо этого, жанровые характеристики произведения позволяют говорить об апелляции к рассматриваемой нами составляющей духовного мира человека. Название «Қара сөздер» (Слова

назидания) в литературной традиции обозначает сразу несколько ипостасей произведения: во-первых, указывает на его прозаический характер и отсутствие рифмы; во-вторых, қара (букв. черный) – может рассматриваться и как обозначение печали; в-третьих, в тюркской литературной традиции это указание на важность и значительность литературного текста. С понятием эмоциональный интеллект анализируемое нами произведение сближает и то, что по сути своей оно является синтезом исповедального жанра и такого традиционного для европейской литературы жанра, как беседа.

В частности, мы находим мысли о важности и значимости эмоционального интеллекта в «Қара сөздер» (Словах назидания) величайшего казахского поэта А. Кунанбаева. Так, в «Слове 14» идет речь о главенстве в человеческой натуре Сердца (эмоциональной составляющей), Разума (интеллектуальной составляющей) и Силы (физической, телесной составляющей). Выбрав Знание (в ином переводе – Науку) в качестве арбитра, компоненты человеческой природы получают следующий ответ: «Пусть повелителем для всех будет Сердце. Ты, Разум, многогранен и разнолик, а Сердце не станет следовать за каждым твоим решением. Хорошее оно одобрит и подчинится ему с великой радостью. Плохое не примет, скорее отречется от тебя, чем пойти на это.

Ты, Сила, могущественна и крута, а Сердце не будет давать тебе воли. Для добрых дел оно не пожалеет себя, от недобрых удержит.

Соединитесь же вместе, и, как я уже говорило, пусть вами ведет Сердце! Если это произойдет, и вы соединитесь в одном человеке, то он станет праведником. Пыль с подошв его ног будет исцелять слепых. В этом – в гармонии и чистоте человеческой жизни – и заключается смысл существования великого мира. Если же вы не сможете объединиться, то я отдам предпочтение Сердцу – царю человеческой жизни. В священных книгах написано: и создатель тоже заботится о том, чтобы всякое сохраняло свою суть, берегло ее в первозданной чистоте».

Как мы видим, великий казахский мыслитель отдает приоритет именно сердцу, и именно оно выступает высшим мерилем деяний человека. Более того, в публицистической форме Абай высказывает то, что лишь в конце XX в. было воспринято рациональным, научным знанием: классифицирующую и систематизирующую роль эмоционального интеллекта, который является пробным камнем для моральной стороны, для моральной оценки человеческой деятельности («Хорошее оно одобрит и подчинится ему с великой радостью. Плохое не примет, скорее отречется от тебя, чем пойти на это»). Ведущая роль эмоционального интеллекта, приоритет его в формировании человеческой личности налицо в данном Слове. Более того, Сердце (под которым в данном случае имеется, как составная часть, эмоциональный интеллект) ставится во главу формирования нравственных качеств человека, его способности к эмпатии, к восприятию чаяний другой личности, в том числе – участника акта коммуникации.

Высок и суггестивный потенциал данного текстового фрагмента, основанный на целом ряде выразительных средств (отметим, что русский перевод в данном случае с достаточной степенью точности воссоздает оригинал). Так, риторические фигуры, которыми насыщен текстовый отрезок (в частности, гипербола пыль с подошв его ног будет исцелять слепых, риторические обращения ты, Разум, многогранен и разнолик, ты, Сила, могущественна и крута; призывы, такие, как соединитесь же вместе и пр.) обладают значительным убеждающим воздействием именно благодаря высокому уровню текстовой экспрессивности. С другой стороны, по нашему мнению, выразительность текста тесно связана с предметом речи – с формированием того качества, которое в будущем получит название эмоциональный интеллект.

И не случайно М. Ауэзов, который донес образ Абая не только до соотечественников, но и до носителей западной культуры, характеризовал его так: «Абай – зрячее око,

Абай –отзывчивое сердце, Абай – мудрость народа».

Итак, рассмотрение восточных корней эмоционального интеллекта позволяет говорить о том, что рациональная составляющая человеческой личности, четко осознанная в европейской культуре, в восточной культуре сопровождается акцентом на эмотивной стороне, которая является неизменным спутником рационального знания, интеллекта; более того, именно в восточной культуре, как это видно из «Слов назидания» Абая, отмечается личностно-формирующая роль *emotional intelligence*. Как указывает А. А. Панкратова, «люди с высоким уровнем развития эмоционального интеллекта обладают выраженными способностями к пониманию собственных эмоций и эмоций других людей, могут управлять своей эмоциональной сферой, что обуславливает их более высокую адаптивность и эффективность в общении, они легче добиваются своих целей во взаимодействии с окружающими» [2, с. 60].

Литература

1. Выготский Л. С. Собрание сочинений : в 6 т. / под ред. В. В. Давыдова. – М. : Педагогика, 1982–1986.
2. Панкратова А. А. Эмоциональный интеллект: о возможности усовершенствования модели и теста Мэйера-Сэловея-Карузо // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. – 2010. – № 3. – С. 52–65.
3. Рыжов Д. М. Современные представления об эмоциональном интеллекте // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. – 2012. – № 1. – С. 142–149.
4. Татьяна Черниговская о бессмысленности IQ-тестов, опасности компьютерных игр и постоянстве памяти [Электрон. ресурс]. – Режим доступа : <http://universe-tss.su/main/nauka/5833-psiholingvist-tatyana-chernigovskaya-vprogramme-povelitel-intellekta-intervyu.html> (дата обращения : 17.09.2018).
5. Goleman D. Emotional intelligence. – N. Y., 1995. – 352 p.

**ДИДАКТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ ХАСАНА КУДАЛИНСКОГО
КАК ЯВЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АВАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

**DIDACTIC POETRY OF HASAN KUDALINSKY AS A PHENOMENON
OF MEDIEVAL AVAR LITERATURE**

А. М. Муртазалиев
A. M. Murtazaliev

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы
Дагестанского научного центра Российской академии наук, г. Махачкала

Аннотация. Ярким явлением в средневековой аварской литературе принято считать поэзию Хасана Кудалинского, известного ученого и поэта, основоположника жанра морально-дидактического стихотворения. В статье выявляются художественно-эстетические особенности турки – религиозных стихов поэта, в которых через обобщения различных сторон жизненных явлений, он приходит к важным философским выводам.

Ключевые слова: аварская литература, турки, религиозные стихи, художественное слово, лирика, этико-дидактическая поэзия, творческая индивидуальность.

Abstract. A striking phenomenon in medieval Avar literature is considered to be the poetry of Hassan Kudalinsky, a famous scholar and poet, the founder of the genre of moral and didactic poem. The article identifies artistic and aesthetic features of the Turks - the poet's religious poems, in which he comes to important philosophical conclusions through generalizations of various aspects of life phenomena.

Keywords: Avar literature, Turks, religious poems, artistic word, lyrics, ethical and didactic poetry, creative individuality.

В дагестанской филологической науке временем зарождения основ аварской литературы принято считать XVII – вторую половину XVIII века. В отличие от предыдущих эпох, где она была представлена отдельными авторами и небольшим количеством произведений, в этот период аварская литература активно разворачивается в систему со своими контурами и характерными признаками. Одним из таких признаков было появление плеяды мастеров художественного слова, которые, несмотря на распространенное в тот период среди интеллектуальной части дагестанского общества мнение, что написанное по-арабски – красиво, на фарси – образно, все остальное – уродливо («араб – фасих, фарси – малих, баки – кабих»), сделали первые шаги в сторону создания поэтических сочинений на родном языке. К сожалению, история не сохранила имена и творения всех авторов. Но те немногие, чья жизнь и творчество стали достоянием современного читателя, несомненно, внесли бесценный вклад в сокровищницу национальной художественной культуры. В первую очередь это такие известные личности, оставившие богатое научно-гуманитарное наследие, как: Мухамад из Кудутля, Абубакар из Аймаки, Мухамадамин (Казакилав) из Рочи, Хасан (Старший) Кудалинский, Ибрагим-хаджи из Урада, Дибир-кади из Хунзаха, Саид Араканский и другие, а также отдельные авторы, о которых до настоящего времени дошли лишь скудные сведения, например, Абакарил Марям из Ругуджа. Заслугой этой когорты представителей национальной словесной культуры

является создание им фундамента национального художественного слова, на котором в дальнейшем, начиная со второй половины XIX века, началось становление и развитие основ профессиональной словесности аварцев.

Ярким образцом литературы рассматриваемого периода является творчество Хасана (Старшего) Кудалинского (1715–1795), выдающегося ученого, мударриса, знатока арабской грамматики, крупного теолога, поэта, ученика выдающегося средневекового ученого Шабана из Обода и учителя не менее известного ученого Саида из Аракани.

Хасан Кудалинский обладал богатым научно-литературным наследием, которое еще при его жизни было широко известно в Дагестане. Об этом свидетельствуют сочинения известных дагестанских авторов, в частности, Абдурахмана Газикумухского, Хасана Алкадари, Али Каяева, Назира из Дургели, в которых дается высокая оценка личности ученого и его наследию. Так, Абдурахман из Газикумуха, называя Хасана Кудалинского среди дагестанских ученых прошлого, наделяет его эпитетом «великий» [1, с. 84].

Известно, что о Хасане Кудалинском и его творчестве заговорили еще в XIX веке, однако до сих пор его наследие, особенно поэзия, не стала предметом научного интереса. Существующие трудности по ее изучению объясняются рядом причин, в первую очередь, ограниченностью доступа исследователей к наследию ученого, хранящегося как в научных фондах, так и в частных коллекциях, отсутствием печатных сборников произведений поэта и пр. Лишь в последние годы вышел сборник «Старший Гасан из Кудали» [2], в который, наряду с другими материалами, вошли и его поэтические сочинения – турки.

В прошлом отдельные произведения поэта включались в различные издания и поэтические сборники. Так, впервые пять произведений Хасана Кудалинского, написанные в жанре морально-дидактической лирики, увидели свет в сборнике стихов «Хуласат ал-маваиз» («Избранные произведения») [3], составленного известным аварским ученым и литератором Абдуллою-хаджи из Чоха.

Научные труды Хасана Кудалинского, его литературная деятельность и личные качества принесли ему огромный авторитет и уважение среди своего народа, который бережно хранить память о нем. Отмечая эту сторону жизни выдающегося ученого и поэта, академик Г. Гамзатов писал: «Убежденным проповедником культа разума и равенства остался в памяти народа Мухамад из Кудутля и радетелем знания и добра – Хасан из Кудали» [4, с. 189–190]. Подтверждением этих слов служит стихотворение выдающегося мыслителя и поэта конца XVIII – начала XIX века Саида из Аракани «Высохли реки науки...» («Гелмудул маГазалъул гIоралги къун ун...»):

*Гелмул маГазалъул гIоралги къун ун,
Къварилъи раГула доба Кудалиб.
БахIрул мухIитIалъул тIинуги тIун ун,
ТIупан тIун раГула ГIандаллъиялда.*

*Кудалиб баккараб гIелмуялъул бакъ,
Чангиясул раКIал къалъизабураб.
Дагъистан урхъараб гIелмуялъул бакъ,
БецIабщинаб букIон гвангъизабураб*

*XIасан, мун хванилан хабар раГидал,
Гьал нижер раКIазде бецIлъи рехана.
Къадаралде цвараб якъин гьабидал,
Инна лиллагъилан гьаркъ борчIана [5, с.268–269].*

*Высохнув реки приюта науки,
Горе пришло туда в Кудали.
Дно океана провалившись,
Потоп наступил в Анадалалах.*

*Солнце науки, взошедшее в Кудалях,
Многих сердца осветило.
Солнце науки, любимое в Дагестане,
Все темные углы осветившее.*

*Гасан, когда услышали о твоей кончине,
Наши сердца покрылись темнотой.
Когда стало ясно, что ты умер,
Вырвался крик: «Инна лиллагь».*

Написанного по случаю кончины своего учителя в этом стихотворении поэт выражает глубокую скорбь по поводу ухода из жизни авторитетного ученого, чья жизнь и деятельность оставили яркий след в истории родного края. В ней дается высокая оценка образованности покойного – он блестящий, мореподобный ученый, чья наука призвана просвещать народ, согревать людские души, нести свет учености в темные уголки родного края. «Пиетет Хасана Кудалинского как ученого велик, на этом и акцентируется внимание, когда речь идет о нем» [5, с. 269].

Имя и деяния Хасана Кудалинского воспеты также в поэтических сочинениях аварских авторов разных эпох: Шуайба-апанди из Багина, Абубакара-Хаджи из Чоха, Муртазали из Ахалчи, Чупалава из Игали и других.

Будучи талантливым мастером слова со своим мировоззрением и творческой индивидуальностью, Хасан Кудалинский внес огромный вклад в развитие аварской литературы. Формирование личности и мировоззрения поэта происходили под влиянием национальной художественно-эстетической действительности и арабо-мусульманской культуры. Об этом свидетельствует его многогранное творчество, в частности поэзия, в которой социальные мотивы, базирующиеся на исламских ценностях, занимают приоритетное место. На сегодняшний день известны одиннадцать поэтических произведений Кудалинского. Примечательно, что сохранились несколько стихотворных текстов поэта и на арабском языке, что свидетельствует о многогранности его литературного таланта и поэтических поисках.

Поэзия Хасана Кудалинского построена на стремлении выразить кодекс морали горца, выработанного в условиях средневекового общества. Как и у современников, стихи Хасана Кудалинского были призваны раскрыть поэтическими средствами дух и содержание действительности, выразить к ней отношение автора, передать его чувства и мысли. Обладая природным умом и большим жизненным опытом, поэт хорошо знал свое общество, понимал психологию и характер рядовых горцев. И потому все свои силы и знания он стремился направить на их совершенствование. В этом благородном деле Хасан Кудалинский опирался, главным образом, на опыт и практику предыдущих поколений своего народа, на религию, за чистоту которого он всю жизнь ратовал и только через который видел путь к идеальному обществу и совершенной личности.

В попытках обобщения различных жизненных явлений Кудалинский в своих художественно-эстетических поисках и размышлениях часто приходил к философским выводам. На жизнь поэт смотрел не как на что-то застывшее, заранее predetermined, а на как явление динамичное, развивающееся. Поэтому его поэзия не статична, а действенна,

призывающая человека к активной деятельности, к совершенствованию своего эго:

*Цо лъагIалида жаниб ункъцIул хисулеб дунял,
Жиндир гIакълу камилав гьелдаса чIухIиларо.
Сордо бачIун, кьо бачIун, унеб буго замана,
Жиндир пикру цIикIкIарав гьаплаталда чIеларо [2, с. 44].*

*В течение года четырежды меняющийся мир,
Тот, у кого есть разум, не будет радоваться этому.
Ночь сменяет день, проходит время,
Тот, кто мыслить, не будет бездействовать.*

Поэт считал, что в каком бы положении ни оказывался человек, он не должен терять веры в себя, веры в свои силы, свой разум, не должен терять чувства собственного достоинства. В человеке Хасан Кудалинский стремится воспеть такие его добродетели, как: щедрость, природный ум, трезвый рассудок, красоту души, скромность и гуманность, жизнь и деятельность во благо общества. Так, говоря о труде, как о потребности человека, перефразируя народную поговорку, в одном из своих стихотворений он говорит: «От вечерних мечтаний в постели бедняк не богатеет».

В своих произведениях Хасан Кудалинский часто поднимает тему богатства и бедности. Мотивом этих обращений служит желание поэта предостеречь верующих от пороков, которые несет в себе стремление к обогащению. Он напоминает читателю:

*Дунялалгул боцIияль мун гуккизе вукIунге,
Ахир хъахIххамил мусру лъиего камиларо.
Дуй нигIмат кьурав Аллагь ракIалдаса виччаге,
Хабаль мунго хутIидал, цоги чи ватиларо (2, с.46).*

*Не дай себя обмануть мирским имуществом,
В конце никто не останется без белой материи.
Не забывай Аллаха, давшего тебе благополучие,
Когда останешься в могиле, другого не будет.*

Предметом рефлексий поэта был и социальный статус личности горца в обществе, в частности, взаимоотношение власти и подданных, руководителя и подчиненного. Так, Кудалинский высказывает мысль о том, что люди должны выбирать себе в правители достойных мужей:

*Гьал гIадамазда гьоркъоб гIадлу гуред гьабуге,
Дуца гьабурабщинаб теларо гьикъичIого.
БутIрулгун толел чагIи, гIадилал гурел тоге!
ГIарасалда кIал гьикъи дуда тIаса инаро [2, с. 46].*

*Среди людей веди себя достойно,
За все, что сделаешь, будешь ответ держать.
Главами выбирай справедливых людей,
В Судный день спросят с тебя!*

Поэт стремится донести до слушателя к чему может привести выделение, поддержка из общей массы человека никчемного, недалекого, спесивого, неграмотного. Он подчеркивает, что отношения власти и подданных должны строиться на взаимном уважении. Мысль Хасана Кудалинского о гармонии отношений между правителем и поданными,

начальником и подчиненными подтверждается и аварской пословицей «ХІакимасул витІи – чи ватІа гъавунгутІи» («Справедливость начальника – не различие людей»).

В поэзии Хасана Кудалинского выступает как наставник, человек, познавший жизнь, умудренный ее опытом [5, 270]. Поэтому его стихи пронизаны глубокой мудростью, философией бытия, гуманизмом, его поэзия – это интеллектуальная поэзия, насыщенная мыслями. В этом плане произведения Хасана Кудалинского можно воспринимать как уроки жизни – он поучал людей достойному поведению, к гармонию во взаимоотношениях друг с другом и с обществом:

*Гъал гІадамазда гъоркъоб чІухІи, пахру гъабуге,
Ахир чідай хІакъирлъи бихъичІого толаро.
Муъминаб агълуялъе дуца лъикІлъи гъабея,
КІиябгоги рукъалъул дуи пайда камиларо [2, с. 44].*

*Не веди себя гордо, спесиво среди людей,
В конце концов столкнешься с презрением.
Мусульманскому обществу ты делай хорошее,
Обоих миров польза тебя не обойдет.*

Принято считать, что основы лирики в аварской литературе заложил Мухамад Кудалинский, а Хасан Кудалинский развернул ее до самостоятельного течения. В силу этого его поэтический опыт, как показывает жизнь, не канул в вечность, не остался не востребованным. Более того, подтверждая закономерность цикличности художественного развития, повторяемости сходных общественных процессов через определенный временной период, этико-дидактические традиции Хасана Кудалинского свое дальнейшее развитие получили в творчестве ряда аварских поэтов разных поколений, в частности, Исмаила из Шулани, Али-хаджи из Инхо, Гамзата Цадасы, Расула Гамзатова и пр. Как заметил известный исследователь аварской досоветской литературы С. М. Хайбуллаев, сквозную нить развития национальной лирики мы можем проследить от Хасана Кудалинского до сегодняшнего дня [5, с. 273].

Литература

1. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний Саййида Абдурахмана, сына устада, шейха тариката Джамалудина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Пер. с араб. М.-С. Саидова. – Махачкала : Дагестанское книжное издательство, 1997. – 647 с.
2. Старший Гасан из Кудали / сост. М. Халималов, Каримулла-хаджи из Гонода. – Махачкала, 2008. – 102 с. На авар. яз.
3. Хуласат ал-маваиз / сост. Абдулла-хаджи, сын Ахмада из Чоха. – Темир-Хан-Шура: тип. М. Мавраева, 1236/1908. – 218 с.
4. Гамзатов Г. Г. Литература народов Дагестана дооктябрьского периода. Типология и своеобразие художественного опыта. – М. : Наука, 1982. – 326 с.
5. Хайбуллаев С. М. История аварской литературы XVII–XVIII веков. – Махачкала, 2007. – 655 с.

**НАИМЕНОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ
И МЕСТ ИХ ОБИТАНИЯ В ГОВОРАХ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ**

**NAMES OF MYTHOLOGICAL HEROES AND THEIR HABITATS
IN THE DIALECTS OF THE EUROPEAN NORTH OF RUSSIA**

О. А. Тейш
O. A. Teush

Институт гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета
им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Аннотация. В статье рассматриваются лексемы, в семантике или внутренней форме которых реализуются представления человека о мифологических персонажах, местах их обитания и способах воздействия на человека. Негативное отношение к «нечеловеческим» силам является доминантным.

Ключевые слова: лексика, семантика, мифология, топос.

Abstract. The article deals with the lexeme in semantics or internal form which is implemented on the mythological characters, their habitats and ways of human exposure. A negative attitude towards the «inhuman» forces is dominant.

Keywords: vocabulary, semantics, mythology, topos.

Окружающий мир представлялся человеку очень опасным. Передвижение по пространству вызывало сложности. «Страшными» местами представлялись, прежде всего, лес, болото и омут, водоворот на реке, т. е. те локусы, которые трудны для преодоления. Общая семантика опасности отразилась во внутренней форме лексических сочетаний самогрозное место 'очень опасное (в сказке)' (Олон.: Пет.) [8, с. 104], чижоблые места 'заколдованные места, мимо которых боятся ходить' (Яр.) [10, с. 215].

Если человек заблудился в лесу, то ему представлялось, что его «водит» нечистая сила: обод 'зачарованное место, околдованное место' (Твер., Пск.) [4, т. 2, с. 609] (< *obvodъ), заведенье 'глухое место в лесу, куда «заводит» нечистая сила' (Костр.: Мант.) [6]. Однако и с себя человек ответственности не снимал: блудиха 'место в лесу, где можно заблудиться' (Арх.: Вил.) [1, т. 2, с. 35]. Животных заставить заблудиться мог и колдун: блугода 'место в лесу, где скотина блужит или блужится, плутает, блуждает сама по себе, или блугавит, блуждает по напуску недоброго ведуна, и хозяин ищет ее по целым дням' (Арх.) [4, т. 1, с. 100].

Семантика верчения реализуется в закретье 'заколдованное место' (Карел.: Медв.) [18, т. 2, с. 139], которое связано с праславянским *kręť-/*krqt- 'крутить' [23, т. 2, с. 392].

Местом обитания водяного считали омут: домовище 'омут, в котором суевееры предполагают местопребывание водяника' (Арх.: Мез.) [14, с. 38], 'опасный омут, притон водяного' (Арх.) [4, т. 1, с. 467], ср.: домовина, домовище 'гроб', эвфемистическое образование от дом [23, т. 1, с. 528].

На болоте, в поле, в лесу, в лесной реке обитает леший: лешайнка 'голое, лишненное растительности место среди поля, луга, леса' (Арх.: Вил.) [6], лешак 'ягодное болото' (Помор.) [3, с. 379], лешатник 'болото' (К.-Перм.) [6], лешева тропка 'место, где «водит»

или происходят сверхъестественные события' (Влг.: Бабуш.) [6], лёшего стóрожье 'глушь непроходимая, болото, лес по топи, коренной притон лешего' (Арх.) [4, т. 4, с. 331], лёший нóгу слóмит, другóй вьвихнет (лёший нóгу слóмит, другóю подвернёт) 'о непроходимом месте' (Влг.: Влгд.) [6], лёший тьянет 'о водовороте на реке' (Арх.: Прим.) [6].

Энантиосемическое представление о святости/нечистоте пространства реализуется во внутренней форме лексемы мона́шка 'темное лесное место, где может появляться нечистая сила' (Арх.: Лен.) [6], производной от мона́х (из греч. μοναχός 'одинокий' [23, т. 2, с. 649]).

В целом, мифологический мир топоса человек воспринимает через свое состояние, негативные особенности которого приписывает воздействию мифологических персонажей. Общая тенденция к преобладанию негативной семантики над позитивной подтверждается.

Экспедицией Уральского госуниверситета на Русском Севере записано выражение, ранее не фиксировавшееся в других источниках: ма́рдас (ма́ртас) вы́ел (вы́кусил, наёл) 'о синих (реже – красных) пятнах на теле человека, появляющихся, по народным поверьям, к смерти самого человека или его близких, плохому событию', ср.: «Синяк будет на ноги или на руки, скажут, мардас выел: если мардас выел в себе – покойники будут, а если в наружну сторону – плохо событие», «А на теле образуется, я слышал, когда выело сине и зубы обозначены – мардас выел», «Мардас выел, дак кто-то умрет, скажут, если из нутра-то синяк», «Мардас выкусил, говорят, когда синяк появился: на правой руке если – кто-то близкий умрет, на левой – так не очень» (Арх.: Леш.), «Пожилые утром проснутся, а у них синие места на ляжках, на плечах – мардас выел, говорят», «Мардас выел – это пятна пошли, мардас выел – это к смерти: у сестры перед смертью это пятно жёлто было, мардас выел», «Мардас выел: так если на видном месте, то к худу, а дак если в нутро, то к добру», «Мардас выел, так смерть скоро, он у стариков всегда появляется», «Мартас выел на руке-то: скоро помирать», «Мартас наел: если синие к себе, дак к добру, а на сторону, дак не к хорошему» (Арх.: Мез.) [6].

В самостоятельном употреблении лексема ма́рдас отмечена в значении 'видение, плохой знак': «Чего ли привидится, мардас наверно», «Вот привидится что, а потом и сделается что худое, вот, говорят, мардас был, мардас привиделся», «Я сама вижу мардаса перед плохим временем, пойду имать, так ведь нет никого» (Арх.: Мез.) [6]. Дialectоносители делают различные предположения о том, кто такой ма́рдас. По одной из версий, это животное: «Мардас – невидима животинка, мардас выел – пятна на руках появляются, там и зубы заметно, мардас выел – редко рассасывается» (Арх.: Мез.), «Мардас – животное чито ли какое. Говорят: мардас выел, если у кого синяк» (Арх.: Леш.) [6]. Один информант уточнил значение лексемы ма́рдас – 'моль': «Мало ли какую плешину выел, пальто ли что, дыра какая – как будто мардас выел. Мардас – летат животи́на така» (Арх.: Мез.) [6]. Дважды мардас отождествлен с щукой: «Мардас – это значит хорошее что-нибудь попадёт перед плохим: брат мой щуку вытянул и умер скоро», «Привидится что – это мардас какой-то будет: если щуку пощупат кто – к плохому» (Арх.: Мез.) [6]. Наиболее частотное представление о ма́рдасе, ма́ртасе, как о домовом: «Мардас – наверно, домовеюшко», «Мартас меня во сне давил. Мартас овцам на ноги сено накрутит-накрутит, так смотреть страшно» (Арх.: Мез.) [6].

Предания о ма́рдосе/ма́ртосе записаны также О. А. Черепановой: «Мартос какой-то синяки выкусыват. Ежели на заднице выкусит, нигде больше нету, это не к добру. Нигде не верезалась, чтоб синило [синяк]. Мартос, конечно. Ежели пятно от себя, это к худу. Въедат меня мартос. Можно, ето и есть дедушко. Не знаю. Дедушко, говорили, выкусыват» (Арх., Мез., Лампожня, 1986); «Мардос выкусал, если к себе, то к неприятности, а от себя, то к добру. Говорят, что домовый выкусал. Какой синило появится, говорят,

дедушка-домовенушко кусал. И не чувствуешь, и не больно. Мартос это. Я легла как-то, и надавило на меня, и вижу – ручонка тоненька-тоненька. А оказывается, надо было попроситься у бабушки, когда ложилась» (Арх., Мез., Закоурье, 1986) [11, с. 89].

Фонетически и семантически близкое русск. мардуй ‘черт, нечистая сила’ [19, т. 17, с. 370] М. Фасмер [23, т. 2, с. 573, со ссылкой на Kalima] возводит к эст. *mardus* ‘привидение, дурная примета, загробный голос’. СРНГ отмечает также *марус* в бранном выражении слепой *марус*: «Ах ты, слепой марус, и сам не живешь и людям не даешь» (Смол.) [19, т. 17, с. 377]. С представленными существительными связан глагол *мардосить* ‘казаться’ (Олон.) [19, т. 17, с. 370] и, возможно, *мараскаться* ‘привередничать, капризничать, быть слишком разборчивым’ (Арх., Вят.) [19, т. 17, с. 369]

Указанное М. Фасмером эст. *mardus* фиксируется в «Эстонско-русском словаре» И. Тамма: эст. *mardus* ‘привидение, предвещающее несчастье или смерть’ [21, с. 294]. В. Я. Петрухин в книге «Мифы финно-угров» также указывает, что *мардус* является персонажем эстонской мифологии: «дух преисподней мардус, чей голос (а также таинственный шум в доме, звуки прядения или пение сверчка) предвещал смерть» [12, с. 145–146]. Ю. Г. Рочев сообщает о том, что «у эстонцев бытуют предания о Мардусе, представителе подземного мира, который создает неясный шум перед тем, как кто-то умрет. В этом он похож на Орта, который тоже любит пошуметь в такие моменты. Оба они – персонажи мифологии финно-угорских народов» [16].

Согласно представлениям многих финно-угорских народов, душа умершего может являться в виде призрака, звука, животного, рыбы или птицы, предвещая тем самым смерть. Вепсы верили, что «душа-птица, улетевшая в мир мертвых, могла возвратиться к живым как вестник смерти. По вепским поверьям, если любая птица залетала в окно дома, то это предвещало скорую смерть одного из ее обитателей» [15, с. 434]. В финском языке зафиксировано слово *marras* ‘существо, предвещающее смерть’, ‘необычный, большой, редкий зверь – рыба в снастях’ – «означает смерть ловца», ‘видение, происшествие, предзнаменование’ – «означает, что в это время умер близкий родственник» [17, с. 48–49], ср. русск. «Мардас – это значит хорошее что-нибудь попадет перед плохим: брат мой щуку вытянул и умер скоро» [6]. Финскому родственно эст. *mardus* ‘привидение, предвещающее несчастье или смерть’ [21, с. 294]. Финская и эстонская лексемы заимствованы из арийского *marras* ‘умерший, покойник’ [25, с. 66–67].

Наиболее полная информация представлена в этимологических словарях финского языка: фин. *marras* (род. п. *martaan*), *marta* ‘несущий смерть, предсказывающий смерть’, ‘дряхлый’, ‘мертвый’, ‘покойник’, ‘предвестник смерти (например, неожиданная добыча, улов)’, ‘смертельно бледный’, *martaus* ‘дряхлый, немощный, слабый’, *martauskareet* ‘души умерших’, ‘души родителей’, *marrasuhri* ‘искупительная жертва’, ‘человеческая жертва’, эст. *marras* (род. п. *marda*) ‘хрупкий, слабый, хилый, тонкий’, ‘сильно испорченный’, ‘предзнаменование смерти’, ‘призрак смерти’, *mardus* ‘призрак, привидение’, ‘предвестие несчастья’; фин. > саам. кольск. *mārDes*, кильд. *mārdes* ‘несущий смерть, предсказывающий смерть’, ‘необычная или случайно выловленная добыча, улов, которые предвещают получателю смерть’ [28, т. 2, с. 335], фин. *marrastaa* ‘предвещать наступление смерти, болезни’, ‘долго болеть’, ‘мучить, беспокоить’ [29, т. 2, с. 151]. В диалектах саамского языка заимствованное из финского слово очень активно: сонг. *mārDes*, нот. *mārDes*, кильд. *mārdas* ‘добыча (рыба или зверь), которая благодаря необычному или необыкновенному вылову предсказывает получателю смерть’ [27, т. 1, с. 240]. Саамская лексема отмечена в следующих выражениях: патс. *tē leäi mārDes̄ ðubōst* ‘он стал мардасом’, сонг. *j̄j̄ḠGA-mārDaj̄n leäDe* ‘быть при смерти, готовиться к смерти’ [27, т. 1, с. 240].

По сообщению Л. А. Елисеевой, в эстонской мифологии «согласно народным представлениям, мардус являлся призраком из мира мертвых, наводящим на людей страх и

ужас. Он появлялся ночью у заброшенных пустых домов, на развалинах и болотах в образе людей, умерших неестественной или преждевременной смертью и исчезал потом, не оставляя ни малейших следов своего присутствия. Согласно эстонской легенде, мардус предвещает смерть и появляется там, где кто-то должен умереть. Интересно, что у финнов (Suomi) словом мардус обозначался месяц ноябрь, в котором на севере Финляндии наступает полярная ночь. Этот период именуется финнами как Каамос, символизирующий смерть лета, приход зимы – мрака, смерти и холода» [5]. Действительно, в финском языке marraskuu ‘ноябрь’, ‘месяц, в который природа уже почти умерла, легла отдохнуть зимой’, ср. marrasaika ‘печальное время’, в эстонском marras aeg ‘время, когда можно встретить опасных животных’, ‘месяц, когда души умерших, покойников особо подвижны, активны’, mardikuu, märdikuu, martnakuu ‘ноябрь’ [28, т. 2, с. 335–336].

От наименования marras производны финские лексемы marraskesi, marraskettu, marrasnahka ‘верхний слой кожи’, карел. marrašnahka, ливв. märräznahku, люд. mardžnahk, водск. marreskettu ‘то же’ при kesi, kettu ‘кожица, пленка’, nahka ‘кожа, шкура’, эст. maras, marask, maraski ‘верхний слой кожи’, jalg on marraskil ‘на ноге ссадина’, marrastama ‘содрать или ссадить кожу’ [28, т. 2, с. 335]. Лексическую параллель находим в фин. huu ‘ах, ух (при выражении страха) [24, с. 131] (< герм. *hūyū ‘душа, дух’) и производных huunpurema, huunhaukko ‘веснушка, синеватое или черное пятнышко на коже, появляющееся якобы к смерти близких родственников’ при внутренней форме ‘призрака умершего укус’ [28, т. 1, с. 91], «само собой возникшее иссиня-черное пятно на коже – укус хуу, huunpurema ‘зуд смертной кости’, kuolinluu – означают смерть ловца» [17, с. 50].

В существование двух душ верили саамы: «одна из них была неотъемлемой частью живого человека и покидала тело с его последним вздохом. Вторая душа была «свободной». Она могла покинуть тело и без того, чтобы человек умер» [15, с. 121]. Те же верования обнаруживаются у вепсов: «Душа-птица, улетевшая в мир мертвых, могла вернуться к живым как вестник смерти. По вепским поверьям, если любая птица залетала в окно дома, то это предвещало скорую смерть одного из ее обитателей» [15, с. 434].

Синонимичной выражению мърдас (мъртас) вьёл (вькусил, наёл) является идиома орт укусил ‘о синих (реже – красных) пятнах на теле человека, появляющихся, по народным поверьям, к смерти самого человека или его близких, плохому событию’ (Арх.: Лен.): «Когда появится темное пятно, скажут: орт укусил. Кто-то умрет из знакомых или сам человек умрет»; «Человек даже не помнит, где наткнулся, а делается синее: ну, орт укусил. Предвещает смерть в родне, к покойнику»; «От бабушки слыхала: орт укусил – скоро умру. А кто этот орт – незнамо, только что пятна делаются, знаки смерти»; «Орт укусил, значит, скоро помирать. У стариков-то появляются синие пятна на руках. Заметят, скажут: орт укусил»; «Орт укусил – бывает такое поверье. Василий у меня проснулся – на руке красное пятнышко. Свекровка говорит: это орт тебя укусил, значит, кто-то помрет»; «Вот появился де-ка тут синяк – к смерти, мол, орт укусил»; «Когда появится темное пятно, скажут: орт укусил. Кто-то умрет из знакомых или сам человек умрет»; «Орт укусил, если черное пятно, кто-то в родне умрет. Задеваешь его и небожно» [6].

Выражение отмечено также в варианте орт укусил (Арх.: Лен.): «Меня ночью кто-то кусает. Если синяк будет, то покойник будет. Обязательно на жилке синяк. Аорт укусил, вроде как покойник»; «Синяк на теле будет, говорят, аорт укусил» [6].

В самостоятельном употреблении зафиксировано орд ‘в суеверных представлениях – привидение, призрак’ (Влг.: Ярен.) [19, т. 23, с. 331].

Источником заимствования является коми язык: орт ‘двойник, призрак, дух’, поэт. ‘тень’, орт бeдь кодь ‘костлявый, худой как палка (букв. как палка призрака)’ [2, с. 460]; орт, орт, орд ‘привидение, тень, призрак покойника; дух, двойник человека, который по поверьям ходит среди людей перед смертью кого-л. и может кусать людей до синяков’

[20, с. 277], орт чеполь 'синяк на теле' (при чеполь 'щепоть, щепотка', 'щипок') – букв. 'щипок орта' [7, с. 700], уд. орд би 'слабый, еле мерцающий огонь', уд. орт пасьтала куйлыны 'лежать распластавшись' (при пасьтала 'кругом, всюду, по всей ширине' [20, с. 277], куйлыны 'лежать, покоиться' [20, с. 178]), скр. орт везь 'очень худой, одна тень (о ком-л.)' [20, с. 261]; ortis vetle 'дух умершего парит здесь', ort t'šep'l'ale jaite 'орт щипает тебя в тело; место станет синим', ort t'šep'l'ala:ma užig kosti 'орт меня во сне (во время сна) ущипнул' («перед бедой, перед случаем смерти появляется орт тому, которого коснется беда, или его знакомым; он представляется также звуками в воздухе») [26, с. 711].

Соответствия коми орт обнаруживаются в удм. урт 'душа, дух', urtsas'kis' 'призрак, привидение', мар. öрт 'самообладание', 'присутствие духа', 'душа', хант. орт 'глава, предводитель, хозяин', 'дух, душа' [9, с. 208], удм. урт 'душа, дух', урткыч 'летучая мышь' [22, с. 311] при кыч 'шелуха', 'петля (ловушка для дичи)', 'испражнения насекомых' [22, с. 168]. Удмурты считали, что урт могла покинуть тело при испуге и болезни, тогда человек лишался душевного здоровья. С уходом урт весь дом мог лишиться счастья-доли, можно было лишиться доли после смерти хозяина, поэтому после выноса его тела сразу выходили на улицу с белой скатертью, хлебом и одеждой покойного, просили урт вернуться в дом и заводили ее обратно в избу.

Сходные представления отмечены в коми урес 'призрак, привидение, которое будто бы показывается родственникам или друзьям перед смертью кого-л., двойник человека', урöс 'беда, несчастье, неприятный случай' [20, с. 400], урес 'привидение, тень, призрак покойника', 'дух, двойник человека, который по поверьям ходит среди людей перед смертью кого-либо и может кусать людей до синяков' [20, с. 277], уреç 'порча' [9, с. 298]. Этимологически лексему сопоставляют с удм. урод 'плохой, дурной, худой' [9, с. 298], ср. также удм. диал. урод 'злостный, злобный, злой', уродэ усыны 'попасть в беду' [22, с. 454].

Рассматриваемая идеограмма отмечается только на востоке Архангельской области. Здесь же зафиксировано выражение смёртныя пятна 'синие пятна, появляющиеся у человека перед смертью' [6].

Лексема мойга 'пигментное пятно синего цвета у пожилых людей, предвещающее смерть' записана в Мезенском районе Архангельской области и имеет также значения 'ляп в игре', 'пятно на лбу животных' [6]. Слово прибалтийско-финского происхождения и может быть сопоставлено с фин. тојоа, тојота 'влиять, помогать', 'ныть, болеть', 'сиять (о тепле очага)', 'досадно кому-либо', тојо, тоју 'боль', 'сильный, энергичный', 'могущественный, большой', тојова 'чувствительный, осязаемый', 'действенный', эст. тõјуда 'влиять, действовать', тõју 'влияние, воздействие' – дескриптивно-ономатопетического происхождения, ср. тојута 'гудеть, греметь', 'ворчать, бурчать', 'пробормотать', тојо 'гулкий', 'глухой', 'треснутый', 'стук', 'грохот', тоју 'грохот, шум, гвалт', 'колокольчик, бубенец' [28, т. 2, с. 347].

В Ленском районе Архангельской области одним из основных мифологических персонажей является богали́м, бугали́м, бўданко, бўден, бўденко, бўдон 'филин': «Бугалим – страшная птица, бугалим в деревню прилетел – к пожару», «Бугалим в деревню редко залетает. Как залетит – не к добру. В ём нечистая сила сидит. Бугалим прилетел, «бу-бу-бу» – покойник будет», «Буданко бухает – ненастная погода будет», «Буден, буденко его зовут. Говорили, что он может в лес увести человека, особенно пьяного. Он кричит «буди-буди», а пьяный думает, что это человек кричит «буди! буди!». И идёт туда» [6]. Отмечено фонетически близкое бухали́м 'филин', 'неуклюжий человек', 'человек, который идет с шумом', 'угрюмый человек', 'человек с отрывистой речью', 'человек, который бормочет', 'лгун', 'непослушный ребенок', 'человек в мешковатой одежде' [6].

Лексемы восходят к коми иж. бугуй, бухуй, буду, скр. сюзь бугуй 'филин' [20, с.

359], ср. также вс., вым., иж., лл., нв., печ., скр.. сс., уд. буксыны, вв. буксіні, уд. буксасьны ‘ухать (о филине)’, ‘реветь, рычать (о животных)’, уд. сюзь кӧ буксасьӧ, пӧгедьдя вежяс ‘филин ухаёт – погода переменится’, нв., скр., сс. букшасьны, вв. букшасьні ‘поглядывать изподлобья’, ‘хмуриться (о человеке)’, ‘хмуриться (о погоде)’ [20, с. 29].

Русское филин встречается в обороте ф́илин уведёт (увёл) ‘о ситуации, когда человек заблудился в лесу’: «Поманится – филин может увести: закричит по-своему и человек пойдет за ним. Говорят: филин уведёт, филин увёл» (Лен., Суходол) [6], ср. выше б́уден, б́уденко.

В целом, географическое мифологическое пространство связано с представлением об опасности. Номинируются места, трудные для преодоления: леса, болота, речные водороты. В наименованиях мифологических персонажей отражается активное межъязыковое взаимодействие.

Литература

1. Архангельский областной словарь [Электронный ресурс]. – М., 1980. – Вып. 1. – Режим доступа : <http://www.philol.msu.ru/~dialectology/dictionary/aos1.pdf> (дата обращения : 31.12.2018).
2. Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И. Коми-русский словарь. Сыктывкар, 2000.
3. Гемп К. П. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. – М., Архангельск, 2004.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. Т. 1–4.
5. Елисеева Л. А. Мардус [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mifolog.ru/mythology/item/f00/s03/e0003173/index.shtml> (дата обращения : 31.12.2018).
6. Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания УрФУ).
7. Коми-русский словарь. – М., 1961.
8. Куликовский Г. И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. – СПб., 1898.
9. Лыткин В. И., Гуляев Е. И. Краткий этимологический словарь коми языка. – Сыктывкар, 1999.
10. Мельниченко Г. Г. Краткий ярославский областной словарь. – Ярославль, 1961.
11. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 1996. – 212 с.
12. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. – М. : Астрель, 2003. – 464 с.
13. Плесовский Ф. В. Коми пословицы и поговорки. – Сыктывкар, 1983. – 208 с.
14. Подвысоцкий А. И. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. – СПб., 1885.
15. Прибалтийско-финские народы России. – М., 2003. – 671 с.
16. Рочев Ю. Г. Традиционные представления коми об орте // <http://foto11.com/komi/ethnography/magicians/ort.shtml> (дата обращения : 31.12.2018).
17. Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. – Петрозаводск, 1991. – 210 с.
18. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. – СПб., 1994–2005. – Вып. 1–6.
19. Словарь русских народных говоров. – М.; Л., Спб., 1965. – Вып. 1: А / Сост. Ф. П. Филин. – 1965. – 302 с.
20. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. – Сыктывкар, 1961.
21. Тамм И. Эстонско-русский словарь. – Таллин, 1988.
22. Удмуртско-русский словарь. – М., 1948.
23. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1964–1973. – Т. 1–4.
24. Финско-русский словарь. – Таллин, 1998.
25. Хакулинен Л. Развитие и структура финского языка. – М., 1955. – Ч. 2.
26. Fokos-Fuchs D. Syrjänsches Wörterbuch. Budapest, 1959. – Bd. 1–2.

27. Itkonen T. I. Koltan- ja Kuolanlapin sanakirja. I–II. LSFU, XV. Helsinki, 1958.
28. Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1958–1981. O. 1–7. (LSFU, XII).
29. Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. O. 1-3. SKST 556. Helsinki, 1992-1995.

Сокращения

1. Географические названия.
Арх. – Архангельская область (губерния)
Бабуш. – Бабушкинский район Вологодской области
Вил. – Вилегодский район Архангельской области
Влг. – Вологодская область (губерния)
Влгд. – Вологодский район Вологодской области
Вят. – Вятская губерния
Карел. – республика Карелия
Костр. – Костромская область
К.-Перм. – Коми-Пермяцкий автономный округ
Лен. – Ленский район Архангельской области
Леш. – Лешуконский район Архангельской области
Мант. – Мантуровский район Костромской области
Медв. – Медвежьегорский район республики Карелия
Мез. – Мезенский район Архангельской области
Олон. – Олонецкая губерния
Пет. – Петрозаводский уезд
Помор. – Поморье (побережье Белого моря)
Прим. – Приморский район Архангельской области
Пск. – Псковская область (губерния)
Смол. – Смоленская область
Твер. – Тверская область (губерния)
Яр. – Ярославская область (губерния)
Ярен. – Яренский уезд Вологодской губернии
2. Языки и диалекты.
вв. – верхневычегодский диалект коми языка
водск. – водский язык
вс. – верхнесысольский диалект коми языка
вым. – вымский диалект коми языка
герм. – германские языки
греч. – греческий язык
иж. – ижемский диалект коми языка
карел. – карельский язык
кильд. – кильдинский диалект саамского языка
кольск. – кольский диалект саамского языка
коми – коми-зырянский язык
ливв. – ливвиковский диалект карельского языка
лл. – лузско-летский диалект коми языка
люд. – людиковский диалект карельского языка
мар. – марийский язык
нв. – нижневычегодский диалект коми языка
нот. – нотозерский диалект саамского языка
патс. – диалект Патсйоки саамского языка
печ. – печорский диалект коми языка

русск. – русский язык
саам. – саамский язык
скр. – сыктывкарский диалект коми языка
сонг. – сонгельский диалект саамского языка
сс. – среднесыольский диалект коми языка
уд. – удорский диалект коми языка
удм. – удмуртский язык
фин. – финский язык
хант. – хантыйский язык
эст. – эстонский язык
3. Прочие.
букв. – буквально
диал. – диалектное
поэт. – поэтическое
род. п. – родительный падеж
ср. – сравни
т. е. – то есть

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК
РАССКАЗА М. П. ПЕТРОВА «КЫК УЛОН» ‘ДВЕ ЖИЗНИ’**

**LINGUISTIC PECULIARITIES OF TRANSLATION TO RUSSIAN LANGUAGE OF
MP PETROV'S LANGUAGE "KYK ULON" 'TWO LIFE'**

**С. Н. Чернова
S. N. Chernova**

Научно-исследовательский институт национального образования», г. Ижевск

Аннотация. Процесс перевода заключается в ряде последовательных преобразований текста оригинала в текст перевода. В данной статье представлены результаты сопоставительного анализа оригинала и перевода рассказа М. П. Петрова «Кык улон» ‘Две жизни’ с лингвистической точки зрения. В выводах отражены данные о степени близости содержания оригинала и перевода, о способах достижения эквивалентности, о стандартных приемах перевода и других характеристиках переводческого процесса.

Ключевые слова: перевод, рассказ, лингвистический аспект, сопоставительный анализ.

Abstract. The translation process consists of a series of consecutive transformations of the original text into the translation text. This article presents the results of a comparative analysis of the original and the translation of M. P. Petrov's story "Kuk Ulon" 'Two lives' from a linguistic point of view. The findings reflect data on the degree of closeness of the content of the original and translation, on how to achieve equivalence, on standard methods of translation and other characteristics of the translation process.

Keywords: translation, story, linguistic aspect, comparative analysis.

Термин перевод многозначен: его используют как для обозначения процесса, заключающегося в передаче содержания текста с одного языка на другой, так и для результата этого процесса. Среди множества определений перевода русскими и зарубежными филологами в данной статье будем руководствоваться следующими:

А. Д. Швейцер: «перевод – однонаправленный и двухфазный процесс межъязыковой и межкультурной коммуникации, при котором на основе подвергнутого целенаправленному (переводческому) анализу первичного текста, создается вторичный текст (метатекст), меняющий первичный в другой языковой и культурной среде... Процесс, характеризуемый установкой на передачу коммуникативного эффекта первичного текста, частично модифицируемый различиями между двумя языками, двумя культурами и двумя коммуникативными ситуациями» [7].

А. В. Федоров: «перевод – речевое произведение в его соотношении с оригиналом и в связи с особенностями двух языков и с принадлежностью материала к тем или иным жанровым категориям; перевод означает умение выразить верно и полно средствами одного языка то, что уже выражено ранее средствами другого языка» [6]. В целом, трактовки лингвистов понятия перевод сводятся к описанию его как сложного и многогранного вида человеческой деятельности. В процессе перевода происходит не просто замена одного языка другим, в переводе соприкасаются различные культуры, традиции и типы

мышления.

Объектом исследования данной статьи является рассказ М. П. Петрова «Кык улон» 'Две жизни' и его перевод на русский язык, выполненный П. К. Черновым. Поскольку в процессе перевода устанавливается определенное отношение между текстами на разных языках, изучение перевода, естественно, предполагает использование процедуры сопоставительного анализа. Сопоставление текстов вышеназванных произведений в рамках данной статьи будет осуществляться с точки зрения такого лингвистического аспекта изучения текста как семантика.

Современная лингвистика, по словам Н. К. Яшиной, предоставляет в распоряжение исследователей мощные инструменты анализа и понимания языка, которые должны составлять часть профессиональной переводческой компетенции. Эти инструменты необходимы и для выявления, диагностики специфических приёмов и методов, которые могут быть использованы непосредственно в процессе перевода, в ходе выработки переводческих стратегий [8, с. 48]. То, что перевод требует изучения в лингвистическом разрезе, поддерживается и доказывается многими учеными [5, с. 13–14; 2, с. 5–12 и др.].

В различных трудах по теории перевода можно найти информацию о том, какие виды переводов существуют (устный и письменный, последовательный и синхронный, вольный и буквальный, художественный и информативный и т. д.), по каким принципам они классифицируются в те или иные группы [5, с. 25; 1, с. 12–16 и др.]. В данной статье остановимся лишь на обзоре лингвистических аспектов перевода художественных текстов, он будет строиться на основе одного небольшого рассказа («Кык улон» 'Две жизни'), так как это первый опыт в проведении подобного анализа и основные лингвистические особенности перевода можно проследить и на основе сравнения одного текста оригинала с его переводом. Такое сопоставление позволяет получить данные о степени близости содержания оригинала и перевода, способах достижения эквивалентности, стандартных приемах перевода и других существенных характеристиках переводческого процесса.

Выбор именно рассказа «Кык улон» не случаен, во-первых, он небольшой по объёму, следовательно, анализ его перевода может быть более детальным, во-вторых, данное произведение написано в прозе, но содержит фрагмент песни (поэтический текст).

Художественный текст имеет свои особенности, которые должны учитываться при переводе. Функционируя в качестве произведения искусства, он призван не просто передавать информацию об окружающей действительности, но и создавать определенный эстетический эффект, производить эмоциональное воздействие на читателя. Средством к этому являются формальные и семантические изменения, к которым прибегает переводчик. В целях достижения адекватности он производит в тексте перевода (по сравнению с текстом оригинала) целый комплекс преобразований: лексических, грамматических, стилистических, руководствуясь принципом целесообразности использования отдельных переводческих приёмов.

Лингвистическая модель переводческого процесса представляет его в виде ряда последовательных преобразований текста оригинала в текст перевода и предлагаемый ниже анализ перевода рассказа «Кык улон» М. П. Петрова демонстрирует одну из таких лингвистических моделей.

Общеизвестно, что текст на исходном языке иногда легко поддается переводу на другой язык (в случае наличия в языках структурных, лингвистических и других параллелей), но чаще встречаются случаи, когда переводчику необходимо прибегать к некоторым приемам трансформации текста с целью достижения эквивалентности оригиналу. И анализ перевода рассказа «Кык улон» выявил основные приёмы переработки текста, к которым обращался переводчик.

В общем и целом оригинал и текст перевода соответствуют друг другу в плане содержания (сюжет обоих текстов повествует о том, какой трудной была раньше жизнь, по словам старика Савватая). Это соответствие лишь частично достигается благодаря дословному переводу, в основном переводчик прибегал к приёму подбора эквивалентов в наименовании каких-либо явлений действительности. К примеру: Куректонэз мон ас улонам трос ик омыртй, эке [3, с. 272]. А горя я, брат, хлебнул на своем веку столько, что на десятерых с лихвой хватит [4, с. 196]. В данном случае, на наш взгляд, перевод соответствует оригиналу как в плане передачи содержания, так и по эмоциональному воздействию.

В случае если переводчик признает дословный перевод неприемлемым, он обращается к косвенному (предполагает разного рода трансформации в тексте перевода). Такой способ работы над созданием перевода какого-либо текста наиболее распространен и является правильным, если, в конечном счете, достигается идентичность текстов в плане содержания, формы и эмоционального воздействия. Если обратиться к переводу рассказа «Кык улон», с первых строк произведения наблюдается частое обращение переводчика (П. К. Чернова) к трансформациям. Сравним первые абзацы текстов (по ним уже можно сделать определённые выводы о том, насколько близок текст перевода оригиналу):

Отрывок рассказа «Кык улон»: Зарни сйзыыл. Шунды берпум шунытсэ жалятэк кисьтэ. Чебересь выль кенъёс кадь адзисько ёуж буртчин кышетэн шобырскылэм кызьпуос: горд весьёсынызы ворекаяло палэзпуос. Зарни сйзыылэз пумитаны быдэс дунне чебер воштйськыса потэм. Макем шулдыр луэ таёе дыре нюлэс яке шур кузя кыстйськись кызью арама [3, с. 272]. (Дословный перевод (автора статьи, С. Н. Широковой): Золотая осень. Солнце не жалея льёт своё последнее тепло. Словно красивые новые невестки виднеются берёзы, укрытые жёлтым шёлковым платком: своими красными бусами переливаются рябины. Весь мир красиво преобразившись вышел встречать золотую осень. Какой красивой бывает в такое время берёзовая роща, простирающаяся вдоль леса или реки). Перевод П. К. Чернова: Осень. Природа, казалось, поберегла для нее самые яркие краски и наряды, какие только у нее есть. В желтых шелковых платьях стояли березы, красные ожерелья сверкали на рябине, легкой грустью веяло от сдержанной красоты молодого дуба. Холодеющее солнце, не скупясь, лило ослепительный свет. Как хорошо в такую пору в старом лесу и прибрежной березовой роще! [4, с. 196]. Сравнив оригинал с представленными переводами становится очевидным тот факт, что текст перевода П. К. Чернова претерпел ряд изменений. Оправданы ли такие трансформации? Поскольку не существует двух идентичных языков, естественно, что между языками не может быть точных соответствий. Из этого следует, что совершенно точный перевод невозможен. Общее воздействие перевода может оказаться очень близким к воздействию оригинала, но идентичности в деталях быть не может, поэтому некоторые трансформации, к которым прибегал переводчик, оправданы. К примеру, вполне оправданы, на наш взгляд, переводы словосочетаний ёуж буртчин кышетэн, горд весьёс как в желтых шелковых платьях, красные ожерелья, да и общая картина, которая складывается от представленных в текстах описаний, схожая. Таких примеров удачной трансформации оригинала в тексте перевода много. К примеру, следующее предложение: Сыёе вал тйни азыло дыре улонлэн дуныз [3, с. 273]. Никакой цены не было раньше у человеческой жизни! [4, с. 200]. На первый взгляд, не зная контекста, предложения кажутся не эквивалентными, но исходя из содержания текста оригинала, речь действительно идет о том, что человеческую жизнь не ценили.

Наряду с примерами удачных трансформаций, выявлен случай искажения информации текста оригинала. Сравним: Ми но колхоз кылдытоно кариським. 12 начар хозяйствоос огазеяським [3, с. 276]. И мы артель организовали. Двадцать хозяйств объединилось

[4, с. 200]. Числительное двенадцать переведено как двадцать. Также выявлены примеры опущения некоторых фрагментов текста оригинала: Савватей Григорьевич выльысь но выльысь кутске ортчем дырьёс сярый вераны, вера со колхоз кылдытон нуналъёс сярый, кулакъёслэн съёсьяскемзы сярый, Лудорвайын начаръёсты жугемзы сярый [3, с. 277]. Савватий Григорьевич снова и снова возвращался к минувшим годам, к первым шагам колхоза, к первым победам [4, с. 200] (выделенная жирным шрифтом информация в тексте оригинала отсутствует в переводе) или текст перевода содержит несколько иной смысл: Кызы ке огпол, мемиме выныным кельтыса, мон пегъи. Шур дуре васькыса, куакъёс пöлы пыри но кема бöрдй отын, тырем лулме капчиятыса. Собере мур кож доры вамыштй... Шимес малпан кылдйз вал йырам. Нош улон vormиз [3, с. 274–275]. Я не выдержал однажды, оставил мать на улице и убежал. Спустился к реке, забился в кусты и долго безутешно плакал. Потом, не помню как, очутился на берегу реки. Опомнился у самого обрыва. Когда я понял, зачем сюда пришел, холодный пот прошиб. Не думай, я не бросился в реку. Жажда к жизни сильней оказалась [4, с. 198]. В данном случае текст перевода кажется не эквивалентным оригиналу. От прочтения оригинала возникает образ следующей ситуации: главный герой, убитый горем, намеренно (осознано) подошёл к краю обрыва, чтобы покончить со своей жизнью, но в последний момент передумал. Содержание текста перевода представляется несколько иным: герой, словно бессознательно, оказался на краю обрыва и в последний момент одумался.

Как отмечалось выше, в тексте рассказа присутствует отрывок песни. И если в прозаических текстах, зачастую, в процессе перевода больше внимания уделяется эквивалентной передаче содержания, то в поэтических текстах наблюдается стремление к соблюдению аналогии формы, требующей эквивалентности эстетического воздействия. С этой точки зрения, переводчику удалось сохранить стихотворную форму песни, рифму, да и содержание, претерпев ряд трансформаций, соответствует оригиналу. Сравним:

*Сйзъылзэ өм шöдылэ – со ини вуэм,
Пужмерен уйлы быдэ шобырске музьем, –
Ми нош, куазь сйзъыл ке но, гурезьёс съöры
Ветлйськом куиньнамы ик палзёпу доры [3, с. 272].
(Буквальный перевод (автора статьи, С. Н. Широковой):*

*Осень не заметили – она уже пришла,
Инеем каждую ночь укрывается земля, –
А мы, хоть и погода осенняя, за горы
Ходим втроём же к рябине.)
Укрывает инеем землю добела.
Песней журавлиною осень проплыла.
Но тропинкой узкою там же, между гор,
Мы втроем к рябинушке ходим до сих пор... [4, с. 196].*

Перевод содержания поэтического текста представляется более сложным, чем прозаического. Так, при переводе ориентированного на содержание текста можно оставить без внимания игру слов, не снижая при этом инвариантность плана содержания. А в тексте, ориентированном на форму, необходимо найти функциональное содействие, отвечающее художественной и эстетической функции стилистической фигуры. Более того, если при переводе не обеспечивается аналогия элементов формы, можно говорить о любых формах или видах передачи содержания (от адаптации до свободной обработки), но не о переводе.

Таким образом, перевод является своего рода видом языкового посредничества, при

котором на другом языке создается текст, предназначенный для полноправной замены оригинала как равноценного ему. В ходе переводческой деятельности происходит своеобразный лингвистический эксперимент по коммуникативному приравниванию текстов на двух языках. При этом обнаруживаются сходства и различия в употреблении единиц и структур каждого из этих языков для выражения одинаковых функций и описания одинаковых ситуаций.

Результаты сопоставительного анализа оригинала и перевода рассказа М. П. Петрова «Кык улон» 'Две жизни' выявили близость содержания оригинала и перевода (количество случаев неоправданных трансформаций мало), способы достижения эквивалентности в передаче содержания и эмоциональной составляющей (примеры дословного перевода, трансформации), способы перевода (дословно и косвенно).

Переводчик старается произвести то действие, которое производит на него подлинник, но так как любое высказывание автора оригинально и его не найти в собственном языке, переводчик должен сотворить его, преобразить в творение собственного воображения.

Литература

1. Илюшкина М. Ю. Теория перевода: основные понятия и проблемы. Учеб. пособие. М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 84 с.
2. Комиссаров В. Н. Лингвистическое переводоведение в России: Учеб. пособие. – Москва: ЭТС, 2002. – 184 с.
3. Петров М. П. Кык улон // Люкам сочинениос. Веросьёс но очеркъёс. 6 томен. – 3-тй том. – Ижевск : Удмуртской книжной издательство, 1959. – 272–277 б.
4. Петров М. П. Две жизни / Перевод П. К. Чернова // Собрание сочинений в 4-х томах. Рассказы и очерки. – Т. 2. – Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1962. – С. 196–201.
5. Федоров А. В. Введение в теорию перевода: учеб. пособие для ин-тов иностр. яз. – Москва: Изд-во литературы на иностранных языках, 1953. – 335 с.
6. Федоров А. В. Что такое перевод? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://studopedia.ru/10_19923_что-такое-perevod.html (дата обращения : 26.09.2018 г.)
7. Швейцер А. Д. Что такое перевод? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://studopedia.ru/10_19923_что-такое-perevod.html (дата обращения : 26.09.2018 г.)
8. Яшина Н. К. Лингвистика текста и перевод: монография // Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2013. – 116 с.

РАЗДЕЛ IV
ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
ВОСПИТАНИЯ И РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ

УДК [316.344.37:378.2-057.87]:355.233

РЕГИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ
ПАТРИОТИЧЕСКИХ ЧУВСТВ У СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

REGIONAL LITERATURE AS MEANS OF FORMATION
STUDENT YOUTH PATRIOTIC FEELINGS

О. В. Василенко, О. В. Карпова, М. Ю. Харитонов
O. V. Vasilenko, O. V. Karpova, M. Yu. Kharitonov

Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова, г. Чебоксары

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-13-21008.

Аннотация. В статье на основе анализа результатов социологических опросов 2017–2018 гг., проведенных среди студентов Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова в рамках реализации гранта, поддержанного РФФИ, рассмотрены представления студенческой молодежи о художественной литературе региональных авторов.

Ключевые слова: региональная литература, круг чтения, патриотизм, социологический опрос, студенческая молодежь.

Abstract. The ideas of student youth about regional authors fiction on the basis of the results analysis of 2017-2018 sociological surveys among students of the Chuvash state university named after I.N. Ulyanov within realization of the grant supported by RFBR is given in the article .

Keywords: regional literature, reading circle, patriotism, sociological poll, student youth.

В 2017–2018 гг. в Чувашском государственном университете были проведены социологические опросы студенческой молодежи на тему «Историческая художественная литература патриотической направленности в структуре досуга студенческой молодежи». Ряд вопросов, задаваемых студентам, имел целью выяснить их отношение к патриотизму и средствам его формирования, поскольку данная проблема для страны носит вполне актуальный характер. По данным ВЦИОМ за 2018 г., каждый третий опрошенный в возрасте от 18 до 24 лет хотел бы уехать из России на постоянное место жительства за рубеж [7].

В данной статье рассмотрим один из аспектов поставленной перед нами задачи: выяснить, есть ли у молодой аудитории интерес к чтению художественной литературы региональных авторов. Под региональной литературой чаще всего понимают «произведения писателей, концентрирующих свое внимание на изображении определенной мест-

ности (обычно сельской) и людей, ее населяющих» [6]. Особенности многоаспектного изучения региональной литературы как локально-регионального феномена культуры; основные подходы и методы исследований региональной литературы сегодня рассмотрены в статье И.О.Прокофьевой [5].

Известно, что в художественной литературе всегда отражена ментальность народа, о котором идет речь. Исследователи-литературоведы, говоря о литературе разных мест, отличных своим колоритом, особо выделяют региональную литературу, потому что она исторически достоверна и социально значима. Л. В. Гурленова отмечает, что «именно региональные литературы прежде всего являются пластом искусства, который сохраняет в себе национальное своеобразие как в форме, так и, особенно, в содержании – в ценностных ориентирах: в осмыслении назначения человека, устройства жизни, соотношении духовного и материального, красоты и пользы, свободы и долга, совести и греха и др.» [3]. На наш взгляд, возможности региональной литературы до конца не осознанны, потенциал, заложенный в специфику произведения необходимо использовать при формировании патриотических чувств читателей. «Писатели региона эмоциональнее и образнее отображают родную природу, так как живут этой природой, дышат этим воздухом, духовно связаны с родным краем и передают этот настрой своим читателям» [4, с. 3].

Авторы придерживаются точки зрения, что художественная литература может оказывать влияние на формирование патриотических чувств у студентов-читателей, поэтому один из блоков анкет был посвящен роли и месту художественной литературы в досуге молодежи. Ряд вопросов темы были опубликованы ранее, но региональная литература и интерес к ней студенческой молодежи не нашел своего отражения в публикациях.

На один из вопросов анкеты «Произведения каких авторов вы предпочитаете?» получены следующие данные (табл. 1) [1, с. 31].

Таблица 1

Распределение читательских предпочтений

Варианты ответов	%	
	2017 г.	2018 г.
Русских классиков	65,7	65,4
Зарубежных классиков	61,8	61,8
Современных зарубежных авторов	52,5	49,8
Современных отечественных авторов	23,1	25,9
Произведения чувашских авторов (региональных)	8,6	7,2
Другое	1,3	0,8

По результатам обобщения полученных ответов на вопрос было установлено, что ответы опрашиваемых практически совпадают с результатами анкетирования 2017 г. или же незначительно отличаются. Менее десятой части респондентов интересны произведения региональных авторов.

Ответы на открытый вопрос «Какие произведения Вы отнесли бы к исторической художественной литературе?» можно условно классифицировать на две группы: это произведения зарубежных и отечественных писателей. В свою очередь группа отечественных авторов представлена подгруппой региональных писателей. Среди них респонденты называли «Сёве Атáла юкса кёрет» (Свияга впадает в Волгу) К. Турхана, «Элкей тавраш» (Эльгеевы) П. Осипова, «Золотая цепочка» Л. Агакова, «Таня» П. Хузангая, «Помилование» М. Карима. Респондентами были названы более 150 названий художествен-

ных произведений, из которых только пять наименований оказались произведениями региональных авторов.

Среди любимых книг респонденты назвали двух региональных авторов: «Чёкеҫём, чёкеҫ» Л. Сачковой и «Салампи» А. Артемьева. На вопрос «Какую историческую книгу Вы прочитали за последнее время?» студенты назвали только произведение одного регионального автора – «Помилование» М. Карима.

Как видим, произведения классиков региональной литературы «Хура ҫакър» (Черный хлеб) Н. Ильбека, «Ёмёр сакки сарлака» (Жизнь прожить – не поле перейти) Н. Мраньки, «Таната» (Тенёта) Ф. Уяра пока не вошли в список чтения современных студентов.

2015 год в России был объявлен Годом литературы, а в Чувашии – Годом Константина Иванова. В рамках Года, названного в честь автора поэмы «Нарспи», в республике прошли многочисленные конференции, выставки, акции, встречи с писателями, литературные конкурсы, круглые столы, но результаты исследования позволяют сказать, что эти мероприятия не оставили глубокого следа в памяти респондентов.

Обращает на себя внимание и тот факт, что респонденты не назвали авторов, чьи имена и произведения стали известными и популярными за последние пять лет («Географ глобус пропил» А. Иванова, «Зулейха открывает глаза» Г. Яхиной) и которых можно отнести к региональным авторам.

Вопросы продвижения региональной литературы среди молодежи необходимо рассматривать в единстве действий нескольких социальных институтов: это и государство с основами государственной культурной политики, и образование с внеучебной работой. Именно последний институт в состоянии использовать современные инструменты и технологии (реклама, PR-технологии, социальные сети, буктрейлеры).

Образовательное пространство вуза также заинтересовано в формировании читательской культуры будущего специалиста. Для библиотек университетов характерно продвигать книжную продукцию традиционным способом: выставки новых поступлений, тематические выставки, виртуальные иллюстрированные выставки. Одним из вариантов продвижения региональной литературы может быть литературная рекомендация от лидера мнения в учебном заведении: ректор, преподаватель, студент-активист. Востребованы сегодня и всевозможные литературные рейтинги, дающие представления о предпочтениях читателей.

Таким образом, хотелось бы подчеркнуть, что в рамках образовательного пространства есть различные формы работы со студенческой молодежью, начиная от образовательных и заканчивая воспитательными, для того, чтобы познакомить потенциальную читательскую аудиторию с произведениями писателей, пишущих на местном краеведческом материале, чьи произведения будут способствовать формированию патриотических чувств у студенческой молодежи.

И в заключение хотелось бы сказать, что региональная литература – это составная часть региональной культуры. В свою очередь, «изучение региональной культуры сегодня – это, в первую очередь, изучение новой культурной среды, способной существовать в условиях глобализации» [2, с. 364].

На данный момент, как показали проведенные опросы, наблюдается тенденция к прагматическому использованию книги и снижению мотивации к чтению художественной литературы. Полагаем, что данную особенность необходимо учитывать в дальнейшей работе с молодежью в процессе формирования читательской культуры.

Литература

1. Василенко О. В., Карпова О. В., Харитонов М. Ю. Историческая память и представления студентов о патриотизме (опыт исследования читательских интересов) // Вестник Чувашского университета. – 2018. – № 4. – С. 21–36.
2. Гиндер И. А. Региональная культура: к определению понятия // Макарьевские чтения: материалы девятой международной конференции (21-23 ноября 2010 года) / Отв. ред. В. Г. Бабин. – Горно-Алтайск: Изд-во РИО ГАГУ, 2011. – С. 364–369.
3. Гурленова Л. В. Ментальность современной русской литературы (региональный аспект) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mognovse.ru/ltn-l-v-gurlenova.html> (дата обращения : 15.10.2018).
4. Каткова О. А. Региональная художественная литература как средство формирования ответственного отношения к природе у учащихся начальной школы: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. – Тюмень, 2001. – 19 с.
5. Прокофьева И. О. Основные подходы и методы исследования региональной литературы // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – № 12 (54). – 2015. – Ч. 1. – С. 147–151.
6. Региональная литература [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.litdic.ru/regionalnaya-literatura> (дата обращения : 15.10.2018).
7. Эмиграционные настроения россиян-2018 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.demoscope.ru/weekly/2018/0779/opros05.php> (дата обращения : 15.10.2018).

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ЯПОНИИ

ETHNOCULTURAL EDUCATION IN JAPAN

Г. М. Васильева

G. M. Vasilyeva

Новосибирский государственный университет экономики и управления,
г. Новосибирск

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы многокультурного образования в Японии, их развитие в рамках различных направлений. Изучается нормативно-правовая база и институциональные основы управления образованием. Исследуются японская модель этнокультурного просвещения доуа и корейская модель заиничи.

Ключевые слова: мультикультурное сосуществование, формы и разновидности культуры, дискриминация, равенство в образовании, неформальное образование.

Abstract. The article deals with the problems of multicultural education in Japan, their development in various areas. The regulatory framework and institutional framework for educational management are being studied. The Japanese model of Douua ethnocultural education and the Korean model of Zinichi are studied.

Keywords: multicultural coexistence, forms and types of culture, discrimination, equality in education, non-formal education.

Облик японского общества все более меняется с притоком иностранцев. Мультикультурное образование играет решающую роль в достижении справедливости, уважения к учащимся из другой этнической и языковой среды. Начиная с 1980-х годов, японские ученые усваивали и продвигали модели западного многокультурного образования и развивали их в рамках различных направлений (например, образование в области прав человека, корейское образование заиничи и т.д.). Они часто используют термин «образование в области мультикультурного сосуществования» (tabunka kyosei kyoiku) [5].

Западные аналитики отмечают, что на практике существует мало конкретных доказательств мультикультурализма в современной Японии [2]. В стране идея объединенной гражданской культуры выражена слабо. Этнические культуры прибывших детей воспринимаются как чужеземные. Педагоги, выступающие за мультикультурное образование, делают акцент не на идее национального единства, а совместного проживания в гармонии (кёсеи) [3]. На институциональном уровне при Департаменте юстиции находится Бюро иммиграции, которое занимается вопросами, связанными с регулированием иммиграционных потоков и контролем за ними. Основными законодательными актами являются закон «Об иммиграционном контроле и признании статуса беженца» и закон «О регистрации иностранцев». В нескольких японских городах также были созданы Информационные центры для предоставления консультаций иммигрантам. При Министерстве образования функционирует Агентство по делам культуры, в круг деятельности которого входят вопросы, связанные с религиозными конфессиями и изучением японского языка. В качестве одного из руководящих принципов Агентства декларируется постижение различных форм и разновидностей культуры, что, по сути, предполагает проведение куль-

турных мероприятий, а не подтверждает важность глубокого изучения национальных традиций меньшинств. На муниципальном уровне были приняты более активные меры. Например, с середины 1990-х годов во многих городах создаются Консультативные советы, в которые входят иностранные граждане. Они дают рекомендации по проблемам, связанным с иммиграцией.

В ряде докладов «О реформе учебной программы в Японии» отмечается, что школы должны «помочь детям внести вклад в развитие человечества, осознать себя японцем, живущим в международном сообществе» [1]. Акцент делается на развитии эмпатии, уважении к жизни и правам человека, на понимании норм общественной морали, справедливости в контексте интернационализации.

В ряде школ, особенно в местах сосредоточения корейского населения, действуют этнические клубы, но они не являются институционализированными учреждениями. В правительственном плане 2009 г. по культурным вопросам выделен раздел о деятельности детей в области искусства и культуры; упоминается важность преподавания японской народной культуры и продвижения региональных культур, при этом ничего не говорится о поощрении культурных традиций меньшинств.

По окончании японской колонизации на Корейском полуострове в 1945 г., в Японии оставалось большое число корейцев. Многие из них первоначально были принудительно призваны в качестве необходимой рабочей силы. Они подвергались преследованиям и дискриминации, их называли заиничи-корейцы или просто заиничи [4]. При этом они смогли создать школы, в которых преподавание ведется на корейском языке, – ради сохранения наследия своего отечества. Эти школы финансируются Корейской Народно-Демократической Республикой. Занятия в них проводятся по тем же академическим и учебным стандартам, что и в японских школах. Правительство Республики Корея выступает против подобных школ, в частности, из-за их северокорейского финансирования. Но большинство граждан Южной Кореи поддерживают их. Существует даже группа по защите интересов заиничи. Ее деятельность направлена на привлечение средств для корейских школ в Японии.

В японской системе образования также существует модель доуа [1]. Она воплощается в жизнь для борьбы против дискриминации детей из числа социальных меньшинств, прежде всего, представителей буракуминов – низшего слоя «нечистых», занимающихся неквалифицированной работой (в основном, в сфере ритуальных услуг). Согласно данной модели, необходимо просвещать детей по вопросам дискриминации бураку, противостоять предрассудкам, сопереживать притесняемому меньшинству.

В начале 1990-х годов в государственных учебных заведениях увеличилось число иностранных студентов. К этому времени японское правительство уже имело свои варианты мультикультурного образования, такие как доуа и корейская модель заиничи. Эти формы в области многокультурного образования, в основном применяемые в регионе Кансай, предполагают равенство в образовании, усилия по уменьшению дискриминации меньшинств.

Учителя на уроках обращаются к истории кулинарии, вестиментарной культуры, праздников в той или иной стране. Подход «3-F» (food, fashion and festivals) является эффективным, он способствует повышению самооценки детей-иностранцев, знакомству японских детей с другими культурами [3]. Тем не менее, идея «3-F» подвергается критике за то, что чужеземная культура воспринимается как музейный экспонат, а большинство японцев, которые на словах проявляют терпимость, просто отстраненно наблюдают, словно через стекло энтомологического музея.

Японское правительство предоставляет дополнительные образовательные программы для иностранцев (например, курсы японского языка, занятия по адаптации). Но

решающую роль в достижении равенства и в расширении возможностей учащихся сыграли многочисленные проекты в области неформального образования. Возникли общественные движения. Некоммерческие, неправительственные организации, вдохновленные учителями, исследователями, представителями этнических общностей содействуют достижению справедливости и распространению мультикультурализма.

Литература

1. Akuzawa M. Dowa Education and Reforms in Human Right Education in Japan [Электронный ресурс] / M. Akuzawa // Asia-Pacific Human Rights Information Center. – Режим доступа : https://www.hurights.or.jp/archives/human_rights_education_in_asian_schools/section2/1999/03/dowa-education-and-reforms-in-human-right-education-in-japan-access-content-and-whats-beyond.html (дата обращения : 15.10.2018).
2. Immigrant Minorities in Japan [Электронный ресурс] // Queen's University. – Режим доступа : <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/japan> (дата обращения : 15.10.2018).
3. Tai E. Multicultural Education in Japan [Электронный ресурс] // The Asia-Pacific Journal: Japan Focus. – Режим доступа : <https://apjff.org/-Eika-TAI/2618/article.html> (дата обращения : 15.10.2018).
4. The story of Korean schools in Japan [Электронный ресурс] // ULCA International Institute. – Режим доступа : <http://international.ucla.edu/Institute/article/172904> (дата обращения : 15.10.2018).
5. Tokunaga T. Multicultural Education in Japan [Электронный ресурс] // Oxford Research Encyclopedias. – Режим доступа : <http://education.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-65> (дата обращения : 15.10.2018).

**ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В УСЛОВИЯХ ПОЛИЭТНИЧНОСТИ
ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ ПРИДНЕСТРОВСКОЙ
МОЛДАВСКОЙ РЕСПУБЛИКИ)**

**ETHNO-CULTURAL EDUCATION IN THE CONDITIONS OF POLYETHNICITY
OF SOCIETY (ON THE EXAMPLE OF THE EDUCATION SYSTEM OF THE
PRIDNESTROVIAN MOLDAVIAN REPUBLIC)**

**Н. П. Гаврилюк
N. P. Gavrilyuk**

Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского, г. Калуга

Аннотация. В статье приводится пример развития системы образования в полиэтничном обществе, с акцентом на условия непризнанности государства. Автор приводит некоторые результаты исследования, в том числе планируемые практики внедрения результатов деятельности НИЛ «Историко-культурное и духовное наследие Приднестровья».

Ключевые слова: полиэтничное общество, этнокультурное образование, надэтническая общность, Концепция этнокультурного образования.

Abstract. The article gives an example of the development of the education system in a polyethnic society, with an emphasis on the conditions of non-recognition of the state. The author cites some of the results of the study, including the planned practice of introducing the results of the research activities of the Historical, Cultural and Spiritual Heritage of Transnistria.

Keywords: polyethnic society, ethnocultural education, supra-ethnic community, Concept of ethnocultural education.

Для понимания актуальности обозначенной темы необходимо разобраться, почему именно Приднестровский регион с его системой образования рассматривается как пример для развития этнокультурного образования. В мире практически нет стран и государственных образований, которые бы по своей структуре были моноэтничными. У каждой территориально-административной единицы есть своя история формирования национального состава, взаимодействия между представителями различных культур, законодательная и нормативная система, регламентирующая взаимоотношения между этническим большинством и национальными меньшинствами. Говоря о Приднестровском регионе (в современных границах непризнанной Приднестровской Молдавской Республики (далее по тексту ПМР) необходимо отметить, что территория формировалась как этноконтактная зона, заселение которой происходило в несколько этапов: I этап (XVI в. – вторая половина XVII в.) – переселение разных этнических групп и усиление притока молдаван из-за Днестра; II этап (XVIII в. – начало XIX в.) – заселение Левобережного Поднестровья казаками, поляками, русскими и украинскими беглыми крестьянами, молдаванами с правобережья Днестра, а также колонистами – немцами, болгарами, гагаузами, армянами; III этап – (конец XIX в. – начало XX в.) – интенсивное массовое переселение русских, усиление влияния восточных славян и формирование современной

этнической картины Приднестровского края [1].

Взаимодействие этнических культур – объективный процесс, имеющий глубокие исторические корни, результатом которого является формирование общенациональных культурных ценностей многонационального народа Приднестровья. Именно этническая культура и этнокультурные традиции народов Приднестровья являются незыблемым гарантом формирования нравственных основ государства, гражданского общества. Этнокультурное взаимодействие выступает в качестве одного из условий создания демократической государственности, а, следовательно, и механизма реализации прав и свобод личности, выраженное в политической консолидации общества.

Примечательно, что, несмотря на 28-летнюю историю существования ПМР, как политического обозначения региона, в организациях образования республики, учебный курс «История» ориентирован на изучение особенностей освоения и заселения территории с древнейших времен и до наших дней. В 2017 г. приказом министра просвещения ПМР были утверждены Инструктивно-методическое письмо о преподавании учебного предмета «Основы духовно-нравственной культуры народов Приднестровья» и Примерная программа этой дисциплины. Такая практика является подтверждением осознания роли культуры в становлении государственности, в процессе межкультурного взаимодействия и формирования некой надэтнической общности как «приднестровский народ».

Ценность таких программ, в том числе этнокультурной направленности, заключаются в том, что дети:

- приобретают первый опыт осознания собственных этнических стереотипов и предрасположений;
- получают представление о других народах и культурах в живом непосредственном общении со сверстниками;
- приобретают способность ценить в себе и в других индивидуальность и непохожесть, обусловленную, в том числе и этническими различиями;
- начинают ценить многоязычие, учась выражать свой опыт вербально [5, с. 90-91].

Проводимые исследования на территории Приднестровья показали, что в качестве идентифицирующего фактора, большинство респондентов рассматривают язык общения, в том числе в семье, в школе, с друзьями и коллегами. В соответствии со Статьей 12 Конституции Приднестровской Молдавской Республики «Статус официального языка на равных началах придается молдавскому, русскому и украинскому языкам» [2].

Исторические события 1989-1992 годов привели к тому, что на территории Приднестровья, единственном месте в мире, сохранился молдавский язык на кириллической графике. Этот факт делает уникальным не только регион, но и сам народ, говорящий и обучающийся на этом языке. Ниже приведен отрывок из отчета Министерства просвещения ПМР, отражающий количественный состав организаций образования, осуществляющих обучение на одном или нескольких официальных языках республики. «Изучение родного языка является одним из приоритетных направлений развития образования. В организациях дошкольного образования 20818 (92,2%) детей обучаются на русском языке; 1659 (7,4%) детей – на молдавском языке; 91 (0,4%) детей – на украинском языке. Наблюдается уменьшение количества детей в группах, функционирующих на русском языке на 430 (но процент обучающихся увеличился на 0,3 %), на 100 (0,2 %) детей в группах, функционирующих на молдавском языке, и увеличение на 5 детей (% не изменился) – на украинском языке. Из общего количества воспитанников организаций дошкольного образования второй официальный язык изучают 12774 (56,6%) детей; русский язык изучают 1118 (5%) детей; молдавский – 9457 (42%) детей; украинский – 2199 (9,8%) детей. Наблюдается уменьшение количества детей, изучающих русский язык в качестве второго официального на 517 (2%) детей, увеличение детей, изучающих молдавский язык

на 2515 (12%); увеличение количества детей, изучающих украинский язык на 16 (0,4%) человек. Из общего количества организаций общего образования 90,7 % осуществляют образовательный процесс на русском языке; 8,3 % на молдавском языке; 1,0 % на украинском языке. Кроме того, в республике функционируют 13 русско-молдавских школ. Количество учащихся, изучающих в качестве второго официального языка украинский язык, составляет 26,6 %, что на 1,1% меньше по сравнению с 2016-2017 учебным годом. Отмечается увеличение количества учащихся, изучающих официальный молдавский язык на 1,3 %, при снижающемся количестве учащихся, выбирающих в качестве официального русский язык на 0,6 %. В организациях дополнительного образования кружковой направленности обучение проводится на русском языке. Дополнительно функционируют смешанные группы с молдавским языком обучения в пяти организациях дополнительного образования. В творческой деятельности кружков хореографической, вокальной, декоративно-прикладной, изобразительной направленности используются произведения культуры народов, проживающих на территории Приднестровской Молдавской Республики [4].

Особенность исследуемого региона заключается еще в том, что в условиях непризнанности и юридической подчиненности Республики Молдова, система образования Приднестровья ориентирована на Российские образовательные стандарты. Однако, несмотря на это, выпускникам школ это не мешает поступать в вузы Украины, Молдовы, Румынии, Болгарии и т.д.

Подводя итоги, необходимо отметить, что проблемы образования и воспитания детей в полиэтничном обществе приобретают все большую актуальность. В связи с этим, Научно-исследовательской лаборатории «Историко-культурное и духовное наследие Приднестровья» на основании проводимых исследований необходимо разработать Концепцию этнокультурного образования в Приднестровской Молдавской Республике, которая станет дополнением к уже существующим практикам образования на молдавском, русском и украинском языках, а также станет практической реализацией Статьи 3 «Основные принципы государственной политики и правового регулирования отношений в сфере образования», пункта г) единство образовательного пространства на территории Приднестровской Молдавской Республики, защита и развитие этнокультурных особенностей и традиций народов Приднестровской Молдавской Республики в условиях многонационального государства; Проекта Закона Приднестровской Молдавской Республики «Об образовании» в новой редакции [3].

Литература

1. Гаврилюк Н. П. Традиционная календарная обрядность населения левобережного Поднестровья : автореф. дис. ...канд. ист. Наук : 07.00.07. – СПб., 2015. – 23 с.
2. Конституция Приднестровской Молдавской Республики [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://vspmr.org/legislation/constitution/> (дата обращения : 04.12.2018).
3. Министерство просвещения Приднестровской Молдавской Республики. Раздел Законы ПМР [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://minpros.info/index.php?option=com_content&task=view&id=46&lang=rus (дата обращения : 04.12.2018).
4. Отчет Министерства просвещения ПМР об итогах деятельности за 2017 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://minpros.info/index.php?option=com_content&task=view&id=1564 (дата обращения : 04.12.2018).
5. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: практикум: Учебное пособие для студентов вузов. – М., 2008. – 208 с.

**МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СЛУЖЕБНЫХ КОЛЛЕКТИВАХ
ОРГАНОВ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ (ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

**INTERNATIONAL RELATIONS IN THE SERVICE COLLECTIVES OF THE
INTERNAL AFFAIRS BODIES (PSYCHOLOGICAL ASPECT)**

В. О. Зверев, А. С. Максимов, Е. А. Тихонова
V. O. Zverev, A. S. Maksimov, E. A. Tihonova

Омская академия МВД России, г. Омск

Аннотация. В статье рассматриваются этнопсихологические особенности многонациональных служебных коллективов, предпосылки и причины возникновения этнических противоречий и конфликтов в служебных коллективах. Авторы анализируют пути и способы профилактики и предупреждения межличностной напряженности в коллективах органов внутренних дел.

Ключевые слова: психологическая совместимость, многонациональные служебные коллективы, конфликты, самоидентификация, служебные обязанности, конфликтологические риски.

Abstract. The article discusses the ethnopsychological features of multinational service teams, the prerequisites and causes of ethnic contradictions and conflicts in service teams. The authors analyze the ways and means of preventing and preventing interpersonal tensions in the teams of internal affairs bodies.

Keywords: psychological compatibility, multinational service teams, conflicts, self-identification, official duties, conflict risk.

Начало осмыслению этнической психологии как самостоятельной отрасли знаний, ее методологических и теоретических основ на Западе было положено М. Лацарусом и Х. Штейнталем. Идею о выделении «психологии народов» как особой отрасли знаний развил и систематизировал В. Вундт. Впоследствии на развитие этнопсихологических воззрений оказали работы Л. Леви-Брюля, Л. Леви-Строса, Ф. Боас, А. Кардинера, Р. Бенедикта, Л. Линтона, М. Мид и теоретические концепции, лежащие в основе теории социальной идентификации Г. Тежфела и Дж. Тернера.

В отечественной психологии последние двадцать лет изучением психологических особенностей представителей народов и этнических общностей России занимались С. А. Арутюнов, Э. Г. Аллавердянц, В. С. Агеев, В. А. Гаврилов, А. А. Деркач, В. Н. Куликов, И. Д. Куликов, А. Б. Мулдашева, Л. И. Науменко, Е. Н. Резников, Э. А. Саранцев, И. И. Серова, И. Р. Сушков, Г. М. Андреева, Б. А. Душков, Н. Г. Панкова, В. И. Козлов, С. И. Королев, И. С. Кон и др.

Современные научные исследования, направленные на изучение влияния этнопсихологических факторов, рассматривают вопросы межэтнических взаимоотношений в разных форматах профессиональной реализации. Применительно к органам внутренних дел следует отметить диссертационное исследование Л. Н. Ооржак [3], в котором рассмотрены вопросы влияния этнопсихологических особенностей сотрудников органов внутренних дел на их служебную деятельность.

В целом по проблематике межнациональных отношений в служебных коллективах органов внутренних дел имеется незначительное число трудов (в том числе работ ведомственных авторов). Это свидетельствует об актуальности заявленной авторами статьи темы, важности ее исследования и полученных научных результатов.

Теоретическим фундаментом проделанной работы явился многофакторный анализ имеющейся научной литературы о специфике межнациональных отношений в социальных группах (прежде всего в служебных коллективах органов внутренних дел). Эмпирическую основу статьи составили результаты проведенного ее авторами анкетного исследования. Участниками анкетирования, проведенного в августе 2018 г., стали сотрудники УМВД России по Республике Бурятия (100 сотрудников), Главного управления МВД России по Ставропольскому краю (100 сотрудников) и УМВД России по Республике Татарстан (100 сотрудников).

Эффективность совместной служебной деятельности зависит от многих факторов, в том числе от состава служебного коллектива. Наряду с профессионализмом его членов, их психологической совместимостью, оптимальным распределением ролей немаловажное значение имеет национальный состав коллектива. Многонациональные коллективы имеют особый характер, их трудно формировать и нелегко руководить ими. Руководитель такого коллектива должен думать о прогнозировании поведения его членов, вопросах воспитания и обучения сотрудников, совместной деятельности. Даже если коллектив создается из профессионалов, умеющих работать вместе на общий результат, национальные и этнические различия будут проявляться в ценностях, подходах, стилях, стандартах трудовой деятельности. Причем пока результаты совместной работы положительные, национальным особенностям редко уделяется внимание, но как только трудности становятся очевидными, «локальные культуры» возвращаются к своим глубоким внутренним убеждениям и часто принимаются критиковать методы работы и ценности других.

Для профилактики и предупреждения служебных конфликтов в органах внутренних дел важным представляется изучение накопленного в научной литературе опыта. Как показали исследования А. Н. Татарко и Н. М. Лебедевой, на этническую и конфессиональную толерантность-интолерантность оказывают действие следующие социально-психологические факторы: а) степень этнокультурной компетентности; б) психологическая готовность к межкультурному и межконфессиональному диалогу; в) опыт и навыки межкультурного взаимопонимания и взаимодействия [4, с. 35–39].

Е. В. Клименко в свою очередь к числу умений и навыков, необходимых для толерантного межэтнического взаимодействия, относит такие умения, как получать информацию об этнических различиях, межэтнических отношениях и конфликтах из разных источников, рационально оценивать степень релевантности этой информации, обрабатывать ее, отделяя факты от субъективных мнений; формировать собственные независимые мнения и принимать самостоятельные и ответственные решения, в случае необходимости отстаивать их в ходе конструктивного и цивилизованного диалога; контактировать с представителями других этнических групп, не активизируя собственные этнические стереотипы и избегая конфликтов; умение урегулировать конфликты мирным путем и находить социально приемлемые формы снятия агрессии; выявлять случаи интолерантного поведения как по отношению к другим, так и к самому себе, противостоять негативным проявлениям в случае, если человек сам является их жертвой, и пресекать такое поведение в отношении других людей [3, с. 165].

По данным исследований, проведенных А. Р. Каспаровым и Р. Ю. Сетовым, большинство конфликтов на межнациональной почве в коллективах органов внутренних дел УМВД России по Республике Адыгея носят латентный характер и достаточно редко перерастают в открытое конфликтное противостояние. Уровень правовой культуры сотруд-

ников полиции достаточен для того, чтобы потенциально конфликтное противостояние снимать на начальной стадии [1, с. 82]. По мнению экспертов, тот факт, что в республике на протяжении нескольких столетий сосуществует большое количество этнических культур, выработавших устойчивый механизм этнического согласия, толерантности и диалога, в значительной мере определяют и толерантное сознание полицейских, и ценностные установки терпимости и взаимоуважения в их личной культуре.

В развитие точки зрения А. Р. Каспарова и Р. Ю. Сетова о толерантном сознании полицейских Республики Адыгея, с которой мы во многом солидарны, предложим некоторые результаты авторского анкетирования. Согласно нашему исследованию, 90 % сотрудников органов внутренних дел Ставропольского края, Республики Бурятия и Республики Татарстан отметили, что в своем коллективе никогда не сталкивались с повышенной напряженностью в отношениях между людьми разных национальностей. Однако в служебной деятельности 20 % сотрудников сталкивались с конфликтами на межэтнической почве. Примечательно, что по Ставропольскому краю это 35 % опрошенных, а в Республике Бурятия и Республике Татарстан 19 % и 4 % соответственно. Допускаем, что это связано с тем, что в национальных регионах по преимуществу проживают представители одного этноса, в то время как национальный состав Ставропольского края отличается значительным разнообразием, хотя большинство населения края все-таки составляют русские. Также 39 % респондентов из Ставропольского края нейтрально относятся к национальным традициям своих коллег, тогда как в Республике Бурятия (83 %) и Республике Татарстан (92 %) относятся уважительно и могут принять в них участие.

Для сотрудников не является проблемой, если в их служебном коллективе большинство коллег будут представителями других национальностей. Это было отмечено 88 % всех опрошенных. Также при необходимости оказания помощи большинство респондентов (89 %) будут основываться на своих личных предпочтениях, а не на национальной принадлежности. Стоит отметить и то, что в случае внутрислужебного предвзятого отношения к кому-либо из-за его национальности 85 % сотрудников постараются решить возникшую проблему и урегулировать конфликт. В случае физического противостояния между людьми разных национальностей 81 % опрошенных вступились бы, к примеру, предотвратили драку или помогли разрешить словесный конфликт. А 28 % респондентов из Республики Татарстан отметили, что инцидентов подобного характера в их служебной деятельности не случалось. Однако на вопрос о том, хотели бы сотрудники улучшить отношения с представителями другой национальности, ответ был по регионам неоднозначен. Если в Республике Бурятия и Ставропольском крае по преимуществу ответ был «да» (это 72 % и 65 % проанкетированных), то в Республике Татарстан 50 % затруднились ответить на данный вопрос. Кроме того, было отмечено, что конфликтов не возникает и сотрудники относятся ко всем одинаково (91 %).

Основными причинами межнациональных конфликтов в обществе, по мнению большинства респондентов, стали непонимание людьми основ другой культуры (48 % опрошенных) и нежелание соблюдать толерантность (32 %).

Таким образом, в конфликтной ситуации главную роль играют этнопсихологические особенности сотрудников органов внутренних дел, а не причины, приводящие к конфликтам. Следовательно, при предупреждении и разрешении межэтнических конфликтов важно учитывать национальные ценности, традиции, проявляющиеся в моделях поведения.

Проведенное нами исследование показало, что этнопсихологические феномены проявляются как на уровне индивидуальных характеристик личности, так и на уровне групп и влияют как на групповую динамику служебных коллективов органов внутренних дел, так и на их деятельность в целом. Исследовать эти феномены – значит, выявить

сущностные характеристики психики того или иного этноса, их закономерности и механизмы проявления в работе. Учет этнопсихологических факторов является важной предпосылкой повышения эффективности деятельности управления и организации трудового процесса с персоналом органов внутренних дел.

В ходе обработки результатов анкетирования личного состава УМВД России по Республике Бурятия, Главного управления МВД России по Ставропольскому краю и УМВД России по Республике Татарстан, а также в процессе обобщения накопленного в науке теоретического опыта удалось прийти к ряду заключений. Остановимся на некоторых из них.

1. К основным видам межэтнических взаимодействий в коллективах органов внутренних дел относятся равноправное взаимовлияние этнических профессиональных микрогрупп; взаимодействие и сотрудничество (наиболее часто встречающееся явление), когда разные этнические профессиональные микрогруппы достигают единства в делах на равноправных началах; противодействие, когда этнические профессиональные микрогруппы противостоят конструктивным намерениям и действиям изнутри и извне, дезорганизующим социально-этнопсихологический климат в полиции.

2. Сотрудник иного этноса привносит в процесс межличностной коммуникации в служебном коллективе уникальные знания, почерпнутые в своей культурной и исторической традиции.

3. В условиях этнопсихологического дисбаланса, чувствуя себя ущемленным в правах, человек, в поисках надежной защиты, сознательно или бессознательно идентифицирует себя с определенными социальными группами (в том числе этническими профессиональными микрогруппами в полицейской профессии).

4. Большинство сотрудников органов внутренних дел в своих коллективах никогда не сталкивались с повышенной эмоциональной напряженностью (в отношениях между коллегами, людьми разных национальностей).

5. Основными причинами межнациональных конфликтов в обществе, по мнению большинства респондентов, стали непонимание людьми основ другой культуры и нежелание соблюдать толерантность.

6. При предупреждении и разрешении межэтнических конфликтов важно учитывать национальные ценности, традиции, проявляющиеся в разных моделях поведения.

7. Для сохранения межэтнической стабильности служебных коллективов органов внутренних дел необходимо поддержание единообразного восприятия и понимания необходимости этнопсихологического равновесия в профессиональной деятельности полиции.

8. Для предупреждения внутрислужебных межэтнических противоречий необходимо обращать внимание на индивидуальные различия внутри коллектива – язык, пол, возраст, навыки, опыт, культурные, ментальные и национальные особенности; строить взаимоотношения внутри коллектива на лучших сторонах друг друга (представителей разных народов и национальностей); создавать условия для благоприятного проявления национальных особенностей.

Литература

1. Каспаров А. Р., Сетов Р. Ю. Влияние этнической идентичности на конфликты в профессиональных группах // Этносоциальные процессы: в поисках инновационной методологии. – Майкоп, 2016. – С. 79–85.

2. Клименко Е. В. Формирование межэтнической толерантности личности в процессе социально-культурной деятельности // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2008. – № 80. – С. 163–166.

3. Ооржак Л. Н. Этнопсихологические особенности сотрудников и их учет в работе с личным составом ОВД (на материалах МВД Республики Тыва) : дис. ... канд. психол. наук : 19.00.05. – М., 2005. – 27 с.

4. Татарко А. Н., Лебедева Н. М. Психология межэтнических отношений. Этническая идентичность и стратегии межкультурного взаимодействия / под ред. Н. М. Лебедевой, А. Н. Татарко. – М., 2002. – 190 с.

ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПРОЦЕССУ ОБУЧЕНИЯ И ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНТОВ ВЫСШЕГО УЧЕБНОГО ЗАВЕДЕНИЯ

ETHNO-PEDAGOGICAL APPROACH TO THE PROCESS OF TEACHING AND EDUCATION OF STUDENTS OF HIGHER EDUCATIONAL INSTITUTION

М. П. Камаева

M. P. Kamaeva

Чувашский государственный институт культуры и искусств, г. Чебоксары

Аннотация. Этнокультурное образование направлено на сохранение и возрождение национальной культуры и традиций своего народа через воспитательно-образовательный процесс. Этнокультурный подход к процессу обучения и воспитания студентов объединяет идеи народной и современной педагогики.

Ключевые слова: обучение, воспитание, этнокультурный подход, национальная культура, обычаи и традиции народа, этнокультурные технологии.

Abstract. Ethnocultural education is aimed at preserving and reviving the national culture and traditions of its people through the educational process. Ethnocultural approach to the process of teaching and education of students combines the properties of folk and modern pedagogy.

Keywords: training, education, ethnocultural approach, national culture, customs and traditions of the people.

Целью этнокультурного образования является передача опыта этнокультурных традиций через его актуализацию в современных условиях и формирование этнокультурной компетентности личности. Этот опыт необходим для того, чтобы обеспечить состояние устойчивости личности, не забывающей своих корней. Важно, чтобы молодые люди приобрели этническую идентичность и вместе с тем признавали и уважали другие этнокультуры. Современное общество нуждается в преемственности развития национальной культуры и связи поколений, а также в том, чтобы в нашем многонациональном государстве существовало взаимопонимание и поддержка. Нередко методика этнокультурного образования объединяет идеи народной и научной педагогики. Содержательной основой этнокультурного образования служит этнокультурный подход, который тесно связан с культурой межнационального общения.

«Родившись в соответствующей национально-региональной среде человек бессознательно усваивает все то, что его окружает – обычаи, нравы, культуру, философию и др. В дальнейшем усвоенное с рождения в процессе расширения контактов обогащается за счет присвоения культуры, языка, традиций других народов. Вузовский специалист не может оставаться в своей национально-региональной скорлупе, так как интересосоциальная функция вузовского образования обеспечивает воспитание толерантного отношения к другим расам и этносам, достижениям других национальных культур, в формировании ценностного отношения к интеграции хозяйственной и культурной жизни мирового сообщества» [1, с. 128].

В этнопедагогических традициях чувашского народа, в его философии и культур-

ных ценностях заключается огромный образовательно-воспитательный потенциал. Отсюда вполне уместное обращение педагогов к принципу этнокультурной направленности образования, реализующее опыт, идеи и традиции народной педагогики в образовательно-воспитательном пространстве. Именно эта этнокультурная составляющая затрагивает один из существенных векторов, показывающих направление процесса развития регионального образования. Этнопедагогические традиции чувашского народа вполне гармонируют с идеями современного образования и вносят в учебно-воспитательный процесс значимый духовно-образовательный потенциал. Опыт работы в этом направлении показывает, что обучение и воспитание, основанные на этнопедагогике, являются мощным стержнем, учитывающим национальные особенности, воспитательные традиции и опыт многих поколений. Интерес к знаниям является важной составной частью познавательной активности студентов. Основным показателем познавательного интереса является участие студентов в научно-исследовательской деятельности. Изучить историю и культуру различных этносов региона помогают гуманитарные дисциплины. Здесь, в частности, исследуются особенности воспитания, связанные с ментальностью чувашского народа, социально-экономическими и природно-географическими условиями края. Этнопедагогика является как историей, так и теорией народного воспитания, ее применение в учебно-воспитательной деятельности чрезвычайно актуально как для студентов, так и для преподавателей. Этнопедагогика как наука появилась благодаря трудам нашего земляка академика Г. Н. Волкова, который считал, что на формирование ценностных ориентаций не может не отразиться национальный облик народа, его история, культура, традиции. Чувашская Республика – поликультурный регион, здесь проживают много народов, поэтому актуальной для нас является проблема межнациональных отношений и этнической культуры населения.

Практика преподавания дисциплины «История и культура родного края» доказала, что без знания истории своей семьи, школы, местности, города, традиций, народной культуры – не может быть полноценным и сам процесс воспитания. Изучение этнокультурного наследия особенно актуально в современных условиях активизации межнациональных отношений и культурного обмена. Чтобы поддержать межнациональный мир в условиях поликультурного региона нельзя допустить национальной вражды, стремления к обособлению, вызванного страхом малых этнических групп утратить связь с собственной культурной традицией [2, с. 87]. В реализации этнокультурного подхода на первое место выдвигается использование активных, развивающих технологий, которые являются одним из наиболее престижных путей формирования специалиста сферы культуры. Активные и интерактивные технологии скорректированы по содержанию, эмоционально окрашены и мотивационно оправданны, поэтому они принимаются студентами в виде оправданных действий и решений. Процесс обучения основан на коллективном творчестве, результативность обучения повышается главным образом не за счет объема получаемой информации, а благодаря ее содержательности и скорости переработки. Проводимые занятия этнокультурной направленности динамичны и разнообразны, они обладают воспитательным эффектом, что помогает студентам глубже изучить учебный предмет, побуждают их учиться инициативно, творчески, постоянно работать в поисковом, исследовательском стиле. Этнокультурные образовательные технологии мы рассматриваем как своеобразную условную практику. Здесь используются многообразные активные формы занятий. Среди них – собеседование, практикум, деловая игра (ситуационная, ролевая) разных типов, круглые столы, открытые дискуссии, занятия в творческой мастерской, выездные занятия. На первом этапе целью и основным содержанием этнокультурной специализации является накопление теоретических знаний и формирование практических навыков и умений, необходимых для самостоятельного поискового исследования.

По мере приобретения опыта участия и выполнения первичных социологических исследований молодые люди включаются в дискуссионные формы: круглые столы, дискуссии, учебно-практические конференции, а также в несложные ситуативные игры, не требующие достаточно глубокой эрудиции и профессионального мастерства. На следующем этапе закрепляются профессиональные и этнокультурные знания и навыки. Обучающимся предлагаются ролевые и ситуационные игры, индивидуальные и групповые задания на проведение самостоятельных социологических исследований, участие с докладами и сообщениями в научно-практических конференциях. В Чувашском государственном институте культуры и искусств стало традицией проведение Всероссийской научно-практической конференции «Этническая культура в современном мире». В рамках конференции осуществляется работа научных секций по этнологии, филологии и педагогике, а также работа мастер-классов, которые проводят деятели сферы культуры и искусства Чувашской Республики. Повышенный тип этнокультурного образования реализуется через введение таких учебных дисциплин, как «Руководство народным художественным творчеством», «Теория и методика этнокультурного образования» и др. Этому, в частности, способствует инновационный подход к организации практики студентов, которые проходят ее в учреждениях народного художественного творчества. Практическая работа дает возможность добиваться устойчивости и эффективности этнокультурных образовательных технологий, обеспечить развитие таких личностных качеств обучаемых, как интерактивность, открытость, преемственность, следование лучшим традициям народной культурной школы.

Основываясь на том, что этнокультурное образование направлено на сохранение и возрождение национальных традиций через воспитательно-образовательный процесс, в качестве примера можно привести чувашский народ, который выработал идею человеческой солидарности, уникальную материальную и духовную культуру. В процессе многовековой истории у чувашского народа сложилась и своя система воспитания. Народная педагогика стремилась научить детей чувствовать красоту окружающих человека предметов, видеть и различать прекрасное и безобразное, возвышенное и низкое, трагическое и комическое в поведении людей и героев произведений устного художественного творчества. Чувашский народ создавал и сохранял богатое словесное, музыкальное, хореографическое и декоративно-прикладное искусство. Его жанры до сих пор способствуют развитию навыков коллективизма, показывают образцы поведения, приобщают каждое новое поколение к национальным традициям. Современная молодежь в свою очередь должна сохранять и приумножать культурное наследие своих предков.

Таким образом, к задачам образования и воспитания студентов вуза на основе этнопедагогического подхода относятся приобщение личности к системе культурных ценностей, отражающих богатство общечеловеческой и национальной культуры; воспитание ценностного, бережного отношения к культуре не только своего народа, но и других национальностей региона и страны в целом; привитие любви к Отечеству, глубокого уважения к многонациональному народу России, гордости за его прошлое и настоящее, готовности к защите его интересов; развитие системы позитивного отношения к социокультурным ценностям своего и других народов.

Литература

1. Данилов Д. А. Служение педагогической науке. – М. : Образование и информатика, 2007. – 234 с.
2. Камаева М. П. Изучение традиций педагогической культуры чувашского народа // Внедрение результатов инновационных разработок: проблемы и перспективы. – М. : ОМЕГА САЙНС, 2016. – С. 87–89.

**МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ЖУРНАЛИСТА
В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВИЗАЦИИ**

**INTERETHNIC CULTURE OF JOURNALIST
IN THE CONDITIONS OF DIGITALIZATION**

**Л. А. Коханова, Ю. Е. Черешнева
L. A. Kokhanova, Y.E. Chereshneva**

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва

Аннотация. В статье рассматриваются особенности и специфические черты межэтнической культуры журналиста в условиях цифровизации. Анализируются понятия «этническая журналистика» или «этножурналистика» как сегмент СМИ и «этническая тематика» как форма сохранения и развития культурной самобытности этноса. Представлены результаты пилотного исследования, сфокусированного, во-первых, на определении уровня техногенной грамотности студентов в условиях цифровизации отрасли, обучающихся по специальности «журналистики», их включенности в цифровую среду, во-вторых, на понимании их степени толерантного отношения друг к другу как представителям разных национальностей, этнических сообществ. На основании полученных данных сформулированы задачи образования в сфере подготовки журналистов, специализирующихся на освещении тематики национальных отношений.

Ключевые слова: этническая культура, этножурналистика, этническая тематика, журналист, средства массовой информации, цифровизация, национальные отношения, многонациональность, межконфессиональность, межэтнические конфликты.

Abstract. The article discusses the features and specific features of the journalistic interethnic culture in the conditions of digitalization. The author makes an analysis of the concept of “ethnic journalism” or “ethno-journalism” as a segment of the media and “ethnic themes” as a form of preservation and development of the cultural identity of the ethnic group. The results of a pilot study focused, firstly, on determining the level of technogenic literacy of students of the specialty “journalism” in the conditions of digitalization, and their inclusion in the digital environment, secondly, the emphasis is placed on understanding the degree of tolerant attitude of students to each other, as representatives different nationalities and ethnic communities. The data obtained allow us to formulate the tasks of education in the training of journalists who specialize in covering topics of national relations.

Keywords: ethnic culture, ethno journalism, ethnic themes, journalist, mass media, digitalization, national relations, multinationality, interfaith, interethnic conflicts.

Об актуальности этнической тематики говорить не приходится. Мы живем в многонациональном и межконфессиональном государстве. Поэтому, как утверждает И. Л. Хананашвили, исследующий межэтнические конфликты, «острота проблемы взаимодействия сообществ, имеющих различные культурно-исторические, этико-религиозные и национальные традиции, по мере повышения мобильности населения, неизбежного в настоящее время в России и потенциально полезного во многом для ее развития, будет и ближайшем будущем нарастать» [13, с. 4].

Да и сегодня информация об острых конфликтах, часто переходящих в серьезные столкновения на межнациональной или межконфессиональной почве, не сходит с газетных полос, экранов телевизоров и радиальных эфиров, обсуждается в социальных сетях. За последние десятилетия география их расшилась. Они стали возникать даже в тех регионах страны, где до недавнего времени у них просто не было почвы под собой. Достаточно вспомнить Кондопогу, Северный Кавказ и даже Манежную площадь в Москве. Даже самые последние трагические события – расстрел в политехническом колледже в Керчи воинствующим юношей своих сокурсников – весьма неоднозначное событие. Это пример того, что конфликт, возникающий как бытовой, вроде не имеющий межэтнической или межрелигиозной подоплеки, в процессе его расследования становится таковым. В итоге последствия его трагичны и разрешение весьма затруднительно.

Однако в профессиональном журналистском сообществе сложился стереотип, который выражается в том, что национальные отношения, национальная культура являются прерогативой в основном этнической журналистики. Именно она способствует изучению ситуации в стране, без знания которой достаточно трудно представить себе способность власти понять, как обеспечивать гармонию межэтнических отношений в многонациональной стране.

Во многом это действительно так. Тем более, что сам концепт «этническая печать», «этнические СМИ», по мнению ряда специалистов, получил наиболее широкое распространение по инициативе журналистов, специализирующихся на этнической тематике и создающих свои средства массовой информации. Затем он был неформально принят в научном сообществе, вследствие этого стал общепринятым термином [10, с. 47].

Более того, по их утверждению, если говорить о газетах и журналах, то это новый тип периодической печати. Ее основное назначение – реализовать идею политики мультикультурализма. Это означает, по мнению О.Г. Сикорской, «создание единого культурного пространства для всех народов России, налаживание коммуникативных каналов между представителями различных национальностей, проживающих в одном регионе» [10, с. 46].

Безусловно, следует отдать должное этножурналистике, которая не только сумела сама возродиться, но и заявила о себе как компоненте системы средств массовой информации. Оценивая эту ситуацию, Р. Л. Исхаков пишет: «Это явление является непосредственным результатом национально-культурного развития, охватившего почти все этнические общности в государстве. Этнический ренессанс – повторяющийся период в жизнедеятельности каждого этноса, когда его развитие выходит на новый виток социальной трансформации. В первую очередь начинается возрождение национальной культуры и языка, в том числе посредством СМИ. В конце XX – начале XXI вв. наблюдался острый периодических изданий, выпускаемых диаспорами, национально-культурными автономиями и отдельными гражданами, ориентированных на распространение среди представителей одной национальности. Объем выпуска подобных изданий на 39 языках народов России увеличился с 825 наименований (2001) до 1355 в 2004 г.» [5, с. 93].

В 2018 г. эти цифры значительно больше. По данным исследователей, только в Приволжском округе выходит около 7000 газет и журналов, из них 6% на одиннадцати языках народов России [9, с. 340–343]. В Республике Татарстан на титульном языке выходит 120 изданий. На чувашском языке выходят газеты и журналы в республиках Татарстан, Башкортостан, Пермском крае, Самарской области, на мордовском языке – в Ульяновской области (газета «Ялгат»), Самарской («Валдо ойма») и др. [1, с. 149].

Если к вышеназванному добавить увеличение каналов радио- и телевидения, то на сегодняшний день уже можно говорить об этнической медиакультуре, которая во многом создается усилиями этнической прессы [10, с. 47].

Однако на данном этапе развития тематики национальных отношений, которая является одной из важнейших в контексте других тематик СМИ, усилий только этножурналистики явно недостаточно. Но если принять за основу возможное разночтение понятия «этножурналистика», то тогда можно говорить о ее новом этапе развития и о том, что ей такие задачи по плечу. В данном случае правомерно взять за основу определение этнической журналистики, предложенное профессором, доктором политических наук И. Н. Блохиным: «Этническая журналистика – это журналистика, выполняющая функции самопознания народом своего этнического бытия, консолидации и интеграции этноса, сохранения и развития его культурной самобытности [3, с. 302].

По его мнению, существует два варианта определения термина. В первом случае – это журналистская деятельность, освещающая этническую тематику. К ней относятся публикации, в которых описывается культура и быт народа, специфические особенности этноса. При описании второй дефиниции этническая журналистика представляется ученому как комплекс СМИ диаспор и различных организаций общинного типа. Собственно, близко к этому и определение доктора исторических наук В. К. Мальковой, которая предлагает относить к понятию «этническая журналистика» все СМИ, освещающие этническую тематику [6, с. 280].

Не вдаваясь в научную дискуссию, что понимать под этнической журналистикой, примем в контексте данной статьи за основу приведенные выше определения, т. е. будем рассматривать ее как этническую тематику в российских средствах массовой информации. Обществу как никогда необходим качественно новый уровень межэтнического взаимодействия, что, по мнению И. Н. Блохина, «обусловлено, во-первых, потребностями социальной практики, остротой политических процессов, сопровождающих межэтнические контакты; во-вторых, необходимостью удовлетворения интереса аудитории к жизни других народов и культур – социальному опыту, который отличается от привычного образа жизни для потребителя массовой информации» [2].

Также он считает, что эта тема попадает также в разряд актуальных «и по причине пристального внимания к ней различных субъектов политической деятельности (партий, движений, элит, лидеров), которые обращаются к тематике межэтнического взаимодействия» [2].

Однако общество явно недоволено тем, как эта тематика сегодня подается в СМИ. Претензий много. Одни обоснованные, с другими можно поспорить, но они есть, и с ними надо считаться. Журналистов обвиняют в отсутствии социальной ответственности за последствия своих выступлений, небрежное отношение к фактам, обострение внимания к конфликтным ситуациям, присутствие стереотипности в суждениях и оценках событий и т. д. Порой ей ставят в вину, что она использует чаще язык вражды, тем самым способствуя пропаганде ненависти и вражды. А то и вообще выполняет политический заказ, используя как инструмент в информационных войнах разного уровня: от локальных до мировых конфликтов.

Причин тому, что мы имеем такую этническую тематику в средствах массовой информации, много. Но для нас, авторов настоящей статьи, являющихся преподавателями высшей школы, одной из весомых причин является отсутствие целенаправленной подготовки специалистов по этой тематике. Создание качественных программ по межэтнической журналистике и стало одной из задач пилотного исследования «Межэтническая культура журналиста в условиях цифровизации», которое было проведено авторами данной статьи. В опросе принимало участие 148 студентов факультета журналистики Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

В определенной степени целенаправленное обучение позволит в какой-то мере убедить специалиста, тем более молодого, от многих обвинений в свой адрес и адрес изда-

ния, разрабатывающего как этническую, так и межэтническую тематику. Корректировка термина неслучайна, так как капсульное развитие медиакультур не способствует формированию межэтнической культуры, культуры жить вместе с одной стране, формированию идентичности гражданина России. Именно это ставит не только перед этнической журналистикой, но и всей журналистикой страны принципиально иную задачу, которая одновременно становится и основополагающей задачей профессионального журналистского образования. Это означает, что на основе этнической тематики необходимо формирование толерантности – терпимости к другим в условиях цифрового общества: я это я, но примелю другого; я уважаю свою культуру и вместе с тем принимаю культуру другого, непохожего на меня.

Именно цифровизация всех сфер жизнедеятельности человека приводит к необходимости сводить межэтническую и цифровую культуры в одно целое. Исследователи утверждают, что «цифровые технологии сегодня глобально пронизывают разнообразные сферы жизни современного человека: быт, общение, профессиональную деятельность, политику, культуру. Все это позволяет исследованиям говорить о формировании новой социально-культурной реальности – цифровой культуре» [7, с. 182]. Это достаточно не просто, но необходимо, о чем свидетельствуют постоянно возникающие конфликтные ситуации в обществе на основе этнической неприязни не только в реальной жизни, но и в виртуальной сетевой сфере.

В данном случае следует обратить внимание, как минимум, на несколько факторов, которые было необходимо учитывать при проведении пилотного исследования. Прежде всего, журналистика как сфера деятельности, одной из первых перешла на цифру и расширила свое присутствие в сети. В данном случае употребление термина «журналистика» более правомерно, так как непосредственно журналисты, так и сами традиционные все активнее осваивают сетевое пространство, создавая онлайн-версии печатных газет и журналов. Параллельно развиваются социальные сети, блогосфера, вовлекая в информационно-коммуникативный процесс как профессиональных журналистов, так и любительскую аудиторию.

Что касается этнической журналистики, то еще недавно исследователи указывали на ее существенный недостаток – отсутствие в сети. О.Г. Сикорская отмечает, «что подавляющее большинство современных этнических изданий выпускаются в «традиционной» бумажной форме. Несмотря на четко выраженную тенденцию дублирования печатных вариантов газет и журналов их электронными аналогами, а иногда и полную замену, присущую современному этапу развития СМИ, периодические издания этнических групп остаются не включенными в данный феномен» [10, с.48].

Но, как показывает анализ источников и непосредственно информационного поля, ситуация кардинально меняется на глазах. Интернет-ресурсы этнических СМИ представлены уже достаточно широко. Так, в статье О. И. Романовой «Этнические СМИ в Москве» представлен их список. Это портал медиа-проекта Гильдии межэтнической журналистики «Национальный акцент», интернет-портал «Россия для всех», основная задача которого квалифицированно и оперативно информировать читателей о культуре, традициях, сегодняшнем дне представителей разных национальностей, живущих в России, портал российских немцев RusDeutsch и др. Помимо этого в списке представлены электронные газеты и журналы как «The Moscow Times» (Московские новости), «Le Courier de Russie» (Российский курьер), «Mosca Oggi» (Москва сегодня) и др.

К тому же в сетевом пространстве присутствуют сайты общественных организаций и объединений, среди которых Федеральная Лезгинская национально-культурная автономия, Федеральная национально-культурная автономия азербайджанцев, Федеральная национально-культурная автономия белорусов России и др. Всего порядка нескольких

десятков.

Особое внимание заслуживает освоение этническими диаспорами социальных сетей. Так, «Культурный Памир», по данным автора, имеет 1449 подписчиков, «Бурятское землячество в Москве» – 8056 подписчиков, «Московские чуваша» – 4509 участников социальной группы [4].

Другим, не менее значимым фактором, является техногенность как характерная черта современной студенческой аудитории, которая составляет наиболее активную часть пользователей сети. В том числе это относится и к студентам факультета журналистики, – будущим профессионалам медийной сферы. Это молодое поколение или поколение Z уже выросло в эпоху Интернета, и для него это реальная среда обитания. Они ведут свои блоги, аккаунты, в социальных сетях. Некоторые уже создали свои авторские каналы, как в Telegram и на YouTube. Как полагают исследователи, «для них развитие технологий определяется как ключевой фактор культурной и социальной динамики (пост) современности. Технология – это порождающая сила, преобразующая культуру, имеющая над ней власть» [4, с. 40]. Поэтому «цифровая культура» как понятие, которое, по утверждению Н. Л. Соколовой, является для них «признанием того, что цифровые технологии стали органичной частью жизни современного человека» [11, с. 8].

Их же, как показали опросы, волнует и тематика межэтнических отношений. Как считают специалисты, «формирование более или менее ясного самоопределения об этнической или религиозной идентичности происходит в период начала взросления – примерно, в 13–14 лет. Именно в это время в подростковом возрасте закладываются и начинают проявляться основные представления об этнической принадлежности или религиозной культуре» [13, с. 11]. Но в студенческие годы этот процесс не прекращается, а наоборот для многих становится основополагающим в формировании своей личности, идентификации себя не только как гражданина России, но и члена той или иной этнической общности.

Собственно, эти подходы и определили цели и задачи исследования, которое поставило во главу угла необходимость соотношения основных теоретических подходов к изучению этножурналистики, определения этого понятия и практической реализации этнокультурных коммуникаций в сети. Работа была сконцентрирована на двух направлениях, которые на выходе были сведены воедино. Во-первых, это определение уровня техногенной грамотности студентов, обучающихся по специальности «журналистики», их включенности в цифровую среду. Во-вторых, понимание их степени толерантного отношения друг к другу как представителям разных национальностей, этнических сообществ. Это стало возможным, так как межэтническая тематика была обозначена как предмет коммуникации в сети.

По результатам проведенных опросов, выяснилось, что студенты достаточно профессионально используют новые технологии. Не менее интересные данные были получены и при исследовании уровня культуры общения и личной безопасности в сети, так как за исключением одной студентки 147 респондентов имеют свои блоги или аккаунты в социальных сетях. Некоторые уже создали свои авторские каналы в Telegram (4 %), выкладывают видеоматериалы в YouTube (15 %).

В целом студенты показали достаточно высокий уровень культуры общения в интернете, говоря на межэтнические темы. Например, они проявляют уважение по отношению к другим пользователям другой национальности (74 %). Не сразу вступают в спор, когда они не согласны с виртуальным собеседником, причем этническая составляющая в расчет не принимается (70 %). Так как большая часть респондентов – девушки, то понятно, что они тяжело переживают случаи некорректного, точнее агрессивного поведения, а то и прямых оскорблений со стороны своих собеседников в сети. После таких ситуаций 45% студенток отмечают, что у них «портится настроение», «хочется сказать все, что я о

нем думаю» и даже «целый месяц не писала посты». Но при этом никто не свел воедино неуважительное, подчас хамское и даже оскорбительное общение в сети с этнической принадлежностью собеседника.

Это говорит о том, что, даже имея определенные навыки общения в виртуальном пространстве, они не застрахованы от сетевых рисков, которые не проходят для студентов бесследно. Но при этом этнокультурные коммуникации не были окрашены негативными коннотациями. Собственно, полученные данные подтверждают мнение исследователей, что «коммуникативная культура информационного общества основана на новом типе социальных сетевых отношений, который изменяет модели поведения людей, язык общения...» [12, с. 36]. К этому еще следует добавить язык межэтнического общения, обладание которым как никогда важно для молодого поколения журналистов. Это и формирует межэтническую культуру журналиста в условиях цифровизации журналистской области, как и всех сфер жизнедеятельности человека.

Таким образом, теоретический анализ работ, обосновывающих наличие этножурналистики как сегмента СМИ, и репрезентативный опрос студенческой аудитории, которая является активным пользователем сети, выстраивает в ней этнокультурные коммуникации, позволил сформулировать задачи образования в сфере подготовки журналистов, обращающихся к данным вопросам или специализирующихся на освещении тематики национальных отношений.

Прежде всего, эти программы должны быть построены так, чтобы студент обладал по окончании курса высокой степенью компетентности, умел преодолевать собственный этноцентризм и этнокультурные стереотипы, владел эффективным и оптимальным способам работы в поликультурной среде.

Это, пожалуй, главный вывод, который можно сделать по итогам проделанной работы.

Литература

1. Барсукова А. В. Этническая журналистика Приволжского Федерального округа: опыт системного анализа // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2017. – № 6. – С. 148–151.
2. Блохин И. Н. Журналистика в этнокультурных коммуникациях [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/v/zhurnalistika-v-etnopoliticheskikh-kommunikatsiyah-interpretatsii-tolerantnosti> (дата обращения : 19.10.2018).
3. Блохин И. Н. Этнологическая культура журналиста // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 9. – 2008. – Вып. 2. Ч. 2. – С. 302–307.
4. Галкин Д. В. Современные исследования цифровой культуры // Гуманитарная информатика. – 2004. – Вып. 1. – № 1. – С. 40–49.
5. Исхаков Р. Л. Феномен этнической журналистики (к определению понятия) // Проблемы образования, науки и культуры. – 2008. – Вып. 24. – № 60. – С. 93.
6. Малькова В. К. Этнические аспекты журналистики: из опыта анализа российской прессы. – М. : Информполиграф, 2004. – 278 с.
7. Нагорнова Т. С., Чикин А. А. Цифровая культура как фактор социально-профессиональной мобильности // Социально-профессиональная мобильность в XXI веке. – Екатеринбург, 2014. – С. 182–186.
8. Романова О. И. Этнические СМИ в Москве [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://languages.msk.ru/ethnic-media/> (дата обращения : 19.10. 2018).
9. Савинова О. Н. Культурная традиция и роль СМИ в межкультурном диалоге: опыт Приволжского федерального округа // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2012. – № 1–2. – С. 340–343.
10. Сикорская О. Г. Этнические газеты и журналы как новый тип издания периодической печати // Академический журнал Западной Сибири. – 2011. – № 6. – С. 46–48.

11. Соколова Н. Л. Цифровая культура или культура в цифровую эпоху? // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3. – С. 6.
12. Соловьев А. В. Коммуникативная культура информационного общества // Вестник МГУКИ. – 2009. – № 2. – С. 36–41.
13. Хананашвили И. Л. Профилактика межэтнических конфликтов. Некоторые моменты изучения молодежных настроений // Школьные службы примирения в регионах России. Профилактика межэтнических конфликтов. – М. : Просвещение, 2014. – С. 6–18.

**НАРОДНАЯ СКАЗКА В СЕНСОРНОМ ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ
РАННЕГО ВОЗРАСТА С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ**

**FOLKTALE IN EARLY AGE SENSORY EDUCATION OF CHILDREN
WITH DISABILITIES OF HEALTH**

Т. Н. Семенова

T. N. Semenova

Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства образования и науки Российской Федерации на проведение научно-исследовательской работы по теме «Моделирование системы оказания ранней комплексной помощи детям с ограниченными возможностями здоровья» (Проект № 27.9732.2017/БЧ)

Аннотация. В статье раскрывается значение народных сказок для сенсорного воспитания детей с ОВЗ, представлены примерные приемы работы по формированию сенсорных эталонов у детей 2-3 лет с отклонениями в развитии на материале русских народных сказок.

Ключевые слова: народная сказка, сенсорное воспитание, ранний возраст, ограниченные возможности здоровья.

Abstract. The article reveals the importance of folk tales for sensory education of children with disabilities, presents exemplary methods of working on the formation of sensory standards in children of 2-3 years old with developmental disabilities on the material of Russian folk tales.

Keywords: folk tale, sensory education, early age, limited health opportunities.

Каждый период самоценен и выдвигает задачи амплификации развития детей средствами интенсивного развертывания ведущих для определенного возраста видов деятельности и методов познания окружающей действительности. В период раннего детства формирование функций мышления происходит, по мнению Л. С. Выготского «вокруг восприятия, через восприятие и с помощью восприятия» [1, с. 139], особую актуальность приобретает проблема сенсорного воспитания детей до 3 лет в процессе реализации развивающего потенциала ведущей, предметно-манипулятивной деятельности.

Исследования в области отечественной психологии (Л. А. Венгер, В. П. Зинченко, А. В. Запорожец, А. Г. Рузская, Н. Н. Поддьяков и др.), описывающие функционально-генетические закономерности процесса развития перцептивных действий детей, обосновывают необходимость вычленения раннего возраста как специфического периода сенсорного развития, базовым новообразованием которого является овладение ребенком особым типом сенсорных действий на основе предметных прототипов.

Сенсорное развитие – это развитие разных форм восприятия ребенка, формирование образов и представлений о свойствах предметов (форме, цвете, величине, положении в пространстве, вкусе, запахе и др.). Это основа для развития всех высших психических функций.

У ребенка раннего возраста с ограниченными возможностями здоровья (далее – ОВЗ) сенсорное развитие отстает по срокам формирования перцептивных функций в сравнении с нормой, а также характеризуется фрагментарностью и узостью объема.

Ю. М. Хохрякова отмечает, что пассивность восприятия в целом, замедленность и недифференцированность процесса переработки и анализа поступающей через анализаторы информации затрудняют познание детьми раннего возраста с ОВЗ окружающей действительности [2].

Народные сказки, благодаря доступности и яркости образных решений могут служить эффективным коррекционно-педагогическим средством в сенсорном воспитании детей раннего возраста с ОВЗ. Сказка без сомнения считается одной из оптимальных форм организации опыта в раннем и дошкольном детстве. Народные сказки увлекают красочными образами, которые создают эмоционально-положительный жизненный фон, формируют оптимистичное восприятие действительности. Сказка говорит с детьми на близком им языке, смотрит на мир на их глазах, поскольку соответствует детской субкультуре: стремлению к новому, яркому и необычному, способности удивляться и мечтать, склонности к преувеличениям, высокой эмоциональной отзывчивости, эмпатии, желанию делать добро.

В народных сказках мир воспроизводится во всей его предметной вещественности, в разнообразии звуков, в блеске красок. Этнические сказки наполнены солнечным светом, посвистыванием ветра, шумом леса, ослепительным блеском молний, раскатами грома и др., т.е. всеми характерными свойствами окружающего мира. Ночь в сказках – темная, солнце – красное, море – синее, лебеди – белые, луга – зеленые, меч у героя – острый, дворцы – белокаменные, камни – самоцветные, столы – дубовые, пироги – пшеничные и т. д. Предметы, встречающиеся в народных сказках, имеют четкие формы, известны и материалы, из которых они сделаны.

Благодаря «голографической» функции народной сказки ребёнок может представлять мироздание в трехмерном пространственном (ширина, высота, длина) и временном измерениях (настоящее, прошлое, будущее). Универсальный мир народной сказки способен актуализировать работу всех органов чувств.

Рассмотрим, какие приемы формирования сенсорных эталонов у детей 2-3 лет с ОВЗ можно использовать на материале русских народных сказок.

Русская народная сказка «Репка».

Дидактическая игра «Очистим репку от ботвы»: формирование сенсорных эталонов цвета. Педагог предлагает детям с помощью бельевых прищепок показать, какая ботва (листья) у репки и просит прикрепить прищепки к вырезанному из картона изображению репы. Проблемная ситуация, которая возникает перед детьми, заключается в том, что из набора разноцветных прищепок нужно выбрать только те, которые такого же цвета, что и ботва у репки. Дети последовательно прикрепляют зеленые прищепки к картонному силуэту репки. Затем педагог напоминает, что чтобы сварить вкусную кашу из репки, нужно ее очистить от ботвы – дети снимают с макета репки зеленые прищепки. Педагог задает вопрос: «Какого цвета репа?» (Желтого). И дети складывают свои репки на желтый поднос. «А наша ботва (прищепки) какого цвета?» (Зеленого), – складывают их на зеленый поднос. Далее педагог предлагает слепить из пластилина, как репка растет на грядке: дети раскатывают зеленую массу прямыми движениями ладоней – формируют грядку, а затем в нее «сажают» репки из картона.

Русская народная сказка «Курочка Ряба».

Дидактическая игра «Длинные и короткие червячки»: формирование сенсорных эталонов величины. Педагог создает воображаемую ситуацию, предлагая детям превратиться в цыплят, которые идут гулять и червячков искать. После того, как дети собрали всех «червячков», педагог обращает внимание, что они разной длины и просит разложить червячков в две коробки: в одну – коротких, в другую – длинных.

Дидактическая игра «Найди по тени»: формирование сенсорных эталонов формы.

Игровая ситуация: все герои сказки куда-то спрятались, но остались их тени. Давайте найдем и вернем всех на место: дети раскладывают точно по контуру тени подходящие цветные картинки курочки, бабы, деда, яйца и мышки.

Рисование по сказке: развитие зрительно-тактильно-двигательного восприятия. Дети по очереди подходят к столу, где расположен альбомный лист с изображением большой тарелки, окунают указательный пальчик в желтую краску, прикладывают его несколько раз к тарелке и получают зернышки для курочки.

Дидактическая игра «Расставь цыплят по росту»: формирование сенсорных эталонов величины. Игровая ситуация: курочка Ряба идет на прогулку со своими ребятами-цыплятами. Дети выстраивают картонных цыплят по росту в ряд.

Русская народная сказка «Колобок».

Дидактическая игра «Бусы для лисы»: формирование сенсорных эталонов формы (треугольник, квадрат, круг). Дети с помощью педагога наклеивают геометрические фигуры на готовую форму, чередуя их по форме согласно образцу на карточке.

Дидактическая игра «Орешки для белочки»: формирование сенсорных эталонов цвета (красный, зеленый, синий, желтый). Дети достают из контейнера с горохом цветные крышки и раскладывают в два лотка из-под яиц с цветными ячейками, совмещая по цвету.

Изобразительная деятельность «Морковка для зайчика»: развитие зрительно-тактильно-двигательного восприятия и координации, чувства формы. Дети с помощью шаблонов вырезают из оранжевого теста морковку, а затем украшают ее крупой.

Дидактическая игра «Рыбка для мишки»: формирование сенсорных эталонов величины (большой, маленький), объединение одинаковых по величине предметов в множества по словесной инструкции. Дети под руководством педагога ловят в двух тазах разных размеров удочками рыбок и раскладывают по размерам в соответствующие ведра.

Дидактическая игра «Оркестр для волка»: развитие слухового восприятия и внимания. Игровое задание (выполняется за ширмой): определить на слух и найти пары звучащих баночек, наполненных разным материалом (горох, гречка, манка, бусинки и др.).

Литература

1. Смирнова Е. О. Детская психология: Учебник для вузов. 3-е изд., перераб. – СПб. : Питер. 2009. – 304 с.
2. Хохрякова Ю. М. Технология сенсорного воспитания детей раннего возраста : Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.02. – Пермь, 2010. – 197 с.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОМСКОМ РЕГИОНЕ

ETHNO-CULTURAL EDUCATION IN OMSK REGION

К. Ю. Смирных
K. Y. Smirnykh

Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, г. Омск

Аннотация. В статье рассматривается формирование и функционирование Омской этнографической школы. На примере Сибирского филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева приводятся сведения о реализуемых за последние годы научно-практических мероприятиях, как одной из форм этнокультурного образования, рассчитанных на широкую аудиторию и имеющих практическое значение.

Ключевые слова: Омская этнографическая школа, научно-практические мероприятия, этнокультурное образование, этническое многообразие.

Abstract. The article deals with the formation and functioning of the Omsk ethnographic school. On the example of the Siberian branch of the Likhachev Russian research Institute of cultural and natural heritage the article provides information on scientific and practical measures implemented in recent years as a form of ethno-cultural education, designed for a wide audience and practical importance.

Keywords: Omsk ethnographic school, scientific and practical activities, ethno-cultural education, ethnic diversity.

В 2019 г. исполняется 45 лет Омской школе этнографии. Точкой отсчета можно считать открытие в 1974 г. Омского государственного университета, в стенах которого, происходило формирование коллектива этнографов во главе с Н. А. Томиловым и накопления этнографического потенциала. В этом же году на основании решения Ученого совета ОмГУ при непосредственном участии преподавателей и студентов исторического факультета был создан Музей археологии и этнографии.

В 1985 г., в Омском государственном университете была организована кафедра этнографии, историографии и источниковедения истории СССР. В дальнейшем кафедра трижды меняла свое название (1994 г. – кафедра этнографии и музееведения, ныне – кафедра этнологии, антропологии, археологии и музеологии), но неизменным оставалось лишь одно: основу всегда составляли этнографы, а этнография (этнология, антропология) неизменно являлась главной составляющей на всем протяжении времени.

В последние годы увеличилось количество реализуемых на кафедре образовательных программ. Кафедра является выпускающей по трём направлениям подготовки бакалавров (история; музеология; антропология и этнология) и двум направлениям подготовки магистров (история – профиль «История культуры народов мира»; антропология и этнология – профиль «Этнология и её субдисциплины»). Первый набор студентов-бакалавров по направлению «Антропология и этнология» состоялся в 2014 г. Этнологическая подготовка включает в себя как курсы региональной этнографии (Австралии и

Океании, Азии, Африки, Америки, Европы, России), так и теоретические дисциплины: этнографическое источниковедение, историю зарубежной и отечественной этнологии и социально-культурной антропологии, физическую антропологию, методы антропологии и этнологии, этногенез народов мира и этническую историю. Значителен блок по субдисциплинам антропологии и этнологии: от гендерной антропологии до этнополитологии и исторической конфликтологии [1, с. 31].

Укрепление этнокультурного направления в Омске продолжилось в 90-е гг. В 1991 г. согласно Постановлению №217 президиума Сибирского отделения Российской академии наук был создан Омский филиал Объединённого института истории, филологии и философии СО РАН (с 2006 г. – Омский филиал Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, с 2018 – Омская лаборатория Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН). Бессменным и незаменимым директором стал Н. А. Томилов. Основные направления научной деятельности филиала ограничиваются тремя областями знаний: археологией, этнографией, музееведением.

Через два года, в 1993 г. в соответствии с приказом № 7 по Российскому институту культурологии Министерства культуры Российской Федерации был образован Сибирский филиал Российского института культурологии. Инициаторами его организации были доцент Н. М. Генова и профессор Н. А. Томилов. С 1 июля 2014 г. подразделение вошло в состав Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева.

Одной из форм этнокультурного образования являются научно-практические мероприятия, рассчитанные на широкую аудиторию и имеющие практическое значение. Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева (далее – Сибирский филиал Института наследия) является инициатором целого ряда таких мероприятий. Всего в 2014–2018 гг. коллектив сотрудников филиала принял участие в организации и проведении 83 научных и научно-практических конгрессов, конференций, симпозиумов и семинаров, в том числе: международных – 27, всероссийских – 47, региональных – 9. За это время сотрудниками филиала были подготовлены и изданы 235 единиц печатной продукции.

Остановимся лишь на некоторых научно-практических мероприятиях этнокультурной направленности, организованные Сибирским филиалом института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева (далее – Сибирский филиал Института наследия).

Весной 2016 г. Сибирский филиал Института наследия совместно с Омским региональным отделением Общероссийской общественной организации «Российский комитет защиты мира» выступили организаторами научно-популярного лектория «Культура народов Западной Сибири: традиции и современность». В качестве лекторов выступили ведущие ученые-этнографы Сибирского филиала Института наследия и Омского филиала Института археологии и этнографии, а также Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. Для проведения лекций были выбраны общедоступные площадки: Омский научный центр, два ведущих музея – Омский историко-краеведческий музей и Омский областной музей изобразительных искусств им. М. А. Врубеля, Омская государственная областная научная библиотека им. А. С. Пушкина. На открытые лекции записалось более 100 жителей города и области. Среди слушателей – студенты и преподаватели вузов, работники сферы образования, представители национально-культурных центров, члены общественных организаций и др. Лекторий привлек внимание общественности тем, что у заинтересованных в истории своего края людей появилась возможность не только послушать лекции ведущих ученых Омска, но и посетить музеи города, в том числе ведомственные, доступ в которые ограничен для широкой публи-

ки. Всего было прочитано 5 лекций, материалы лектория доступны на сайте Сибирского филиала Института наследия, где размещены дополнительные темы, которые не были представлены в лекционном формате [2, с. 136].

Еще одним направлением деятельности Сибирского филиала Института наследия в области этнокультурного образования населения – это активное продвижение лучших образцов и ценностей национальной российской культуры, основанной на этническом многообразии России, а также патриотическое воспитание на основе нашего общего прошлого и лучших этнических традиций. Примером такой деятельности может служить Всероссийская научно-практическая конференция «Мосты мира» (19–20 апреля 2016 г.). Работа конференции проходила в рамках диалоговых площадок:

1. Деятельность молодежных движений по формированию гражданского согласия в регионах.
2. Патриотическое воспитание в образовательных учреждениях.
3. Роль СМИ в гармонизации общества.
4. Управление межнациональными и межконфессиональными процессами в российских регионах.
5. Социальные инициативы как способ формирования гражданского общества.

Конференция актуализировала проблемы воспитания патриотизма, межнациональных и межконфессиональных отношений и явилась той диалоговой площадкой, на которой оказалось возможным выработка рекомендаций и направлений дальнейшей деятельности органов федеральной и региональной власти, их взаимодействия с общественностью в деле гармонизации российского общества и формирования межнационального согласия в стране. Итогом конференции стал сборник тезисов [3].

Сотрудники Сибирского филиала Института Наследия тесно взаимодействуют с органами власти на всех уровнях – федеральном, региональном и местном. В рамках этого взаимодействия органам власти даются консультации, проводятся лекции, оказывается помощь в разработке методических материалов. В частности, в 2015–2016 гг. проведен цикл семинаров «Реализация государственной национальной политики в Омской области» для специалистов муниципальных районов Омской области. Помимо этого были подготовлены: «Методические рекомендации для органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации Сибири и Дальнего Востока о порядке и идеологическом сопровождении реализации историко-культурных проектов в приграничных регионах» (2014 г.); «Справочно-методические материалы для информационно-разъяснительной работы по вопросам гармонизации межнациональных отношений в Омской области» (2015 г.) [4]; «Информационное обеспечение государственной национальной политики: справочно-методические материалы для СМИ» (2016 г.) [5].

Также значительное внимание в Сибирском филиале Института наследия уделяется изучению проблемы сохранения и поддержания традиционных форм и особенностей культуры населения Западной Сибири. Различные исследования и иные научные мероприятия способствуют углублению этнографических знаний по данной проблеме и позволяют восстановить и актуализировать утраченные и полузабытые пласты традиционной культуры населения Омского региона. Формат такого научного мероприятия, как семинар, дает возможность представителям разных этносов показать вклад своего народа в формирование общей социокультурной среды Омского региона. Примером могут являться региональные научно-практические семинары:

- Региональный научно-практический семинар «Проблемы изучения и использования культурного потенциала славянского населения Омской области» (Омск, 2011 г.);
- Региональный научно-практический семинар «Изучение и использование этнокультурного потенциала кавказских народов Омской области» (Омск, 2012 г.);

– Региональный научно-практический семинар «Прибалтийские и скандинавские народы Сибири: проблемы изучения и использования культурного потенциала», (Омск, 2014 г.);

– Региональный научно-практический семинар «Этническая культура русских в пространстве Омского региона», (Омск, 2018 г.).

Два года подряд, в 2017 г. и 2018 г., сотрудники Сибирского филиала Института наследия принимали участие в организации Областной научно-практической конференции «Многоликое Прииртышье». Целью данного мероприятия стало формирование интереса учащихся средне-специальных учебных заведений к культурному наследию Омского региона.

Работа конференции велась в нескольких направлениях:

- история семьи в истории страны;
- семейные традиции народов Омского Прииртышья;
- культурное многообразие Омского региона;
- этнокультурные процессы и межкультурное взаимодействие в Омском Прииртышье;
- история населенных пунктов Омского Прииртышья.

В результате работы конференции был сформирован интерес учащихся к истории и культуре родного региона, повысился уровень знаний о прошлом народов, проживающих на территории Омского Прииртышья. Было решено продолжить работу в этом направлении, даны рекомендации учащимся и их научным руководителям по дальнейшей краеведческой работе, сделан вывод о необходимости оказания методической помощи преподавателям профессиональных образовательных организаций, находящихся в районах Омской области.

И еще одно мероприятие, соорганизатором которого ежегодно является Сибирский филиал Института наследия – Большой этнографический диктант. Всероссийская акция «Большой этнографический диктант» проходит с 2016 г. в каждом субъекте Российской Федерации в преддверии Дня народного единства. Участниками диктанта может стать любой желающий, владеющий русским языком, вне зависимости от образования, социальной принадлежности, вероисповедания и гражданства, в возрасте от 15 лет. Мероприятие проводится с целью оценки уровня этнографической грамотности населения, знания о народах, проживающих в России, и привлечения внимания к этнографии как науке, занимающей важное место в гармонизации межэтнических отношений. Среди тех, кто решается проверить свои знания – школьники, студенты, преподаватели, представители органов власти, общественных организаций, журналисты, члены Общественной палаты Омской области. Для участников диктанта сотрудниками Сибирского филиала Института наследия на некоторых площадках были организованы мини-лектории о численности, основных обычаях и традициях населения страны и Омской области, в частности. Региональный компонент – это обязательная составляющая теста.

На данный момент сотрудники Сибирского филиала при финансовой поддержке Правительства Омской области ведут работу над книгой «Народы Омской области». Издание адресовано специалистам в области истории и этнографии, педагогам, представителям органов власти, лидерам национальных общественных объединений. Книга содержит очерки о народах, этническая история которых тесно связана с нашей территорией. Предлагаемое издание – первый опыт обширной систематизации сведений о многих народах Омского региона, этим обусловлена, возможно, некоторая фрагментарность сведений, разница в наполнении отдельных разделов и глав. Представленная информация о каждом из народов в какой-то степени отражает и состояние современной этнологической науки региона.

Омский регион имеет богатый опыт этнографического исследования и этнокультурного образования, в полной мере реализуемый в имеющихся научных учреждениях. Одной из задач этнокультурного образования населения является проведение научно-практических мероприятий. Представители Омской этнографической школы являются инициаторами целого ряда таких мероприятий, особенно в сфере популяризации культуры народов Омской области и, шире, народов Сибири. Важность проведения этнокультурного образования среди населения нам видится в том, чтобы представители разных народов, познавая друг друга, находили возможности для общения, взаимопонимания и взаимообогащения.

Литература

1. Бережнова М. Л., Корусенко С. Н. Тридцать лет вместе (к юбилею кафедры этнографии) // КИС. – 2015. – № 1. – С. 31–36.
2. Селезнева И. А. Научно-популярные мероприятия как форма актуализации культурного наследия // Аношинские чтения : материалы I Межрегиональной научно-практической конференции (р.п. Большеречье Омской области, 12–13 октября 2016 г.) / гл. ред. Т. Н. Золотова, отв. ред. И. А. Селезнева, Г. М. Патрушева, О. Н. Шелегина. – Омск : Наука, 2017. – С. 133–138.
3. Мосты мира [Электронный ресурс] : материалы Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 19–20 апреля 2016 года) / под ред. Т. Н. Золотовой. – М. ; Омск : Институт наследия, 2016. – 70 с.
4. Справочно-методические материалы для информационно-разъяснительной работы по вопросам гармонизации межнациональных отношений в Омской области / отв. ред. Т. Н. Золотова, И. А. Селезнева, Т. Б. Смирнова. – Омск : Амфора, 2015. – 60 с.
5. Информационное обеспечение государственной национальной политики : справочно-методические материалы для СМИ / авт.-сост.: М. Л. Бережнова, К. Ю. Гизиева, И. А. Селезнева, Т. Б. Смирнова. – Омск, 2016. – 80 с.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ДЛЯ ХОРЕОГРАФОВ В ВУЗАХ

ETHNOCULTURAL EDUCATION FOR CHOREOGRAPHERS IN INSTITUTIONS OF HIGHER EDUCATION

Ю. А. Стадник
Ju. A. Stadnik

Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов, г. Санкт-Петербург

Аннотация. Вопрос об этнографической грамотности у хореографов актуален уже на протяжении ни одного десятилетия. Автор посвящает свою статью опыту решения этой проблемы в ВУЗах РФ и СНГ. Многолетняя практика некоторых кафедр показывает, что этнокультурное образование в виде этнохореографических учебных дисциплин успешно осуществляется в комплексной подготовке хореографов.

Ключевые слова: этнокультурное образование, этнохореография, хореографическая педагогика.

Abstract. The question of ethnographic literacy among choreographers has been relevant for several decades. The author devotes his article to the experience in solving this problem in the institutions of higher education of the Russian Federation and the CIS. Many years' practice of some chairs shows that ethnocultural education in the form of ethno-choreographic educational disciplines is implemented successfully in the complex training of choreographers.

Keywords: ethnocultural education, ethno-choreography, choreographic pedagogy.

На протяжении многих десятилетий в нашей стране обсуждается проблема этнографической безграмотности специалистов в области хореографии. Прежде всего, это относится к руководителям любительских хореографических коллективов и хореографам-постановщикам. По наблюдениям С. Л. Чернышовой за репертуаром танцевальных ансамблей коренных народов Севера России, «в современном сценическом воплощении танцев часто происходит смешение функций, основанных на разнородной лексике, зачастую не принадлежащей к определенной этнической группе, превалирует установка на красочность, зрелищность, увлечение техническими приемами, трюкачество во имя создания современного народного танца с элементами национального. В результате творческой фантазии постановщиков и исполнителей народный танец обрастает чужеродными элементами, утрачивая собственный неповторимый этнический облик. В конечном счете создается и выдается за народный по сути «псевдонародный» танец. К сожалению, такая практика распространена среди многих танцевальных коллективов северных регионов» [14, с. 81]. Подобную ситуацию отмечает Р. А. Султангареева в Поволжье, «<...> за башкирский народный танец выдаётся танец-эксперимент с чужеродными элементами, вымыслами, в процессе творческой фантазии постановщиков и исполнителей наполненный набором различных движений без соблюдения смыслов и допустимости жестов» [12, с. 92]. При этом не менее говорят и пишут о том, как должно быть. В качестве примера приведём высказывание Н. И. Заикина: «<...> создатели оригинальных произведений на основе фольклора должны прекрасно знать не только совокупность его единиц, резервы, специфические особенности, закономерности функционирования, но и связь фолькло-

ра с обычаями, обрядами, песней, музыкой, литературой, народным творчеством <...>» [4, с. 120].

Формированием этнокультурных компетенций у студентов кафедры, выпускающие специалистов в области хореографии, занимаются по мере своих возможностей и заинтересованности.

В данной статье показаны известные автору подходы в ВУЗах к этнохореографическому образованию, как разновидности этнокультурного.

По определению А. Б. Афанасьевой, «этнокультурное образование предполагает этнокультурологическое просвещение и представляет собой целостный процесс изучения и деятельностного освоения этнокультурного наследия (материального, духовного, социального), процесс становления и воспитания личности на традициях культуры этноса и суперэтноса, сочетающий моноэтническую глубину постижения родной культуры и полиэтническую широту» [1, с. 88]. В соответствии с этим, этнохореографическое образование подразумевает формирование у студентов-хореографов знаний, прежде всего, о танцевальном фольклоре, о его специфике, о методах собирания и фиксации танцев, о методике преподавания фольклорного танца, о разных вариантах реконструкции и популяризации, о связи с театральной хореографией.

Необходимость подготовки этнохореографов назрела давно. Например, О. Ю. Фурман пишет, что «наука не может развиваться в условиях, когда подготовка этнохореографов не налажена должным образом. Для такой многонациональной страны, как наша, список научных публикаций, посвящённых танцевальному фольклору, ничтожно мал» [13, с. 134-135]. Этнохореограф Т. Б. Бадмаева утверждает, что «необходимо начать подготовку в области теории и истории народной хореографии, хорошо владеющих теоретическими знаниями по этнографии и этническим танцам народов России и народов мира» [2, с. 32]. Далее она пишет: «Требуется решение административного характера, способного изменить сложившуюся кадровую ситуацию» [2, с. 33].

На сегодня в России состоялся всего лишь один экспериментальный целенаправленный выпуск специалистов с квалификацией «фольклорист-исследователь русской традиционной хореографической культуры (этнохореограф)». Это было в 1996 году в Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств (г. Улан-Удэ) [10, с. 98; 11, с. 141]. Автор статьи является представителем данного выпуска этнохореографов.

Учебный план был разработан и внедрён Ольгой Юрьевной Фурман. Особенность обучения студентов заключалась в преподавании им на протяжении всего четырёхлетнего учебного процесса этнографических дисциплин и выездах в фольклорные экспедиции к семейским (старообрядцам Забайкалья) для сбора и фиксации танцевального фольклора. Подготовка будущих этнохореографов к творческой деятельности была направлена на формирование знаний и навыков демонстрации подлинных произведений танцевального фольклора в сценических условиях.

В настоящее время в некоторых ВУЗах этнохореографические учебные дисциплины являются одним из компонентов комплексного хореографического образования, например, по направлению подготовки «Народная художественная культура».

На кафедре хореографического искусства Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов (СПбГУП) сложился блок дисциплин по этнохореографии, которые студенты-бакалавры изучают со второго по седьмой семестр одновременно с академическими, современными и балльными направлениями хореографии. Основная цель при изучении танцевального фольклора в данном ВУЗе заключается в воспитании у студентов-хореографов этнографической грамотности и умению демонстрировать фольклорный танец в аутентичной традиционной манере, а не в народно-сценической.

Этнохореографическое образование на этой кафедре формировалось более десяти

лет, начиная с 2002 года, и сейчас состоит из четырёх этапов.

Первый этап – учебная дисциплина «Теория и методика этнохореографического образования» (2-4 семестры). На лекциях по этой дисциплине многие студенты впервые знакомятся с такой сферой народной традиционной культуры как танцевальный фольклор [10, с. 99]. Данная учебная дисциплина появилась в результате преобразования общеизвестной в ВУЗах культуры и искусств учебной дисциплины «Теория и методика этнохудожественного/этнокультурного образования», обязательной на специалитете и бакалавриате по направлению подготовки «Народная художественная культура» [7, с. 198]. Практическая задача первого этапа состоит в обучении расшифровки танцевального фольклора, а именно в умении делать словесное описание танца в соответствии с музыкой [9, с. 135 - 136].

Второй этап – учебная дисциплина «Фольклорный танец». Здесь происходит практическое освоение студентами подлинных произведений танцевального фольклора и основ методики преподавания (3-5 семестры) [5; 6].

Третий этап – учебная дисциплина «Этнография и танцевальный фольклор народов России» (6-7 семестры), знакомящая с некоторыми способами научного исследования фольклорного танца и развивающая у студентов навык профессионального общения [8].

Четвёртый этап предполагает использование студентами этнохореографических знаний в постановочной деятельности на учебной дисциплине «Мастерство хореографа» [10, с. 102]. Здесь приходится признать существующую на практике кафедры недостаточность междисциплинарных связей между этнохореографическим компонентом и дисциплинами театральной хореографии. Создавая постановку на фольклорную тему, обычно студент переключается на соблюдение балетмейстерских законов и допускает этнографическую ошибку ещё на стадии замысла. В таких случаях для контроля за самостоятельной работой студентов преподавателю по дисциплине «Мастерство хореографа» тоже необходима этнохореографическая грамотность. Преподаватель по этнохореографии, в свою очередь, не обладает профессиональными постановочными навыками и поэтому не может контролировать постановочный процесс у студентов.

В этом отношении образцово-показательным является опыт кафедры хореографии Белорусского государственного университета культуры и искусств. Преподаватели данной кафедры являются учениками и последователями белорусского этнохореографа Юлии Михайловны Чурко. Многие из них сами лично выезжали в фольклорные экспедиции по регионам Белоруссии. Поэтому преподаватели, ведущие «Искусство балетмейстера», этнографически тоже образованы.

По словам заведующей кафедры БГУКИ С. В. Гутковской, «педагогами кафедры разработана специальная методика создания сценических номеров на основе образцов народного танцевального творчества. Целостный процесс творческой деятельности хореографа-постановщика, связанный с использованием фольклора, согласно этой методике разделяется на несколько взаимосвязанных этапов, включающих:

- изучение материалов по танцевальному фольклору и сбор информации о конкретном танцевальном образце;
- пластическое «оживление» письменно зафиксированного образца, выбранного за основу будущей постановки <...>;
- выбор способа сценической обработки фольклора <...>;
- практическое воплощение замысла сценической композиции на основе освоенных фольклорных материалов» [3, с. 54 - 55].

Постановочные работы на основе фольклора студентов, успешно освоивших все перечисленные этапы, восхищают своей этнографической и балетмейстерской грамотностью. Таким образом, этнохореографическое образование на кафедре хореографии БГУ-

КИ направлено на формирование у студентов знаний и навыков сценической интерпретации танцевального фольклора [3, с. 56].

Деятельность кафедр хореографии СПбГУП и БГУКИ в области этнохореографического образования прошла многолетнюю апробацию и продолжает совершенствоваться. На обоих кафедрах этнохореография, как разновидность этнокультурного образования, преподаётся студентам в комплексе с другими направлениями хореографического искусства. Это говорит о том, что, если ВУЗы РФ и СНГ ещё не готовы к целенаправленной подготовке этнохореографов, то дефицит частично может быть компенсирован при комплексном хореографическом образовании в учреждениях высшей школы.

Литература

1. Афанасьева А. Б. Этнокультурное образование в России: теория, история, концептуальные основы. – СПб., 2009. – 296 с.
2. Бадмаева Т. Б. Междисциплинарные аспекты изучения этнической хореографии // Традиционная танцевальная культура народов Урало-Поволжья: исследование, образование, искусство, бытование / сост. Н. Д. Мусина; науч. ред. Р. М. Валеев, Р. Р. Юсупов; Казан. гос. ун-т культуры и искусств. – Казань : Культура, 2013. – С. 23–34.
3. Гутковская С. В. Системный подход к изучению национального фольклора как основа подготовки специалистов в области народно-сценической хореографии // Традиционная танцевальная культура народов Урало-Поволжья: исследование, образование, искусство, бытование / сост. Н. Д. Мусина; науч. ред. Р. М. Валеев, Р. Р. Юсупов; Казан. гос. ун-т культуры и искусств. – Казань : Культура, 2013. – С. 51–57.
4. Заикин Н. И. Русский танцевальный фольклор в системе многоуровневого художественного образования // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3-7 февраля 2014 г.): сборник научных статей В 5 томах. Том 3: Народная хореография: Проблемы изучения и сохранения / Сост., науч. ред. А. И. Шилин; ред. А. В. Лобанова. – М. : РОСКУЛЬТПРОЕКТ, 2017. – С. 116–121.
5. Стадник Ю. А. Фольклорный танец (Преподавание в вузе) // Проблемы управления качеством образования в гуманитарном вузе: материалы XII Международной научно-методической конференции, 26 октября 2007 года / Сост., отв. за вып. С. В. Викторенкова. – СПб. : СПбГУП, 2007. – С. 156–157.
6. Стадник Ю. А. О специфике преподавания русского фольклорного танца в ВУЗе // Проблемы управления качеством образования в гуманитарном вузе: материалы XIV Международной научно-методической конференции, 23 октября 2009 года / Сост., отв. за вып. Л. А. Санкин, С. В. Викторенкова. – СПб. : СПбГУП, 2009. – С. 224–225.
7. Стадник Ю. А. О специфике преподавания учебной дисциплины «Теория и методика этнохудожественного образования» студентам-хореографам // Проблемы управления качеством образования в гуманитарном вузе: материалы XV Международной научно-методической конференции, 29 октября 2010 года / Сост., отв. за вып. С. В. Викторенкова. – СПб. : СПбГУП, 2010. – С. 198.
8. Стадник Ю. А. Инновации в преподавании танцевального фольклора // Проблемы управления качеством образования в гуманитарном вузе: Материалы XVI Международной научно-методической конференции. 28 октября 2011 / Науч. ред. В. В. Дубицкий, С. В. Викторенкова. – СПб. : СПбГУП, 2011. – С. 194–195.
9. Стадник Ю. А. Обучение расшифровке танцевального фольклора // Наука и образование в XXI века: сборник научных трудов по материалам Международной заочной научно-практической конференции 31 мая 2012 г.: в 5 частях. Часть 3; Мин. образования и науки Рос. Федерации / Сост. Т. М. Уляхин. – Тамбов, 2012. – Ч. 3. – С. 135–136.
10. Стадник Ю. А. Этнокультурный компонент хореографического образования в СПбГУП // Вестник Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой. – 2016. – № 1 (42). – С. 97–104.
11. Стадник Ю. А. К вопросу об этнохореографическом образовании в вузе // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3-7 февраля 2014 г.): сборник научных статей В 5 томах. Том 3: Народная хореография: Проблемы изучения и сохранения / Сост., науч. ред. А. И. Шилин; ред. А. В. Лобанова. – М. : РОСКУЛЬТПРОЕКТ, 2017. – С. 140–152.

12. Султангареева Р. А. Башкирский фольклорный танец – феномен культуры и истории // Танец в диалоге культур и традиций: материалы VI Межвузовской научно-практической конференции, 26 февраля 2016 г. – СПб. : СПбГУП, 2016. – С. 85–94.

13. Фурман О. Ю. Этнохореография: проблема подготовки специалистов // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3-7 февраля 2014 г.): сборник научных статей В 5 томах. Том 3: Народная хореография: Проблемы изучения и сохранения / Сост., науч. ред. А.И. Шилин; ред. А.В. Лобанова. – М. : РОСКУЛЬТПРОЕКТ, 2017. – С. 134–139.

14. Чернышова С. Л. Танцевально-пластический фольклор коренных малочисленных северных этносов (Проблемы сохранения и развития) // Танец в диалоге культур и традиций: материалы VI Межвузовской научно-практической конференции, 26 февраля 2016 г. – СПб. : СПбГУП, 2016. – С. 80–81.

РАЗДЕЛ V
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

УДК 9.94 (47)

И ВОТ ЗДЕСЬ НАЧИНАЮТСЯ РАСХОЖДЕНИЯ
МЕЖДУ ТАТАРСКИМИ И ЧУВАШСКИМИ ИСТОРИКАМИ.
Н. В. УСТЮГОВ О «БУЛГАРСКОМ НАСЛЕДСТВЕ»

AND THERE, HERE BEGAN TO DISCOVER
BETWEEN TATAR AND CHUVASH HISTORIANS.
N. V. USTYUGOV ABOUT “BULGARIAN HERITAGE”

В. Г. Бухерт
W. G. Buchert

Архив Российской академии наук, г. Москва

Аннотация. Публикуется заключение известного советского историка Николая Владимировича Устюгова (1896/97–1963) по содержанию письма Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики (НИИ ЯЛИЭ) при Совете министров Чувашской АССР на имя президента Академии наук СССР академика М.В. Келдыша о спорных вопросах истории Чувашской и Татарской АССР.

Ключевые слова: спорные вопросы истории Чувашской и Татарской АССР, научная деятельность известного советского историка Н.В. Устюгова.

Abstract. Published the conclusion of the famous Soviet historian Nikolai Vladimirovich Ustyugov (1896 / 97–1963) on the content of the letter of the Chuvash Research Institute of Language, Literature, History and Economics under the Council of Ministers of the Chuvash ASSR addressed to the President of the USSR Academy of Sciences Academician M.V. Keldysh on the controversial issues of the history of the Chuvash and Tatar Autonomous Soviet Socialist Republics.

Keywords: controversial issues of the history of the Chuvash and Tatar Republic, scientific activities of the famous Soviet historian N.V. Ustyugov.

Одной из последних работ известного историка признанного специалиста в области истории феодальной России и истории населяющих её народов Н. В. Устюгова¹, было написанное им заключение по содержанию письма Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики (НИИ ЯЛИЭ) при Совете министров Чувашской АССР на имя президента Академии наук СССР академика М. В. Келдыша, касающегося спорных вопросов истории Чувашской и Татарской АССР.

Позиция чувашских историков нашла отражение не только в письме М. В. Келдышу, но и в макете «История Чувашской АССР с древнейших времён до наших дней»², подготовленном В. Д. Дмитриевым³ и В. Л. Кузьминым⁴.

Основания для привлечения именно Н. В. Устюгова в качестве эксперта к обсуждению столь сложных вопросов крылись в его особенностях как исследователя. Свои тру-

ды Н. В. Устюгов «строил на твёрдой почве документов и фактов, являясь противником домыслов и догадок», был человеком «строного ума, стройной, логической мысли» и, как следствие, концепции, которые он развивал, «отличались чёткостью и последовательностью», они «никогда не отрывались от конкретного материала»⁵.

В своём заключении Н. В. Устюгов цитировал фрагменты стенограммы объединённого заседания двух секторов Института истории АН СССР: истории СССР периода феодализма и капитализма от 14 мая 1963 г., на котором рассматривался упомянутый макет. Н.В. Устюгов пришёл к выводам, что надо «прекратить длительный и, по существу, ненужный спор между чувашскими и татарскими историками из-за “булгарского наследства”» и что «следует исполнить просьбу чувашских историков и провести совместное заседание историков, археологов этнографов и лингвистов, работающих в Академии наук СССР с историками, археологами, этнографами и лингвистами Чувашии и Татарии». Скорректированная позиция чувашских историков в отношении спорных исторических вопросов была выражена в изданном первом томе «Истории Чувашской АССР»⁶.

Написанное Н. В. Устюговым «заключение» хранится в его личном фонде (Ф. 1535) в Архиве Российской академии наук (РАН). При публикации текста документа воспроизведены примечания к тексту, сделанные самим Н. В. Устюговым.

Заключение по содержанию письма Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики на имя президента АН СССР академика М.В. Келдыша⁷ по поводу спорных вопросов истории Чувашской и Татарской АССР.

Основным спорным вопросом между чувашскими и татарскими историками является вопрос об этногенезе чувашей и татар и о происхождении обоих народов от волжских булгар.

Историки обеих республик претендуют, если можно так выразиться, на преимущественное право на «булгарское наследство». Этот вопрос оживлённо дебатировался в советской исторической науке с 1946 г., если не раньше. Нашёл он своё отражение и в специальных статьях различных авторов и в обобщающих работах, таких как «Очерки истории СССР. Период феодализма», и в «Истории Татарской АССР», т. I (Казань, 1955), и в «Материалах по истории Чувашской АССР», вып. I (Чебоксары, 1958) и, наконец, в макете «Истории Чувашской АССР», кн. I (Чебоксары, 1962).

И историки, и лингвисты сходятся на том, что основным компонентом формирующихся татарской и чувашской народностей является тюркоязычное население Волжской Булгарии. Лингвист, член-корреспондент АН СССР Б. А. Серебренников⁸, на основе анализа языковых данных пришёл к следующим выводам: булгарский и чувашский языки сходны. Возможно, ещё в Нижнем Поволжье чувашский язык имел некоторые особенности. Можно предполагать и то, что чувашский язык образовался на основе западных диалектов булгарского языка⁹. Переходя к вопросу об отношении татарского народа к «булгарскому наследству», Б. А. Серебренников пишет: «Вряд ли в настоящее время будет оспариваться тот бесспорный факт, что камские булгары действительно принимали участие в формировании татарского народа, который, подобно чувашскому народу исторически сложился в результате смешения различных этнических элементов, главным образом, камско-булгарского, кыпчакско-тюркского и отчасти угро-финского»¹⁰.

Этой же мысли придерживается и археолог, член-корреспондент П. Н. Третьяков¹¹. В частности, он приводит заслуживающее внимания сравнение с Киевской Русью. По его мнению, «булгарское наследство» является таким же общим достоянием татарского и чувашского народов, каким является наследство Киевской Руси для русского, украинского и белорусского народов¹².

Нет надобности приводить свидетельства других советских учёных, которые придерживаются этих же взглядов. Мысль большинства советских учёных о генетической связи татарского и чувашского народов с населением Волжской или Камской Булгарии предельно ясна. Речь может идти лишь о большей или меньшей степени усвоения «булгарского наследства» тем и другим народами.

И вот здесь начинаются расхождения между татарскими и чувашскими историками. В корне этих расхождений лежит вопрос о судьбе другого наследства – «наследства Золотой Орды». Трудно допустить, чтобы золотоордынское владычество, длившееся в Среднем Поволжье свыше 200 лет, не оставило никаких следов у покорённых народов, в частности не отразилось на их этногенезе. Между тем и татарские и чувашские историки упорно отказываются от «золотоордынского наследства». Татарские историки считают Казанское ханство, возникшее в 40-х годах XV в. не продуктом распада Золотой Орды, а возрождением местной булгарской государственности¹³. Между тем, ведь возникновение Казанского ханства источники связывают с захватом Казани в 1445 г. золотоордынским царевичем Махмутеком¹⁴ и провозглашением им себя казанским ханом¹⁵. Правда, образование Казанского ханства нельзя рассматривать только как захват Казани и прилегающей к ней территории отрядами Махмутека. Условия для создания местной государственности были подготовлены внутренним развитием местного общества. Несомненно, Махмутек нашёл поддержку у местных феодалов. Но было бы неверно начисто отрицать, что образование Казанского ханства явилось продуктом распада Золотой Орды. Жаль, что татарские историки не воспользовались тем правильным освещением этого вопроса, который дан в «Очерках истории СССР», изданных Институтом истории АН СССР¹⁶.

Таким образом, по мнению татарских историков, Казанское ханство является прямым наследником государства Волжской или Камской Булгарии. «Этническую основу этого народа по-прежнему составляли камские булгары, которые впитали в себя и части других племён. К этому времени уже отюреченные. Если сравнить образцы языка современных казанских татар с булгарскими, не трудно убедиться в том, что перед нами один и тот же язык... В свой словарный фонд язык казанских татар, сформировавшийся в общенародный язык в результате экономической и политической концентрации, включил немало слов из языков других племён и народностей, в том числе и кипчакских»¹⁷.

Г. В. Юсупов¹⁸, занимавшийся изучением булгаро-татарской эпиграфики, даёт более отчётливое представление о связи булгарского языка с татарским. Г. В. Юсупов установил два стиля булгарского языка, нашедших своё отражение в эпиграфических памятниках. Его выводы в основном сводятся к следующему: «Обзор языка памятников I и II стилей указывает на существование некогда у булгар двух последовательно сменившихся друг друга языков – древнебулгарского и новобулгарского, принадлежавших одному, единому в социально-экономическом отношении народу: волжским булгарам... Близость волжских булгар к зоне оживлённого движения огузов и кипчаков при их принадлежности к тюркской системе языков и культуре способствовала всё большему и большему обновлению довольно архаической формы булгарского языка, который впоследствии у булгар исчез как разговорный язык. В результате возник новобулгарский язык (кипчакского типа), близкий к современному казанско-татарскому языку»¹⁹.

Нужно заключение квалифицированного лингвиста-тюрколога для определения, насколько это верно с чисто лингвистической стороны. Для историка же, занимающегося вопросами этногенеза, такая трактовка лингвистических наблюдений вполне приемлема.

Историки Татарии, считая основным населением Казанского ханства казанских татар, в то же время отмечают, что «кроме татар, в состав населения ханства входили [и другие народы]: удмурты, мари, чуваша, мордва, башкиры», иными словами, отмечают известную этническую пестроту населения Казанского ханства²⁰. Против этого положе-

ния невозможно возражать. Его следует принять.

Спор у Г. В. Юсупова с чувашскими историками касается роли древнебулгарского языка в формировании татарского и чувашского языков. Не соглашаясь с Б. А. Серебренниковым, что начало татарскому языку положил язык кипчакский, Г. В. Юсупов пишет: «Не отрицая определённой роли этого языка в формировании современного татарского, следует указать, что кипчакский и огузский языки, наложившись на древнебулгарский, резко изменили направление его развития, при том же, в основном, этническом (булгарском) субстрате. Процесс этот не коснулся чувашского языка с его финно-угорским субстратом»²¹.

Г. В. Юсупов соглашается с мнением Б. А. Серебренникова. Что после прихода тюрков-булгар язык тюркских пришельцев наслаивался на марийский (финно-угорский) субстрат, и что в процессе этого языкового взаимодействия верх одержал язык тюркских пришельцев, т.е. булгар²².

Что же касается языка изученных им эпиграфических памятников, то Г. В. Юсупов отмечает некоторое фонетическое сходство чувашских числительных с числительными надгробий II стиля, но считает это недостаточным для того, чтобы поставить знак равенства между чувашами и булгарами²³.

Отсюда легко сделать неправильный вывод о весьма слабом отношении чувашей к древним булгарам.

Таким образом, упрёки, какие делают чувашские историки татарским в письме на имя президента АН СССР, справедливы лишь отчасти. Нельзя считать Казанское ханство прямым наследником Булгарского ханства, а не продуктом распада Золотой Орды. Равным образом нельзя отказывать чувашам в доле в «булгарском наследстве». Но в целом вопрос об этногенезе татар и о взаимоотношениях между татарами и чувашами изложен более объективно и правильно в «Истории Татарской АССР», чем в макете «Истории Чувашской АССР».

Позиция чувашских историков, как она изложена в макете «Истории Чувашской АССР» и в их письме на имя президента Академии наук СССР, заслуживает больших упрёков.

Прежде всего чувашские историки пытаются ввести в заблуждение президента АН СССР. В своём письме они пишут: «Московские, ленинградские и периферийные научные учреждения и видные учёные дали в целом положительный отзыв на макет» и далее: «мы считаем, что в макете «Истории Чувашской АССР» исторические события, связанные с этногенезом чувашского и татарского народов Волжской Булгарией, Монголо-татарским завоеванием, Золотой Ордой, Казанских ханством и присоединением Чувашии к России, освещаются правдиво, на основе законов исторического материализма, что в макете нет никакого преувеличения роли чувашского народа и противопоставления чувашского народа татарскому. Положения и выводы макета в освещении перечисленных вопросов полностью совпадают с основными положениями учебников, учебных пособий, и курсов истории СССР, издаваемых в Москве, со взглядами видных учёных-историков, археологов, этнографов и лингвистов Москвы и Ленинграда» (стр. 1-2 письма).

Чувашские историки явно поспешили с этой саморекламой. К сожалению, они не указали, какие именно научные учреждения и учёные дали положительный отзыв на макет. Имеющаяся в распоряжении Института истории АН СССР стенограмма объединённого заседания двух секторов Института – истории СССР периода феодализма и капитализма, состоявшегося 14 мая 1963 г. отнюдь не подтверждает мнения о положительном отношении к макету. Авторам макета было сделано много упрёков, причём некоторые из них как раз совпадают с тем, в чём упрекали авторов татарские историки. Правда, было отмечено, что чувашские историки много поработали над своей историей и над макетом.

Но, тем не менее, макет имеет много недостатков и притом весьма существенных.

А. П. Новосельцев²⁴ отметил совершенно неправильную трактовку в макете вопроса об этногенезе чувашей, т.е. затронул тот же вопрос, какого коснулись и татарские историки в своих замечаниях. Прежде всего, не доказано, что болгары и сувазы одно и то же. Между тем отождествление сувазов с булгарами даёт автором макета основание считать болгар предками только чувашей.

Для А. П. Новосельцева остался неясным вопрос, считают ли авторы макета, что в дозолотоордынский период существовала болгарская народность, из которой впоследствии развились две родственные народности – татар и чувашей, или же уже в X–XIII вв. существовала и начала развиваться чувашская народность, сформировавшаяся в X–XV вв. в результате ассимиляции пришлыми булгарами-сувазами местных финно-угорских племён, родственных современным марийцам.

А ведь такая постановка вопроса ведёт к тому, что авторы, очевидно, признают право преемственности «болгарского наследия» только за чувашами. А. П. Новосельцев проводит аналогию между древнерусской народностью, явившейся основой русской, украинской и белорусской народностей, и болгарской народностью, послужившей основой татарской и чувашской народностей, т.е. повторил тот аргумент, который приводил в своё время П. Н. Третьяков, и о чём уже упоминалось.

Немало у А. П. Новосельцева и других замечаний. Его общий вывод сводится к следующему: «Несмотря на большую работу, проведённую советскими историками в изучении прошлого чувашского народа, в настоящее время ещё целый ряд вопросов требует своего дальнейшего изучения и обоснования на базе известных и не привлекавшихся до сего времени первоисточников».

Весьма серьёзные замечания были сделаны Е. Н. Кушевой²⁵ по разделам развитого и позднего феодализма. Они касались нечёткости трактовки вопросов об ясаке, землевладении, социально-экономических отношениях внутри чувашского общества, наличии татар землевладельцев в Казанском ханстве. При этом Е. Н. Кушева отметила, что в макете некоторые вопросы истории Татарии трактуются иначе, чем в специальной «Истории Татарии».

Замечания В. А. Твардовской²⁶, К. Ф. Шацилло²⁷ и Л. М. Иванова²⁸ по разделу капитализма, в качестве наиболее существенного, отмечали тот недостаток, что из макета «Истории Чувашии» выпала чувашская специфика.

Весьма показателен общий вывод Л. М. Иванова: «Часть, относящуюся к периоду капитализма, нужно очень и очень внимательно переработать не только с точки зрения общего сюжета, но и по существу изложенного материала. Иначе эта книга не произведёт впечатления, что она написана по истории Чувашии».

Общий вывод, который следует из обсуждения макета «Истории Чувашской АССР» в Институте истории АН СССР – макет нужно не печатать, а дорабатывать.

Таким образом, эту стенограмму нельзя рассматривать как положительный отзыв.

Не лучше обстоит дело и с сопоставлением наблюдений и выводов макета с трактовкой этих вопросов в обобщающих трудах по истории СССР. Трактовка вопросов этногенеза, наиболее спорного во всём макете, совпала лишь с трактовкой этого сюжета в статье В. Д. Дмитриева «О происхождении чувашского народа», помещённой в сборнике статей «Материалы по истории Чувашской АССР», вып. I (Чебоксары, 1958 г.), т.е. в работе одного из авторов макета. В других работах этого совпадения обнаружить не удалось.

Несколько слов о замечаниях татарских историков, выписка из которых приложена к письму чувашских историков. Эти замечания серьёзны, основательны, написаны со знанием дела, и авторы макета обязаны их учесть.

Кроме того, следует посчитаться и с тем обстоятельством, что татарские историки, говоря о процессе формирования татарской народности, учитывают не только болгарский, но и кипчакский элемент. Иными словами, в формировании татарской народности участвовало и основное тюркоязычное население Золотой Орды.

Совершенно иначе этот вопрос трактуют чувашские историки. Говоря о завершении процесса формирования чувашской народности, они пишут: «Тюркоязычная чувашская народность сформировалась в X–XV веках в результате ассимиляции пришлыми булгарами-сувазами местных финно-угорских племён, родственных современным марийцам. Основным компонентом чувашской народности были болгары-сувазы». Далее приводят доказательства: 1. Сходство отдельных слов в болгарской эпиграфике и современном чувашском языке. 2 Следы марийских элементов в лексике и фонетике чувашского языка. 3. Некоторые элементы марийской материальной культуры у чувашей (одежда).

Булгары-сувазы и предки современных марийцев, таким образом, по макету, явились основными компонентами чувашской народности. Кроме марийцев, «чувашаи восприняли в свою среду буртас, переселившихся на территорию Чувашии в связи с вторжением монголо-татар и других кочевых орд»²⁹.

Ну, а отразилось как-нибудь на этническом составе населения Чувашии и формировании чувашской народности пребывание территории Чувашии в составе Золотой орды? Трудно допустить, чтобы двухсотлетнее подчинение Золотой орде никак не отразилось на этногенезе чувашского народа.

Забирая себе львиную долю «булгарского наследства», чувашские историки начисто отказываются от «золотоордынского наследства». Едва ли такую постановку вопроса можно признать серьёзной.

Общий вывод.

Пора прекратить длительный и, по существу, ненужный спор между чувашскими и татарскими историками из-за «булгарского наследства». Русские украинские и белорусские историки считают Древнерусское государство общей колыбелью трёх братских государств – России, Украины и Белоруссии, а древнерусскую народность – общей колыбелью трёх братских народов – русского, украинского и белорусского, и никаких ссор на этой почве не происходит. Будет очень хорошо, если этому благому примеру последуют чувашские и татарские историки.

Думается, следует исполнить просьбу чувашских историков и провести совместное заседание историков, археологов этнографов и лингвистов, работающих в Академии наук СССР с историками, археологами, этнографами и лингвистами Чувашии и Татарии. Причём желательно участие в этом совещании проф[ессора] А. П. Смирнова³⁰, крупнейшего специалиста по истории Волжской Булгарии, проф[ессора] Н. А. Баскакова³¹, крупнейшего лингвиста-тюрколога, и члена-корреспондента АН СССР Б. А. Серебреникова, писавшего по вопросам этногенеза чувашского народа.

Старший научный сотрудник

Института истории АН СССР

доктор исторических наук Н. Устюгов

19/VIII 1963 г.

АРАН. Ф. 1535 (Н.В. Устюгов). Оп. 1. Д. 364. Л. 13-23. Машинопись, подпись – автограф.

Примечания

(Endnotes)

- ¹ Устюгов Николай Владимирович (1896/97–1963) – научный сотрудник Института истории АН СССР (с 1935 г.), профессор МГИАИ (с 1959 г.).
- ² См.: История Чувашской АССР с древнейших времён до наших дней» (Краткие очерки). Чебоксары, 1962-1963, Т. 1-2.
- ³ Дмитриев Василий Дмитриевич (1924–2013) – историк, академик Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики.
- ⁴ Кузьмин Василий Леонтьевич (1919–2002) – историк, ст. научный сотрудник НИИ ЯЛИЭ при Совете министров Чувашской АССР (1951–1963).
- ⁵ Черепнин Л.В. К 10-летию со дня смерти Н.В. Устюгова // Он же. Отечественные историки XVIII–XX вв. Сб. статей, выступлений, воспоминаний. М., 1984, С. 314.
- ⁶ См.: История Чувашской АССР. Чебоксары, 1966, Т. 1. С древнейших времён до Великой Октябрьской социалистической революции.
- ⁷ Келдыш Мстислав Всеволодович (1911–1978) – математик и механик, академик (с 1946 г.), президент (1961–1975) АН СССР.
- ⁸ Серебренников Борис Александрович (1915–1989) – лингвист, академик АН СССР (с 1984 г.).
- ⁹ Серебренников Б.А. Происхождение чуваш по данным языка // О происхождении чувашского народа. Сборник. Чебоксары. 1957, стр. 42-44; Дмитриев В.Д. О происхождении чувашского народа // Материалы по истории Чувашской АССР. Чебоксары, 1958, Вып. I, стр. 54 (прим. Н.В. Устюгова).
- ¹⁰ Серебренников Б.А. Указ. соч., стр. 46 (прим. Н.В. Устюгова).
- ¹¹ Третьяков Пётр Николаевич (1909–1976) – археолог-славист, директор Института славяноведения АН СССР (1951–1959), профессор ЛГУ (1966–1970), главный редактор журнала «Вопросы истории» (1950–1953).
- ¹² Третьяков П.Н. Происхождение чувашского народа в свете археологических данных // Советская этнография, 1950, № 3, стр. 51; Дмитриев В.Д. Указ. соч. стр. 61 (прим. Н.В. Устюгова).
- ¹³ История Татарской АССР. Казань, 1955, Т. I, стр. 99-100 (прим. Н.В. Устюгова).
- ¹⁴ Махмутек (Махмуд-хан) (?–1465) – казанский хан (с 1445 г.).
- ¹⁵ Современные историки связывают создание Казанского ханства с занятием золотоордынским ханом Улуг-Мухаммедом (1405–1445) Казани в 1438 г.
- ¹⁶ См.: Очерки истории СССР. Период феодализма. IX–XV вв., ч. II, М., 1953, стр. 427-428 (прим. Н.В. Устюгова).
- ¹⁷ История Татарской АССР, т. I, стр. 103-104 (прим. Н.В. Устюгова).
- ¹⁸ Юсупов Гарун Валеевич (1914–1968) – археолог, этнограф, сотрудник Института языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР (с 1958 г.).
- ¹⁹ Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.-Л., 1960, стр. 88-89 (прим. Н.В. Устюгова).
- ²⁰ История Татарской АССР, т. I, стр. 102, 104 (прим. Н.В. Устюгова).
- ²¹ Юсупов Г.В. Указ. соч., стр. 90 (прим. Н.В. Устюгова).
- ²² Там же, стр. 93 (прим. Н.В. Устюгова).
- ²³ Там же, стр. 93 (прим. Н.В. Устюгова).
- ²⁴ Новосельцев Анатолий Петрович (1933–1995) – историк-востоковед, чл.-корр. РАН (с 1984 г.), директор Института российской истории (1988-1993).
- ²⁵ Кушева Екатерина Николаевна (1899–1990) – историк, ст. научный сотрудник Института истории АН СССР (1936–1969).

²⁶ Твардовская Валентина Александровна (род. В 1931 г.) – историк, младший (с 1959 г.), старший (с 1969 г.) научный сотрудник Института истории АН СССР, дочь А.Т. Твардовского.

²⁷ Шацилло Корнелий Фёдорович (1924–1998) – историк, младший научный сотрудник Института истории АН СССР (с 1958 г.).

²⁸ Иванов Леонид Михайлович (1909–1972) – историк, ст. научный сотрудник Института истории АН СССР (с 1938 г.).

²⁹ Макет «История Чувашской АССР», кн. I, Чебоксары, 1963, стр. 42-45 (прим. Н.В. Устюгова).

³⁰ Смирнов Алексей Петрович (1899–1974) – историк и археолог, профессор МГУ (с 1951 г.), зам. директора ГИМ и Института археологии АН СССР.

³¹ Баскаков Николай Александрович (1905–1995) – учёный-тюрколог, фольклорист, этнограф.

**ФОЛЬКЛОРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ
РАННИХ НОВЕЛЛ Х. Д. АВШАЛУМОВА**

**FOLKLORE AND HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC CONTEXT OF THE
EARLY NOVELS OF H. D. AVSHALUMOV**

**А. Б. Багомедова
A. B. Bagomedova**

Лицей № 5, г. Махачкала

Аннотация. Народный писатель Дагестана, татский прозаик, драматург, поэт, переводчик и журналист Х. Д. Авшалумов оставил богатейшее наследие, подлежащее научному осмыслению. Фольклорно-исторический и этнографический контекст ранних новелл Х. Д. Авшалумова отражают величие фольклора татского народа.

Ключевые слова: фольклористика, фольклорно-исторический, этнографический контекст, ранние произведения, сказание.

Abstract. A national writer of Dagestan, tats novelist, playwright, poet, translator and journalist H. D. Avshalumov left a rich legacy, in particular, written in the genre of the story, the scientific understanding of which is important. Folklore-historical and ethnographic context of the early novels of H. D. Avshalumov reflect the dawn of folklore of the tats people.

Keywords: folklore, folklore-historical, ethnographic context, early works, legend.

«Фольклорно-этнографический контекст многих современных художественных произведений обеспечивается включением в литературный текст различных народно-поэтических (образных, языковых, стилистических и др.) элементов и этнографических реалий. В сложной повествовательной системе они могут рассматриваться как своеобразные этно-эстетические микроединицы, в которых представлена поэтическая, эмоциональная, философская, социально-психологическая информация о духовной и материальной культуре народа. Степень взаимодействия этих микроединиц в контекстовом оформлении (соподчинении целому) способствует образованию определенного системного синтеза, новообразованию «художественного синтетизма» (по А. Ф. Лосеву). Именно поэтому этно-эстетические элементы активно участвуют в самой художественной структуре произведения, в показе формирования национальных характеров, их нравственной психологии, в передаче местного колорита и т. д.» [1, с. 114–115].

Все это можно отнести и к творчеству Х. Д. Авшалумова. Причем важно отметить, что в использовании им фольклорно-этнографического и историко-фольклорного материала достаточно четко прослеживается эволюция от начального ученического, несколько механического привлечения материала – до зрелого мастерского художественного синтеза. Поэтому мы и начинаем анализ с выявления особенностей привлечения Х. Авшалумовым не чисто фольклорного, а историко-этнографического материала, который создает своеобразный фон, контекст, имеющий отношение к фольклоризму и на основе которого в дальнейшем писатель вполне освоил и гармонично использовал собственно фольклор в творческой практике.

Как фольклорист, этнограф и писатель Х. Д. Авшалумов искусно использует жанры

устно-поэтического творчества, причем нередко сам определяет жанровую принадлежность своих произведений или использованных в них фрагментов в качестве легенды, сказки и т. п.

Первые опыты обращения к фольклору у Х. Авшалумова носят ученический характер, более того, они имеют больше отношения к народному творчеству, нежели к писательскому творчеству. Таково прежде всего его «Сказание о любви», написанное в 1941 г.

Как видим, в заголовке произведение названо сказанием, а в подзаголовке значится: татская легенда (хотя правильнее было бы его назвать преданием). Однако для нас важно то, что начинающий писатель дал прекрасное изложение замечательного фольклорного произведения татов и табасаранцев.

«Сказание о любви» предваряется по-писательски красочно изложенными, но по сути фольклорными сведениями: «В тридцати-тридцати пяти километрах к югу от древнего Дербента, среди объятых чуткой тишиной задумчивых лесов, зеленых полян и глухих оврагов, приютилось мое родное селение Ньюгди. Название села происходит от сочетания двух татских слов – нюге дигь, что означает «новое селение». Кто и когда основал его, почему селение получило такое название – об этом рассказывал мне отец, когда я был еще мальчиком, да и от убежденных седиными односельчан не раз потом слышал об этой трагической и вместе с тем прекрасной истории» [2, с. 293–303].

В сноске Х. Авшалумов пишет: «В народе эта легенда бытует под названием «Визирь табасаранского хана».

В дальнейшем Х. Авшалумов дает живописное описание края, где происходили события сказания, здесь мы видим в лице писателя и журналиста, и этнографа, это же описание как бы подготавливает читателя к полноценному восприятию следующего в дальнейшем произведения: «С незапамятных времен предки наших односельчан, нюгдинцев, жили в одном из табасаранских аулов вместе с табасаранцами и вели одинаковый с ними образ жизни. Прекрасные горы Табасарана. Если в раю есть горы, должно быть, они похожи на табасаранские. Склоны их, покрытые изумрудной травой, пестреющей разноцветными полевыми цветами, напоминают чудесные, украшенные узорами ковры, вытканые руками искусных табасаранских ковровщиц. А леса там в весеннюю пору трудно отличить от цветущих садов, столько в них плодовых деревьев. Не потому ли здесь в это время года так звонко раздаются соловьиные трели с зари и до поздней ночи и так много вдохновенных певцов и ашугов?»

Далее писатель обращается к библейским, видимо, фольклоризованным образам, связывая их с Табасараном: «Говорят, когда Бог создал первых людей – Адама и Хаву, райский сад находился не на небе, а на земле. Кто знает, может, это были сады, привольно раскинувшиеся в живописных долинах Табасарана».

Затем повествование переходит непосредственно к людям: «И душа народа под стать прекрасной природе родной земли. Она щедра, как плодоносное дерево, чиста, как бесчисленные родники, которыми богат этот край. А необыкновенное гостеприимство табасаранцев вошло в поговорку, самое страшное проклятие на устах их: “Да чтоб гость не постучался в дверь твоего дома!”».

И, конечно же, автор, известный своими интернациональными убеждениями, не обошел своим вниманием этот аспект, предваряя сказание, дающее благодатный материал для этого: «Хотя предки наших односельчан – нюгдинцы и табасаранцы, жившие в этом ауле, принадлежали к разным народам и исповедали разную религию, но судьбы их были схожи: одно и то же омрачало жизнь их всех – жестокое иго ханов, которым они были подвластны». Таким образом, подготовив читателя своеобразным синтезом жанров и эмоционально изложенной мыслью, Х. Авшалумов переходит к собственно преданию: «Случилось это давно, несколько столетий назад...»

«Сказание...» в целом выдержано в рамках жанров предания и восточных дастанов, но с ориентацией на отражение трагических событий, связанных с исторически реальными лицами и событиями, хотя ныне трудно говорить о прототипах образов и исторических реалиях событий [1, с. 114–115].

У табасаранского хана был приближенный тат по имени Довид. У него была дочь – красавица Шушен. Табасаранский мальчик Джумшуд рано лишился родителей, и Довид воспитывал сироту как своего родного сына. Джумшуд и Шушен жили как брат и сестра, «а когда они стали взрослыми и узнали, что они не брат и сестра, их дружба и привязанность переросли в нежную и пламенную любовь». Узнав это, Довид объявил их женихом и невестой. Однако сластолюбивый хан-тиран требует, чтобы Шушен первую брачную ночь провела с ним. Об этом Довиду приходится рассказать и Джумшуду. Аул возмутился, но противостоять могущественному хану у жителей селения не было сил, и после долгих и мучительных раздумий люди решают ночью тайно бежать и обосноваться где-нибудь подальше от злого хана. Долго искали подходящее место, наконец «они нашли среди обширных лесов на берегу реки Григоринчай подходящее место для поселения... Люди обосновали селение, обнесли его защитной стеной и назвали его Довид-Кала в честь своего серкеле (главы, предводителя). Целый год люди хана искали беглецов и, наконец, напали на их след. По призыву Довида все жители нового села от мала до велика, вооруженные чем попало, встали против хорошо вооруженных и имевших опыт вести сражения нукеров хана. Много защитников села погибло, «пал с рассеченной грудью Джумшуд, который дрался, как разъяренный лев. Весь обагренный кровью, он упал на руки своей невесты, успев только крикнуть Довиду, сражавшемуся во главе своих односельчан, чтобы стояли насмерть, берегли Шушен, не отдали ее на поругание хану-насильнику».

Защитники села сражались героически, уничтожили много врагов, однако силы были неравны. «И вот когда победа явно стала клониться на сторону ханских карателей, а обессиленные и обескровленные жители села едва могли сопротивляться, вдруг между сражавшимися пронеслась, словно видение, девушка в черном платье, с развевающимися черными волосами, верхом на черном коне. Лицо ее было гневно и прекрасно. В руках молнией сверкал острый меч. То была невеста Джумшуда – Шушен...

Увидев девушку, оглушенные ее нечеловеческим голосом, суеверные ханские нукеры остолбенели от ужаса. Она показалась им черным ангелом смерти Азраилом, сошедшим с неба в образе прекрасной девушки, чтобы покарать их за кровь и слезы невинных людей. Обессиленные, потерявшие было надежду на спасение беглецы вновь воспрянули духом, с новой яростью и отвагой вступили в бой и прогнали ненавистных нукеров».

Как известно, наиболее древними жанрами в своих истоках являются мифологические жанры, которые у народов Дагестана, по сравнению с другими народами Северного Кавказа, сохранились плохо, они здесь зачастую переплелись с мусульманскими и другими монотеистическими представлениями или суевериями. Именно к такому материалу нередко обращается Х. Д. Авшалумов в своих новеллах, причем как к сюжетообразующему средству и как к рудиментарным явлениям, дающим определенный простор для борьбы с суевериями, вредными обычаями посредством художественного слова.

Литература

1. Далгат У. Б. Литература и фольклор: теоретические аспекты. – М., 1981. – С. 114–115.
2. Авшалумов Х. Д. Похождения хитроумного Шими Дербенди. – М., 1998. – С. 293–303.
3. Взаимосвязи фольклора и литературы народов Дагестана : сб. ст. –Махачкала, 1986. – 144 с.

**МНОГОНАЦИОНАЛЬНАЯ МАНЬЧЖУРИЯ:
ДИАСПОРЫ НАКАНУНЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

**MULTI-NATIONAL MANCHURIA:
DIASPORA ON THE EVE OF SECOND WORLD WAR**

В. А. Гайкин
V. A. Gaikin

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Владивосток

Аннотация. В первой трети XX в. северо-восточные провинции Китая были своеобразным геополитическим контрапунктом Восточной Азии. Именно здесь, а не в Европе, по мнению китайских историков, в 1931 г. началась Вторая мировая война. Статья посвящена проблемам отношений между представителями трех восточноазиатских народов, столкнувшихся на слабоосвоенной окраине Китая.

Ключевые слова: миграция, корейцы, китайцы, японская экспансия.

Abstract. In the first third of the twentieth century China's northeastern provinces were a kind of geopolitical counterpoint of East Asia. It is here, and not in Europe, according to Chinese historians, that World War II began in 1931. The article is devoted to the problems of relations between the three East Asian peoples, who are confronted on the poorly developed outskirts of China.

Keywords: migration, Koreans, Chinese, Japanese expansion.

Плодородные земли долины пограничной реки Туманган на китайской стороне гораздо раньше китайцев начали заселять и осваивать корейцы (с середины XIX в.). Позднее проникновение китайцев объясняется труднодоступным характером местности, огражденной горами. С корейской же стороны попасть туда, перейдя реку Туманган, было довольно легко. В результате к началу XX в. китайская территория, прилегающая к пограничной с Кореей реке, оказалась заселенной корейскими крестьянами-иммигрантами. Этот регион получил название Цзяньдао. По переписи 1907 г. в Цзяньдао проживало 72076 корейцев и только 21983 китайцев [3, с. 326]. Сегодня это корейский автономный округ Яньбянь, который должен стать территорией реализации «Проекта Туманган»). В четырех уездах Цзяньдао в 1920 г. проживало уже 143 тысяч человек, из них корейцев – 109500, китайцев 33 тысячи. На 1931 г. число жителей превысило 500 тысяч человек, из которых корейцы составили 395847 человек [4, с. 12].

Корейские иммигранты, пройдя через Цзяньдао, селились и во внутренних районах провинции Цзилинь. Еще один район значительной концентрации корейского населения – это приграничные уезды провинций Цзилинь (в районе Чанбайшаня) и Ляонин (за рекой Ялуцзян). По численности корейцы уступали здесь китайцам. Из районов, примыкающих к реке Ялуцзян, корейцы распространялись вглубь провинции Ляонин. К началу 30-х гг. XX в. корейское население в Северо-Восточном Китае составило около 800 тысяч человек. В провинции Цзилинь (включая Цзяньдао) насчитывалось около 500 тысяч корейцев [2, с. 90], в провинции Ляонин – около 250 тысяч [1, с. 75], в провинциях Хэйлун-

цзян и Хэйхэ – около 50 тысяч человек.

В 20-е годы XX в. интенсивное заселение Маньчжурии китайцами привело к росту цен на землю и повышению арендных ставок. Эти и другие факторы вызвали увеличение числа арендных конфликтов между китайскими землевладельцами и корейскими арендаторами. Китайские власти, защищая интересы помещиков, сгоняли с земли корейских крестьян. Газета Южно-маньчжурской железной дороги «Маньчжурия дэйли ньос» от 16 января 1924 г. писала: «Ввиду преследования корейцев в Маньчжурии и отношения к японцам, которое является далеко не благоприятным, токийское правительство должно взять на себя обязанность поддержания японского престижа и окончательного разрешения этого вопроса».

Резкое увеличение численности корейцев в Маньчжурии, их экономическое преуспевание, с одной стороны, активность Японии в Цзяньдао, по существу превратившей этот район в свою полуколонию, с другой стороны, заставили китайские власти принять радикальные меры. Вторая половина 20-х годов XX века – это период гонений на корейцев, равных которым не было в истории корейской эмиграции в Китае. Правовой основой для преследования корейцев послужили, как ни странно, два японо-китайских секретных соглашения, инициатором заключения которых была Япония. Это – «Двустороннее соглашение о контроле над корейцами», заключенное 11 июня 1925 г. и получившее название «Договор Мицуня», и «Правила осуществления контроля над корейцами», заключенное 8 июля 1925 г. [5, с. 139]. В подписании этих соглашений участвовали начальник полицейского управления корейского генерал-губернаторства и начальник полиции провинции Ляонин. Закрывая эти соглашения, японцы стремились руками китайских властей пресечь антияпонскую деятельность корейских борцов за независимость в приграничных с Кореей районах Маньчжурии. Они давали право китайской администрации арестовывать корейцев, являющихся японскими подданными, невзирая на право экстерриториальности, и выдавать их Японии.

Однако для китайской администрации нежелательными были как корейские коммунисты, так и корейские крестьяне, которых японцы стремились использовать в качестве орудия колониальной политики. Вслед за заключением соглашений последовала серия законов и постановлений, выпущенных китайскими властями, обрушивших на корейцев Маньчжурии репрессии под предлогом борьбы с антияпонским движением. Эти законы преследовали цель, если не изгнать сотни тысяч корейцев из Маньчжурии, то запугать, деморализовать, вывести из-под японского влияния, заставить принять китайское подданство и ассимилировать их.

За 1925–1926 гг. было зарегистрировано 30 случаев гонений на корейцев, основывавшихся на указанных выше постановлениях. Из них – десять были в области образования, пять – запрещение проживания, четыре – запрещение аренды земли, четыре – принуждение к натурализации, одно – покупка земли, шесть связаны с документами на проживание [5, с. 142–143]. 29 декабря 1928 г., через семь месяцев после убийства Чжан Цзолиня, его сын и преемник Чжан Сюэлян выступил с заявлением о признании власти Нанкинского правительства. Переориентация Чжан Сюэляна означала продолжение репрессий по отношению к корейцам. В 1930 г. маньчжурские власти опубликовали указ, призывающий китайских землевладельцев разорвать все арендные договоры с корейцами [5, с. 128]. Ненависть, питаемая китайцами к Японии и ко всему с ней связанному, переносилась на корейцев. Таким образом, Япония претворяла в жизнь излюбленное правило колонизаторов «разделяй и властвуй», вбивая клин между китайским и корейским населением Маньчжурии. Что касается приведенных выше обвинений китайского буржуазного журнала, то, если в них и была доля правды, она целиком относилась к меньшинству прояпонски настроенных корейцев, которые при подстрекательстве япон-

цев порой совершали антикитайские выпады.

Во время событий 1907–1909 гг. (попытке оккупации Цзяньдао) японские колонизаторы выработали специфическую многоцелевую политику в отношении маньчжурских корейцев, состоявшую из комплекса политических, экономических и идеологических мероприятий, политику, которая в несколько видоизмененном виде претворялась в жизнь вплоть до 1931 г. и демагогически называлась защитой и покровительством.

Политика защиты и покровительства определялась отнюдь не филантропическими соображениями. Она являлась составной частью агрессивной политики Японии по установлению своего господства в Северо-Восточном Китае. Во-первых, Япония использовала лозунг защиты корейцев как предлог для посылки войск в Маньчжурию с целью территориальной экспансии, для содержания в Маньчжурии консульства и полицейских отрядов. Присутствие корейских переселенцев в Маньчжурии стало фактором, усиливающим позиции Японии в этом регионе, расширяло зону ее влияния, давало возможность Японии оказывать давление на китайское правительство.

Другой целью политики защиты и покровительства было стремление Японии использовать корейских крестьян для японской сельскохозяйственной колонизации Маньчжурии. При всех льготах, которые японское правительство предоставляло японским крестьянам-переселенцам, сельскохозяйственная колонизация Северо-Востока Китая силами японских колонистов по многим причинам не удалась [7, с. 54–56]. В то же время заселение Маньчжурии корейскими крестьянами проходило довольно интенсивно. Колонизаторы стремились привлечь корейских переселенцев на свою сторону. Однако, учитывая, что японцы хозяйничали в Корее, подвергали притеснениям и эксплуатации коренных жителей, ставшей причиной эмиграции многих корейцев, завоевать доверие переселенцев было крайне трудно.

Арендные конфликты, возникавшие между китайскими помещиками и корейскими крестьянами, Япония использовала в своих интересах, разжигая национальную рознь, оглушая корейцев демагогией о заботе, сочувствии и общности интересов. Само по себе широко рекламируемое «покровительство» Японии порождало недоверие китайцев к корейской диаспоре. Частым явлением стали антикорейские выпады на страницах китайской печати, настраивающие общественное мнение против корейцев, именуемых не иначе, как «авангард японской колонизации» [8, с. 342]. Обвинения были выдержаны в шовинистическом духе.

Японские экспансионисты пытались закабалить корейских крестьян экономически, взять под контроль землю, которую они обрабатывали, урожай, который они получали. Для этой цели в Маньчжурии в 1910 г. были организованы так называемые кредитные товарищества. Тем не менее, корейские переселенцы не стали послушным орудием японской агрессии. По данным японской разведки, «в конце 1921 г. 150 тысяч корейцев в Маньчжурии и Сибири находились под влиянием большевистской пропаганды (среди китайцев – 20 тысяч» [9, с. 22].

Поэтому третьей целью политики защиты и покровительства являлась борьба с антияпонским движением корейского населения Маньчжурии. Если японские карательные экспедиции, периодически (в 1910, 1920, 1930 гг.) вторгавшиеся в Северо-Восточный Китай для расправы с борцами за независимость, были кнутом, то защита и покровительство были пряником, которым японцы надеялись привлечь корейское население на свою сторону, создать вокруг борцов за освобождение Кореи вакуум и тем самым обречь их на поражение. С этой целью в Маньчжурии строились школы для корейских детей с преподавателями-японцами, которые рассказывали школьникам о величии Японии и о пагубности национально-освободительного движения. Корейским переселенцам оказывалась незначительная финансовая помощь, сопровождаемая пропагандистской шуми-

хой. Цель колонизаторов состояла в том, «чтобы с минимальной суммы затрат получить максимальные политические проценты» [6, с. 177].

Литература

1. Леонидов И. Корейцы в Маньчжурии // Вестник Маньчжурии. – 1930. – № 11–12. – С. 14–28.
2. Маньчжурия: экономическое, географическое описание. – Харбин, 1934. – Ч. 1. – 287 с.
3. Материалы по истории управления Кореей. – Токио, 1970. – Т. 1 – 697 с. Яп.
4. Мун Ы. Классовая структура и условия жизни корейцев Восточной Маньчжурии в конце 20 – начале 30-х гг. // Ёкса квахак. – 1967. – № 1. – С. 10–18. Яп.
5. О С. Социальное положение корейцев в Маньчжурии 1910–1930 гг. // Пэксан хакпо. – Сеул, 1970. – № 9. – С. 130–144. Кор.
6. Шипаев В. И. Корейская буржуазия в национально-освободительном движении. – М., 1966. – 345 с.
7. Ямада Г. Антияпонское движение в Маньчжурии и сельскохозяйственные переселенцы // Рэкиси хёрон. – 1962. – № 7. – С. 40 – 59. Яп.
8. The China weekly review. – 1931. – V. 57, № 9. – P. 335–344.
9. The journal of Asian studies. – 1960. – V. 20, № 1. – P. 20–36.

**ХРИСТИАНИЗАЦИЯ МАРИЙЦЕВ
В ОСВЕЩЕНИИ ИСТОРИКА И. Н. СМИРНОВА**

**CHRISTIANIZATION OF THE MARI IN COVERAGE
BY THE HISTORIAN OF I. N. SMIRNOV**

**Н. М.-Н. Гибадуллина
N. M.-N. Gibadullina**

Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова, г. Набережные Челны

Аннотация. В статье рассматривается взгляд дореволюционного историка И. Н. Смирнова на процесс христианизации марийцев. Установлено, что ученый объективно показал насильственный характер данного процесса, отмечал синкретизм в религиозном мировоззрении марийцев, осуждал административное вмешательство в дела религии.

Ключевые слова: христианизация, государство, инородцы, черемисы, язычники, общественные силы.

Abstract. The article considers the view of the historian I. N. Smirnov (1956-1904) on the process of Christianization of the Mari. It was established that the scientist objectively showed the violent nature of this process, noted the syncretism in the religious worldview of the Mari, condemned administrative interference in the affairs of religion.

Keywords: Christianization, state, foreigners, Cheremis, pagans, social forces.

В российской исторической науке конца XIX в. утвердилось понимание христианизации российских инородцев как исторической необходимости и цивилизаторской миссии русского народа. В научных дискурсах данной эпохи распространялись идеи о народностях, «еще не вышедших из младенческого состояния» и культурном бремени цивилизованных обществ. Многие ученые даже с весьма прогрессивными взглядами были убеждены в необходимости христианизации язычников Российской империи и в последующей их русификации. К их числу относился и профессор Казанского университета историк и этнограф Иван Николаевич Смирнов (1856–1904), автор известных историко-этнографических очерков «Черемисы», «Вотяки», «Пермяки», «Мордва», в которых он впервые в отечественной историографии дал наиболее полное для того времени описание истории и культуры поволжских финно-угров. Сословное происхождение И. Н. Смирнова (он был выходцем из семьи обрусевшего священника-марийца) и начальное духовное образование наложили определенный отпечаток на его представления о государственно-конфессиональной политике в Поволжье. Внимательное прочтение его очерка «Черемисы» (1889) показало, что он, вопреки своим убеждениям, представил несколько иной взгляд на христианизаторскую деятельность государства в отношении марийцев.

Ключевым моментом в истории марийцев, по мнению И. Н. Смирнова, явилось завоевание русскими Казанского ханства. Это событие должно было привести к серьезным переменам в жизни марийцев, поскольку их теперь, согласно автору, «необходимо было высвободить из-под культурного влияния татар, ассимилировать», что требовало объединение сил общества и государства [2, с. 40]. Но государство на первых порах ви-

дело свою миссию не в том, чтобы «сделать черемис русскими, а в том, чтобы сделать их христианами» и использовало для этой цели церковь и школу, считал ученый [2, с. 40]. Просветительская же деятельность государства в отношении марийцев не отличалась последовательностью, так как «за вспышками энергии следовали долгие периоды бездействия, в течение которых от начатого дела не оставалось и следа» [2, с. 56].

Изучив документы этой эпохи, И. Н. Смирнов приходит к заключению, что русское государство в первые годы после завоевания Казанского ханства фактически не применяло насильственных религиозных мер к языческим народам края. Так, например, рассуждая о причинах марийских восстаний, он решительно исключил религиозные преследования. Последние, как он считал, будучи всегда одним из главных источников народных волнений, «не имели места в истории черемис под русским владычеством – в XVI столетии в особенности» [2, с. 38]. Это подтверждалось, по мнению ученого, инструкциями Ивана IV и митрополита Макария, рекомендовавших казанскому архиепископу Гурию «никого страхом не приводить к крещению». Руководствуясь трудами Н. А. Фирсова и А. Ф. Можаровского, сторонников христианизации нерусских народов Поволжья, И. Н. Смирнов доказывал, что московское правительство всегда следовало указанному выше принципу, постоянно внушало его своим агентам и иногда даже достигало обратного результата в тех случаях, когда воеводы не решались без санкций правительства крестить добровольцев из язычествующих черемисов. Духовенству в то время предписывалось привлекать инородцев к христианству ласковым обращением, дарами, освобождением на время от повинностей, заступничеством перед властями за преступников, обещанием свободы рабам и холопам. «Трудно предположить, чтобы такая политика способна была вызвать восстания. Если религиозные мотивы и имели какое-нибудь значение в черемисских волнениях, то они имели отношение не к настоящему, а к будущему. Черемисы могли волноваться опасениями лишь за будущее своей веры» [2, с. 38].

Анализируя изменения в религиозном мировоззрении марийцев, происходившие под влиянием христианства, И. Н. Смирнов обратил внимание на элементы синкретизма в их современных взглядах и постепенное перерождение язычества. Данный процесс, по его мнению, совершался естественным путем и не нуждался в содействии администрации («Стоит припомнить подвиги вятских исправников и окружных начальников за время с 1828 по 1846 г.») [2, с. 215]. Очень важным, на наш взгляд, является высказывание И. Н. Смирнова о том, что старания «миссионеров в мундирах министерства внутренних дел» находились в полном противоречии с законом, по которому инородцам-язычникам предоставлялась свобода в религиозных делах [2, с. 215–216]. В доказательство вреда административного насаждения христианства И. Н. Смирнов указывает на случаи проявления нетерпимости и агрессивного отношения вплоть до драк крещеных марийцев к своим соплеменникам язычникам, а также на нередко встречавшиеся в черемисских селениях Козьмодемьянского уезда примеры «кулачной проповеди, которые подавали отдельные черемисы-миссионеры» [2, с. 215–216].

По словам историка, в последние годы грамотность и школа стали исправлять вред административного вмешательства в дела религии, и благодаря совместной деятельности государства и общественных сил у марийцев появилась национальная интеллигенция, священники и учителя, которые просвещали своих «темных» соплеменников [2, с. 81].

С большим одобрением И. Н. Смирнов отзывался о деятельности Казанского братства святителя Гурия, в задачи которого входило укрепление в вере крещеных инородцев через создание инородческих школ и распространение книг на народных языках, оказание нуждающимся новообращенным инородцам нравственной и материальной поддержки, устройство для них церквей, а также внушение русским людям мысли о добром христианском отношении к крещеным инородцам, как к братьям по вере [2, с. 78]. Ученый

отмечал, что идеи братства поддерживали в то время многие представители русского духовенства, которые высказывались о необходимости ведения обучения и богослужения на родном для инородцев языке, знании их языков для священников и учителей в инородческих школах и привлечении в школы учителей из самих инородцев.

Однако исследователь приводит и другие факты. Так, по его словам, благодаря знакомству горных марийцев с евангелием на родном языке у них были основаны два монастыря, мужской – около Васильсурска и женский – в Козьмодемьянске. Посещение этих обителей и наблюдение за монахами-марийцами, вызвало у И. Н. Смирнова сомнение в будущем этих монастырей и их соответствии характеру марийцев. Ученый утверждал, что «чисто аскетическое настроение не гармонирует с практическим характером черемис» [2, с. 217], поэтому монастырь не очень популярен среди марийцев. По словам историка, «основанный и содержавшийся главным образом на деньги московских и нижегородских прихожан», монастырь видит в своих стенах больше русских, чем черемисских богомольцев [2, с. 217].

Очевидно, что в очерке И. Н. Смирнова «Черемисы» объективно представлены многие факты из истории христианизации марийцев вопреки тому, что некоторые из них нередко противоречили взглядам самого автора, твердо убежденного в необходимости и справедливости этого процесса. Согласно своим эволюционистским представлениям и народническим убеждениям основную роль в христианизации марийцев историк отводил общественным силам – школе, церкви, земствам и различным объединениям. Отдельные оценки, например, методов ранней религиозной политики государства, взяты ученым некритично из работ Н. А. Фирсова [3] и А. Ф. Можаровского [1], научному авторитету которых он как историк доверял. Но при этом, несмотря на то что он и сам был не чужд цивилизаторских идей, И. Н. Смирнов показал принудительный характер религиозной политики государства по отношению к марийцам (что, кстати, не было характерно для историографии того времени), и, как вытекает из содержания его очерка, отвергал подобную практику внедрения христианства среди инородцев.

Литература

1. Можаровский А. Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – 160 с.
2. Смирнов И. Н. Черемисы : ист.-этногр. очерк. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1889. – 255 с.
3. Фирсов Н. А. Инородческое население прежнего Казанского царства в Новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время. – Казань : В университет. тип., 1869. – 445 с.

**ВКЛАД И. Я. ЯКОВЛЕВА И ЕГО УЧЕНИКА А. В. РЕКЕЕВА
В ПРОСВЕЩЕНИЕ ЧУВАШСКОГО НАРОДА**

**THE CONTRIBUTION OF I.Y. YAKOVLEV AND HIS STUDENT A.V. REKEEV
INTO EDUCATION OF THE CHUVASH PEOPLE**

О. Н. Егорова

O. N. Egorova

Чувашский государственный институт культуры и искусств, г. Чебоксары

Аннотация. В статье на примере открытия школы в деревне Апанасово-Темяши Тетюшского уезда Казанской губернии рассказывается о вкладе И. Я. Яковлева и его ученика А. В. Рекеева в просвещение чувашского народа, формировании культурной среды чувашских сельских школ конца XIX – начала XX в.

Ключевые слова: А. В. Рекеев, И. Я. Яковлев, Апанасово-Темяши, школа, просвещение чувашского народа.

Abstract. The article on the example of opening a school in the village of Apanasovo-Temyashi, Tetyushsky district, Kazan province, tells about the contribution of I. Ya. Yakovlev and his student A.V. Rekeev to the education of the Chuvash people, the formation of the cultural environment of Chuvash rural schools of the late XIX - early XX centuries

Keywords: A.V. Rekeev, I. Ya. Yakovlev, Apanasovo-Temyashi, school, education of the Chuvash people.

Заслуга в открытии школы в д. Апанасово-Темяши Тетюшского уезда Казанской губернии (ныне Яльчикского района Чувашской Республики) принадлежит ученику И. Я. Яковлева – Алексею Васильевичу Рекееву (1848–1932), чувашскому просветителю, церковному и общественному деятелю, этнографу, педагогу и переводчику, который с 25 сентября 1881 г. был рукоположен в священники и стал служить в Троицкой церкви с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии. А. В. Рекеев родился в 1848 г. в том же селе, что и И. Я. Яковлевым. Он стал одним из первых учеников Симбирской чувашской учительской школы [2].

Назначение А. В. Рекеева в Байглычевский приход послужило отправной точкой для дальнейших позитивных перемен в жизни крестьян окружающих сел и деревень. Священник развил бурную деятельность не только по распространению и вовлечению в православие чувашских крестьян, все больше попадающих под влияние мусульманства, но и по открытию начальных образовательных учреждений – министерских и церковно-приходских школ.

О сложившейся ситуации с грамотностью и об общем количестве грамотных крестьян в приходе Троицкой церкви с. Байглычево Алькеевской волости Тетюшского уезда Казанской губернии в начале восьмидесятых годов XIX в. свидетельствует письмо А. В. Рекеева к своему учителю И. Я. Яковлеву от 29 июля 1883 г.: «...во всем приходе отсутствует грамотность; кое-как умеющих читать и писать у нас 16 человек, но и из них многие начинают уже, под старость, забывать грамоту» [5, л. 31].

После рукоположения в священники между А. В. Рекеевым и его учителем

И. Я. Яковлевым начинается оживленная переписка по поводу открытия школ в населенных пунктах Байглычевского прихода. В письме от 5 сентября 1882 г. И. Я. Яковлев пишет А. В. Рекееву следующее: «Мне кажется, тебе всячески следует поддержать не только в школу в селе Байглычево, но, кроме нее, открыть еще другую, в Ковалях, например...» [3, с. 185]. Неизвестно, что ему ответил А. В. Рекеев, но в следующем письме от 16 сентября того же года И. Я. Яковлев снова пишет своему ученику, что если новую школу неудобно открывать в Ковалях (д. Избахтино), то, может, стоит открыть школу в д. Апанасово-Темяши: «Если школу неудобно и нельзя даже совсем открывать в Ковалях, то нельзя ли открыть школу в Темяшах?» [3, с. 187].

Необходимо отметить, что в вопросе открытия школы в д. Апанасово-Темяши мнения А. В. Рекеева и И. Я. Яковлева полностью совпадали. Они оба понимали, что основной задачей будущей школы является не только несение грамоты в массы чувашского населения, но и насаждение православия и противодействие мусульманству, поскольку исторически сложилось так, что д. Апанасово-Темяши с трех сторон окружена татарскими населенными пунктами с мусульманским населением.

А. В. Рекеев начинает активную деятельность по организации школы: в деревне был проведен сход жителей, решались вопросы, связанные с размещением будущей школы, помещением для проживания учителей и вопросы финансирования. Зная об этом, И. Я. Яковлев решает оказать помощь своему ученику в подборе учительских кадров и в письме от 23 сентября 1882 г. пишет, что собирается прислать А. В. Рекееву двоих учеников, в том числе и своего племянника – Петра Иванова: «Одного из этих двоих воспитанников ты оставишь у себя, а другого отправь в Темяши, где школу ты непременно должен открыть» [3, с. 188]. Далее, И. Я. Яковлев пишет, что он будет хлопотать о выделении денежных средств на содержание учителей и школы в д. Апанасово-Темяши в размере 100 рублей в год. В этом же письме он предлагает Алексею Васильевичу обратиться к Н. И. Ильминскому, одному из основателей Братства святителя Гурия, открывшегося в Казани в 1867 г., с ходатайством о выделении денежных средств на открытие и содержание школы.

Итак, в 1882 г. впервые в д. Апанасово-Темяши появляется учебное заведение – школа Братства святителя Гурия. Вот как это описывает сам А. В. Рекеев в отчете, направленном в 1900 г. в Братство: «В 1882 году была открыта школа Братства святителя Гурия в деревне Апанасово-Темяши. Причиной открытия здесь школы послужила отдаленность этой деревни от села (Байглычево, 5 верст). Но когда апанасовцы приобрели любовь к учению и сознание пользы от него, так что они могли уже детей своих пускать учиться в село, тогда школа Апанасовская была переведена 28 сентября 1889 года в д. Новое Андиберово, которая также находится вдали от села (4 версты).

В 1897 году, по ходатайству Рекеева же была открыта церковно-приходская школа в деревне Апанасово-Темяши. По заботе же Рекеева для этой новой церковно-приходской школы построено особое здание на частные средства... Эти школы... преследуют не только учебную цель, но и, главным образом, религиозно-нравственную, поэтому они в ряду других просветительских средств, поучений, сказываемых местным священником с церковной кафедры, религиозно-нравственных собеседований, производимых в праздничные дни после вечерни, служат могущественным орудием для утверждения прихожан в православии и ограничения их от мухаммеданского влияния. Главное достоинство этих школ в том, что обучение в них ведется по системе Н. И. Ильминского...

Благодаря этим школам грамотность в Байглычевском приходе все больше и больше распространяется и христианство все больше и больше утверждается. Ученики школ приобретаемые здесь религиозные знания сообщают своим домашним и устно, и через чтение религиозно-нравственного содержания книг. Просветительская деятельность

этих школ особенно наглядно проявляется в пении, на которые в этих школах обращается особенное внимание. Ученики умеют петь даже по нотам. При церкви с. Байглычево имеется два хора, состоящие из учеников школ» [7, л. 72–73].

Таким образом, начиная с 1882 г., с некоторым перерывом жители д. Апанасово-Темяши имели возможность получать начальное образование в местной школе. Вот как пишет А. В. Рекеев обо всех своих предпринятых действиях И. Я. Яковлеву в июне 1883 г.: «...при приезде Вашем в прошлом мае месяце сего 1883 года для обозрения наших школ Вы предложили мне доставить Вам сведения об открытии мною двух школ: Байглычевской и Апанасово-Темяшской. Прежде всего я считаю нужным сказать, что побудило меня открывать в своем приходе школы на свои собственные средства... При первом же взгляде на свой приход я предвидел, что мне предстоит много забот по служению в этом приходе: чувашаи мои окружены татарами-магометанами, язык которых знают все мои прихожане, даже и женский пол хорошо объясняется на татарском языке; храм наш не благовидный, ветхий, построен он более ста лет тому назад, тогда как мечети соседних татар превосходные по постройке. ...пожив немного, я заметил некоторое влияние татар на чуваш, так, например: чувашаи жертвовали в мечети сальные свечи, приглашали мулл отчитывать больных, при разговорах хвалили магометанскую веру, превозносили фанатизм татар, и что они тверды де в своей вере. В моем же приходе не было ни одной школы на 1000 душ мужского пола, ни грамотных людей. А примеры отпаданий в этом приходе были уже, в 1865 году отпали крещеные татары в двух деревнях, и одни из них сейчас живут вместе с чувашами... Кроме сего, карьера всей моей службы заставляет меня обратить внимание на бедных, темных, непросвещенных христианскими истинами чуваш. Ради пользы своих единоплеменников я считаю нужным пожертвовать и копейки свои, и силу, в чем глубоко убежден, поэтому я и принялся трудиться в своем приходе... Так как для школы (в с. Байглычево. – О. Е.) никаких других средств не было, то я назначил с каждого ученика за право учения по одному рублю в год; но из них и этот один рубль не все отдали, многим бедным пришлось простить эти деньги... В первом же году я увидел, что желающих учиться много, но из дальних деревень не привозят детей потому, что им приходится платить в нашем селе за квартиру. Кроме того, помещение моей школы тоже не позволяло много принимать учеников, и вот я нашел нужным открыть еще другую школу в пяти верстах от своего села в своей приходской деревне Апанасовой-Темяшах... Таким образом, с осени 1882 года до 24-го декабря я стал содержать на свои средства две школы и двоих учителей, которым и платил жалованье. Но так как на две школы средств потребовалось больше, то я 24-го декабря прошлого 1882 года обратился к Братству Св. Гурия и просил пособить меня своими средствами, и оно назначило на две школы 120 рублей, то есть по 60 рублей на каждую школу. Конечно, этих денег еще далеко недостаточно для содержания двух школ и двоих учителей, но я всячески стараюсь поддерживать эти школы. В настоящем учебном году в Байглычевской школе учеников было 36 мальчиков, а в Апанасово-Темяшской 28 мальчиков... Ученики наши теперь стали петь не только в школах, но и в Храме. Молитвы мы поем и на славянском, и на чувашском языках. Все это благотворно влияет на чуваш. За последнее время у нас в церковь стали ходить больше, чему Вы и сами позволили быть свидетелем» [5, л. 42–46].

И. Я. Яковлев, в то время инспектор чувашских школ Симбирской губернии, 23 января 1884 г. обращается к архиепископу Казанскому и Свияжскому и пишет следующее: «Священник Байглычевской Троицкой церкви Алексей Рекеев открыл две школы в своем приходе, одну в Байглычево 7 декабря 1881 года, а другую в приходской деревне Апанасово 12 октября 1882 года и содержал их на свой счет до 1 января сего 1884 года с небольшим пособием от Братства Святителя Гурия. Именно за минувший год о. Рекееву выдано по 60 руб. на каждую. Священник Рекеев снабдил означенные школы необходимыми

учебными пособиями и классной мебелью; в той и другой преподает Закон Божий и руководит учителями, им самим приглашенными и содержимыми за свой счет. Эти школы я осматривал в 1882 и 1883 годах и нашел успехи учащихся в них (в Байглычевской – 42, а Апанасовской – 24), судя по времени, весьма удовлетворительными, а главное, в них обращено внимание на церковность. В этой и другой школе ведется церковное пение на славянском и на чувашском языках, и в праздничные дни ученики поют и читают в церкви. Находя такое направление названных школ с своей стороны весьма полезным и желательным в Байглычевском приходе, подверженному влиянию магометанства, в особенности, я ходатайствую перед Попечителем Казанского учебного округа о принятии содержания Байглычевской школы на счет Казны. Министерству Народного Просвещения на содержание этой школы, ныне получившей именование Иностранческого для чуваш одноклассного начального училища Министерства Народного Просвещения, назначить с 1-го января сего 1884 года 430 руб. в год. Таким образом, дальнейшее существование одной из двух школ, открытых по частной инициативе и на частные средства вполне обеспечена, а другая – Апанасовская, остается на попечении о. Рекеева» [5, л. 2–4].

Надо отметить, что И.Я. Яковлев всячески старался контролировать и влиять на вновь открывающиеся учебные заведения в населенных пунктах с чувашским населением. Апанасово-Темяшская братская школа также не осталась без внимания с его стороны. Отчеты о ее работе он получал регулярно, старался быть в курсе жизни школы. Об этом свидетельствуют сохранившиеся документы того времени, в основном письма, из которых видно, что он стремился помочь А. В. Рекееву и в подборе учительских кадров для работы в школе [3, с. 185, 187, 188–189]. В частности, он посылает А. В. Рекееву двоих учеников в качестве учителей. А. В. Рекеев оставляет у себя в министерской школе с. Байглычево Петра Ларионова, а Петра Иванова назначает учителем в только что открытую им Апанасово-Темяшскую братскую школу. Таким образом, именно П. И. Иванов, уроженец с. Кошки-Новотимбаево Буинского уезда Симбирской губернии, окончивший в 1882 г. Симбирскую чувашскую учительскую школу, стал первым учителем первого учебного заведения в истории д. Апанасово-Темяши. Кстати, как уже было указано выше, П. И. Иванов был племянником И. Я. Яковлева. В братской школе д. Апанасово-Темяши П. И. Иванов проработал один год, затем с сентября 1883 г. Петр Иванович был переведен И. Я. Яковлевым на родину, в Кошкинское одноклассное иностранческое училище Буинского уезда [4, с. 96].

Большинство жителей д. Апанасово-Темяши второй половины позапрошлого века, хотя и осознавали то, что знать грамоту хорошо и выгодно, однако не стремились к получению образования. Лишь с конца XIX – начала XX в. с открытием школы в деревне в 1882 г. братской школы, а с 1 октября 1897 г. – церковно-приходской школы у жителей д. Апанасово-Темяши возникает интерес к грамоте, тяга к знаниям. Это подтверждается и записями профессора Н. В. Никольского, который, начиная с 10 августа 1904 г. около недели прожил в д. Апанасово-Темяши и оставил интересное описание жизни и быта его жителей (его этнографические записки хранятся в научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук). Известный этнограф в своих записках отмечает, что главным двигателем к развитию и обрусению в данной местности являются школы, которые переполнены учащимися. «Из чуваш этой местности много вышло и выходит учителей и священников... Нужда в образовании чувствуется иностранцами чуть ли не сильнее, чем русскими, так как без знания русского языка трудно обойтись в настоящее время. Кроме этого, к школе привлекает чувашских детей пение, которое они страстно, по-видимому, любят. Мне рассказывали случай с одной взрослой девицей, которая вздумала учиться грамматике и пению, чтобы петь в церкви. Родители ее не отпускали, но их уговорили взрослые братья – певчие, и таким образом девица ходила в школу це-

лую зиму, терпя различные насмешки от молодежи. Увлечшись пением и школьной мудростью, она и в следующую зиму стала проситься в школу, но ее родители непустили, тогда она стала посещать школу тайком. Прекратить посещение школы ее заставили только побои, но она все же выучилась грамоте и теперь поет в хоре» [6].

Школы Братства святителя Гурия работали по программам и наставлениям, разработанным советом братства на основе миссионерских просветительских идей Н. И. Ильминского и рекомендаций Православного миссионерского общества. В них, помимо Закона Божьего, давались уроки чтения, письма, арифметики. Большое внимание уделялось изучению молитв и церковному песнопению. На первое место ставилось религиозно-нравственное воспитание детей. Учителя вели христианско-просветительскую работу и среди родителей учеников. Благодаря школе среди местного населения распространялась грамотность, утверждалось православие.

В книге «Возвращение к истокам: страницы истории деревни Апанасово-Темяши» [1, с. 84–85] приводится список уроженцев д. Апанасово-Темяши, окончивших школу на рубеже XIX–XX вв., впоследствии окончивших разные учебные заведения и добившихся значительных успехов, среди которых особо следует отметить Василия Анисимовича Анисимова (1878 – 25.04.1938), ставшего известным государственным деятелем, депутатом II Государственной Думы, министром правительства Дальневосточной республики, заместителем начальника экономического управления ВСНХ РСФСР, управляющим трестом «Экспортлес», репрессированного в 1937 г. и расстрелянного, реабилитированного в 1956 г., а также Петра Анисимовича Афанасьева (13.02.1874 – 20.08.1944), ставшего впоследствии известным филологом, доктором педагогических наук, профессором, основоположником звукового аналитического метода педагогики для детей начальной школы, автора пособий и хрестоматий по методике преподавания русского языка, в том числе суперпопулярного в 1920–1930 гг. букваря «Читай, пиши, считай».

Таким образом, активная просветительская деятельность А. В. Рекеева, первого ученика И. Я. Яковлева, по открытию и содержанию школ способствовала не только получению начального образования крестьянским населением Апанасово-Темяш и Байглычева, а также близлежащих деревень Тетюшского уезда Казанской губернии, но и содействовала формированию культурной среды чувашских сельских школ конца XIX – начала XX в., формированию духовно-нравственных ценностей молодого поколения. Большая заслуга в этом, конечно же, принадлежит самому И. Я. Яковлеву, который направлял своего ученика А. В. Рекеева, помогал ему советами, наставлениями, учительскими кадрами и который по праву признан великим просветителем чувашского народа, патриархом чувашской культуры.

Литература

1. Егоров С. А., Егорова О. Н. Возвращение к истокам. Страницы истории деревни Апанасово-Темяши. – Чебоксары : Тип. № 7, 2017. – 256 с.
2. Рекеев Алексей Васильевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://ru.wikipedia.org/wiki/Рекеев,_Алексей_Васильевич (дата обращения : 10.10.2018).
3. Яковлев И. Я. Письма. – Чебоксары : Чуваш. кн. изд-во, 1985. – 366 с.
4. Яковлев И. Я. С думой о народном просвещении : из переписки. – Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 1998. – Ч. 2. – 438 с.
5. ГИА ЧР. Ф. 501. Оп. 1. Д. 35. Л. 31; 42-44; Д. 51. Л. 2-4.
6. НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед. хр. 156. Инв. № 4660.
7. НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед. хр. 637. Л. 72-73.

**ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ И МИФОЛОГИИ ДРЕВНИХ БОЛГАР
В РЕСПУБЛИКЕ БОЛГАРИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА**

**THE STUDY OF RELIGION AND MYTHOLOGY OF ANCIENT BULGARIA
IN THE REPUBLIC OF BULGARIA IN THE SECOND HALF
OF THE XX CENTURY**

**И. Г. Комлев
I. G. Komlev**

Волжский филиал Московского автодорожного института, г. Чебоксары

Аннотация. В статье рассматривается историография религии и мифологии древних болгар. Автор представляет результаты исследования указанной проблематики в Болгарии во второй половине XX в.

Ключевые слова: древние болгары, праболгары, религия, мифология, историография.

Abstract: The article discusses of the ancient Bulgarian's religion and mythology historiography. The author presents the results of a study of this problem in Bulgaria in the second half of the twentieth century.

Keywords: Ancient Bulgarian, Prabolgars, Religion, Mythology, Historiography

Во второй половине XX в. в Республике Болгария в разработке проблем системы религиозных верований и мифологических представлений праболгар достигнуты существенные успехи. Однако результаты научных поисков ученых Болгарии в названной области, к сожалению, в российской историко-этнографической литературе отражены слабо, а в трудах исследователей Чувашской Республики приведены лишь отрывочные сведения. В силу этого знание достижений в данной отрасли науки важно для дальнейшей разработки проблем культурного наследия древних тюрков.

С конца 1980 – начала 1990 гг. в болгарской этнологической науке наблюдается всплеск интереса к протоболгарскому наследию в духовной культуре народа. Ученым стали доступны материалы новых архивов, зарубежные издания, сочинения авторов конца XIX – начала XX в., которые в своих работах пытались проанализировать вклад тюркоязычных протоболгар в этногенез дунайских болгар, за что в 1950 гг. они были удостоены характеристики «буржуазных националистов» и «профашистских элементов», а труды их определялись не иначе как «грубо фальсифицирующие историю». В. Бешевлиев («Врата на първобългарите», «Първобългари: История», «Първобългарски надписи» и др.) был первым, кто попытался систематизировать весь накопленный источниковедческий материал по вопросу о мировоззрении и традиционной культуре древних болгар. Отдельные стороны религиозных представлений протоболгар рассматривались и другими авторами, как, например, В. Златарским («Клятва у языческих болгар» (1905); В. Кацаровым («Клятвата у языческите българи» (1912); Г. Фехером («Мадарският конник. Погребяни обичяни на прабългарите» (1926), «Ролята на прабългарите. Значението на прабългарската и старомаджарската култура в изграждането на цивилизацията на Из-

точна Европа» (1929), «Културата на прабългарите» (1929)); С. Д. Поповым («Верования, обичаи и религиозни обряди» (1936)) и др. В настоящее время в Республике Болгария уделяется большое внимание изданию трудов выдающихся ученых прошлого.

В числе болгарских работ второй половины XX – начала XXI столетия по указанной проблеме могут быть названы труды Ив. Дуйчева «Славяно-български древности IX-го века» (1950) и его же «Еще о болгаро-славянских древностях» (1951); статьи Д. Овчарова «За прабългарските амулети» (1977), «Култът към солцето в езическите религиозни представи на българите» (1978), «Към въпроса за реконструкцията на религиозно-митологичния комплекс на прабългарите» (1980) и его книга «Средновековни рисунки от Плиска и Преслав» (1982); статьи П. Юхаса «Остаи от тотемизъм в религиозния комплекс на маджари и българи» (1980); труды А. Стойнева «Елементи от религиозно-митологическия комплекс на прабългарите» (1984) и «Светоглетът на прабългарите» (1985); работа Й. Манковой «Култът към водата в българската фолклорна култура» (1996); монография П. Цветкова «Славяни ли са българите?» (1998); статья П. Никова «Начало на българската история» (1995); работы П. Добрева «Българи, тюрки, славяни» (1996), «Приоткриването на прабългарския календар» (1994); М. Москова «Именник на българските ханове (ново тълкуване)» (1988); кроме того, следует упомянуть ряд публикаций Л. Дончевой-Петковой, Р. Рашева, П. Георгиева, Ж. Аладжова, И. Венедикова, А. Стаматова, Й. Йорданова, Ф. Галевой-Цветковой, Т. Танева, В. Илиева и др.

В свете тематики публикации особо следует остановиться на рассмотрении труда Д. Овчарова «Протоболгарская религия. Происхождение и сущность» (1997) [7]. Автор рассматривает проблему религии древних болгар в двух ее аспектах: с одной стороны, как сложную по структуре, развитую систему верований, а с другой – как повседневную практику, культ, в котором одним из главных действующих лиц являлся шаман – маг и волшебник, целитель и пророк. Анализируя общие черты протоболгарской культуры, ментальные и поведенческие установки народа, автор предпринимает попытку реконструкции компонентов древнеболгарской религиозной системы (шаманизм, культ Солнца, атрибуты и функции верховного бога Тангра), посредством историко-сопоставительного исследования археологических памятников периода Первого Болгарского Царства (прежде всего разнообразных рисунков-граффити, найденных при раскопках на территории древних столиц болгарского государства на Балканах – Плиски и Преславля) с памятниками других тюркских народов (чувашей, тюркоязычных народов Ирана). Большое внимание уделяет Д. Овчаров исследованию теоретических вопросов, связанных с комплексом протоболгарских религиозных и мифологических представлений.

В целом, изучая вопрос о виде и содержании древнеболгарской религиозно-мифологической системы, исследователи обращают внимание на схожесть религий и применяют сравнительно-исторический метод.

Применяя данный метод для изучения вида, содержания и функций мировоззренческой системы древних болгар, за образец обычно берется тюркская модель, в том числе модель древнечувашской религиозно-мифологической системы. Одна из наиболее завершенных моделей реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы была предложена И. В. Стеблевой [8]. Стеблева выделяет четыре уровня в тюркской религии. К первому относится бог Тангра (Тенгри), Священное Голубое Небо, которое древние тюрки вслед за хуннами и другими родственными им народами почитали с древнейших времен. Второй уровень занимает богиня Умай. Это богиня плодородия, символизирующая женское начало, она соотносится с Тенгрэ как верх и низ, как Небо и Земля. Умай покровительствует детям и охраняет домашний очаг. На третьем уровне располагалась священная Земля-Вода – Йерсуб. Одухотворение земли и воды локализовалось в различных природных объектах – священных полянах, скалах, утесах, реках и

озерах. Одушевленные, священные природные объекты считались покровителями живущих близ них племен. Поэтому священная Земля-Вода имела еще и значение Родины, места, где жило племя. Данное пространство было сакрально значимо для древних тюрков. Священная Земля-Вода относилась к среднему – человеческому миру и являлась посредником между небесным – верхним и подземным – нижним мирами. К четвертому уровню тюркского религиозно-мифологического комплекса относится широко бытовавший у древних тюрков культ умерших предков [8].

Исторических источников, содержащих материал по религии протоболгар, очень мало. До нас не дошли древнеболгарские источники, аналогичные прототюркским письменным памятникам VI–VIII вв., или отдельные, оставшиеся в законсервированном виде, сказания и легенды. Кроме протоболгарских каменных надписей и некоторых других письменных источников в восстановлении религии могут помочь отдельные археологические памятники – различные предметы, архитектурные памятники, изображения, амулеты, каменные стелы и многое другое [4, с. 25–26]. Огромное временное расстояние между тюркской эпохой и сравнительно поздней записью мифов и легенд различных тюркских народов с учетом влияний религиозно-мифологических представлений других народов в процессе исторического развития не дают достаточного основания для параллельного сравнения.

Анализируя имеющийся в наличии эмпирический материал и привлекая труды своих предшественников, болгарские ученые второй половины XX столетия реконструируют ряд оппозиций, бинарных противопоставлений по смыслу, представляющих собой отголоски первичного восприятия предметов, явлений природы и социальной жизни:

- абстрактные: здоровье – болезнь, жизнь – смерть, удача – неудача;
- пространственные: влево – вправо, внутренний – внешний, центр – периферия, небо – земля – подземный мир;
- оппозиции по цвету: белое – черное, свет – мрак;
- социальные: мужское – женское, бог – человек, хан – народ, предки – потомки, свой – чужой;
- смысловые: священный – не священный [5].

Говоря о данной группе предметов, авторы рассматривают определенный набор сакральных предметов культа (солнце, огонь, вода, чаша), священных животных (конь, собака, орел, олень и т. д.), фантастических существ (грифон) обожествлявшихся, составляющих табу, выражающих значимые для протоболгар моральные и поведенческие нормы [9, с. 70–120]. С помощью подобного анализа возможно наиболее полное и подробное выявление содержания традиционной болгарской религиозно-мифологической системы.

Вопросы религиозных и мифологических воззрений праболгар представляют серьезный интерес для отечественных исследователей (этнологов, культурологов, историков, лингвистов и др.), в первую очередь для ученых Чувашии, так как в структуре комплекса традиционной культуры чувашского народа сохранилось большое количество праболгарских компонентов.

Литература

1. Болгары: очерк традиционной народной культуры. – София : Изд-во на БАН, 1984. – 246 с.
2. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей / П. В. Денисов. – Чебоксары : Чуваш. кн. изд-во, 1969. – 176 с.
3. Етнография на България : в 3-х т. – София : Изд-во на БАН, 1985. – Т. 3. – 588 с.
4. Илиев В. Тюркските каганати – описание и анализ // Дуло – Годишник на института по старобългаристика Альфред Халиков. – 2001. – Март – Год. I. – Брой 1. – 42 с.
5. Коев И. Етнокултурни параллели между волжките и дунавските българи // Първи кон-

гресс на БИД. – София, 1972. – С. 167–177.

6. Мифы народов мира: энцикл. : в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Совет. энцикл., 1988. – Т. 2. – С. 500–501.

7. Овчаров Д. Прабългарската религия: произход и същност. – София : Проф. Марин Дринов, 1997. – 184 с.

8. Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. – М. : Наука, 1971. – С. 92–115.

9. Стойнев А. Светогледът на прабългарите. – София : Изд-во на БАН, 1985. – 178 с.

10. Чукалов С. Българско-руски речник. – София : Наука и изкуство, 1960. – 1192 с.

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ МИФОТВОРЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ЭКРАННОЙ КУЛЬТУРЫ

ETHNIC CULTURE AS AN OBJECT OF MYTHOGENESIS IN SCREEN CULTURE RESEARCH

П. С. Корючкина
P. S. Koruchkina

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,
г. Екатеринбург

Аннотация. В статье автор анализирует представления о современном мифотворчестве в аспекте экранной культуры. Выделяются и описываются характерные особенности экранной культуры и ее функции. Статья посвящена анализу элементов этнической культуры в пространстве медиакультуры.

Ключевые слова: этнос, этническая культура, медиа, экранная культура, миф, мифотворчество.

Abstract. In the article the author analyzes the ideas of modern myth-making in the aspect of screen culture. The characteristic features of the screen culture and its functions are distinguished and described. The article is devoted to the analysis of elements of ethnic culture in the space of media culture.

Keywords: ethnos, ethnic culture, media, screen culture, myth, myth-making.

Цель статьи – доказать, что этническая культура несет в себе черты национального мифа, а это значит, что экранная культура, интерпретирующая этническую, также является фактором мифотворчества.

А. Ф. Лосев в работе «Диалектика мифа» говорит о том, что миф не следует воспринимать как выдумку: миф конкретен, сопряжен с реальностью, «в нем нет ничего случайного ненужного, произвольного выдуманного или фантастического. Это – подлинная максимально конкретная реальность» [5]. Но данное определение применимо к мифам, существующим в период становления этнической культуры, когда ментальная картина мира еще укладывается в рамки мифологического сознания. При смене мировоззренческой парадигмы изменяются и мотивы мифотворчества. Если мифотворчество является одним из способов конструирования реальности, тогда появляется потребность в трансформации исконных этнических представлений.

Мифотворчество обобщает историю, формирует образы героев и антигероев, дает представление о добре и зле. В современном обществе миф уже не воспринимается как объективная реальность, а становится аккумуляцией предшествующего опыта этноса [8]. Исследователи современного мифотворчества выделяют ряд причин, по которым у современного социума возникает потребность в мифотворчестве. Это – потребность в иллюзиях, уровень развития общества и культуры, степень доступности информации, эмоциональное напряжение [8].

Таким образом, миф обладает такими характеристиками, как наглядная образность, эмоциональность, символизм, связь с реальным миром. Он выступает как попытка объ-

яснить объективную реальность. Его роль и форма меняется с изменением уровня общественного, культурного развития. Процесс мифотворчества не прекращается, но изменяются способы его воспроизводства. Н. Б. Кириллова в своем исследовании «Культура. Мифотворчество в медиа» проводит следующую аналогию: миф как составная часть медиакультуры – это коммуникативная система, которая является посредником между человеком и окружающим его миром, т. е. реальностью [3].

П. К. Огурчиков отмечает, что «современная экранная культура представляет собой совокупность образов, которые создаются и существуют по законам построения мифа» [6]. При этом исследователь акцентирует внимание на том, что мифотворчество в экранной культуре исходит из ограниченности человеческих возможностей: «задача новых мифов, рождаемых экраном – воплощение ограниченности человеческих возможностей, освобождение от страхов перед неведомыми и неконтролируемыми процессами, происходящими в современной культуре» [6].

К функциям экранной культуры, кроме традиционных (информационной, познавательной, нормативной), можно отнести формирование общественного мнения, которое достигает масштаба манипуляции человеческим сознанием [4]; осуществление коммуникации через приобщение человека к ценностям культуры. Коммуникативная функция может быть представлена в форме интерактивного общения [8]; креативная функция (развитие интеллектуальных и эстетических способностей человека).

По отношению к перечисленным функциям может появиться дисфункция, связанная с «отчуждением человека от духовной культуры и интеллектуальной деятельности» [8], то есть человек получает информацию в готовом, визуализированном виде. Зачастую снимаются проблемные вопросы и задачи, требующие неоднозначного решения. Нерелективное потребление продуктов экранной культуры приводит к тому, что человек сосредотачивается лишь на досугово-развлекательном содержании, перестает развиваться творчески, интеллектуально, эстетически. Пропадает потребность в общении с произведениями искусства.

Эстетическое воплощение, с одной стороны, достигает высокого уровня, образы, транслируемые средствами экранной культуры, относятся к категории «прекрасное», с другой стороны, утрачивается необходимость рефлексии над проблемой фильтрации визуальной информации на уровне «прекрасное» – «безобразное». Кроме того, в данном случае экранная культура задает некий эталон, шаблонный образец, на который будут ориентироваться как создатели образа, так и зрители. Но следует отметить, что функция приобщения к культурным ценностям может иметь и положительное воплощение. Так возможно осуществление коммуникации через трансляцию традиций этнической культуры, как «своей», так и «чужой».

Согласно классификации Н. Д. Лигостаевой, экранная культура включает в себя следующие элементы: кинокультуру, телекультуру, компьютерную культуру.

Н. Б. Кириллова, анализирующая специфику современной медиакультуры, отмечает, что «важной ее составляющей является экранная (аудиовизуальная) культура, которая представляет собой наглядно-образную, знаково-символическую форму» [3]. Знаки и символы могут быть заключены в образы, которые «легко считываются» представителями этноса, носителями той или иной национальной культуры. Н. М. Боровикова в своей работе «Знаки-символы и стереотипы в экранной культуре» утверждает, что экранная культура «корректирует культурные ценности, стереотипы, перестраивает эмоциональные структуры и структуру личности в целом» [2], то есть индивид воспринимает актуальную социокультурную информацию в виде наглядных образов, при этом он действует архетипные представления о знаках культуры. В некоторых случаях на первый план выходит чувственное восприятие, а интеллектуальная деятельность отходит на

второй план. Многие исследователи обращают внимание и на то, что экранная культура зачастую становится способом манипуляции общественным сознанием.

Ф. О. Аксенов выявляет отличительные черты современного экранного мифологического творчества: эклектика (эта характеристика обеспечивает устойчивость мифа), наличие мощного психологического аспекта при создании и восприятии экранного образа, ориентация на сферу потребления. Экранный герой, согласно мнению Ф. О. Аксенова, становится своеобразным идеологическим рупором: «демократические идеалы, которые декларируются культурными и народными героями и реализуются в их схемах взаимоотношений с окружающим миром» [1]. Таким образом, экранный герой задает эталоны поведения, образцы и ценности. В пространстве современной экранной культуры делается акцент на бытовую сторону существования человека, так отвлекается внимание от «глубинных проблем социума и культуры».

Этническую культуру русского народа в данной работе мы описали через категории фольклорной культуры. В. Я. Пропп в своем исследовании «Фольклор и действительность» выявляет следующие функции фольклора: социализация и инкультурация личности, трансляция духовных ценностей, коммуникация между поколениями, установление связей между поколениями. Особенность фольклора заключается и в сочетании традиций и новаций: «Старое и новое может вступить в гибридные соединения. Такие гибридные соединения возможны не только в области зрительных образов, они скрыты в области самых разнообразных представлений и отношений. Путем переноса нового на старое могут создаваться целые сюжеты» [7]. Таким образом, продукт экранной культуры может вариативно представлять фольклорный сюжет. При этом историческая правда может опускаться (несовпадение хронологии, допущение фактических ошибок). И при экранизации фольклорного текста такое положение вещей не будет критическим, так как цель создания фильма будет создание конкретного образа, его характерных черт, соотношение с другими персонажами в контексте обобщенной исторической эпохи. При отсылке реципиента к конкретной эпохе возможен обратный результат: зритель будет транслировать недостоверную информацию, принимая ее за правду. То есть возникает путаница, которая в последствии может стать основой для мифотворчества.

В качестве анализа экранных образов русского народа, как способа создания общественного восприятия нами взяты сюжеты «Трех богатырей» – российской франшизы полнометражных анимационных фильмов, повествующих о приключениях трех самых известных богатырей – Ильи Муромца, Добрыни Никитича и Алеши Поповича. Мультфильмы были созданы на основе компьютерной графики студией «Мельница» и кинокомпанией «СТВ» [9]. Если рассматривать данное произведение в контексте функций, перечисленных выше, можно прийти к выводу, что эти мультфильмы рассчитаны на аудиторию детского возраста, когда сказочные персонажи воспринимаются не рефлексивно, а являются олицетворением определенных черт русского национального характера. При этом следует отметить, что эти представления закрепятся в сознании индивида как устойчивые. В дальнейшем усвоенные образцы поведения взрослеющий человек будет проявлять в процессе социального взаимодействия.

Интерактивная коммуникация осуществляется, когда ребенок приобщается к ценностям культуры через продукт экранной, на уровне восприятия визуальных атрибутов русской культуры: жилище, одежда, архитектура города, внешний облик персонажей. А также на уровне базовых представлений о нормах человеческого поведения: торжество добра, значимость дружбы, представление о преимуществах взаимодействия над конкуренцией, отношение к природе (представители животного мира – друзья и помощники), способность к прощению, забота о ближнем, порицание применения силы в отношении заведомо слабого противника ценности семьи, наказуемость обмана, предательства, не-

приятие хитрости и т. д.

С одной стороны, наблюдается опора на фольклорные тексты, сохраняющие базовые характеристики отрицательных персонажей. Однако для современных экранных образов характерен отказ от традиционной символики отрицательных героев. Так, Змей Горыныч становится положительным персонажем, лишаясь функции носителя зла, олицетворения вражеских степных кочевников. При этом в фильме воплощением зла становятся социальные взаимоотношения в структурах власти. Например, в фильме «Три богатыря. На дальних берегах» объектами противостояния становятся: Киевский князь Владимир, оппозиция ему и богатыри. Наблюдается мотив информационного воздействия представителей власти на народ через очернение репутации князя. Неоднозначным является и образ князя Владимира, который показан комически, порой как недалёковидный правитель, поддающийся на манипуляции.

В данном мультипликационном произведении наблюдается смешение элементов различных этнических культур: русской и азиатской, культуры аборигенов, демонстрация восточных боевых искусств и др. Но в названных мультфильмах прослеживается и трансляция традиционных российских ценностей: богатыри воспринимаются в качестве защитников родной земли, семейные ценности воплощены в образах жен богатырей, здесь есть опора на христианскую веру, дружба подается как непобедимая сила.

Подводя итоги исследования, можно отметить, что этническая культура в своем развитии всегда является объектом мифотворчества, что подтверждается и современной экранной культурой, интерпретирующей идеи и образы того или иного этноса.

Литература

1. Аксенов Ф. О. Экранный характер современной культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/ekrannaya-kultura-kak-aktualnaya-forma-sotsialnogo-mifotvorchestva-i-modelirovanie-ekrannogo-kulturnogo-geroia> (дата обращения : 19.09.2018).
2. Боровикова Н. М. Экранная культура в современном информационном пространстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://elibrary.ru/download/elibrary_26643613_44097115.pdf (дата обращения : 19.09.2018).
3. Кириллова Н. Б. Культура. Мифотворчество в медиа [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/16/1214863287/Kirillova.pdf> (дата обращения : 01.10.2018).
4. Лигостаева Н. Д. Экранная культура как актуальная форма социального мифотворчества [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://elibrary.ru/item.asp?id=29729376> (дата обращения : 28.08.2018).
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://azbyka.ru/dialektika-mifa#I_ (дата обращения : 01.10.2018).
6. Огурчиков П. К. Экранная культура как новая мифология [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/v/ekrannaya-kultura-kak-novaya-mifologiya> (дата обращения : 28.08.2018).
7. Пропп В. Я. Фольклор и действительность [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.studmed.ru/view/propp-v-folklor-i-deystvitelnost_807797e1733.html (дата обращения : 01.10.2018).
8. Серова Ю. В. Роль социального творчества в жизни современного общества [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015_1_1/69.pdf (дата обращения : 19.09.2018).
9. Три богатыря. На дальних берегах [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.youtube.com/watch?v=Lub8x-mMjyQ> (дата обращения : 01.10.2018).

**ТЕОКРАТИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ:
К ПРОБЛЕМЕ ЛИЧНОСТНОГО ПОЗИЦИОНИРОВАНИЯ П. Я. ЧААДАЕВА
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

**THEOCRACY AND EXISTENTIAL RELIABILITY:
ON THE PROBLEM OF PERSONAL POSITIONING P. YA. CHAADAEV
IN RUSSIAN CULTURE**

Э. О. Кранк
E. O. Krank

Чувашский государственный институт культуры и искусств, г. Чебоксары

Аннотация. Изучая теократические воззрения П. Я. Чаадаева в контексте его историософской концепции, мы приходим к выводу, что необходимость теократии вызвана к жизни нуждой в оправдании места личности в российской истории, и в немалой степени – личностью самого русского философа.

Ключевые слова: Чаадаев, историософия, теократия, экзистенциальная достоверность, лишний человек, история России, Легенда о великом инквизиторе.

Abstract. Studying the theocratic views of P. Ya. Chaadaev in the context of his historiosophical concept, we conclude that the need for theocracy is brought to life by the need to affirm the place of the personality in Russian history, and to no small degree the personality of the Russian philosopher himself.

Keywords: Chaadaev, historiosophy, theocracy, existential reliability, unnecessary person, history of Russia, Legend of the Grand Inquisitor.

Проблематика писем П. Я. Чаадаева 1850 г., адресованных Долгоруковой [9, т. 2, с. 236–246], соотносится с «Легендой о великом инквизиторе» Достоевского.

Речь у Чаадаева идет о необходимости государственного суверенитета католической церкви, о том, насколько религия, как система духовных воззрений вообще, может претендовать на светскую власть. Казуистика Чаадаева, обращенная в своей корреспондентке, заключена в потоке риторических вопросов, причем каждый последующий усиливает риторику предыдущего. Чаадаев не только оправдывает притязания церкви на власть, но считает, что именно таким образом, находясь в равных отношениях с суверенными государствами Европы, она в состоянии эффективно воздействовать на паству.

Эти письма есть весьма косвенный отголосок на публикацию трактата Тютчева о папстве, опубликованного в 1849 г. в Париже [8]. Интересно не столько содержание этих писем, сколько окрашенность их тона в цвета своего рода гордыни, которая у Достоевского сходным образом выражена в «поэме» Ивана Карамазова. Всё это имеет продолжение у В. Розанова, у которого есть работа, которая носит то же название, что и вставная легенда из «Карамазовых» [6]. То есть получается довольно прихотливая цепочка: Тютчев – Чаадаев – Достоевский – Розанов, причем Тютчев здесь, по идее, должен стоять хронологически на втором месте, если иметь в виду то обстоятельство, что сама тема теократии заложена Чаадаевым, его «Философическими письмами».

Собственно говоря, это есть направление, которое, благодаря Достоевскому и Розанову в русской традиции, (а Шопенгауэру и Ницше – в немецкой), подхватил русский религиозный ренессанс серебряного века (включая странное христианство Д. Мережковского, ницшеанское дионисийство Вяч. Иванова, «магический протестантизм» Брюсова, теургическую и затем антропософскую наполненность Белого и «вечную женственность» Блока как продолжателя-выразителя софийности Соловьева). Этот русский религиозный ренессанс во многих отношениях весьма сомнителен с точки зрения ортодоксального православия. Так или иначе, но основу теократического вопроса исторического процесса, этой линии «великого инквизитора», заложил в русской культуре именно П. Я. Чаадаев.

Может показаться, что теократия Чаадаева есть просто идеалистическая концепция, которая имела метафизическое продолжение у упомянутых авторов, т.е., вообще говоря, некий фантазм, не стоящий серьезного внимания и весьма далекий от насущных интересов общества. Именно это обстоятельство в 1836 г. так шокировало русскую «общественность» по выходе в свет Первого из «Философических писем». То, о чем писал в нем Чаадаев, было слишком, фантастически далеко от жизни его современников! Так, оскорбленные студенты одного из столичных университетов пришли к ректору, чтобы выразить свое возмущение публикацией. Они были готовы вызвать автора на дуэль [7, с. 308] (впрочем, возникает вопрос: а зачем при этом было ходить к ректору, чтобы получить санкцию, что ли?..), а Ф. Ф. Вигель – тот просто написал в III отделение искренний донос на Чаадаева [10]. Недоумение Пушкина [5, с. 290], задолго до публикации ознакомившегося с текстами Писем по рукописям, еще более показательно: зачем?.. о чем?.. почему так странно и несправедливо по отношению к России?.. и т. п. И надо отдать должное Бенкендорфу или Николаю I (интересно, кому первому из них пришла эта идея в голову? – но, несомненно, с не осознанной ими самими подачи А. Грибоедова, уже восемь лет как лежащего в гробу), объявившим автора сумасшедшим. Весь жизненный путь Чаадаева и весь его философический дискурс – это нечто в высшей степени неуместное и не имеющее отношения ни к кому и ни к чему.

В самом деле, кого, кроме разве что Тютчева и его корреспондентки Долгоруковой (а также, пожалуй, скончавшегося в 1846 г. Александра Тургенева плюс известного католика кн. И. С. Гагарина), может занимать проблема *filioque* (богосыновства – Э. К.) в символе христианской веры, в ее католической либо протестантской трактовках? Сейчас мы выскажем несколько странную вещь: Чаадаев, рассуждая на эту тему, занят не столько самой проблемой (к тому же, как мы видим из комментариев к письму, он сплошь и рядом грешит неточностями и «передержками»), не столько даже стилем, сколько, может быть, поводом высказывания.

Нечто подобное мы встречаем в письме Чаадаева к Тютчеву (июль 1848 г.) [9, т. 2, с. 212–214], написанном по поводу записки «Россия и Революция», которая (записка) была надиктована Тютчевым жене по просьбе Николая Первого и содержание которой было известно Чаадаеву по рукописному списку [2, с. 273]. Гениальное по стилю и мыслям, высказанным в письме, оно ставит читателя в тупик, поскольку совершенно непонятно, зачем оно написано и в чем состоит его смысл. Вероятно, в том, чтобы дать Тютчеву знать о способности Чаадаева оценить его эссе, но – главное – в том, чтобы сообщить о возможности определенного рода полемики, до которой в данную минуту Чаадаев не хочет (или не может) нисходить, ввиду неуместности и неполной готовности последнего к принципиальным возражениям Тютчеву, но которая – полемика, – будучи возможна, уже наличествует в факте этого письма, независимо от того, будет она развернута (т. е. действительно воплощена) в дальнейшем или нет.

Это очень показательно! Та «виртуальная реальность» (как бы это назвали сегодня

ня), которую утверждает Чаадаев в своем философско-религиозном дискурсе, есть для него отнюдь не реальность проблематичная и поэтому нуждающаяся-де в верификации, – напротив, она именно есть реальность совершенно достоверная, т. е. достоверная в высшей степени, поскольку главным ее персонажем является Божество (см. об этом: 4, с. 71–77). Это более чем странно звучало бы уже в эпоху Просвещения (а именно этосом и пафосом Просвещения проникнуто мировоззрение нашего героя буквально с университетской скамьи), и тем более странно это звучит после Декабрьского мятежа, когда надежды на соединение Просвещения и Самодержавия рухнули, воочию продемонстрировав социуму невозможность этого симбиоза, по крайней мере в условиях российской империи. Утверждать нечто подобное во времена конца Николаевской эпохи было и вовсе бессмысленно, причем имея в виду не только и не столько российскую интеллигенцию (включая славянофилов и западников, дворян и разночинцев, революционеров и народников и проч.), сколько позитивистски-сциентистскую направленность западной философии и общественной мысли в целом, с преобладанием социалистических или экономических доктрин, предвещающих возможный в будущем социальный прогресс в качестве цели.

Высшая достоверность Божества у Чаадаева странным (и можно сказать – каким-то невообразимым) образом возвращает нас даже к схоластике, а к патристике, к Блаженному Августину в частности, у которого Бог противопоставлен бытию в той же мере, в какой вечность противопоставлена времени [1, с. 282–309]. (Любопытно при этом обратить внимание на то, как сам Чаадаев трактует время, о чем, впрочем, следовало бы поговорить отдельно.) Таким образом, тот, кого Герцен называет «католическим революционером» [3, т. 5, с. 220–221], является существом в высшей степени консервативным.

Может быть, своеобразие личности и письма Чаадаева заключается именно в том, что он своим образом жизни поставил вопрос об институциональности пребывания личности в качестве частного лица по преимуществу, в качестве неангажированного мудреца, в качестве «басманного философа» (и в этом ряду могло быть любое иное локационное обозначение: царскосельского, алексеевского, хрипуновского, тьмутараканского наконец). Или так: внепубличная публичность, внеинституциональная институциональность, менторство вне учительства и т. п. – в конечном счете, частное существование как парадоксальная (не диалектическая) разновидность существования социального. Дорогого стоит признание Чаадаева в письме брату от 20 апреля 1849 г.: «Теперь, в начале того самого письма, в котором спрашиваешь, про какую деятельность говорю, пишешь, что «состояние твоего здоровья не позволяет тебе заняться чем бы нужно было заняться немедленно». Да какая же и есть истинная деятельность, кроме той, которая позволяет делать что и когда угодно? Она-то и была мне воспрещена моими недугами в продолжение многих лет, о ней-то и тосковал столько времени; невозможность ей предаться и привела меня отчасти в то положение, в котором нахожусь и из которого из нее нет средства выйти» [9, т. 2, с. 220]. Под «недугами» тут следует разуметь не только соматические недуги, но с не меньшими основаниями недужество социальное, чтобы не сказать «политическое», именно то странное положение, в котором Чаадаев пребывал с момента его отставки и которое было высочайшим рескриптом утверждено по выходе в свет Первого из «Философических писем».

Таким образом, решая историософский вопрос об обустройстве России, Чаадаев утверждает теократию, подменяя религию церковью, различие которых, в отличие от Чаадаева, характернейшим образом воплощено в «Легенде о великом инквизиторе» Достоевского. Механизм этого теократического максимализма философа прост, хотя и парадоксален. С одной стороны, величайшей достоверностью является Божество. С другой стороны, «частная» факультативность экзистенциального присутствия человека в исто-

рии, конкретно же – присутствие самого Чаадаева на арене общественной жизни России в 40-х и 50-х гг., присутствие несколько не весьма достоверное, лишенное институциональной «ауры», – может быть оправдано, утверждено, удостоверено лишь в том случае, если существованию «лишнего человека», пусть даже в отношении отдельной личности, придана достоверность духовная. Тем самым недостоверность присутствия становится оправдываемой и, более того, будучи включена в историософский контекст, парадоксальным образом обретает «институциональность», даже если эта институциональность представлена отдельной исключительной личностью – личностью самого Петра Яковлевича Чаадаева.

Литература

1. Августин А. Исповедь. – М. : Ренессанс : ИВО–Сид, 1991. – 488 с.
2. Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. – СПб., 1895. – Кн. 9.
3. Герцен А. И. Собрание сочинений : в 8 т. – М. : Правда, 1975. – Т. 5. – 384 с.
4. Кранк Э. О. Персоны А. С. Пушкина и П. Я. Чаадаева с точки зрения отношений «культура – личность». К постановке проблемы // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. – 2018. – № 3. – С. 71–77.
5. Переписка А. С. Пушкина : в 2-х т. – М. : Худож. лит., 1982.
6. Розанов В. В. Легенда о великом инквизиторе // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. – М. : Искусство, 1990. – С. 37–224.
7. Тарасов Б. Н. Чаадаев. – 2-е изд., доп. – М. : Молодая гвардия, 1990. – 575 с.
8. Тютчев Ф. И. Римский вопрос [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://az.lib.ru/t/tjutchew_f_i/text_1846_rimsky_vopros.shtml (дата обращения : 12.10.2018).
9. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма : в 2-х т. – М. : Наука, 1991.
10. Штрайх С. Я. Филипп Филиппович Вигель : ист.-лит. очерк) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://az.lib.ru/w/wigelx_f_f/text_1928_vigel.shtml (дата обращения : 17.10.2018).

**РЕАЛИЗАЦИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК
В ПОЛИЭТНИЧНОМ ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ
(НА ПРИМЕРЕ Г. САМАРА)**

**IMPLEMENTATION OF COMMUNICATIVE PRACTICES
IN MULTI-ETHNIC CITY SPACE (BY THE EXAMPLE OF SAMARA)**

**М. Ю. Ледяева
M. Yu. Ledyeva**

Самарский государственный институт культуры, г. Самара

Аннотация. В статье рассматриваются особенности и специфические черты коммуникативных практик в полиэтничном пространстве г. Самары. Несмотря на современные глобализационные процессы, многие из представителей 157 народов сумели сохранить свою этническую и культурную идентичность, в том числе посредством коммуникативных практик, содействующих межкультурному взаимодействию и формированию толерантности. Согласно ряду исследований, в регионе наблюдается средний уровень межэтнической напряженности, но он может как вернуться в зону стабильности, так и перейти в зону повышенного риска. Анализ ситуации показывает, что применяемые административными и общественными структурами практики межкультурного и межэтнического диалога становятся все менее эффективными. Поэтому проблема разработки новых коммуникативных практик для межкультурного сближения выходит на новый уровень. В работе представлены примеры конкретных коммуникативных практик, направленных на межэтническое взаимодействие в г. Самара.

Ключевые слова: полиэтничность, городская среда, межкультурная коммуникация, глобализация.

Abstract. The article discusses the features and specific characteristics of communicative practices in the multi-ethnic space of the city of Samara. Despite modern globalization processes, many of the representatives of 157 nations managed to save their ethnic and cultural identity, including through communicative practices that promote intercultural interaction and the formation of tolerance. According to a number of studies, an average level of interethnic tension is observed in the region, but it can either return to the zone of stability or move to a zone of heightened risk. An analysis of the situation shows that the practices of intercultural and inter-ethnic dialogue used by administrative and public structures are becoming less and less effective. Therefore, the problem of developing new communicative practices for intercultural rapprochement is reaching a new level. The paper presents examples of specific communicative practices aimed at interethnic interaction in the city of Samara.

Keywords: multi-ethnic, urban environment, intercultural communication, globalization

Проблемы реализации коммуникативных практик сближения культур, а также формирования этнической толерантности городского пространства разрабатываются представителями разных научных направлений. Городская среда представляет собой социально-пространственную форму существования общества, определенную социальную

общность.

Ю. П. Шабаев и Г. С. Рябинкин полагают, что «город как культурный объект неоднороден, городские сообщества формировались различным образом, социальная структура городского населения разнится от одного города к другому, хозяйство и статус городских поселений также различны. Поэтому вполне закономерно возникает необходимость не столько обобщенного описания, сколько специального изучения отдельных культурных явлений и процессов, свойственных городу, в том числе и его этнической специфики» [7, с. 128–129].

В современном мире стоит говорить о том, что человек адаптируется к процессам глобализации, а следование этнокультурным нормам и традициям зависит от их роли в жизни индивида. Однако адаптация происходит не всегда. Это связано с тем, что город соединяет в себе представителей совершенно разных конфессий, этносов, людей, которые воспитывались в разных культурных и социальных группах. Появляются стереотипы о данных группах, что, с одной стороны, сохраняет социокультурную идентичность, но, с другой – наоборот, стереотипы влияют на характер поведения других людей, которые не до конца понимают и не хотят понимать специфику тех или иных народов.

Проблема межнационального общения является одной из самых важных в современности, как в аспекте глобальных процессов, так и в аспекте социокультурных реалий России. Многочисленные этнокультурные исследования свидетельствуют, что характер и содержание коммуникации среди разных этнических культур во многом зависит от способности их участников понимать друг друга и достигать согласия. Последнее же определяется этнокультурной компетентностью [1].

Противоречивый характер городских условий находит свое выражение в том, что город одновременно способствует и веротерпимости и религиозной нетерпимости. От организации городского пространства зависит в целом коммуникация между представителями разных этнических групп.

Н. В. Мельникова на основе социологического изучения толерантности разных групп населения дает рекомендации по улучшению политики городских властей по формированию этнической толерантности [4]. Автор работы отмечает, что процесс формирования этнической толерантности в мегаполисе требует от органов государственной власти и местного самоуправления усиления внимания органов исполнительной власти к следующим направлениям: развитию нормативно-методологической базы общественных и государственных институтов, занимающихся этими проблемами; мониторингу межнациональных отношений; использованию в полной мере возможностей отечественной системы; переподготовке и повышению квалификации государственных и муниципальных служащих, работающих в сфере национальной политики.

Все упомянутые выше положения в полной мере относятся к Самаре. Этнический облик самарского региона сложился в XVIII в. как полиэтничный. Исторически Самарский регион имеет позитивный опыт межетнического взаимодействия и отношений, в основе которых лежало понимание и уважение друг к другу, что может послужить примером для многих полиэтнических регионов России.

Изучение этнокультурной структуры Самарского края, социальных механизмов, которые в разной степени влияют на формирование этнической толерантности в Самарском крае, позволили оценить ситуацию как относительно стабильную. Это доказываются исследованиями, проведенными Центром изучения национальных конфликтов: «Угроза массовых столкновений низка, однако единичные случаи насилия на почве национальной вражды имеют серьезный резонанс и провоцируют массовые ненасильственные выступления. Иными словами, регион может, как вернуться в зону стабильности, так и перейти в зону повышенного риска» [3].

Исходя из этого, можно говорить о том, что необходимы новые пути формирования этнической толерантности. Основным механизмом ее формирования в городе, где проживают представители разных национальностей, может и должен стать диалог культур. Только посредством такого диалога у индивида или общества формируется адекватное представление о другом народе, этносе, религиозных убеждениях, взглядах. Установка, на базе которой формируются межэтнические отношения в полиэтничном обществе, должна формироваться путем позитивных отношений между «своим» и «чужим» не на основе различий, а на основе сходства интересов и стремления к познанию друг друга. Именно поэтому важно разрабатывать новые практики сближения культур, особенно в полиэтничных городах, каким является Самара.

Исследователи отмечают, что в основном конфликты в Самарской области носят бытовой характер. При бытовых разногласиях, как правило, нарушается ряд принципов межкультурной коммуникации.

Доктор политических наук профессор Самарского государственного архитектурно-строительного университета Н.С. Мухаметшина отмечает, что в последние несколько лет ситуация в регионе изменилась в лучшую сторону [3].

Сегодня в области работает более 100 национально-культурных объединений, в том числе 52 национально-культурных автономии местного, регионального и федерального значения. Около 40 национальных объединений Самарской области получают ресурсную поддержку в Доме дружбы народов: бесплатные помещения, залы для проведения массовых мероприятий, методическую, организационную и информационную поддержку [2].

Формирование диалога культур и этнической толерантности в Самаре и Самарской области происходит через осуществление ряда мероприятий.

Здесь принята областная программа по межнациональным отношениям «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов Самарской области на 2014–2020 годы» [5]. Основная цель программы – укрепление единства многонационального народа Российской Федерации на территории Самарской области. Задачи – содействие развитию общероссийского гражданского патриотизма, гармонизации межнациональных и этноконфессиональных отношений в Самарской области; содействие этнокультурному развитию народов Самарской области; содействие обеспечению межнационального мира и согласования в Самарской области.

Огромную роль в сохранении межэтнических отношений и реализации коммуникативных принципов сближения культур играет государственное учреждение Самарской области «Дом дружбы народов», который является основным институтом, работающим в сфере реализации государственной национальной политики в Самарской области.

Основными задачами деятельности ГУ СО «Дом дружбы народов» являются создание благоприятных условий для этнокультурного развития народов Самарской области, сохранение культур, языков, традиций и обычаев; формирование этнокультурной толерантности в региональном сообществе, создание благоприятных условий для социокультурной адаптации мигрантов в Самарской области и др.

В области практикуется проведение национальных праздников, таких как День национальных культур, а также Дня народного единства.

На государственном уровне поддерживается работа учреждений образования. Так, на базе Самарского государственного института культуры несколько лет подряд проходит детский и молодежный фольклорно-этнографический фестиваль-конкурс «Этнолик», нацеленный не только на популяризацию культуры этносов Самарской области, но и на приобретение новых знакомств. «На самом деле это формирует толерантное отношение к каждому народу, языку, культуре, менталитету», – считает Т. И. Ведерникова, доцент кафедры теории и истории культуры, куратор данного проекта. Данный конкурс базиру-

ется на большей части принципов межкультурной коммуникации. Кроме этого, на базе Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева с 2015 г. реализуется проект Школы межнациональных коммуникаций. В рамках школы слушатели получают теоретическую базу информации о том, как в современном мире происходит процесс межэтнического взаимодействия и как строить коммуникацию в рамках данной ситуации. В школе изучаются принципы межкультурного диалога, особенно на которых она и основывается.

В последнее время во многих муниципальных образованиях приняты специальные программы по гармонизации межнациональных отношений, проводятся обучающие семинары для представителей органов власти и общественных организаций, издается журнал «Все мы – Россия», освещающий этническое многообразие Самарской области [6].

Более десяти лет в Самаре действует Самарское культурологическое общество «Артефакт – культурное разнообразие». Его основная деятельность заключается в разработке и участии в международных антропологических, культурных и музейных проектах. Председатель общества В. И. Ионесов отмечает, что основная задача данной организации – «без посредников, напрямую вести диалог о мире, о культуре с великими людьми, когда они говорят на равных с нами». Задача культурологического общества ко всему прочему видится и в том, чтобы найти технологии, которые привлекут студентов в международный диалог, причем не просто в диалог, а к тому, чтобы перейти от мыслей к словам, от слов к делу. И в данном случае лучше всего помогает реализовать эти замыслы проектная деятельность. Студенты готовят проекты в рамках программ ЮНЕСКО, ООН, Совета Европы и многих других общественных организаций. Данное общество также занимается проблемами межкультурных коммуникаций, межэтнических отношений, примирения в контексте культурного разнообразия, тем самым являясь уникальной коммуникативной площадкой сближения культур.

Несмотря на указанные усилия в регионе еще происходят единичные конфликты, поэтому для сохранения стабильности в межэтнических отношениях и развития этнической толерантности необходима активизация работы всех учреждений и прежде всего досуговых, направленной на развитие интереса широких слоев населения к разным этническим культурам. Особенно это касается молодежи, как наиболее проблемной социальной группы, среди которой преобладает стереотипное и критическое отношение к различным мероприятиям.

В учебных заведениях Самары обучаются представители разных народов, что говорит о необходимости реализации на практике принципов толерантности, принципов доброжелательности к представителям других культур, а также принципа стремления к взаимопониманию и даже принципа выбора языка, поскольку существуют школы двуязычные (например, школа татарская, где дети изучают русский язык как основной и татарский язык). Молодежь необходимо знакомить с принципами межкультурной коммуникации и коммуникативными практиками сближения культур.

Таким образом, город, являясь сложным этнокультурным образованием, требует разработки новых креативных практик формирования толерантности и сближения культур, таких как фестивали, тренинги, этнические игры, квесты и др. Практические мероприятия дают огромный позитивный опыт общения, способствуют повышению уровня этнической грамотности населения, а также создают инновационную площадку для диалога культур, для развития личностных и профессиональных способностей человека.

Литература

1. Андрамонова И. М. Этнологические знания как фактор формирования межэтнической толерантности // Толерантность в современном обществе: опыт междисциплинарных исследова-

ний. – Ярославль, 2011. – 357 с.

2. Дом Дружбы народов Самарской области [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://samddn.ru/> (дата обращения : 10.02.18).

3. Межнациональные отношения в Самаре [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://63.ru/text/news/852313.html> / (дата обращения : 19.02.18).

4. Мельникова Н. В. Формирование этнической толерантности в мегаполисе : автореф. дис. ... канд. социол. наук : 24.00.01. – М., 2012. – 28 с.

5. Постановление Правительства Самарской области от 24 декабря 2013 г. № 803 «Об утверждении государственной программы Самарской области “Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов Самарской области (2014–2020 годы)”» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://base.garant.ru/8489300/> (дата обращения : 10.02.18).

6. Самарская область в сфере межнациональных отношений [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.council.gov.ru/press-center/news/47125/ (дата обращения : 15.12.17).

7. Шабает Ю. П., Рябинкин Г. С. «Парижские тайны» столицы Коми: множественность образов и идентичность в культурном пространстве города // Человек, культура, образование. – 2012. – № 1. – С. 128–129.

**ЯЗЫК КАК ФАКТОР САМОИДЕНТИФИКАЦИИ.
ПОТОМКИ УКРАИНЦЕВ НА ЮГО-ЗАПАДЕ РОССИИ¹**

**LANGUAGE AS A SELF-IDENTIFICATION DRIVING FORCE.
DESCENDANTS OF UKRAINIANS IN THE SOUTHWEST OF RUSSIA**

Т. А. Листова
T. A. Listova

Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, г. Москва

Аннотация. Статья посвящена изучению особой этнокультурной общности потомков украинцев в России. В центре внимания сохранение и функционирование их языка как одного из факторов сохранения собственной идентичности.

Ключевые слова: украинцы, русские, язык, говор, самоопределение, культура.

Abstract. The article is devoted to the study of a special ethnocultural community of descendants of Ukrainians in Russia. The focus is on the preservation and functioning of their language as one of the factors of preserving their own identity.

Keywords: Ukrainian, russian, language, dialect, self-identification, culture.

*Медвежанский хуторок
Он присел за бугорок
Наши предки с Украины
Здесь зажгли свой огонек.
Т. И. Стрельцова,*

с. Медвежье Калачеевского района Воронежской обл.

В толковых словарях термин хохол обычно трактуется как синоним украинца, при этом обращается внимание на то, что он мог иметь несколько ироничный оттенок. Данная характеристика тем более присуща современной языковой ситуации, поскольку на нее влияет негативный характер взаимоотношений России и Украины. Однако те хохлы, о которых пойдет речь, существовали под этим названием несколько веков, так называли их соседи-москалы, этот же термин стал устойчиво сохраняющимся до сих пор самоназванием. Как мы увидим и в представлениях местных жителей, и с точки зрения этнографов его можно рассматривать как этноним, подчеркивающий и в прошлом, и сейчас этнокультурное отличие хохлов не только от москалей, но и самоотделение от титульного народа места их выхода – украинцев.

На стене школы с. Хохол-Тростянка Острогожского района висит стенгазета с интересным и символичным названием «Страна Хохляндия». Так же назвал свою книгу воспоминаний о родной земле уроженец юго-запада России Юрий Петренко [3]. Во вступлении он сразу оговаривает, что на карте такой страны нет, но «все-таки она существует, ибо есть земля и есть народ. Земля – курские, белгородские, воронежские места, прилегающие к Украине. Народ – хохлы» [3, с. 6]. Речь идет о юго-западной части трех упо-

¹ Тема НИР 0177-2018-001. Народы России в современном мире. Этнокультурное и этнодемографическое развитие

мянутых областей, заселенных с начала XVII в. выходцами из современной Украины. Территорию, о которой говорит Ю. Петренко, действительно можно приравнять к стране, это позволяют сделать ее масштабы, а этнокультурная однородность многочисленного населения, называемого хохлами, дает ей название. Наиболее компактно потомки украинцев проживают в Воронежской области, это обусловило выбор основного региона моего исследования – несколько районов юго-запада этой области. Кроме того, исследования проводились в Глушковском районе Курской области, главным образом в большом селе Званное.

Население региона в прошлом не было многонациональным, этническое взаимодействие осуществлялось между одновременно заселявшими обширные пространства Дикой степи выходцами с украинских (в современной терминологии) земель и русскими переселенцами из других регионов России – москалями или (реже) кацапами, известен здесь в качестве этнонима и термин русь [5]. В бытовой речи населения современной России слово хохол употребляется по отношению ко всем жителям Украины и в силу негативной политической ситуации имеет часто насмешливо-уничжительный характер. Однако те хохлы, о которых пойдет речь, существовали под этим названием несколько веков, так называли их соседи-москаля, этот же термин стал устойчиво сохраняющимся до сих пор самоназванием. Как мы увидим и в представлениях местных жителей, и с точки зрения этнографов его можно рассматривать как этноним, подчеркивающий и в прошлом, и в настоящем этнокультурное отличие хохлов не только от москалей, но и самоотделение от титульного народа места их выхода – украинцев.

Расселенный на большой территории массив потомков украинцев нельзя отнести к категории диаспоры, поскольку отсутствуют признаки таковой [4, с. 435–448]. Исторически их можно считать таким же автохтонным населением земель, входящих во владение Москвы, а затем России, как и их русских соседей. Чувство принадлежности именно к истории России, как показывают материалы, в значительной степени определяет специфику современной этнонациональной самоидентификации.

Национальная принадлежность жителей региона отражает как особенности методики переписей разных лет, так и изменение административно-политических границ между Россией и Украиной. Возьмем для примера наиболее показательный в отношении изменений этнического состава район – Россошанский. По переписи 1897 г., определявшей этническую принадлежность по языку, 90,3 % сельского населения Острогожского уезда, куда входил нынешний Россошанский район, были определены как украинцы (малороссы). По переписи 1926 г. украинцы составляли 90,9 % сельского населения района, в 1989 – почти 80 %. Совсем иную по сравнению с 1989 г. картину этнических показателей мы видим в материалах переписи 2010 г. Полученные данные отражают те изменения, которые произошли в самосознании потомков украинцев после государственного разделения территории бывшей Слободской Украины. В Россошанском районе лица, указавшие себя украинцами, составили лишь 12,9 % всего населения, среди сельского населения эта цифра поднимается до 19,1 %, т. е. по сравнению с 1989 г. число показавших себя украинцами уменьшилось в четыре раза. Одновременно увеличилось число лиц, определявших себя русскими.

Имеющиеся цифры являются дополнительным стимулом рассмотреть на современном материале содержание понятия хохол, используя, прежде всего метод «этнографии прямых голосов» [4, с. 36], то есть записи ответов местных жителей, касающиеся различных факторов их самоопределения. Ответы на эти вопросы в значительной степени покажут значимость еще одной проблемы – сохранения этнокультурной специфики потомков украинцев.

Факторов, определяющих самоидентификацию местных потомков украинцев не-

сколько, главные из них – самоопределение по «паспорту», самоощущению, культуре, языку [2]. Как показывают материалы, равнозначными являются два самоназвания – русский и хохол, как часто уточняют наши собеседники, «мы хохлы, и мы русские, ну, русские хохлы». В советское время в паспорте в соответствующей графе при альтернативе русский или украинец часто происходил выбор национальности по усмотрению работников сельсовета, и, по общим воспоминаниям, этому сопутствовало в целом индифферентное отношение к сделанной записи самих жителей. Указанная национальность не всегда соответствовала этническому самосознанию человека, это могло касаться как украинцев, так и русских. «В одной семье могли быть записаны по-разному. У меня папа был записан украинцем, дедушка русским, хотя фамилия Гозенко. Кому что написали, то и было. Я с 1978 года рождения и Советский Союз еще застала. И не помню, чтобы где-то в селе говорили: мы украинцы. Этого не было. А статистика – она же по паспортам была» (г. Россошь, 2017).

Индифферентность по отношению к записи в пятой графе объяснялась тем, что в любом случае местные жители главным образом осознавали себя как особое этнокультурное сообщество – хохлы. «Я по паспорту была украинка, а тагда мне дали паспорт – я стала русская. А считаю себя хохлушкой. Муж хохол» (с. Должик Острогожского района, 2015). При этом национальность русский определялась часто, исходя из места проживания в России. Это обстоятельство получило особое значение после государственного разделения двух стран, повлекшего за собой непривычную для населения региона ситуацию: приграничные хохлы, всегда воспринимавшие себя как часть Слобожанщины, объединяющей в целом единое по истории, языку и культуре население, стали разделены государственной границей, что в свою очередь усилило значение национальной самоидентификации, зафиксированной обобщающим этнонимом русский. Приведем выдержки из типичного по содержанию и комментариям интервью с пожилой женщиной – Т. И. Стрельцовой, чье стихотворение выведено в эпиграф статьи: «Я хохлушка. По переписи все русские. В переписи не было такой графы “хохол”, я ходила в 1970 г. сама с переписью». На вопрос о причинах уменьшения численности украинцев она пояснила: «Это в 90-е годы как разделились и стало: либо ты гражданин России, либо Украины. Тогда многие и решили: раз они живут здесь, значит они русские». Называя себя безоговорочно русскими, наши собеседники из так называемых и сейчас украинских сел, подчеркивают свою выделенность от этнической массы русских в разных масштабах, вплоть до признания себя особым народом. По объяснению Т. И. Стрельцовой, «не, не, мы чисто русские – и никаких. И намек нет на то, что мы там украинцы где-то. Хохлы – народ отдельный? Мне кажется, да, народ отдельный. Как чеченцы, например. Мы русские, конечно, но хохлы есть хохлы, и в Миловатке коренные хохлы» (с. Медвежье Калачеевского района, 2016). Соответственно в категорию украинцев попадают, в понимании воронежцев, жители Украины: «Мы, мы все русские, в России – все живут русские. Муж мой украинец, потому что он из Донецкой области. У него в паспорте: украинец».

Как и граждане России, жители украинской части Слобожанщины определяются как украинцы, не перестающие при этом быть хохлами. «Через границу – тоже хохлы. Вот приезжает Оксана (из Сум. – Т. Л.), она украинка, но она тоже хохлушка. А западенцы – то бендера. А Сумы, Харьков – это, наверное, все хохлы» (с. Званное Глушковского района Курской области, 2018).

Что же лежит в основе ощущения себя особой общностью, что не позволяет и до сих пор, несмотря на влияние общего процесса глобализации и влияния городской унифицированной культуры, исчезнуть «стране Хохляндии»? Конечно, формирование единого массива данной общности определила единая украинская основа культуры и языка, тенденцию к сохранению которой давали также компактность проживания и желание

обособить себя в культурном плане от соседей-москалей. Это не значит, что не существовало локальных культур, имеющих значительные различия, но в любом варианте они своим истоком имели украинские традиционные компоненты.

С точки зрения самих современных потомков украинцев, главным фактором их самоопределения, как бы очерчивающим границы распространения своей общности, является язык, на характеристике которого, его значения для самосознания, степени функционирования, а также прогнозов на будущее необходимо остановиться подробнее.

Прежде всего бросается в глаза необычность логики, заложенной в традиционную корреляцию: этнос (этнографическая группа) – язык. Обычно взаимосвязь выглядит следующим образом, например: я немец, поэтому говорю по-немецки. Однако при изучении языковой ситуации в изучаемом регионе очевидной становится обратная, причем весьма устойчивая связь: мы хохлы, потому что мы говорим на «хохляцком» языке (на суржике, балакаем). «Мы все русские, а хохлы – это по говору считаем, что это хохлы» (с. Званное Глушковского района Курской области, 2018), «Мы хохлы, потому что по разговору. Кацапы больше идут к русскому языку» (с. Алексеевка Глушковского района Курской области, 2018), «хохлы – то наречие» (г. Богучар, 2016), «хохлы – обидно ли? Нет, это же просто наш язык» (пгт Ольховатка, 2017).

Особенность говора – основная причина дистанцирования себя от украинского этноса. «Какие мы украинцы, мы хохлы. Мы не разговляем, мы балакаем» – такой комментарий нередко дают местные хохлы. Еще не так давно от пожилых людей можно было услышать восхищение украинской речью с противопоставлением ей своего наречия как огрубленного украинского языка: «У русских своя культура, у нас своя. Ну вот как скажут украинец и сближение какое-то, что-то ласковое» (с. Лизиновка Россошанского района, 2002). Старшее поколение нередко с сожалением констатирует отличия местного языка от украинского. «Грубоватость» своего наречия заставляет жительницу с. Новая Калитва употреблять его только в своем селе: «Переселенцы на Дону – они же украинцы. А сейчас уже бог знает что. Я еду в город – стараюсь молчать. Наш языка грубее, чем украинский. Украинский более певучий» (Россошанский район, 2002). Однако современная молодежь, отмечая отличия собственного говора от украинской речи, не вкладывают в его характеристику негативный смысл, подчеркивая лишь своеобразие своего языка как один из показателей специфики собственной культуры.

В 1920 г. исследуемые районы вошли в полосу действия политики украинизации, повлиявшей в целом на культурно-языковую ситуацию и самосознание потомков украинцев. Однако, судя по результатам опросов, основным языком своей жизнедеятельности местные жители уже в 1970 г. считали не украинский, а русский – государственный язык, язык школы и официального общения. Приведем в качестве примера результаты опросов одного из самых «украинских» районов Воронежской области – Россошанского: еще в 1979 г. 95,3 % сельского населения показали себя в переписи украинцами, а в 1989 г. из 28700 тысяч населения этого района владение украинским языком показали только 288 человек. Судя по опросам, современный литературный язык Украины, знакомый в основном по передачам телевидения, население понимает, но не полностью, ни у пожилых, ни у молодежи он не вызывает каких-либо ностальгических чувств. По словам молодой женщины из пгт Ольховатка, «мы так привыкли: язык наполовину украинский, наполовину хохляцкий. Думаю на хохляцком. Украинский я не знаю. Когда слышу – понимаю, наверное, наш хохляцкий помогает» (2018).

Для населения юго-запада России типично полное двуязычие, то есть владение и употребление в равной мере местного и русского языка, переход с одного на другой происходит автоматически. Это сразу бросается в глаза при беседах с населением, хотя нельзя не отметить, что для лиц старше 70 лет в отдаленных деревнях свой язык все-таки

более привычен. Причем речь идет именно о литературном русском языке, языке современного города, а не о говоре москалей (кацапов), с которыми хохлы соседствуют и общаются уже на протяжении не одного века. Исследователи дореволюционного времени отмечали как отсутствие конфликтов между хохлами и москалями, так и ограниченность их контактов, например, редкость брачных связей. Это не значит, что не существовало культурных взаимовлияний, ставших нормой в послевоенное время. Однако до сих пор каждая группа показывает приверженность собственным традициям с явной долей критики в адрес соседей, касающейся в основном особенностей материальной культуры, что особенно характерно для хохлов. Не углубляясь в данную тему, приведем лишь один из наиболее показательных примеров: «У меня муж москаль из Аннинского района. У них борщ – мясо, картошка, капуста, все это томится, на него взглянешь – так тошнит сразу. А у нас красивые зажаренные борщи, чаще без свеклы. У нас пирожки. Они не понимают вареники с ягодами, такого в жизни не ели. Они готовят, чтобы быстро, калорийно. Пельмени хохлы всегда делали (считают, что у москалей – нет). У нас пирожки с картошкой, фасолью, с капустой, с рисом. Москали вообще пирожки не пекут, ну, может быть, сейчас, а это я по своему детству помню. У хохлов кухня вкуснее. У москалей окрошка с холодцом и сало вприкуску» (г. Богучар, 2016).

К особенностям москальской культуры, вызывающей негативные чувства у потомков украинцев, относится и специфика их говора. Насмешливые характеристики в адрес произношения москалей – это обычная реакция жителей украинских сел России, причем, как вспоминают, подобную реакцию вызывала даже особенность произношения слов на чисто русском языке: «На уроке мы говорили на русском, но если кто-то говорил букву а там, где нужно о, мы над ним долго смеялись, называли москалем. Не “малако” – это смешно, а “молоко”. “Чаво”, – говорят, “Танькя”, “Манькя”, “Прийшла”» (с. Семеновка Калачеевского района, 2016).

Противопоставление своего говора и речи москалей – обычный сюжет бесед на темы языка, причем при сравнении положительными характеристиками награждается только свой язык: «У наших какой-то мягкий говор, ласковый. Даже сплошной мат звучит у хохлов как-то ласково, не режет слух. У москалей грубый, резкий. Москали и сейчас чавокают» (с. Семеновка Калачеевского района, 2016). Негативная реакция на чужое произношение вызывало в целом некое отторжение от соседей – москалей, что сказывалась даже на выборе брачной пары: «За москаля меня замуж бабушка не хотела. А из Москвы – ничего. Это нормально, он же не “говорит чавой-то”. Они чавокают, ох, как так сказали, так и всё» (г. Острогжск, 2016).

Языковая специфика москалей стала причиной выведения их хохлами в отдельную группу русских, вплоть до утверждения их «ненастоящей русскости». В то же время русский язык, в его официальном варианте, то есть и тот, что учат в школах, и его городской вариант не только не вызывает отрицательных чувств, но ощущается как второй родной язык – язык своей страны: «Нет, за москаля бы не пошла. Я не люблю москалей, разговор совсем другой, мне мой разговор лучше. А русских я люблю. (Москали – это русские?) Я не знаю. Язык москалей подходит под русский язык – но не то. Они – не по-хохляцки, не по-русски» (с. Евстратовка Россошанского района, 2002). Правда, отметим, подобные резкие комментарии можно услышать чаще от пожилых людей.

Что касается русского языка, то он издавна стал языком общения, обслуживавшим усиливавшиеся в XIX–XX вв. торгово-экономические связи, он же стал и своего рода символом городской цивилизованной жизни.

Еще в конце XIX в. исследователи культуры юго-запада России фиксировали тенденции перехода потомков украинцев на русский язык, как и в целом на унифицированную городскую («русскую») культуру, особенно в крупных слободах: «Малоросс здесь

неузнаваем, он очень подвижен, жив и разговорчив, решительно ничем не походит на земледельца. Он редко употребляет свой природный язык и старается говорить по-русски “как господа говорят” и подражать во всем последним – в одежде, в домашней обстановке» [1, с. 124].

Отношение к русскому и украинскому языкам, точнее разделение сферы их функционирования с приоритетом русского выясняется не только путем прямых вопросов, но и при анализе косвенных сюжетов. Например, исполнение и восприятие песен на украинском языке, о чем еще будет сказано ниже, вызывает только положительные эмоции. В то же время негативно и даже с насмешкой воспринимают наши собеседники дублирование зарубежных фильмов на украинский язык: «Даже смешно: Шварцнегер – на украинском! А для них (жителей Украины. – Т. Л.) это серьезно. А украинское ТВ смотрим» (с. Званное Курской области, 2018).

Собственный язык неоднозначно оценивается самими хохлами. Отказ от него и переход на русский чаще всего объясняется ориентацией на дальнейшую городскую жизнь, опасения услышать насмешки в свой адрес. Интересно, что сопоставляют его при этом не только с русским, но и украинским, отмечают мелодичность последнего, о чем уже было сказано. В то же время многие объясняют свое желание сохранить свой говор тем, что он более выразителен, более мягок и ласков, нежели русский. Как говорят, есть образные выражения, теряющие свое смысловое звучание при переводе на русский. Вот как вспоминает языковую ситуацию в своей семье заведующая отделом культуры Россошанского района Т. В. Гозенко (1976 года рождения): «Дед мой чисто говорил на русском, был председателем колхоза. Были семейные какие-то выражения. Например, мой дед работает, работает и говорит: “Робыть так робыть, а не робыть, так то и не начинать”. Мог бы сказать и на русском, но это бы не так звучало. Посмотрит на небо и говорит: “Небо растэнэбожилось”, то есть тучи разошлись. Но растэнэбожилось – это непереводаемо. А вторая бабушка меня учила: “Пийшла кыца по водыцу, та упала у крыныцю, пийшел котык вытягати, да за ушко потагати. Вытянул за ухо, сыдит, де сухо”. Мне всегда: “Што ты журышься?”. У бабушки было выражение – «та дида лысого». Я не могла понять, но потом из разговора с украинцами поняла: дидька – это черт. Отсюда, наверное, черта лысого. И такие семейные присказки и к нам перешли» (2017).

Очевидным является тот факт, что речь хохлов, даже в сельской местности все более русифицируется. Налицо две тенденции: включение в свой лексикон русских слов и одновременно переход в устной речи на употребление русского языка. Данный процесс обусловлен несколькими факторами: смешанными браками, влиянием языка средств массовой информации, обучением в школе. В последнее время играет роль еще один фактор: наплыв русскоязычных мигрантов, общение с которыми заставляет переходить на русский язык, что особенно очевидно в детской среде. Судя по воспоминаниям местных жителей, еще не так давно дети приходили в школу, владея лишь собственным наречием, и постепенно овладевали русским. В настоящее время дети начинают «входить» в русский язык уже на стадии детского сада, что дает постепенное привыкание к двуязычию.

Естественно встает вопрос о том, насколько реально сохранение собственного языка. Большинство жителей села считают, что местный говор – основной язык общения в их семьях, в результате чего дети приучаются общаться именно на нем. Школьная языковая политика направлена на более полное и грамотное овладение учениками русским языком. Вследствие этого преподаватели нередко пытаются вообще запретить детям общение на местном языке в стенах школы, правда, по их же комментариям, безуспешно. По словам учительницы из большого украинского с. Званное Курской области, «у нас садик и там уже на русском. В школе тоже. Но на перемене все на своем. Как в коридор, так и пошла званновская ручь. Директор гоняет, а всё равно. Психологических проблем

нет, но приучают к русскому, это бывает тяжело» (2018).

Необходимость овладения русским языком понимают не только преподаватели, но и сами ученики, поскольку этого требует ориентация на будущее: молодежь в основном уезжает в города, причем в разные регионы, где незнание языка может препятствовать успешной адаптации.

И все же большинство наших собеседников считает, что собственный говор прочно держит свои позиции в среде хохлов, тем более, сельских. По словам заведующей библиотекой с. Званное, «язык не уйдет, мы все разговариваем на местном диалекте. Дома общаемся только на местном. Внучка из Москвы приезжает – с ней по-русски. Язык передается по поколениям. Дети не здесь живут, а приезжают и на местном говорят. Пока есть село, будет жить и язык. (Можно сказать, что за вашу жизнь он обрусел?) Нет, как в детстве говорили, так и сейчас говорим» (2017).

Некоторые сельчане, переезжая в город, стремятся избавиться от своего говора, как от «грубого, деревенского». Но для многих «хохляцкий» язык отождествляется со своей родиной, и отказ от него вызывает соответствующую реакцию. По словам женщины средних лет, «после восьмого класса я уехала в Ростов в культпросветучилище. Жила у дяди, у него говорили по-русски. Мне казалось, что это будет предательство, если я буду по-русски. Приходили там к сестре подружки, они на меня так дико смотрели. Но долго не могла себя переломить, чтобы и дома разговаривать по-русски. Вот настолько у нас была стойкая хохлячья... А считали мы себя русскими, ну русские хохлы» (с. Семеновка Калачеевского района, 2016). Еще большую приверженность родному языку высказывают старые люди: «Хохляцкая речь – я родилась с ней и умирать буду с ней. Я в городе по-русски говорю. Но если продавец хохлушка, то по-хохлячи. У нас интонация другая, даже если и по-русски скажет» (с. Морозовка Россосанского района, 2015).

Нередко наши собеседники высказывают сожаление о том, что постепенно уходит украинская основа их речи: «Я лежала лет 25 назад и там одна женщина говорит своему ребенку: “Ты ж моя квиточка”, а мне так странно было, мы так к своим детям не обращались уже, уже не скажем “квиточка”. А бабушка и мама еще говорили. На нас стало всё заканчиваться, это, наверное, когда мы стали уходить в города» (с. Семеновка Калачеевского района, 2015).

Местная интеллигенция обеспокоена постепенным размыванием и возможностью исчезновения собственного языка, сетует на то, что языковые проблемы так называемых малых народов находятся в поле зрения языковой политики администраций, тогда как этнокультурное сохранение хохлов вне интересов государственных инстанций. Как сказала заведующая музеем пгт Ольховатка, «у меня двое взрослых детей. Они говорят по-хохлячи, хотя дочь русовед. А внуки – нет. Но мне хотелось бы, чтобы они помнили язык. Наш язык – это [ситуация] как у малых народов, но у тех они сохраняются. Вот и нам бы так» (2017). Одним из путей сохранения языка могла бы быть школа, но трудность состоит в том, что язык хохлов – это говор, а лежащий в его основе украинский сами жители не считают нужным изучать, поскольку он не является языком их жизнедеятельности. Не раз поднимавшийся вопрос о введении хотя бы факультативного изучения украинского языка не находит поддержки ни у населения, ни у преподавателей школ, считающих подобную инициативу бесперспективной.

Нам приходилось слышать от поборников восстановления украинской основы местной культуры и языка жалобы на то, что районные музыкально-фольклорные мероприятия ориентированы в основном на русский, или скорее русскоязычный унифицированный репертуар, и не отражают этнического своеобразия региона, а предпринимаемые в этом направлении усилия воспринимаются государственно-административными инстанциями как проявление национализма. Но это лишь отчасти соответствует дей-

ствительности. Например, ансамбли хохлов не всегда входят в проводимые смотры различных диаспор, но препятствует этому не этнический фактор или пренебрежение к их творчеству, а тот факт, что они не фигурируют в качестве диаспоры. С другой стороны, на протяжении нескольких лет с 2002 г. г. Россошь проводила вместе с соседями украинцами фестиваль слободской украинской культуры, основное содержание которого было посвящено именно культуре хохлов. На различных концертах песни на украинском языке – обычные и любимые, в том числе и русскими, номера программы. Причем имеется ввиду исполнение именно на украинском языке, сохраняющимся в песенном творчестве хохлов. Недаром местный краевед Н. И. Сафронов определяет их как людей «с русской душой и украинскими песнями» (г. Лиски).

Учитывая урбанизацию современной жизни, унификацию культуры трудно сказать, насколько устойчиво будет сохраняться язык местных хохлов, но ясно, что его стабильность напрямую связана с сохранением идентичности данной этнокультурной общности: потомков украинцев – современных русских.

Литература

1. Добротворский Н. А. Кустарные промыслы Курской губернии. – Курск, 1886. – С. 124.
2. Листова Т. А. Воронежские украинцы – русские хохлы // Вестник антропологии. – 2014. – № 2. – С. 116–140.
3. Петренко Ю. Страна Хохляндия. – Воронеж, 2000.
4. Тишков В. А. Реквием по этносу. – Москва, 2003. – С. 435–480.
5. Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX–XX века). – М. : Наука, 1988.

**РОЛЬ ДОНСКИХ КАЗАКОВ
В ОСВОЕНИИ ТЕРРИТОРИИ ПОВОЛЖЬЯ И СИБИРИ**

**THE ROLE OF THE DON COSSACKS IN THE DEVELOPMENT
OF THE TERRITORY OF THE VOLGA REGION AND SIBERIA**

**А. В. Мещеряков, Д. А. Полевинова
A. V. Mescheryakov, D. A. Polevikova**

Аннотация. Авторы статьи анализируют роль донских казаков в освоении новых территорий России в XVI в. В работе раскрыты основные этапы становления казачества в Поволжье и на территории Сибири.

Ключевые слова: донские казаки, казачество, история расселения казаков.

Abstract. The authors examine the role of the don Cossacks in the development of new territories of Russia in the XVI century the article shows the main stages of Casa-operation in the Volga region and in Siberia.

Keywords: the don Cossacks, the Cossacks, the history of the resettlement of the Cossacks.

Происхождение казачества и казаков уходит в глубину веков и по сей день является неясным и спорным. Большинство ученых придерживаются мнения, что казачество появилось в X–XII вв. на Дону и в Тмутараканском княжестве, на территории Таманского полуострова и Восточного Крыма, где проживали булгары, славяне, хазары, греки и аланы. Постепенно казаки уходили вглубь страны.

Корни казачества можно искать и в истории коренных народов центральной России, и на территории современной Украины, и республики Беларусь. Безусловно, встречаются письменные упоминания о казачьих отрядах под предводительством атаманов и в других районах нашей страны, но они не многочисленны, поскольку эти регионы не представляли собой единого очага формирования казачества.

История донского казачества интересовала многих историков и исследователей. Известно, что одни из первых записей о донском казачестве зафиксированы в XIV в. в переписке между государством Московским и степными государствами. Казаками в этот период называли вольных людей, заселяющих пограничные земли после освобождения от монголо-татарского ига [9]. Помимо этого, так называли и разбойников, проживающих на никем не заселенных территориях. Со второй половины XVI в. на Дон переселились военные слуги казненных Иваном Грозным бояр, а также вольные люди, которых государство распределяло на службу, выдавая при этом земельный надел. Таким образом складывалось Войско Донское.

Постепенно слово «казак» перестало означать социальный статус и обрело этническую семантику.

Стоит отметить, что до сих пор однозначного трактования самого понятия «казак» нет. Слово существовало в разных языках у разных народов еще с XIII в., и в разных языках могло иметь различные значения: одинокий, не связанный с домом и семьей человек; защитник границы. Многие историки считают, что само слово «казак» имеет тюркские корни [5, с. 14].

Русский философ и историк Л. Н. Гумилев в своем труде «От Руси к России: очерки экономической истории» обосновал концепцию происхождения казачества, основанную на теории пассионарности, согласно которой, Москва поглотила большую часть пассионариев, а наиболее независимые и честолюбивые устремились на окраины страны. Рубежами для переселенцев служили огромные территории Дикого поля, простирающиеся между Доном и притоками рек Днепр и Десна и просторами Сибири. В этом устремлении интересы пассионариев и государства совпали, так как московские князья были заинтересованы в безопасности приграничных районов. К данным пассионариям Л. Н. Гумилев относил преимущественно донских казаков, которые впоследствии сформировали полноправный этнос [3, с. 101].

В первой половине XV в. русские князья стали возлагать на казаков охрану государственной границы, предоставляли им территории и свободу местного самоуправления. В военное время казаки составляли ядро войска, а в мирное – занимались земледелием.

Традицию привлечения казаков к службе продолжил и первый русский царь Иван IV. В его правление идет дальнейшее укрепление Российского государства и расширение территории [8, с. 18]. В войске Ивана Грозного были преимущественно донские казаки. Царь призвал их к борьбе с ханом. Казаки сыграли важную роль при завоевании г. Казани, позже царь привлек их к борьбе против татар, снабжал боевым оружием.

Наступление на Казань шло со стороны Чувашии, где проживали и другие казаки – местные. Первые дошедшие до нас упоминания о коренных казаках на этой территории относятся ко времени присоединения чувашского народа к Русскому государству после Чувашского восстания 1546 г., когда совместно с горными марийцами чувашаи подняли восстание против казанских властей. Чувашские послы Мехмед Бозубов и Ахкубек Тогаев обратились к Ивану VI с просьбой о принятии в подданство с наделением широких прав и свобод. Царское правительство вскоре согласилось, однако своих обещаний так и не сдержало. Совместно со знатными и уважаемыми жителями Чувашии на переговоры к царю Ивану Грозному, по присоединению к Руси, ездили и казачьи атаманы из числа казанских казаков [1].

При Иване Грозном в Поволжье остались донские казаки. На этих землях они основали свои поселения, очертившие границу Московской Руси вдоль реки Суры с центром в г. Алатыре [7, с. 28]. Безусловно, новые поселения по большей части ставились силами дончан, но теперь, объединившись с местными казачьими отрядами они составили грозную военную силу в Поволжье. Так, немецкий дипломат С. Герберштейн сообщал, что казаки в Чувашии «самые искусные стрелки, а также отличались знанием судоходства» [2].

Сами чувашаи вольного, бесшабашного человека называли «касак», а слова «аттеман» и «ман ыва́л», переводимые как «мой отец» и «сын мой», справедливо характеризовали атамана-командира и подчиненного ему есаула.

В конце XVI в. казака Ермака с войском Иван Грозный повелел отправить в Сибирь, чтобы усмирить вотяков и вогуличей. В летописи 1582 г. сказано, что посланник атамана сообщил царю: «Атаман сѣнтерчѣ» (Атаман победил). Очевидно, казак Черкас говорил по-чувашски и многие воины Ермака были чувашаи [4].

В 1584 г. несколько сотен донских и волжских казаков под предводительством Матвея Мещеряка и атамана Барабоша захватили земли Ногайской Орды вдоль реки Яик, образовав яицкое казачество. Имеется версия, которая связывает их предков с Доном и атаманом Гугней. Появлению яицкого казачества способствовал и тот факт, что некоторые татарские семейства, отделившиеся от Золотой Орды, искали новые места для расселения на берегах реки Яик. Сначала эти племена были настроены враждебно друг против друга, но по прошествии времени вошли в дружелюбные отношения: казаки стали полу-

чать жен из татарских селений.

В 1587 г. впервые казаки вступили на Сибирскую землю. История оставляет за казаками честь завоевания Сибири и дальнейшего ее активного занятия от Урала до Камчатки и от Тобола к югу, вглубь Джунгарии и киргиз-кайсацких степей. Сибирские казаки ощущали себя носителями русской государственности, они укрепляли устои православия, занимались наведением законности и порядка. С появлением казачества прекращались межплеменные войны, кровопролитие, захват в рабство и внутренние беспорядки. Это положение легко объясняется: воюющий улусник или тунгус невыгоден государству, он живет за счет своих соплеменников, в то время как мирный инородец кормит свою семью и платит налоги и подати. Таким образом, сибирским воеводам было выгодно руками казаков наводить порядок на присоединенных землях. Так в составе России появились сибирское, яицкое и уральское казачество. Казаки были вольными людьми, в поселениях была выборность командиров и атаманов. При Русском государстве казаки, перейдя на оседлый образ жизни, не оставили свое главное занятие – ратную службу. Благодаря им состоялась земледельческая колонизация Сибири, была заложена основа создания прочной продовольственной базы для русских переселенцев [6, с. 82].

Таким образом, переселение казаков в Поволжье и районы Сибири было необходимо, вызванной проводимой Иваном IV политикой в отношении Казанского, Астраханского ханств и Ногайской Орды, которые представляли угрозу для юго-восточной границы Московского государства. Военные компании при активном участии казаков помогли решить две важные задачи: во-первых, полностью ликвидировать власть монголо-татарских ханов на территории Поволжья, что привело к укреплению границы на востоке и юго-востоке страны; во-вторых, была взята под полный контроль река Волга – главная торговая артерия на востоке, что позволило не только получить выход к Каспийскому морю, но и наладить торговлю с восточными странами – Ираном и Турцией.

Литература

1. Бобков В. К. История казачества в Чувашии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.cheb-eparhia.ru/orgs.aspx?type=Department&id=53&unit=history> (дата обращения : 20.10.2018).
2. Болгарский В. Представления о чувашах по словам Герберштейна. Какие они? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://ru.chuvash.org/news/3059.html> (дата обращения : 20.10.2018).
3. Гумилев Л. Н. От Руси к России: очерки экономической истории. – М. : Издат. Эксмо, 2013. – с. 154.
4. Информационное агентство Российского казачества: Чувашские корни казачества [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ruskazaki.ru/news/kazachestvo/chuvashskie_korni_kazachestva/ (дата обращения : 20.10.2018).
5. Коваленко Г. И. Хронологическая история донских казаков. – М. : Издат. решения, 2016. – Т. 1. – 506 с.
6. Никитин Н. И. Первый век казачества Сибири // Военно-исторический журнал. – 1994. – № 1. – С. 77–83.
7. Селиверстов Ю. А., Петров Г. Н. История становления казачества в Чувашии // Современное общество: проблемы, идеи, перспективы движения в социокультурном пространстве. – Чебоксары, 2017. – С. 28–31.
8. Степанова Л. Г. История государственного управления России. – Краснодар, 2015. – 160 с.
9. Тикиджьян Р. Г., Скорик А. П., Кочегаров А. В., Трут В. П. Донское казачество и Российское государство: исторический опыт взаимоотношений // Казачий Дон : очерки, истории. Ч. 1. – Ростов н/Д., 1995. – 192 с.

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ, СВЯЗАННАЯ С ПРЕЖНЕЙ РОДОПЛЕМЕННОЙ
ПРИНАДЛЕЖНОСТЬЮ У АССИРИЙЦЕВ ДИАСПОР ГОРОДОВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ**

**HISTORICAL MEMORY ASSOCIATED WITH THE FORMER TRIBAL
AFFILIATION OF THE ASSYRIANS IN THE CITIES OF CENTRAL RUSSIA**

**С. С. Михайлов
S. S. Mikhailov**

Музей истории и культуры старообрядчества, г. Москва

Аннотация. Данная статья посвящена одной из интереснейших этнических диаспор, проживающих в городах Российской Федерации – ассирийцам. Предки большей части нынешних российских ассирийцев попали в нашу страну как беженцы-христиане, спасавшиеся от резни, развязанной в 1914-1918 гг. турецкими властями в Курдистане. До начала XX в. – времени, когда предки российских ассирийцев оказались в нашей стране, – этот народ сохранял четкую родоплеменную структуру. В настоящее время мы можем зафиксировать четкую память о принадлежности к племенам, сельским сообществам и, достаточно редко, к родовым группам. Такие роды назвались у ассирийцев термином «отжах». В статье рассматривается вопрос о степени сохранности памяти о таких родах в ассирийских диаспорах российских городов. Автор представленного материала опирался, прежде всего, на собственные полевые исследования, которые были начаты им еще в 1992 году.

Ключевые слова: ассирийцы, диаспора, Центральная Россия, историческая память, племя, род, группа.

Abstract. This article is devoted to one of the most interesting ethnic diasporas, living in the cities of the Russian Federation – Assyrians. The ancestors of most of the current Russian Assyrians came to our country as Christians refugees fleeing the massacre unleashed in 1914-1918 by the Turkish authorities in Kurdistan. Until the early 20th century – the time, when the Russian Assyrians arrived in our country – this people kept a clear clan and tribal structure. Now we can record a clear memory of belonging to tribes, rural communities and, quite rarely, to clans. These clans were called the Assyrians, the term “atgah”. The article deals with the question of the degree of preservation of the memory of such clans in the Assyrians diasporas of Russian cities. The author relied on the materials of his expeditions, which he started in 1992.

Keywords: Assyrians, Diaspora, Central Russia, historical memory, tribe, clan, group.

Одной из небольших, но, тем не менее, весьма интересных этнических диаспор российских городов являются ассирийцы, иногда неправильно именуемые этнонимом «айсоры». Места традиционного проживания этой нации расположены на ступе современных Турции, Ирана, Ирака и Сирии, предки большинства представителей ассирийских диаспор городов Центральной России оказались здесь столетие назад, когда спасались на территории России от чудовищной резни христианского населения, развязанной во время Первой Мировой войны на востоке Турции. Будучи вроде бы экзотической для

региона группой, сохраняя в живом общении один из диалектов, восходящих к древнему арамейскому языку, проживая в городах Центральной России зачастую небольшими группами всего по несколько семей (были города типа Нижнего Новгорода, где диаспоры включали по несколько десятков семей), ассирийцы тем не менее в XX столетии стали частью городской бытовой культуры. Беженцам было навязано занятие чисткой обуви, которой представители их старшего поколения, прежде всего люди, попавшие в Россию в сознательном возрасте, занимались с 1920-х по 1960-1970-е гг. включительно. Небольшие палатки чистильщиков, стоявшие на рынках, привокзальных площадях и, иногда, в зависимости от численности диаспоры города, на центральных улицах, где также можно было приобрести сопутствующую фурнитуру (шнурки, стельки, гуталин и пр.), а также, при знакомстве с работником, дефицитные товары, были ярким моментом городского колорита, городской бытовой культуры. Дети и внуки чистильщиков, как правило уже получившие хорошее образование и владевшие престижными специальностями, часто также становились известными людьми в своих городах. В качестве примера можно привести Семена Баделевича Бит-Ишо из г. Владимира, ставшего легендой завода «Автоприбор», посвятившего предприятию более полувека, Евгения Бит-Зая из подмосковного Егорьевска, возглавлявшего городскую газовую службу и оставившего после работы на этом посту добрую память у горожан, а также многих других.

В этой работе автор хотел бы рассмотреть только один из моментов, связанных с историей и культурой ассирийской диаспоры, а именно остатков исторической памяти касательно родоплеменной принадлежности. Если в настоящее время, после длительного проживания среди русского окружения в XX столетии, принадлежность к той или иной локальной группе народа является большей частью рудиментом, то для истории этого этноса, в том числе и для некоторых периодов его жизни в России, она играла весьма важную роль.

К началу XX в. ассирийцы (восточные сирийцы), проживавшие в Ванском вилайете Турции сопредельных уголках северо-восточного Ирана, делились на порядка двух десятков локальных групп, которые старожилы именовали термином «миллет», что по-русски чаще всего переводится как «племя». Сейчас традиционный термин помнят немногие из старожилов, использует русский перевод или даже определение «нация». Основная часть ассирийцев до настоящего момента сохраняет память о том, к какой именно подобной группе-миллет они относятся, а также без труда могут назвать и название группы, населявшей населенный пункт, входивший в область, населенную тем или иным миллет. Такое прежде всего можно встретить в Москве, где проживает самая большая ассирийская диаспора, как рассматриваемого региона, так и России в целом, а также во многих других городах. Столичная диаспора с самого начала формировалась разными группами, которые и селиться по районам города изначально старались, соблюдая именно племенной и сельский принцип. Автор с 1992 г. занимается исследованием истории и культуры ассирийцев Москвы и других городов Центральной России. Изначально был изучен вопрос о формировании московской ассирийской диаспоры, которую составили разные локальные группы этого народа [5, с. 137–144]. В основу данного повествования положены, прежде всего, полевые материалы, собранные в результате историко-этнографического изучения ассирийцев рассматриваемого региона.

Фактически, со времени оседания предков подавляющего большинства представителей ассирийской диаспоры в городах рассматриваемого региона прошло столетие. Если в 1920-х гг., когда ассирийские беженцы активно расселялись по городам в поисках жилья и работы, они представляли собой группу с крепкой родоплеменной структурой, то сейчас представители диаспоры, являющие собой зачастую третье и четвертое поколения, родившиеся в России, весьма отдаленно напоминают прежних горцев-христиан из

турецкого Курдистана. В тоже самое время ассирийцы сохраняют четкое самосознание, гордятся своим происхождением. К сожалению, весьма большой пласт исторической памяти народа, касающийся его жизни на родине и т.п., к 1990-м гг. был уже утрачен.

До того момента, как началась Первая Мировая война, во время которой был устроен геноцид христианского населения, включая и ассирийцев, которые фактически потеряли все свои традиционные земли в Ванском вилайете Турции, ассирийские племена-миллет подразделялись на три категории. К первой относились представители племен тьяра (маликства-княжества Верхнее и Нижнее Тьяри), тхумная (маликство Тхума), джилывая (два маликства, располагавшиеся в области Джилу – Джилу Горта=Большая Джилу и Джилу Сорта=Малая Джилу), дизная (Диз) и базная (Баз). Эти ассирийцы, жившие в недоступных горах, относились к категории «независимых» или «аширетных» (ассир. – «би-ашират»), подчинялись только собственным маликам и через них духовному и светскому главе народа – патриарху Церкви Востока из рода Мар-Шимунов. Остальные ассирийцы Турции принадлежали к категории «райя», но положение их было совершенно разным. Те, кто проживал на равнине, прежде всего представители племен гяварная (район Гявар), альбакная (Альбак), всецело зависели от турецких властей и мусульманских феодалов, проживавшие же в горах, вокруг независимых племен-аширетов, как правило более зависели от маликов последних [2, с. 1–3].

В настоящее время память о разделении на «би-ашират» и «би-райя» практически не играет никакой роли в диаспоре, однако, еще в начале 1990-х гг., когда автор начал свои исследования, во время общения с московскими ассирийцами-джилывая, прежде всего представителями группы аласная (село Алсан, входившее в Джилу Горта), которых в столице всегда было достаточно много, от большинства информантов доводилось слышать, что «мы – Джилу Горта» в достаточно пренебрежительном по отношению к другим группам, в том числе и к другим сообществам джилывая, контексте. Эти аласная считали, что они – единственные представители этой категории джилывая и что «Джилу Горта» является чем-то более высоким по отношению к другим соплеменникам из Джилу. На деле же принадлежность к «Горта» и «Сорта» не являлась в среде этого миллет принадлежностью к чему-то более или менее высокому – когда существовали маликства, в Джилу Горта было больше населенных пунктов, чем в другой части области. Джилу Сорта также часто в среде джилывая назвалось «Иштазн», а его жители – «иштазна», «иштазная», поскольку изначально в маликство входило шесть деревень («ишта» = «шесть»). Если же брать Джилу Горта, то там главным селением, в котором располагалась и резиденция маликов, было Зирини. Однако выходцев из него в джилывайском сообществе диаспоры Москвы и России в целом было немного, в отличие от аласная, что позволяло последним исповедовать собственные исторические фантазии относительно прошлого своей группы.

Еще в 1920-х гг. в местах, где собрались большие сообщества уроженцев того или иного ассирийского миллет, можно было встретить противопоставление другим сообществам, часто выливавшееся, как это было в Москве, в столкновения [7, с. 69]. Первое время для детей подыскивали брачных партнеров именно своей группы. Когда старожилы рассказывали про период 1930-х гг., упоминали и появившиеся в это время «смешанные браки», имея в виду браки между представителями разных племен. Здесь сразу надо отметить, что союзы, когда жених был би-ашират, а невеста из би-райя случались и в горах, но выдавать девушку из аширетной группы за молодого человека низкого миллет правила не разрешали. Со временем сформировалось просто желание родителей, чтобы дети женились и выходили замуж «за своих», т.е. за ассирийцев, хотя в больших сообществах можно до сих пор столкнуться с желанием найти именно партнера своего миллет. Какое-то продолжительное время родители и иные старшие родственники искали потен-

циальных брачных партнеров детям внутри диаспоры (Москва) или через родственников и знакомых по другим городам. Однако, со временем, с уходом в прошлое традиционного семейного уклада навязывать что-либо молодежи стало невозможным. Молодые люди и девушки знакомятся на традиционных праздниках и прочих внутриэтнических мероприятиях. Кстати, иногда от представителей старшего поколения той или иной группы можно до сих пор услышать моменты, связанные с критическим восприятием какого-то другого племени, иногда идущее еще из мест традиционного проживания. Не один десяток лет, фактически чуть ли не до недавнего времени, в Москве почти не было браков между представителями сообществ джилъвая (прежде всего аласная) и дизная. Представители обеих групп в разговорах часто весьма критично воспринимали друг друга, хотя, казалось бы, оба племени принадлежали в прошлом к би-ашират. Причину такого антагонизма автору толком не смог объяснить никто.

Касательно браков с представителями других народов, то таковые начались еще в 1920-х гг., причем чаще всего в них вступали молодые ребята ассирийцы с неассирийками. В послевоенный период в небольших городах, где диаспоры состояли из небольшого числа семей, по мере ослабления связей с диаспорами других мест, часто установка на внутриэтнический брак утрачивалась у молодежи полностью. В случае межнационального брачного союза всегда были предпочтительными представители христианских народов (русские, армяне и др.), хотя достаточно часты ассирийско-еврейские браки. Автору известны случаи браков ассирийцев с татарками, причем имевшими место на достаточно раннем этапе истории диаспоры.

Если в Москве и ряде городов, ассирийцы которых сохраняют контакты с московской диаспорой, мы даже среди представителей молодого поколения встречаем четкую историческую память о том, к какой группе принадлежит их семья, то там, где внутриэтнические связи слабы или вовсе потеряны, об этом зачастую не помнят даже старшие представители нынешних диаспор. Например, в октябре 2017 г., во время полевой поездки в г. Мичуринск, Тамбовской обл., беседуя с одной из двух последних представительниц местной диаспоры, Людмилой Иосифовной Давыдовой, 1944 г.р., автору ничего не удалось узнать о том, откуда происходили ее родители, подростками пережившие исход из мест традиционного проживания. В послевоенные десятилетия, о которых помнила Давыдова, в этом городе проживало три ассирийские семьи, возглавляемые лицами, также выходцами из «Гу-Атра» (т.е. с Родины), поддерживавшие тесные отношения друг с другом. Однако, поскольку моя информант, даже когда ей называли племена и сельские группы, не вспомнила ни одной из них, которая бы звучала в период ее детства и молодости, пока были живы старики. О том, что мичуринская диаспора была создана исключительно выходцами из горной области Джилу, автору известно со слов представителей диаспор других городов, а также по косвенным моментам (места проживания родственников и т.п.). Л. И. Давыдова называла только иранский город Урмия, откуда, по ее мнению, происходили отец и мать.

Город Урмия – самое известное место проживания ассирийцев в Иране, – отложился в памяти вышеприведенной старожилки, а также многих других ассирийцев небольших городов и семей, потерявших связи с соплеменниками, по следующей причине. Ассирийцы-беженцы из гор Хякьяри, на юге Ванского вилайета, уходили в Россию через территорию северо-западного Ирана (в то время еще Персии). Последний истари претендовал на сопредельные турецкие земли, посему его власти решили воспользоваться моментом и щедро раздали беженцам-христианам, у большинства из которых вообще не было никаких документов, происходивших отсюда паспорта своей страны [6, с. 23]. В дальнейшем эти новые граждане могли весьма пригодиться в деле расширения своей территории на турецкие владения. Для получения документа беженцам надо было на-

звать какое-нибудь мнимое место рождения именно на персидской земле. Большинство из них знало только Урмию, где жили некоторые персидские соплеменники. Она потом и оказывалась во всех документах, даже получаемых позже советских паспортах. Урмия, как место рождения, оказалась даже в следственных делах ассирийцев, репрессированных в 1938 г. Потомки, которые не в курсе реального происхождения своего деда, бабушки и других родственников, зная лишь запись о месте рождения в документах, убеждены в их урмийском происхождении.

Сельские ассирийские группы в свою очередь подразделялись на группы родовые, которые старожилы называли автору термином «отжах». Память о них, в отличие от памяти принадлежности к племенам и селам, сохранилась очень плохо, поэтому все упоминания о родах весьма интересны и важны для изучения культуры ассирийцев. Принадлежность к родам-отжах ныне мы можем зафиксировать лишь локально и у представителей некоторых ассирийских сообществ. Впервые автору довелось столкнуться с памятью об отжах в начале своих полевых исследований московской ассирийской диаспоры, во время беседы с представительницей группы куная, Ниной Барутовной Завзу, 1931 г.р. Завзу не смогла назвать все отжах, какие жили в селе Кон, вспомнила только те, представители которых жили в Москве в послевоенный период. Информант назвала свой отжах – Бе-Барута (у других групп, перед именем предка, от которого вела свое начало родовая группа, мы встречаем вариант «Би-»), а также смогла вспомнить Бе-Стапо, Бе-Мерза, Бе-Кемайя, Бе-Быру, Бе-Акубра, Бе-Шаллю. По ее словам, это далеко не полный список – не все отжах пережили события 1915-1918 гг., какие-то подобные сообщества в начале 1930-х гг. могли выехать из СССР при обмене паспортов, да и от пяти последних родов в послевоенные десятилетия – время, которое хорошо помнила информант, – в Москве оставались единичные семьи.

Куная – группа ассирийцев-горцев, которая до весны 1915 г. населяла село Кон (на надгробных памятниках на Ваганьковском кладбище, где погребена основная часть усопших куная, название села по-русски пишут, как «Коон»), располагавшееся в ассирийской местности Таль, однако, по непонятной причине их не причисляли к племени-миллет талная, а всегда называют самостоятельным сообществом. После трагических событий времен Первой Мировой войны почти все куная, уцелевшие во время резни и исхода, к началу 1920-х гг. оказались в Москве, где, как одна из наиболее ранних по времени переселения в этот город групп, поселились в западной части столичного центра [4, с. 36–45].

Если другие ассирийские сообщества, обосновавшиеся в Москве, даже куда меньшие по численности, смогли сохранить свое самосознание, частично специфику и т.п., то куная, которых к концу 1920-х гг. в городе было шесть десятков семей [1, с. 85], подверглись сильной ассимиляции. В настоящее время в городе есть куная, но их, считающих себя ассирийцами, осталось крайне немного. Уже давно не собираются на «престольный» праздник, встречаясь в родственной обстановке только на похоронах, и группа очень сильно размыта. К 1990-м гг. в городе оставались только представители двух отжах куная – Бе-Стапо и Бе-Барута, причем последних оставалось уже немного. В начале 2016 г. студентка РГГУ, потомок выходцев из с. Коон, Кристина Беньяминова, записала воспоминания своей пожилой родственницы, Веры (Доры) Зумаевны Бант, представительницы отжах Бе-Стапо. Женщина сообщила, что этот род, будучи достаточно старым, к началу XX в. разделился на определенное число новых отжах, члены некоторых из них также поселились в Москве. Информант четко назвала свой род – Бе-Яро, идущий из более крупной группы – «Был такой Бе-Стапо, это его род».

Автору удалось выяснить названия некоторых таких родовых групп у представителей группы аласная, в основном принадлежащих к старшему поколению. Люди, с кем мне доводилось об этом беседовать, как правило, знали название отжах своей семьи и

некоторых других, с кем они состояли в родстве. Так, к примеру, ассириец-аласная из г. Тверь Станислав Салимович Адамов, 1950 г.р., назвал два отжах, к которым принадлежали выходцы из с. Алсан, осевшие в этом городе – за исключением двух семей, местная диаспора была создана именно аласная. Тверские аласная большей частью являлись выходцами из отжах Би-Шадуси, семья же отца информанта относилась к Би-Джяджи. В 1950-х гг. в городе краткое время проживала семья из отжах Би-Ишунни, также являвшаяся представителями аласная. По поводу других городов С. С. Адамов смог назвать Тулу и Орел, где большей частью жили семьи из Би-Адам, Серпухов, Московской обл. – Би-Шаллю. Касательно Москвы, с которой тверские аласная традиционно поддерживают теснейшие связи, то информант сообщил, что там живут представители тех же отжах, что и в городах вокруг столицы, а также вспомнил названия еще двух – Би-Кабо и Би-Зарде. Адамов также назвал один отжах, к которому принадлежали московские выходцы из села Зирины, бывшего ранее княжеским селением маликства Джилу Горта (Большая Джилу), ранее проживавшие на Малой Грузинской ул. среди одной из двух крупнейших столичных колоний аласная – Би-Баббу.

Иногда название отжах, к которому принадлежит человек, в послевоенные десятилетия писалась на надгробиях. Так на московском Ваганьковском кладбище, где находится большой некрополь аласная и джилевая из других селений, мы можем увидеть интересное надгробие-саркофаг (подражание старинным русским дворянским надгробным памятникам) умершего в 1945 г. Хамзу Тяссу, где, помимо места рождения – город Алсан, – указан отжах Бебешу (Би-Бешу). Чуть в глубине, прямо за этой могилой, есть захоронения 1970-х гг. семейства Адамовых, с указанием отжах Би-Адам – часть того же рода, что в Туле, осевшая в 1920-х гг. в Москве. В Москве и некоторых городах недалеко от нее (Тверь, Александров), поселилось небольшое число семей джилевая из села Телана. Его население, как автору рассказали некоторые потомки его уроженцев, состояло из трех больших отжах – Биджамо (Би-Джамо), Биткаша (Бит-Каша) и Битбуно (Бит-Буно), которые к началу XX в. разделились на ряд небольших родовых групп каждая. Другие потомки выходцев из данного села еще могут рассказать, что Телана было отбито у курдов в первой половине XVIII в. и по инициативе духовного и светского главы народа – патриарха Мар-Мимуна, – было заселено сорока семьями, происходившими из разных населенных пунктов области Джилу. По этой версии, разные теланские отжах происходили от уроженцев разных сел. Автору называли род Би-Шихе, представители которого происходили от переселенцев из селения Мар-Зайя.

Из ассирийцев равнинного района Гявар (миллет гяварная), автору удалось зафиксировать память о принадлежности к отжах только у потомков выходцев из большого села Перзален. Но и здесь, об имени своего рода помнили потомки только трех отжах. Два первых из них, Би-Мышу и Би-Юханна, удалось услышать практически случайно от некоторых старожилов. Би-Мышу в небольшом числе поселились в 1920-х г. в Москве, в районе Таганки. Би-Юханна жили в подмосковной Шатуре. Наиболее четко помнили о своем роде потомки отжах Бигувенду (Би-Гувенду), которых, к сведению, знают как самостоятельную группу гяварная, иногда теперь думая, что это не есть имя рода, а так именовалось отдельное село в Гяваре. Бигувенду жили в Москве (несколько семей), Клину, Московской обл., и Владимире (по одной семье) и некоторых других городах.

В 1999 г. автору довелось записать рассказ об истории своей группы Анны Юханновны Давыдовой, известной представительницей московской ассирийской интеллигенции, ВУЗовского преподавателя иностранных языков. Ее родители происходили из небольшого селения Швава, жители которого считались самостоятельной группой шаветная. Давыдова, со слов старшего поколения своей семьи, прибывшего взрослыми в Россию и, следовательно, прекрасно помнившего места традиционного проживания, зна-

ла все немногочисленные отжах своего села. Ее семья относилась к роду Би-Давид, из которого выбирались малик-раисы селения (нечто среднее между князьком и старостой) и которому относительно повезло во время геноцида и исхода 1915 г. – выжило две семьи, которые впоследствии поселились в Москве, в Замоскворечье, на Новокузнецкой ул. (дом №15, стоявший вместе с тремя другими небольшими старыми московскими домами на месте дома, который известен по съемкам фильма «Иван Васильевич меняет профессию»). Остальные отжах группы шаветная в Россию попали числом не более одной семьи и, кроме Би-Сулу, обосновавшихся в Рязани, поселились в городах юга: Би-Кянун – Ростов-на-Дону, Таганрог, Минеральные Воды; Би-Сулу – Рязань; Би-Шяшу – Ейск; Би-Оду – Ростов-на-Дону. Несколько отдельно от шаветная, своеобразными выселками, проживали представители рода Дерикная, выходцы из Швава. Из всех старожилов-шаветная, про отжах и принадлежности к ним той или иной семьи знала только А. Ю. Давыдова, почерпнувшая знания в детстве от поколения бабушек. Кстати, эта информант сообщила во время беседы в 2001 г. автору и название одного отжах проживавших вблизи ее семьи в Замоскворечье гяварная из деревни Вазирава – Би-Бирзу.

Нам кажется несколько странным, что не удалось выяснить почти ни одного названия отжах у еще одного достаточно большого московского ассирийского сообщества – миллет дизная, выходцев из горной местности Диз. Дизная создали одну из четырех наиболее крупных ассирийских диаспор в Москве, центр которой располагался в историческом районе Самотёка, возле Садового кольца. Здесь появился и единственный в столице дом (3-й Самотечный пер., дом 3), население которого составляли исключительно ассирийцы – в других уголках города они жили попеременно с русскими, татарами, евреями и другими москвичами. Основу жителей дома представляли уроженцы села Чири-Чара (локальная группа черья), которое до апреля 1915 г. было княжеским селением маликства Диз. Другими группами этого племени были уроженцы селений Мадес (мадесная), компактно поселившиеся здесь же на Самотёке, в районе Троицкой ул., Курсы (курисная) – недалеко от этого района, в основном в Грохольском и Астраханском переулках. Другие локальные группы этого племени – уроженцы населенных пунктов Агосы (укусная), Макатон (макетная), Суве (сувая), Гулеазар (гулезрая), Раббан-Дадышу, жили или рядом с черья на Самотёке, или в соседних районах.

Московские информанты-дизная, опрошенные автором в 1990 – 2000-х гг., представители разных возрастных групп, как правило, весьма хорошо осведомлены о своей принадлежности к племени и знают название своей сельской группы. Эта информация весьма хорошо заимствуется молодыми от родителей и других старших родственников. Знание этого момента весьма важно для выделения себя из общего пестрого мира ассирийцев Москвы, а название сельской группы – для удобства передачи информации внутри дизная о своей принадлежности. Но, в отличие от джилвая, куная, дизная практически не помнят свои отжах, что может создать иллюзию того, будто бы этой черты у данного племени ранее не было. В тоже самое время автору удалось зафиксировать остатки памяти о них, но только в двух случаях – у одной семьи курисная и одной семьи черья. В первом случае это отжах Би-Гяггу, к которому принадлежала семья Мушула, которая, в отличие от большинства московских односельчан, жила рядом с мадесная в районе Троицкой ул. Во втором случае информант, Владимир Юнанов, сославшись на слова своего отца, сообщил о «ты – последний из Керемна» (керемная), от Керем, причем он был убежден, что это название небольшой деревни, которая входила в состав Чири-Чара. Более никто из черья ни о каких селениях, которые бы составляли их большое поселение, не рассказывал, ни в каких публикациях русских вице-консулов, перечислявших селения Диза, Керем не значится, почему мы и осмелимся взять это утверждение под сомнение. В то же самое время почему-то Керем не имел в этих воспоминаниях обычного для обо-

значения имени конкретного отжах «би-», т.е. указания аналогичного «из», а в рассказе информанта оказывался также, как названия племен-миллет и сельских сообществ – Керемная.

Автору доводилось слышать такую попытку объяснения отсутствия к концу XX в. у московских дизная памяти об отжах, к коим принадлежали их семьи. В 1938 г. эта группа подверглась очень сильным репрессиям, которые выбили прежде всего взрослых мужчин и глав семейств, бывших хранителями памяти. До этого многие московские дизная, являвшиеся наиболее яркими хранителями специфики своей группы, уезжали из страны, поскольку не смогли адаптироваться к советским порядкам. На Самотёке в 1920-х гг. жил представитель семьи маликов Диза, которого звали Лазар, контролировавший жизнь не только представителей своего племени, но и продолжавший вмешиваться в дела других групп, которые на родине зависели от него. В конце 1924 г. между Лазаром и ассирийцем из племени барварная, уроженцем села Севине, колония которых жила неподалеку от Самотёки, в районе Сретенки и Домниковки, Яковом Семеновым, возник конфликт. Семенов, возмутился на собрании комиссии по распределению мест под чистку обуви, которая контролировалась маликом и его подручными, ее несправедливой деятельностью – окружение и соплеменники Лазара получали по несколько «стоянок» в хлебных местах, а остальным доставалось все остальное. Такое поведение и заявления, что в Советской России маликов нет, не могли остаться безнаказанными и вскоре Лазар потребовал от соплеменников Семенова его выдачи, а когда столкнулся с отказом, мобилизовал около 300 подручных боевиков из числа дизная, которыми были устроены как минимум две попытки погромов в домах, в которых жили севинская (локальная группа, населявшая с. Севине), пресеченные дворниками и милицией [1, с.86]. Понятно, что в обществе, строившим совершенно иной мир, подобные лидеры не могли ужиться и, как рассказывали старожилы, Лазар с группой своих верных последователей покинул СССР не позже начала 1930-х гг. Мы полагаем, что с ним выехали и основные хранители традиций и исторической памяти дизная и группы черья в частности.

В то же самое время, на Пятницком кладбище, где сложился один из двух наиболее крупных столичных ассирийских некрополей, ядром которого являются места с захоронениями дизная, на немалом числе могил последних, включая и лиц, умерших не так давно, на надгробьях, можно увидеть надпись «Дизна. Чирья. Самотёка». Т.е., здесь указываются три важнейших, с точки зрения представителей семей усопших, момента – историческая принадлежность к племени-миллет, которую в устной беседе с информантами, последние часто начинают называть «деревней», далее – принадлежность собственно к селу – Чири-Чара, а далее мы видим московский район, который за несколько десятилетий стал неотъемлемой частью истории и культуры дизная, оказавшихся на территории России и всего бывшего СССР. Хотя представители этой группы поселились в Краснодарском крае, Ростовской области, Грузии, некоторых городах вблизи Москвы (Калуга, Наро-Фоминск. Вязьма, Смоленск), основная масса российской диаспоры выходцев из Диза оказалась именно в Москве, причем преимущественно на Самотёке и некоторых прилегающих к ней районах. Видимо, поэтому данный московский топоним оказался настолько важным, что его стали помещать даже на надгробные памятники.

Многое из того, что автору довелось зафиксировать в период исследования ассирийской диаспоры в 1990–2000-х гг. уже ушло в прошлое. К сожалению, в настоящее время или уже исчезли (разъехались или почти полностью ассимилировались) небольшие диаспоры ряда городов, таких, как, к примеру, Коломна, Александров, Ржев, Великие Луки, где-то такая судьба их ждет в ближайшие годы, после ухода последних старожилы, сохраняющих более-менее четкую этническую идентификацию и историческую память (Мичуринск, Егорьевск, Иваново). В огромной по российским ассирийским меркам

московской диаспоре, насчитывающей несколько тысяч человек, где крупные сообщества данного этноса (те же дизная, джилъвая-аласная) до сих пор сохраняют в определенной мере свою обособленность, окончательная ассимиляция пока не кажется реальной угрозой. Тем не менее, коренные столичные ассирийские сообщества постепенно теряют целые семьи, которые постепенно отходят от участия в праздниках (дни памяти святых, которым были посвящены храмы в селах в местах традиционного проживания) и других мероприятиях. Понятно, что участвовавшие браки с русскими также способствуют тому, что их супруги-ассирийцы во многих случаях все меньше поддерживают связь с миром своего народа. Часто мы видим и совершенно иную картину, когда молодые люди, ассирийцы наполовину или даже на четверть, становятся куда большими носителями идентичности, нежели их сверстники, у кого и отец и мать являются представителями ассирийского народа. Здесь играют многие факторы.

Несмотря на ассимиляционные процессы, на наш взгляд диаспора Москвы, а также, возможно, каких-то других крупных городов, будет продолжать свою историю. Немалую роль в этом сыграет московский приход Мат-Марьям (святой Марии) Ассирийской Церкви Востока, функционирующий с 1990-х гг. и объединяющий часть диаспоры. Однако, немалое число ассирийцев, ставших считать себя в XX в. в России православными и посещающие русские церкви, этот храм не признало. Православной церкви, в которой богослужение проводилось бы на ассирийском (ново-арамейском) языке в Москве нет, и сообщества потомков выходцев из разных племен и сел тяготеют, в основном, к русским храмам, куда их родители ходили еще в советское время. Чаще всего ассирийцы, навещая туда, когда происходят крестины, венчания и отпевания у соплеменников. Представители старшего поколения, поскольку семьи ныне разбросаны по всей Москве, часто стараются посещать храмы, расположенные поблизости от дома. Часто молодые ассирийцы, ставшие воцерковленными адептами Русской Православной Церкви, начинают крайне негативно воспринимать направление христианства, к которому принадлежали их предки, называя его «ересью» и т.п. Такие персонажи становятся проводниками русификации, поскольку вслед за исконной верой они начинают ненавидеть и стремиться изживать все моменты, связанные с традицией. Однако все же большинство ассирийцев мало понимают разницу между двумя направлениями христианства, считая, что «есть русская церковь, а есть ассирийская». Впрочем, тема конфессиональной самоидентификации ассирийцев России – вопрос, требующий самостоятельного рассмотрения.

Касательно памяти о родоплеменной принадлежности, то те моменты, которые сохранились до настоящего времени, зафиксированные молодыми представителями семей, настроенными на сохранение национальной идентичности, будут передаваться и далее. На фоне наблюдающегося и у окружающего русского населения интереса к генеалогии своих семей, у сохранения этого элемента исторической памяти есть какие-то шансы к выживанию.

Литература

1. Андреевский Г. Москва 20 – 30-е годы. – М., 1998. – 351 с.
2. Маевский В. Т. Военно-статистическое описание Ванского и Битлисского вилайетов. – Тифлис, Штаб Кавк. Воен. окр., 1904.– 842 с.
3. Маевский В. Т. Несториане Ванского вилайета (поездка 1898 г.) // Известия Штаба Кавказского военного округа. – № 35-36. – Тифлис, 1913. – 81 с.
4. Михайлов С. С. Ассирийцы-куная // Восток (Oriens). – М., 2003. – № 3. – С. 36–45.
5. Михайлов С. С. Формирование ассирийской общины в Москве в 1918 – начале 1920-х гг. // Этнографическое обозрение. – М., 1995. – № 4. – С. 137–144.
6. Садо С. Мартиролог ассирийцев СССР (1920-1950-е годы). – СПб., 2017. – 744 с.
7. Скоробогатов В. Айсоры в СССР // Просвещение национальностей. – М., 1931. – № 1. – С. 66–71.

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
СОВРЕМЕННОЙ АРМЯНСКОЙ ДИАСПОРЫ САМАРСКОГО КРАЯ**

**PUBLIC CULTURAL WORK
OF THE MODERN ARMENIAN DIASPORA IN SAMARA REGION**

**Л. Г. Мкртчян
L. G. Mkrtchyan**

Самарский национальный исследовательский университет
им. академика С. П. Королева, г. Самара

Аннотация. Статья посвящена особенностям формирования современной армянской диаспоры Самарского края и формам ее самоорганизации. Особое внимание автор уделяет религиозным и культурным мероприятиям, проводимых диаспорой.

Ключевые слова: армянская диаспора, Самарский край, миграция, Армянская Апостольская церковь, культура.

Abstract. This article is devoted to the features of formation of the modern Armenian diaspora in Samara region. The author focuses particularly on religious and cultural activities of the diaspora.

Keywords: Armenian diaspora, Samara region, migration, Armenian Apostolic Church, culture.

Самарская область, как и Среднее Поволжье в целом, традиционно характеризуется многонациональным составом населения: по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. в области проживают представители 157 национальностей. Шестое место по численности среди народов Самарской области занимают представители армянской диаспоры – частица многомиллионной армянской диаспоры, разбросанной по всему миру [6]. Армянская диаспора Самары характеризуется не только значительной численностью (в пять раз выше, чем, например, в соседних Ульяновской и Пензенской областях), но и активным участием в общественной и культурной жизни Самарского края. В силу этого армянская диаспора Самары стала предметом для исследования активных представителей общины, таких как В. Г. Каркарьян [11], А. Р. Мартиросян [13], Л. А. Агаджанян [1]. Их работы посвящены истории, этнокультурным и миграционным характеристикам диаспоры.

Хотя представители армянского народа проживали в Самаре еще в XIX в., в основе своей современная армянская диаспора Самарского края сформировалась в конце 1980–2000 гг. Этому способствовали трагические события в Армении и Нагорном Карабахе, тяжелая экономическая ситуация в Армении вследствие транспортной блокады.

Численность диаспоры резко возросла вследствие иммиграции из Армении и Нагорного Карабаха – в пять раз. О масштабах миграций можно судить по данным Всероссийских переписей. Если в 1989 г. в Куйбышевской области числилось более четырех тысяч армян (4162 человека) [7], то в 2002 г. в Самарской области проживало 21566 армян [5], а в 2010 г. – 22981 [6]. В таких сложных условиях главной задачей общины было не только оказание материальной помощи землякам и Армении, но и содействие мигрантам

в адаптации к новой социальной среде. Были образованы духовное и светское представительства диаспоры, сплотившие вокруг себя новых членов общины.

В период трагических событий в Армении и Карабахе, в результате чего тысячи вынужденных армянских беженцев приехали в Куйбышевскую область, на местном уровне было решено оказывать материальную поддержку не только прибывшим беженцам, но и в зоне землетрясения. В декабре 1988 г. на заседании исполкома г. Куйбышева было принято решение обеспечить расселение и трудоустройство прибывающих из Армянской ССР, пострадавших от землетрясения [20, л. 4]. 11 октября 1989 г. исполком принял решение о мерах оказания помощи в восстановлении и строительстве г. Ленинскана и поселков Спитакского района Армянской ССР [21, л. 93].

В 1989 г. в Куйбышеве было создано областное армянское национально-культурное общество «Арарат», руководителем которого стал В. А. Осипян [15, с. 144]. Первостепенной целью организации стало оказание помощи вынужденным переселенцам из зоны землетрясения и беженцам из Нагорного Карабаха, Баку и Сумгаита. Самарское армянское культурное общество «Арарат» приняло более 100 семей [16, с. 22].

Идея объединения армян и создания армянской общины в Самарской области возникла в 1995 г. После обсуждения оргкомитет принял решение о создании Самарской областной общественной организации «Армянская Община» и Самарской религиозной организации Армянской Апостольской Церкви (ААЦ). В сентябре 1995 г. они были зарегистрированы Управлением юстиции по Самарской области (председателем был избран А. Мартиросян) [13, с. 111].

Исследователь Э. Р. Григорьян отмечает, что армянская диаспора России неоднородна как в социальном, так и в этнокультурном смысле. Так, большая часть армян, обосновавшихся в России в советский период, полностью адаптирована в правовом и социально-экономическом плане. Значительную же часть тех, кто приехал в РФ в конце 1980–1990 гг., составляют люди с неопределенным гражданским статусом, испытывающие затруднения в трудоустройстве и другие социально-экономические проблемы. Как следствие, создаваемые объединения носили характер адаптационных центров, где этнокультурные и политические задачи отходят на второй план. Именно социально-экономический фактор становится основой деятельности армянской диаспоры России. В то же время именно среди армянских эмигрантов 1990 гг. немало тех, кто сумел создать коммерческие структуры и активно участвует в лоббировании экономических интересов, в том числе и мирового армянского капитала [9, с. 35].

Армянской общине Самарской области с самого начала ее создания характерно стремление к культурно-просветительской деятельности. Начиная с 1997 г. на «Радио-7» в Самаре стали выходить в эфир программы на армянском языке. В те же годы при поддержке администрации области издавались восемь национальных газет, в том числе армянская газета «Бари Луйс» (Доброе утро) [13, с. 111].

15 сентября 1995 г. была зарегистрирована Самарская религиозная организация Армянской Апостольской Церкви «Сурб Хач» (Святой крест). 16 октября 1999 г. главой Российской епархии ААЦ Тираном был заложен первый камень при возведении ААЦ «Сурб Хач» в районе г. Самары, известном как Овраг Подпольщиков (ныне Постников овраг). В церемонии закладки фундамента храма участвовала делегация Республики Армения во главе с чрезвычайным и полномочным послом РА в России А. М. Шахбазяном [18]. Как отмечает А. Р. Мартиросян, впервые в истории Самарской области на церемонии присутствовали руководители всех религиозных конфессий, находящихся в Самарской губернии. Они благословили строительство нового храма согласно традициям своих вероучений [13, с. 112].

В 2001 г. в честь 1700-летия со дня признания христианства государственной ре-

лигией Армении был открыт хачкар (каменный крест). С 20 сентября по 20 ноября в Самаре был проведен ряд мероприятий, посвященных 1700-летию христианства как государственной религии Армении. В этот период Самарскую область посетили Глава Российской епархии ААЦ архиепископ Езрас Нерсисян [13, с. 112].

16 ноября 2003 г. состоялось торжественное открытие ААЦ «Сурб Хач», которую освятил глава Российской и Новонахичеванской Епархии Армянской Апостольской Церкви архиепископ Езрас Нерсисян [12, с. 16]. В этот день состоялось и открытие в Самаре памятника мученикам геноцида армянского народа в Османской империи и разрушительного землетрясения в Армении. На открытие были приглашены губернатор Самарской области К. Титов, глава города Г. Лиманский и главный федеральный инспектор по Самарской области А. Когтев. На празднике присутствовали представители Республики Армения во главе с послом в РФ А. Смбатяном, вице-президент Союза армян России Г. Ананянц, председатель Российской партии самоуправления трудящихся Л. Чахмачян и др. Во Дворце культуры на площади им. С. М. Кирова состоялась презентация альбома художника М. Сарьяна и книги А. Мартиросяна «Армения и армяне Самарской губернии». Торжественная часть праздника – концерт армянского центра «Звартноц» [2, с. 2].

С 2004 г. духовным пастырем ААЦ «Святой крест» является священник Киракос Агосян. В одном из своих интервью он отметил, что главная цель работы церкви – сохранение национальных и духовных ценностей армянского народа. На вопрос о том, как он пришел к служению богу, священник ответил так: «Это произошло в детстве. Я родился в Армении, в городе, где находится престол нашей церкви. Маленький древний город, со многими храмами. Без ведома родителей я стал петь в церковном хоре. В возрасте 14 лет я уехал в Иерусалим учиться в духовной семинарии. Знаете, быть священником это призвание, должно чувствоваться божественное предназначение. Далеко не каждый может пойти по этому пути» [19].

Главным предназначением церкви К. Агосян считает объединение самарских армян для сохранения национальных и духовных ценностей. Для этой цели в ААЦ «Святой Крест» с 2006 г. была открыта воскресная школа «Айордеац Тун» (Армянский очаг). При церкви также действует армянский молодежный союз «Луйс» (Свет) и издается газета «Нарек».

К десятилетию общины был приурочен конкурс красоты «Мисс Армянская Красавица-2005» (в честь Дня матери и красоты), проходивший 7 апреля 2005 г. На первых этапах конкурса приняло участие более 40 претенденток, из которых жюри отобрало девять девушек для непосредственного участия в конкурсе. Программу праздника открыл народный артист Армении Пашик Погосян, который спел песню «Майрик» («Мама»).

Организаторы пригласили в жюри, кроме А. Мартиросяна и руководителя молодежного центра общины Р. Гаспарова, уполномоченного по правам человека И. Скупову, доцента СамГМУ В. Сметанникова, главного специалиста по делам национальностей администрации области Н. Осипову, директора салона красоты «Лора» Л. Камневу и директора коммерческого отдела ТРК «Скат» А. Тангунц.

Важно отметить, что девушки не только должны были показать себя в номинациях «деловой, свободный клубный и вечерний стиль», но и отвечали на заданные им жюри вопросы по истории и современности армянского народа. Победительниц оказалось трое: третьей мисс стала Г. Барсегян, второе место заняла М. Тербялянц, а корону получила Р. Арутюнян [8].

12–15 июля 2006 г. в Самарской области проводились дни Республики Армения, посвященные Году Армении в России. В рамках визита армянской делегации в Самару и Тольятти состоялись выставки армянских художников, гала-концерты с участием мастеров армянской сцены.

27 июля 2014 г. армяне Самары отметили праздник Преображения Господня (Вардавар). Праздник начался с литургии, которую совершил настоятель церкви отец Киракос Агосян. После литургии перед прихожанами выступил действующий при церкви ансамбль песни и танца «Варага».

Преображение Господне (Пайцаракерпутюн Тъярн) – один из пяти Великих праздников Армянской церкви и один из самых любимых в народе, более известен как «Вардавар». В этот день принято обливать друг друга водой, которая символизирует наше очищение, преобразование, а также является воспоминанием о всемирном потопе. Так как погода в Самаре была пасмурной, прихожанам не удалось отметить праздник обливанием водой.

Несмотря на погодные условия, в армянской церкви г. Самары в этот день было особенно многолюдно. По окончании праздничных мероприятий иерей Киракос благословил присутствующих и поздравил их с праздником Преображения Господня [10].

23–24 апреля 2015 г. в г. Самаре проводились траурные мероприятия, посвященные столетию геноцида армян, осуществленного в Османской империи в 1915–1923 гг. Девизом мероприятий стали лозунги «Помню и требую» и «Мир без геноцида», что свидетельствовало о стремлении армянского народа к установлению исторической справедливости и недопущению такой страшной трагедии, как геноцид. Целью траурных мероприятий было выражение армянами г. Самары скорби по невинноубитым полутора миллионам предков и разделение боли со своим народом.

А. Р. Мартиросян, председатель Самарской армянской областной общины, 24 апреля на открытии хачкара в память столетия геноцида армян в своей речи сказал, что это преступление не имеет срока давности. Он подчеркнул, что «мы не только помним, но и требуем признания Турцией своей исторической ошибки и несения за нее ответственности». Он выразил уверенность в том, что в условиях проводимой на сегодняшний день турецким руководством политики отрицания и открытого игнорирования факта геноцида армян необходимо быть решительными и принципиальными в своих требованиях.

Настоятель Армянской Апостольской Церкви «Сурб Хач» иерей Киракос Агосян в интервью телерадиокомпании «ТЕРРА» отметил следующее: «Геноцид – это страшное уничтожение народа. Уже прошло сто лет, но мир не отреагировал, как требуется. В результате мы получили холокост. Подобное сейчас происходит на Ближнем Востоке».

23 апреля в Армянской Апостольской Церкви «Сурб Хач» была осуществлена прямая трансляция из Первопрестольного Святого Эчмиадзина чина канонизации жертв геноцида армян. Отныне все полтора миллиона жертв геноцида армян стали святыми мучениками.

В тот же день в символичное время – в 19 часов 15 минут с благословения настоятеля Армянской Апостольской Церкви «Сурб Хач» отца Киракоса началось траурное шествие – дань памяти жертвам трагедии армянского народа и выражение благодарности согражданам за сочувствие.

Шествие длилось около трех часов и было многочисленным (большую часть составляло молодое поколение, но были люди и старшего возраста). Возглавляли шествие отец Киракос и служители ААЦ, а также председатель Самарской армянской областной общины А. Р. Мартиросян и другие представители общины. Отправным пунктом шествия стала ААЦ «Сурб Хач» как символ несломленной христианской веры и духовного единства армян Самары.

Участники шествия несли венки, свечи, гвоздики и баннеры с символами столетия геноцида армян. На майках были лозунги «Помню и требую», «100 лет. Борьба продолжается». Во время шествия раздавались специальные буклеты, информирующие о сущности и истории геноцида армян. Участники шествия несли также флаги двух государств

– Армении и России как символ братской дружбы двух народов и как знак благодарности России за признание геноцида армян.

24 апреля 2015 г. в 11 часов в ААЦ «Сурб Хач» проводился молебен в память жертв геноцида. В 14 часов состоялось торжественное открытие хачкара, посвященного столетию геноцида армян на территории ААЦ «Сурб Хач». В начале мероприятия была объявлена минута молчания. Затем прозвучали речи представителей армянской общины, отца Киракоса, специально приглашенных гостей, а также художественные выступления.

Вечером того же дня в фойе учебно-спортивного комплекса «Грация» открылась выставка «100 фотоисторий о геноциде армян», на которой были представлены фотографии – немые свидетельства истребления армян Османской империи, отрывки из исторических документов и воспоминаний очевидцев и жертв геноцида. Кроме того, посетители выставки могли ознакомиться с историей фотографий и историей людей, на них изображенных. Выставку посетили не только армяне. Так, целая русская семья заинтересовалась ей. Для них была проведена мини-экскурсия по фотоисториям и истории Геноцида армян в целом. Было очевидно, что они находились в определенном шоковом состоянии от увиденного и услышанного. В их глазах можно было увидеть сострадание и сочувствие.

После выставки был организован вечер памяти «Мы помним...». Ведущей была артистка Самарской филармонии И. Цыганова. На вечере памяти прозвучали музыкальные произведения в исполнении А. Тер-Оганнисяна, С. Багиняна, Ф. Аветисян. Музыкальное сопровождение обеспечивалось квартетом «Каприз» Самарской филармонии. Под звуки дудука разливались пронизывающие душу мелодии великого Комитаса: «Деле яман», «Чинар эс», «Келе-келе», «Эчмиадзинский танец». Была исполнена одна из пьес французского композитора Габриэля Форе «Павана».

Настоятель ААЦ «Сурб Хач» иерей Киракос Агосян на вечере памяти сказал следующее: «Особая трагедия произошла в 1915 году. Мы не забыли и не забудем геноцид, нашу благоухающую пименами страну... С нами гуманистичные правительства и народы, которые признают это преступление против человечества и человечности. Насилие и убийства никогда не станут путем человечества. Наши жертвы закрыли глаза с надеждой на свободу нашей великой Родины... Это была первая победа над смертью. Уповав на спасение и возрождение, мы уповали на свою историю. С нашей верой мы пережили эту трагедию. Они рассчитали все, кроме промысла Божьего... Спасая маленький кусочек земли – Восточную Армению – мы создали новую государственность» [14, с. 6–8].

28 мая 2017 г. состоялось торжественное освящение Армянской Апостольской Церкви «Сурб Аствацацин» (Святой Богородицы) г. Тольятти, на котором присутствовали глава городского округа Тольятти С. Анташев, депутат Государственной Думы В. Бокк, депутат областной думы Д. Волков, благодетели церкви, представители армянской общины.

После чтения молитв на алтарь было поднято Святое Миро, которым владыка Езрас омазал Святой Престол. Освящая нововозведенную церковь, Его Высокопреосвященство нарек ее в честь Пресвятой Богородицы (Сурб Аствацацин). Первую литургию в новоосвященной церкви совершил иерей Сепух Амирян. В этот день сотни сынов армянского народа смогли причаститься.

По окончании молитвенного делания свое благословение и наставления передал присутствующим глава епархии архиепископ Езрас Нерсисян, который в своей речи отметил, что церковь является Домом Божьим и зовет всех к совместной молитве, напоминая о нашем прошлом и священном деле предков: «Уверены, что новоосвященная церковь Пресвятой Богородицы должна объединить наших верующих чад вокруг Церкви, ярко храня веру во Христа и преданность ценностям наших предков», – в своей речи

благословения отметил владыка.

По случаю радостного события глава епархии выразил признательность благотворителям, чистосердечными пожертвованиями которых было осуществлено строительство церкви. В этой связи благотворитель В. Арутюнян удостоился высшей награды Армянской Апостольской Церкви – ордена Святого Нерсеса Шнорали, а 16 благотворителей – грамоты благословения и признания владыки.

После литургии была вынесена частица Животворящего Креста Господня. Праздничный день продолжила организованная во дворе церкви концертная программа. Присутствующим был роздан матах (жертвенная пища) [3].

28 апреля 2018 г. состоялась презентация новой Самарской региональной общественной организации «Армянская община» под председательством Г. В. Хансанамяна, в рамках которой прошли различные мероприятия, в том числе была открыта дискуссионная площадка «Армяне: пути развития и консолидации общества». Гости и участниками дискуссий стали около 150 человек-членов организации СР ОО «Армянская Община» и председатели армянских объединений соседних регионов: Республики Татарстан, Оренбургской области, Ульяновской области, Республики Удмуртия. После окончания обсуждений все участники посетили церковь Сурб Хач, где возложили цветы к памятнику мученикам геноцида армян.

Вечером того же дня в Самарской государственной филармонии состоялся торжественный концерт с участием самарских артистов и исполнителей, танцевальных ансамблей. В числе выступающих были танцевальный ансамбль «Варага» при ААЦ «Сурб Хач» и лауреат премии губернатора Р. Цпнецян, которые представили совместный номер.

В ходе мероприятия с приветственной речью выступил иерей Киракос Агосян, который благословил присутствующих и выразил надежду, что община будет осуществлять свою деятельность во благо армянского народа и Самарской земли: «Армянская Апостольская Церковь хранит духовно-нравственные и национальные ценности нашего народа. Передача этих ценностей обеспечивается через взаимодействие с диаспорой. Уровень ее организованности создает возможность адаптироваться и социализироваться нашим соотечественникам, развиваться, сохранять национальное самосознание, воспитывать детей на основе веры, истории и богатейшей культуры. В конечном счете быть сильными и непобедимыми» [4].

Безусловно, каждое из этих мероприятий вносит вклад в формирование этнического сознания армянской диаспоры Самары.

Проблема самосознания представителей армянской диаспоры Самары стала предметом изучения в исследовании В. В. Шарапова, обратившегося к проблеме исторической памяти как фактора формирования этнической идентичности у представителей этносов Самары, в частности, армян и евреев. В опросе, проведенном исследователем, участвовало 250 армян, в том числе 170 мужчин и 80 женщин с разным социальным статусом; 80 % опрошенных составляли лица в возрасте от 17 до 28 лет. Исследователь выделил такие аспекты коллективной памяти, как отношение к своему народу, прогноз будущего этноса, цели, страхи, чувство вины по отношению к другим этносам, идеалы, культура, брак, религия, идеалы, отношение к другим народам. Обработка данных проводилась методом контент-анализа. Наиболее показательным оказался вопрос об ассимиляции – браках с представителями других национальностей. Данные опроса привели к следующим выводам. Более половины опрошенных выступила против ассимиляции, отдав предпочтение традиционной армянской семье (56 %). Чувство гордости и уважения к своей культуре прослеживается у 76 % армян. Наиболее яркими чертами этносамосознания самарских армян являются такие показатели, как память о потере исторических земель и уважительное отношение к своей религии. Многие представители интеллигенции диаспоры верят в

перспективу возвращения в Армению [22, с. 169].

Авторы справочника «Общины мигрантов в Самарской области: этнические и конфессиональные особенности» отмечают следующее: «Особая историческая судьба армянского народа сформировала такие черты национального характера, как ярко выраженная национальная гордость и достоинство, любовь к Родине, удивительное трудолюбие, энергичность и упорство, а также склонность к самоиронии и знаменитое на весь мир армянское чувство юмора... Самарские армяне демонстрируют высокий уровень интегрированности в самарский социум. В последние годы усилился приток женского населения. Последнее объясняется тем, что у армян предпочтение отдается моноэтническим бракам. Возможность самосохранения народа видится в сохранении традиций каждым в отдельности и в особенности в семье» [16, с. 21–22].

Таким образом, современная армянская диаспора Самарского края сформировалась в течение двух десятилетий (в период с конца 1980 – начале 2000 гг.) в результате мощного миграционного притока армян. В тяжелейший для Армении исторический период армяне края объединились, чтобы оказать помощь своим землякам. В результате в 1995 г. армянская диаспора была представлена как в духовном отношении в лице религиозной организации ААЦ «Святой Крест», так и в социально-правовом аспекте в виде Армянской общины.

Деятельность диаспоры направлена на духовное единение армян края, сближение между собой, налаживание тесных контактов. Под эгидой диаспоры проводятся различного рода мероприятия, приуроченные к знаменательным датам, носящие творческий и культурный характер и направленные на вовлечение армянской молодежи в активную общественную деятельность. Объединяющим началом для современных самарских армян служит память о геноциде, религия, а также светская культура и искусство.

Литература

1. Агаджанян Л. А. Армянская община в Самаре: история и этнокультурные аспекты развития (середина XIX–XXI в.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07. – Самара, 2016. – 262 с.
2. Баринаева Н. «Святой крест» в Самаре // Самарские известия. – 2003. – 15 нояб.
3. Владыка Езрас освятил нововозведенную церковь в Тольятти [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://armenianchurch.ru/religion/news/news/16598/?sphrase_id=27029 (дата обращения : 10.10.2018).
4. В Самаре состоялась презентация общественной организации «Армянская община» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://armenianchurch.ru/religion/news/news/18021/?sphrase_id=27028 (дата обращения : 10.10.2018).
5. Всероссийская перепись населения 2002 г. [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. – Режим доступа : <http://demoscope.ru> (дата обращения : 10.10.2018).
6. Всероссийская перепись населения 2010 г. [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. – Режим доступа : <http://demoscope.ru> (дата обращения : 10.10.2018).
7. Всесоюзная перепись населения 1989 г. [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. – Режим доступа : <http://demoscope.ru> (дата обращения : 10.10.2018).
8. Григорьян Х. Красота по-армянски [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://samarskieizvestia.ru/document529/> (дата обращения : 10.10.2018).
9. Григорьян Э. Р. Армянство России: неиспользуемые ресурсы // Армяне в России. – М., 2013. – С. 33–49.
10. Гукасян А. Праздник Преображения Господня (Вардавар) в самарской церкви Сурб Хач [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.armenianchurch.ru/religion/news/news/11476/?sphrase_id=9360 (дата обращения : 10.10.2018).
11. Каркарьян В. Г. Армяне // Этнос Самарского края : ист.-этногр. очерки. – Самара, 2003. – С. 220–226.
12. Мангилева Е. Самарские армяне построили церковь // Коммерсантъ. – 2003. – 18 нояб. – С. 16.

13. Мартиросян А. Р. Армения и армяне Самарской губернии. – Самара, 2003. – 176 с.
14. Мкртчян Л. Траурные мероприятия в честь столетия Геноцида армян, проведенные в городе Самаре (23–24 апреля 2015 года) // Газета ААЦ Святого Креста г. Самары «Нарек». – 2015. – № 2. – С. 6–8.
15. Объединения культурно-просветительского и культурно-творческого направления : справ. – М., 1992. – 144 с.
16. Общины мигрантов в Самарской области: этнические и конфессиональные особенности : справ. для гос. и муниципал. служащих, сотрудников правоохранител. структур / сост. Н. П. Осипова. – Самара, 2008. – 104 с.
17. Осипова Н. П. Реализация концепции государственной национальной политики РФ в Самарской области в 2006 г. // Самарская область: этнос и культура. – Самара, 2007. – № 1. – С. 20-34.
18. Самарской областной армянской общине – 10 лет [Электронный ресурс] // Ноев Ковчег. – Режим доступа : <http://old.noev-kovcheg.ru/article.php?n=92&a=22> (дата обращения : 10.10.2018).
19. Священник Армянской Апостольской церкви Киракос Агосян: «Самара – это сердце России!» [Электронный ресурс] // Новости Самары. – Режим доступа : <http://progorodsamara.ru/news/view/174915> (дата обращения : 10.10.2018).
20. ЦГАСО. Ф. Р-2558. Оп.18. Д.1306.
21. ЦГАСО. Ф. Р-2558. Оп.18. Д.1474.
22. Шарапов В. В. Межэтнические противоречия и проблема толерантности в межнациональных отношениях. – Самара, 2005. – 435 с.

ЭТНОС КАК КОНСТРУКЦИЯ

ETHNOS IS AS A DESIGN

Е. Р. Никулин

E. R. Nikulin

Московский педагогический государственный университет, г. Москва

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению этноса в качестве конструкции. Проанализированы основные подходы в понимании данного термина, рассмотрены основные концепции и теории относительно исследуемой проблематики. Ведущим методом данной статьи является анализ современных реалий этнополитического и психологического характера, которые тесно сопряжены с объектом исследования. В ходе работы мы пришли к особому, психологическому пониманию этноса, как естественному следствию социализации человека.

Ключевые слова: этнос, примордиализм, конструктивизм, самоидентификация, этничность.

Abstract. The article is devoted to the consideration of the ethnos as a design. The main approaches in the understanding of this term are analyzed, the main concepts and theories regarding the studied issues are considered. The leading method of this article is the analysis of modern realities of ethnopolitical and psychological nature, which are closely associated with the object of study. In the course of the work, we came to a special, psychological understanding of the ethnos as a natural consequence of human socialization.

Keywords: ethnos, primordialism, constructivism, self-identification, ethnicity.

В настоящее время на международной политической повестке дня все больше конфликтов, имеющих этнический характер. В случае, если конфликт либо внутри страны, либо между государствами разгорается по каким-либо экономическим, политическим, социальным или иным причинам, то скорее всего в последующем он приобретет этническую окраску. В связи с этим хотелось проанализировать ведущие теоретические концепции в понимании значения этноса, его структуру и основные составляющие, а также определить, какой из подходов к изучению этноса является наиболее актуальным на сегодняшний день, и выявить ту структуру и классификацию этноса, отвечающую современной повестке дня.

Среди этнологов нет единой точки зрения относительно конструкции этноса и даже его определения. Вся этнологическая наука на сегодняшний день представляет собой совокупность зачастую противоречащих друг другу направлений, теорий и концепций, а само понимания этноса и его роли в истории разительно отличается. Следовательно, для более детального изучения проблематики данной работы следует обратить внимание на каждую теорию и проанализировать ее с точки зрения современных реалий.

Одним из самых укоренившихся и имеющих большое влияние в научной среде относительно изучения этноса направлений является примордиализм, суть которого сводится к тому, что этнос представляет собой неизменное и изначальное объединение людей «по принципу крови». Особые неизменные исторические формы, с помощью

которых этнос заявляет о себе в рамках исторического процесса, позволяет индивидам самоидентифицировать с тем или иным этносом или отличать один этнос от другого. Стоит отметить, что в направлении примордиализма существует множество концепций и теории в большей степени не связанных между собой и противоречащих друг другу. Все эти концепции можно условно разделить на два поднаправления примордиализма: социобиологические и эволюционно-исторические [10]. Схожесть их будет состоять в том, что с точки зрения любых теорий примордиализма, этнос – объективная данность. Однако одни будут рассматривать эту данность в качестве сугубо биосоциальной, а другие – культурной субстанции. Отметим, что создание направления примордиалистского подхода в понимании этноса принадлежит немецкой этнологической школе, которая определяла народ как некую общность, возникшую на основе «почвы» и «крови».

Подход примордиализма господствовал в советской и российской этнологической науке до начала XXI в. и был представлен несколькими видными работами в области понимания этноса как конструкции. Одним из ведущих отечественных этнологов являлся С. М. Широкогоров, который сформулировал определение этноса «как группы людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладов жизни, хранимых и освященных традиций, отличающихся от обычаев других групп» [12]. В качестве последователя С. М. Широкогорова, но с идеологическими рамками (выражались в стадийном подходе к этносу как таковому и его генезису), в которых создавалась новая этнологическая теория можно рассматривать Ю. В. Бромлея. Труды Ю. В. Бромлея являются одними из самых ярких в эволюционно-историческом направлении примордиализма. По его мнению, этнос не что иное, как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме) [4]. Еще одним видным отечественным этнологом, работавшим в рамках примордиализма, но в ином его направлении в отличие от упомянутых выше ученых, является Л. Н. Гумилев, разработавший пассионарную теорию этноса. По его мнению, этнос имеет множество определений, включающий в себя «порождение природы», «социальность происхождения», «самосознание», «общность происхождения», «порождение культуры на основе общего языка» [6]. Следует обратить внимание на работы П. Берге, рассматривающего этнос в сугубо биологическом ключе. По его мнению, этнос – расширенная родственная группа. Данное положение своей теории П. Берге аргументировал предрасположенностью человека к непотизму: альтруистическое поведение представителя того или иного этноса можно объяснить подсознательной тягой к воспроизводству собственного генофонда если не через свои гены, то через гены своих кровных родственников [8].

Подводя итог небольшому теоретическому обзору примордиалистского подхода в определении этноса, следует заметить, что, несмотря на обилие концепций и теории, все они схожи в одном: этнос является по тем или иным причинам (биологическим либо социальным) изначальным свойством человека.

Иное видение этноса в науке можно выявить у исследователей, работающих в рамках другого подхода в этнологии: конструктивизма. С точки зрения данного подхода, этнос – «некая абстракция, воображаемый инструмент деятельности политических элит» [7]. Внедрение конструктивизма в науку можно приписывать англо-французской школе. Весомый вклад в становление конструктивизма был сделан английским антропологом Э. Геллнером. Исследуя проблематику национализма, он отмечал, что «в том, что этнические границы не должны пересекаться с политическими» [5, с. 24], что доказывает

нам искусственность этнической конструкции. В контексте рассмотрения конструктивистского подхода к этносу и его генезису целесообразно обратить внимание на труд Б. Андерсона «Воображаемые сообщества», где автор, анализируя политическую деятельность элит стран Юго-Восточной Азии и Латинской Америки, приходит к выводу о том, что из разноэтнических субстанций в рамках одного политического образования элиты страны с помощью внедрения определенных символов, транслирующих ценности формирующейся этнической общности, создают примордиальное сообщества [1]. Следовательно, исходя из позиций конструктивизма, следует понимать этнос как нечто искусственное, формируемое с целью реализации интересов тех или иных политических акторов.

Еще одним течением, которое не рассматривает этнос как таковое явление, но изучает его влияние на различного рода процессы, является инструментализм. С точки зрения данного подхода, этнос – средство для реализации интересов субъектов политики. Иное, принятое в западном научном сообществе название рассматриваемого направления этнологии – ситуационизм. Данное название объясняется видением этноса сторонниками концепции инструментализма как продукта социальной ситуации [3]. В целом же этнологи, работающие в рамках данного подхода, имеют несколько иной предмет исследования, нежели их коллеги, являющиеся сторонниками иного направления в этнологии.

Что касается структуры этноса и его классификации, то целесообразным будет сказать, что в данном аспекте такое же разнообразие, как и в теориях относительно определения этноса: у каждого этнолога, внесшего в науку свой вклад, существует свое видение типологизации этносов. Л. Н. Гумилев типологизирует этносы по мере усложнения их структуры и увеличения числа носителей: консорция → конвиксия → субэтнос → этнос → суперэтнос [6]. Особенно интересна классификация С. А. Арутюнова, одного из создателей информационной концепции этноса, который в качестве критерия типологизации этносов применил показатель плотности информационных связей, выделив три основные группы: племенная группа (слабые инфосвязи); народность (значительные инфосвязи); нация (интенсивные инфосвязи) [2]. Помимо этого, интерес для нас представляет стадийная классификация Ю. В. Бромлея, который выделял этникосы (территориально рассредоточенные этнические общности) и этносоциальные организмы (компактные общности) [4]. Однако подчеркнем еще раз, что классификацию этноса можно проводить по любому из его признаков. Кроме того, каждый этнолог стремится ввести в научный обиход свою типологизацию исследуемого нами объекта, что является причиной огромного числа классификаций этноса. В данной работе мы будем рассматривать классическое деление этноса на род, племя, народность и нацию.

Если говорить о структуре этноса, то можно рассмотреть ее, к примеру, с территориально-географической точки зрения и выделить этнический центр; этническую периферию; этнический анклав (диаспору). Помимо этого, можно проанализировать иерархическую структуру этноса, выделив несколько уровней: этнический, микроуровень, макроуровень и метауровень. Отметим, что данное структурное разделение совпадает с классификацией этноса Л. Н. Гумилева: макроуровень – незначительные различия внутри этноса (субэтнос) (немец-баварец), метауровень – суперэтнос (немец – представитель германского мира). Подчеркнем, что относительно иерархической структуры этноса, границы между элементами подвижны в силу исторических или иных объективных обстоятельств. Таким образом, мы видим, что структура также зависит от той или иной концепции относительно понимания самого этноса, а также от его типологизации, что дает нам возможность самим составлять структуру этноса, накладывая ее на те или иные теоретические позиции.

Примордиализм на сегодняшний день потерял ведущие позиции в отечественной

этнологии, однако остались его приверженцы. Наличие каких-либо биологических признаков, присущих тому или иному этносу, не более чем миф. Рассмотрим пример с рыжеволосыми людьми: удмурты – одна из самых рыжих групп человечества [11]. Следуя логике примордиализма, всех рыжих людей следует считать либо удмуртами, либо близкими им родственниками (тогда можно утверждать, что ирландцы, у которых коэффициент рыжеволосых также высок, являются близкими в этническом плане сообществами). Также, согласно примордиалистскому подходу, следует ограничить всех удмуртов только рыжеволосыми, что опять же не будет являться справедливым по отношению к иным представителям удмуртского этноса с другим цветом волос. Подобного рода рассуждения целесообразны для любого физического признака, который якобы присущ тем или иным этносам. Если рассматривать биологическое родство представителей одного этноса, то здесь также имеет место быть путаница. Вернейшим признаком единства этноса будет правомерным считать гаплогруппу той или иной части населения. Например, согласно работам ряда исследователей большей части русского населения присуща гаплогруппа R1a1 [9]. Однако жители северо-западных регионов России, на территории которых на протяжении достаточно долгого времени проживали русские и их подавляющее большинство на сегодняшний день, имеют иной показатель гаплогруппы N1c1 [9], который роднит их с североевропейскими, неславянскими народами. Тогда возникает вопрос: следует ли считать русскими тех, кто проживает на территории, например, Псковской и Ленинградской областей? Согласно примордиалистскому подходу, более правильным будет отнести в этническом плане население Пскова и Великого Новгорода к иным народам (в первую очередь к финно-угорским), что противоречит здравому смыслу. Опять же, обращая внимание на гаплогруппы, интересно будет проанализировать югославский опыт: южнославянские народы, обладающие в большинстве своем одним показателем гаплогруппы – I2a [9], четко разделены по культурному и религиозному признаку. Сама подобная ситуация опровергает справедливость примордиалистской концепции этнологии. На основании всего изложенного выше следует отметить, что примордиализм при более полном его анализе не выдерживает никакой критики. Следовательно, целесообразно проанализировать иной подход к пониманию этноса – конструктивизм.

Согласно конструктивистскому подходу, этнос – искусственная конструкция, которая создается политическими элитами с целью реализации собственных интересов. Стоит отметить справедливость данного тезиса относительно некоторых случаев конструирования этносов. Например, на сегодняшний день мы видим активное конструирование украинской нации. Однако стоит сказать о том, что этнос может носить не только искусственный, навязанный государством характер. С нашей точки зрения, этнос следует воспринимать как естественный продукт социализации, не познающийся с ее помощью, а порожденный ею. Если рассматривать этнос с данной позиции, то этнос не что иное, как субъективная реальность общества, проживающего на единой территории, в едином экономическом и культурном пространстве. Эта этническая реальность воспринимается индивидом в качестве близкой группы, в которой он чувствует себя в безопасности и уверен в своем противостоянии «им». Особенно это заметно по жесткому противопоставлению жителей анклавов мигрантов в Европе, когда «они», то есть европейцы, находятся в непосредственной близости в момент социализации молодого поколения мигрантов.

В данном контексте идентификация, причисление себя к той или иной этнической группе, есть самая архаичная, докультурная позиция, без которой человек чувствует себя неуютно. Стоит сказать, что функция этничности, то есть осознания человека себя в группе, в данном случае этносе, зачастую переключивалась на определенные культурные основы, в частности, на религию или язык. Например, в Средние века ведущую роль играла религиозная идентичность, а не этническая, к этничности индивид обращался

тогда, когда культурные аспекты либо были в данных условиях нецелесообразными, либо в условиях конфликта с кем-то схожими (как, например, на Ближнем Востоке). Такая же ситуация складывается, когда происходит ситуация кризисного менталитета в том или ином обществе: культурные ценности, благодаря которым формировалось сознание «мы», теряют свою актуальность, а на смену им приходит ярко выраженная этническая идентификация. Примером подобного рода ситуации может послужить кризис идентичности в Европе, вызванные Первой мировой войной и крушением четырех империй. На фундаменте Османской империи образовалась мощная националистическая идеология Ататюрка, а после свержения монархий в Российской, Австро-Венгерской и Германской империй начали активно проявляться сепаратистские, национально-освободительные движения. Следовательно, этнос – самый древний, архаичный способ той или иной идентификации себя с более крупной группой, чем семья.

Неустойчивые рамки этноса подтверждают субъективность этничности: например, удмурт будет позиционировать себя в качестве удмурта в Москве или ином городе РФ, но за пределами РФ, возможно, удмурт представится русским. Отсутствие строгих границ того или иного этноса подтверждает субъективность данного понятия. Если семья объективна и ограничивается несколькими членами, то более крупные сообщества, например, род или этнос, не имеют четких очертаний. Помимо размытости границ этноса в количественном отношении, существует неопределенность относительно этноса в качественном отношении. Если с семьей индивид себя четко идентифицирует, так как узнает своих, то относительно большой группы механизмы дихотомизации на «они» – «мы» разительно отличаются в зависимости от культурных, исторических и геополитических особенностей объективной реальности, либо вообще отсутствуют. Язык в данном аспекте является ведущим маркером, однако различные диалектические особенности тех или иных областей проживания этноса существенно размывает идентифицирование на своих – чужих.

Таким образом, этнос – субъективная реальность, которая формируется в сознании индивида в процессе социализации. Отсутствие четких границ и общепринятых механизмов идентификации на своих – чужих подтверждает данную точку зрения. Поэтому целесообразно рассматривать этнос с позиций конструктивистского подхода в силу того, что государственный аппарат является активным агентом социализации, и именно он задает во многом те идентификационные паттерны, которые занимают у индивида ведущее место в формировании собственной этнической принадлежности и отношения к иным этническим группам. Однако этническая идентичность самая архаичная и древняя и носит догосударственный характер. Именно отождествление себя с родственной группой не требует от индивида какого-либо культурного уровня, который позволил бы ему найти иные основания для идентификации себя с общностью людей. Отметим, что без данной идентичности с большим по численности сообществом индивид не удовлетворяет свою главную потребность – чувство безопасности. Исходя из этого, можно заключить, что этнос – особая, психологическая конструкция, носящая субъективный и естественный характер.

Литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001. – 288 с.
2. Арутюнов С. А. Этничность – объективная реальность // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 7–10.
3. Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – № 4. – С. 167–180.

4. Бромлей Ю. В. Этнос и этносоциальные организмы // Вестник Академии наук СССР. – 1970. – № 8. – 334 с.
5. Геллнер Э. Нации и национализм. – М., 1991 – 320 с.
6. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. – Л. : Гидрометеиздат, 1990. – 526 с.
7. Дугин А. Г. Этносоциология. – М. : Акад. проект ; Фонд «Мир», 2011. – 318 с.
8. Коркмазов А. Ю. Проблема этноса и этничности в науке: в поисках парадигмы // Сборник научных трудов. Серия «Гуманитарные науки». – Ставрополь, 2004. – Вып. 1. – С. 7–12.
9. Распределение гаплогрупп европейской митохондриальной ДНК по регионам в процентах [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://www.eupedia.com/europe/european_mtdna_haplogroups_frequency.shtml (дата обращения : 07.04.2018).
10. Садохин А. П. Этнология. – Калуга, 1999. – 267 с.
11. Удмурты – самый рыжий и белокожий этнос на планете [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://forum.ykt.ru/viewtopic.jsp?id=4150156> (дата обращения : 07.04.2018).
12. Широкогоров С. М. Этнос: исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – Шанхай–Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. – 148 с.

**ДАВИД КУГУЛЬТИНОВ – МНОГОГРАННОСТЬ
ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ПОЭТА**

**DAVID KUGULTINOV – VERSATILITY THE CREATIVE HERITAGE
OF THE POET**

**Н. Г. Очирова
N. G. Ochirova**

Федеральный исследовательский центр Южный научный центр
Российской академии наук, г. Ростов-на-Дону

Исследование проведено в рамках реализации проекта «Историко-культурное наследие народов Юга России в условиях модернизации» (ГЗ ЮНЦ РАН на 2018 г., № 0256-2018-0012; № госрегистрации АААА-А16-116012610049).

Аннотация. В статье рассматривается художественное наследие народного поэта Калмыкии Д. Кугультинова, особенности его поэтического дарования. Для этого автор статьи широко использует оценки, данные творчеству поэта выдающимися деятелями отечественной культуры. Отмечен неоценимый вклад поэта в сокровищницу отечественной и мировой литературы.

Ключевые слова: творческое наследие, поэт, национальная художественная культура, этноприрода, этнофилософия, поэма, многонациональная литература, Россия, калмык.

Abstract. The article examines the artistic heritage of the national poet of Kalmykia D. Kugultinov, especially his poetic talent. For this, the author of the article makes extensive use of the estimates given to the work of the poet by outstanding figures of Russian culture. The poet's invaluable contribution to the treasury of national and world literature is noted.

Keywords: creative heritage, poet, national artistic culture, ethnic nature, ethnophilosophy, poem, multinational literature, Russia, kalmyk.

Калмыцкая национальная культура и художественная литература располагают замечательными традициями и богатым наследием. Народ помнит своих прославленных мастеров поэтического слова, патриархов калмыцкой литературы Санджи Каляева, Лиджи Инджиева, Аксена Сусеева, Константина Эрендженова, Хасыра Сян-Белгина, Морхаджи Нармаева, Давида Кугультинова, Басанга Дорджиева, Анджа Тачиева, Босю Сангаджиеву, Алексея Бадмаева, Михаила Хонинова и многих других, составляющих великое и самобытное богатство национального художественного наследия [3, с. 85]. Такое наследие заслуживает постоянного внимания и заботы, оно должно предстать перед новыми поколениями во всем своем богатстве, многообразии и красоте, в чем, собственно, и состоит одна из ведущих миссий современного литературоведения.

Знакомясь с творчеством писателей – представителей разных народов нашей страны, мы не раз убеждались в справедливости слов М. Горького, утверждавшего, что «литература всего легче и лучше знакомит народ с народом» и что «каждый писатель есть звено, которое связует разноязычных и разнородных людей во единое, человеческое...»

[4, с. 21–22]. Именно одним из тех, кто связывает разноязычных и разнородных людей в единое человеческое общество, является народный поэт Калмыкии Д. Н. Кугультинов. Поэт внес огромный вклад в развитие многонациональной литературы России и СНГ, в укрепление дружбы и братства между народами. Поэзия Д. Кугультинова – это непреходящая страница духовной культуры калмыцкого народа. Поэт расширил геокультурное пространство калмыцкой литературы, которая вошла в систему мировой художественной культуры. В этом заключается неопределимая заслуга Д. Кугультинова как национального гения калмыцкого народа [10, с. 17]. Без его имени невозможно представить современную мировую художественную литературу. Несмотря на то, что поэт прошел ужасы ГУЛАГа на суровом севере, в Норильске, был вне системы «координат» общественно-политической и культурной жизни, он не падал духом, его отличали мужество и воля, целеустремленность и глубокая вера в торжество справедливости.

Поэт-мыслитель на протяжении всей своей жизни был тесно связан со своим народом, воспевал неповторимую красоту родной степи: цветение весной тюльпанов, пение в степи жаворонков, перелет диких лебедей, ночное звездное небо. Все это явилось для поэта великой панорамой для творческого воображения. Этноприрода была для Давида Кугультинова средством художественной правды и раскрытия национального характера, который он воспел в своих лирических произведениях и поэмах «Явление слова», «Бунт разума», «Большой театр», «Восхождение», «Шахматист», «Убийство в церкви», «Поэт, Любовь и Бог» и др. Дю Кугультинов вошел в систему мировой художественной культуры благодаря своей бессмертной поэзии, созданной на национальной почве, в большинстве которых воспета бескрайняя, необозримая калмыцкая степь. Изучая произведения поэта, исследователи познают и осмысливают глубины этнофилософии и этнокультуры калмыцкого народа. В поэзии Д. Кугультинова широко отражены вечные ценности духовной культуры калмыцкого народа, глубокая привязанность к родовым корням, любовь к Отечеству.

Ч. Айтматов писал о творчестве Д. Кугультинова: «...Высокий уровень интеллектуальности, психологическая обусловленность мысли сопрягаются в его творчестве с простотой, со зримой земной вещественностью, лирические движения души – с мощным эпическим потоком его поэзии. Оставаясь верным особенностям национального мировосприятия, Кугультинов в то же время поднимается к глобальному мышлению человека XX века, достигая в своей поэзии “стереофонического” изображения больших и малых величин – человека в огромном мире и весь мир в отдельном человеке» [1, с. 5].

Творческое наследие Д. Кугультинова – это огромный духовный пласт в истории многонациональной литературы России, ближнего и дальнего зарубежья. Это практически неисследованная проблема вопреки тому, что в последние десятилетия появились научные статьи и монографии проведены научные конференции, посвященные изучению его творчества. Тем не менее многогранное творчество поэта требует глубокого социально-философского осмысления, взаимодействия и взаимопроникновения культур братских народов.

12 октября 1959 г. прошло выездное заседание бюро правления Союза писателей РСФСР в г. Нальчике, на котором выступил недавно вернувшийся из ссылки и Д. Н. Кугультинов. Он сказал: «Горские поэты в своих выступлениях не раз с гордостью говорили о том, что их родина воспета Пушкиным, Лермонтовым. Горы Кавказа вдохновляли Музу гениальных певцов. Известный поэт-переводчик Семен Липкин в своем выступлении точно сказал, что в былые времена Кавказ был объектом поэзии, сейчас он стал субъектом. Горы Кавказа великолепно воспевают в своих стихах и поэмах Кайсын Кулиев и Алим Кешоков. К этим словам мне хочется добавить лишь то, что Кавказ пленил умы не потому, что горы поэтичны и великолепны, а потому, что в горах витает свободолюбивый

дух гордых и мужественных народов. Солнце поэзии Пушкина освещало не только седые вершины Кавказа, но и солнечные долины Калмыкии. Мне кажется, что нынешнее заседание бюро правления Союза писателей РСФСР является прекрасным, исполненное пророческих слов из “Памятника” Пушкина:

*Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня всяк сущий в ней язык,
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикий
Тунгус, и друг степей калмык»* [2, л. 83–84].

В этой связи следует отметить, что А. Пушкин на всю жизнь оставался учителем Д. Кугультинова, перед ним он благоговел, выражая особую признательность от имени калмыцкого народа:

*Кто из певцов, ушедших в даль времен
Калмыцкому народу всех милее?
Какое из прославленных имен
Мы с детства говорим, благоговей?
Безвестен был народ и невелик,
Но гений, на пути его заметя,
Сказал однажды: «Друг степей калмык»
И все узнали: есть калмык на свете.
По всей Руси, по всем концам Земли
Пронесся стих отлива золотого.
И мы, калмыки, в круг людей вошли,
В круг тех, кто помнит пушкинское слово.
(Перевод Ю. Нейман.)*

Давид Кугультинов велик в своих поисках истины понимания современности. Именно это, на наш взгляд, получило свое определенное выражение и подтверждение в его значительном вкладе в мировую художественную культуру минувшего века. Замечательное творчество великого мастера слова, трибуна Д. Кугультинова всегда остается верным великим гуманистическим принципам. Отдавая дань глубокого уважения великому поэту Калмыкии, его современники, всегда испытывали огромную радость от встреч и общения с поэтом, так как он был для них незаурядной, умеющей увлекать каждого слушателя, призматичной личностью.

В 2017 г. к 95-летию Д. Кугультинова вышел сборник народного поэта Калмыкии Эрдни Эльдышева «Венок Давиду Кугультинову» [9]. В нем более 70 стихов. В издании представлены поистине бесценные стихи-посвящения М. Дудина, Е. Долматовского, Л. Ошанина, Б. Слуцкого, М. Луконина, К. Кулиева, Р. Гамзатова, Т. Зумакуловой, М. Львова, а также плеяды калмыцких мастеров слова.

Значение данного издательского проекта, несмотря на небольшой объем, трудно переоценить для культуры и духовности многонациональной России. У читателя появилась уникальная возможность составить представление о творчестве и личности Д. Кугультинова, опираясь на поэтические свидетельства авторитетных людей, которые имели счастье лично общаться и дружить с выдающимся калмыцким поэтом. Знаменитый русский поэт Я. Смеляков, участник Великой Отечественной войны, тоже прошедший через сталинский ГУЛАГ, в своем посвящении «Четырем друзьям» отмечает высокую дружбу национальных российских поэтов Д. Кугультинова, К. Кулиева, Р. Гамзатова, М. Карима, их неоценимый вклад в духовную жизнь великой страны.

Сам Д. Кугультинов в одном из интервью отметил, что, несмотря на все тяготы и невзгоды, жизнь прожил достойно, счастливо. И таким счастьем, украсившим его жизнь, по признанию самого поэта, была верная дружба, о которой сам он сказал так: «Жизнь

наградила меня дружбой со многими великими людьми: Михаил Светлов, Ярослав Смеляков, Александр Твардовский, Кайсын Кулиев, Расул Гамзатов... Это же поэты, Богом данные. Ну разве это не счастье?..». Р. Гамзатов на праздновании 60-летия Д. Кугультинова о юбиляре сказал: «В Дагестане есть три сокровища – горы, море и все остальное. Но есть такие горы в Калмыкии, которые выше всех гор потому, что выше гор бывает человеческая мысль, человеческая мечта, человеческое чувство. Я знаю три горы в Калмыкии – эпос “Джангар”, Ока Городовиков и Давид Кугультинов. Давид – великая гора Калмыкии, откуда виден весь мир» [7, с. 21].

Кабардинский поэт Х. Тхазеплов писал о Д. Кугультинове: «Человека выдает его поведение в ответственные моменты жизни. Таких моментов у Кугультинова было предостаточно, и они многократно подтвердили стойкость духа, прочность характера, благородство души поэта и человека. Терпение в страданиях, храбрость и выдержка, суровая сдержанность и непритязательность в быту, высокое уважение к человеку поставили Давида Кугультинова в ряд с великими поэтами разных стран и народов Земли» [8, с. 20].

Д. Кугультинов – известный общественно-политический и государственный деятель, избирался депутатом Верховного Совета СССР, неоднократно был депутатом Калмыцкой АССР, горячо и искренне выступал по актуальным проблемам истории культуры и совершенствования общественного строя, по вопросам реабилитации репрессированных народов и жертв политических репрессий [6, с. 17]. Так, в одном из своих последних приветствий на шестом съезде Международного сообщества писательских союзов «Служить добру и свету» поэт писал: «Я с большой радостью приветствую всех, кто прибыл на этот съезд. Мы никогда не были разъединены... Я очень хотел бы на объединенном съезде услышать своих мудрых друзей, увидеть тоску в их глазах оттого, что мы так долго не виделись, и радость за то, что мы все-таки есть». Поэт особо подчеркнул, что идет забвение имен многих великих прозаиков и поэтов, композиторов и художников и других деятелей культуры. В результате этого идет утрата духовно-нравственных ценностей. «Я не хочу, – писал он в этом «Приветствии», – чтобы живые завидовали тем, кого нет, и не называли их имена. Но я знаю: наша литература велика в своем единстве при различии взглядов, манер и характеров...». Эти слова Народного поэта звучат для наших современников как духовно-нравственное завещание.

Эта же мысль прошла в финальных строках стихотворения «От правды я не отрекался»:

*Ни денег я не приобрел, ни славы,
Но высшею наградой дорожил,
И рад, что в многотрудной жизни право
На эти строки честно заслужил.
(Перевод Ю. Нейман.)*

Поэт оставил огромное духовное наследство. В стихотворении «Завещание», он поделился о своем сокровенном и личном, о любви к родине и людям, о всепобеждающей жизни:

*Где бы, какими пути мои ни были,
По чужой ли, по нашей земле,
По железной дороге, по небу ли –
Ты со мною – всегда, ты – во мне.
Нарастают пространства великие,
От тебя я безмерно далек –
Но внезапно лик твой, Калмыкия,
Точно мальи́й блеснет огонек.
(Перевод Ю. Нейман.)*

Благодарные потомки чтят своего поэта: его именем названа средняя общеобразовательная школа № 17 г. Элисты, создаются школьные музеи, в республике ежегодно проводится День поэзии. В дни 95-летнего юбилея Д. Кугультинова в марте 2018 г. состоялись встречи с поэтами, писателями в учебных заведениях, его стихи читали школьники и взрослые в Калмыкии, в Волгоградской и Астраханской областях, а также в других регионах России. ВГТРК осуществила проект «Наш Кугультинов». Художественное наследие великого поэта – неиссякаемый источник вдохновения. «Я пишу о Давиде Кугультинове» – так назывался конкурс сочинений, посвященный памятной дате, в котором приняли участие студенты и школьники. Конкурс выявил новые юные дарования.

Творческое наследие Д. Кугультинова обширно и весьма многообразно. Непреходящая значимость его наследия для литературы многонациональной России связана с личностью поэта, соединившей огромный талант с его образованностью, мощным общественным темпераментом, направленным на духовное преображение Отечества.

Многонациональная российская литература должна стать частью школьной программы, считает спецпредставитель президента РФ по международному культурному сотрудничеству М. Швыдкой. По его мнению, необходимо подумать о том, как национальные культуры и национальная литература народов России освещаются в школьных программах. «По существу, если говорить серьезно, этого нет, и дети, живущие в Москве, плохо знают о том, что такое татарская литература или башкирская литература, не говоря уже о народах менее многочисленных. Я думаю, что эта тема в высшей степени важна. Мы плохо знаем друг друга, живя по соседству», – сказал Швыдкой, выступая в Госдуме на заседании организационного комитета по поддержке литературы, книгоиздания и чтения в РФ на 2016–2018 гг. [5]. М. Швыдкой считает, что у нас есть многонациональная российская литература, которая должна стать частью школьных программ, поскольку это вопрос межнационального согласия, и с этим мнением нельзя не согласиться.

Литература

1. Айтматов Ч. Предисловие // Кугультинов Д. Н. Воскрешение: Стихотворения. Поэмы-сказки. – М. : Воскресенье, 2002. – С. 5.
2. Архивный центр новейшей истории КБР. Ф. 693. Оп.1. Ед. хр. 249.
3. Джамбинова Р. А. Литература Калмыкии: проблемы развития. – Элиста : Джангар, 2003. – 240 с.
4. Иванов В. В. Встречи с Максимом Горьким: воспоминания. – М. : Молодая гвардия, 1947. – С 20–25.
5. МИА «Россия сегодня» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pressmia.ru/pressclub/> (дата обращения : 10.10.2018).
6. Очирова Н. Г. Давид Кугультинов: некоторые грани общественно-политической деятельности // Феномен личности Д. Кугультинова – поэта, философа и гражданина. – Элиста : КалмГУ, 2007. – С. 17–19.
7. Слово о Давиде Кугультинове. – Элиста : Калм. кн. изд-во, 1983. – 109 с.
8. Тхазеплов Х. М. Как луч невидимого мира // Литературная Кабардино-Балкария. – 2007. – № 2. – С. 20–21.
9. Эльдышев Э. А. Венок Давиду Кугультинову. – Элиста, 2017. – 123 с.
10. Эфендиев С. И. Давид Кугультинов и мировая художественная культура // Литературная Кабардино-Балкария. – 2007. – № 2. – С. 17–19.

**ОБРАЗЫ ЖИВОТНЫХ И ПТИЦ В ФОЛЬКЛОРЕ ПИНЧУКОВ
(НА МАТЕРИАЛЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СБОРНИКА
Д. Г. БУЛГАКОВСКОГО «ПИНЧУКИ»)**

**IMAGES OF ANIMALS AND BIRDS IN FOLKLORE OF PINCHUKI
(ON THE MATERIAL OF THE ETHNOGRAPHIC COLLECTION “PINCHUKI”
OF D. G. BULGAKOVSKIJ)**

**О. В. Седова
O. V. Sedova**

Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, г. Елец

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Администрации
Липецкой области в рамках научного проекта № 17-14-48001*

Аннотация. В статье рассматриваются образы животных и птиц в фольклоре пинчуков – коренных жителей пинского Полесья, сохранивших уникальный мир славянской древности. Сохранению богатого этнографического наследия способствовал священник, писатель и просветитель Д.Г. Булгаковский, собравший в своем этнографическом сборнике «Пинчуки» народные песни, пословицы, загадки, поверья, суеверья, приметы. В сборнике приведен неизученный, заслуживающий внимания материал, касающийся животных и птиц.

Ключевые слова: Д. Г. Булгаковский, пинчуки, животные, птицы, фольклор.

Abstract. The article discusses the images of animals and birds in the folklore of pinchuki – the indigenous inhabitants of Pinsk Polesia, who have preserved the unique world of Slavic antiquity. The priest, the writer and the enlightener D.G. Bulgakovskij contributed to the preservation of the rich ethnographic heritage. He compiled folk songs, proverbs, riddles, superstitions, signs in his ethnographic collection “Pinchuki”. The collection contains unexplored, noteworthy material relating to animals and birds.

Keywords: D. G. Bulgakovskij, pinchuki, animals, birds, folklore.

Священник, писатель и просветитель Дмитрий Гаврилович Булгаковский (1843 – после 1918) чрезвычайно интересовался народно-поэтическим творчеством и обычаями пинчуков – коренных жителей пинского Полесья. Исполняя с 1870 по 1875 гг. должность священника в Пинском уезде Минской губернии, он тщательно изучал фольклор и этнографию пинчуков, проживавших в труднодоступных районах белорусского и украинского Полесья и сохранивших свой говор и этнографические особенности.

Занимающие промежуточное положение между украинцами и белорусами пинчуки, жившие в удаленной от цивилизации и технического прогресса местности, окруженной лесами и болотами, сберегли древнеславянский тип, перенесенный из отдаленной ветхой старины с ее языческими верованиями, обрядами, суевериями, воззрениями на загробную жизнь, верой в мифические существа.

Результатом собирательской деятельности Д. Г. Булгаковского стал этнографиче-

ский сборник «Пинчуки», в который вошли народные песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья и суеверия обитателей пинского Полесья.

Д. Г. Булгаковский погружает читателя в необычный мир суеверий, предрассудков, поверий и примет, связанных с животными, приводит любопытные легенды о происхождении некоторых животных и птиц, несущие отпечаток глубокой славянской древности.

Так, важную роль в народной культуре пинчуков играл аист, которого называли буська. Аист у пинчуков – одна из самых почитаемых птиц, ассоциирующихся с понятием святости. О происхождении аиста Д. Г. Булгаковский передает следующую легенду. Когда на земле развелось много змей, от которых человек стал терпеть много зла, Бог сжалился над человеком, собрал всех змей в мешок и отдал одному человеку, чтобы он бросил мешок в печь, не заглядывая в него. Но человек не смог сдержать любопытства, развязал мешок, и все змеи вылезли оттуда. За это Бог превратил ослушавшегося человека в аиста, приказав ему собирать змей. Пинчуки верили, что аист христианской веры, поэтому тот, кто его убьет, совершит страшный грех. С аистом были связаны различные суеверия. Считалось, что, если аист выбросит из своего гнезда яйцо на землю, то будет хороший урожай, а, если детеныша – то разразится голод. В жару во время жатвы женщины имели обыкновение обращаться к аисту с просьбой послать прохладный, освежающий ветер.

26 марта (по старому стилю) пинчуки отмечали праздник буськовы лапы, называемый также благовестником. Женщины на празднество пекли пироги, по форме напоминающие лапы аиста. Этот обычай напоминает обычай печь жаворонков (печенье в форме птиц) в день памяти Сорока мучеников севастьянских в народно-христианской традиции славян, приходящийся на 9 (22) марта. Кроме того, праздник благовестник у пинчуков соответствует христианскому празднику благовещение, на который существовал обряд выпуска птицы из клеток на волю.

На праздник буськовы лапы пинчуки не сажали гусынь на яйца для высидывания гусят, иначе они родятся с какими-либо пороками. Также на благовестник не использовали кросна – ручные ткацкие станки, характерные для белорусского народного творчества. Д. Г. Булгаковский писал: «в это день... не затыкают кросен, потому что будут рваться, ослабляться, или выйдут кривые боки» [1, с. 178]. Про аиста пинчуки загадывали следующую загадку: «Летів птахъ через поповъ дахъ, сівъ на воротѣхъ в червонѣхъ ботѣхъ» [1, с. 167].

Кроме аиста, из всех птиц особой любовью пинчуков пользовалась кукушка. Именно в кукушку превращается в народных песнях женщина и летит «в вишнев сад к отцу, матери, чтобы здесь рассказать им про свою тяжелую замужнюю жизнь» [1, с. 159].

Многие птицы в песнях пинчуков наделены человеческими свойствами. Птичьи образы помогают высмеивать определенные типы характеров и поведения, пороки и недостатки, воспевают достоинства и хорошие качества. Так, в песнях воробей символизирует старого ворчливого мужа, голуби – сватов, чирик – находчивого парня, соловей – вольную жизнь, курица – глупость.

Среди представителей птичьего царства ворон считался нечистой силой. Если он перелетает через дом, то это является плохим предзнаменованием, поскольку эта птица чувствует покойника. В народных песнях он наделен мудростью и предвидением событий, но зачастую предвещает несчастье и смерть. Так в солдатской песне мать спрашивает ворона, часто ли он видит в войске ее сына, а ворон ей отвечает, что сын ее поживает в степи, т. е. умер.

С особым почтением крестьяне относились к волу, который считался святою костью в связи со следующей легендой: когда Дева Мария прятала младенца Христа, то вол набрасывал сено на Христа, чтобы ему было тепло. Лошадь же отбрасывала сено и ела.

Поэтому мясо вола можно есть, а лошадь считалась нечистым животным. Волу пинчуки посвящали песни, в которых с любовью воспевалось это животное и предметы пахоты, а также выражалась надежда на обильный урожай. О волах у пинчуков имелись различные загадки. Д. Г. Булгаковский в своем этнографическом сборнике приводит следующие загадки о волах: «Якъ бувъ малымъ, въ штыры дудочки гравъ, якъ подрошь, горы ворочать ставъ» [1, с. 167]; «Пары лебедевъ на нитцѣ веду» [1, с. 167]. Примечательно, что пинчуки, распевая колядные песни, не забывали и про своего главного помощника – вола. Не скупясь дать колядникам лишний пирог, хозяин просил спеть поздравительную песню и волу – неотлучному спутнику пинчука в его трудах.

Волу противопоставлялась лошадь как нечистое животное, которое связано со смертью и нечистой силой. При этом к лошади пинчуки, подобно всем славянским народам, относились с большим почтением. Конь «как главное транспортное и тяговое (в лесной зоне) животное воплощал связи с миром сверхъестественного, “тем светом”, ... связан одновременно с культом плодородия, смертью и погребальным культом» [2, т. 2, с. 590]. В песнях пинчуков конь наделен верностью и мудростью. Так, в одной из солдатских песен умирающий солдат просит своего коня не даваться врагам, а бежать к отцу и матери и рассказать об участии их сына. Верный конь исполняет просьбу хозяина.

В честь лошадей пинчуки установили лошадиный праздник (Кінскій Велькь-день) в первый вторник после Троицы. В этот день коней не используют для работы, а в конюшнях раскладывают свечи за здоровье лошадей.

Лошадиный праздник издавна отмечался славянами. Так, восточные славяне лошадиным днем считали Фролов день, приходящийся на 18 (31) августа. Фролов день был посвящен христианским святым Фролу и Лавру, которые в народных поверьях считались покровителями лошадей.

У пинчуков имелось много различных примет, связанных с домашним скотом. Так, при выгоне весною в первый раз скота на пастбище пинчуки старались соблюдать все традиционные предписания. Хозяин, выгоняя скотину в первый раз на пастбище, непременно ударял каждое животное веточкой вербы. Под дверь сарая он бросал замок, чтобы скот перешел через него. Кроме того каждый хозяин давал пастуху кусок хлеба, чтобы тот отдал весь хлеб в поле скоту.

Наряду с другими домашними животными, в фольклоре пинчуков коза – наиболее часто упоминаемый персонаж. Коза, ценившаяся в домашнем хозяйстве за плодовитость и неприхотливость, участвовала также в разных обрядах. Так, коза у пинчуков являлась непременным участником щедрования – славянского новогоднего ритуала обхода домов с исполнением песен-благопожеланий и получением за это вознаграждения от хозяев. Однако коза была ненастоящей. Роль козы исполнял ряженный парень, на которого надевался вывернутый вверх шерстью тулуп, привешивались бубенчики и прицеплялась козлиная маска. «Коза» плясала и кривлялась под пение, смех и шутки собравшихся.

Коза у пинчуков, как и у всех славян, считалась нечистым животным, имеющим демоническую природу. Она выступала как ипостась нечистой силы и одновременно как оберег от нее. Не случайно она – персонаж ряженья. В песнях с упоминанием козы представлялась картина будущего обильного урожая.

В отличие от домашних животных, к диким животным пинчуки относились с меньшим почтением. Например, волк, по представлениям пинчуков, являлся нечистой силой. Считалось, что дьявол ежегодно таскает себе по одному волку. Примечательно, что в определенные дни волки становятся особенно агрессивными, например, в праздник Св. Юрия, отмечаемом 23 апреля и 26 ноября. Д. Г. Булгаковский писал, что «осенний Юрий отмыкает рты волкам» [1, с. 179], так что с этого дня волки начинают ходить стаями и нападать на домашний скот. «Весенний Юрий замыкает рты зверям» [1, с. 179],

и волки прекращают свои набеги на скот или делают это значительно реже. Интересно отметить, что встреча с волком предвещала человеку какую-либо находку.

Существовали и другие приметы, связанные со встречами того или иного животного. Например, пинчуки верили, что, если встретится лиса или заяц, то в дороге может произойти несчастье.

Из представителей дикой природы с уважением пинчуки относились к медведю, о происхождении которого существовали две версии. Первая из них гласит: «Когда ходил Христос по земле, то один человек хотел поугаить его: вывернув кожух шерстью наверх, надел на себя, и пошел на четвереньках навстречу Христу. Христос узнал, что это человек, узнал и намерение его, что он хочет испугать его, и поэтому сказал ему: “ну ходи так всегда – веки вечные”. Вывернутый кожух и прирос к телу человека. А что это правда, то говорят: у медведя лапы, как человеческие руки» [1, с. 189].

Согласно второй легенде, жил некогда человек, который очень любил музыку, и каких бы музыкантов он не встречал, всех находил недостаточно хорошими. Наконец, сам Бог заиграл на скрипке, и мужик пустился в пляс. «Бог так хорошо играл, что сами ноги у мужика ходили, так что он принужден был привязать себя к колоде, чтобы не плясать, но и с колодою пошел плясать. Потом Бог сказал тому человеку: “ты любишь музыку, так вечно пляши”. С той поры тот человек сделался медведем» [1, с. 189].

В представлении славянских народов, согласно этнографическим исследованиям, «медведя объединяют с волком сходные демонологические представления, брачная и эротическая символика, поверья о выведении потомства, о нападении на скот и на человека по Божьему указанию, способы защиты от них, ...общие атрибуты (череп, кости, зубы) в качестве оберегов и амулетов» [2, т. 3, с. 214]. Образы медведя и волка находят отражение в многочисленных загадках, пословицах, песнях пинчуков.

Таким образом, животные и птицы имеют важное значение в фольклоре пинчуков, сохранивших уникальный мир славянской древности. Одни животные и птицы наделяли inferнальными чертами (волк, коза, ворон), другие ассоциировались со святостью (аист, вол). Однако большинство представителей животного и птичьего мира обладали амбивалентными качествами. У пинчуков существовало огромное количество примет, связанных с животными и птицами. Главными персонажами народных песен пинчуков часто становились животные и птицы (коза, волк, курица, соловей, воробей, ворон, кукушка и др.), в образах которых иносказательно высмеивались определенные типы характеров и поведения, воспевались достоинства.

Литература

1. Булгаковский Д. Г. Пинчуки : этногр. сб. : песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверья и местный словарь / собрал в Пинском уезде Минской губ. Д. Г. Булгаковский. – СПб. : Тип. В. Безобразова и К^о, 1890. – 201 с.
2. Славянские древности : этнолингвист. слов. : в 5 т. – М. : Междунар. отношения, 1999.

**А. А. РОМАНОВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ЧУВАШСКОГО СЕГМЕНТА
РОССИЙСКОЙ ВОЕННОЙ ЭЛИТЫ**

**A. A. ROMANOV AS A REPRESENTATIVE OF THE CHUVASH SEGMENT
OF THE RUSSIAN MILITARY ELITE**

М. В. Стрелец
M. V. Strelets

Брестский государственный технический университет, г. Брест

Аннотация. В статье рассматриваются основные вехи жизненного пути Героя России, генерал-полковника Анатолия Александровича Романова. Автор показывает, что есть все основания считать этого человека видным представителем чувашского сегмента российской военной элиты. Читатель убеждается в том, что Романов прославил свой народ, продемонстрировав лучшие качества военачальника.

Ключевые слова: военачальник, война, карьера, ранение, Романов, Чечня.

Abstract. The article discusses the main milestones in the life path of the Hero of Russia, Colonel-General Anatoly Alexandrovich Romanov. The author shows that there is every reason to consider this person a prominent representative of the Chuvash segment of the Russian military elite. The reader is convinced that Romanov glorified his people by demonstrating the best qualities of a military leader.

Keywords: commander, war, career, wound, Romanov, Chechnya.

27 сентября 2018 года исполнилось 70 лет со дня рождения бывшего Заместителя Министра внутренних дел – командующего Внутренними войсками МВД России Героя России генерал-полковника Анатолия Александровича Романова. Этот человек уже 23 года не может ни ходить, ни говорить. О чёрном дне 6 октября 1995 года, когда всё это случилось, мы ещё специально поговорим. А сейчас будем следовать законам исторической хронологии и начнём с самого начала.

Корни Анатолия Александровича Романова следует искать в деревне Михайловка Белебеевского района Башкирской АССР. Он чуваш по линии и отца, и матери. Для него многое было определено с раннего детства. Отец, Александр Матвеевич, активный участник Великой Отечественной войны, воспитывал в сыне патриота Отечества. Он искренне радовался тому, что Толя задавал планку среди одноклассников в учёбе, в спорте, при выполнении общественных поручений. Очень мудрым выглядело отцовское наставление: «Никогда не берись за дело, если не уверен в собственных силах»[3]. Мальчик быстро научился делать абсолютно всё в крестьянском хозяйстве. То же самое можно было сказать и об остальных семи детях Александра Матвеевича. В 1943 году Александр Романов остался без ноги. Став человеком с ограниченными возможностями, почувствовал свой прочный тыл. Дети исправно выполняли то, что не мог делать отец.

После окончания средней школы наш герой проходит рабочие университеты. Молодой человек овладевает специальностью фрезеровщика и успешно трудится по этой специальности.

В 1967 году рабочие университеты сменились армейскими. Два года срочной служ-

бы во внутренних войсках МВД СССР пробежали стремительно. Далее было Саратовское военное училище МВД СССР им. Ф. Э. Дзержинского. Анатолий ещё в период срочной службы почувствовал, что оказался в своей стихии. Молодой курсант сразу же обратил на себя внимание командования. В послужном списке Анатолия появляется должность старшины курсантского батальона. Главный итог обучения в училище – золотая медаль. Командование училища решило, что место золотого медалиста в самом училище. Здесь выпускник отлично себя проявил и как курсовой офицер, и как преподаватель кафедры огневой подготовки, и как командир курсантского батальона. Ключевой предпосылкой для перехода на преподавательскую работу явилось получение высшего военного образования. При этом перспективный офицер предпочёл заочную форму обучения в Военной академии им. М.В. Фрунзе. И вновь финальной точкой стало получение золотой медали [1].

С 1984 года стартовал качественно новый этап в военной карьере уроженца деревни Михайловка. Суть этого этапа: занятие ответственных должностей в строевых воинских частях и подразделениях. Поволжье сменяется Уралом. Здесь предстояло служить в полку, полностью сконцентрированном на охране субъекта хозяйствования, выпускавшего стратегически важную продукцию военного назначения. Первые 11 месяцев службы в полку отмечены нахождением на должности начальника штаба. Затем уже речь шла о командире полка. Пройдёт относительно немного времени, и командование Внутренних войск МВД СССР будет иметь все основания для восхитительной оценки тех изменений, которых добился А. А. Романов на новой должности. Наверху констатировали появление образцовой спецчасти Внутренних войск МВД СССР. На груди комполка появился престижный в военной среде орден Красной звезды [5]. Следующая ступень в карьере – начальник штаба дивизии, расположенной в городе Жуковском Московской области. Результаты работы на последней должности настолько зашкаливали, что компетентные органы пришли к выводу: А. А. Романову по силам командование дивизией. Для этого надо было окончить Военную академию Генерального штаба. В 1991 году Анатолий Александрович становится выпускником этого самого престижного в масштабах СССР военного учебного заведения [1].

Командование дивизией заняло девять месяцев. Охранялось гораздо больше объектов, чем в бытность комполка. Речь шла о дивизии, которая дислоцировалась в Свердловске. Самое драматическое событие за указанный отрезок времени – августовский путч 1991 года. Как только начался путч, последовало обращение Анатолия Александровича к личному составу дивизии. Наиболее значимый пассаж в обращении выглядел следующим образом: «Я, как гражданин и офицер, призываю тебя, мой сослуживец: помоги Родине, не отрекайся от нее. Не ищи славы, ищи дела...» [2]. Личный состав дивизии поступил строго в соответствии с призывом комдива.

Именно на указанной должности герой очерка встретил распад СССР. Естественно, он стал российским военачальником. В конце первого квартала 1992 года у российского военачальника впервые появился собственный служебный кабинет в Москве. Он возглавил Управление специальных частей внутренних войск МВД Российской Федерации. Эта должность соответствовала воинскому званию «генерал-майор». Анатолий Александрович занял её, будучи полковником. Компетентные органы не стали откладывать в долгий ящик присвоение звания «генерал-майор». С марта 1993 года нахождение в центральном аппарате МВД Российской Федерации было отмечено занятием кабинета начальника Управления по охране важных государственных объектов и специальных грузов. Генерал-майор сразу же стал вникать в бюрократические тонкости. Он быстро разобрался, к какому министерству, ведомству относится конкретный охраняемый объект, конкретный охраняемый груз. От него часто раздавались телефонные звонки в эти структуры. Мини-

стры, председатели госкомитетов, директора институтов, входивших в систему Российской академии наук, были просто потрясены, насколько глубоко генерал-майор вникал в их отрасль, насколько основательно продумывал пути совершенствования охраны упомянутых объектов, грузов.

В разгар лета 1993 года герой очерка становится заместителем командующего внутренними войсками МВД РФ – начальником Управления боевой подготовки внутренних войск МВД России. Есть все основания утверждать, что благодаря Анатолию Александровичу улучшилась боевая выучка этих войск. Генерал-майор добился крайне необходимых изменений в законе о Внутренних войсках. Под личный контроль начальника Управления был взят весь круг вопросов по временному боевому уставу войск. Главное: этот устав стал по-настоящему работать. Романов был глубоко прав, считая, что безнадежно устарели действовавшие ещё в советское время приказы, наставления на предмет организации подготовки, служебно-боевой деятельности внутренних войск. Он выступал генератором идей, когда формулировалась, шлифовалась их новая редакция.

С октября 1994 года герой очерка возглавил войсковую оперативную группу внутренних войск на Северном Кавказе. Через месяц на его погонах появилась ещё одна звёздочка. Эпицентр нестабильности на Северном Кавказе находился в Ичкерии. Наверху было решено, чтобы специальная группировка внутренних войск РФ в Чечне сыграла одну из ключевых ролей в противостоянии тамошним сепаратистам. Когда 1994 год приближался к своему завершению, группировка оперативно оказалась на территории Ичкерии. Ею командовал генерал-лейтенант Романов [4].

В сложнейшей обстановке генерал-лейтенант продемонстрировал образец отношения военачальника к своим подчинённым. С автором этих строк поделился воспоминаниями генерал-лейтенант танковых войск Юрий Гаврилович Завизион. Данные воспоминания относятся к периоду: март–июль 1995 года. Предоставляем слово Юрию Гавриловичу:

«...В те дни я был безотлучным помощником командующего группировкой генерал-лейтенанта Анатолия Александровича Романова. Оставаясь офицером оперативного отдела группировки, я летал и ездил с Романовым по всей Чечне, так как хорошо знал дислокацию соединений и частей группировки. Наблюдая работу командующего в боевой обстановке, я могу смело взять на себя ответственность дать объективную оценку его практической деятельности. В нём проявился истинный одарённый военачальник и просто хороший, порядочный человек.

Однажды мы летели с ним на вертолёт в станицу Ассиновскую. В ходе всего перелёта генерал А. А. Романов изучал боевые документы. Я смотрел в иллюминатор на лежащие внизу знакомые посёлки, над которыми уже в который раз пролетал. Все авиационные маршруты я знал почти наизусть и мог бы лететь и ночью. Но в этот раз насторожился, ибо «вертушка» заметно отклонилась от указанного маршрута. Я зашёл в кабину и сказал об этом командиру. Тот ответил, что мы летим строго по маршруту, проложенному штурманом. Я взял у того полётную карту и понял, что маршрут проложен неправильно. Сказал об этом командиру, показал ему, как выйти на правильный маршрут и вернулся в десантный отсек. Вижу, и сам Романов – а он не слышал наш разговор – смотрит и говорит: «Юра, по-моему, мы отклонились. Разберись».

Я вернулся и попытался карандашом прочертить маршрут, но полётная карта была мелкого масштаба и мой указательный палец закрывал слишком большую площадь. Вижу, лётчик не всё улавливает, а потом говорит мне: «Товарищ полковник, покажите так – визуально. Борттехник вышел, и я залез в кабину, чтобы поработать вперёдсмотрящим...

Долетели и приземлились нормально. Впервые я столкнулся с такой ситуацией: ви-

данное ли дело – командующего группировкой повёз неизвестно куда! Думал, сейчас начнут с парня, со штурмана, прямо здесь десять шкур спускать. Но генерал Романов, гляжу, подошёл к командиру экипажа и очень корректно так сказал: «...Ты его, молодого штурмана, не ругай. Я понимаю, что он летит в первый, может, во второй раз. Всякое бывает – сбился, растерялся... Его просто ещё надо учить. И ты будь ему учителем. Не ругай, не дави, а иначе можно человека сломать навсегда» [7].

19 июля 1995 года Анатолий Александрович достигает самой большой вершины в своей карьере. Отныне он – Заместитель Министра внутренних дел России — командующий внутренними войсками. Его предшественником на этом посту был генерал армии А.С. Куликов. Последнего назначили Министром внутренних дел Российской Федерации. Естественно, возник вопрос о том, кто его сменил на предыдущей должности. Министр ратовал исключительно за кандидатуру Романова. Спустя много лет генерал армии вспоминал: «Мне импонировала его манера аккуратного и четкого исполнителя приказов. За Романовым ничего не нужно было переделывать. Как ни спрашивай его, он помнил каждую деталь любой операции, был чрезвычайно работоспособен и никогда не уходил с рабочего места, пока не убеждался, что все отлажено до мелочей...»[3]. 19 июля 1995 года будет ещё одно назначение на должность касательно Романова. Он возглавил Объединённую группировку федеральных войск (ОГФВ) на территории Чеченской Республики. В данной группировке генерал-лейтенант будет высшей инстанцией на предмет боевых операций. Его постоянно можно было видеть на боевых порядках, среди разработчиков операций. Он неустанно держал на контроле осуществление операций, последовательно выдерживая линию на минимизацию потерь. Тогда Анатолий Александрович получил орден «За военные заслуги».

Когда герой очерка вступал в должность командующего ОГФВ, был уже запущен механизм переговоров о путях выхода из чеченского кризиса. Мирный выход был возможен только после снятия проблемного комплекса, завязанного на ведении боевых действий. Именно над этим ломал голову член федеральной делегации на переговорах А. А. Романов. Военачальник чётко и ясно заявлял: «Главное для меня – удержать ситуацию в руках, не допустить развязывания боевых действий. Моя цель – подвести общество к выборам без насилия» [4].

В рамках переговорного процесса генерал-лейтенант придавал большое значение тому событию, которое должно было произойти 6 октября 1995 года. В Доме правительства в Грозном должны были сесть за один стол Аслан Масхадов со своим окружением и его противники в лице командования Северокавказского военного округа. Хорошо известно, что в то время Аслан Масхадов был весьма авторитетен среди чеченских сепаратистов. Но точно так же известно, что немалая часть чеченцев приветствовала искреннее стремление бывшего спикера российского парламента Руслана Хасбулатова быть эффективным посредником между федералами и сепаратистами. Деловая программа Романова на 6 октября 1995 года выглядела таким образом. Сначала была запланирована встреча с Хасбулатовым в аэропорту «Северный», а затем переговоры в Доме правительства.

Однако Романов до аэропорта не доехал. Виной тому взрыв радиоуправляемого фугаса. Результат взрыва – ранение генерал-лейтенанта, после которого врачи сомневались, что он останется жить. Был констатирован перелом основания черепа. Из самых разных жизненно важных органов пришлось извлекать осколки. Это был капитально подготовленный террористический акт.

Известный российский военный журналист Андрей Эдоков пишет: «Природное дипломатическое дарование Романова, его способность переводить самые жаростные споры в конструктивный диалог и превращать одной лишь силой обаяния былых недругов в новых единомышленников делали его участие в миротворческом процессе по-своему

уникальным.

Но важнее всего то, что Романову начали доверять обычные чеченцы. Чем дальше – тем больше. И в этом смысле для идеологов мятежа и чеченского сепаратизма, а также для тех, кто скрывался за их спинами в те дни, генерал Романов оставался смертельно опасной фигурой.

Этот мир и покатился под гору 6 октября 1995 года» [5].

Высочайший профессионализм врачебной бригады сделал своё дело. Летального исхода удалось избежать. Но вот уже 23 года не удаётся вернуть сознание пациенту Романову, вывезти его из коматозного состояния. Сначала он находился в Главном военном клиническом госпитале имени Бурденко, затем его перевели в Центральный госпиталь внутренних войск МВД России. Все 23 года его ежедневно навещает супруга Лариса. Часто в его палате бывает дочь Виктория. Супруга старательно ухаживает за ним, регулярно делает специальные упражнения с тем, чтобы избежать пролежней.

5 ноября 1995 года Анатолий Романов пополнил корпус Героев России. Через два дня он стал генерал-полковником. 28 декабря 1995 года датировано его освобождение от должности командующего внутренними войсками МВД РФ по состоянию здоровья.

Полковник, член Союза писателей России Виктор Малынец, посвятил стихи Анатолию Романову. Там есть такие строки:

Какие б ветра не дули, душа отвагой крепка.

Однажды шагнув под пули, ты песней шагнул в века.

Средь завтрашних дел и планов России тебя не забыть.

Держись, генерал Романов, ты просто обязан жить! [6]

Литература

1. Романов Анатолий Александрович [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://ru.wikipedia.org/wiki/Романов,_Анатолий_Александрович (дата обращения : 04.07.2018).
2. Я, как гражданин и офицер, призываю тебя, мой сослуживец: помоги Родине ... / ВЕРНЫЙ СОЛДАТ ОТЕЧЕСТВА - Красная Звезда [Электронный ресурс]. – Режим доступа : old.redstar.ru/2008/09/27_09/6_01.html (дата обращения : 04.07.2018).
3. Герой России генерал Романов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://gorod.tomsk.ru/index-1287646479.php> (дата обращения : 04.07.2018).
4. Генерал Анатолий Романов: «Главное для меня – удержать ...» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : army.lv > ... > Министерство внутренних дел > Внутренние войска (дата обращения : 23.017.2018).
5. Жизнь и борьба генерала Анатолия Романова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : zema.su/blog/zhizn-i-borba-general-a-anatoliya-romanova (дата обращения : 14.08.2018).
6. Мужество долгих лет. 55 лет исполнилось Герою России [Электронный ресурс]. – Режим доступа : old.redstar.ru/2003/10/15_10/4_08.html (дата обращения : 02.10.2018).
7. Личный архив генерал-лейтенанта танковых войск Юрия Гавриловича Завизиона.

ПОДДЕРЖКА ЭТНИЧЕСКОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНОГО МНОГООБРАЗИЯ В ИНДОНЕЗИИ

PRESERVATION OF ETHNIC AND CONFESSIONAL DIVERSITY IN INDONESIA

Р. И. Файншмидт
R. I. Fainshmidt

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, г. Москва

Аннотация. В статье уделено внимание этническому и конфессиональному многообразию Индонезии, а также механизмам его поддержки в контексте бурного экономического развития страны и активного вовлечения в процессы глобализации.

Ключевые слова: Индонезия, этническое многообразие, многонациональное государство, полиэтничный социум.

Abstract. The article focuses on the ethnic and confessional diversity of Indonesia, as well as mechanisms of supporting it in the framework of the country's rapid economic development and active involvement into globalization processes.

Keywords: Indonesia, ethnic diversity, multinational state, multiethnic society.

В Юго-Восточной Азии Индонезия является крупнейшим государством, расположившимся на более чем 13500 островах общей площадью почти в два миллиона квадратных километров. Страна состоит из пяти крупных островов (Калимантана, Суматры, Сулавеси, Явы, Новой Гвинеи), двух крупнейших архипелагов (Малых Зондских и Молуккских островов) и растянута с запада на восток на пять тысяч километров.

По расчетам Центрального статистического управления Индонезии (Badan Pusat Statistik) в 2018 г. население Индонезии должно преодолеть отметку в 265 миллионов человек, что соответствует четвертому месту в мире [5]. При этом население страны отличается крайней неоднородностью, что выражается в наличии 360 этнических групп [6, с. 13] и 719 отдельных языков [7, с. 1]. В таблице 1 представлены основные народы Индонезии и их доленое распределение (данные по: 3, с. 28).

Таблица 1

Основные этнические группы Индонезии (официальные данные на 2010 г.)

Этническая группа	Доля, в %	Районы расселения
Яванцы	40,22	о. Ява (провинции Центральная и Восточная Ява, а также г. Джокьякарта), провинция Западный Калимантан, о. Суматра (провинции Джамби, Северная и Южная Суматра, Лампунг, Риау и Бенкулу)
Сунды	15,5	о. Ява (провинции Бантен и Западная Ява)

Этническая группа	Доля, в %	Районы расселения
Батаки	3,58	о. Суматра (провинции Риау и Северная Суматра), о-ва Риау, Джакарта
Различные этнические группы о. Сулавеси	3,22	о. Сулавеси
Мадурцы	3,03	провинция Восточная Ява
Батавцы	2,88	Джакарта
Минангкабау	2,73	о. Суматра (провинции Риау и Западная Суматра)
Букисы	2,69	провинция Восточный Калимантан, о. Сулавеси (кроме северной части)
Малайцы	2,27	о. Суматра (провинции Риау, Джамби, Южная Суматра), о-ва Риау, о-ва Банка-Белитунг, провинция Западный Калимантан
Различные этнические группы провинции Южная Суматра	2,16	провинция Южная Суматра
Бантенцы и близкие к ним этнические группы	1,97	провинция Бантен (западная часть острова Ява)
Различные этнические группы провинции Восточная Нуса-Тенгара	1,77	провинция Восточная Нуса-Тенгара (Малые Зондские острова)
Банджары	1,74	Южный, Центральный и Восточный Калимантан
Ачехцы и близкие к ним этнические группы	1,73	провинция Ачех (о. Суматра)
Балийцы	1,67	о. Бали
Сасаки	1,34	провинция Западная Нуса-Тенгара (Малые Зондские острова)
Даяки	1,27	Калимантан (кроме провинции Южный Калимантан)
Индонезийские китайцы	1,2	Джакарта, Северная Суматра, провинции Риау (о. Суматра), о-ва Риау и о-ва Банка-Белитунг, Западный Калимантан
Папуасы	1,14	Западная часть острова Новая Гвинея (провинции Папуа и Западное Папуа)
Макасары	1,13	провинция Южный Сулавеси
Этнические группы Малуку	0,93	Молуккские острова
Различные этнические группы о. Суматра	0,93	о. Суматра (кроме провинций Джамби, Ачех, Южная Суматра, Северная Суматра и Лампунг)

Этническая группа	Доля, в %	Районы расселения
Различные этнические группы о. Калимантан	0,83	о. Калимантан
Чиребонцы	0,79	провинция Западная Ява
Различные этнические группы провинции Джамби	0,6	провинция Джамби (центральная часть о. Суматра)
Различные этнические группы провинции Лампунг	0,58	провинция Лампунг (юг острова Суматра)
Различные этнические группы провинции Восточная Нуса-Тенгара	0,54	провинция Восточная Нуса-Тенгара (Малые Зондские острова)
Горонтало	0,53	провинция Горонтало (север острова Сулавеси)
Минахасцы	0,52	провинция Северный Сулавеси
Ниасы	0,44	провинция Северная Суматра
Иностранцы	0,07	Джакарта и крупные города

Касательно повседневного языка, только 19,94 % населения ежедневно использовало общенациональный язык, который именуется как индонезийский (Bahasa Indonesia), являющийся по сути более упорядоченной версией малайского языка, в то время как около 79,45 % населения продолжает общаться на региональных языках (бетави, сунданском, яванском, являющимся самым распространенным в стране, балийском, джамби, амбонском и множестве других), хотя при этом использование индонезийского языка расширяется: если в 1990 г. только 10,73 % населения выделяли его в качестве языка повседневного общения, то в 2010 г. данный показатель достиг 19,94 % [3, с. 12]. Количество существующих и используемых в Индонезии языков практически вдвое превосходит количество этнических групп. Для примера: индонезийские китайцы, являясь единой этнической группой (группа хань), используют не только наиболее распространенный мандарин (путунхуа), но также хакка, кантон, южноминьский языки и др. При этом 19 языков из 719 имеют более миллиона носителей, среди которых яванский (31,79 % населения страны согласно переписи 2010 г., что превосходит распространенность общенационального языка), индонезийский (19,94 %), сунданский (15,14 %), малайский (3,69 %), мадурский (3,62 %), минангкабау (1,98 %), банджарский (1,71 %), бугийский (1,64 %), балийский (1,57 %), батакский (1,55 %), чиребонский (1,44 %), сасакский (1,26 %), ачехский (1,19 %), язык Бетави (1,05 %), язык Муси (1,02), макасарский (0,77 %) и др. [3, с. 47]. При этом все языки могут быть отнесены к одной из трех языковых семей: австронезийской (наиболее многочисленной и по количеству языков, и по количеству носителей, включает ядерные малайско-полинезийские, сулавесийские, калимантанские и филиппинские языки), западнопапуасской (с кебарскими, северохальмахерскими и хаттамскими языками) и трансновогвинейской.

Согласно закону № 1 /Pn. Ps/ 1965, принятому еще в конце правления президента Сукарно, в Индонезии официально признается шесть религий: ислам, католичество, протестантизм, буддизм, индуизм и конфуцианство [8, с. 4]. При этом конфуцианство, католичество и протестантизм общенационально признаны в качестве отдельных религий

несмотря на то, что в других государствах и международных организациях данная позиция может не разделяться. Кроме того, одна из перечисленных выше религий должна быть выбрана гражданином Республики Индонезия по достижении 17 лет для указания в своем удостоверении личности. В таблице 2 дано распределение населения в соответствии с его конфессиональной принадлежностью (данные по: 3, с. 10).

Таблица 2

Конфессиональный состав населения Индонезии

Религия	Процент населения
Ислам (преимущественно сунниты, но есть также шииты и мусульмане-ахмади)	87,18
Протестантизм	6,96
Католичество	2,91
Индуизм	1,69
Буддизм	0,72
Конфуцианизм	0,05
Другие	0,13
Не ответили	0,38
Всего	100

Следует добавить, что ислам в большинстве случаев распространен на таких островах, как Суматра, Калимантан, Сулавеси, а также на территории Западных Малых Зондских островов, провинций Малуку и Северное Малуку, провинции Банка-Белитунг; католическое христианство – на острове Флорес из группы Восточных Малых Зондских островов; протестантизм – в провинциях Северная Суматра, Северный Сулавеси, на Восточных Малых Зондских островах, в провинциях Папуа и Западное Папуа; буддизм – на некоторых островах Риау; индуизм – на острове Бали и в некоторых частях Калимантана; конфуцианство распространено в отдельных китайских общинах, например, Синкаванг на западе острова Калимантан (в провинции Западный Калимантан).

Тем не менее, кроме официальных религий, поддерживаемых и признаваемых государством, в Индонезии также присутствуют приверженцы других религиозных учений, например, иудаизма, православия (около 2000 человек в Центральной Яве [1]), бахаизма, анимизма, а также местных культов дукуна (аналога шаманизма), субуда, кебатинана (синкретического культа на острове Ява). При этом не исключается скорое признание некоторых из них в качестве официальных религий, что активно обсуждается в контексте бахаизма [4].

Анализ религиозных, этнических и конфессиональных показателей Индонезии позволяет сделать вывод о том, что страна отличается значительными контрастами, особенно в контексте этнолингвистической картины. С другой стороны, в стране отчетливо прослеживается доминирование ислама, что делает Индонезию государством с самым большим количеством мусульманского населения в мире с показателем в более чем 207 миллионов человек, согласно переписи 2010 г. [3, с. 10].

Значимой особенностью Индонезии по сравнению с рядом других государств с преобладающим мусульманским населением (например, Малайзией или Брунеей) является отсутствие единой государственной религии, закрепленной конституцией, что было заменено отмеченным прежде институтом шести официальных религий, а сам государственный строй в большей степени отличается светским характером. Более того, официальный девиз Индонезии «Bhinneka Tunggal Ika» (Единство в многообразии, ста-

рояванское), а первый среди пяти принципов государственного строительства, провозглашенных Сукарно в контексте получения независимости страны в 1945 г. и ставших основой конституции Индонезии, определяет веру в Единого бога (Ketuhanan Yang Maha Esa) как одну из базовых основ общества. При этом в формулировке данного принципа нет апелляции к какому-либо религиозному течению, что дает свободу вероисповедания, особенно тем религиям, которые позднее получили статус официальных. В данном случае свобода вероисповедания ограничена только для приверженцев атеизма, поскольку они отрицают существование бога как такового. Иначе говоря, те политические концепты, которые были сформированы в самом начале независимого развития Индонезии, помогают сдерживать злоупотребления со стороны какой-либо из религий и поддерживают культурное и религиозное многообразие, а также высокую степень толерантности в индонезийском обществе.

Необходимость защиты интересов коренных народов стала назреть с 1980 гг., когда стремительный экономический рост страны и влияние процессов глобализации, сопряженные с активной урбанизацией и миграцией населения, стали угрозой этнокультурному многообразию. Первая и главная организация была создана в 1999 г. после свержения авторитарного режима президента Сухарто и получила название Альянса коренных народов архипелага (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara). Альянс, пользуясь поддержкой президента страны и Министерства юстиции и прав человека, регулярно проводит конгрессы, посвященные экспроприациям земли и ресурсов, нарушениям прав этнических групп; проведению политических программ, маргинализирующих коренные народы. При этом сама организация, имея подразделения в большинстве индонезийских провинций, ориентируется на более широкое представительство коренных народов в политической жизни страны, включая активизацию мер поддержки по сохранению местных культурных обычаев и языков посредством проведения целенаправленных региональных и локальных программ.

Таким образом, Индонезия является не только крупнейшей страной в Юго-Восточной Азии, но также отличается крайне контрастным составом населения, сочетая в себе 360 этнических групп и 719 языков, в контексте чего ни одна из этнических групп не составляет половины населения, а общенациональным языком повседневно пользуется менее пятой части населения. Кроме того, несмотря на абсолютное доминирование ислама, государственное управление построено таким образом, чтобы представить интересы всех основных этнических и религиозных групп страны и нивелировать угрозу сепаратизма. Кроме того, с 1999 г. существует Альянс коренных народов архипелага, который нацелен на поддержку сохранения культурного многообразия и богатства Индонезии через более активное политическое участие разнородных этнических групп.

Литература

1. Дегтярев Д. Беседа с архимандритом Даниилом (Бьянторо): «Я верю в будущее православия в Индонезии» [Электронный ресурс] // Православие.Ru. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/80151.html> (дата обращения : 10.10.2018).
2. Другов А. Ю. Индонезия: судьбы национальной идеологии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. – 2016. – № 32. – С. 50–70.
3. Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia – Hasil Sensus Penduduk 2010 [‘Nationality, Ethnicity, Religion, and Daily Language of Indonesian Population – Results of the 2010 Census’]. – Jakarta : Badan Pusat Statistik (BPS – Statistics Indonesia). – 2011. – October. – 54 p.
4. Nurish A. Welcoming Baha’i: New official religion in Indonesia // The Jakarta Post – PT. Niskala Media Tenggara, August 8, 2014. – URL : <http://www.thejakartapost.com/news/2014/08/08/welcoming-baha-i-new-official-religion-indonesia.html> (дата обращения : 10.10.2018).

5. Population Projections in Indonesia Based on Results of 2010 Population Census // Badan Pusat Statistik (BPS – Statistics Indonesia), 2018. – URL : <https://www.bps.go.id/> (дата обращения: 10.10.2018).
6. Seneviratne K. Countering MTV Influence in Indonesia and Malaysia. – Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 2012. – 302 p.
7. South and Southeast Asian Psycholinguistics / ed. by H. Winskel, P. Padakannaya. – Cambridge : Cambridge University Press, 2014. – 487 p.
8. Syahayani Z. The Existence of Indigenous Faiths in Indonesia After the MK Decision // The Indonesian Update – Monthly Review on Economic, Legal, Security, Political, and Social Affairs. – 2017. – Vol. 11, № 9. – P. 4–9.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ЧУВАШСКОГО МЕНТАЛИТЕТА

ABOUT SOME FEATURES OF THE CHUVASH MENTALITY

Э. В. Фомин¹, М. В. Фомин²
E. V. Fomin, M. V. Fomin

¹Чувашский государственный институт культуры и искусств, г. Чебоксары

²Казанский национальный исследовательский технический университет
им. А. Н. Туполева, г. Казань

Аннотация. Работа посвящена установлению психологических качеств, в целом присущих чувашскому народу. Авторы выделяют такие черты, как этноцентризм, умеренную ксенофобию, общинность, ориентация на процесс труда, коллективный подход к физическому труду, осознание себя миноритарным народом, необязательность обещаний, этнонигилистическое самосознание.

Ключевые слова: чувашский народ, менталитет, этнология.

Abstract. The work is devoted to the establishment of psychological qualities, in general, inherent Chuvash people. The authors distinguish such features as ethnocentrism, rejection of strangers, communalism, orientation to the labor process, a collective approach to physical labor, a complex of a small people, the non-binding of promises, ethnonihilistic consciousness.

Keywords: Chuvash people, mentality, ethnology.

Актуальность исследуемой проблемы. Современные этнопсихологические исследования главным образом ставят целью установление ментальных особенностей чувашей [2; 6; 8]. Однако психология народов значительно шире менталитета и, видимо, в основе основ возводится к архетипам и обуславливается инстинктами.

Авторы полагают, что чувашский менталитет и психология нуждаются в последовательных исследованиях, поскольку их учет позволит лучше понять перипетии развития чувашского этноса, гармонизировать внутри- и межнациональное общение.

Материал и методика исследований. Материалом исследования послужили наблюдения авторов. Ими на основе анализа конкретных фактов выводятся те или иные ментальные особенности, формирующие поведение представителей чувашского народа.

Авторы придерживаются точки зрения, высказанной академиком Д. С. Лихачевым, – судить о народах исключительно по их лучшим качествам [5, с. 118–119]. Более того, с точки зрения авторов, ментальные и психологические особенности нельзя квалифицировать в качестве позитивных или негативных, они – данность, с которой необходимо считаться.

Результаты исследований и их обсуждение. Этнографическая наука еще в XIX в. обращала внимание на поведенческие особенности носителей чувашской культуры [1; 3]. «Характеризуя психические особенности чувашина, этнографы называют его хитрым, настойчивым, скрытным. Если вы вошли к нему в доверие, он выложит вам всю душу. В чувашине преобладает настроение печальное. Страх перед властью, боязнь перед новым человеком иного племени являются характерными для чувашина» [7, с. 62]. «Как меланхолик, чувашенин не отличается особенной настойчивостью и твердостью

воли: он уступчив и миролюбив, но не особенно решителен и за новое дело принимается всегда с большой осторожностью. Приписываемая чувашам скупость, приходится рассматривать, собственно, как бережливость» [4, с. 350–351]. Согласно наблюдениям просветителя И. Я. Яковлева, чуваша деликатны во взаимных сношениях, обладают удивительной честностью, имеют сильно развитое чувство родственности, гостеприимны [11, с. 31–32].

В настоящее время фрагментарное по сути знание по чувашской этнопсихологии подвергается обобщению и глубинному осмыслению. В обобщенном виде чувашская психология отображается следующим образом: «Чуваши отличаются большой сплоченностью внутри своей этнической общности и в то же время стремлением строить взаимоприемлемые отношения с представителями других народов, заимствовать у них элементы культуры, миропонимания и образа жизни. Они ровны в своем поведении, слабokonфликтны, исполнительны, старательны в выполнении служебных и общественных обязанностей. Для них характерны высокая работоспособность, настойчивость в достижении поставленных целей. Интересы коллектива и своей группы принадлежности чуваша обычно ставят выше личных» [10, с. 288]. В психологическом плане чувашей более всего сближают с мари́йцами [10, с. 130].

В общении с представителями чувашского народа, настроенном на достижение положительных результатов, желателен учет ряда ментальных особенностей. Такими чертами следует признать: 1) этноцентризм; 2) неприятие чужих; 3) корректирование поведения согласно требованиям общины; 4) ориентацию на процесс труда; 5) коллективный подход к физическому труду; 6) осознание себя миноритарным народом; 7) необязательность обещаний; 8) этнонигилистическое сознание.

1. Этноцентризм. В чувашской среде бытует поговорка, свидетельствующая о высоком этноцентризме чувашей: Чăваш пĕтсен – тĕнче пĕтет. «Когда не станет чувашей, наступит конец света». Поговорка имеет философский смысл. Справедливо заменить этноним «чуваш» на любой другой. Каждая культура уникальна. Уход в небытие одной из них большая потеря для цивилизации.

Косвенным свидетельством развитого этноцентризма следует признать попытки народной этимологии слов, не имеющих никакого соприкосновения с чувашской жизнью, и основанные на этом лжетеории о происхождении чувашей. Например, этимология названия чувашского города Çĕмĕрле «Шумерля» от этнонима шумер и на этом основании утверждение о связях чувашей с шумерами. Между тем название города восходит к чувашскому çĕмĕртлĕ ‘черемуховый’.

В чувашской среде популярна народная этимология слова амазонка от чувашского словосочетания ама сын, букв. человек женского пола. Между тем объективная этимология предполагает древнегреческое происхождение слова: ἀμαζόνες «безгрудый».

Этноцентризм также выражается в художественной литературе приданием исключительных черт чувашской истории и наделением героев из чувашей недюжинными способностями. В частности, таковыми являются многие романы М. Юхмы, призванные формировать лояльное отношение к чувашской культуре.

Особым этноцентризмом обладает столица Чувашской Республики – г. Чебоксары. Этноцентризм Чебоксар проявляется, например, в ономастике: в наречении республиканских газет урбонимом Чебоксары («МК» в Чебоксарах», «АиФ» – Чебоксары) в 1990 г. вместо более уместных названий с топонимом Чувашия); в дефинировании учебных заведений прилагательным чебоксарский вместо традиционного чувашский и т. п.

Справедливости ради следует заметить, что этноцентризм присущ всем народам и нередко социальным группам, например, жителям столиц, крупных городов, районных

центров.

2. Неприятие чужих. В согласии с этноцентризмом формируется такое явление, как невосприятие местным населением представителей иных культур и местностей. Надо полагать, данное свойство сложилось в связи с перенаселенностью чувашской метрополии, нехваткой земли даже на нужды своей общины (Чăвашан чăххине сўретме те вырăн сук. «Чувавам даже кур негде выгуливать»), а также тем, что на всем историческом пути появление чужих на чувашских землях, как правило, заканчивалось привнесением дискомфорта в привычную жизнь.

Неприятие чужих имеет многочисленные частные проявления. Так, патриархальное чувашское общество осуждает переселение мужа в дом жены. Супруг должен обеспечить жильем семью в своем же поселении. Чувашское слово авлан 'жениться' происходит от тюркского *ev 'дом', иначе говоря, исходное значение указанного слова – обзавестись домом.

Незнакомый человек, оказавшийся в чувашском селении, может подвергнуться агрессии, которая может быть подавлена наличием родственных связей в данном населенном пункте или общих знакомых.

Чуваши при знакомстве обязательно интересуются: Хăш районтан? «Из какого района?». Вопрос направлен на уточнение статуса нового знакомого и обоснован несколькими причинами: поиском возможных родственных связей, этноцентризмом, умеренно выражаемой ксенофобией.

Настоящее свойство обуславливает и такое явление, как районные землячества, существующие в г. Чебоксары. Республика не столь велика, чтобы можно было объяснить их существование. Возможно, землячества в условиях активных ассимилятивных процессов представляют собой одну из подсознательных попыток самосохранения этноса.

3. Корректирование поведения согласно требованиям общины. Чувашская жизнь предполагает приоритет коллективного над индивидуальным, что выражается в постоянном согласовании с общественным мнением поведения, поступков, мыслевыражения, ношения одежды. Не выделяться, быть таким, как все – основные требования чувашского общества.

4. Ориентация на процесс труда, неактуальность результата. Давно замечено трудолюбие чувашей. Подчеркивание каждый раз этой черты чувашского характера сделало штампом само определение «трудолюбивый».

Чувашский фольклор не содержит элементов негативного отношения к труду. Глубинный анализ позволяет уточнить чувашское трудолюбие как направленное на постоянную занятость человека, но не на результат труда. При этом желательно скорейшее завершение работы. Иллюстрацией сказанному может послужить популярная поговорка Ахаль лариччен кёрёк арки йăвала. «Нежели сидеть без дела, хотя бы подол шубы тереби».

5. Коллективный подход к физическому труду. Надо полагать, что настоящее качество производно от другого качества – общинности (см. пункт 3). Как правило, строительные и сельскохозяйственные работы, требующие большого физического приложения, выполняются общиной. В традиционной чувашской культуре явление известно под названием нима 'помочь' и определяется как «обычай общин[ной] жизни, форма родствен[ной] и сосед[ской] взаимопомощи для выполнения трудоемких и срочных работ» [9].

В то же время интеллектуальная работа, чаще всего в области научных исследований, индивидуализирована. Проекты, по идее и объему должны быть коллективными, чаще всего выполняются в одиночку. Признак находит выражение в афористичном фольклоре: Кашни чăваш хăех патша. «Каждый чуваш – сам себе государь».

6. Необязательность обещаний. Представители других народов нередко отмечают игнорирование чувашами своих обещаний или несвоевременность их выполнения. В самой чувашской среде таких проблем не существует. Чуваша различают, когда согласие означает согласие, а когда – нет. Для того чтобы чуваш выполнил обещание, следует несколько раз повторить просьбу и получить утвердительные ответы.

7. Миноритарность самовосприятия. Носителей чувашской культуры – полтора миллиона. Данный показатель предполагает статус многочисленного народа. Тем не менее чуваша традиционно называют себя вак халӑх «малый народ». Возможно, данная характеристика поддерживается осознанием незначительности территории чувашской метрополии. Комплекс также реализуется в этнонигилистическом сознании.

8. Этнонигилистическое сознание – явление, суть которого заключается в противоречиях желаемого и реального этнического сознания личности. В качестве желаемой национальности, как правило, выступает русская при реальной чувашской.

Статистика не располагает данными относительно того, какая часть чувашского по происхождению населения осознает себя русскими, однако данный показатель представляется значительным.

Резюме. Многие особенности чувашского менталитета – этноцентризм, неприятие чужих, общинность, коллективный характер труда – выполняют скрытую функцию сохранения этноса. Как правило, названные явления приспосабливаются к нормам цивилизованного поведения. Маргинальные черты – миноритарное и этнонигилистическое сознание – сложились в позднее время и вступают в противоречие с первыми.

Ментальная составляющая народа вряд ли эмоционально квалифицируема в качестве положительного или отрицательного явления. Их нужно изучать, с ними нужно считаться, а при необходимости следует корректировать.

Литература

1. Аноров П. А. Нравы и поверья чуваш // Сын Отечества. – СПб., 1838. – Т. 3, отд. 3. – С. 193–204.
2. Борисова Л. В. Языковая репрезентация стереотипов традиционного народного сознания (русско-чувашские параллели) // Вестник Чувашского университета. – 2013. – № 4. – С. 2117–223.
3. Глинский А. Чуваша Бугурусланского уезда Самарской губернии: (матер. и нравств. быт их) // Записки Казанского экономического общества. – Казань, 1859. – Ч. 3, № 9, отд. 2. – С. 19–34.
4. Комиссаров Г. Чуваша Казанского Заволжья // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. – Казань, 1911. – Т. 27, вып. 5. – С. 311–432.
5. Лихачев Д. С. Письма о добром и прекрасном. – 3-е изд. – Л., 1989. – 237 с.
6. Никитина Э. В. Специфика менталитетов народов Поволжья и Приуралья (татар, башкир, чувашей, мордвы, удмуртов, марийцев). – Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2015. – 200 с.
7. Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш // Собрание сочинений: в 4-х т. – Чебоксары, 2004. – Т. 4. – С. 33–106.
8. Степанов А. Г., Арсентьева С. И. Философские основания анализа ментальности чувашей // Личность и общество в современной культуре. – Чебоксары, 2017. – С. 90–95.
9. Фокин П. П. Ниме // Краткая чувашская энциклопедия. – Чебоксары, 2001. – С. 296.
10. Этнопсихологический словарь / Акад. пед. и соц. наук ; Моск. психол.-соц. ин-т. – М., 1999. – 342 с.
11. Яковлев И. Я. Воспоминания / Науч.-исслед. ин-т яз., лит., истории и экономики при Совете Министров Чуваш. АССР. – 2-е изд., доп. – Чебоксары : Чуваш. кн. изд-во, 1983. – 284 с.

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ КУМЫКОВ

HISTORY OF APPEARANCE OF KUMYK CHILDREN'S LITERATURE

А. М. Хаджакаева
A. M. Khadzhakayeva

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра
Российской академии наук, г. Махачкала

Аннотация. В статье рассматриваются истоки возникновения кумыкской детской литературы. Автор обращается к исследованиям детской кумыкской литературы XIX века и отмечает развитие жанрового диапазона в произведениях детских поэтов и писателей XX века.

Ключевые слова: детская литература, кумыки, просветительские функции, фольклор, художественное восприятие, назидание, патриотизм.

Abstract. The article discusses the origins of Kumyk children's literature. The author refers to the research of children's Kumyk literature of the nineteenth century and notes the development of the genre range in the works of children's poets and writers of the twentieth century.

Keywords: children's literature, Kumyks, educational functions, folklore, artistic perception, edification, patriotism.

Детская литература способствует формированию духовного мира подрастающего поколения, красочно иллюстрирует мир добра и зла. Художественные книги для малышей – это не только отдельный вид искусства, но и особенное средство для развития интеллекта, речи и познания мира ребёнком с ранних лет.

По-настоящему жива, интересна и по-кавказски колоритна дагестанская детская литература. Ее становлению и развитию способствовали А. Акаев и М.-Э. Османов, Р. Рашидов, Г. Цадаса и Т. Хурюгский, А.-П. Салаватов и М. Алибеков, Р. Гамзатов и Ф. Алиева, Н. Юсупов и мн. др.

Дагестанская детская литература берет своё начало с устного народного творчества, которое очень богато в жанрово-тематическом отношении. Также немаловажную роль на ее формирование оказала русская литература. Об этом пишет в своём историко-литературном очерке о зарождении и формировании дагестанской детской литературы Ф. Х. Мухамедова: «Определённая роль в становлении дагестанского художественного слова для детей принадлежала русской литературе. Автор приводит примеры переводов ярких образцов русской классической литературы на национальные языки Дагестана. Среди них «Сказка о рыбаке и рыбке» А.С. Пушкина, «Волк и ягнёнок» и другие басни И. А. Крылова» [4, с. 23].

Общеизвестно, что детский фольклор – это богатейшее разнообразие всех произведений устного народного творчества, созданные взрослыми специально для детей. В их число входят сказки, загадки, колыбельные, пословицы и поговорки и мн. др.

В основном фольклорные произведения являлись отражением исторического прошлого, и преследовали основную цель – это воспитание подрастающего поколения в

духе патриотизма, гуманизма и демократического отношения к окружающему миру.

Исследователь детской литературы Ф. Х. Мухамедова, говоря об истоках дагестанской детской литературы, отмечает, что «дагестанский детский фольклор заложил фундамент для становления детской литературы. Большое влияние на ее развитие оказал и «взрослый» фонд устного народного творчества – героико-исторические песни, легенды, предания, баллады, пословицы, поговорки. Произведения этих жанров также входили и входят в круг детского чтения, слушания, восприятия [4, с. 18].

Так, к примеру, пословицы и поговорки, будучи особым видом устной поэзии, лаконично выражали чувства и эмоции, помогали мыслить творчески и образно (посл. «Адамдан къадар гючлю, къадардан иман гючлю». «Сильнее человека судьба, сильнее судьбы вера»).

Вопрос о становлении и формировании детской кумыкской литературы был также изучен Н. К. Аджаматовой в диссертационной работе «Возникновение и развитие кумыкской детской поэзии» (конец XIX – первая половина XX века). Как сообщает автор, самостоятельное развитие кумыкская детская литература начала в дореволюционные годы, когда она еще оставалась частью «взрослой» литературы [1, с. 12].

Кумыкская детская литература, существовавшая со второй половины XIX века, в начале XX века отпочковалась от «взрослой» литературы, и перестала существовать только как учебная литература [3, с. 22].

В начале XX века большую роль в художественном восприятии детей младшего и старшего возраста играли народные песни йыры и сказки. Фольклор стал одним из главных влияющих факторов на развитие детской литературы. Произведения таких авторов, как И. Казак, М.-Э. Османов, А. Акаев, Б. Астемиров, А. Баширов, Н. Батырмурзаев, М. Алибеков, А. Баширов, Н. Ханмурзаев, А.-П. Салаватов, Т. Бейбулатов, А. Магомедов, Казияу Али, А. Акавов, Аткай, А.-В. Сулейманов, К. Султанов, Ю. Гереев, И. Керимов, А. Аджиев, стоят у истоков детской литературы кумыков. Многие поэты и писатели XIX–XX веков в своих произведениях призывали детей и подростков учиться и почитать книгу, как источника мудрости и знаний. О необходимости учиться писали М. Алибеков и А. Акаев.

В своих произведениях «Обучайте детей» (1906), «Жалоба кумыкских детей» (1911), «Жалоба аксаевских девочек» (1909, 1913), М. Алибеков подчеркивает необходимость в том, что девочки так же, как и мальчики должны получать образование. Обращаясь к социуму от имени детей, поэт выступает против старых обычаев и считает необходимостью просвещение детей, что даст значительный прогресс для народа в будущем.

Говоря о просветительской функции детской книги, обратимся к более конкретному произведению, которое доказывает преимущественно развитие образовательной составляющей в дагестанской литературе. Особый интерес представляет стихотворение А. Акаева «Наставление детям», включенное им в книгу «Вопросы и ответы» («Сувал-жаваблы тажвид», 1913). Наставление оформлено поэтом в виде завещания отца сыну, которое по обычаям Страны гор, он должен неукоснительно соблюдать. Пословицы и поговорки, которые приводятся А. Акаевым для подтверждения своих мыслей, выступают своеобразной иллюстрацией дидактико-философских и этических идей [4, С.21].

Книга становится главным средством всестороннего развития и воспитания ребенка. С приходом в детскую литературу Т. Бейбулатова, А. Баширова, А.-П. Салаватова, Аткай и А. Аджиева несколько иначе определились задачи детской литературы, ее художественные принципы и место в системе воспитания. Навязчивые нравоучения, какие наблюдались у их предшественников – Н. Ханмурзаева «Мактаплы ёлдашгъа эки сёз» («Назидания школьнику») или Абусупьяна «Мактапгъа бар, мактапгъа» («Пора идти в школу») уже не были присущи вышеперечисленным создателям тонкого детского лите-

ратурного слова. Тем не менее, традиция почитать книгу была унаследована и современными детскими поэтами и писателями, среди них А.-М. Меджидов:

*Китап – билим булагъы,
Шавла чача гъар бети.
Китапгъа таянгъанны
Ачыкъ бола негети.*

*Китап булан дост болгъан
Дюнъяда достлар табар.
Китап – герти къурдашдыр,
Къурдашдан яхшы не бар! [2, с. 73]*

*Книга – источник знаний,
Каждая страница озаряет.
У того, кто опирается на книгу,
Помыслы бывают чистыми.*

*Тот, кто подружился с книгой,
В мире друзей обретет.
Книга – это настоящий друг,
Что может быть лучше друга!¹*

Мы видим трепетное отношение автора к книге, его эмоциональный призыв к молодому поколению учиться и гордиться полученными знаниями. А.-М. Меджидов олицетворяет образ книги, говоря, что это самый преданный и верный друг, который обогащает знаниями, а очищает душу от невежества, являясь своего рода созидателем в современном мире.

Говоря о творческом начале А.-М. Меджидова, И. Меджидова в своей исследовательской работе упоминает профессора, доктора филологических наук, поэта и писателя И. Керимова: «И. Керимов дал “зеленый свет” в литературу многим молодым писателям, поэтам. Однажды (это было в 1963 году) во время своей лекции по дагестанской литературе в Даггосуниверситете он спросил у студентов, не увлекается ли кто из них поэзией. Выяснилось, что один из студентов имеет с собой пару рукописей своих детских стишков. Сразу же прочитав, И. Керимов забрал их с собой, сказав автору, что: “Именно такие стишки нужны сегодня нашим малышам”. Через пару месяцев юный кумыкский читатель знакомится с первой книжкой молодого Абдулмеджида Меджидова “Бойнагъым” (“Белошейка”), выпущенной Дагучпедгизом. Счастливым оказалось это “крещение” и для детей, и для самого поэта, ведь оно стало началом плодотворного творчества поэта, результатами которого стал не один десяток интереснейших книг для детей и взрослых» [3, с. 23–24].

В 1960-1970-е годы кумыкскую детскую литературу также обогатили своим творчеством, созданным в лучших традициях фольклора, Аткай, А. Аджиев, К. Султанов, Ш. Альбериев, И. Асеков, А. Акаев, М. Атабаев, Бадрутдин, А. Джачаев, А. Атаев, А. Багаутдин, Ж. Керимова, Ш.-Х. Алишева, В. Атаев, М. Гусейнов и многие другие.

Итак, истоки детской кумыкской литературы, как и всей детской литературы Дагестана, берут свое начало в устном народном творчестве, особенно в детском фольклоре. Литературе 1920-1930 гг. характерны просветительские традиции, культ труда, авторы изображают жизнь сельских детишек. С развитием детской кумыкской литературы на-

1 Здесь и далее подстрочный перевод автора – А. Х.

блюдается жанрово-тематическое разнообразие, появляются сюжетные стихотворения, поэмы для детей, загадки «отпочковались» от фольклора и выступают отдельным жанром в творчестве многих поэтов и писателей.

Литература

1. Аджаматова Н. К. Возникновение и развитие кумыкской детской поэзии (конец XIX – первая половина XX века): Дис. ... канд. филол. наук. – Махачкала, 1994. – 178 с.
2. Меджидов А. А. Чум сыргъалар (шиърулар ва чечеген ёмакълар («Кизилые серёжки»). – Махачкала, 1992. – 104 с. На кум. яз.
3. Меджидова И. А. Идеино-художественные особенности лирики А. А. Меджидова: Дис ... канд. фил. наук. – Махачкала, 2004. – 192 с.
4. Мухамедова Ф.Х. Дагестанская детская литература: Историко-литературный очерк. – Махачкала, 2001. – 377 с.

**ОБУЧЕНИЕ НА НАЦИОНАЛЬНЫХ ЯЗЫКАХ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ
СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА (НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКОЙ АССР)**

**TRAINING IN NATIONAL LANGUAGES IN THE PERIOD OF FORMATION OF
THE SOVIET STATE (ON THE EXAMPLE OF THE BASHKIR REPUBLIC)**

И. З. Шаяхметова
I. Z. Shayakhmetova

Восточная экономико-юридическая гуманитарная академия, г. Уфа

Аннотация. В статье рассматривается становление обучения на языках народов, населяющих Башкирскую АССР после провозглашения советской власти. В этот период ставилась задача развития всеобщего образования на русском языке, степень владения которым в национальных регионах государства актуализировала первоочередность обучения на национальных языках.

Ключевые слова: обучение, национальные языки, Башкирская АССР, всеобщее образование.

Abstract. The article deals with the formation of instruction in the languages of the peoples inhabiting the Bashkir Republic after the proclamation of Soviet power. During this period, the task was to develop universal education in Russian, the degree of possession of which in the national regions of the state actualized the priority of instruction in the national languages.

Keywords: education, national languages, Bashkir Republic, universal education, public education.

Одной из социальных задач государства после провозглашения советской власти были мероприятия в области народного образования и культуры. Большое значение в создании советской школы имел декрет ВЦИК РСФСР от 16 октября 1918 г. «О единой трудовой школе». В декрете были определены основные принципы системы советского образования, к которым относились знания и трудовое воспитание, содействующие народному хозяйству, строительству социализма и укреплению обороноспособности страны. Вместо различных типов школ, существовавших до революции

1917 г., была создана единая трудовая школа с разделением на две ступени: первая – для детей от 8 до 13 лет и вторая – от 13 до 17 лет. Обучение в первой составляло 5 лет, во второй – 4 года [1, с. 207]. Был установлен также принцип совместного обучения полов.

26 декабря 1919 г. был издан декрет СНК РСФСР о ликвидации неграмотности. СНК постановил: все население в возрасте от 8 до 50 лет, не умеющее читать и писать, обязано обучаться грамоте на родном или русском языке [2, с. 106]. Основным методом учебного процесса был объявлен труд [3, с. 271].

В период Гражданской войны мероприятия в области просвещения и культуры осуществлялись секциями при горсоветах. После изгнания Колчака горсоветы приступили к ремонту разрушенных в годы войны школьных зданий и инвентаря. Пришедшая в упадок промышленность не могла удовлетворить все требования школ в учебниках, наглядных пособиях, инвентаре, письменных принадлежностях. К началу 1920 г. школы

в городах Южного Урала были в основном восстановлены. Особое внимание уделялось национальным школам. Каждой национальности должна была быть обеспечена школа на ее языке. Были созданы татаро-башкирские, чувашские, марийские, удмуртские, латышские, немецкие, эстонские и еврейские школы, преподавание в которых осуществлялось на родном языке. К началу 1920 г. в г. Уфа действовало 19 татаро-башкирских школ [4]. В связи с недостаточным финансированием народного образования в 1922/1923 учебном году начали создаваться договорные школы, которые полностью или частично содержались на средства самого населения, а методическое руководство, обеспечение учителями, учебниками и письменными принадлежностями осуществлялось органами народного образования. Это способствовало сокращению школьной сети [5].

Остро стояла проблема подготовки учительских кадров. В годы Гражданской войны многие учителя ушли с белогвардейцами в Сибирь, после войны увеличилось количество школ, а учителей стало меньше. В годы Гражданской войны ухудшилось материальное положение учителей. Низкая оплата труда вынуждала преподавателей школ уходить на более высокооплачиваемую работу. Профессиональный уровень подготовки многих учителей был достаточно невысоким. В связи с реализацией декрета об отделении церкви от государства постепенно запрещалось преподавание религии в школе. Это было болезненно для Южного Урала, особенно для Башкирской АССР, где религиозное население преобладало [6, с. 40 – 44].

Для переподготовки учителей секциями народного образования были организованы краткосрочные (2 – 3 месяца) курсы. Продолжили работу семинарии по подготовке учителей. 15 января 1920 г. по решению СНК для подготовки учителей высшей квалификации и работников учреждений культуры на базе учительского института было открыто высшее учебное заведение – институт народного образования [7], впоследствии преобразованный в педагогический институт, а затем в Башкирский государственный университет.

В связи с новой экономической политикой перед горсоветами Южного Урала встали задачи по скорейшему восстановлению школ и социально-культурных учреждений [8, с. 39]. Большую работу в этом направлении проделала Комиссия при Башнаркомпросе по проведению недели помощи школе, в работе которой непосредственное участие приняли члены горисполкомов. Комиссия работала с 20 января по 1 марта 1923 г. Практически был осуществлен сбор средств по квартальным комитетам городов, а также процентных отчислений с коммунальных доходов. Был осуществлен также косметический ремонт помещений детских учреждений и бесплатно очищены выгребные ямы [9]. Ремонт школ – это злободневный вопрос повседневной деятельности горисполкомов. Так, в Златоусте в 1926 г. был заключен договор с отделом народного образования на сумму 3485 рублей [10]. При условии нехватки средств часто организовывались субботники, в которых принимало участие, как трудоспособное население, так и непосредственно обучающиеся.

По Положениям 1925 и 1933 гг. в городских советах были организованы отделы и управления народного образования [11]. В годы первых пятилеток перед ними ставилась задача осуществить всеобщее среднее обучение в городах, увеличить контингент учащихся в городах с 8,6 до 12,4 человек в каждом школьном классе [12, с. 44]. Также предусматривалось расширить сеть кинотеатров, клубов, библиотек, домов культуры и читален. Последние были организованы преимущественно учителями после Гражданской войны.

Одним из главных направлений деятельности горсоветов Южного Урала в сфере образования была ликвидация неграмотности среди взрослого населения. По данным переписи населения 1926 г. грамотность населения Южного Урала составляла 31 % [13, с. 145]. В целом осуществление мероприятий по ликвидации неграмотности было не-

удовлетворительным. В 1924 – 1927 гг. неуклонно снижалась численность обученных грамоте, в среднем на 20 % в учебный год. Одновременно в 1925 – 1929 гг. сократилось финансирование мероприятий, направленных на ликвидацию неграмотности [14]. Так, отмечая состояние школ в 1928 – 1929 гг. в г. Курган, подчеркивалось их крайняя перегруженность учащимися, отсутствие необходимого оборудования, преподавания некоторых предметов (пения, химии, природоведения). Выявились также, что большую часть учащихся школ составляли дети служащих, а не рабочих [15]. В результате численность неграмотных возросла на 57 тысяч человек, а среди населения в возрасте от 16 до 65 лет – более чем на 50 тысяч человек [16].

Для преодоления сложившейся ситуации с ликвидацией неграмотности осенью 1928 г. был организован массовый культпоход против неграмотности по принципу: грамотные обучают неграмотных. Так, в г. Уфа и других городах Южного Урала один грамотный обучал по пять неграмотных. В этом деле большую помощь оказывали образованные при горсоветах группы содействия по ликвидации неграмотности [17]. Это немного выправило положение, так, в 1928 г. в г. Копейск возрос охват детей грамотой на 15,09 % (на 200 человек в абсолютных показателях) [18]. Положение осложнялось реформой башкирской и татарской письменности. Это означало, что прежние грамотные на башкирском и татарском языке на базе арабского алфавита должны были переучиться на базе латинской письменности [13, с. 150]. В 1930-е годы 38 % башкирского взрослого и 60 % татарского взрослого населения овладели грамотой на новом алфавите.

Переход к всеобщему неполному среднему образованию в объеме 7 – 8 лет обучения в городах СССР был осуществлен в 1930 г. [19, с. 122]. В городах Башкирской АССР по постановлению Обкома ВКП (б) и СНК Башкирской АССР «О введении всеобщего обязательного начального обучения в школах Башкирии» осуществление мероприятий по всеобучу было намечено на 1930/1931 учебный год [20, с. 38].

В реализации всеобуча горсоветы выступали как органы государственного управления, при исполкомах которых создавались комитеты содействия всеобучу. Они занимались сбором средств [21, с. 24]. В результате только за 1931 г. введения всеобуча количество школ увеличилось на 764, а учителей в них – на 2400 человек и учащихся – на 90 тысяч [22, с. 222]. Обеспеченность начальным обучением в городах Башкирской АССР в целом была ниже, чем в среднем по РСФСР. Хуже дело обстояло лишь в Бурят-Монголии, Киргизии, Дагестане и Якутии [13, с. 128].

Конституция СССР 1936 г. установила принцип бесплатности образования, в том числе высшего образования, с предоставлением социальных гарантий в виде стипендий, обучения в школах на родном языке, возможности бесплатного получения технического образования на промышленных предприятиях.

В этот период главным вопросом всех осуществляемых горсоветами мероприятий в области социально-культурного строительства было проведение в жизнь закона о всеобщем семилетнем обучении детей. В связи с этим усилия городских отделов образования были направлены на расширение сети школ и школ-интернатов, максимальное вовлечение детей школьного возраста в процесс обучения и подготовку учительских кадров. Горисполкомы провели учет всех детей в возрасте от 7 до 15 лет, подлежащих обязательному обучению, распределили весь контингент учащихся по имеющимся в пределах города школам. Они обеспечили учебные заведения инвентарем и необходимым оборудованием, осуществили текущий ремонт зданий школ и организовали снабжение их топливом [23]. На заседаниях партийных комитетов неоднократно рассматривались вопросы о ходе школьного строительства. Так, в июле 1936 г. был отмечен неудовлетворительный ход строительства в г. Уфа, фактический срыв строительства школ в Белебее, Белорецке, Баймаке, Стерлитамаке и Ишимбае [24]. Преодоление кризиса было намечено

до начала учебного года, в связи с этим планировалось мобилизовать все имеющиеся местные ресурсы на производство недостающих стройматериалов.

В годы первых пятилеток решались вопросы материального и бытового обеспечения учителей. Согласно действующему законодательству горсоветы предоставляли учителям и их семьям бесплатные квартиры с отоплением и освещением, при необходимости выделяли земельные участки для строительства индивидуальных жилых домов [25].

Таким образом, важнейшей социальной задачей советского государства в период его становления являлось народное образование. Первоочередными его мероприятиями были всеобщее и развитие начальной школы. Поскольку степень владения русским языком в национальных окраинах оставляла желать лучшего, первоначально мероприятия в сфере образования осуществлялись на национальных языках этих регионов.

Литература

1. Советы за 50 лет. – М., 1967. – С. 207.
2. Дробижев В. З. Победа Великой Октябрьской социалистической революции. Построение социализма в СССР (1917 – 1937 гг.). – М., 1972. – С. 106.
3. Народное просвещение // За семь лет: сб. статей. – Л., 1924. – С. 271.
4. Национальный архив Республики Башкортостан (далее НАРБ). Ф. 122. Оп. 2. Д. 21. Л. 83 об.; Известия Уфимского губисполкома. – 1920. – 24 февраля.
5. НАРБ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 7. Л. 19; Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 2. – Уфа, 1966. – С. 235.
6. Баишев И. Н. Мусульманские учебные заведения Башкортостана в 1917 – 1930 гг. // Валеев Д. Ж. – ученый и общественный деятель: материалы Философско-культурологических Чтений им. проф. Д. Ж. Валеева. – Уфа, 2003. – С. 40 – 44.
7. Известия Уфимского губисполкома. – 1920. – 31 октября.
8. Лузин А. В. Городские Советы депутатов трудящихся. – М., 1954. – С. 39.
9. НАРБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 143. Л. 9, 30, 41.
10. Объединенный государственный архив Челябинской области (далее ОГАЧО). Ф. 644. Оп. 1. Д. 1. Л. 98.
11. СУ РСФСР. 1925. № 91. Ст. 662; 1933. № 29. Ст. 103.
12. Лепешкин А. И. Советы – власть народа. – 1936–1967. – М., 1967. – С. 44.
13. Саяхов Ф. Л. Указ. соч. С. 145.
14. Красная Башкирия. 1929. 3 ноября.
15. ОГАЧО. Ф. Р-220. Оп. 1. Д. 137. Л. 41 об., 95 – 95 об.
16. Красная Башкирия. 1928. 6 октября.
17. Красная Башкирия. 1929. 11 мая.
18. ОГАЧО. Ф. Р-220. Оп. 1. Д. 136. Л. 15.
19. Кузьмин М. Н. Культурность населения Советской России как фактор выбора политической модели // Формирование административно-командной системы (20 – 30-е годы): сб. статей. – М., 1992. – С. 122.
20. Алексеев В. Я. Национальные аспекты школьного строительства в автономных республиках Приуралья и Среднего Поволжья (1917 – 1940 гг.) // Вопросы культурного строительства в Башкирской АССР (1917 – 1985 гг.): межвуз. науч. сб. – Уфа, 1989. – С. 38.
21. Янборисов М. Х. Борьба башкирской партийной организации за осуществление всеобщего обязательного начального обучения // Великий Октябрь и социалистическое строительство. – Уфа, 1987. – С. 94.
22. Абубакиров Р. В. Народное просвещение за 15 лет // 15 лет Советской Башкирии: сб. статей. – Уфа, 1934. – С. 222.
23. НАРБ. Ф. 122. Оп. 16. Д. 87. Л. 111.
24. НАРБ. Ф. 122. Оп. 16. Д. 76. Л. 115.
25. СУ РСФСР. 1930. № 39. Ст. 481.

**РОЛЬ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ХУДОЖНИКОВ
В РАЗВИТИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ИСКУССТВА**

**THE ROLE OF PROFESSIONAL ARTISTS
IN THE DEVELOPMENT OF NATIONAL ART**

Л. М. Шкляева
L. M. Shklyieva

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук
Республики Татарстан, г. Казань

Аннотация. В настоящее время в татарском декоративно-прикладном искусстве бытуют такие традиционные виды, как вышивка, резное дерево, ювелирные изделия, кожаная и лоскутная мозаика. Ткачество, некогда широко распространенное, угасает. Потомственных мастеров, соблюдающих национальные каноны, остается все меньше и меньше. Восприимчивыми традиций татарского самобытного творчества стали профессиональные художники декоративного искусства.

Ключевые слова: декоративно-прикладное искусство, татарская культура, профессиональное искусство.

Abstract. Currently, the Tatar arts and crafts preserved embroidery, carved wood, jewelry, leather and patchwork mosaic. Weaving common before now ceases to be. Hereditary masters, complying with national stylistic principles there are few. Professional artists of decorative art became receptive of traditions of the Tatar original creativity.

Keywords: arts and crafts, Tatar culture, professional art.

Декоративно-прикладное искусство издревле имело огромное значение в системе национальной культуры татар, оставаясь ведущим направлением художественного творчества вплоть до начала XX в. [2]. Благодаря сельским народным мастерам и городским ремесленникам сохранились визуальные символы исторической памяти народа и особенности самобытного пластического языка [4]. Произведения, отражающие мировосприятие татар, создавались в русле национальных традиций, сформированных на основе лучших образцов коллективного художественного опыта [3]. Народное искусство у татар, развиваясь по соответствующим его содержанию законам, неравномерно, но постоянно взаимодействовало с различными видами изобразительного искусства, перенимая стилевые приемы, свойственные определенным историческим периодам [7].

В сферу декоративно-прикладного искусства Татарстана в настоящее время вовлечены как подлинно народные потомственные мастера, не получившие специального образования (их число неуклонно сокращается), так и профессиональные художники. В творчестве последних проявляются стилевые особенности татарского и русского искусства, в зависимости от воплощаемого замысла, а не от национальной принадлежности, как это было еще в середине XX в.

На фоне относительной стабильности и устойчивости в экономическом и политическом аспектах в Татарстане с начала XXI в. наблюдается усиление интереса, поддерживаемого правительством Республики, к традиционным видам татарского искусства

(вышивке, кожаной мозаике, резьбе по дереву и др.), получившим развитие в творчестве профессиональных художников [1]. Эта сфера притягивает также и умелых ремесленников-самоучек, некоторым из которых удается создавать произведения, соответствующие уровню высокого искусства. Однако большинство из таких мастеров являются производителями сувениров, максимально рассчитанных на сбыт и не имеющих отношения к подлинному национальному искусству. Многие профессиональные художники также хотят быть востребованными на рынке сувенирной продукции и намеренно подстраиваются под вкусы массового потребителя. Таким образом широко распространяется искаженное представление о самобытном искусстве татар, что уже обретает масштабы настоящей проблемы для национальной культуры.

Для противодействия обозначенных негативных тенденций в 2017 г. по инициативе Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан при поддержке Министерства культуры Республики Татарстан, а также Татарстанского отделения Ассоциации искусствоведов был организован первый республиканский конкурс произведений декоративного искусства «Алтын кош. Золотая птица».

Конкурс был призван содействовать развитию современного профессионального татарского декоративного искусства на основе исторически сложившихся эстетических ценностей. В рамках конкурса были предусмотрены следующие номинации: «Авторский проект», «Реконструкция», «Сувенир» в таких видах народного искусства, как вышивка, ткачество, керамика, ювелирное искусство, художественная обработка кожи, дерева, металла и шерсти. Намечалось привлечь внимание мастеров к аутентичным изделиям декоративно-прикладного искусства татар и побудить к изучению музейных коллекций. Также предполагалось поддерживать художников, развивающих национальное декоративное искусство, в том числе в его новых видах, таких как батик, фарфор, эмаль. Министерство культуры Республики Татарстан определило вознаграждение каждому победителю в размере 15 тысяч рублей.

Основным условием конкурса было обращение к традиционным принципам татарского народного искусства: применение самобытных технических приемов, использование устойчивых орнаментальных мотивов и стилевых особенностей.

В настоящее время в тюркском мире продолжает возрастать интерес к миропониманию далеких предков, отголоски которого проявляются и сегодня [6]. Так, для татар до сих пор, синий цвет является символичным, поскольку связан с цветом неба, олицетворяющего главного бога Тенгри. В качестве темы конкурса был задан образ богини Умай, занимающей одно из ведущих положений в тюркском пантеоне и почитаемой в качестве супруги верховного Тенгри. Умай считалась и богиней плодородия, стимулирующей женскую плодовитость, и хранительницей семейного счастья, и покровительницей детей [8]. В представлении тюрков она могла обернуться птицей, чаще всего белым лебедем, но существовали и другие воплощения. По поверьям Умай являлась в виде антропоморфного существа в трехрогой короне, женщинам давала знать о своем присутствии вспыхившими языками пламени домашнего очага, также могла стать цветком-трилистником.

Конкурсантами «Алтын кош. Золотая птица» стали профессиональные мастера – члены общественных творческих организаций: Союзов художников России и Татарстана, а также студенты и преподаватели Казанского художественного училища им. Н. И. Фешина, Казанского техникума художественных народных промыслов, Казанского государственного института культуры. Художникам предоставлялась возможность воплощения Умай либо в авторской трактовке, либо в реконструкции образов, связанных с тюркским декоративно-прикладным искусством из музейных коллекций. В номинации «Реконструкция» были представлены работы только трех мастеров (Л. Г. Гриценко, Т. В. Соловьевой и С. А. Шамсутдинова). Остальные 19 участников конкурса выбрали номинацию

«Авторский проект», предполагающую свободную трактовку национальных мотивов. Этническое своеобразие проявлялось в сюжетах, материалах и техниках исполнения.

Из конкурсных произведений была составлена выставка, открывшаяся 30 августа 2018 г. в галерее им. Амира Мазитова и длившаяся до 30 сентября. В экспозицию также вошли работы, дополняющие общую картину развития тюркского декоративно искусства из Крыма, Татарстана и Узбекистана.

На выставке демонстрировались более пятидесяти произведений 22 художников. Часть из них воплотила творческие замыслы с соблюдением преемственности самобытных эстетических канонов, поддерживающих национальную идентичность. К ним относятся вышивка З. Н. Бикташевой и Л. Ф. Фасхутдиновой, художественный текстиль Н. А. Галявиевой, резьба по дереву Р. Х. Ахметова, ювелирные изделия А. С. Шамсутдинова и Т. В. Соловьевой, кожаная мозаика Н. Х. Кумысниковой и студентов Казанского художественного училища – учеников А. А. Замиловой. Эти мастера, умело использующие природную фактуру материала, обрабатывают и декорируют его выработанными поколениями способами и приемами. Так, профессиональные художники оказались восприимчивыми лучшими традиций национального искусства, которое они развивают в соответствующих видах творчества.

На выставке были представлены такие традиционные для татарского декоративно-прикладного искусства виды, как вышивка, резное дерево, ювелирные изделия, кожаная и лоскутная мозаика. Ткачество, к сожалению, у татар практически ушло из обихода.

Не все произведения выставки были созданы с соблюдением национальных канонов. Тем не менее, удалось отметить и поддержать тех художников, чьи работы развивают подлинную татарскую культуру, а также привлечь внимание общественности к тому, что таких мастеров остается все меньше и меньше. Получилось пробудить интерес у части мастеров к изучению аутентичных изделий декоративно-прикладного искусства татар из музейных и других коллекций.

Представляется, что регулярное проведение республиканского конкурса произведений декоративного искусства может способствовать сохранению самобытности татарского народа, воспринявшего культурное наследие предков-тюрков, а также развитию современного декоративно-прикладного искусства Татарстана на основе исторически сложившихся культурных традиций.

Литература

1. Валеев Р. М. Культура и искусство Татарстана на рубеже тысячелетий. Основные тенденции развития в 90-е годы XX – начала XXI века. – Казань, 2008. – 64 с.
2. Валеев Ф. Х. Народное декоративное искусство Татарстана. – Казань : Тат. кн. изд-во, 1984. – 171 с.
3. Валеев Ф. Х. Татарский народный орнамент. – Казань : Тат. кн. изд-во, 2002. – 295 с.
4. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Национальная традиция в декоративном искусстве // Татары. – М. : Наука, 2001. – С. 437–465.
5. Гулова Ф. Ф. Татарская народная вышивка. – Казань : Тат. кн. изд-во, 1980. – 332 с.
6. Гюль Э. Сады небесные и сады земные. Вышивка Узбекистана: скрытый смысл сакральных текстов. – М. : Фонд Марджани, 2013. – 208 с.
7. Дульский П. М. Искусство казанских татар. – М. : Центр. изд-во народов СССР, 1925. – 58 с.
8. Саламаде Э. Семантика государственных символов тюркского мира // Символы тюркской культуры. – Ташкент : «ART-PRESS» GO. LTD, 2011. – 103 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Ануфриев Виктор Александрович – аспирант Российского государственного педагогического университета имени Герцена, г. Санкт-Петербург

Багомедова Альбина Борисовна – учитель русского языка и литературы лицея № 5, г. Махачкала

Байсаидова Габибат Байсаидовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических наук Дагестанского государственного университета, г. Махачкала

Басирова Карина Касумовна – младший научный сотрудник отдела этнографии Института истории археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук, г. Махачкала

Беленов Николай Валерьевич – кандидат педагогических наук, доцент кафедры информационно-коммуникационных технологий в образовании Самарского государственного социально-педагогического университета, г. Самара

Бухерт Владимир Генрихович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Архива Российской академии наук, г. Москва

Василенко Оксана Витальевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры документоведения, информационных ресурсов и вспомогательных исторических дисциплин Чувашского государственного университета имени И. Н. Ульянова, г. Чебоксары

Васильева Галина Михайловна – кандидат филологических наук, доцент кафедры мировой экономики, международных отношений и права Новосибирского государственного университета экономики и управления, г. Новосибирск

Гавриленко Мария Витальевна – кандидат исторических наук, профессор кафедры иностранных языков Новосибирского военного института имени генерала армии И. К. Яковлева войск национальной гвардии Российской Федерации, г. Новосибирск

Гаврилюк Наталия Павловна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского, г. Калуга

Гайкин Виктор Алексеевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Владивосток

Гатина-Шафикова Дина Фасыховна – научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

Гибадуллина Нафиса Мухамит-Назиповна – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Набережночелнинского филиала Казанского инновационного университета им. В. Г. Тимирязева, г. Набережные Челны

Давыдов Денис Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории и связей с общественностью Казанского национального исследовательского технического университета им. А. Н. Туполева-КАИ, г. Казань

Егорова Ольга Николаевна – старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Чувашского государственного института культуры и искусства, г. Чебоксары

Ержанова Жанна Борисовна – старший преподаватель Алматинского университета энергетики и связи, г. Алматы

Журавлева Евгения Александровна – доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой теоретической и прикладной лингвистики Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, г. Астана

Зверев Вадим Олегович – доктор исторических наук, доцент, заместитель начальника кафедры криминологии, психологии и педагогики Омской академии МВД России, г. Омск

Ибатуллина Камилля Шамильевна – магистрант Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, г. Астана

Избасаров Данияр Ерболович – аспирант Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Карпова Ольга Владимировна – старший преподаватель кафедры документоведения, информационных ресурсов и вспомогательных исторических дисциплин Чувашского государственного университета имени И. Н. Ульянова, г. Чебоксары

Камаева Марина Петрова – кандидат педагогических наук, доцент кафедры социально-культурной и библиотечной деятельности Чувашского государственного института культуры и искусства, г. Чебоксары

Комлев Игорь Геннадьевич – кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора по научной работе Волжского филиала Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета (МАДИ), г. Чебоксары

Конунув Аркадий Алексеевич – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель научно-исследовательской группы фольклора Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск

Корючкина Полина Сергеевна – аспирант Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Коханова Людмила Александровна – доктор филологических наук, профессор кафедры периодической печати факультета журналистики Московского Государственного университета им. М. В. Ломоносова, г. Москва

Кранк Эдуард Освальдович – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Чувашского государственного института культуры и искусства, г. Чебоксары

Кручковский Тадеуш Тадеушевич – доктор исторических наук, профессор Гродненского государственного университета имени Янки Купалы, г. Гродно, Белоруссия

Левицкая Вера Алексеевна – старший преподаватель кафедры декоративного искусства Крымского инженерно-педагогического университета, г. Крым

Ледяева Мария Юрьевна – магистр Самарского государственного института культуры, г. Самара

Листова Татьяна Александровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва

Максимов Андрей Сергеевич – кандидат педагогических наук, старший преподаватель кафедры криминологии, психологии и педагогики Омской академии МВД России, г. Омск

Медведев Владислав Валентинович – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарного образования Сургутского государственного педагогического университета, г. Сургут

Мещеряков Александр Викторович – студент Краснодарского государственного института культуры, г. Краснодар

Мирзоева Лейла Юрьевна – доктор филологических наук, профессор Университета имени Сулеймана Демиреля, г. Алматы

Михайлов Сергей Сергеевич – член Союза писателей России, научный сотрудник Музея истории и культуры старообрядчества, г. Москва

Мкртчян Луиза Геворговна – аспирант Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева, г. Самара

Муйтуева Ирина Николаевна – кандидат педагогических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института им С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск

Муртазалиев Ахмед Магомедович – доктор филологических наук, заведующий центром по изучению литературного наследия Расула Гамзатова Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра Российской академии наук, г. Махачкала

Никулин Егор Романович – студент Московского педагогического государственного университета, г. Москва

Очирова Нина Гаряевна – кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник Федерального исследовательского центра «Южный научный центр Российской академии наук», г. Ростов-на-Дону

Полевикова Дарья Андреевна – студентка Краснодарского государственного института культуры, г. Краснодар

Седова Олеся Валерьевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков и методики их преподавания Елецкого государственного университета имени И. А. Бунина, г. Елецк

Семенова Татьяна Николаевна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры коррекционной педагогики Чувашского государственного педагогического университета, г. Чебоксары

Смирных Ксения Юрьевна – младший научный сотрудник Сибирского филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, г. Омск

Стадник Юлия Александровна – старший преподаватель кафедры хореографического искусства Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов, г. Санкт-Петербург

Стрелец Михаил Васильевич – доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных наук Брестского государственного технического университета, г. Брест

Теуш Ольга Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и общего языкознания Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Тихонова Елена Александровна – преподаватель кафедры криминологии, психологии и педагогики Омской академии МВД России, г. Омск

Файншмидт Роман Иосифович – ассистент кафедры международной политики и зарубежного регионоведения Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва

Фомин Максим Валериевич – студент Казанского национального исследовательского технического университета им. А. Н. Туполева – КАИ, г. Казань

Фомин Эдуард Валентинович – кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Чувашского государственного института культуры и искусств, г. Чебоксары

Хаджакаева Айгуль Муратовна – главный специалист Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра Российской академии наук, г. Махачкала

Харитонов Михаил Юрьевич – кандидат исторических наук, заведующий кафедрой документоведения, информационных ресурсов и вспомогательных исторических дисциплин Чувашского государственного университета имени И. Н. Ульянова, г. Чебоксары

Черешнева Юлия Евгеньевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры периодической печати факультета журналистики Московского Государственного университета им. М. В. Ломоносова, г. Москва

Чернова Светлана Николаевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского института национального образования, г. Ижевск

Шантанов Родион Викторович – студент Иркутского государственного университета, г. Иркутск

Шаяхметова Ирина Зуфаровна – кандидат исторических наук, доцент Восточной экономико-юридической гуманитарной академии, г. Уфа

Шугаева Айсулу Габитовна – преподаватель Актюбинского регионального государственного университета имени К. Жубанова, г. Актобе

Шкляева Людмила Михайловна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

ВЕСТНИК

Чувашского государственного института
культуры и искусств

№ 13

Вып. 2

Материалы V Всероссийской
научно-практической конференции
«Этническая культура в современном мире»
30 октября 2018 г.

Ответственный за выпуск В. Ю. Арестова
Компьютерная верстка В. Ю. Арестовой

Подписано в печать 14.12.2018. Формат 60x84/8. Бумага офсетная.
Печать оперативная. Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 16.
Тираж 200. Заказ № _____.

Отпечатано в типографии Рекламно-полиграфического
бюро «Плакат». 428000, Чувашская Республика,
г. Чебоксары, ул. Калинина, д. 111/1, 206 офис.
Тел.: (8352) 68-21-73. E-mail: lenid-sidrv@rambler.ru