



ЧУВАШСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
И ИСКУССТВ

2019 | 16+

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Международный научный журнал
Выпуск №1 (1)

ETHNIC CULTURE

International academic journal
Issue №1 (1)



Этническая культура

Международный научный журнал

Выпуск 1 (1) | 2019

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

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

ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ ЖУРНАЛА:

- Вопросы методологии
- Проблемы сохранения этнических культур
- Вопросы истории и теории искусств
- Проблемы межъязыковой и межкультурной коммуникации
- История, теория и практика этнокультурного образования

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Баскакова Наталья Ивановна, канд. философ. наук, доцент, ректор БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Минкультуры Чувашии, член-корреспондент Международной академии культуры и искусства, г. Чебоксары, Российская Федерация

ЗАМЕСТИТЕЛИ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

Петров Геннадий Николаевич, канд. пед. наук, доцент, проректор по научной и творческой работе БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Минкультуры Чувашии, г. Чебоксары, Российская Федерация
Арестова Вероника Юрьевна, канд. пед. наук, доцент, ведущий научный сотрудник БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Минкультуры Чувашии, г. Чебоксары, Российская Федерация

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Фомин Эдуард Валентинович, канд. филол. наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Минкультуры Чувашии, г. Чебоксары, Российская Федерация

ПЕРЕВОДЧИК:

Кузьмина Анастасия Анатольевна

КОРРЕКТОР:

Миронова Людмила Сергеевна

ДИЗАЙН:

Фирсова Надежда Васильевна

КОМПЬЮТЕРНАЯ ВЕРСТКА:

Кузьмина Анастасия Анатольевна

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Масанори Гото, д-р гуманитарных наук, профессор, научный сотрудник Хоккайдского университета, Хоккайдо, Япония
Кульчар Валерия, канд. ист. наук, доцент кафедры археологии Университета Сегеда, Сегед, Венгрия
Луутонен Иорма, д-р филос. наук, доцент, научный сотрудник Университета г. Турку, Турку, Финляндия
Янюгло Мария Александровна, д-р пед. наук, доцент Комратского государственного университета, Комрат, Республика Молдова
Лобачевская Ольга Александровна, д-р искусствоведения, профессор Белорусского государственного университета культуры и искусств, Минск, Республика Беларусь
Хайруллин Мухиддин Айидинович, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ДПО РК «Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования», Симферополь, Российская Федерация
Султанбаева Клавдия Ивановна, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова», Абакан, Российская Федерация
Панькин Аркадий Борисович, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова», Элиста, Российская Федерация
Цаллагова Зарифа Борисовна, д-р пед. наук, ведущий научный сотрудник ФГБУН Ордена Дружбы народов Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Москва, Российская Федерация
Терехов Павел Петрович, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Казанский государственный институт культуры», Казань, Российская Федерация
Тихонова Анна Юрьевна, канд. пед. наук, д-р культурологии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова», Ульяновск, Российская Федерация
Федорова Светлана Николаевна, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Мариинский государственный университет», Марий Эл, Российская Федерация
Арябкина Ирина Валентиновна, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный педагогический университет имени И.Н. Ульянова», Ульяновск, Российская Федерация
Куцаева Марина Васильевна, канд. филол. наук, научный сотрудник ФГБУН «Институт языкознания РАН», Москва, Российская Федерация
Хрисанова Елена Геннадьевна, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева», Чебоксары, Российская Федерация
Васильев Владимир Александрович, д-р культурологии, канд. ист. наук, профессор ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова», Чебоксары, Российская Федерация
Сайдашева Земфира Нурмухаметовна, д-р искусствоведения, профессор ФГБОУ ВО «Казанская государственная консерватория им. Н.Жиганова», Казань, Российская Федерация
Гордеева Татьяна Юрьевна, д-р культурологии, доцент ФГБОУ ВО «Казанский государственный институт культуры», Казань, Российская Федерация
Кузнецова Людмила Васильевна, д-р пед. наук, профессор ФГБОУ ВО «Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева», Чебоксары, Российская Федерация

| | |
|---|--|
| Наименование органа, зарегистрировавшего издание | Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 09 октября 2019 года (Свидетельство о регистрации ПИ №ФС77-76946 от 09 октября 2019 г.) |
| DOI | 10.31483/a-126 |
| Год основания | 2019 |
| Периодичность | 4 раза в год |
| Учредители журнала | БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Минкультуры Чувашии; ООО «Издательский дом «Среда» |
| Издатель журнала | ООО «Издательский дом «Среда» |
| Адрес редакции и издателя | 428023, Россия, Чувашская Республика, г. Чебоксары, ул. Гражданская, д. 75, офис 12 |
| Сайт | https://journalec.com |
| E-mail | info@journalec.com |
| Телефон | +7 (8352) 655-731 |
| Подписка и распространение | Подписка на журнал осуществляется через систему электронной редакции на сайте, а также по e-mail info@journalec.com . Свободная цена. |
| Типография | Студия печати «Максимум», 428005, Чебоксары, Гражданская, д. 75, тел.: +7 (8352) 655-047 Печать цифровая. Бумага мелованная. Формат 60×84 %. Усл. печ. л. 7,91. Заказ К-582. Тираж 100 экз. |
| Подписано в печать | 26.12.2019 |
| Дата выхода в свет | 30.12.2019 |

Предназначено для детей старше 16 лет

Ethnic Culture

International academic journal
Issue 1 (1) | 2019

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

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

SECTIONS:

- Methodological Questions
- Problems of Ethnic Cultures Preservation
- History and Theory of Art Questions
- Problems of Crosslinguistic and Intercultural Communication
- History, Theory and Practice of Ethnocultural Education

CHIEF EDITOR:

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

DEPUTY CHIEF EDITORS:

Gennadij N. Petrov, candidate of pedagogical sciences, associate professor, vice-rector of BEI HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation
Veronika Yu. Arestova, candidate of pedagogical sciences, associate professor, leading research fellow of BEI HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture of the Chuvash Republic, Cheboksary, Russian Federation

EXECUTIVE SECRETARY:

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

TRANSLATOR:

Anastasiya A. Kuzmina

PROOF-READER:

Lyudmila S. Mironova

DESIGN:

Nadezhda V. Firsova

COMPUTER LAYOUT:

Anastasiya A. Kuzmina

EDITORIAL BOARD:

Masanori Goto, doctor of humanities, professor, research fellow of Hokkaido University, Hokkaido, Japan
Kulchar Valeriya, candidate of historical sciences, associate professor of Archaeology Department of University of Szeged, Szeged, Hungary
Luutonen Jorma, doctor of philosophical sciences, associate professor, research fellow of University of Turku, Turku, Finland
Mariya A. Yanioglo, doctor of pedagogical sciences, associate professor of State University of Comrat, Comrat, Republic of Moldova
Oiga A. Lobachevskaya, doctor of art history, professor of "The Belarusian State University of Culture and Arts", Minsk, Republic of Belarus
Muhiddin A. Hajruddinov, doctor of pedagogical sciences, professor of SBEI FPE of the Republic of Crimea "Crimean Republican Institute of Postgraduate Pedagogical Education", Simferopol, Russian Federation
Klavdiya I. Sultanbaeva, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "N.F. Katanov Khakas State University", Abakan, Russian Federation
Arkadij B. Pankin, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov", Elista, Russian Federation
Zarifa B. Tsallagova, doctor of pedagogical sciences, leading research fellow of FPFIS Order of Peoples' Friendship "The Russian Academy of Sciences N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (IEA)", Moscow, Russian Federation
Pavel P. Terekhov, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "Kazan State Institute of Culture", Kazan, Russian Federation
Anna Yu. Tihonova, candidate of pedagogical sciences, doctor of cultural studies of FSBEI HE "Ilya Ulyanov State Pedagogical University", Ulyanovsk, Russian Federation
Svetlana N. Fedorova, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "Mari State University", Mari El, Russian Federation
Irina V. Aryabkina, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "Ilya Ulyanov State Pedagogical University", Ulyanovsk, Russian Federation
Marina V. Kutsaeva, candidate of philological sciences, research fellow of FPFIS "Institute of Linguistics of Russian Academy of Sciences", Moscow, Russian Federation
Elena G. Hrisanova, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "Chuvash State Pedagogical University named I. Y. Yakovlev", Cheboksary, Russian Federation
Vladimir A. Vasilev, doctor of cultural studies, candidate of historical sciences, professor of FSBEI HE "I.N. Ulianov Chuvash State University", Cheboksary, Russian Federation
Zemfira N. Sajdasheva, doctor of art history, professor of FSBEI HE "Kazan State Conservatoire named after N. Zhiganov", Kazan, Russian Federation
Tatyana Yu. Gordeeva, doctor of cultural studies, associate professor of FSBEI HE "Kazan State Institute of Culture", Kazan, Russian Federation
Lyudmila V. Kuznetsova, doctor of pedagogical sciences, professor of FSBEI HE "Chuvash State Pedagogical University named I. Y. Yakovlev", Cheboksary, Russian Federation

| | |
|--------------------------------------|--|
| Authority registered | Journal was registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media on October 9th, 2019 (The certificate of printed edition registration: ПИ №ФС77-76946 of 9 October 2019) |
| DOI | 10.31483/a-126 |
| Year of Foundation | 2019 |
| Publication Frequency | Quarterly |
| Founders | BEI HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture of the Chuvash Republic; LLC "Publishing house "Sreda" |
| Publisher | LLC "Publishing house "Sreda" |
| Postal address | 75 Grazhdanskaya St., off 12, Cheboksary, 428023, Russian Federation |
| Web-site | https://journalec.com |
| E-mail | info@journalec.com |
| Tel. | +7 (8352) 655-731 |
| Subscription and distribution | The journal content is free. Subscribe form on the web-site and via e-mail: info@journalec.com |
| Printing House | Print Studio «Maximum», 75 Grazhdanskaya St., Cheboksary, 428023, Russian Federation, tel.: +7 (8352) 655-047. Digital print. Coated paper. Format 60×84 1/8. Conditional printed pages 7,91. Order K-582. Circulation 100 copies. |
| Signed in the print | 26 Dec 2019 |
| Date of publication | 30 Dec 2019 |

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--------------------|---|
| От редактора | 5 |
|--------------------|---|

Вопросы методологии

| | |
|--|----|
| <i>Горбачев М.В.</i> Концепт «этнокультурное проектирование» в системе проектной методологии интерпретации социально-политической реальности | 6 |
| <i>Керимли В.Г.</i> Освещение методологических проблем тюркских этносов Кавказа в условиях глобализации | 9 |
| <i>Пардаева Д.Р.</i> Истоки и традиции использования поэтики мифа в узбекской литературе | 14 |

Проблемы сохранения этнических культур

| | |
|---|----|
| <i>Байбек А.К.</i> Роль этносольфеджио в сохранении и развитии песенного наследия казахов в условиях глобализации | 19 |
| <i>Иванищева О.Н.</i> Саамский язык: проблемы сохранения и функционирования миноритарного языка в условиях русскоязычного окружения | 24 |
| <i>Куцаева М.В.</i> Сохранение этнической культуры чувашей в условиях московской диаспоры | 27 |

Вопросы истории и теории искусств

| | |
|---|----|
| <i>Абукаева Л.А.</i> Репрезентация концепта юмо «бог» в марийских народных песнях | 40 |
| <i>Карташова Т.В., Антипова В.Ю.</i> Цикличность как ведущий структурный параметр музыкальных композиций в культурах Южной и Юго-Восточной Азии | 45 |

Проблемы межъязыковой и межкультурной коммуникации

| | |
|---|----|
| <i>Кривошапова Н.В.</i> Особенности языковой личности Приднестровья в контексте этнокультурного и межъязыкового взаимодействия русского и молдавского языков | 48 |
| <i>Раина О.В.</i> Поляки в Латвийской Республике как позитивный пример взаимопроникновения культур | 52 |
| <i>Савченко А.В., Бодрова А.Г.</i> Украинский язык в русском контексте: образность, фольклор и этносимволика (на примере эпитафий в повести Н. В. Гоголя «Сорочинская ярмарка») | 55 |

История, теория и практика этнокультурного образования

| | |
|--|----|
| <i>Матылицкая Н.В.</i> Приоритетность духовных ценностей традиционной культуры в процессе обучения студентов специализации «Этнофонология» | 59 |
| <i>Самоделова Е.А.</i> Категория ужасного в сказке и этнокультурное образование в детском саду | 62 |

| | |
|-------------------------------|---|
| From the editor-in-chief..... | 5 |
|-------------------------------|---|

Methodological Questions

| | |
|---|----|
| Mikhail V. Gorbachev The Concept of "Ethno-Cultural Design" in the System of Project Methodology of Interpretation of Socio-Political Reality..... | 6 |
| Vugar G. Kerimli Coverage of Methodological Problems of Turkic Ethnoses of the Caucasus Under Globalization... | 9 |
| Dilfuza R. Pardaeva Origins and Traditions of Using Myth Poetics in Uzbek Literature | 14 |

Problems of Ethnic Cultures Preservation

| | |
|---|----|
| Aigul K. Baibek The Role of Ethnosolfeggio in the Preservation and Development of Kazakhs' Song Heritage in the Conditions of Globalization..... | 19 |
| Olga N. Ivanishcheva Kola Saami Languages: Problem of Language Preservation and Functioning in the Urban Environment | 24 |
| Marina V. Kutsaeva Preservation of the Chuvash Ethnic Culture in the Conditions of the Moscow Region Diaspora Group..... | 27 |

History and Theory of Art Questions

| | |
|--|----|
| Lubov A. Abukaeva Representation of the Concept Jumo "God" in Mari Folk Songs | 40 |
| Tatiana V. Kartashova, Viktoriia Y. Antipova Cyclicity as a Leading Structural Parameter of Musical Compositions in Cultures of South and South-East Asia | 45 |

Problems of Crosslinguistic and Intercultural Communication

| | |
|---|----|
| Natalya V. Krivoshapova Features of the Language Personality of Transnistria in the Context of Ethno Cultural and Interlingual Interaction of Russian and Moldovan Languages..... | 48 |
| Olga V. Raina Poles in Latvian Republic as a Positive Example of Mutual Acquisition of Cultures..... | 52 |
| Aleksandr V. Savchenko, Anna G. Bodrova Ukrainian in Russian Context: Pattern, Folklore and Ethnic Symbols (on the Exsple of Epigraphes in "The Fair at Sorochyntsi2 of N.V. Gogol)..... | 55 |

History, Theory and Practice of Ethnocultural Education

| | |
|--|----|
| Natalia V. Matylitskaya The Priority of Spiritual Values of Traditional Culture During Students' Learning Process at the Specialty "Ethnophonology" | 59 |
| Elena A. Samodelova Category of Terrible in the Tale and the Ethnic and Cultural Education in Kindergarten | 62 |

Дорогие читатели и авторы!



Мы искренне рады приветствовать вас на страницах нашего издания и предложить вашему вниманию первый номер журнала "Ethnic Culture". Появление этого журнала вызвано огромным интересом научного сообщества к различным проблемам изучения этнических культур, сохранения культурных традиций в условиях глобализации, передачи этнокультурного опыта будущим поколениям.

Мы планируем публиковать материалы современных исследований, в которых рассматриваются самые разные вопросы: место и роль этнических культур в истории человеческой цивилизации; механизмы образования этнокультурных традиций и методологические подходы к их изучению; различные компоненты культуры, выражающие ее этническую сущность; и в целом – удивительно богатый и сложный мир этнокультурных явлений и процессов.

Учредитель журнала "Ethnic Culture", Чувашский государственный институт культуры и искусств, является образовательным центром по сохранению не только уникальной самобытной культуры чувашского народа, но и культуры других народов мира. В институте развиваются традиции дружбы и сотрудничества с представителями самых разных народов. Мотивацией к изучению и популяризации народных культур является глубокая убежденность преподавателей и студентов в ценности и самобытности культуры любого народа.

Ежегодно проводимые в институте научно-практические конференции и форумы международных и всероссийских уровней, например: «Культура и искусство: традиции и современность», «Этнопедагогика как фактор сохранения этнокультурных ценностей в современном социуме», «Этническая культура в современном мире», «Песенно-хоровое искусство как основа национально-культурного самоопределения народа» и др. служат своего рода площадкой для распространения в широкой научной и творческой среде не только современных идей и концепций, но форм и методов творческой работы с этнокультурным материалом. Институт регулярно выступает организатором ряда значимых творческих проектов, фестивалей и конкурсов, в частности Международного фестиваля-конкурса вокально-хореографического, театрально-художественного и инструментального творчества «Калейдоскоп талантов», Межрегионального фестиваля национального костюма «Золотая россыпь веков», Межрегионального форума многонациональной молодежи и др. Одним из наиболее значимых мероприятий 2019 года стал Международный этнофестиваль «Золотая колыбель», который собрал представителей разных культур многонациональной России, гостей из ближнего и дальнего зарубежья. Эти и другие события найдут отклик на страницах журнала "Ethnic Culture". Мы последовательно будем выполнять главную миссию журнала – развитие плодотворного диалога, обмен опытом в области искусства, культуры, науки и образования для представителей различных этносов. Редакционный совет, научный коллектив и руководство Чувашского государственного института культуры и искусств желают авторам и читателям новых научных открытий и творческих свершений!

Главный редактор,
кандидат философских наук, ректор,
Баскакова Наталья Ивановна

Концепт «этнокультурное проектирование» в системе проектной методологии интерпретации социально-политической реальности

DOI 10.31483/r-64073

УДК 321.02



Горбачев М.В.

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова»,
Москва, Российская Федерация.
 <https://orcid.org/0000-0002-0006-3875>, e-mail: ussr-86@mail.ru

Резюме: Концепт «проектирование» является одним из самых популярных и востребованных в современных социально-гуманитарных науках. Он применяется для объяснения управляемых процессов в экономической, политической, социальной и духовной сферах общественной жизни. В результате, в каждой из обозначенных сфер, формируются свои виды проектирования и проектной деятельности, которые обладают уникальной спецификой, требующей подробного анализа. Одним из таких видов проектирования выступает этнокультурное проектирование. *Цель статьи:* интерпретации концепта «этнокультурное проектирование» как органической части проектной теории объяснения социальных изменений. Реализация поставленной цели возможна посредством решения следующих задач. Во-первых, классификация основных видов проектирования, которые представлены в системе социально-гуманитарного познания. Во-вторых, определение особенностей и функциональности «этнокультурного проектирования». *Методы статьи* основаны на сочетании положений цивилизационной теории с принципами проектного подхода интерпретации социально-политической реальности. В результате проведенного анализа было выявлено, что концепт «этнокультурное проектирование» представляет собой составную часть проектной методологии интерпретации современной социально-политической реальности. Одновременно, являясь частью современной проектной методологии, данный концепт, выступает самостоятельной идейной и инструментальной конструкцией. Тем самым вокруг него формируются собственные отраслевые признаки и характеристики. *В статье делается вывод о том, что* этнокультурное проектирование способно претендовать на статус самостоятельного направления в рамках проектной методологии. Достижение такого положения возможно посредством формулирования собственного понятийно-категориального аппарата, условий осуществления проектной работы, механизмов проектной деятельности.

Ключевые слова: проектная деятельность, проектирование, типы проектирования, этнокультурное проектирование, функциональность этнокультурного проектирования.

Для цитирования: Горбачев М.В. Концепт «этнокультурное проектирование» в системе проектной методологии интерпретации социально-политической реальности // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 6-8. DOI:10.31483/r-64073.

The Concept of "Ethno-Cultural Design" in the System of Project Methodology of Interpretation of Socio-Political Reality

Mikhail V. Gorbachev

FSEI of HPE "Moscow State Lomonosov University",
Moscow, Russian Federation.
 <https://orcid.org/0000-0002-0006-3875>, e-mail: ussr-86@mail.ru

Abstract: The Concept "design" is one of the most popular and demanded in modern social and humanitarian Sciences. It is used to explain the controlled processes in the economic, political, social and spiritual spheres of public life. As a result, in each of the designated areas, their own types of design and project activities are formed, which have a unique specificity that requires detailed analysis. One of these types of design is ethnocultural design. *The aim of the article* is to interpret the concept of «ethno-cultural projection» as an organic part of the project theory of explaining social changes. The realization of this goal is possible by solving the following tasks. First, the classification of the main types of design, which are presented in the system of social and humanitarian knowledge. Secondly, the definition of the features and functionality of "ethno-cultural design". *The methods of the article* are based on the combination of the provisions of the civilizational theory with the principles of the project approach to the interpretation of socio-political reality. *As a result of the analysis*, it was revealed that the concept of "ethno-cultural design" is an integral part of the project methodology of interpretation of modern socio-political reality. At the same time, being a part of modern project methodology, this concept acts as an independent ideological and instrumental construction. Thus, it is formed around its own industry features and characteristics. *The article concludes that* ethno-cultural design is able to claim the status of an independent direction within the project methodology. The achievement of such a position is possible through the formulation of its own conceptual and categorical apparatus, the conditions for the implementation of project work, the mechanisms of project activity.

Keywords: design, project activity, types of design, ethno-cultural design, features of ethno-cultural design, functionality of ethno-cultural design.

For citation: Gorbachev M.V. (2019). The Concept of "Ethno-Cultural Design" in the System of Project Methodology of Interpretation of Socio-Political Reality. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 6-8. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64073.

Введение

Вокруг концепта «проектирование» сложилось определенное смысловое поле. Оно состоит из понятия «проектирование», видов проектирования, уровней проектирования, измерений проектной деятельности, субъектов проектирования,

функциональности проектов. Определение специфики «этнокультурного проектирования» как органической части проектной теории объяснения социально-политических изменений, предполагает более подробное изучение особенностей типологизации проектов, выявление их функциональности. Это возможно посредством

обращения к цивилизационно-проектной методологии интерпретации социально-политической реальности. В связи с этим *методы статьи* основаны на положениях цивилизационной теории дополненные проектными подходами: концепт цивилизационный политический проект, концепт цивилизационного политическое проектирование, модели типологизация цивилизационных политических проектов. Применяя их, обратимся к анализу построений типологических рядов проектов. В результате такого анализа можно сделать вывод о том, что наиболее часто встречается вариант типологизации проектов в зависимости от субъектов, относительно которых они осуществляются. Разделяют проекты, которые ориентированы на «заказчика» и проекты, которые конструируются для «потребителя». В первом случае, техническое задание, которое формируется «заказчиком» проекта, становится отправной точкой, с которой начинаются все этапы проектной деятельности. Во втором случае, техническое задание для последующей проектной деятельности ориентировано на интересы «потребителя» проектного продукта.

Не менее распространенный способ типологизации проектов основан на определении их «масштаба». В рамках данного подхода выделяют муниципальные проекты, региональные проекты, общегосударственные проекты, межгосударственные проекты, глобальные проекты. Муниципальные проекты носят краткосрочный характер. Они ориентированы на достижение конкретных целей, которые обусловлены спецификой отдельной территории. Напротив, региональные проекты имеют большую «творческую» направленность. Количество «абстрактных», не поддающихся точной оценки параметров в них значительно больше, чем в местных проектах. Общегосударственные проекты отличаются широким кругом субъектов, которые могут принимать участие в их конструировании, выполнении, оценке эффективности, определении дальнейших трендов развития. Такое проектирование подразумевает активное вовлечение в свое идейно-ценностное пространство не только государственных акторов, но и общественных субъектов, которые обладают достаточным авторитетом [6]. Межгосударственные и глобальные типы проектов связаны с формированием универсальных ценностей, которые позволяют объединяться субъектам, относящимся к разным цивилизациям.

Еще одним критерием типологизации проектов является уровень «интегративной готовности» участников проектных действий [9, с. 43]. На основании указанного критерия выделяют интегративные проекты. Они предполагают многочисленные формы и механизмы совместных действий участников проектов. Такие проекты опираются на сложившуюся институциональную и нормативную составляющие проектных действий. В свою очередь ассоциативные проекты отвечают интересам коллективного сосуществования участников, которые входят в их состав. Одновременно они не требуют построения устойчивых интегративных структур, не приводят к созданию жесткой системы взаимных обязательств участников проектной деятельности. Ассоциативный тип проектирования оказывается востребованным в ситуациях, когда потенциальные участники

проекта, в силу определенных обстоятельств, не готовы выйти на новый уровень взаимодействий.

В зависимости от содержательного контента некоторые исследователи предлагают выделять «институциональные, процессуальные и технологические» [7, с. 6] виды проектирования. Институциональное проектирование связано с созданием организационных структур, которые необходимы для решения (временного или на постоянной основе) определенной социально-экономической, духовной, политической проблемы. Процессуальное проектирование нацелено на формирование определенного функционального уровня отдельных субъектов управления. Такой тип проектирования является персонифицированным. Проектные модели конструируются исходя из интересов конкретных субъектов. Они имеют индивидуализированный характер и направленность. В технологических типах проектирования акцент делается на построении алгоритмов реализации основных этапов проектной деятельности.

Кроме содержательного, масштабного и субъектного критериев типологизации проектов, существует, на наш взгляд, надвременной критерий их классификации. Он позволяет типологизировать проекты на две группы: системные и эпизодические. Первые охватывают несколько исторических эпох, затрагивают большую часть сфер общественной жизнедеятельности. Вторые оказываются востребованными в условиях, когда происходит утрата государством или иными крупными субъектами способности осуществлять системное, над-временное проектирование (в силу разных обстоятельств, начиная от истощения ресурсов и заканчивая утратой стратегических инициатив). Тогда эпизодическое проектирование, охватывающее четкие временные рамки, становится единственной возможностью продемонстрировать способность властных субъектов генерировать проекты различного уровня и направленности.

Развитие информационных технологий и стремительная цифровизация социума стали причиной того, что в современном социуме необходимо выделять «виртуальные» и «реальные» типы проектов. Виртуальные проекты содержат достаточно широкий и абстрактный, и вместе с тем, прикладной смысловой контент. Его широкое распространение связывается с развитием «массовой культуры» [4] или с «молчаливым обществом потребления» [8]. Упрощение «виртуальных проектов», по сравнению с «реальными», не приводит к возникновению более доступных механизмов их измерения. Напротив, виртуальное пространство и время, где реализуются данные проекты, подвержено «сжатиям» и «расширениям», которые требуют дополнительных оценок и интерпретаций. Более того, многие исследователи считают, что эти феномены являются отдельным предметом изучения [5]. Что же касается «реальных» политических проектов, то они могут быть поняты в двух измерениях. С одной стороны, они объединяют все проекты, которые являются альтернативными «виртуальным». Такая интерпретация максимально расширяет трактовку и содержательное наполнение типологического ряда «реальных» проектов.

В одной системе координат с «реальными» и «виртуальными» проектами находятся «открытые» и «за-

крытые» проекты. «Открытые» проекты опираются на свободный и практически неконтролируемый доступ к информации. Такое видение проекта дает возможность социуму осуществлять гражданский контроль за проектной деятельностью. В частности, идеология «открытых данных» поддерживается крупнейшими международными организациями, такими как: Open Government Partnership, International Budget Partnership, W3C, Всемирный банк, ОСЭР, Open Knowledge Foundation [7, с. 6]. Закрытые «проекты» не подразумевают свободного обмена информацией между участниками проектной деятельности и внешней средой.

Достаточно популярной является типологизация проектов, которая выстраивается на основании социокультурных критериев разделения проектных видов. В рамках такой типологической модели проекты классифицируют на межгосударственные, глобальные, цивилизационные, трансконтинентальные [6]. Частью цивилизационных проектов, подразумевающих конструирование социально-политической и экономической реальности на макроуровне – выступают этнокультурные проекты. Это связано с тем, что данные проекты и соответствующие им способы проектной деятельности стали реакцией на масштабные изменения цивилизационной среды. Взаимодействие и взаимопроникновение цивилизаций, отличающихся

разным образом жизни, требуют от современного человека «диалогичности, понимания, уважения к культурной идентичности других людей» [9, с. 231]. Поэтому этнокультурные проекты направлены на создание устойчивой социальной среды, в основе которой лежат принципы диалога цивилизаций и симфонии культур. Инструментами создания подобной среды являются программы этнокультурного воспитания и образования [1, с. 238], которые могут реализовываться на всех этапах социализации человека в современном социуме.

Таким образом, может быть *сделан вывод*, что концепт «этнокультурное проектирование» является составной частью проектной методологии интерпретации современной социально-политической, духовной и экономической реальности. Он имеет двойственную природу. С одной стороны, он является самостоятельной идейной и инструментальной конструкцией одновременно. С другой стороны, он представляет собой составную часть такого понятия как цивилизационный проект, которое можно определить как динамичную общественную систему, имеющую четкие пространственные и временные границы, интегрирующую несколько государств и обществ, в которых политические, экономические, социальные и духовные институты функционируют в рамках особых ценностных координат, сочетающих уникальные и универсальные качества.

Список литературы

1. Бабунова Е.С. Проектирование концептуальной модели системы этнокультурного воспитания // Сибирский педагогический журнал. – 2011. – №6. – С. 231–239.
2. Игнатова А.М. Открытые данные как новый способ взаимодействия государства и общества // Грамота. Ч. 2. – 2015. – №1. – С. 78–80.
3. Костина А.В. Массовая культура: аспекты понимания // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – №1. – С. 28–35.
4. Маршалл М. Телевидение. Робкий гигант. – М.: Искусство, 2001. – С. 138–148.
5. Митрохина Т.Н. Политические проекты в дискурсивном пространстве современной российской политики / Т.Н. Митрохина, М.В. Горбачев, А.Г. Соколов. – Саратов.: Изд-во ССЭИ РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2018. – 224 с.
6. Морозова Е.В. Гибридные политические институты: к проблеме типологизации / Е.В. Морозова, И.В. Мирошниченко, Н.А. Рябченко // Человек. Сообщество. Управление. – 2015. – Т 16, №4. – С. 6–26.
7. Miles S. Consumerism as a Way of Life. London: SAGE Publications, 1998. – 174 p.
8. Татаркин А.И. Формирование региональных институтов пространственного развития Российской Федерации // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. – 2012. – №6 (24). – С. 42–59.

References

1. Babunova, E. S. (2011). Proektirovanie kontseptual'noi modeli sistemy etnokul'turnogo vospitaniia. Sibirskii pedagogicheskii zhurnal, 6, 231-239.
2. Ignatova, A. M. (2015). Otkrytye dannye kak novyi sposob vzaimodeistviia gosudarstva i obshchestva. Gramota. Ch. 2, 1, 78-80.
3. Kostina, A. V. (2006). Massovaia kul'tura: aspekty ponimaniia. Znanie. Ponimanie. Umenie, 1, 28-35.
4. Marshall, M. (2001). Televidenie. Robkii gigant., 138-148. M.: Iskusstvo.
5. Mitrokhina, T. N., Gorbachev, M. V., & Sokolov, A. G. (2018). Politicheskie proekty v diskursivnom prostranstve sovremennoi rossiiskoi politiki., 224. Saratov.: Izd-vo SSEI REU im. G.V. Plekhanova.
6. Morozova, E. V., Miroshnichenko, I. V., & Riabchenko, N. A. (2015). Gibridnye politicheskie instituty: k probleme tipologizatsii. Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie, T 16, 4, 6-26.
7. Miles, S. Consumerism as a Way of Life. London: SAGE Publications, 1998.
8. Tatarin, A. I. (2012). Formirovanie regional'nykh institutov prostranstvennogo razvitiia Rossiiskoi Federatsii. Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny, 6 (24), 42-59.

Информация об авторе

Горбачев Михаил Валерьевич – д-р полит. наук, доцент кафедры российской политики ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова», Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Mikhail V. Gorbachev – doctor of political sciences, associate professor of Russian Politics Department, FSEI of HPE "Moscow State Lomonosov University", Moscow, Russian Federation.

Освещение методологических проблем тюркских этносов Кавказа в условиях глобализации

DOI 10.31483/r-64076

УДК 394.011

Керимли В.Г.

Институт архитектуры и искусства Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Республика Азербайджан.

 <https://orcid.org/0000-0001-5868-8109>, e-mail: yanshaq@gmail.com

Резюме: Статья обращает внимание на современные социокультурные проблемы Кавказа, в ней подчеркивается актуальность исследований данного региона. *Цель статьи* – обозначить важные методологические проблемы исследования истории, культуры и языка тюрков с учетом духовного и интеллектуального возрождения тюркского мира на основе различных подходов и методов. Применение сравнительно-исторического метода и метода интерпретации культурно-исторических явлений позволило нам выявить, что концепция кавказской цивилизации более статична по сравнению с динамичной европейской цивилизацией. *Результат исследования* показал, что этническая принадлежность на Кавказе по-прежнему актуальна. В кавказской культуре основным направлением изучения поведения субъекта является этноидентификация. *Делается вывод о том*, что эта особенность является серьезной проблемой для народов региона, в том числе тюрков. В целом, этнический фактор является одним из механизмов, регулирующих жизнь человека, принадлежащего к кавказской цивилизации. Вместе с этим подчеркивается, что тюркские народы, живущие в кавказском регионе, являются народами, которые обогащают кавказскую цивилизацию.

Ключевые слова: тюркский мир, тюркский народ, тюркский этнос Кавказа.

Для цитирования: Керимли В.Г. Освещение методологических проблем тюркских этносов Кавказа в условиях глобализации // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 9-13. DOI:10.31483/r-64076.

Coverage of Methodological Problems of Turkic Ethnoses of the Caucasus Under Globalization

Vugar G. Kerimli

Institute of Architecture and Art of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan.

 <https://orcid.org/0000-0001-5868-8109>, e-mail: yanshaq@gmail.com

Abstract: The article draws attention to the current socio-cultural problems of the Caucasus, it emphasizes the relevance of research in this region. *The purpose of the article* is to identify important methodological problems in the study of the history, culture and language of the Turks, taking into account the spiritual and intellectual revival of the Turkic world based on various approaches and methods. The application of the comparative historical method and the method of interpreting cultural and historical phenomena allowed us to reveal that the concept of Caucasian civilization is more static compared to a dynamic European civilization. *The result of the study* showed that ethnicity in the Caucasus is still relevant. In Caucasian culture, the main direction of studying the behavior of the subject is ethno-identification. *It is concluded that* this feature is a serious problem for the peoples of the region, including the Turks. In general, the ethnic factor is one of the mechanisms governing the life of a person belonging to Caucasian civilization. Along with this, it is emphasized that the Turkic peoples living in the Caucasian region are the peoples that enrich the Caucasian civilization.

Keywords: methodology, Turks peoples Caucasus, art culture, folk art, art.

For citation: Kerimli V.G. (2019). Coverage of Methodological Problems of Turkic Ethnoses of the Caucasus Under Globalization. *Ethnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 9-13. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64076.

Введение

В целом современные социокультурные и исторические реалии требуют большего внимания к проблеме Кавказа. Для этого решение цивилизационной идентичности Кавказа как проблемы также является важным методологическим шагом при рассмотрении вопросов художественной культуры тюркских народов, проживающих здесь. С другой стороны, растет интерес к пониманию культурной самобытности народов. В связи с этим проблема культурно-исторического развития народов Кавказа, в том числе тюркских, становится все более актуальной.

В этом контексте было бы целесообразно сослаться на феномен кавказской цивилизации, чтобы показать методологическую значимость исследований этого региона.

Результаты и обсуждение. Вообще, мыслители древности признавали Кавказ не только географическим регионом, но и местом, где жили племена, говорящие на разных языках. Это можно объяснить, прежде всего, особенностями и характером исторического развития региона. В небольшом кавказском регионе

насчитывается более 50 различных языков и диалектов разных культур. Не следует упускать из виду и другую методологическую проблему. Модели развития истории показывают, что каждая локальная, специфическая цивилизация может жить в процессе интеграции в мировой как самостоятельное целое. Однако, как только культура вовлекается в мировой процесс, она становится частью единой мировой цивилизации.

В средние века на Кавказе многие государственные институты возникали в сложных географических условиях. Эти государственные образования с уникальной политической структурой были хранителями уникальной этнографической жизни. История великого тюркского народа (15 империй, 38 государств, 34 мест назначения, 16 ханств и 6 независимых государств) была разбита на короткие очерки [4].

Тюркский народ оказал влияние на ход мировой истории с древних времен и внес значительный вклад в развитие человеческой цивилизации. Однако следует отметить, что истинное историческое и культурное наследие тюрков до конца не изучено.

Прежде всего, следует отметить, что многие античные и средневековые авторы тюркских племен высказали интересные идеи. Специалистам в этой области хорошо известно, что Гегатей, Гестол, Геродот, Страбон, Плиний, Помпоний Мела, Птолемей, Ибн самый плененный, Расадин, Хордабе, Абиль Фида, Ибн Ханкал и другие. Они сделали интересные комментарии о турецком народе. Однако филологам, культурологам, историкам и этнографам хорошо известно, что труды по истории и культурным ценностям тюркских народов в первую очередь приписываются шведскому офицеру Ф. Таббаат-Итрабербенберу. Разумеется, речь идет не только о количестве тюркских империй и государств. Мы говорим о нации, которая вызвала большую миграцию народов, и, таким образом, о нации, которая покоряла всю Европу и положила конец Римской империи и заставила всю Европу платить. Но это также исторический факт, что турки положили конец крестовым походам. По-видимому, войны тюркских народов за их достоинство привели к фальсификации тюркской культуры в мировой истории и культуре. Многие историки, несмотря на свой объективный подход к Великой истории турок, всегда описывали их как кочевые племена, пытаясь затмить реальное превосходство тюркских народов в истории цивилизации. Возможно, из-за этого понятие «тюркская цивилизация» в философской, исторической, политической и культурологической мысли заняло свое законное место. Естественно, историческая несправедливость была его объективной причиной. Самое главное, что исследователи XVII века по социокультурной жизни Европы – в основном это были христианские авторы – предпочли изучение цивилизации в контексте западной социальной науки. С другой стороны, исторические реалии играли доминирующую роль в европейском геополитическом противостоянии, и поэтому феномен цивилизации связан с названием этого континента, хотя Вольтер, Монтескье и другие европейские мыслители поднимают проблему «мировой цивилизации» за пределы концепции ограниченной европейской цивилизации. Они не понимали европейскую цивилизацию как часть мировой цивилизации. Точнее, работа Графа де Габина о неравенстве человеческих рас показывает, что речь идет только о европейской цивилизации, когда речь идет о европейском превосходстве. Эта концепция, управляемая в XVII и XX веках, отказалась от идеи восточной цивилизации, в которой доминировало европейское мышление. Характерной чертой европейского мышления в целом было то, что живое, государство, литературная культура живых народов были материальной основой общества и экономических отношений. это основа.

Что касается тюркского мира, это отдельная проблема. Признание тюркских народов только кочевыми племенами породило миф о том, что у таких народов не может быть своего государства, истории и культуры. Только в XX веке европейцы начали приобретать некоторое представление о древнетюркской письменной культуре после знакомства с источником Орхан-Енисей. До этого времени турецкие военные атаки и их героические войны шокировали Европу, поэтому европейские исследователи сформировали стереотип «дикие турки» [2, с. 68–69].

Поэтому не случайно, что А. Фердюсон, Маркиз де Мираб, И. Моркс, Д.Снетлаг, З. Фрейд, М.Хайдеггер, М. Муссун, а также местные цивилизации и культурно-исторические типы, занимающиеся проблемой цивилизации, не случайны. Рассказ о понятии тюркской цивилизации в трудах авторов концептов не идет. Даже современные исследователи не говорят о тюркской цивилизации в полном смысле слова, пытаясь «растопить» термин «тюркская цивилизация» в своих исследованиях. Например, Павловко рассматривает тюркский мир как цивилизацию в рамках Тюркской Евразии.

Одна из причин, по которой изучение типологических и классификационных проблем не подпадает под категорию «Тюркская цивилизация», связана с тем, что этногенез связан с антропосферой, космическим освещением, колебаниями биосферы, орогенным ростом, снижением и уменьшением напряжения и «старением». Однако возникновение и развитие тюркской цивилизации напрямую связано с этногенезом тюркского мира, и, как известно, эта проблема является проблемой Л.Н. Гумилева «Древние турки», «Ритмы Евразии» и так далее. его работы были тщательно и объективно исследованы.

Гипотеза о существовании тюркской цивилизации была основана на сравнительном анализе прототипа [5, с. 164–165]. Сегодня понятие «тюркская цивилизация» принято научным сообществом. Это правда, что в некоторых случаях определение «цивилизация» не фигурирует в классификации цивилизаций, но тот факт, что такая цивилизация является универсальной цивилизацией, нельзя игнорировать в важных исследованиях.

Обратите внимание, что понятие «цивилизация», которое относится к тюркской цивилизации, не работает, или, скорее, этот термин не принят в соответствующей литературе. Во-первых, потому что ареал кочевой цивилизации больше, чем ареал тюркской цивилизации. Во-вторых, тюркская цивилизация не может противостоять только кочевой цивилизации, так как большинство племен являются живыми племенами. В любом случае, общий взгляд на науку о тюркологии таков, что существование турецкой цивилизации и ее достойное место в научном мире все еще остается противоречивым. Согласно современным исследованиям, можно сказать, что единство цивилизованной территориальности и условий жизни, единство политической структуры, языковая принадлежность, наличие единой религии этногенеза, культуры и менталитета. Исследователь Н. Амрекулов убедительно утверждает, что турки являются «гармонизирующим и универсальным связующим звеном Евразии» [4]. Мы считаем, что тюркизм – это явление, способное интегрировать культуру и идеологию людей. Достаточно изучить художественную культуру тюркских народов, живущих сегодня на Кавказе, – источники изучения народного искусства, легенд, национальных праздников и народных игр, музыки, песен, танцев, национальных ритуалов, народного творчества, ковроткачества, верховой езды, правил и норм в обществе. Это культурное наследие является огромным потенциалом развития, что делает тюркский народ субъектом цивилизации. В этом смысле тюркские народы, живущие в кавказском регионе, являются народами, которые обогащают кавказскую цивилизацию.

Тем не менее многие проблемы, связанные с кавказской тюркской культурой, еще не решены. Однако тюрколог Алибей Гусейнзаде также сказал, что мы понятия не имеем, кто такой тюрк, хотя он гордится собой» [1, с. 49]. Изучение кавказских тюрков в контексте кавказской цивилизации и незнакомые оттенки особенностей тюркской культуры в целом имеют определенное методологическое значение в раскрытии этой истины. Методологическая точка зрения заключается в том, что философский и теоретический подходы к культуре самоорганизации, типологии культурной эволюции и ее современному изучению особенно проблематичны в отношении специфики подхода к культуре, особенно художественных подходов. Художественная культура каждого народа, включая тюркские народы, всегда находилась в процессе эволюции и продолжается по сей день. В целом эволюция культуры зависит от понятий и методологического потенциала той или иной теории, их структурных возможностей. Каждый методологический подход должен основываться на исторической и эмпирической реальности и проникать в существование культурного феномена. Если мы пытаемся культурологически изучать тюркские народы, живущие на Кавказе, мы должны придерживаться междисциплинарного (трансдисциплинарного) принципа. Социокультурные явления по своей природе носят ментальный характер и поэтому представляют собой разницу между психологическим анализом социологии и социологическими исследованиями. В одном случае (психология личности, психология искусства и т. д.). Можно исследовать психологические факторы (инстинкты, автоматизм, желания, эмоции, идеи, архетипы и т. д.). И влияние социокультурных факторов и процессов (культура, общественно-политическая жизнь, история искусства и т. д.) может использоваться как переменная для интерпретации.

Основываясь на упомянутом выше принципе психологии, социологии и культурологии, мы хотели бы выделить три раздела философской социокультурологии, подчеркнув теоретическую социологию С. Сорокина.

— социокультурная аналитика, которая исследует большое количество культурных объектов и форм;

— социокультурные технологии. Объектом этого являются социальные принципы;

— социологическая генетика – это теория культурной эволюции. Это связано с тем, что культура, которая занимает центральное место в социальном поведении, играет роль посредника в социальном общении (общение, взаимодействие). Эти символы-посредники передают реакции между субъектами взаимодействия (язык, письмо, образы, музыка, танцы и т. д.). Эти вопросы являются важной предпосылкой понимания культурных связей народов Кавказа, а также сути кавказской цивилизации.

Чтобы правильно понять художественную культуру тюркских народов, живущих в этом регионе, важно понять особенности кавказской цивилизации, которые отличают ее от западной цивилизации, и понять особенности тюркской цивилизации.

Как правило, Кавказ классифицируется как самостоятельный цивилизационный регион: общие причи-

ны людей, много лет живущих в горном ландшафте: экономические и бытовые особенности, дохристианские и частично совпадающие принципы, общие мифологические элементы и специфика традиции. У горских людей свой менталитет, а эмоциональность характерна для поведения этих народов. Разумеется, научно-методический подход к проблеме не ограничивается перечнем этих признаков.

Кавказский регион по-прежнему рассматривается как сложная историко-этнографическая провинция, поскольку советская формальность преобладает в форме формалистического подхода. Принципы не были разработаны. Концепция «горного феодализма» грузинскими авторами не способствовала глубокому и всестороннему изучению культуры региона, и эта концепция не была поддержана здравомыслящими исследователями. Таким образом, важным фактором здесь является пересмотр теоретико-методологических подходов, унификация аппарата понятий. Это потому, что без него цивилизационная парадигма создает совершенно неэффективное и нереалистичное видение.

Можно согласиться с тем фактом, что горные народы Кавказа находились под влиянием различных цивилизаций, религий и культур, а Кавказская горная цивилизация была создана в регионе в течение XV-XVI веков.

В научной литературе также есть следующее: на Кавказе существует несколько цивилизаций, которые взаимосвязаны. Каждая из категорий «форма» и «цивилизация» дополняет друг друга, хотя и имеет свои преимущества. Концепция цивилизации не отрицает формирующего подхода и не является противоречивым явлением. Обе теории – фазы и локальное обучение – позволяют возникать различным культурам, и все общие законы развития в теории стадии выходят на первый план. При обучении местной цивилизации предпочтение отдается индивидуальным различиям в исторических и культурных процессах.

Концепция кавказской цивилизации более статична по сравнению с динамичной европейской цивилизацией. Это показывает, что этническая принадлежность на Кавказе по-прежнему актуальна. Наоборот, он выступает как явная ценность в цивилизации этнического региона. В кавказской культуре основным направлением изучения поведения субъекта является этноидентификация. Эта особенность является серьезной проблемой для народов региона, в том числе тюрков. В целом, этнический фактор является одним из механизмов, регулирующих жизнь человека, принадлежащего к кавказской цивилизации. Кавказскую идентичность можно отличить по этим характеристикам: многогранный, поскольку кавказские народы «освоили» в относительно небольшом пространстве с аналогичными природными условиями, иными словами, кавказцы имеют общие социальные навыки, экономическую деятельность и этнолингвистические, геополитические, общие политические ценности. Социально-экономическая, политическая и историческая идентичность привела к формированию у кавказских народов типичных национально-психологических фигур. Стереотип характерной черты всех кавказских народов обусловил формирование социокультурной си-

стемы Кавказа. Такие же поведенческие модели характерны для всех народов Кавказа. Но даже если это связано с традициями и психологией коллективизма, было бы неправильно принадлежать к кавказскому восточному обществу. В контексте кавказской культуры человек не был вовлечен в изменение условий жизни, которое исторически сложилось, и не сталкивался с каким-либо государством или религией и развивался в рамках общественного мнения.

Конечно, глобализация не вышла за пределы кавказской цивилизации. Парадокс в том, что в условиях глобализации национальная идентичность ослабляется, хотя национальная специфика ослабевает. На данном этапе народы Кавказа должны попытаться сохранить свои цивилизационные знания, свои цивилизационные ценности от инопланетных идеологических «атак». Конечно, преимущества ценностей других цивилизаций всегда актуальны. Исследователь С.О. Чипашвили называет этот вид цивилизационной политики «динамичным традиционализмом».

Что касается тюркской цивилизации, то подавляющее большинство экспертов считают, что турецкая культура создала условия для развития соседних цивилизаций, в том числе европейской цивилизации, с сильным влиянием на соседние культуры [1, с. 63]. Л. Гумилев назвал создание тюркских гигантов «такой историей». Мир был мостом между Востоком и Западом, который был мостом между восточной и западной цивилизациями на Шелковом пути. В любом случае, исторические эксперты – несомненно, под влиянием исследований Л. Гумилева – должны были рассматривать тюркский мир как независимую цивилизацию тюркской истории и культуры, а не только Китай и соседей Ирана [2, с. 13–14].

Однако другая угроза еще не преодолена. Сегодня многие люди пытаются навязать чуждые идеологические ценности тюркам. Одна из причин этого заключается в том, что многие исследователи, в том числе зарубежные, не смогли поколебать полемические речи об этногенезе народов Кавказа. Язык и мифология, эпос, музыка, уникальный материал и духовность народов, живущих здесь, были исследованы так, как будто они были верны самым ранним временам на Кавказе.

В шестом веке границы Тюркского ханства были переплетены с Византией на западе, Ираном на юге и даже Индией и на востоке с Китаем. Именно в этом историческом и географическом контексте развитие цивилизации соседних государств было связано с тюркскими государствами. Появление Тюркского ханства стало поворотным моментом в истории человечества, поскольку между средиземноморской культурой Дальнего Востока было различие, хотя государства региона знали друг друга.

Пустыни и бесконечные горы с бесконечными границами мешали общению Востока и Запада. Только позже появление металла и изобретение кареты позволило без особых трудностей добраться до пустыни с караванами. В этой ситуации тюрки играли роль посредника между Востоком и Западом, в то время всеобъемлющего экономического и политического сотрудничества с соседними странами.

Исторические реалии предполагают, что турки играли роль моста между западной и восточной культурами, и они также извлекали выгоду из влияния этих культур. Однако не следует забывать, что турки создали свои цивилизации. Следует особо отметить, что тюрки создали несколько цивилизаций и культурных центров в самом сердце Евразии, оказав таким образом влияние на другие культуры и цивилизации. Ученые признают, что тюрки находились под большим влиянием европейской культуры. Таким образом, эти народы создали образцы высокой культуры для своего времени.

Археологические находки и письменные источники указывают на то, что первыми племенами, организовавшими массовое производство железа, были древнетюркские племена. В степях Центральной Азии турецкие солдаты много воевали, и развитие кавалерии было связано с использованием турками прочных железных материалов. Казахский философ и культуролог справедливо отмечает, что в пустыне Евразии была создана особая цивилизация, связанная с развитием животноводства и «развитием конной культуры, правильного использования земледелия и ирригационных систем» [6]. Можно получить полную картину тюркской цивилизации, включая возникновение мировых империй, глобальные миграционные и демографические процессы.

Об этом свидетельствует тот факт, что древнетюркские языки сохранились у крупных американских индейцев, на древнем, среднеазиатском, кавказском, черноморском, уральско-волжском, сибирском и древнем этнических языках. Достаточная этнология – это, прежде всего, вопрос: можно ли сохранить следы древнетюркского языка эпохи древнего мира? По нашему мнению, подробный ответ на этот вопрос дал М. Закиев в своей работе «Глубокие этнические корни тюркских народов», опубликованной в Астане [4]. Самое интересное, что «Степная цивилизация» дала человечеству пример государственного управления. Исследователь М.И. Ибан отмечает, что под влиянием государственного устройства Монголии образовалось государство Золотой Орды и Московской Руси, в результате чего Россия стала крупным государством. Основными атрибутами государственности являются налоговая система, военное ведомство, создана система переписи населения, введена в обращение монета. Степная цивилизация дала миру кладбище, архитектуру, выдающиеся памятники с рунами и богатые эпопеи [3, с. 430].

Российский археолог А. Иконников-Галицкий показывает, что в VII-VI вв. до н.э. Центральная Азия была сильным государством и процветала прекрасная культура. Тюрки смогли представить себя культурными людьми. Интересно, что в 1261 году при Золотой Орде была создана обыкновенная православная церковь, а Русская православная церковь была освобождена от всех видов налогов. Золотая Орда приказала казнить всех, кто оскорблял православную церковь в целом. Тюрки на современном языке показывают пример толерантности и показывают свою ценность.

Именно тюркианство сделало тюркскую цивилизацию известной во всем мире, и это было моральным

ядром тюркской культуры и цивилизации. Только вера в Бога – совершенно новое событие в истории человечества. Люди древности не признавали такую веру. На самом деле они были еретиками. Например, в древней Греции они верили в Зевса, Геру, Меркурия, Юпитера и других богов в Римской империи. Перед их изображениями они поклонились, пожертвовали и ждали их помощи. В то время никто, кроме тюрков, не знал Бога небесного. Его бойцы сражались уверенно и всегда побеждали. Другие народы наблюдали за этой удивительной сценой и думали, что это Бог, а не воины, которые выиграли войну. Когда люди приняли новую религию, они сначала ждали их помощи и поддержки и обратились ко Всемогушему. Это роль религии в жизни людей.

Выводы. Анализ вышеупомянутых взглядов и соображений ставит перед исследователями важные методологические проблемы:

— сегодня тюркским ученым, в том числе азербайджанским тюркологами, следует рассмотреть концептуальную теоретико-методологическую парадигму истории, культуры и языка тюрков с учетом духовного и интеллектуального возрождения в тюркском мире и ознакомить общественность с результатами исследования;

— идея должна основываться на том факте, что кавказские тюрки, являющиеся частью тюркского мира, были не только культурным и историческим мостом

между Западом и Востоком, но и создали условия для развития цивилизации в этих регионах;

— предоставить альтернативный путь развития, исключая односторонность в исследованиях Востока и Запада. Нам кажется, что кавказские тюркологи несут ответственность за эту задачу. Также важно обратить особое внимание на исторические культурные связи между Россией и Кавказом;

— разработка программы, объясняющей вклад тюркских народов в мировую культуру и цивилизацию;

— обобщить лучшие практики тюркских народов в области образования и культуры, обычаев и традиций и использовать их в качестве одной из альтернатив в воспитании современной молодежи;

— широкое распространение опыта межнационального согласия и межкультурного диалога в Азербайджане в тюркском мире и на международной арене.

Культурологическое исследование проблем, которые имеет особое значение является методология научного познания. Проблема в том, что тюркская культура достойна; не для того, чтобы представить себя как полностью сформировавшееся явление, но чтобы ясно показать миру, что культура тюркских народов, в том числе тюрков, живущих на Кавказе, является началом человеческой цивилизации.

Список литературы

1. Абдулатипов Р.Г. Кавказская политика России и российские ориентации Кавказа // Научная мысль Кавказа. – 1999. – №3. – 49 с.
2. Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – М. Айрис пресс, 2001. – С. 13–14.
3. Казиев Ш.М. Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке / Ш.М. Казиев, И.В. Карпеев. – М., 2003. – 430 с.
4. Керимли В.Г. Тюрки в Грузии. – Баку: Текнур, 2011.
5. Унежев К.Х. Культура адыгов (черкесов) и балкарцев. – Нальчик, 2003. – С. 164–165.
6. Черноус В.В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа. – 1999. – №3.

References

1. Abdulatipov, R. G. (1999). Kavkazskaia politika Rossii i rossiiskie orientatsii Kavkaza. Nauchnaia mysl' Kavkaza, 3.
2. Gumilev, L. N. (2001). Ot Rusi do Rossii: Ocherki etnicheskoi istorii., 13-14. Airis press.
3. Kaziev, Sh. M., & Karpeev, I. V. (2003). Povsednevnaia zhizn' gortsev Severnogo Kavkaza v XIX veke. M.
4. Kerimli, V. G. (2011). Tiurki v Gruzii. Baku: Teknur.
5. Unezhev, K. Kh. (2003). Kul'tura adygov (cherkesov) i balkartsev., 164-165. Nal'chik.
6. Chernous, V. V. (1999). Rossiia i narody Severnogo Kavkaza: problemy kul'turno-tsivilizatsionnogo dialoga. Nauchnaia mysl' Kavkaza, 3.

Информация об авторе

Керимли Вугар Гараджан оглы – канд. культурологии, доцент, ученый секретарь Института архитектуры и искусства Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Республика Азербайджан.

Information about the author

Vugar G. Kerimli – candidate of cultural studies, associate professor, scientific secretary, Institute of Architecture and Art of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan.

Истоки и традиции использования поэтики мифа в узбекской литературе

DOI 10.31483/r-64080

УДК 821.512.133

Пардаева Д.Р.

Каршинский государственный университет,
Карши, Республика Узбекистан. <https://orcid.org/0000-0002-8313-6186>, e-mail: paradise.dil13@gmail.com

Резюме: Миф способствовал рождению литературы и был истоком и началом литературы. Трудно переоценить значение мифологии в развитии различных видов искусств, в самом развитии художественно-образного мышления, и, разумеется, в первую очередь в развитии художественной литературы. Исследование поэтики мифа связано с оживлением в узбекской литературе традиции мифологизирования. *Цель статьи:* проанализировать истоки и традиции использования поэтики мифа в узбекской литературе. *Методы.* При написании статьи использованы проблемный, структурно-сравнительный, структурно-типологический методы анализа. *Результат.* Истоки использования мифа в современной прозе узбекских писателей, с одной стороны, восходят к условно-метафорическому изображению в литературах Древнего Востока, притчеобразной манере А. Джамии, А. Навои, Рабгузи. С другой стороны, несомненно, огромное влияние оказала европейская традиция использования мифа. Возрождение интереса к мифу в литературе XX века неоднозначно и вызвано весьма сложными причинами. Следует отметить, что использование поэтики мифа современной литературой помогает найти писателю вечные духовно-нравственные опоры и ценности, рассмотреть в философском плане проблему вечной борьбы добра и зла, разобраться в самопознании и законах духовного развития человека. *Делается вывод о том, что с самого начала возникновения и до настоящего времени литература постоянно обращалась к мифу и ее отношение к мифологии менялось от эпохи к эпохе в соответствии с изменением общей историко-культурной ситуации.*

Ключевые слова: литература, традиция, проза, миф, мифология, поэтика мифа, мифотворчество.

Для цитирования: Пардаева Д.Р. Истоки и традиции использования поэтики мифа в узбекской литературе // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 14-18. DOI:10.31483/r-64080.

Origins and Traditions of Using Myth Poetics in Uzbek Literature

Dilfuza R. Pardaeva

Karshi State University,

Karshi, Republic of Uzbekistan.

 <https://orcid.org/0000-0002-8313-6186>, e-mail: paradise.dil13@gmail.com

Abstract: The myth contributed to the birth of literature and was the source and beginning of literature. It is difficult to overestimate the importance of mythology in the development of various types of arts, in the very development of artistic and figurative thinking, and, of course, primarily in the development of fiction. The study of the poetics of myth is associated with the revival of the mythologizing tradition in Uzbek literature. *The purpose of the article* is to analyze the origins and traditions of the use of myth poetics in Uzbek literature. *Methods.* During the study problem-based, structural and comparative, structural and typological methods of analysis were applied. *Result.* The origins of the use of myth in modern prose by Uzbek writers, on the one hand, go back to the conditional metaphorical image in the literature of the Ancient East, parable-like manner of A. Dzhami, A. Navoi, Rabguzi. On the other hand, there is no doubt that the European tradition of using myth has had a great influence. The revival of interest in myth in the literature of the twentieth century is ambiguous and caused by very complex reasons. It should be noted that the use of myth poetics in modern literature helps the writer to find eternal spiritual and moral supports and values, to consider the problem of the eternal struggle of good and evil from philosophical point of view, to understand self-knowledge and the laws of human spiritual development. *It is concluded that* from the very beginning and up to the present time, literature has constantly turned to myth and its attitude to mythology has changed from era to era in accordance with the change in the general historical and cultural situation.

Keywords: literature, prose, myth, mythology, poetics of myth, myth-making, tradition.

For citation: Pardaeva D.R. (2019). Origins and Traditions of Using Myth Poetics in Uzbek Literature. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 14-18. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64080.

Введение

Трудно переоценить значение мифологии в развитии различных видов искусств, в самом развитии художественно-образного мышления, и, разумеется, в первую очередь в развитии художественной литературы. Миф способствовал рождению литературы и был истоком и началом литературы. Обращение писателей XX века к различным средствам мифо-поэтического, условно-символического отображения действительности стало настолько активно, что критики и литературоведы выделяют: «поэтику мифа» или «поэтику мифологизирования» [7, с. 365], «мифологический роман» [14, с. 260], «мифопритчевую прозу» [3, с. 139], «миф, как жанр искусства, а именно, как эпический жанр» [12, с. 186], «неомифотворчество» [11, с. 421] и др.

Художественное своеобразие мифов оказало существенное влияние на позднейшие традиции в литературе и во многом определило их. На всем протяжении развития письменной литературы, это прослеживается на многих уровнях: сюжетно-фабульном, идейно-художественном, повествовательном. Уже в античный период следы влияния мифологии можно проследить в творчестве таких писателей, как Софокл, Аристофан, Эсхил, Еврипид. На Востоке наиболее ярко проявляется в творчестве Фирдоуси, А. Навои, Дурбека, Рабгузи. В дальнейшем в истории развития литературы влияние поэтики мифа прослеживается в той или иной степени в творчестве Данте, Ф. Рабле, Ф. Гельдерлина, Э.Т.А. Гофмана, Т. Манна, Дж. Джойса, Ф. Кафки, А. Камю, Г.Г. Маркеса и мн. др. авторов.

Истоки использования мифа в прозе узбекских писателей XX века, с одной стороны, восходят к условно-метафорическому изображению в литературах Древнего Востока, притчеобразной манере А. Джами, А. Навои, Рабгузи. С другой стороны, несомненно, огромное влияние оказала европейская традиция использования мифа в духе французского сюрреализма.

Эта тенденция к стремлению раскрыть прошлое во взаимосвязи с новой эпохой, с общечеловеческими ценностями, к глубокому социально-философскому, духовно-нравственному анализу обогатила и прочно ввела в содержание и формы современной прозы элементы мифа, легенд, притч.

Методы. В творчестве узбекских писателей, при помощи структурно-сравнительного, структурно-типологического методов анализа можно проследить влияние поэтики мифа, обращение к уходящим вглубь истории традициям тюркоязычных литератур.

Результаты. Вторая половина XX века в литературах народов Центральной Азии ознаменована расцветом традиции мифологизирования и использованием поэтики этого жанра в творчестве писателей одного этногенетического ряда, имеющих одни культурно-исторические корни. К таким писателям можно отнести Ш. Рашидова, А. Мухтара, Ч. Айтматова, Т. Зулфикарова, А. Алимджанова, О. Бокеева и др.

Обсуждение. Следы влияния древней мифологии, использование мифов на сюжетном уровне, в создании характеров героев, в самом стиле повествования можно проследить в творчестве А. Навои. Преобладание мифологически сказочного начала художественно-эмоциональная заданность в поэмах А. Навои – помогает писателю в построении эпизодов, в создании многоплановости, полифоничности изображаемых образов, сохраняет автономию народно-поэтического предания в качестве сюжетной основы, с другой стороны, народные легенды и мифы ассоциируются с субъективными ощущениями, внутренним видением поэта, его эмоциональными проекциями. Широкий и разнообразный круг вопросов, волнующих А. Навои – это и социальная несправедливость, порочность человека и общества в целом, размышления о вечных вопросах бытия – о добре и зле, о моральных и нравственных качествах человека, о тайне жизни и смерти. Его лирико-философские размышления проникнуты чувством тревоги и болью, за состоянием общества поэт видит выход во внутреннем совершенствовании человека, в служении людям, ненасилию.

А. Навои в своем творчестве обращается к древним мифам, свободно вводит сюжеты мифов в ткань произведения, придавая иногда новую окраску, но сохраняя основные мотивы. В произведениях А. Навои встречаются мифологические персонажи, такие, как див, яджуж и маджуж, пери. Эти образы используются поэтом для выражения конкретных эстетических целей, когда он задумывается над явлениями своего времени, над его проблемами. Однако, такое «осовременное» отношение к мифологии не отвергает исконных особенностей и самобытного своеобразия.

Мифы в творчестве А. Навои выполняют и характерологические функции, для описания и характеристи-

ки своих героев он обращается к именам мифических героев, сравнивая их с персонажами своих произведений. В процессе знакомства с мифами А. Навои вводит нас в мир фантазии, чудес, волшебства, с другой стороны – в мир конкретных явлений жизни XV века. В подобном слиянии мифологического материала и современности проявляется большое мастерство А. Навои. А. Навои придает светскую суть и жизненное содержание некоторым религиозно-мифологическим образам и понятиям. Это касается поэмы «Стена Искандера», где образы яджужа и маджужа используются поэтом как символ насилия, порабощения, бедствий и несчастья. В творчестве А. Навои широко используется космогоническая мифология с целью построения композиции произведения. Поэма «Семь планет» яркое тому свидетельство. Семь планет, семь дворцов, семь дней недели связаны с геоцентрической системой мироздания и космогонической мифологией. В таких произведениях поэта, как «История святых и мудрецов», «История правителей Аджамы» можно проследить кропотливую работу поэта над мифами, легендами, историческими источниками, которая предшествовала созданию «Хамсы». А. Навои в поэме «Смятение праведных» (Махзон аль-асор) активно и творчески вплетает в ткань повествования библейскую и кораническую мифологию. Так в главе «Описание души» в качестве сюжетного зачина использован известный и распространенный у многих народов миф и сотворении человека:

В саду Эдема – на заре времен

Был человек из глины сотворен [10].

Образы, как правило, строятся при помощи сравнений, взятых из окружающей среды. Эти сравнения, основанные на внешнем сходстве, перерастали иногда в яркие описания, составляющие и придающие особую прелесть стихам. В этой поэме отчетливо выявились гуманистические тенденции, этический пафос, упорное стремление создать не лишенный утопизма образ достойного, идеального царя, гарантирующего справедливое человеческое устройство. Героико-романический эпос средневековья опирался на свою традицию и широко использовал в своих целях доисламские мифологические мотивы, отчасти связанные с зороастризмом, и исторические, славящие древнеиранских царей и героев сюжетов. Олицетворение органически входило в сюжет сказки и мифа, поскольку на всем мироощущении первобытного человека лежала близость к природе, невыделенности из окружающей среды – природной и социальной. Постепенно наблюдается упадок мифологического мышления, его перерождение в систему философских аллегорий и условно-поэтических приемов. Образ первочеловека переходит в средневековые народные представления. О нем пишут Фирдоуси, Омар Хайям. Ранние исторические тексты еще отражали многие особенности текстов космологического периода. В частности, они усвоили от старой традиции построение, предполагающее ответ на некую серию вопросов. Ранние образцы художественной литературы теснейшим образом связаны с эпосом, мифологические основы которого не вызывают сомнений и включают в себя большое количество мифологиче-

ского и фантастического материала. Ряд их особенностей оказал существенное влияние на структуру и содержание ранних исторических текстов. Среди этих особенностей: построение текста как ответа на вопрос, который соответствует последовательной организации пространства, введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему, героцентризм, программирование сюжета, когда каждый предыдущий задает, определяет последующий эпизод.

Влияние мифологии можно проследить и в творчестве Дурбека. Дурбек в своей известной поэме «Юсуф и Зулейха» отдал дань сюжету коранического мифа о Юсуфе Прекрасном, сохранив главные вехи повествования и решив их в ключе так сказать, заданно-неотразимом. Поэт развивает своеобразную на грани мистики и реальности этико-философскую концепцию, опирающуюся на религиозные мусульманские заповеди. При этом всю поэму пронизывает глубокое религиозное чувство, вера в предначертанность судьбы со стороны Аллаха.

В своем становлении каждая литература опирается на мифы, предания своего народа. Особенно ярко это проявляется в начальный период развития литератур. Следует отметить благотворное влияние мифологии на сюжетно-композиционное построение, способы создания характера и обрисовки героя, использование таких поэтических средств, как метафора, сравнение. При этом в сюжетно-композиционном построении можно проследить такое явление, как самодвижение сюжета, основанное на традиционной заданности, при которой каждый предыдущий эпизод программирует последующий. Мифология с ее универсальной знаковой символической структурой в поэме Дурбека накладывает заметный отпечаток на все подобные произведения. Преобладание мифологически волшебного начала, художественно-эмоциональная заданность в поэме Дурбека помогают поэту в построении эпизодов, в создании многоплановости, полифоничности изображаемых событий. Дурбек углубил социальную проблематику и сущность истории двух влюбленных, наполнив известный миф об Иосифе Прекрасном реалиями быта, психологическими характеристиками, придав ему национальный колорит. При этом можно проследить и выделить мастерство поэта в гармоничном сочетании двух пластов мифологически мистического и исторически социального.

Юсуф Хос Хожиб в своем творчестве также опирается на элементы тюркской мифологии. В его произведении «Благотатное знание» («Кутадгу билиг») четыре основных героя – Кюнтогды, Айтолды, Огдольмиш, Одгурмыш, которые взяты из арсенала тюркской мифологии. Творчески используя арсенал мифа, опираясь на его художественную поэтику, через образы Кюнтогды и Айтолды Юсуф раскрывает свою концепцию государства и справедливости, он использует его для раскрытия идей своего времени.

Царь Кюнтогды – спонсор духовности и знаний, справедлив. Айтолды приходит – приходит к нему как луна к солнцу так древнемифологический сюжет модели Солнца и Луны открывает большие возможности

для философского осмысления действительности. В произведении часто встречаются герои «Авесты» и «Шахнаме» Фирдоуси – Афросиаб, Фаридун Заххак, как видим, посредством ассоциации миф используется как один из элементов, способов интерпретации действительности. В произведение вошли также сведения о тюркском мифологическом герое Алп Эр Тонга. Как видим, Юсуф Хос Хожиб первым в письменной тюркской литературе использует элементы тюркской мифологии. В некоторых случаях тюркская мифология использована у него в качестве общественно-художественного мышления, или в качестве метода идейно-художественной интерпретации.

Миф в современной литературе выполняет не только сюжетообразующие функции: характерными чертами его использования можно считать использование ритуальных мифологем, циклических представлений о времени, повторяемость персонажей и т. д., т.е. то, что выводит повествование за рамки социально-исторического детерминизма на метаисторический, философский, а иногда на ирреальный уровень.

При этом можно отметить, что поэтика мифологизирования является способом семантической и композиционной организации текста.

Продолжая традиции использования поэтики мифологизирования в своём творчестве, талантливый узбекский писатель XX века Шараф Рашидов, также обращается к мифам при создании своих замечательных произведений «Кашмирская песня» и «Книга двух сердец».

Создавая повесть «Кашмирская песня» писатель обращается к классическим формам мифологии. В ней писатель воспел любовь и верность, отражающиеся в сердцах влюбленных, о которых в своей душе хранил и передавал из поколения в поколение несколько столетий кашмирский народ – его легенды и мифы. Все события, изображаемые в произведении, служат раскрытию основной идеи произведения – изображение вечной борьбы добра со злом, жизни и смерти, победа добра и вечность жизни. Именно мифология, поэтика мифа с их вечным лейтмотивом борьбы Добра и Зла, и конечной победой сил Добра помогают писателю достичь своей цели.

Произведение «Кашмирская песня» написана по мотивам кашмирской народной легенды. Это вдохновенное произведение, славящее чистую любовь, нестигаемую волю к победе, торжество правды. Сюжет произведения глубок и содержателен, именно миф с его установкой показа вечной борьбы сил добра и зла позволяет автору раскрыть идею победы добра над злом. Композиция повести сжата и небольшая по объёму, включает пролог, шесть частей и послесловие. Повесть строится на основе таких мифологических образов, как Наргис, Бамбур, Атиргул, Лола, Наврузгул, олицетворяющие силы Добра и Буран, Хоруд, Вихрь, представляющие силы Зла.

В прологе автор рассуждает над вопросом о мудрости народа, которая берет начало в его памяти. Он говорит: «Память – следствие мудрости, и она причина её...

В них память народа, которая, ширя свои берега, перетекает от поколения к поколению, в них мудрость

народа, которая, как все разгорающийся в пути факел, передается от поколения к поколению» [13, с. 333].

Обращаясь к теме о мудрости и памяти народа, к его мифологии, автор хочет отметить, что сущность вещей в значительной мере отождествлена с их происхождением, то знание происхождения является ключом к использованию вещи и знание о прошлом отождествляется с мудростью [7, с. 173].

Основная идея произведения Ш. Рашидова «Книга двух сердец» – показать через мифологические мотивы – верховенство любви, дружбы и верности над злом, бесправием, несправедливостью. Проследивая именно эту идею, Ш. Рашидов широко использует поэтику мифа. В произведении Шарафа Рашидова данная идея приобретает новое значение: простой человек удостаивается чести, его мечты и чаяния объединяются и гармонируются с идеалом писателя. В центре произведения ставятся образы Комде и Модана, которые пропитаны духом времени, мифологическая и историческая темы переключаются с современной действительностью через призму древних мифов, приобретая специфическую окраску ирреальность происходящих событий, в тоже время читатель чувствует историческую действительность. История любви, дружбы и верности Модана – певца из Средней Азии и Комде – прекрасной танцовщицы из Индии последовательно изображается на основе оригинальных и жизненных ситуаций. Насколько они оригинальны в искусстве, настолько оригинальны их человеческие качества, любовь и вера.

Трансформацию поэтики мифологизирования можно наблюдать и в творчестве узбекского писателя Аскада Мухтара. Роман А. Мухтара «Чинара» явление принципиально новое, как в сюжетном, так и в композиционном построении.

Роман А. Мухтара «Чинара» отразил стремление современной литературы использовать поэтику мифа для обогащения изображения современной действительности, художественно-философского осмысления человеческого бытия и народной жизни.

В повествовании можно выделить миф, легенду, притчу. Таковы, например, миф о Чинаре, где отразилось национальное представление сакрализации деревьев, как священного символа жизни, одухотворение и перенос человеческих качеств.

Выводы. Проблема «литература-миф» представляет собой серьезную историко-методологическую проблему. В современной литературе проблема мифа продолжает оставаться полемичной, нерешенной. Сложность этой проблемы сопряжена с различными теориями о собственно мифе, объясняющими его происхождение и функциональность в первоначальном виде.

В 50–90-е годы XX века литература вновь, с особым интересом, обратилась к мифам. Эта тенденция прослеживается и в творчестве писателей Центральной Азии, таких как Ш. Рашидов, А. Мухтар, О. Бокеев, А. Алимджанов, О. Бокеев, Т. Зулфикаров, Ч. Айтматов и др. Поэтика мифа помогает найти каждому из этих писателей вечные нравственные опоры и ценности, в проблеме добра и зла, в самопознании и законах духовного развития человека.

Отличие от мифа «первичного» архаичного, миф в литературе – это художественный образ, в котором, однако, его мифологический архетип присутствует и как определяющий структурный принцип, и как прообраз для дальнейших интерпретаций.

Список литературы

1. Баласагунский Ю. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – 562 с.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
3. Бочаров А.Г. Литература и время: Из творческого опыта прозы 60–80-х годов. – М.: Художественная литература, 1988. – 383 с.
4. Дурбек Юсуф и Зулейха / пер. С. Липкина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litena.ru/books>
5. Лифшиц М. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1980. – 582 с.
6. Манн Ю.В. Диалектика художественного образа. – М.: Советский писатель, 1987. – 317 с.
7. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
8. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. – М.: Изд-во Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – 168 с.
9. Мухтар А. Чинара. – Т.: Изд-во литературы и искусства, 1983. – 304 с.
10. Навои А. Хамса. Смятение праведных / пер. со староузбекского В. Державина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://librebook.me/smiatienie_pravednyh
11. Найдыш В.М. Мифология. – М.: КноРус, 2010. – 432 с.
12. Нуйкин А. Взлеты и просчеты // Литературное обозрение. – 1980. – №2. – С. 186.
13. Рашидов Ш. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3. – М.: Художественная литература, 1980. – 420 с.
14. Эпштейн М.Н. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX вв. – М.: Советский писатель, 1988. – 416 с.

References

1. Balasagunskii, Iu. (1983). Blagodatnoe znanie., 562. M.: Nauka.
2. Bakhtin, M. M. (1979). Estetika slovesnogo tvorchestva., 423. M.: Iskusstvo.
3. Bocharov, A. G. (1988). Literatura i vremia: Iz tvorcheskogo opyta prozy 60-80-kh godov., 383. M.: Khudozhestvennaia literatura.
4. Lipkina, S. Durbek. Iusuf i Zuleikha. Retrieved from <http://litena.ru/books>
5. Lifshits, M. (1980). Mifologiya drevniaia i sovremennaia., 582. M.: Iskusstvo.
6. Mann, Iu. V. (1987). Dialektika khudozhestvennogo obraza., 317. M.: Sovetskii pisatel'.

7. Meletinskii, E. M. (1976). Poetika mifa., 407. M.: Nauka.
8. Meletinskii, E. M. Ot mifa k literature., 168.
9. Mukhtar, A. (1983). Chinara., 304. T.: Izd-vo literatury i iskusstva.
10. Navoi, A. Khamsa. Smiatenie pravednykh. Retrieved from https://librebook.me/smiatenie_pravednyh
11. Naidysh, V. M. (2010). Mifologiya., 432. M.: KnoRus.
12. Nuikin, A. (1980). Vzlety i proshchety. Literaturnoe obozrenie, 2, 186.
13. Rashidov, Sh. (1980). Sobranie sochinenii., 420. M.: Khudozhestvennaia literatura.
14. Epshtein, M. N. (1988). Paradoksy novizny: O literaturnom razvitii KhIKh-KhKh vv., 416. M.: Sovetskii pisatel'.

Информация об авторе

Пардаева Дилфуза Раимовна – старший преподаватель кафедры русского языка и литературы Каршинского государственного университета, Карши, Республика Узбекистан.

Information about the author

Dilfuza R. Pardaeva – senior lecturer of Russian Language and Literature Department, Karshi State University, Karshi, the Republic of Uzbekistan.

Роль этносольфеджио в сохранении и развитии песенного наследия казахов в условиях глобализации

DOI 10.31483/r-64072

УДК 781.7(574)



Байбек А.К.

Казахский национальный университет искусств,
Нур-Султан, Республика Казахстан.
 <https://orcid.org/0000-0002-3495-1926>, e-mail: aigul.akzhelen@gmail.com

Резюме: Статья посвящена проблеме сохранения и передаче традиционной музыки казахов в эпоху глобализации. *Цель статьи* – раскрыть содержание образовательной программы «Традиционное музыкальное искусство» и выявить роль этносольфеджио в профессиональной подготовке студентов. На основе *методов* обобщения педагогического опыта (наблюдения, изучения нормативной документации, анкетирования) представлен многолетний опыт преподавания курса этносольфеджио, адаптированного для народных певцов. *В результате* проведенной работы была получена необходимая теоретическая и практическая база для осмысления исторического развития традиционной музыки, понимания её роли в современных культурных контекстах и необходимости её сохранения и дальнейшего развития. *В статье делается вывод о том*, что новизна курса этносольфеджио состоит в разработке творческих форм работы, опирающихся на свойственную традиционным певцам устность и импровизационность, ведущих к раскрытию композиторского потенциала, что является залогом сохранения ценностных качеств традиционной музыки, обеспечивая её дальнейшее развитие.

Ключевые слова: традиционная музыка, этносольфеджио, устное восприятие, искусство импровизации, творческие формы работы.

Для цитирования: Байбек А.К. Роль этносольфеджио в сохранении и развитии песенного наследия казахов в условиях глобализации // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 19-23. DOI:10.31483/r-64072.

The Role of Ethnosolfeggio in the Preservation and Development of Kazakhs' Song Heritage in the Conditions of Globalization

Aigul K. Baibek

Kazakh National University of Arts,
Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan.
 <https://orcid.org/0000-0002-3495-1926>, e-mail: aigul.akzhelen@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the problem of preserving the spirit and creative potential of the traditional music in the modern Europeanized education of folk musicians in Kazakhstan. In the modern ethnosolfeggio course, adapted for folk singers, the necessary basis is formed for understanding the historical development of traditional music and its role in modern cultural contexts, as well as the need for its preservation and further development. *The purpose of the article* is to offer the measures to preserve the valuable qualities of traditional music and ensure its further development. Based on the *methods* of generalizing pedagogical experience (observation, studying normative documentation, questionnaires), many years of experience in teaching a course of ethnosolfeggio adapted for folk singers are presented. *As a result* of the work, the necessary theoretical and practical basis was obtained for understanding the historical development of traditional music, understanding its role in modern cultural contexts and the need for its preservation and further development. *The article concludes that* ethnosolfeggio course include saturation with creative forms of work that rely on «verbalness» inherent to traditional singers, and emphasis on mastering improvisation that unfolds the composing potential.

Keywords: traditional music, ethnosolfeggio, oral perception, art of improvisation, creative forms of work.

For citation: Baibek A.K. (2019). The Role of Ethnosolfeggio in the Preservation and Development of Kazakhs' Song Heritage in the Conditions of Globalization. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 19-23. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64072.

Введение

В Казахстане в результате тотальной европеизации образования музыкантов в настоящее время доминирующей формой публичного исполнения исконно сольных традиционных кюев стало оркестровое, а песен – в «обработках» под оркестр, фортепиано или баян. Классические произведения прошлого звучат в «современной оправе». Музыканты-народники стали заложниками системы образования, созданной в 40-е годы XX века и ориентированной на европейскую. Несмотря на неадекватное традиционной музыке обучение, нивелирующее импровизационность, композиторское начало и особенности исполнительства различных локальных школ, среди выпускников учебных заведений немало исполнителей-профессионалов с мастерским владением техни-

кой, широчайшим репертуаром, яркой интерпретацией произведений прошлого. Однако, среди них очень мало создателей новых произведений (кюи, песни). А их творческая активность несравнима с деятелями прошлого.

Методы обобщения педагогического опыта позволили нам обосновать условия внедрения творческих форм работы в практику подготовки студентов. Сегодня необходимо через трансляцию духовных ценностей традиционной музыки в современном учебном процессе способствовать формированию не только творчески активных исполнителей, но и создателей новых произведений. *В результате* анализа профессиональной подготовки студентов, было выявлено, что подготовка будущего музыканта принципиально не ориентирована на воспитание носителей и продолжателей опре-



деленной автохтонной аутентичной исполнительской традиции. Мы осознаем, что сегодня для сохранения наследия, как никогда актуально возрождение духа традиционного аутентичного исполнительства. Важно воспитать у современных музыкантов отношение к аутентичному исполнительству, как воплощению в своих интерпретациях почерка самых выдающихся и оригинальных композиторов-исполнителей классической традиции. Мы не должны забывать, что именно аутентичное исполнение – это основа наиболее полного и точного воспроизведения авторского замысла, художественного образа исполняемой музыки. Сохранение музыкального наследия в его аутентичном виде – есть сохранение неповторимого содержания музыки прошлых эпох, мироощущения и чувствования ушедших поколений, это сохранение духовного мира, в котором они жили. И главное – это сохранение основы, без которой невозможна преемственность и дальнейшее развитие традиционного музыкального искусства народа.

Обсуждение. Как известно, в процессе исторического формирования традиционной музыки ее непрерывное развитие осуществлялось талантливыми личностями – представителями различных устно-профессиональных песенных школ Казахстана. Жизнь устной культуры невозможна без передачи опыта и знаний непосредственно при жизни этих выдающихся музыкантов, созидающих новое и тем самым развивающих традицию. Этому служила отработанная веками система устного обучения музыкантов *Ұстаз-шәкірт* (Учитель-ученик).

Глобальные социальные изменения первой половины XX века привнесли в Казахстан традиции европейской музыкальной культуры с её системой обучения, которая сложилась в опоре на нотную письменность. В консерватории невозможно возродить традицию *Ұстаз-шәкірт* в силу множества объективных и субъективных причин. Эти функции развития песенной традиции отчасти взяло на себя «современное казахское любительское музицирование – единственная в музыкальной практике послереволюционного Казахстана форма музыкальной деятельности, развивающаяся на основе устной песенной традиции» [1, с. 57]. Корневым для любительского типа творчества явилось возникновение нового жанра – «массовая песня», рассчитанного на массовое исполнение, которое больше других соответствовало идеологической направленности. Постепенно, как следствие изменений формы бытования произошло вытеснение термина «массовая песня» термином «советская песня», затем появляется новое сочетание – «эстрадная песня». Для всех этих новых песенных жанров как советского и пост советского периода традиционная песня служила основой развития. И в то же время сама традиционная песня – как фольклорная, так и профессиональная – в её аутентичном виде была оставлена «на задворках культуры». Ей была определена роль культурного реликта, который постепенно терял актуальность и как следствие массовую слушательскую среду.

Мы вынуждены констатировать, что последние десятилетия существует активная тенденция – приток

в поп-музыку профессиональных народных певцов, обучившихся в системе высшего музыкального образования, которая служит для подготовки носителей традиционной культуры. Некоторые народные певцы, втягиваясь в «попсу», приходят со своим традиционным репертуаром. Таким образом, традиционные вокальные жанры служат «сырьем» для аранжируемых композиций: начиная от фольклорных и классических авторских лирических песен до малых эпических жанров. В результате тотального распространения этого на сегодня модного течения сложился «новый» исполнительский стиль. В большинстве случаев в подобных исполнениях не учитываются музыкальная семантика выбранного для китча «оригинала», полностью искажается глубинный смысл сочинения. Как правило, такое искусственно созданное стилизованное исполнительство, сформированное сугубо для развлечения, не обладает глубоким эстетическим и энергетическим воздействием. Губительным последствием чего явилось – потеря культуры восприятия, большая часть современных слушателей, независимо от возрастных категорий, – это заложники подобных «сочинений-однодневок». Многие из современников даже и не подозревают, что традиционная музыка служила не только средством развлечения и наслаждения, она была способом гармонизации бытия, единения человека и космоса, она воплощала «принцип универсальной всеобщности» [2, с. 79]. Традиционная музыка благоприятно влияла на духовное состояние общества, каждый человек, внимая музыке, приобщался к высшим сферам духовности.

Сегодня время как никогда настойчиво требует Исполнителя с большой буквы, продолжателя классических традиций традиционного пения. Неся базовые эстетические и морально-этические ценности традиционной музыкальной культуры, а также пользуясь возможностями, привнесёнными знанием нот и классической европейской музыки, такой исполнитель смог бы адаптироваться в различных видах и формах деятельности современной культуры, в которой на глобальном уровне идёт активное взаимодействие различных музыкально-стилевых систем.

Полное осмысление современными народными исполнителями не только индивидуального исполнительства, но и своей последующей профессиональной деятельности может быть осуществлено на основе знаний, закладываемых в системе высшего музыкального образования. Однако, поскольку сами закономерности музыкального искусства исторически формируются, развиваются, трансформируются, постольку и разработанные музыкально-теоретические основы должны строиться в соответствии с процессом исторического движения музыкального творчества. А для этого необходимо понимание перспектив развития традиционной музыки. Важнейшим предметом, формирующим глубинное понимание закономерностей музыки в системе обучения музыкантов, является сольфеджио. Долгое время прохождение этого курса было основано на музыке Европы. На рубеже веков на территории бывшего СССР активизировался процесс создания, официаль-

ного признания и внедрения в учебный процесс курсов сольфеджио, которые основываются на музыке национальных культур. Их называют этносольфеджио [3–5].

Этносольфеджио в Казахстане создало благоприятные условия для воспитания исполнителей нового поколения. Многолетняя практика этносольфеджио показывает, что изложение теоретических основ казахской традиционной музыки, закрепляемое в практической деятельности, дает возможность глубже вникать в суть музыки, раскрывает творческий потенциал студентов, импровизаторские и даже композиторские способности.

Песенная традиция XIX века (классический период) представляет собой одно из наиболее ярких, знаковых явлений казахской традиционной музыки. В этой связи, подлинное раскрытие ценностных качеств самой культуры немислимо без знаний стилистических особенностей различных исполнительских школ и композиторских индивидуальностей. Изучение устно-профессионального песенного стиля предполагает поэтапные исследования по восстановлению целостной картины его формирования и развития. В этой связи, необходимо сквозное изучение стилистических особенностей – музыкального языка и формообразования как фольклорных, так и устно-профессиональных песен, что позволяет выстроить иерархическую систему усложнения песенных форм, необходимых для последовательного теоретического и практического освоения песенного стиля в курсе этносольфеджио. Исследуемый в курсе песенный стиль различных исполнительских школ (Ахан сери, Биржан сал, Асет, Мухит, Кенен и др.), как стиль определенной школы в лице неповторимых индивидуальностей, а также конкретно стиль одного произведения отдельного автора представляет в целом традиционный стиль целой исторической эпохи.

Традиционный песенный стиль, связывая всю многоликость рассматриваемых явлений, представляет объективное художественное единство, пронизывающее все стороны традиционной песни – функционально-жанровой, образно-поэтической характеристики, музыкального языка и формообразования. При этом важнейшим компонентом, безусловно, является композиторский замысел (в лице выдающихся певцов-классиков), так как именно «в творческом замысле концентрируются все элементы музыкального искусства, – в нем, в свете эстетических тенденций композитора, художественно отображается действительность, он формируется под воздействием национальных традиций художественной культуры, школы, в нем находят живой отклик запросы исполнительской практики своего времени и интересы слушательской аудитории» [6, с. 11].

Таким образом, учебный курс этносольфеджио для народных певцов преследует цель – выстроить систему знаний, которая стала бы основой теоретического и практического усвоения песенного стиля, созданного выдающимися творцами.

Теоретическое изучение песенного стиля конкретных творцов представляет комплекс музыковедческих, филологических и культурологических знаний. Это – изучение мировоззрения автора, особенностей поэтики и ритмики стиха, жанровых функций, а также му-

зыкально-стилевых основ его песен. Стилистический анализ песенного наследия всех композиторов-певцов классического периода построен на едином дидактическом принципе. Это анализ следующих компонентов: мировоззрение певца (тотально религиозное у музыкантов прошлого), знаковые события биографии, обучение (медресе и Ұстаз-шәкірт), творческий портрет, тематика, содержание и поэтическая основы песен, а также индивидуально-стилевые и формообразующие особенности песенного наследия. Данная формы работы направлена на формирование не только музыкального мышления, но и на формирование студентов как будущих исполнителей, носителей ценностных установок культурной традиции.

Связанные непосредственно с европейским сольфеджио письменные формы работы занимают большое место в курсе этносольфеджио, в основные задачи которых входят: свободное овладение нотным письмом и навыками расшифровки, а также привитие студентам навыков транспозиции песен в строй домбры и реконструирование ранее изданных песен, так как основная часть нотировок казахских песен дана без учета домбрового строя, а мелодии записывались в абсолютной высоте звучания. Многие нотированные песни из-за неточностей записи никогда не исполнялись, поэтому одной из главных задач курса этносольфеджио является редактирование таких песен и транспонирование их в домбровый строй. Реконструирование же ранее изданных песен предназначено для активного привлечения народных певцов к дальнейшей работе с этнографическими сборниками, необходимыми в их будущей исполнительской деятельности – возрождению и пропаганде богатейшего собрания песен казахского народа в записях А. Затаевича («1000 песен казахского народа» и «500 казахских песен и кюев»), введению в концертную жизнь «новых песен» устно-профессиональной традиции, неисполняемых, несохранных в аудиозаписях, и неполно зафиксированных в нотах.

Все же одной из приоритетных задач курса этносольфеджио является формирование навыков устного восприятия песен как продукта синкретического творчества. Достаточно сказать, что сегодня традиционная песня в новой концертной интерпретации лишилась неотъемлемой в традиционных условиях исполнения повествовательной части, рассказа, который непосредственно предварял акт музицирования и нес важное для понимания сути исполняемого сочинения художественное значение. Поэтому одной из форм работы стало изучение историй создания песен и отработка навыков их (историй) художественно-артистического воспроизведения перед исполнением песни.

Отсюда вытекает важный методологический принцип – в курсе этносольфеджио для традиционных певцов изучение музыкальных закономерностей должно идти в единстве с изучением закономерностей строения стиха. Ведь стих определяет образно-эмоциональную сторону песни, структуру её мелодики. Поэтому важно не просто изучение стиховых структур, но и стихотворной поэтики. Современные реалии таковы, что не только в науке произошло разделение неделимого

по своей сути жанра «песни», которая являет синтез вербального и музыкального начал: музыковеды изучают её музыкальные закономерности, филологи – поэтические. В курсе этносольфеджио необходимо не только сохранить с детства интуитивно постигнутое цельное восприятие песни, но и углублять это интуитивное знание, выработать у студентов понимание значения каждого слова, его глубинного образного смысла. Эта работа приведёт к знанию целостного музыкально-поэтического языка песни. В свою очередь, это станет основой более глубокого понимания песни и, следовательно, более глубокой и творческой её исполнительской трактовке.

В современных условиях обучения студентов-народников особенно актуальным становятся вопросы сохранения и развития тех ценностных качеств традиционной музыки, которые связаны с её исконно устной природой. Адаптация традиционных методов воспитания народных музыкантов в европеизированной системе обучения включает в себя традиционные методы обучения и воспитания устного профессионала. Ими являются: устность, импровизационность, всевозможные творческие виды работ, а также включение традиционных форм песенного общения. В числе устных форм работы, связанных с привычной системой восприятия традиционных песен, мы выделили – устный музыкальный диктант на основе устно-профессиональных песен, так как именно устная фиксация, кровно связанная с вековой традицией устного музицирования, отражает традиционный метод усовершенствования слуха и памяти. Эта форма работы, сопровождаемая стилистическим анализом, дает возможность пополнения традиционного репертуара, прививает студентам умение давать эстетическую оценку услышанной песни.

Введение в этносольфеджио системы творческих форм работы обусловлено рядом приоритетных задач, поставленных перед системой образования в целом. Это – воспитание креативной личности, раскрепощение и развитие творческого потенциала учащегося для эффективной общественно-профессиональной деятельности музыканта в самых различных сферах.

В целом, различные формы работы над импровизацией-сочинением в стиле выдающихся представителей различных исполнительских школ направлены в первую очередь на глубинное осмысление его песен, что позволяет формировать в студентах, прежде всего, понимание индивидуального стиля народных композиторов-классиков и умение в целом давать эстетическую оценку ценности традиционных песен. Создание же индивидуальных «оригинальных» музыкальных сочинений, ориентированных на лучшие композиционные шедевры, может быть реализовано только при изучении стилистических особенностей песенного наследия различных исполнительских школ. Выполненные в учебном курсе импровизации-сочинения студентов на композиционные структуры в целом классических устно-профессиональных песен представляют для нас и для самих

студентов большой интерес как первый композиторский опыт. Необходимо поощрять импровизации-сочинения студентов, в которых воплощается опыт традиционного певца как синкретического творца, т.е. когда и текст, и музыка сочиняются самими студентами.

Безусловно, практика данной формы работы дает студентам возможность не просто осознавать, но и реализовывать через свой опыт сочинительства взаимосвязь импровизаторского и исполнительского творчества. В целом, работа над импровизацией и сочинением открывает неограниченные возможности для развития творческих способностей музыкантов, пробуждает в них творческое сознание, заставляет их посмотреть на песню другими глазами и услышать по-новому ту же самую музыку.

Необходимо помнить, что сегодня создание индивидуальных «оригинальных» музыкальных сочинений, ориентированных на лучшие композиционные шедевры классических сочинений, может быть реализовано только в тесном соприкосновении с предшествующим опытом – традицией. Немаловажным является факт современной музыкальной жизни – падение вкусов, снижение эстетических критериев. Нет аналогий традиционным песням, которые исконно выступали «эталонном художественного совершенства» и являлись произведениями высокого профессионального уровня.

Выводы. Таким образом, в современных условиях необходимо транслировать механизм преемственности композиторского опыта национальных традиций в учебные заведения. Специализированные курсы как этносольфеджио, основанные на освоении жанровой специфики, композиционных закономерностей и средств музыкальной выразительности традиционной песенной, так и инструментальной культуры остро необходимы. Ведь именно в курсе этносольфеджио через практику импровизации и сочинительства предпринимается попытка моделирования деятельности традиционного музыканта-импровизатора, который был не только носителем и продолжателем традиционных исполнительских школ, но также и обладал одновременно универсальными качествами исполнителя-импровизатора и творца. Именно народные певцы, обучающиеся в высших музыкальных учебных заведениях, приобретают все необходимые составляющими для создания импровизаций-сочинений в традиции лучших классических образцов. Они владеют традиционным музыкальным языком, имеют достаточно большой репертуар из традиционных песен, осваиваемых в классе по «Специальности». Дополнив этот комплекс знаниями по курсу этносольфеджио – изучением теоретических основ и практических навыков по традиционной песне – молодые профессионалы без сомнения могут создавать оригинальные и художественно значимые музыкальные произведения – песни в традиционном стиле, которые нашли бы своих слушателей среди современников.

Список литературы

1. Абдрахман Г. Современное самодеятельное песнетворчество в казахской музыкальной культуре. – Алматы, 2002. – 176 с.
2. Нурланова К. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 176 с.
3. Аманов Б. Программа курса комплексного сольфеджио для музыкальных вузов / Б. Аманов, А. Мухамбетова, С. Раимбергенова [и др.]. – Алма-Ата, 1991. – 30 с.
4. Альпеисова Г. Теоретические и практические аспекты этносольфеджио в Казахстане: Автореф. дис. ... канд. иск. – А., 2003. – 25 с.
5. Байбек А. Песенный стиль Арки в контексте этносольфеджио (вузовский курс): Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – А., 2009. – 25 с.
6. Скребков С. Художественные принципы музыкальных стилей. – М., 1973. – 446 с.

References

1. Abdrakhman, G. (2002). *Sovremennoe samodeiatel'noe pesnetvorchestvo v kazakhskoi muzykal'noi kul'ture.*, 176. Almaty.
2. Nurlanova, K. (1987). *Estetika khudozhestvennoi kul'tury kazakhskogo naroda.*, 176. Alma-Ata: Nauka.
3. Amanov, B., Mukhambetova, A., & Raimbergenova, S. (1991). *Programma kursa kompleksnogo sol'fedzhio dlia muzykal'nykh vuzov.*, 30. Alma-Ata.
4. Al'peisova, G. (2003). *Teoreticheskie i prakticheskie aspekty etnosol'fedzhio v Kazakhstane: Avtoref. dis.*, 25. A.
5. Baibek, A. (2009). *Pesennyi stil' Arki v kontekste etnosol'fedzhio (vuzovskii kurs): Avtoref. dis.*, 25. A.
6. Skrebkov, S. (1973). *Khudozhestvennye printsipy muzykal'nykh stilei.*, 446. M.

Информация об авторе

Байбек Айгуль Кыдыргаликызы – канд. искусствоведения, доцент кафедры музыковедения и композиции Казахского национального университета искусств, НурСултан, Республика Казахстан.

Information about the author

Aigul K. Baibek – candidate of art history, associate professor of Music Studies and Musical Work Department at Kazakh National University of Arts, Nur-Sultan, the Republic of Kazakhstan.

Саамский язык: проблемы сохранения и функционирования миноритарного языка в условиях русскоязычного окружения

DOI 10.31483/r-64074

УДК 811.511.12



Иванищева О.Н.

ФГБОУ ВО «Мурманский арктический государственный университет», Мурманск, Российская Федерация.

<https://orcid.org/0000-0001-8495-0502>, e-mail: oivanishcheva@gmail.com

Резюме: В статье представлен анализ социолингвистической ситуации на Кольском Севере с кильдинским саамским языком. *Цель статьи:* рассмотреть исторические причины положения коренного малочисленного языка Севера, а также современное положение с образовательными программами по кильдинскому саамскому языку. *Методы.* Использован описательный метод. *Результат анализа* состоит в том, что указаны направления деятельности государственных структур и саамских активистов по улучшению функционирования языка, показано, что в условиях русскоязычного окружения шанс на выживание миноритарного языка имеет дистанционное образование, даны рекомендации к мероприятиям по сохранению и ревитализации кильдинского саамского языка. *Делается вывод о том,* что наиболее подходящей технологией обучения дисперсно проживающего населения является организация обучения на основе специально подготовленных дистанционных курсов, объединенных в единую систему на учебном портале, на котором организовано не только обучение в форме передачи учебного и методического материала обучаемому для усвоения, но и проводится контроль и оценка полученных знаний в асинхронном режиме, анализ качества прохождения учебного материала.

Ключевые слова: дистанционное образование, саамский язык, русскоязычное окружение.

Для цитирования: Иванищева О.Н. Саамский язык: проблемы сохранения и функционирования миноритарного языка в условиях русскоязычного окружения // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 24-26. DOI:10.31483/r-64074.

Kola Saami Languages: Problem of Language Preservation and Functioning in the Urban Environment

Olga N. Ivanishcheva

FSBEI HE "Murmansk Arctic State University",
Murmansk, Russian Federation.
 <https://orcid.org/0000-0001-8495-0502>, e-mail: oivanishcheva@gmail.com

Abstract: The article presents an analysis of the sociolinguistic situation in the Kola North with the Kildin Saami language. *Purpose of work* – to consider the historical reasons for the situation of the indigenous language of the North, as well as the current situation with educational programs in the Kildin Saami language. The following *method* was used in the study: descriptive method. *The result of the analysis* is that in the study indicates the directions of activity of state structures and Saami activists to improve the functioning of the language, shows that in the conditions of the Russian-speaking environment, the chance for the survival of a minority language has a distance education, recommendations to the activities for conservation and revitalization Kildin Saami language. *The study showed that* the most suitable teaching technology for the dispersed population is the organization of training on the basis of specially prepared distance learning courses integrated into a single system on the training portal, which not only organizes training in the form of transferring teaching and methodological material to the learner for assimilation, but also monitors and evaluates the knowledge gained in asynchronous mode, analysis of the quality of the passage of educational material.

Keywords: distance education, Saami language, Russian-speaking environment.

For citation: Ivanishcheva O.N. (2019). Kola Saami Languages: Problem of Language Preservation and Functioning in the Urban Environment. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 24-26. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64074.

Введение

Специфика ситуации такого коренного малочисленного народа Севера, как саамы, состоит в том, что саамский народ исторически разделен и проживает в 4 странах: России, Финляндии, Норвегии и Швеции. Саамы России (кольские саамы) в основном проживают на территории Кольского полуострова, где находится административное образование Мурманская область. *Цель статьи* – рассмотреть исторические причины положения коренного малочисленного языка Севера, а также современное положение с образовательными программами по кильдинскому саамскому языку.

На основе описательного метода были получены результаты, представляющие следующую информацию.

Примерно с XVII в., как утверждают ученые-историки, саамы разных языковых наречий на территории

Русского Севера общались между собой на русском языке, так как плохо понимали речь друг друга. Постепенно социально-экономические условия и политика Российского государства до и после революции 1917 года привели к тому, что саамы практически утратили свой язык и 100% овладели русским языком.

Саамов, по замечанию известного исследователя саамского языка и культуры Г.М. Керта, оторгли от привычной среды обитания: отрасли хозяйства, считавшиеся исконно саамскими, подчинены государственным структурам и не приносят того дохода саамскому населению, который могли бы [9, с. 42]. Саамы составляют 0,15% населения Мурманской области. В последние годы отмечается некоторая динамика численности саамского населения. Это, однако, не означает изменения демографической ситуации: смертность среди корен-

ного населения высокая, а рождаемость, как и по всей России, низкая. Увеличение численности связано с фактором национального самосознания: все больше и больше представителей народности осознают себя частью своего народа и заявляют свою национальность.

Большая часть саамов проживает в различных городах Мурманской области (городское население): Мурманск – 139 человек, Апатиты – 53 человека, ЗАТО Островной – 33, Оленегорск – 46, Мончегорск – 43, ЗАТО Североморск – 22, Кола – 83, Кандалакша – 13, Кировск – 12, Полярные Зори – 10, ЗАТО Александровск – 20 [8]. Дисперсность проживания саамов препятствует их общению на родном языке: районы компактного проживания саамов в Мурманской области расположены в разных частях полуострова в удалении от областного центра г. Мурманска. Недостаточно развитая транспортная инфраструктура и высокая стоимость транспортных услуг и проживания является одним из существенных препятствий для обучения представителей коренного населения в областном центре – г. Мурманске или в другом городе.

Обсуждение. В настоящее время естественной передачи саамского языка новым поколениям не существует, поскольку в семьях практически не говорят на этом языке. Преподавание кильдинского саамского языка в настоящее время не существует: в средней школе с. Ловозеро саамский язык не преподают, даже на уровне факультативного курса, хотя краткосрочные курсы кильдинского саамского языка проводятся по инициативе саамского сообщества. В последнее время активизировались интерактивные формы изучения языка. Так, в январе 2019 года возникла идея проекта «Съррн сáмас». В. Совкина представила в рамках «Кольского саамского радио» флешмоб «Говори, как умеешь», или «Съррн сáмас» (говори по-саамски). Престиж родного языка среди саамов, к сожалению, довольно низок, на это имеется ряд причин: экономических, социальных и политических. Изучать свой язык в основном хотят представители старшего поколения (старше 70 лет).

В условиях русскоязычного окружения проблема сохранения и функционирования языка коренного малочисленного народа (саамского языка) в Мурманской области имеет несколько аспектов.

С одной стороны, доминирование русскоязычной среды привело к тому, что русский язык вытеснил саамский язык из всех сфер использования языка (официальных и неофициальных). В сельских районах Мурманской области саамский язык отмечен в бытовом общении. Использование саамского языка в общественной жизни очень ограничено. Исключение составляет, пожалуй, только реализация проекта саамское радио, которая началась в 2003 г., а практически закончилась в 2010 г., когда прокурор Ловозерского района возбудил производство дела об административном правонарушении в отношении юридического лица – ЗАО «Кольское саамское радио» по ч. 1 ст. 5.27 Законодательства о труде.

С другой стороны, возможность изучения саамского языка в городской среде более реальна за счет наличия технических и человеческих ресурсов.

Наши исследования показали, что в центре компактного проживания кольских саамов в с. Ловозеро Мурманской области в школе-интернате в начальной школе до 2017 года было выделено всего 2 часа факультатива на саамский язык (2 раза в неделю), на коми – 1 час. В профессиональном училище №26, расположенном в с. Ловозеро, ведется обучение саамскому языку и традиционным саамским промыслам по специальностям оленевод, резчик по кости и дереву, мастер пошива изделий из меха, хозяйка усадьбы. Успешно реализуются совместные проекты с профессиональными учебными заведениями Финляндии и Норвегии, в том числе проект дистанционного обучения оленеводству. И даже там на 1 курсе есть всего 36 часов саамского языка по учебной программе в год, на 2 курсе – 35 часов, на 3 курсе – 30 часов. Постоянного расписания для этих уроков нет. В быту знания не используют, теорию языка не учат, занимаются разговорным языком. В детском саду №2 с. Ловозеро была саамская группа приблизительно из 10 человек разновозрастных детей, которые занимаются только разговорной речью. До последнего времени было несколько языковых курсов, в том числе в г. Мурманске (преподаватель – Р.И. Яковлева), в п. Ёна (преподаватель – Т.Ф. Цмыкайло), в с. Ловозеро в Национальном культурном центре (преподаватель – А. Яковлева), в офисе Центра саамских знаний (преподаватель – М.Г. Медведева). Проблема преподавания саамского, по мнению А.А. Антоновой, создателя саамского словаря, поэтессы и общественного деятеля, состоит в том, что преподаватели ориентируются на разговорный язык, не изучают грамматики. В г. Мурманске в 2003 году в гимназии №9 было преподавание саамского языка в начальной школе (преподаватель – Н.А. Золотухина), но только в течение полугода. Что касается изучения культуры и истории саамского народа в средних образовательных учреждениях, то в 9 классе общеобразовательной школы 1 час из 3 часов, предназначенных для преподавания истории, официально отводится на изучение курса «История Кольского Севера с древнейших времен до начала XXI века». Но не все преподаватели истории используют этот час по прямому назначению. Историю и культуру саами можно преподавать только как факультатив, кружок или как внеклассное чтение, например на уроках литературы. Раньше была программа регионального компонента в школах города и области, но сейчас очень многое оставляется на усмотрение учителя.

В период с 1926 по 1937 гг. активно публиковалась учебная литература на саамском языке, на всей территории области осуществлялось обучение саамского населения на родном языке и подготовка необходимых кадров.

Разработка и издание учебно-методической литературы для обучения саамскому языку были возобновлены лишь в 1980-е гг. в связи с публикацией букваря А.А. Антоновой [1; 2].

В 1990-х гг. учебно-методическая работа по саамскому языку активно осуществлялась группой авторов под руководством Р.Д. Куруч: были разработаны и опубликованы программы, методические руководства, учебные пособия и дидактические материалы для обучения саамскому языку в начальной школе [5].

Заключение. Таким образом, существующее на сегодняшний день учебно-методическое обеспечение остается ограниченным ступенью начальной школы, а учебная литература представлена букварями и книгами для чтения, подготовленными в 30-е гг. XX века З. Черняковым и А. Эндюковским на основе латинской графики [7; 10], и подготовленными в конце XX века букварями А.А. Антоновой [3], школьным саамско-русским и русско-саамским словарем Г.М. Керта [4] и саамско-русским и русско-саамским словарем под редакцией Р.Д. Куруч [6], также многочисленными пособиями начала XXI века.

В такой ситуации, когда саамский язык находится под большой угрозой исчезновения, необходимо:

— рекомендовать соответствующим структурам принять гибкие и новаторские меры в целях сохранения этого языка. Например, в дошкольные учреждения можно регулярно приглашать носителей языка преклонного возраста, чтобы они могли играть с детьми, используя саамский язык;

— начать работу по разработке магистерской программы при университете, которая позволит более подробно изучать язык и культуру кольских саами.

Одним из способов возрождения языка может быть дистанционное обучение.

Важную роль в обосновании значимости организации дистанционного обучения коренного населения

области играет геополитический фактор: районы их компактного проживания расположены в разных частях полуострова в удалении от областного центра. А недостаточно развитая транспортная инфраструктура и высокая стоимость транспортных услуг и проживания является одним из существенных препятствий для обучения представителей коренного населения в областном центре.

Таким образом, наиболее подходящей технологией обучения дисперсно проживающего населения является организация обучения на основе специально подготовленных дистанционных курсов, объединенных в единую систему на учебном портале, на котором организовано не только обучение в форме передачи учебного и методического материала обучаемому для усвоения, но и проводится контроль и оценка полученных знаний в асинхронном режиме, анализ качества прохождения учебного материала.

Такая система должна строиться с учётом комплексного подхода, предусматривающего помимо обучения языку возможность создания искусственной языковой среды (веб-чат, голосовой чат, форум), которая позволит обеспечить возможность группового и личного общения между носителями саамского языка, проживающими в разных районах.

Список литературы

1. Антонова А.А. Букварь для подготовительного класса саамских школ. – Л.: Просвещение, 1982. – 128 с.
2. Антонова А.А. Букварь: учеб. для 1 кл. саам. шк. – СПб.: Дрофа, 2004. – 119 с.
3. Антонова А.А. Саамско-русский словарь. – Мурманск: Лема, 2014. – 376 с.
4. Керт Г.М. Словарь саамско-русский и русско-саамский: пособие для уч-ся нач. шк. – Л.: Просвещение, 1986. – 247 с.
5. Куруч Р.Д. Программа по саамскому языку для I-II классов саамской национальной школы. – М.; Мурманск: Изд-во ИЯ АН СССР, 1990. – 48 с.
6. Саамско-русский словарь / Н.Е. Афанасьева [и др.]; под ред. Р.Д. Куруч. – М.: Русский язык, 1985. – 568 с.
7. Эндюковский А.Г. Саамский букварь. – М.; Л.: Учпедгиз: Ленинградское отделение, 1937. – 106 с.
8. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Мурманской области. Итоги Всероссийской переписи населения. Т. 4. Кн. 2. – Мурманск, 2013. – С. 450–451.
9. Прибалтийско-финские народы России / отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. – М.: Наука, 2003. – 671 с.
10. Saam Bukvae / [kirjixine Saxtri Cerniakonin]. – Moskva-Leningrat: Vcpedgiz, 1933. – 70 p.

References

1. Antonova, A. A. (1982). Bukvar' dlia podgotovitel'nogo klassa saamskikh shkol., 128. L.: Prosveshchenie.
2. Antonova, A. A. (2004). Bukvar', 119. SPb.: Drofa.
3. Antonova, A. A. (2014). Saamsko-russkii slovar', 376. Murmansk: Lema.
4. Kert, G. M. (1986). Slovar' saamsko-russkii i russko-saamskii., 247. L.: Prosveshchenie.
5. Kuruch, R. D. (1990). Programma po saamskomu iazyku dlia I-II klassov saamskoi natsional'noi shkoly., 48. M.; Murmansk: Izd-vo Ia AN SSSR.
6. Kuruch, R. D., & Afanas'eva, N. E. (1985). Saamsko-russkii slovar', 568. M.: Russkii iazyk.
7. Endiukovskii, A. G. (1937). Saamskii bukvar', 106. M.; L.: Uchpedgiz; L.: Leningradskoe otdelenie.
8. (2013). Natsional'nyi sostav i vladenie iazykami, grazhdanstvo naseleniia Murmanskoi oblasti. Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniia. T. 4. Kn. 2., 450-451. Murmansk.
9. Klement'ev, E. I., & Shlygina, N. V. (2003). Pribaltiisko-finskie narody Rossii., 671. M.: Nauka.
10. (1933). Saam Bukvae. Moskva-Leningrat: V[?]pedgiz.

Информация об авторе

Иванищева Ольга Николаевна – д-р филол. наук, профессор кафедры русского языка и массовых коммуникаций, ФГБОУ ВО «Мурманский арктический государственный университет», Мурманск, Российская Федерация.

Information about the author

Olga N. Ivanishcheva – doctor of philological sciences, professor at Russian Language and Mass Communication Department, FSEI of HPE "Murmansk Arctic State University", Murmansk, Russian Federation.

Сохранение этнической культуры чувашей в условиях московской диаспоры

DOI 10.31483/r-64078

УДК 394.21

Куцаева М.В.

ФГБУН «Институт языкознания Российской академии наук»,
Москва, Российская Федерация. <https://orcid.org/0000-0002-0112-2961>, e-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru

Резюме: Статья посвящена проблеме сохранения этнической культуры чувашей в условиях диаспоры. *Цель статьи:* определить перспективы сохранения этнической культуры членов чувашской диаспоры в рамках интеграционных процессов в поликультурном пространстве московского региона. *Методы.* Автором статьи было проведено социолингвистическое обследование в чувашской диаспоре московского региона; выборка составила 100 респондентов (85 опрошенных принадлежат первому поколению чувашской диаспоры, 15 – второму). Одним из аспектов обследования являлось изучение языковой лояльности респондентов, которая косвенно находит свое воплощение в знании и соблюдении этнических традиций и обычаев. Респондентам задавались вопросы, касающиеся критериев принадлежности чувашскому этносу, соблюдения национальных традиций и обычаев, особенностей этнической культуры чувашей, межпоколенной передачи этнической культуры. На основе ответов, полученных в ходе интервью, составлены таблицы по возрастным когортам для представителей обоих поколений. *Результаты.* Более половины респондентов в выборке в первом поколении (55%) соблюдают чувашские традиции и праздники, особенно представители младших и средних когорт; во втором поколении этническая культура несколько угасает (27%). Более половины опрошенных в первом поколении (58,6%) намерены передать знания о родной культуре детям. Женщины в выборке стремятся передать скорее материальную культуру, тогда как мужчины ратуют за духовную. *Автором делается вывод о том,* несмотря на то, что проживание вдали от малой родины влияет на сохранность этнической культуры, тем не менее, в настоящее время в условиях поликультурного пространства городской среды диаспора является наиболее востребованной формой социальной адаптации, особенно среди представителей молодого поколения, среди которых многие демонстрируют активную жизненную позицию и вовлеченность в процесс сохранения этнической культуры чувашей в московском регионе.

Ключевые слова: московский регион, чувашская диаспора, этническая культура чувашей.

Для цитирования: Куцаева М.В. Сохранение этнической культуры чувашей в условиях московской диаспоры // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 27-39. DOI:10.31483/r-64078.

Preservation of the Chuvash Ethnic Culture in the Conditions of the Moscow Region Diaspora Group

Marina V. Kutsaeva

PFPI "Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences",
Moscow, Russian Federation. <https://orcid.org/0000-0002-0112-2961>, e-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru

Abstract: The article deals with the problem of preservation of Chuvash ethnic culture in the conditions of diaspora. The purpose of the article is to determine the prospects of preserving the ethnic culture of the members of the Chuvash diaspora in the framework of integration processes in the multicultural environment of the Moscow region. *Methods.* The author of the article conducted a sociolinguistic survey in the Chuvash diaspora of the Moscow region; the selective sampling included 100 respondents (85 respondents belong to the first generation of the Chuvash diaspora, 15 – to the second). One of the aspects of the survey was to study the respondents' language loyalty, which indirectly manifests itself in the knowledge and observance of ethnic traditions and customs. The respondents were asked questions concerning the criteria of their belonging to the Chuvash ethnic group, observance of national traditions and customs, features of the Chuvash ethnic culture, intergenerational transmission of ethnic culture. Based on their answers, tables on age cohorts for representatives of both generations were compiled. *Results.* More than half of the respondents in the sampling in the first generation (55%) observe Chuvash traditions and holidays, especially representatives of younger and middle cohorts; in the second generation, ethnic culture is somewhat fading (27%). More than half of the respondents in the first generation (58.6%) intend to transmit knowledge about their ethnic culture to children. Women in the sampling rather tend to transmit material culture, while men spiritual one. *The author concludes that,* despite the fact that living far from the small homeland affects the preservation of ethnic culture, however, at present, in the conditions of polycultural urban environment, the diaspora is the most demanded form of social adaptation, especially among the younger generation, among whom many demonstrate an active life position and involvement in the process of preserving Chuvash ethnic culture in the Moscow region.

Keywords: Chuvash diaspora, Moscow region, Chuvash ethnic culture.

For citation: Kutsaeva M.V. (2019). Preservation of the Chuvash Ethnic Culture in the Conditions of the Moscow Region Diaspora Group. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 27-39. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64078.

Введение.
1. *Величина этнической группы.* Согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Российской Федерации насчитывается 1435872 чувашей [4]. Однако чувашаи, проживающие в Чувашской Республике, составляют лишь 56,7% от численности всех чувашей. За пределами административных границ Республики проживает 621122 тыс. представителей чувашского этноса (43,3%) [17, с. 826],

как компактными (Республика Татарстан, Башкортостан, Ульяновская и Самарская области), так и дисперсными группами. Чувашскую метрополию составляет основная территория Чувашской Республики и частично сопредельные районы Республики Татарстан и Ульяновской области [16, с. 557]. Соответственно, в районах с дисперсным проживанием чувашаи образуют внутреннюю диаспору [9, с. 57].

2. *Этнос и этничность.* В научной литературе СССР сложилось определенное понимание термина «этнос». Этномом было принято считать «исторически сложившуюся устойчивую группировку людей», основным условием возникновения которой является общность территории и языка, выступающих затем в качестве ее признаков. Этномы самовоспроизводятся путем преимущественно этнически однородных браков и передачи новому поколению языка, культуры, традиций, этнической ориентации [5, с. 298].

Авторы социолингвистических словарей также настаивают на том, что среди признаков этноса язык является одним из главнейших [9, с. 252], наряду с другими компонентами культуры: народным искусством, обычаями, обрядами, традициями, нормами поведения, привычками, язык передается из поколения в поколение и образует так называемую этническую культуру и непрерывность [11, с. 119–120].

Однако очевидно, что механическая схема, которая выстраивает одно-однозначное соответствие между неким коллективом людей (группой любого размера – от нескольких сотен человек до большого государства), одним языком, одной территорией и одной национальностью, не соответствует реальности [1, с. 33].

Ключевым в вопросе соотношения языка и этноса представляется замена понятия «этноса» на «этничность» в связи с тем, что этнос предполагает существование гомогенных, функциональных и статичных характеристик, которые отличают группу от других, обладающих иным набором подобных характеристик [12, с. 229]¹. Новый взгляд на этничность связан с именем норвежского социолога Ф. Барта, отказавшегося от рассмотрения этничности (национальности) как некоего неизменного набора культурных черт, включающих, безусловно, и язык. Природа этничности у Барта прежде всего обменная, конвенциональная и определяется она ситуативно, в процессе социального обмена. Барт подчеркивает процессуальный характер этничности. Этничность, по Барту, определяется самой группой изнутри [1, с. 34].

Понятие «этничность» предполагает определенный набор элементов, способствующих идентификации людей как членов группы. Данные элементы (культурные ценности, согласно взгляду Е. Смолича), включают в себя язык, музыку, танцы, религию, структуру семьи, искусство и ремесла, систему образования и некоторые другие. Однако не все элементы одинаково важны для поддержания единства группы: одни могут измениться или быть отброшены, не подрывая стабильности группы; другие, напротив, выделяются в качестве центральных ценностей («столпов»), образующих сердцевину культуры и имеющих символическое значение для группы и участия в ней, утрата которых вследствие ассимиляции может привести к исчезновению группы как особого этнического образования [10, с. 404]. Зачастую этнические меньшинства пребывают в условиях, когда знание языка предков представляет наибольшую ценность уже не в качестве средства коммуникации, а как символ принадлежности к этнической группе, как составляющую этнической идентичности [2, с. 94].

Методы

Социолингвистическое обследование проводилось автором в чувашской диаспоре московского региона. В Москве и Московской области, согласно результатам переписи населения 2010 г., проживают 26779 чувашей [4]. Выборка составила 100 человек: 85 респондентов принадлежат первому поколению диаспоры, переехавшими в московский регион; 15 респондентов – второму поколению, они родились в семьях, где оба или один из родителей являются этническими чувашами. Все респонденты идентифицируют себя в качестве этнических чувашей.

В социолингвистическом обследовании респондентам, представителям чувашской диаспоры, проживающим в московском регионе, в отрыве от основного ареала проживания чувашского этноса, были заданы вопросы в том числе и относительно их этнической принадлежности, соблюдения традиций и межпоколенной передачи этнической культуры чувашей.

Результаты

Первое поколение чувашской диаспоры московского региона

1. *Критерий принадлежности чувашскому этносу.* В ходе социолингвистического обследования респондентам задавался вопрос об их этнической принадлежности и конкретно о том, что, по их мнению, делает их чувашем / чувашкой. Вопрос был открытым и предполагал произвольные ответы. Как правило, респонденты указывали несколько критериев (см. табл. 1). «В первую очередь, язык. Это мой родной язык, я говорила на нем с детства, продолжаю говорить и буду говорить. А менталитет у меня чувашский, в чем он выражается? Сложно сказать... но, чтобы сформировался менталитет, нужна среда, нужен некий образ жизни. А у меня как раз был такой образ жизни, который соответствует чувашам, это работа на земле, земледельчество. Я очень люблю землю. Это ... как бы это не звучало грубо, это село. Потому что многие чувашки проживают в сельской местности. Это окружающие меня чувашки. Это моя бабушка, ее можно назвать энциклопедией, чувашской энциклопедией, потому что она знала очень много чувашских песен, в том числе старинных. Вот эти песни тоже прививали любовь к чувашскому языку, к традициям и так далее» (Оксана А., 25). «Потому что я знаю этот язык чувашей. Только отсюда идет. Я знаю эту культуру. Я знаю национальные какие-то обычаи, костюмы знаю национальные, да». (Татьяна Т., 32).

Среди 28% случаев в выборке в первом поколении неоднократно отмечались отдельные черты характера и менталитета чувашей, отличающие их от других народов России, как правило, положительные, если респондент относил эти качества и к себе: трудолюбие, простота, неконфликтность, взаимовыручка. «Где бы я ни работал, все говорят, что чувашки – трудоспособный народ» (Василий П., 38). «Наверное, я так понимаю, характер, наверное. Чувашский. Ну чувашский народ – он такой очень мягкий народ. Очень добрый и очень мягкий. Вот это, наверное, у меня все осталось. Конечно, характера иногда не хватает,

бывает! (смеется). Вот это, конечно, мне самому страшно не нравилось, но я.. значит это.. никогда не лез, уступал. В спорах» (Дмитрий С., 62). «Все равно чувашки поскромнее, покультурнее. Есть такие черты у меня» (Лилия Е., 36). Отрицательные черты менталитета и характера чувашей как этноса в целом: завистливость, наивность и «деревенская неотесанность» – указывались респондентами лишь в том случае, если он лично себя с ними не ассоциировал). «Мне никто не говорит, что я из Чувашии, кстати! У чувашей воспитание, конечно, другое, ну больше... невоспитанность, наверное, есть. Такая вот деревенщина» (Ольга Е., 32). «Есть, есть у чувашей свой менталитет, который мне очень не нравится. Не нравится. Я считаю, что у них такой менталитет немножко завистливости. Нет открытости. Замкнутость какая-то. Нет открытого общения. Конечно, это не означает, что все такие. Просто, я считаю, это характерно. Больше характерно, чем для русских. Это связано с исторической особенностью. Да, потому что чувашки издавна они как бы были таким народом, на которых нападали. С одной стороны, там татары, монголы. С другой стороны – русские. Они прятались в лесах. Они были замкнутыми, их как бы никто и не знал. Они были очень трудолюбивыми и хотели... подчинялись сильному. Вот эта зависть, вот эта замкнутость идет, я думаю, оттуда. То есть именно в характере это осталось. То есть завистливость, неоткрытость, замкнутость... как бы подчинение какому-то более сильному, или какой-то поддакивание более сильным людям или обстоятельствам, я думаю, это идет оттуда» (Елена Т., 34).

Кроме того, респондентами (также 28% случаев в выборке) отмечался факт рождения в Чувашии, проведенные там детские и юношеские годы, родители или родственники, проживающие в Республике и теперь; одним словом, «малая родина» или «принадлежность роду». «Детство там прошло, мне кажется, все-таки это вот важно! Корни. И потом я не теряю связи с родственниками, которые там по-прежнему живут» (Ольга Б., 55). «Родился и вырос в Чувашии, в чувашской семье, чувашский язык знаю. У меня там корни» (Сергей И., 47).

Чувашский язык как критерий принадлежности к чувашскому этносу фигурировал в 24% случаев, особенно в младших возрастных когортах: приблизительно в половине случаев в когортах 20–30 лет (47%) и 30–40 лет (52%). В более старших возрастных группах язык как мощный символ этничности все более ослабевает: в когорте 41–50 респондентов он составил 30%, в когорте 50–60-летних – 33% и достиг самой низкой отметки в когорте лиц от 60 лет (лишь 14% респондентов назвали чувашский язык в качестве критерия этнической принадлежности). Возможно, это объясняется, с одной стороны, полной ассимиляцией пожилых респондентов в силу долгого проживания вне малой родины, с другой стороны, более эффективной языковой политикой последних десятилетий в самой Чувашской Республике по продвижению чувашского языка [7].

Следующим (13%) был указан критерий знания национальных традиций и обычаев. «Вот такие наши праздники и делают меня чувашем!» (Олег З., 42).

Наконец, любопытным представляется небольшая группа лиц в нашей выборке (5%), определившая наравне с другими критериями и особенности внешности. Впрочем, были среди них и те, кто заявил: «Да я на чуваша-то совсем не похож!». 2% респондентов в выборке отказались причислить себя к чувашскому этносу, хотя являются этническими чувашами и по собственной инициативе приняли участие в исследовании.

Таблица 1

Вопрос: Что вас делает чувашем / чувашкой?
Принадлежность чувашскому этносу. Всего опрошено: 85 человек (первое поколение), в графах приводится количество ответов респондентов. Как правило, респонденты указывали несколько критериев

| критерий принадлежности | 20–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–84 |
|--|-------|-------|-------|-------|-------|
| язык | 8 | 12 | 3 | 7 | 2 |
| корни / детство / единство рода / родственники | 8 | 8 | 4 | 9 | 8 |
| менталитет: трудолюбие, скромность, взаимовыручка, исполнительность, неконфликтность | 6 | 11 | 7 | 9 | 4 |
| знание национальных традиций и обычаев | 3 | 6 | 2 | 2 | 4 |
| особенности внешности | 1 | 3 | 1 | 2 | |
| ничего | 2 | | | | |

2. Соблюдение национальных традиций и обрядов. Кроме того, 85 респондентам в первом поколении задавался вопрос о том, соблюдают ли они национальные чувашские традиции и отмечают ли они праздники (см. табл. 2).

Таблица 2

Вопрос: Соблюдаете ли Вы национальные чувашские традиции / отмечаете праздники? Опрошено – 85 человек (первое поколение), в графах приводится количество ответов респондентов

| национальные традиции и праздники | 20–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–84 |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| да | 8 | 14 | 6 | 12 | 7 |
| нет | 3 | 6 | 2 | 5 | 6 |
| затрудняюсь ответить | 6 | 3 | 2 | 4 | 1 |

Более половины респондентов в выборке в первом поколении (55%) заявили, что так или иначе соблюдают национальные чувашские традиции и праздники. «У нас есть какие-то деревенские обряды, например, 40 дней, когда прощаешься. Приходится иногда соблюдать, да. В деревню тогда едешь. На Троицу старую приезжать. С родины везу продукты, но пиво там пью». (Евгений Б., 27). О том, какие именно традиции наиболее чтимы диаспорными группами, можно судить исходя из данных, представленных ниже в таблице 3.

Что касается отрицательных ответов респондентов, то наибольшее их число пришлось на самую старшую когорту (42,8% от числа опрошенных в данной когорте), в связи с полной их ассимиляцией ввиду возраста, пребывания вне пределов малой родины, а также смешанных в этническом плане браков, препятствующих во многом соблюдению этнических традиций. Более того, у тех, кто не соблюдает традиции, сильны представления о связи национальной культуры исключительно с прошлым. «Нет, ничего не соблюдаю, в лаптях я ведь не хожу» (Вячеслав У., 60).

В свою очередь затруднились с ответом на вопрос в нашей выборке (19%) те, кто совсем недавно приехали в Москву, состоят в этнически смешанных браках, являются представителями урбанизированной среды или по той причине, что приготовление некоторых блюд национальной кухни предполагает наличие русской печи. «Ну есть два-три блюда, коренных блюда вот таких-вот, ну их... Их готовили в деревнях, в печке, нет условий. Вот, допустим, такое блюдо, как шйрттан. Это бараний желудок, когда вот барана закалывают, туда кидали вот это мясо. Это три-четыре дня, суток томили в печке. Таких вот условий нет здесь просто!» (Татьяна Т., 36).

Тем не менее, даже при условии несоблюдения обрядов, этническая культура не оставляет чувашей равнодушными. «Я просто знаю о традициях. И через семью, и через школу, и через общество. Человек вообще склонен скучать о том, что было в детстве. Это ностальгия, которую я могу себе позволить!» (Алексей В., 29).

3. Особенности национальных традиций и обрядов в первом поколении

Таблица 3

Особенности национальных традиций и праздников, согласно опросу 47 респондентов в выборке, заявивших о том, что они соблюдают национальные традиции, отмечают национальные праздники; в графах приводится количество ответов респондентов. Как правило, респонденты указывали ряд особенностей чувашской культуры

| особенности национальной культуры | 20–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–84 |
|------------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| религиозные праздники – Троица | 7 | 13 | 4 | 6 | 5 |
| кулинарные блюда | 11 | 17 | 7 | 12 | 6 |
| культура пивоварения | 11 | 11 | 6 | 5 | 9 |
| взаимопомощь, взаимовыручка – нине | 1 | 3 | 1 | 3 | 4 |
| народные праздники | 6 | 6 | 5 | 8 | 3 |
| свадебные обряды | 3 | 5 | 1 | 1 | 2 |
| поминальные обряды | 1 | | | | 2 |

29% респондентов в выборке отметили особенности чувашских блюд. Самые распространенные кулинарные блюда, такие как хуплу и вареники пуремеч, готовят и в условиях городского проживания, обычно по праздникам, к приезду гостей. В основном в выборке, кажется, готовят представители более старшего поколения. «Готовлю кукаль! Пирог большой, у нас мать все время, как мы приезжаем, она всегда вот на дороге, всегда пирог. Такой большой. С капустой, с картошкой. Здесь готовлю, но сейчас редко. От матери везли всегда кукаль». (Зоя А., 58). «У нас вот на Старый новый год традиция – до сих пор я держу. Юсман. Это вот лепешки тоненькие как лаваш с картошкой, свиной жареной, жиром таким – закатываешь и вот. Это вот мама, еще бабушка делала. Это древний, древний. Вот этот юсман. Евадия.. еще. Это вот тесто накатаешь, жарить на жире вот на этом свином. Вот по сих пор! Каждый год. И потом салма. Это домашняя лапша. Салма яшки. Сама делаю до сих пор. И вот любим мы, часто делаем домашнюю лапшу» (Анна М., 65). «Шйрттан и шурпе чтобы готовить, – вот рецепт древний, переделанный мной. Про шурпе тут сказано: как она произошла, эта шурпе. С персидского. «Подсоленная вода» означает. Болгарский перец добавляю. Я сам организовываю и готовлю. Человек на четыреста, здесь, конечно, для московских чувашей, для земляков. Со всеми делюсь этим рецептом. Это же материальные средства культуры, не только духовные, там сказки и песни. Еда – это тоже вид культуры» (Вячеслав И., 56).

Однако, более сложные блюда (шйрттан) наши респонденты пробуют, как правило, на малой родине, в деревне: шйрттан готовится в русской печи, традиция встречать гостей с шйрттан сохраняется и по сей день, хотя понемногу угасает, по признанию респондентов, ведь готовят в основном бабушки и мамы. «Чувашскую еду пробую дома, например, шйрттан мама делает к моему приезду» (Дмитрий М., 32).

Далее 23% респондентов в выборке отмечали пиво как национальную традицию. Чувашия издревле славилась богатыми традициями хмелеводства и пивоварения. Многие и сегодня предпочитают домашнее пиво, которое варят на малой родине по особому поводу, например, на свадьбу или к приезду гостей. Пиво варят обычно старшие родственницы – мама или бабушка. Вместе с тем, неоднократно подчеркивали респонденты, намечается постепенное угасание традиций пивоварения. С уходом старшего поколения, уходят и секреты пивоварения. «Представляешь, у нас подвал был. Мама сварит пива, вот такая кадка стоит. И пиво. Сверху.. вот хмель свой рос, и вот берешь черпак, и прямо вот в кастрюлю. Вот это вот пиво! Я всегда это помню! А сейчас... родственники сейчас почти все... Тети все поумирали. А пока они были живы, пиво вот делали. Конечно. Хмель у нас у себя рос в огороде. Поэтому я четко помню, что пиво вот вкусное было» (Леонид П., 63). «Пиво было потрясающее, культура пива была развита. Моя бабушка делала чуть ли не лучшее пиво в своей большой деревне. А сейчас, к сожалению, этот рецепт утерян. Мама

хранила рецепт в тетрадке, которую потеряли. Это была для нас настоящая трагедия! Мы с мамой сильно переживаем: оказывается, это такая драгоценность рядом была всегда!» (Дмитрий Т., 24). Это тенденция касается чувашей не только в самой Республике, но и в московском регионе. В выборке представители более старшего поколения, как выяснилось, в прошлом также активно поддерживали данную традицию. «Вот пиво варила, да. Например, к празднику всегда варила. А потом еще вот в жаркую погоду – пить что? Когда чувашки приезжали, тоже, наверное, варила. Рецепты – сама. Чего там? Тогда был сухой квас. Солод продавали специально для кваса. Его запаривали, держали, а потом в большой бак выливали и приводили до кипения. Остывало это. Потом хмель кипятит – иногда вместе кипятит, иногда хмель отдельно – горсточки две. Собирали вдоль по речке. И смешивали все это. Потом процеживали все это, клали песок, клали дрожжи в теплом виде. А потом через сутки я пробовала, – кисло-сладкий – вот тогда мне он нравился. А потом переходит он – как я сказала «кисло-сладкий»? – Нет, как это... горьковатый. Ну, кисло-сладкая. А потом горечь переходит уже сладостью. Тогда, когда уже в пиво доходит, я не принимала. Мне это не нравилось. А гости стакан-два выпьют и успокоились. Пиво ведь успокаивает» (Раиса К., 83). Многие теперь довольствуются чувашским пивом промышленного производства, которое активно привозят или покупают в Москве. «Его тут нетяжело найти, его тут в «Ашане» много продается. И в «Ашане» я стараюсь чувашское брать... Мать у меня там готовит на родине пиво. С собой, конечно, беру. Ну, я не так уж много его беру: полторашечки там, пятилитровые наберу. Ну а домашнее пиво – это уже вкус родины, тем более мать варила, сама, дома. Это удовольствие». (Станислав Г., 32)

Традиция пивоварения тесно связана с другой искомно чувашской традицией ниме (6% опрошенных назвали данную особенность культуры в обследовании), традиции взаимопомощи и взаимовыручки². «Есть у нас очень интересное слово «ниме». Здесь этого нету, а у нас до сих пор сохраняется. Моя мама ходит на ниме, когда их приглашают. Даже не приглашают. Ниме – это такая вещь, когда идет какая-то большая работа, в семье, стройка, там.. картошку копать, большие работы. Собирается вся родня – и женщины, и мужчины. Мужчины тяжелую работу выполняют, женщины по кухне готовят. Это когда народ собирается. Родственники все. Бесплатно. Без ничего. Вот начали кладку класть. Пусть там два-три специалиста за деньги пришли, а остальные все – подсобно. В прошлом году копали картошку у родственников, я пришла. У родственников в деревне. Я пришла, была там в отпуске. Мама говорит: «Пойдем, картошку копать». Хоть собирать, да? Это вот так. Это не говорят, вот что приходите, картошку копать, да. Ты просто знаешь, что сейчас картошку копать будут. Пошли, поможем. Переделись, пошли в огород. Приходим – там двенадцать или двадцать человек.. и все картошку копают. А рядов всего двенадцать! И

что мы здесь будем делать? Мама говорит: «Пойдем, хоть три картошки соберем!». Вот это. Это важно. Там больше еды уйдет и угощения, после того, как картошку соберут, и пива, нежели ты сама картошку эту соберешь... ну в смысле... количества той картошки собранной! (смеется). То есть, когда ниме придет, вся родня там будет работать. Их надо накормить, напоить. Там денег не нужно. Там продукты надо купить и выпивку приготовить. Это вот правила такие» (Татьяна И., 37)³. При этом, как выяснилось, что если одни чувашки выезжают на ниме на малую родину, то другие активно практикуют данную традицию в московском регионе: «Конечно, собираемся, огород засеять весной и осенью картошку собрать: сестра с мужем, двоюродные тоже приезжают. Иначе как с большим огородом справиться? В одиночку – никак!» (Зоя А., 59).

19% респондентов в выборке назвали Троицу, точнее Сѣмѣк, в качестве особенности национальной чувашской культуры, традицию, которую они чтят в том числе. Несмотря на то, что чувашки приняли христианство и в массе своей считают себя православными, сохраняются многие традиции, дошедшие из глубин чувашской народной культуры: «Вот это слияние чувашских обрядов и христианства я наблюдаю, но думаю, что сами чувашки этого не ощущают» (Евгений С., 31). Одним из таких праздников является Сѣмѣк⁴, связанный и в некоторой степени совпадающий в представлениях респондентов с Троицей⁵. Действительно, в некоторых местностях Троица является днем поминовения на кладбищах [15, с. 265]. «У чувашей все праздники связаны с религией. Троица – по-чувашски Сѣмѣк называется, это очень большой праздник у чувашей считается. Поминание усопших и все такое. Ну там Троица с четверга начинается, после Пасхи 50 дней. И сейчас я езжу. Сейчас езжу на могилу. Троица – считается праздник, что люди идут на могилы, просто было принято так вот. Даже в нашем городе Канаше. Все идут на кладбище. Ну, потому что я, хотя здесь 30 лет, и я ездил на родину... Ну как Вам сказать... Я еще не совсем закрепился. Знаете почему? Ну... тут родных нету, кроме совсем семьи. Никого нет на кладбище, и слава Богу! Ну как бы, получается, что корнями я там» (Владимир Н., 58).

41% опрошенных в первом поколении связывают этот праздник с определенным местом на малой родине: «Троица – у нас престольный праздник, это у нас святое» (Анатолий Я., 58), «Именно чувашские праздники – это летом, когда мы на кладбище ходим, это Троица, а у нас это Сѣмѣк» (Эльвира Е., 37).

Представители чувашской диаспоры регулярно выезжают на Троицу на родину; наиболее распространенное проявление национальных традиций даже в городской среде – это посещение могил усопших родственников, чаще всего на деревенских кладбищах на малой родине. Многие специально подгадывают дни, чтобы выехать на родину и добраться в срок: «На Троицу берем выходные и едем домой!» (Юлиана, 26), «Если Троица – мы там» (Лилия Щ., 47), «Не подгадываю ничего даже, а обязательно езжу туда!» (Владимир С., 39). Некоторые респонденты, однако, указали

на то, что в связи с проживанием вне малой родины, им все реже удается чтить эту традицию: «У нас всегда соблюдалось, чтобы на Троицу ехать домой, а я в последнее время только когда могу поехать, тогда и еду» (Валерий Т., 59).

Особое место в жизни диаспоры занимает празднование народных праздников (15% опрошенных отметили это), таких как *Акатуй* [18] (свадьба плуга и земли, окончание посевных работ), *Сăварни* (Масленица) [19], *Сурхури* (вариант Рождества, святки-колядки) [20], *Кёр Сăри* (праздник осеннего урожая, пива) [21], они проводятся в рамках дней национальной автономии в Москве.

Об этих народных праздниках чуваши всех возрастов имеют весьма широкое представление: с одной стороны, это часть исконно деревенской жизни, в которую опрашиваемые окунались в детстве и юности, и с которыми знакомились в рамках школьной программы по изучению культуры родного края или на занятиях в кружках фольклорного характера; с другой стороны, в связи с тем, что многие посещали или продолжают регулярно посещать эти мероприятия в Москве, для них это возможность пообщаться с земляками, послушать песни, услышать чувашскую речь, попробовать пиво, приобрести чувашские товары и просто почувствовать себя частью древней национальной культуры. «Конечно, когда в Москве праздники отмечают, мы стараемся попасть. Вот *Акатуй*» (Мария Л., 63). «Всегда стараюсь! Я всегда посещаю чувашские концерты, где чувашские артисты приезжают, мне звонят, я прихожу. Друзья звонят. Лет пять хожу. Это просто, как-то так получилось, что меня завлекли сюда, а я не могу теперь бросить сюда ходить! Хожу и буду ходить! Душа здесь радуется. Я только для этого и хожу. И вот за пивом чувашским я сюда пришел специально на праздник» (Герольд С., 51). «На *Акатуй* хожу в Москве. Купить колбасы, конфет. Знакомых встретить» (Руслан Х., 36).

Кроме того, респондентами был отмечен высокий уровень организации подобных чувашских этнических праздников в Москве. «Ну вот *Акатуи* – такие мероприятия я здесь посещала, но не каждый год. Один год мы ездили на *ВДНХ*. Это меня пригласили однокурсники, они были ведущими. И я была потрясена, настолько все было организовано. Конечно, потом люди выпили, но это другой вопрос! Но официальная часть была очень хорошо организована. Песни такие пели – что ты! За душу берет – настолько все профессионально! И разговаривали на чувашском. У нас даже в деревне и в городе не так разговаривают! Это так красиво говорили! Это хотелось слышать и слышать, настолько это так красиво, эффектно звучало! Патриотично это звучало, и я какую-то даже гордость почувствовала, хотя давно не ощущала вот этих ощущений на *Акатуе*. Выступления когда были, были отлично» (Татьяна П., 40). В рамках данных мероприятий гости с большим энтузиазмом приобретают продукцию чувашской пищевой промышленности. Также представители организационного комитета, по их словам, регулярно готовят блюда национальной кухни на своих мероприятиях.

О свадебных обрядах (национальные костюмы, чувашские песни, танцы и незабываемый звук монист на *хушпу* – головных уборах женщин) в основном вспоминали женщины, девушки и некоторые молодые люди (6% опрошенных в выборке): одним довелось побывать на чувашской свадьбе, другие сами устраивали свадьбу специально в деревне, чтобы собрались все чувашские родственники, с соблюдением некоторых чувашских обрядов. Наибольший интерес к чувашским свадебным обрядам проявила когорта 31–40, видимо, сказывается эпоха культивирования всего национального в 1990-е годы, более того, по наблюдениям некоторых, «теперь настоящая чувашская свадьба – это стало даже модно» (Эльвира Е., 37 лет). Кроме того, проведение свадьбы на малой родине еще и практично: «Гуляли свадьбу у себя, в Чувашии, чтобы родню собрать» (Наталья С., 32).

Вот как описываются респондентами свадебные чувашские традиции в прошлом: «А еще свадьбы как проходят у нас! Вот, например, посмотри – свадьба. Его сторона, значит, друзей, мой жених собирал, и – с этими друзьями! А в это время мои подружки собираются меня провожать. Он приезжает, выкуп берут, что-то берут и меня увозят. А к тому времени уже родня собирается. Меня встречать. Хлеб-солью – все. И наша родня тоже приезжает. Вот теперь у него свадьба вся в куче. Вот у них часа два, наверное, сидели, даже мы не знали, соседи совсем чужие люди, но хорошо жили они с ними, погуляли часа два-три. Они готовились по-настоящему: стол сделали, все это. Весь народ свадебный переходит к ним, к соседям. Потом родня, брат, сестра, и таких домов – таких домов за ночь проходят не то десять, не то двенадцать. Кто напился, тот свалился и лег тут же. Утром встают, спрашивают: «Где теперь свадьба? На какой улице? Ага! Догонять надо!». Понимаешь! У нас очень весело! А мы тогда два-три дома прошли с Сашей. «Да ну, – думаем, – зачем нам надо?». И удрали! Потом наутро нас так ругали! Молодых нет, а мы свадьбу играем, что такое, мол! Вот это его сторона. Недельку отдохнули – наша сторона должна собрать теперь. Его родня вся едет к нам, и наша родня все собирает» (Раиса К., 83). Респонденты младших когорт в свою очередь так вспоминают о собственной свадьбе: «Свадьба была с элементами нашими, у нас есть традиции благословления невесты перед тем, как жених придет. Перед тем как покинуть родительский дом, у нас садятся родители, крестные родители, бабушки-дедушки, а молодожены перед ними садятся на колени. Идет благословление. Это у нас в районе. А у них сохранилось, чтобы на свадьбу были посаженные родители. Хотела у нас свекровь, чтобы национальный костюм был, но... я не захотела снимать свадебное платье. Хотя вот свекровь очень хотела. Я – нет. У нее платье даже было. Песни на чувашском были. Родственники были в народных костюмах. Мама у меня поет в народном хоре. Остальные были в праздничном. Ну вот в моем детстве, когда родители или куда-то на свадьбу, им говорили, как одеваться. То есть стандартный стиль, либо в национальном. Моя мама ино-

гда уходила на свадьбу при полном параде, в хушпу, в платье, в украшениях. То есть.. у меня не было такой цели, чтобы собрать национальную одежду, мы это заранее не оговаривали, все пришли, в чем им больше захотелось» (Гатьяна А., 32), или о свадьбе, на которой им довелось побывать: «Сестра моя родная выходила. У нее, так как муж русский, они сделали такую... современную свадьбу. А вот двоюродная сестренка моя, у нас была чисто чувашская свадьба. С выкупом, когда со стороны жениха замужние женщины в чувашских костюмах, одеяниях там... Кто-то в тухья, кто-то... ну в головных уборах замужние женщины – так скажем. Вот, они поют песни обязательно, частушки, окружают жениха. И они так идут к невесте, выкупают обязательно. Чувашские обряда там – тоже обязательно, когда там, допустим, самая старшая женщина из семьи напутствует невесту. Это исключительно на чувашском! Когда девушки, которые еще замуж не вышли, они провожают эту невесту. Исключительно на чувашском. Я тоже участвовала, мне был двадцать один год. Мурашки, конечно, бегут. Особенно, когда чувашские песни начинают петь. Вот эта самая старшая женщина из семьи, которая замужем несколько лет или довольно долгое время. Она поет чувашскую песню, я, к сожалению, слова не знаю. Она вот поет эту песню без сопровождения. Это пробирает! Потому что слова понимаешь. А у меня вот есть еще сестры, которые чувашский вообще не знают, ну... они русские уже, то есть они переехали уже. Не в Чувашии живут, просто на свадьбу приехали. И они когда все это видят, вот у них какие корни, одна сказала: «Я тоже хочу, чтобы меня выкупали!». И ей сделали чувашскую свадьбу, с выкупом, вот с этими проводками невесты. Они в Оренбургской области жили, вот где-то там. Замуж она уже выходила здесь, но просто она тогда увидела и сказала: «Я хочу!». И мы ей все это сделали! То есть проводили невесту с напутствиями, подарки мелкие такие дарить – ну, что-нибудь памятное там» (Екатерина П., 28).

Некоторые молодые респонденты даже выразили сожаление о том, что в свое время им не удалось организовать свадьбу с чувашскими «нотками». «И еще вот когда на свадьбе, когда на второй день мне очень хотелось надеть чувашское национальное платье. Но бабушки не нашли ничего, а что нашли – они были на мне просто гигантские! Вот я не знаю, как это правильно называется, мы в школе ...шапочка из денежек... вот я это все знала в школе и забыла! Вот платье с этими рисунками, там еще деньги на шее... Мы ничего этого у бабушки не нашли. Все это, конечно, у бабушки было, но мы все сундуки ее перерыли. Нашли только белые платья, которые на мне гигантские, то есть их никак. Хотели купить с мамой, но нам посчитали на 25 тысяч. Мама сказала: «Ой, доченька, может, не надо?». Но сама я очень хотела надеть на второй день чувашское национальное платье. Я бы и в первый день надела, если вот приехать в ресторан. Я бы очень хотела одеть... Мы в Чебоксарах справляли. Но жених ничего не хотел, он не хотел выкупов, чего-то вот такого... Да, он приехал ко мне в дом. По традиции у

нас там коврик вытаскивают, чтобы в дом новый, на новый ковер. Чтобы, как мама говорит, чтобы дорога была чистая. И кладут денежки под каждую ногу жениху. И он выходит. И вот перед дверью благословляют, он там что-то говорит, он идет.. Там выкуны должны быть. Но выкупов у нас не было, он просто зашел ко мне в комнату, и мы уехали. То есть он очень стеснительный. И даже вот у папы старшая сестра, она начала: «Что? Нет выкупов? Как так?!». Встала перед моей дверью и говорит ему: «Я не отдам! Давай деньги!». (Надежда К., 26).

Незначительная часть опрошенных (2%, в основном выходцы из сопредельных с Республикой Татарстан районов) указала на особенности поминальных обрядов, которые связаны скорее с языческими традициями⁶, чувашкой народной религией и часто отличаются от привычных христианских поминальных обрядов.

4. Популяризация чувашской этнической культуры в Московском регионе

Несмотря на то, что приготовление некоторых кулинарных блюд чувашской кухни представляется затруднительным в условиях проживания в Москве, особенно в случае съемного жилья, тем не менее московские чувашки с большим удовольствием обязательно привозят с малой родины различные продукты: в настоящее время чувашская пищевая промышленность предлагает широкий ассортимент национальных продуктов. Это в небольшой степени способствует популяризации как самой продукции, так и этнической культуры чувашей в целом. «С собой обратно везу бальзам чувашский. Подругам по бутылке и себе. Каждый год» (Раиса Д., 59).

Причем представители средних и младших когорт, по нашим наблюдениям, наиболее активно вовлечены в процесс популяризации чувашской кулинарной культуры. «Кстати, я чувашское пиво в Москве, можно сказать, рекламирую. Мои знакомые его оценили по уровню, сказали: «Уровень – Брюссель». Сегодня как раз «Букет Чувашии» – 4 литра привез» (Дмитрий Т., 24). «Из Чувашии везу в основном колбасные изделия, сувениры для коллег в конструкторском бюро. Объясняю, что во есть такой народ, такая республика» (Андрюшан Е., 30). «Вот, например, шйрттан я популяризирую. У меня на работе все знают! Я его сильно популяризирую! На самом деле, я стараюсь раскручивать если не язык, то культуру. Все знают, что, когда я еду домой, я привожу самое вкусное мясо. Мне все даже предложили бизнес предложили организовать по поставкам, потому что очень нравится коллегам: я домашний привозила, который бабушка готовит. Потом пелеш я привозила, мне очень нравится: это такой пирог у нас в деревне пекут. Там запекается внутри каша гречневая с мясом, там в корочке насыпается масло, все это томится в печи, потом корочка срезается, каша естся, а корочка хрустит! Непередаваемо! Обычно, как папа мне рассказывал, горбушка и корочка раньше – по членам семьи там это.. все варьировалось, сейчас все это утеряно, но тем не менее еда как таковая мне очень нравится. У меня муж в восторге от мясных блюд, которые тоже национальные. Мы его, конечно, приобщаем, он даже на свою работу из Чебоксар всег-

да возит продукцию, мясную, конфеты – наше «Птичье молоко»! Они раскручены, они лучшие всех в мире! «Грибочки» я возжу огромными коробками, у нас на работе за час расходятся, настолько людям нравятся! И вот у меня муж, он наш Кёр Сяри обожает. Вообще это молодое пиво, но оно безумно нравится моему мужу, мы всегда до 12–15 бутылок тащим сюда, он своим друзьям раздает, потому что оно очень вкусное и дешевое. Ну и про наш музей пива все в курсе! Мы его туда водили, чтобы посмотреть, как это все делается, чтобы быт какой-то изучить. На самом деле, пиво у нас очень вкусное. То есть работу по маркетингу продукции чувашской я веду!» (Юлия О., 26)

5. Межпоколенная передача этнической культуры. 58 респондентам первого поколения в выборке, имеющим детей, был задан вопрос о том, хотели бы они передать детям знания о родной культуре.

Таблица 4

Вопрос: Хотели бы Вы передать детям знания о чувашской культуре? Опрошено: 85 человек (первое поколение), из которых 58 имеют детей, в графах приводится количество ответов респондентов

| передача знаний о родной культуре | 20–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–84 |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| да | 3 | 6 | 7 | 11 | 7 |
| нет | | 1 | 1 | 5 | 5 |
| все равно | | 6 | 2 | 3 | 2 |

Более половины опрошенных (58,6%) заявили о своем намерении познакомить детей с культурой чувашского народа.

По нашим наблюдениям, женщины заметно чаще хотят передать детям чувство родной культуры, и это будет (или уже передано): кулинарные рецепты некоторых мясных блюд или пирогов, знание традиций и обычаев (например, обязательное посещение могил усопших родственников на Троицу; попутно отметим популярное сегодня желание купить дочерям национальный свадебный костюм или сыграть «настоящую чувашскую свадьбу» с соблюдением обрядов), привитие любви к национальным песням (покупка дисков или прослушивание песен в интернете), а также вывоз детей в деревню, когда они автоматически погружаются в культуру и быт, «пока еще живы старшие родственники» (Наталья С., 32).

Мужчинам в нашей выборке обычно было все равно, но те, кто положительно отнесся к идее передачи знаний о родной культуре, намерены скорее рассказать детям об истории Чувашии, что «наши корни там», что «чувашаи – это народ с древними традициями» или «сводить детей в краеведческий музей». Некоторые из них уже пытались привить любовь к родине предков посредством приобретения и чтения детям книг по истории Чувашии, однако последние встречали такое желание равнодушно или же была против супруга (этническая русская в смешанном браке) и инициативу такие мужчины больше не проявляли. Одни намеренно берут детей на мероприятия землячества, регулярно организованные в Москве и приуроченные к праздни-

ванию традиционных сельских чувашских праздников Акатуй, Сяварни, Кёр Сяри; другие, активно участвуя в жизни диаспоры, тем не менее никогда не берут туда детей: «А зачем – он же языка не знает, а здесь все по-чувашски!» (Олег З., 42).

Именно мужчины (ряд респондентов, пассивные билингвы) упомянули в своих ответах и чувашский язык, однако каким образом они намерены приобщить детей к чувашскому, они не пояснили: «Я пытаюсь им привить язык, слова чувашские, но пока не очень получается. Моя мечта, чтобы они овладели чувашским языком» (Юрий Ч., 63), «Скорее всего культура – это пара фраз, чтобы он (сын) понимал, что он чуваш. Например, «я тебя люблю». Это пароль для другого чуваша» (Руслан Х., 36).

2. Второе поколение диаспоры

1. Критерии принадлежности чувашскому этносу.

В выборке во втором поколении чувашской диаспоры московского региона (табл. 5) лидирует такой критерий, как «корни» (родителей), «историческая» родина респондентов или их родителей (29%): «Когда езжу на родину папы, все равно связь какая-то есть, я не могу себя отделить от этого. Это часть меня и часть культуры, которая живет во мне: наполовину я чувашка» (Галина Е., 24).

Язык в качестве критерия принадлежности был назван в 21,7% случаев. В когорте 18–30-летних респондентов 50% назвали чувашский язык среди прочих критериев, в когорте 40–50-летних опрошенных – 66%, что позволяет сделать определенные выводы о языковой лояльности представителей второго поколения: «Родная культура у меня скорее всего чувашская, проявляется она... в языке.. который я почему-то не знаю, но хочется узнать побольше» (Карина П., 18), тем более, что часть из них посещает курсы чувашского языка в Москве: «Пока я только приобщаюсь к языку, а через язык – к культуре» (Сергей И., 25).

Респондентами также были отмечены такие критерии, как «менталитет» (17%): «Я вот думаю про себя, что чуваш, потому что я такой спокойный, тихий, иногда буйный, правда!» (Алексей А., 32); «знание национальных традиций и обычаев» (17%). «Чувашкой меня делают встречи с земляками, мы встречаемся, радуемся жизни на праздниках. Главное духовность нашу чувашскую не потерять» (Людмила О., 46), «особенности внешности» («Это внешность прежде всего. Восточный тип, тюркский тип: глаза, скулы, цвет волос» (Анна А., 40).

Представители старших когорт не идентифицируют себя с чувашами, видимо, сказывается советское прошлое и господствующие тогда тенденции к унификации этносов и формированию суперэтноса. «Культура у меня российская, русская. Потому что вся жизнь с младенчества проходит у меня здесь, в Московской области» (Елена К., 59). Впрочем, даже те опрошенные, кто не соблюдают национальные обычаи, имеют о них некоторое представление.

Таблица 5

Что вас делает чувашем / чувашкой? Принадлежность чувашскому этносу. Опрошено: 15 человек (второе поколение), в графах приводится количество ответов респондентов. Как правило, респонденты указывали несколько критериев

| критерий принадлежности | 18–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–71 |
|--|-------|-------|-------|-------|-------|
| язык | 3 | | 2 | | |
| корни / детство / историческая родина родителей | 2 | 4 | | | |
| менталитет: трудолюбие, скромность, взаимовыручка, исполнительность, неконфликтность | 1 | 1 | 2 | | |
| знание национальных традиций и обычаев | 3 | | 1 | | |
| особенности внешности | 1 | 1 | | | |
| ничего | | | | 1 | 1 |

2. Соблюдение национальных традиций. Во втором поколении в выборке лишь 27% опрошенных (ср. 55% в первом поколении в нашей выборке), по их свидетельству, соблюдают чувашские традиции.

Таблица 6

Вопрос: Соблюдаете ли Вы национальные чувашские традиции / отмечаете праздники? Опрошено: 15 человек (второе поколение), в графах приводится количество ответов респондентов

| национальные традиции и праздники | 18–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–71 |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| да | 1 | 1 | 2 | | |
| нет | 3 | 1 | 1 | 1 | |
| затрудняюсь ответить | 2 | 2 | | | 1 |

Респонденты в выборке, которые более-менее активно соблюдают этнические праздники, как правило, росли в семьях, поддерживающих активную связь (хотя бы в прошлом) с чувашской деревней. В том случае, если их родители-чувашки по какой-то причине теряли связь с чувашской деревней или вывозили детей на свою малую родину лишь эпизодически, этническая культура не получала своего дальнейшего развития во втором поколении. Респонденты, хотя и имеют некоторое представление о чувашской этнической культуре, однако для них она скорее является неким воспоминанием. «Культура нам была привита русская, но с папиной культурой мы тоже были немного знакомы. И то, как нас однажды встречали в деревне отца, я никогда не забуду! Знаю, что, когда папа приезжал в деревню к себе, специально резали барана, готовили колбасу.

Шарттан, скорее всего. Я еще вот вспомнила, что у нашего дедушки была большая плантация хмеля. И на этом хмеле – он как стена, красивый, а его плоды – как виноград, очень красивое растение. Из него изготавливали пиво, вкусное, интересное пиво. Папа наш привозил оттуда побеги, и у нас в огороде тоже рос хмель. Но, естественно, мы из него не готовили. Чисто декоративно было. Но для него это было воспоминание о родине» (Татьяна Б., 69).

Кроме того, другой возможной причиной того, что респондентам во втором поколении были привиты слабые знания об этнической культуре чувашей, является тот факт, что представители первого поколения сами недостаточно хорошо о ней знали. Приведем свидетельства респондентов первого поколения в выборке: «Ну а культура... все равно у нас не было, мы уже как-то... ну жили в Новочебоксарске. Ну, город. И поэтому таких национальных праздников у нас не было. Потому что общество все кругом... было другое» (Юлия А., 82). «Ну вот, например, на диски чувашские мои дети смотрели ради интереса. Ну вроде как бы... в Чебоксары-то ездили, поэтому они как бы знают. Но к чувашской культуре я не принадлежу, я выросла на русской культуре! Если бы я сама... то я бы знала и традиции и все это, а так... не особо и знаю. Только помню, как вот в деревне обычно, если праздник, как вот в костюмах идут. Но я, правда, мама у нас... у нее были наряды. И монисты эти были! А так я помню, монетки серебряные, там семья была не совсем такая... бедная. Середняки, и монисты у них были вот именно... не крупные, а такие... маленькие, серебряные. Не у каждой семьи был, а вот у нас был! И я еще в детстве ими играла! По праздникам одевали – у кого свадьба, или там... какое-то гуляние. Видела – идут с ведром пива, с этим... с черпаком. Всех угощают пивом, идут и поют песни, гармошка. Воспоминания светлые, приятные. Но вот печальный случай, у нас дядя – мамин брат, у него были ... проблемы, он тогда и сжег все эти монисты! Так что все это, наверное, только в моей памяти» (Валентина С., 60).

3. Особенности национальных традиций и обрядов во втором поколении. По нашим наблюдениям, во втором поколении в основном остаются отдельные блюда (38%): «Сами праздники не соблюдаю, но вот если какие-то блюда чувашские. Ой, мы очень любим вареники с творогом, они так и называются хуран кукли! Мы их вчера делали. Они очень вкусные. Также все эти традиции из деревни, мама там с моей тетюшкой всегда пекли. И все это, естественно, теперь и у нас дома. Делаются еще эти большие пироги ... кукаль» (Татьяна Л., 35).

Чувашское пиво как национальную традицию отметили 24% опрошенных: «Помню, в детстве родители пиво с соседями варили. Те были наполовину чувашки» (Елена К., 59). 17% респондентов знакомы с религиозными обрядами, в том числе с Троицей: «Это Троица, наверное. Мы с бабушкой в деревне ходим на кладбище и почитаем родственников» (Карина П., 18).

Таблица 7

Особенности национальных традиций и праздников, опрошено 15 человек (второе поколение); в графах приводится количество ответов респондентов. Как правило, респонденты указывали ряд особенностей чувашской культуры

| особенности национальной культуры | 18–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–71 |
|------------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| религиозные праздники – Троица | 2 | 1 | 2 | | |
| кулинарные блюда | 3 | 4 | 3 | | 1 |
| культура пивоварения | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 |
| взаимопомощь, взаимовыручка – нине | | | | | |
| народные праздники | 1 | | 1 | | |
| свадебные обряды | | 1 | 1 | | |
| поминальные обряды | 2 | | | | |

4. Межпоколенная передача чувашской этнической культуры во втором поколении. Во втором поколении из 15 респондентов 11 имеют детей, однако два респондента, по их признанию, не принадлежат чувашской культуре. Оставшиеся 9 респондентов в выборке в большинстве своем намерены передать знания о родной культуре детям.

Таблица 8

Вопрос: хотели бы Вы передать детям знания о чувашской культуре? Опрошено: 9 респондентов (второе поколение); в графах приводится количество ответов респондентов

| передача знаний о родной культуре | 18–30 | 31–40 | 41–50 | 51–60 | 61–71 |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| да | 2 | 4 | 2 | | |
| нет | | 1 | | | |
| все равно | | | | | |

Женщины во втором поколении в выборке стремятся передать не только кулинарные рецепты: «Ну это будут блюда, а еще песни и танцы!» (Ксения В., 46). Мужчины ратуют за духовную культуру в большей мере: «Я старался передать, дочка вот писала диплом по чувашской культуре. Она учится еще, пятый курс, «межкультурная коммуникация», она выбрала чувашскую культуру. Сама. Я, как и мои родители – мне, ей ничего не навязывал. Диплом у нее был по чувашскому костюму, чувашским обрядам. Как я отнесся к этому? Ну... сказал, что да, молодец. Ну нельзя сказать, что я скакал от радости, но внутри я был доволен. Но при всем этом я не могу сказать, что я привил им чувство чувашской культуры. Я не могу сказать, что у меня сын обладает... прививкой чувашской культуры. Но он, не стесняясь, говорит, что он чуваш и даже... гордится этим. Это выражается в общении со сверстниками, скажем так» (Александр Ж., 44).

Однако, были в выборке и те респонденты, которые готовы поддерживать связь с чувашской деревней

и приобщать к общению на этническом языке и своих детей: «Язык, само собой, хотелось бы мне сыну передать. Все-таки, чтобы он знал. Мы с ним разговариваем. И каждое лето тоже отдыхаем в Чувашии, там у него непосредственное общение со сверстниками. То есть они как бы друг с другом меняются, те учатся разговаривать на русском, а он- на чувашском. Какие-то, может быть, потом, когда он повзрослеет чуть-чуть, какие-то праздники тоже. Хотя на эти праздники я уже его с собой беру» (Ольга Д, 28).

Обсуждение

Как показали результаты социолингвистического обследования, проживание этнической группы вдали от малой родины, в условиях оторванности от основного ареала проживания этноса, безусловно, влияет на сохранность этнического языка в диаспоре [6]. Условия диаспорного проживания этнической группы также способствуют постепенному «выхолащиванию» этнической культуры в классическом понимании понятия «этнос». Однако, учитывая текущую мобильность, подвижность населения, склонность к перемене места жительства, в настоящее время возникает необходимость в первую очередь изучать этническую культуру через призму «этничности», которую каждый конструирует сам в зависимости от обстоятельств.

Именно в условиях диаспоры мы можем наблюдать и обратный «культурному выхолащиванию» эффект, пусть и в незначительном объеме. Высказывается мнение, что в ситуации смены ценностных координат в условиях глобализации и свойственных этому процессу стиранию границ, информатизации жизненного пространства, интенсификации экономической деятельности, люди, лишенные необходимой жизненной опоры, находят ее в своей этнической или религиозной принадлежности, ведь именно через эти локусы традиции легче всего универсализировать [13, с. 288]. В поисках моральной, религиозной, культурной опоры человек обращается к своим этническим, религиозным корням и включается в соответствующую группу, какой может быть диаспора. То есть диаспора есть востребованная на данном этапе исторического развития форма социальной адаптации [там же].

Активная позиция отдельных представителей чувашской диаспоры московского региона, а в целом – открытость и преодоление общих предрассудков и заблуждений недавнего советского прошлого, особенно в сознании лиц младших и средних возрастных групп (относительно этнического языка, культуры, будто бы связанными исключительно с деревенским образом жизни, малообразованностью, обладающими низкой престижностью) способствуют идейной сплоченности московских чувашей первого поколения диаспоры, помогают им обрести необходимую поддержку в своих корнях, малой родине, найти силы для личностного становления в непростых (в экономическом и психологическом плане) условиях мегаполиса. Отдельные аспекты этнической культуры, такие как спорадическое использование чувашского языка, организация чувашских дискотек и проведение чувашских народных праздников в Москве, с одной стороны, маркируют для

них границы между «своими» и «чужими», с другой стороны, привлекают внимание со стороны представителей других этнических культур, популяризируя тем самым чувашскую культуру. Возможно, в будущем молодым респондентам удастся передать своим детям знания и привить «чувство» родной культуры, в отличие от более старших представителей в выборке, которые хранят скорее в памяти собственные «воспоминания» о чувашской культуре, целиком и полностью связанные с чувашской деревней.

Выводы

Несмотря на то, что проживание вдали от малой родины влияет на сохранность этнической культуры, тем не менее, в настоящее время в условиях поликультурного пространства городской среды диаспора является наиболее востребованной формой социальной адаптации, особенно среди представителей молодого поколения, среди которых многие демонстрируют активную жизненную позицию и вовлеченность в процесс сохранения этнической культуры чувашей в московском регионе.

Примечания

¹⁾ Термин «этничность» был введен в научный оборот в 1960-х годах и стал ответом на изменения в постколониальной геополитике и на движения меньшинств во многих промышленно развитых странах [12, с. 231].

²⁾ Помочь, ниме – обычай общинной жизни, форма коллективного безвозмездного труда в интересах селения или отдельных сельчан. Чуваши организовывали П.: 1) для выполнения работ общесельского характера (устройство запруд, возведение или ремонт построек общественного назначения, жилищ одиноких лиц преклонного возраста, установка полевых ворот и ограды деревень, ремонт мостов, дорог и т.д.); решение о проведении таких работ принимал сел. сход, созданный по инициативе стариков, сход же выбирал распорядителя работ; 2) для родственной и соседской взаимопомощи в трудоемких и срочных работах (вывоз строительного леса, возведение сруба избы, покрытие крыши соломой, жатва, молотьба, вывоз навоза на поле и пр.); хозяева или заранее предупреждали односельчан, или приглашали авторитет, человека в качестве предводителя П. (ниме пуҫё). Обычай продолжает бытовать. Некоторые П. (по благоустройству, социальным и культурным программам и др.) проводятся на районных, республиканских уровнях [14, с. 467].

³⁾ Правда, некоторые отмечали и тот факт, что традиция ниме в чувашской деревне постепенно манятся,

некоторые связывали ее с тем фактом, что «Москва всех испортила». «У нас в деревне есть традиция ниме; правда, она уже испортилась. В прошлом году пришлось делать ремонт за деньги, но если дом поднимать, то народ, конечно, собирается, хотя и завязано теперь больше на деньгах. Плохо, что уходит: люди перестали между собой общаться» (Дмитрий М., 29).

⁴⁾ Симёк – летний праздник, посвященный поминовению усопших с посещением кладбищ, проводится через семь недель после Пасхи в четверг или в субботу перед Троицей. Название праздника получило распространение не ранее середины XVIII века, но обрядово-ритуальные действия носят в основном древний характер [8, с. 466].

⁵⁾ Троица, Пятидесятница – двенадцатый христианский праздник, заключающий двойное торжество – во славу Пресвятой Богородицы и Пресвятого Духа, сошедшего на апостолов. Отмечается в воскресенье через 7 недель (на 50-й день) после Пасхи. С христианизацией чувашей на Троицу переместились обряды их традиционного календаря, связанные с днем летнего солнцестояния, праздником весны и наступившего лета. В ночь на воскресенье принято приносить из леса и с лугов ветки и охапки травы (этим занимается молодежь и дети). В Чувашии в честь Троицы было открыто 34 храма и придела [15, с. 265].

⁶⁾ Православная церковь заново осваивала и покоряла духовное пространство региона, используя сложившуюся сеть народных, священных мест для строительства церквей, монастырей и часовен, распространяя культ православных святых и связанные с ними престольные праздники. Уничтожение киреметей, тем не менее, не повлекло за собой исчезновения народной устной мифологической традиции, сохраняющей веру в сакральную «силу» священных мест и исчезновение ритуально-обрядовой практики, которая выживала в синкретических формах. Характерным примером и подтверждением этому сегодня является обычай почитания деревьев, находящихся на кладбищах, где совместно захоронены как принявшие православие, так и некрещеные чуваше. Похоронный обряд чувашей также хранит многие дохристианские элементы – в сюжетах поминальных песен, обычае разжигания костра во время похорон и поминок [3, с. 45].

Список литературы

1. Вахтин Н.Б. Социолингвистика и социология языка / Н.Б. Вахтин, Е.В. Головкин. – М.: Гуманитарная академия, 2004. – 388 с.
2. Винер Б.А. Межпоколенная передача этнической идентичности у этнодисперсных меньшинств (на примере современного Петербурга): дис. ... канд. соц. наук. – СПб., 1998. – 190 с.
3. Вовина О.П. Традиции и символы в освоении сакрального пространства: чувашская «киреметь» в прошлом и настоящем // Чувашия: этнокультурная идентичность. Консолидация. Диаспоризация. Интеграция. Т. 2. Стратегия возрождения и этническая мобилизация / автор-сост. П.М. Алексеев / отв. ред. М.Н. Губогло. – М.: Изд-во ЦИМО, 2001. – С. 34–74.
4. Всероссийская перепись населения 2010 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 15 декабря 2019 г.)
5. Козлов В.И. Этническая общность // Большая Советская Энциклопедия. В 30 т. Т. 30. / гл. ред. А.М. Прохоров. – 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1978. – С. 298.

6. Куцаева М.В. Проблема сохранения чувашского языка в условиях диаспоры московского региона // *Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН* / глав. Ред. Е.В. Головки. Т. XIV. Ч. 3. I. Языковое разнообразие города / ред. В.В. Баранова, Ю.Б. Коряков, Ю.В. Мазурова; II. *Varia*. – СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 2018. – С. 180–198.
7. Куцаева М.В. Лояльность к чувашскому языку в диаспорной группе московского региона // *Вестник Российского университета дружбы народов*. – Серия «Вопросы образования: языки и специальность». – 2017. – №1. – С. 54–77.
8. Матвеев Г.Б. Поминовения ежегодные традиционные // *Чувашская энциклопедия*: в 4 т. Т. 3. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2009. – С. 466.
9. Михальченко В.Ю. *Словарь социолингвистических терминов*. – М.: Изд-во Институт языкознания РАН, 2006. – 312 с.
10. Смолич Е. Языки меньшинств как центральные ценности этнических культур // *Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия* / пер. с англ.; отв. ред. Н.Б. Бахтин. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. – С. 402–432.
11. Сулейменова Э.Д. *Словарь социолингвистических терминов* / Э.Д. Сулейменова, Н.Ж. Шаймерденова. – Алматы: Изд-во Казак университет, 2002. – 170 с.
12. Тишков В.А. *Этнология и политика. Научная публицистика*. – М.: Наука, 2001. – 240 с.
13. Фоканов Ю.В. Диаспора: к вопросу о концептуализации понятия в условиях глобализации // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. – 2008. – №60. – С. 284–289.
14. Фокин П.П. Помочь (нине) // *Чувашская энциклопедия*: в 4 т. Т. 3. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2009. – С. 467.
15. Фокин П.П. Троица // *Чувашская энциклопедия*: в 4 т. Т. 4. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2011. – С. 265.
16. Фомин Э.В. *Чувашский язык* // *Язык и общество. Энциклопедия*. – М.: Азбуковник, 2016. – С. 556–565.
17. Фомин Э.В. Языковая ситуация в Чувашии // *Язык и общество. Энциклопедия*. – М.: Азбуковник, 2016. – С. 824–833.
18. Чувашский Акатуй отметили на московской земле [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gov.cap.ru/Info.aspx?type=news&id=3610827&gov_id=100 (дата обращения: 17.09.2018).
19. Праздник "Саварни" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gov.cap.ru/photo.aspx?gov_id=100&id=45901&page=24 (дата обращения: 17.09.2018).
20. В Москве с размахом отметили чувашский национальный праздник «Сурхури» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gov.cap.ru/print.aspx?gov_id=49&id=3192337 (дата обращения: 17.09.2018).
21. Кер сари 2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gov.cap.ru/photo.aspx?gov_id=100&id=180972&page=2 (дата обращения: 17.09.2018).

References

1. Vakhtin, N. B., & Golovko, E. V. (2004). *Sotsiolingvistika i sotsiologiya iazyka*, 388. M.: Gumanitarnaya akademiya.
2. Viner, B. A. (1998). *Mezhpokolennaya peredacha etnicheskoy identichnosti u etnodispersnykh men'shinstv (na primere sovremennogo Peterburga)*, 190. SPb.
3. Vovina, O. P. (2001). *Traditsii i simvolyy v osvoenii sakral'nogo prostranstva: chuvashskaya "kiremet'" v proshlom i nastoiashchem. Chuvashskoe naselenie Rossii. Konsolidatsiya. Diasporizatsiya. Integratsiya. T. 2. Strategiya vozrozhdeniya i etnicheskaya mobilizatsiya*, sost. P.M. Alekseev / отв. ред. M.N. Guboglo, 34-74. M.: Izd-vo TsIMO.
4. *Vserossiyskaya perepis' naseleniya 2010 goda*. Retrieved from https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm
5. Kozlov, V. I. (1978). *Etnicheskaya obshchnost'. Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya. V 30 t. T. 30, 3, , 298. M.: Sovetskaya entsiklopediya*.
6. Kutsaeva, M. V. (2018). *Problema sokhraneniya chuvashskogo iazyka v usloviyakh diaspory moskovskogo regiona. Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovaniy RAN, 180-198. Mazurova;*; SPb.: Izd-vo ILLI RAN.
7. Kutsaeva, M. V. (2017). *Loial'nost' k chuvashskomu iazyku v diaspornoj gruppe moskovskogo regiona. Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov, 1, 54-77*.
8. Matveev, G. B. (2009). *Pominoveniya ezhegodnye traditsionnye. Chuvashskaya entsiklopediya, 466. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izd-vo*.
9. Mikhal'chenko, V. Iu. (2006). *Slovar' sotsiolingvisticheskikh terminov*, 312. M.: Izd-vo Institut iazykoznaniiya RAN.
10. Smolich, E. (2012). *Iazyki men'shinstv kak tsentral'nye tsennosti etnicheskikh kul'tur. Sotsiolingvistika i sotsiologiya iazyka. Khrestomatia*, SPb.: Izd., 402-432. Sankt-Peterburge.
11. Suleimenova, E. D., & Shaimerdenova, N. Zh. (2002). *Slovar' sotsiolingvisticheskikh terminov*, 170. Almaty: Izd-vo Kazak universitet.
12. Tishkov, V. A. (2001). *Etnologiya i politika. Nauchnaya publitsistika*, 240. M.: Nauka.
13. Fokanov, Iu. V. (2008). *Diaspora: k voprosu o kontseptualizatsii poniatiiya v usloviyakh globalizatsii. Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena, 60, 284-289*.
14. Fokin, P. P. (2009). *Pomoch' (nime). Chuvashskaya entsiklopediya, 467. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izd-vo*.
15. Fokin, P. P. (2011). *Troitsa. Chuvashskaya entsiklopediya, 265. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izd-vo*.

16. Fomin, E. V. (2016). Chuvashskii iazyk. Iazyk i obshchestvo. Entsiklopediia, 556-565. M.: Azbukovnik.
17. Fomin, E. V. (2016). Iazykovaia situatsiia v Chuvashii. Iazyk i obshchestvo. Entsiklopediia, 824-833. M.: Azbukovnik.
18. Chuvashskii Akatui otmetili na moskovskoi zemle. Retrieved from http://gov.cap.ru/Info.aspx?type=news&id=3610827&gov_id=100
19. Prazdnik "Savarni". Retrieved from http://gov.cap.ru/photo.aspx?gov_id=100&id=45901&page=24
20. V Moskve s razmakhom otmetili chuvashskii natsional'nyi prazdnik "Surkhuri". Retrieved from http://gov.cap.ru/print.aspx?gov_id=49&id=3192337
21. Ker sari 2016. Retrieved from http://gov.cap.ru/photo.aspx?gov_id=100&id=180972&page=2

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Репрезентация концепта юмо «бог» в марийских народных песнях

DOI 10.31483/r-64071

УДК 398.8+811.511.15

Абукаева Л.А.

ГБНУ при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева»,
Йошкар-Ола, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0002-9622-6770>, e-mail: sylne@mail.ru



Резюме: Статья посвящена анализу религиозных воззрений мари, которые находят отражение в таких жанрах фольклора, как гостевые и свадебные песни. *Цель статьи* – выявить способы и средства репрезентации концепта юмо «бог» в марийских народных песнях. *Методы исследования:* сплошная выборка, сопоставительный метод, компонентный анализ. *Результаты исследования* демонстрируют, что в песнях представлены следующие персонажи марийского пантеона: Ош Юмо «Светлый Бог», Пүрышö / Пуйыршо «Предопределитель», Юмын ава «Мать божья», Мланде ава «Мать земли», Мал ава «Мать достатка, богатства», суксо / шукчо «ангел», Юмын ўдыр «дочь бога», Пиямбар «покровитель, пророк, провозвестник», пиямбар ўдыр «дочь пророка», пиямбар эрге «сын пророка (пророк-сын)», пиямбар каче «пророк-жених». *Выводы.* Тексты песен содержат важную культурную информацию, отражают систему установок и ценностей марийского народа. Содержание народных песен представляет некоторые сюжеты из мифологии, фрагменты религиозных обрядов и основы вероучения марийской традиционной религии.

Ключевые слова: концепт, народные песни, гостевые песни мари, религиозные воззрения.

Благодарности: Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РФФИ и Республики Марий Эл, проект №19-412-120001r_a «Марийские гостевые песни в контексте традиций гостевания».

Для цитирования: Абукаева Л.А. Репрезентация концепта юмо «бог» в марийских народных песнях // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 40-44. DOI:10.31483/r-64071.

Representation of the Concept Jumo "God" in Mari Folk Songs

Lubov A. Abukaeva

Public State-financed Scientific Institution under the Government of the Republic of Mari El "Mari Scientific Research Institute of Language, Literature and History named after V.M. Vasilyev",
Yoshkar-Ola, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0000-0002-9622-6770>, e-mail: sylne@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the analysis of the religious views of Mari, which are reflected in such genres of folklore as guest and wedding songs. *The purpose of the article* is to identify ways and means of representing the concept of jumo "god" in Mari folk songs. *Research methods:* continuous sampling, comparative method, component analysis. *Results, discussion.* The following characters of the Mari pantheon are represented in the songs: the Bright God, the predecessor, the mother of God, the mother of the earth, the mother of wealth, the angel, the daughter of God, the prophet, the daughter of the prophet, the son of the prophet, and the bridegroom prophet. *Conclusion.* The content of folk songs also presents some stories from mythology, fragments of religious rites and the foundations of the creed of the Mari traditional religion.

Keywords: concept, folk songs, guest songs of Mari, religious views.

Acknowledgments: The research was conducted with the financial support of the RFBR Foundation and the Republic of Mari El, project №19-412-120001r_a "Mari Guest Songs in the Context of Hosting Traditions".

For citation: Abukaeva L.A. (2019). Representation of the Concept Jumo "God" in Mari Folk Songs. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 40-44. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64071.

Введение

Реликты древних представлений о боге сохраняются в фольклорных текстах. Религиозные воззрения мари находят отражение в текстах молитв, мифологии, таких жанрах фольклора, как легенда, сказка, пословица, загадка. Данная работа посвящена анализу способов представления образа бога в марийских народных песнях.

Цель статьи – выявить способы и средства репрезентации концепта юмо «бог» в марийских народных песнях.

Методы исследования: сплошная выборка, сопоставительный метод, компонентный анализ. Материалами исследования послужили тексты свадебных и гостевых песен, записанные автором статьи с 1987 по 2019 год, тексты, опубликованные в сборниках XX-XXI веков, материалы фольклорных экспедиций и практик Марийского госуниверситета. Жанровые разновидности песен – величальные, благодарственные

песни и песни-благопожелания. Методом сплошной выборки были отобраны тексты (всего 76), в которых функционируют лексемы, репрезентирующие концепт юмо «бог». В выборке 99 лексем с корнем юм-. Иллюстрации отражают их диалектные особенности.

Результаты исследования, обсуждения. Учитывая специфику анализируемого концепта, в данной работе мы опираемся на дефиницию, данную Н.Д. Арутюновой, которая определяет концепт как понятие обыденной философии, являющееся результатом взаимодействия фольклора, религии, национальных традиций, ощущений, ценностей и аналогом мировоззренческих терминов, которые закрепились в языке и способствуют передаче духовной культуры народа [2, с. 3–6]. При таком подходе концепт юмо «бог» следует рассматривать как ценностное и культурно значимое понятие.

Согласно воззрениям мари, *Ош Поро Кугу Юмо* (Светлый Всемилостивый Великий Бог) является вечным, всемогущим, вездесущим и всеправедным Богом,

который проявляется как в материальном, так и в духовном облики, выступает в образе девяти божеств-ипостасей, которые проявляют себя во благо, милость и изобилие. *Туня юмо* (Бог светлого мира), *Илян юмо* (Животворящий Бог) и *Агавайрем юмо* (Бог творческой энергии) даруют спокойствие, процветание и энергию. *Пурьшю юмо* (Бог судьбы и предопределения жизни), *Кугу серлагыш* (Всемиловитый Бог) и *Мер юмо* (Бог согласия, примирения) наделяют людей милостью, праведностью и согласием. *Шочынава* (Богиня рождения), *Мланде ава* (Богиня земли) и *Перке ава* (Богиня изобилия) являют себя во всеблагости, возрождении и неиссякаемости жизни [12].

Анализируемый концепт в текстах гостевых песен репрезентируется лексемой юмо «бог». Кроме того, в гостевых песнях представлены следующие персонажи марийского пантеона: *Пурьшю / Пуйыршо* (здесь и далее знаком / отделяются диалектные варианты лексем) «Предопределитель», *Юмын ава* «Мать божья», *Мланде ава* «Мать земли», *Мал ава* «Мать достатка (богатства)», *суксо / шукчо* «ангел», *Юмын удыр* «Дочь бога», *Пиямбар* «покровитель, пророк, провозвестник», *пиямбар удыр* «дочь пророка», *пиямбар эрге* «сын пророка (пророк-сын)», *пиямбар каче* «пророк-жених»:

*Идым лукет – ныл лукет,
Каванан, чырлыкан те лийза.
Вича лукет – ныл лукет,
Вольыкан, чырлыкан те лийза.
Клат лукет – ныл лукет,
Поган, чырлыкан те лийза.
Порт лукет – ныл лукет,
Ешан, шочышан те лийза.
Мемнан йумо-кочмо ужашым
Мланде ава нолтен пуыжо,
Юмын ава волтен пуыжо [6].
«Углы овина – четыре угла,
Со стогами, с достатком вы будьте.
Углы хлева – четыре угла,
Со скотиной, с достатком вы будьте.
Углы дома – четыре угла,
С семьей, с детьми вы будьте.
Ту часть, что мы ели и пили,
Пусть Мать земли дает, возвышая,
Мать божья дает, ниспосылая».*

Заключительные две строчки песни коррелируют с текстами марийских молитв.

Эпитет *ош* «белый, светлый», выступая в сочетании с существительным юмо «бог», отмечает в образе денотата такие качества, как чистый, совершенный, противопоставленный темному началу. В анализируемых текстах при лексеме юмо указанный эпитет встречается 19 раз:

*Күшныжю Ош Юмо кудырталеш,
Торзям почын ончалаш шекланем.
Те – кугырак, минь – изирак:
Мурым луктын муралаш шекланем [5].
«В небе (букв. вверху) Светлый Бог грохочет,
Боюсь смотреть, распахнув окно.
Вы – постарше, я – младше:
Стесняюсь завести песню».*

Эпитет *поро* «добрый» имеет несколько значений: дарующий благо (достаток и благополучие), несущий добро, радость, милосердный, всемиловитый. Прилагательное *кугу* «великий» в сочетании с существительным юмо «бог» актуализирует следующие компоненты своего значения: высший, главный, всесильный, чтимый, значительный, возвышающий, возвышающийся, истинный, сущий. Указанные прилагательные в сочетании с лексемой юмо в текстах песен не функционируют, однако все названные проявления божественного начала в текстах марийских народных песен отмечаются, если рассматривать сочетаемость анализируемой лексемы и содержание песен: *Ош Юмо сакла* «Светлый Бог хранит», *рыскалым пуйыра* «предопределяет счастье», *рыскалым пуа* «дает счастье», *рыскалым артыра* «прибавляет счастье», *малым пуа* «дает достаток, богатство», *сул дене пуа* «по чести дает»; *Юмо деч (погынен) йодыт* «у Бога (собравшись) просят», *Юмылан ракмат ыштат (туаштат)* «Бога благодарят», *Юмылан кумалыт* «Богу молятся», *Юмылан ушанат* «Богу верят», *Юмын пуйырымо рыскалым тушман тавален налеш* «Предопределенное Богом счастье отнимает (отбивает) враг».

В текстах гостевых песен мари в качестве весьма распространенного может быть выделен сюжет из мифологии о дочери бога как о рукодельнице (пряже, вышивальщице):

*Йынгыр гына, йынгыр шокталалеш:
Юмын удыр порсыным мундырта.
Юмын удыржю гае вургеман лий,
Суксо игыже гае ушан лий [2, с. 21].
«Слышится звон-перезвон:
Дочь бога наматывает шелк.
Пусть одежда у тебя будет как у божьей дочери,
Умным (-ой) ты будь, как дитя ангела».*

Этот сюжет представлен в текстах гостей, которые перед отъездом благодарят хозяев и исполняют песни-благопожелания:

*Күкшю курык умбалне
Юмын удыр турым турла,
Пиямбар удыр туныкта:
«Юмын гае поян лийза,
Пиямбар гае пиалан лийза» [6].
«На вершине высокой горы
Дочь бога вышивает узоры,
Дочь Пророка обучает:
«Будьте богаты, как Бог,
Будьте счастливы, как пророк».*

Богатство, счастье, здоровье, семейное благополучие, уважение – все у человека должно быть таким же, как у богов:

*Тошкалым – лаке лие,
Чумальым – чонга лие.
Лаке ден чонга коклаштыже
Ший пукенет шинчалта.
Иктыштыже Юмын удыр,
Весыштыже Пиямбар каче.
Юмын удыр гай пиалан лийза,
Пиямбар каче гай таза лийза.
Вияш упан вич эргым ончыза,
Кудыр упан куд удырым ончыза.*

*Латкок тулачан те лийза,
Ял калыкым ончышо те лийза [8].*
«Ступила – яма оказалась,
Махнула ногой – кочка оказалась.
Между ямой и кочкой
Стоят серебряные стулья.
На одном – дочь бога,
На другом – пророк-жених.
Будьте счастливы, как дочь бога,
Будьте здоровы, как пророк-жених.
Вырастите пять сыновей с прямыми волосами,
Вырастите шесть дочерей с кудрявыми волосами.
Пусть у вас будет двенадцать свاخ,
Пусть гостит у вас народ со всей деревни».

В марийских гостевых песнях представлены сведения о молитвенных дарах / подношениях богу – юмылан пуймаш «букв. богу давание».

*Кўшнӧ юмо кўдырталеш,
Ўлнӧ чома шӧнчалеш.
Шӧнчал коштышо чомам юмылан пуэна,
Юмо дечын йодына казнажым / рыскалым [9].*
«На небе слышно грозу (букв. Бог гремит),
Внизу слышно жеребѣнка.
Жеребѣнка дадим Богу,
У Бога попросим достатка / счастья».

Гостевые песни репрезентируют также основные принципы вероучения марийской традиционной религии. Так, об образе бога в человеке поется в следующих величальных песнях, которые исполняются в честь девочек и незамужних девушек:

*Вуешет пидме йошкар ялукет,
Йошкар чевер ўдыр лиймашет.
Йошкар чевер ўдыр лиймашет,
Юмын шукчын ўдыр гай коймашет [11].*
«На голове у тебя красный платок,
Сама ты красна девица,
Сама ты красна девица,
Подобна ангелу божьему».
*Шаде гына воктен кайыдем годым
Юмын ўдыр снегым погалеш.
Юмын ўдыр малденат, мый шым ончал,
Тудо улмаш шкемын шўжарем [7].*
«Когда проходила я вдоль речки Шады,
Увидела, что дочь бога собирает землянику.
Не стала я в ней признавать дочь бога,
Оказалось, что это моя сестрѣнка».

В песнях неоднократно подчеркивается, что обращение к Богу с молитвой обеспечивает благополучие, успех в делах, удачу в пути:

*Ай-ай гына манде векат о лий,
Ош Юмым налде корно о лий.
Ош Юмымат налын коштын,
Тулечат лай ўшнаше паша о лий [10].*
«Никак не обойтись без того, чтобы
не воскликнуть ай-ай,
Без обращения к Богу (букв. если не взять
бога) дороги не будет.
Если же обращаться к богу,
То будет успешным труд».

Бог – вершитель судеб, все в руках бога. Об этом поется в песнях практически всех этнических групп мари, но большее распространение такие песни получили у восточных мари:

*Тенийе-ла шудыжым тыште ыштена,
Ямле-лай Танып воктене.
Тенийже-ла тыште,
Вес ий мартен Ош Юмын кидыште [5].*
«Нынче сено мы здесь косим,
Возле прекрасной реки Танып,
Нынче мы здесь,
До следующего года в руках Божьих».

Предопределенность бытия человека промыслом божьим – один из распространенных мотивов гостевых песен:

*Мландыже кунгела тайналеш гын,
Йўмӧ вўдна тунгела йӧгалеш.
Ош Юмына кўзела пуйырен гын,
Мемнан ўмыр сагела эрталеш [5].*
«В какую сторону склон земли,
В ту сторону и течет вода, которую мы пьем.
Как предопределил наш Светлый Бог,
Так и протекает наша жизнь».

Неизбежность предопределенных богом событий признается одной из закономерностей существования человека:

*Кўзалалаш курыкым, кўзыде ок лий,
Кўзалынат шумӧнгӧ вольде ок лий.
Ава дечын шочшашым шочде ок лий,
Юмын пуйырмашымат ужде ок лий [4].*
«На гору, на которую предстоит подняться,
нельзя не подняться,
Поднявшись, нельзя не спуститься.
Коль суждено, от матери нельзя не родиться,
Что богом суждено, нельзя не увидеть».

Небольшая, но выразительная картина природы соответствует идее многообразия мира. Судьбы у людей разные, поскольку Бог каждому определяет свою судьбу:

*Кожла гына воктечын каялмемат годым
Тўрлӧ кайык тўрлӧ сем ден, ай, муралеш.
Тўрлӧ кайык тўрлӧ сем ден, ай, муралеш.
Тўрлӧ енлан тўрлын юмо, ай, пуйырен [2, с. 20].*

Причем человеку не стоит роптать и обижаться:

*Кенез шумо годым имнем окшак:
Шӧртнӧ таганан огыл ман шонем.
Тыге-гына илымемлан ом ӧкнӧ:
Юмем тыге пуйырен ман шонем [2, с. 65].*
«Наступает лето, а мой конь хромой:
Думаю, подкова его не золотая.
Не каюсь, что живу я так:
Думаю, мой Бог так рассудил».

В марийских гостевых песнях отмечается проявление божественного начала повсеместно, в том числе и в быту:

*Тӧреш пыштыме тўшакемым
Юмын курык манын ончалам.
Сагынен толишо уна-влакым
Мўкшава олмеш ужалам [13, с. 174].*
«Перину мою, положенную поперек,
Я признала за божью гору.
Гостей моих, что приехали, соскучившись,

Я принимала как пчелку-маточку».
 Благопожелания заложены в марийских
 гостевых песнях, их исполняют
 гости перед уходом.
*Пакча капкатым почылден шынде,
 Мардеж пуалже пакча саськайдэм.
 Ты гына-ла кочмылан, ты гына-ла йўмылан
 Ош Юмыда пуалже артырен [5].*
 «Ворота в огород распахни,
 Пусть ветер обдувает цветы в вашем огороде.
 Вместо того, что мы ели, вместо того,
 что мы пили,
 Пусть ваш Светлый бог дает, прибавляя».

Примечательно, что в этих пожеланиях укоренилось представление о том, что благополучие, счастье, богатство дается богом. Поэтому исконно марийские пожелания соответствуют формулам *Юмо пуыжо* «пусть Бог вам даст», *Юмыда пуыржо* «Пусть ваш Бог предопределит», *Юмо деч ... йодса* «Просите у Бога...» Так, в песне, которой гости благодарят хозяев поется:

*Изиракшым чаманыза,
 Кузуракшым пагалыза.
 Юмо деч пилым йодса,
 Сайын, тазан илалза [9].*
 «Младших жалейте,
 Старших уважайте.
 У Бога счастье просите,
 Живите хорошо и в здравии».

В песнях одним из излюбленных сюжетов выступает встреча человека с пророком и ангелом, которые определяют его судьбу. Последняя строка песни является вариативной:

*Эрдене-лай киньельым, тўгö лектым,
 Шукчем ден Пуырышем вашлийым.
 Пуырышемже пуырен, шукчемже серен,
 Шкет кодын иле манылден /
 Шочшет дене пырля иле манылден [5].*
 «Встала я утром рано, вышла на улицу,
 Встретила Своего ангела и Предопределителя.
 Предопределитель рассудил, ангел записал,
 Чтобы я жила, оставшись одна /
 Завещал жить вместе с родными».

Песни содержат заветы, данные богом, среди которых жизнь в дружбе и согласии с родными и близкими как одна из духовных ценностей мари. Бог, согласно текстам марийских песен, выступает в качестве объединяющего начала, которое, безусловно, выше родственных уз и связей:

*Машина ден ышда тол, трактор
 денат ышда тол.
 Теже толында мемнан деке самолёт ден.
 Авамынат родо ода ул. Ачам родо ода ул,
 Ик Юмынат пуырымо ден родо улына [2, с. 20].*
 «Не на машине, не на тракторе вы приехали,
 Вы прилетели к нам на самолете.
 Вы не матери моей родственники,

не отца моего родственники,
 Родственники мы по определению
 единого Бога».

Марийские песни также свидетельствуют о богобознненности народа:

*Раскалтен, раскалтен юмо кўдырта,
 Раскалталеш манын, öрт уке.
 Айдеме деч ом лўд, Юмо деч лўдам:
 Минят юмын пуырымо ен улам [13, с. 74].*
 «Гром гремит громкими раскатами,
 Боюсь, что ударит молния.
 Человека я не боюсь, Бога боюсь:
 Ведь и я человек, зависящий от Бога».

С другой стороны, в песнях мари четко определяется, что Бог – утешитель, Бог – заступник, Бог – источник радости, особенно для одиноких и обездоленных (*Шкет енже ўшана юмыжлан* «Одинокий верит своему Богу»):

*Танган-влак тангышлан йывыртат,
 Малай-влак малышлан йывыртат.
 Малемат уке, тангемат уке,
 Ош Юмыжым ончен, йывырте [13, с.149].*
 «У кого есть друзья, друзьям радуются,
 Богатые богатству радуются.
 Ни богатства у меня нет, ни любимого нет –
 Глядя на Бога, радуюсь».

Бог – податель не только материальных благ, но и мудрости, об этом поется в песне уральских мари:

*Ай, ай, кидемжат кылмалале,
 Панской пижем помыштем.
 Панской пижем помыштем,
 Юмын пуымо уш-акыл шўмыштем.*
 «Ой, мои рученьки замёрзли,
 Панские варежки у меня за пазухой.
 Панские варежки у меня за пазухой,
 Богом данная мудрость в сердце моем» [13, с. 71].

Бог-предопределитель в текстах марийских песен выступает как начало, которое исправляет людскую судьбу:

*Тыркервуйым тöрлатыше
 Лийже иле машина.
 Мемнан рыскал тöрлатыше
 Лийже иле Пуырышо [13, с. 74].*
 «Вершины сосен сравнять –
 Была бы машина.
 Наше счастье поправить –
 Был бы Предопределитель».

Заклучение. Тексты песен содержат важную культурную информацию [1], отражают систему установок и ценностей марийского народа. В гостевых и свадебных песнях (величальных, благодарственных и благопожеланиях) находят отражение сюжеты из марийской мифологии, фрагменты религиозных обрядов, а также основные положения марийской традиционной религии.

Список литературы

1. Абукаева Л.А. Объективация концепта уна «гость» в марийском фольклоре // Вестник Марийского государственного университета. – 2019. – Т. 13. №3. – С. 409–417.
2. АЙСТА муралтена: Марий калык муро ден такмак-влак / сост. С.С. Сабитов. – Йошкар-Ола: Марий кн. изд., 1991. – 191 с.
3. Арутюнова Н.Д. Введение // Логический анализ языка: Ментальные действия: сб. статей / под ред. Н.К. Рябцевой. – М.: Наука, 1993. – 176 с.
4. Запись Андреевой М.А. от Александровой Д.С., 1950 г.р., д. Чебыково Мишкинского р-на Республики Башкортостан, 1996 г.
5. Запись Гареевой М.П. от Тойгузиной М.И., 1914 г.р., д. Редькино Краснокамского р-на Республики Башкортостан, 1992 г.
6. Запись Гороховой Л.В. от Гороховой А.П., 1922 г. р., д. Лажъял Сернурского р-на Республики Марий Эл, 1994 г.
7. Запись Киликаевой Э.В. от Гареевой М.А., 1949 г.р., д. Чебыково Мишкинского р-на Республики Башкортостан, 1992 г.
8. Запись Никитиной Е.Г. от Максимовой Л.Л., 1967 г.р., в с. Шоруньжа Моркинского р-на Республики Марий Эл, 1997 г.
9. Запись Смирновой Н.В. от Веткиной Л.В., 1964 г. р., в д. Тамшинер Сернурского р-на Республики Марий Эл, 1996 г.
10. Запись Тимиркаевой И.Ш. от Баировой Е.Ш., 1955 г.р., г. Нефтекамск, Республика Башкортостан, 1992 г.
11. Запись Ямакаевой А.П. от Ямакаевой А.К., 1964 г.р., в д. Тынбаево Мишкинского р-на Республики Башкортостана, 1992 г.
12. Материалы предоставлены Таныгиным А.И., 1943 г.р., 23.08.2019.
13. Шум гыч лекше мурем: Урал марий калык муро-влак / Мелодии сердца: народные песни уральских мари. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2015. – 278 с.

References

1. Abukaeva, L. A. (2019). Obektivatsiia kontsepta una "gost" v mariiskom fol'klore. Vestnik Mariiskogo gosudarstvennogo universiteta, T. 13. 3, 409-417.
2. Sabitov, S. S. (1991). Aista muraltena: Marii kalyk muro den takmak-vlak., 191. Ioshkar-Ola: Marii kn. izd.
3. Arutiunova, N. D. (1993). Vvedenie. Logicheskii analiz iazyka: Mental'nye deistviia: sb. statei, 176. M.: Nauka.
4. Andreevoi, M. A., & Aleksandrovoi, D. S. Zapis' ot, 1950 g.r., d. Chebykovo Mishkinskogo r-na Respubliki Bashkortostan, 1996 g.
5. Gareevoi, M. P., & Toiguzinoi, M. I. Zapis' ot, 1914 g.r., d. Red'kino Krasnokamskogo r-na Respubliki Bashkortostan, 1992 g.
6. Gorokhovo, L. V., & Gorokhovo, A. P. Zapis' ot, 1922 g. r., d. Lazhial Sernurskogo r-na Respubliki Marii El, 1994 g.
7. Kilikaevoi, E. V., & Gareevoi, M. A. Zapis' ot, 1949 g.r., d. Chebykovo Mishkinskogo r-na Respubliki Bashkortostan, 1992 g.
8. Nikitinoi, E. G., & Maksimovo, L. L. Zapis' ot, 1967 g.r., v s. Shorun'zha Morkinskogo r-na Respubliki Marii El, 1997 g.
9. Smirnovoi, N. V., & Vetkinoi, L. V. Zapis' ot, 1964 g. r., v d. Tamshiner Sernurskogo r-na Respubliki Marii El, 1996 g.
10. Timirkaevoi, I. Sh., & Bairovoi, E. Sh. Zapis' ot, 1955 g.r., g. Neftekamsk, Respublika Bashkortostan, 1992 g.
11. Iamakaevoi, A. P., & Iamakaevoi, A. K. Zapis' ot, 1964 g.r., v d. Tynbaevo Mishkinskogo r-na Respubliki Bashkortostana, 1992 g.
12. Tanyginym, A. I. Materialy predostavleny, 1943 g.r., 23.08.2019.
13. (2015). Shum gych lekshe murem: Ural marii kalyk muro-vlak., 278. Ekaterinburg: Izd-vo AMB.

Информация об авторе

Абукаева Любовь Алексеевна – д-р филол. наук, профессор, главный научный сотрудник отдела этнологии ГБНУ при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева», Йошкар-Ола, Российская Федерация.

Information about the author

Lubov A. Abukaeva – doctor of philological sciences, professor, chief research fellow of Ethnology Department of Public State-financed Scientific Institution under the Government of the Republic of Mari El "Mari Scientific Research Institute of Language, Literature and History named after V.M. Vasilyev", Yoshkar-Ola, Russian Federation.

Цикличность как ведущий структурный параметр музыкальных композиций в культурах Южной и Юго-Восточной Азии

DOI 10.31483/r-64075

УДК 781.7

Карташова Т.В.^а, Антипова В.Ю.^б

ФГБОУ ВПО «Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова», Саратов, Российская Федерация.

^а <https://orcid.org/0000-0002-1239-3396>^б <https://orcid.org/0000-0003-3808-6471>, e-mail: victoria.ant@yandex.ru

Резюме: Статья посвящена выявлению концептуально идентичного восприятия музыкального времени в культурах Индии и Индонезии. В работе рассматривается тала – индийская категория времени – в контексте структуризации параметров музыкальных композиций в искусстве Индии. Подробно характеризуются гамеланы – индонезийские ансамбли музыкальных инструментов и основные принципы организации музыкальной ткани в исполняемых ими пьесах. *Целью работы* является сравнение закономерностей восприятия категории времени в культурах Индии и Индонезии. *Методология исследования* основывается на принципах комплексного подхода, рассматривающего музыкальные традиции данных стран с теоретических и историко-культурологических позиций. В процессе работы над статьёй ключевую роль сыграл опыт изучения индийской и индонезийской культур, полученный авторами во время научных стажировок в Индии и Индонезии (Т.В. Карташова – институт Shriram Bharatiya Kala Kendra в 2004–2006 и в 2009 гг. (г. Нью-Дели, Индия); В.Ю. Антипова прошла обучение в Индонезийском институте искусств г. Джокьякарты в рамках программы «Darmasiswa Indonesian Scholarship» в 2017–2018 учебном году). *Результатом исследования* становится выявление цикличности музыкального времени в искусстве Индии и Индонезии. *Делается вывод*, что в системах координат разных цивилизаций присутствуют определённые точки пересечения, при этом зачастую они проявляются на концептуальном уровне. Выявление общности трактовки различных категорий даёт возможность осмысления глубоких междисциплинарных связей, что позволяет выявлять родственность основ миропонимания в культурах Южной и Юго-Восточной Азии.

Ключевые слова: Индия, Индонезия, тала, гамелан, балунган, цикличность.

Для цитирования: Карташова Т.В. Цикличность как ведущий структурный параметр музыкальных композиций в культурах Южной и Юго-Восточной Азии / Т.В. Карташова, В.Ю. Антипова // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 45-47. DOI:10.31483/r-64075.

Cyclicity as a Leading Structural Parameter of Musical Compositions in Cultures of South and South-East Asia

Tatiana V. Kartashova^а, Viktoriia Y. Antipova^б

FSBEI HPE "Saratov State Conservatoire named after L.V. Sobinov", Saratov, Russian Federation.

^а <https://orcid.org/0000-0002-1239-3396>^б <https://orcid.org/0000-0003-3808-6471>, e-mail: victoria.ant@yandex.ru

Abstract: The article is devoted to the identification of conceptually identical perceptions of musical time in the cultures of India and Indonesia. The paper considers tala, the Indian category of time, in the context of structuring the parameters of musical compositions in Indian art. Gamelans (Indonesian ensembles of musical instruments) are described in detail as well as the basic principles of organizing musical material in the compositions they perform. *The aim of the work* is to compare the patterns of perception of the category of time in the cultures of India and Indonesia. *The research methodology* is based on the principles of an integrated approach that considers the musical traditions of these countries from theoretical and historical-cultural positions. In the process of working on this article, the key role was played by the experience of studying Indian and Indonesian cultures obtained by the authors during scientific internships in India and Indonesia (T.V. Kartashova – institute Shriram Bharatiya Kala Kendra in 2004–2006 and in 2009 (New-Delhi, India); V.U. Antipova studied at the Indonesian Institute of Arts in Yogyakarta under the Darmasiswa Indonesian Scholarship program in the 2017–2018 academic year). *The result of the study* is the identification of the cyclical nature of musical time in the art of India and Indonesia. *It is concluded that* in the coordinate systems of different civilizations there are certain intersection points, and often they appear at a conceptual level. The identification of common interpretations of various categories makes it possible to comprehend deep intercivilizational ties, which makes it possible to identify the relatedness of the basics of world understanding in the cultures of South and Southeast Asia.

Keywords: India, Indonesia, tala, gamelan, balungan, cyclicity.

For citation: Kartashova T.V., & Antipova V.Y. (2019). Cyclicity as a Leading Structural Parameter of Musical Compositions in Cultures of South and South-East Asia. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 45-47. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64075.

Введение

В различных регионах планеты издревле культивировались особые представления о музыке, изучались её физические и акустические параметры, влияние на психоэмоциональное состояние человека, разрабатывались представления о месте звучащей материи в системе Мироздания. Музыкальное искусство могло восприниматься в контексте мистических практик, религиозных представлений, выполнять

ритуальную, церемониальную, трудоорганизующую или развлекательную функцию, занимая важное место в жизни социума и получая глубокое осмысление в мифологических и космогонических представлениях, эстетических, философских и теософских учениях.

Исторически под влиянием различных геополитических причин самобытные культуры отдельных стран оказывали значительное влияние на традиции крупных регионов, формируя внутренне родственные аре-



алы. Деление азиатской части континента на субрегионы было обусловлено не только их местоположением на карте земного шара, но и наличием определённых ареалов, схожих по географическому положению, этническому и лингвистическому составу населения, его религиозным и космогоническим представлениям, социальной иерархии и укладу жизни. Культуры Индии и Индонезии в процессе своего развития явились одними из наиболее влиятельных и ярких в Южной и Юго-Восточной Азии; их характеристика позволит охватить несколько восточных макрорегионов и выявить схожие установки в их музыкальном искусстве.

Традиции Индии и Индонезии объединяет концептуально идентичное осмысление ряда явлений: самого феномена звука, сакрального значения искусства, принципов музыкальной педагогики. Но важнее всего, что для данных регионов, как и для многих культур стран Азии, свойственно цикличное восприятие времени, что в свою очередь обуславливает особые структурные параметры музыкальных композиций. *Целью работы* является сравнение закономерностей восприятия категории времени в культурах Индии и Индонезии. *Методология исследования* основывается на принципах комплексного подхода, рассматривающего музыкальные традиции данных стран с теоретических и историко-культурологических позиций.

Категория времени в Индии обозначается термином «тала». В широком смысле *тала* является системой временной организации музыкального материала, которая регламентирует темпоральные процессы в музыке всего южноазиатского субконтинента. В Индии каждый термин имеет множественное значение: *тала* – это, с одной стороны, метроритмическая система в индийской музыке; с другой – циклическая организация единиц музыкального времени. С санскритского языка *тала* переводится как «хлопок в ладоши». В старинных трактатах происхождение *тала* описывается, как «союз бога Шивы и его энергии (богиня Парвати), это дыхание жизни, которое приносит удовольствие и свободу» [3, с. 66].

Концепция *тала* тесно связана с религиозными воззрениями индийцев: *тала* показывает периодичность смен циклов как вечное повторение жизненных процессов. Характернейшая особенность индийской музыкальной культуры – циклический принцип развития *тала*. Единство *тала* на протяжении всей композиции и его симметричное членение – явление философского порядка, «ведь для индийца жизнь – это бесконечное развитие определённых циклов, где начало было концом, конец – началом (в понятии индийцев мир представляется в виде вращающегося колеса)» [2, с. 542].

Исследователи отмечают, что на протяжении многих веков в «эпохи Древности и Средневековья страны Юго-Восточной Азии (Мьянма, Камбоджа, Индонезия, Таиланд, Вьетнам и др.) находились под воздействием индийской культуры: буддистские и индуистские учения составляли идеологическую основу государства Паган (Мьянма), Камбуджадеша (Камбоджа), Шривиджайя (Индонезия), Чампа (Вьетнам) и др., принятая обрядовая практика и связанная с нею музыка представ-

ляли собой результат взаимодействия привнесённых и автохтонных культурных традиций» [1, с. 68].

Выгодное географическое расположение индонезийского архипелага на морских путях, установившихся с первых веков нашей эры между Индией и Китаем, привело к знакомству индонезийцев с высокоразвитой культурой этих стран. В начале I тысячелетия крупнейшие острова – Ява и Суматра – подверглись колонизации выходцами из Индии. Результатом стало появление ряда княжеств, управляемых индийскими завоевателями, а также широкое распространение индуизма, существовавшего впоследствии в Индонезии наряду с буддизмом, исламом и традиционными анимистическими культурами. Необходимо учитывать, что завоевателями была принесена и богатейшая индийская культура.

Вторжение в Индию мусульман в 712 году, активное распространение в Южной Азии ислама, а также заметное укрепление в XIII веке позиций индуизма на полуострове Индостан привело к массовому переселению в Индонезию индийцев, исповедовавших буддизм. В результате на протяжении многих веков искусство Индонезии испытывало влияние индийской традиции.

Результаты. Для индонезийской культуры, как и для индийской также характерно цикличное осмысление музыкального времени. Эмблемой индонезийской музыки стали гамеланы – ансамбли индонезийских музыкальных инструментов. Гамелан подразумевает наличие от десяти до шестидесяти различных инструментов: это всевозможные одиночные гонги, гонговые наборы, металлические клавиши, тарелочки, ксилофоны, барабаны, духовые, струнные щипковые и смычковые инструменты¹. Как особый тембр трактуется и человеческий голос, при этом пение используется как сольное, так и хоровое.

Музыкальные композиции, исполняемые, индонезийскими ансамблями, основываются на многократном повторении изначально заданной ладомелодической формулы – *балунгана*². Исполняется *балунган* клавишными металлофонами: в яванской традиции это *сарон*, *демунг* и *слентхем*, в балийской – *чалунг* и *джегоган*. Остальные же инструменты гамелана (флейты, лютни, цитры, ксилофоны и т. д.)³ исполняют варьированный вариант основной мелодии, или маркируют определённые тоны *балунгана* (подвесные и горизонтально расположенные гонги, гонги-котелки), или организуют метроритм (барабаны).

Так как индонезийскому искусству свойственно не линейное, но цикличное восприятие времени, на протяжении музыкальной композиции *балунган* не претерпевает изменений, музыкальный материал не подвергается развитию, но многократно воспроизводится в изначальном виде. Удар большого гонга, отмечающего один из тонов *балунгана*, при этом становится как отправной, так и финальной точкой. Повторяться *балунган* может любое количество раз (на усмотрение исполнителей).

Балунган представляет собой мелодическую последовательность, в которой последний звук выступает в качестве начального тона композиции, что в совокупности приводит к возникновению эффекта

концентричности. Начало есть конец, и конец есть начало; и трактовка мелодии как закруглённой, замкнутой концентрической структуры демонстрирует глубокая взаимосвязь индийской и индонезийской музыкальных культур.

Сами индонезийцы полагают, что способ организации музыкального материала, основанный на многократном повторении мелодической формулы, отражает концентричное движение космических энергий⁴. В то же время западные учёные трактуют периодичность музыкальных структур и цикличность музыкального времени как «метафору жизни, смерти и перерождения» [6, с. 25]. Согласно иной трактовке, «удар в гонг агенг, который одновременно маркирует конец одного и начало другого цикла композиции, своим звуком символизирует точку Вселенной, из которой всё происходит и к которой всё возвращается в конечном счёте» [4, с. 40].

Балунган представляет собой жёсткую и неизменную структуру, фиксированное мелодическое построение, передающееся в неизменном виде из поколения в поколение. На основе одного *балунгана* строится музыкальная пьеса – *гендинг*, получающая своё особое название⁵. Звучание одной и той же пьесы в исполнении нескольких гамеланов может отличаться в зависимости от числа инструментов в ансамбле, их многообразия. Также в традициях различных регионов мелодические инструменты могут использовать различные принципы дробления *балунгана*; однако сам *балунган* всегда остаётся неизменным и узнаваемым.

Вывод. Азиатский регион обширен по своим масштабам, включает в себя многочисленные цивилизации, различающиеся как по этническому составу и укладу жизни, так и по особенностям восприятия мира. Тем не менее, некоторые феномены различных культур способны показать глубокие внутренние связи между

различными этносами. Наличие неких точек пересечения в системах координат разных цивилизаций может быть обусловлено различными факторами. Выявление общих концепций даёт возможность осмысления глубоких межцивилизационных связей, что позволяет выявлять родственность и отличие основ миропонимания на уровне региона.

Примечания

¹) Информация о гамеланом музицировании приводится на основании знаний, полученных автором во время научной стажировки в Индонезийском институте искусств г. Джокьякарты (Institut Seni Indonesia Yogyakarta) с августа 2017 по август 2018 года.

²) Индонезийские авторы определяют *балунган* как «мелодический скелет композиции» и «абстракцию мелодии» [5, с. 13]. Структурно он подразделяется на *готро* – группы из четырёх тонов; в состав *балунгана* может входить от 4-х и более *готро*.

³) При помощи дробления исходных мотивов, введения опеваний и пунктирных ритмов они значительно обогащают музыкальную ткань и придают ей большую выразительность.

⁴) Из личной беседы В. Антиповой со скульптором и художником, представителем верования *кеджавен* Ибрагимом Нуром: Индонезия, г. Джокьякарта, 24 апреля 2018 года.

⁵) Музыкальные композиции, исполняемые индонезийскими ансамблями, наполнены определёнными образами за счёт ярких колористичных названий; отражаются в заглавиях пьес различные явления повседневной жизни: «Кудахчащий петух», «Кусающийся крокодил», «Корова, крадущая яйца», «Белая лошадь», «Маленькая пчела», «Лягушка карабкается по папайе», «Цветок гибискуса», «Рассвет», «Море», «Падающий камень», «Золотой дождь».

Список литературы

1. Алпатова А. Архаика в мировой музыкальной культуре / отв. ред. Н.В. Кузнецова. – М.: Экон-Информ, 2009. – 204 с.
2. Карташова Т. Уп-шастрия как общее звуковое пространство музыкальной культуры Северной и Южной Индии. – М.: Композитор, 2010. – 576 с.
3. Danielou A. The ragas of Northern Indian music – New Delhi: MunshiramManoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2003. – 403 p.
4. Bakan M. Music of Death and New Creation: Experiences in the World of Balinese Gamelan Beleganjur. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 384 p.
5. Sumarsam. Introduction to Javanese Gamelan. – Middletown: The Wesleyan University Press, 2013. – 28 p.
6. Tenzer M. Balinese Gamelan Music. – 3rd ed. – Singapore: TUTTLE Publishing, 2011. – 191 p.

References

1. Alpatova, A., & Kuznetsova, N. V. (2009). Arkhaika v mirovoi muzykal'noi kul'ture., 204. M.: Ekon-Inform.
2. Kartashova, T. (2010). Up-shastriia kak obshchee zvukovoe prostranstvo muzykal'noi kul'tury Severnoi i Iuzhnoi Indii., 576. M.: Kompozitor.
3. Danielou, A. (2003). The ragas of Northern Indian music. New Delhi: MunshiramManoharlal Publishers Pvt. Ltd.
4. Bakan, M. (1999). Music of Death and New Creation: Experiences in the World of Balinese Gamelan Beleganjur. Chicago: University of Chicago Press.
5. (2013). Sumarsam. Introduction to Javanese Gamelan. Middletown: The Wesleyan University Press.
6. Tenzer, M. (2011). Balinese Gamelan Music. Singapore: TUTTLE Publishing.

Информация об авторе

Карташова Татьяна Викторовна – д-р искусствоведения, профессор кафедры теории музыки и композиции ФГБОУ ВПО «Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова», Саратов, Российская Федерация.

Антипова Виктория Юрьевна – студентка ФГБОУ ВПО «Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова», Саратов, Российская Федерация.

Information about the author

Tatiana V. Kartashova – doctor of art history, professor of Music and Musical Work Theory Department, FSBEI HPE "Saratov State Conservatoire named after L.V. Sobinov", Saratov, Russian Federation.

Viktoriiia Yu. Antipova – student of FSBEI HPE "Saratov State Conservatoire named after L.V. Sobinov", Saratov, Russian Federation.

Особенности языковой личности Приднестровья в контексте этнокультурного и межязыкового взаимодействия русского и молдавского языков

DOI 10.31483/r-64077

УДК 811.161(478.9)



Кривошапова Н.В.

ГОУ «Приднестровский государственный университет им. Т.Г. Шевченко», Тирасполь, Приднестровская Молдавская Республика.

<https://orcid.org/0000-0002-4525-136X>, e-mail: krivoshapova@spsu.ru

Резюме: Статья продолжает тему особенностей языковой личности в свете этнокультурного взаимодействия в полилингвистическом Приднестровском регионе. *Цель статьи* – охарактеризовать Приднестровскую языковую личность в аспекте ее этнокультурных и межязыковых линий взаимодействия, выявить трудности при изучении русского языка обучающихся, для которых родным является молдавский язык. *Методы.* В исследовании применен типологический (сравнительный) метод для анализа двух контактирующих языков – русского и молдавского. *Результат.* Проведен анализ языковой интерференции и трансференции в Приднестровском регионе. Выявлены некоторые области фонетической интерференции в ходе контактов русского и молдавского языков. *В результате анализа* делается вывод о некоторых особенностях развития приднестровской языковой личности, заключающихся в фонетическом, грамматическом и лексическом «смешении» языков, функционирующих на его территории. Данный факт обуславливает профессиональную подготовку учителя-филолога как билингвальной языковой личности и объясняет уникальность языковой личности Приднестровья.

Ключевые слова: полиязычие, билингвизм, интерференция, интерферентные ошибки, трансференция.

Для цитирования: Кривошапова Н.В. Особенности языковой личности Приднестровья в контексте этнокультурного и межязыкового взаимодействия русского и молдавского языков // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 48-51. DOI:10.31483/r-64077.

Features of the Language Personality of Transnistria in the Context of Ethno Cultural and Interlingual Interaction of Russian and Moldovan Languages

Natalya V. Krivoshapova

SEI "Taras Shevchenko Transnistria State University", Tiraspol, Pridnestrovian Moldavian Republic (Transnistria).

<https://orcid.org/0000-0002-4525-136X>, e-mail: krivoshapova@spsu.ru

Abstract: The article continues the theme of peculiarities of linguistic personality in the light of ethno-cultural interaction in the polylinguistic Pridnestrovian region. *The purpose of the article* is to characterize the Pridnestrovian language personality in the aspect of its ethno-cultural and interlingual lines of interaction, to identify difficulties in learning the Russian language of students for whom the native language is Moldavian. *Methods.* The analysis of language interference and transference in the Pridnestrovian region is carried out. *The result of the analysis* demonstrates some features of the fact that the Pridnestrovian language personality develops taking into account the phonetic, grammatical and lexical "mixing" of languages functioning on its territory. *It is concluded* that the detection, fixation of interference and transference in the region, their subsequent analysis is built by the author in the context of a positive assessment of these phenomena, since these natural processes in the polylinguistic region make the linguistic personality of Pridnestrovie unique and interesting for research.

Keywords: interference, bilingualism, multilingualism, interference errors, transference.

For citation: Krivoshapova N.V. (2019). Features of the Language Personality of Transnistria in the Context of Ethno Cultural and Interlingual Interaction of Russian and Moldovan Languages. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 48-51. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64077.

На сегодняшний день для Приднестровской Молдавской Республики чрезвычайно важным становятся лингвистические, социальные, политические и культурные аспекты изучения национально-русского билингвизма.

Треть республики издавна компактно заселена представителями молдавской национальности, владеющими родным молдавским и вторым родным русским языком. Это естественные билингвы.

Языки неродственные – славянский и романский – в результате взаимодействия и взаимопроникновения «смешиваются» и языки, и культурные особенности. То есть речь идет о взаимопроникновении языков и культур. Развиваются языковые контакты и межязыковая и межкультурная коммуникация.

Цель статьи – охарактеризовать Приднестровскую языковую личность в аспекте ее этнокультурных и

межязыковых линий взаимодействия, выявить трудности при изучении русского языка обучающихся, для которых родным является молдавский язык. Билингвизм – это «владение двумя языками или литературным языком и диалектом с попеременным их использованием в зависимости от ситуации; двуязычие» [1].

Методы. Билингвизм, как предмет междисциплинарного исследования, изучается в психолингвистике, социолингвистике. В научной литературе находим разнообразные классификации билингвизма [6].

Характерным проявлением двуязычия является языковая интерференция – воздействие родного языка на другой по аналогии с грамматическими и лексическими правилами родного языка. Особое внимание при обучении русскому языку лиц с родным молдавским языком следует обратить на особенности так называемых «интерферентных ошибок», считает исследователь С.С. Полежаева.

Ошибка считается интерферентной, если она является результатом переноса правил из одного языка в другой (чаще всего из родного в другой официальный или иностранный, так как система первичного языка более устойчива по отношению ко вторичному языку) [4, с. 142–148].

Степень смешения молдавского и русского языков вызывает у нас обеспокоенность. Широкое распространение русского языка и как языка межличностного общения в регионе по традиции, как и во всех постсоветских государствах, где русский язык не притесняется правителями титульной нации, приводит к тому, что в речи коренных молдаван все больше появляется русских синонимов молдавских понятий. Кроме того, молдавский язык засорен диалектизмами и просторечиями – внелитературными элементами, что осложняет процесс обучения молдавскому литературному языку.

Солидным подкреплением для развития языка и сохранения его уникальности являются лексикографические продукты на молдавском языке, орфографический режим, телевидение и пресса на молдавском языке, сохранение организаций образования с молдавским языком обучения, создание художественных поэтических и прозаических произведений этническими носителями молдавского языка.

На филологическом факультете Приднестровского государственного университета им. Т.Г. Шевченко проблема языковой интерференции русского и молдавского языков плодотворно и продуктивно изучается специалистами (известны собственные работы по данной теме, а также работы С.С. Полежаевой, Е.Г. Луговской, О.В. Щукиной, А.Г. Тофан и др.).

Названные исследователи в соответствии со сложившейся отечественной лингвистической традицией выделяют фонетическую, грамматическую и лексико-семантическую интерференции.

Результат анализа демонстрирует, что фонетическая интерференция характеризуется нарушением и искажением языковой системы и норм изучаемого языка в результате взаимодействия в сознании говорящего фонетических систем и произносительных норм родного и другого официального языка или иностранного языка.

Грамматическая интерференция возникает тогда, когда правила согласования, выбора или изменения грамматических единиц, входящие в систему одного языка, применяются к таким же элементам другого языка.

Под лексико-семантической интерференцией принято понимать нарушения правил словоупотребления, конструирования предложений, существующих в другом официальном языке или иностранном языке, которые происходят под влиянием родного языка.

Назовем некоторые области фонетической интерференции [2, с. 215–217] в ходе контактов русского и молдавского языков.

1. Зона гласных звуков двух языков:

а) русскому языку присуще явление редуции, или сокращения долготы звучания гласного (ударное положение – сильная позиция; предударное, заударное – позиции слабые). В молдавском языке редуция гласных звуков отсутствует. В безударном положении гласные

не меняют своего качества и долготы звучания, они всего лишь произносятся менее напряженно;

б) в русском языке, как и в молдавском, гласный [о] является дифтонгоидом, т.е. произносится с начальным звуком [у].

Однако в русском языке этот призвук в начале слова менее ощутим, чем в молдавском.

При произношении молдавского [о] губы округляются и вытягиваются вперед, что не происходит в русском языке. В связи с этим можно обратить внимание на такую ошибку интерферирующего характера в речи молдаван, как произношение в начале слов [уон] вместо [он], [уорган] вместо [орган];

в) гласный [э] присущ как русскому, так и молдавскому языкам, но в молдавском языке в начале слова произносится недифтонгированный звук [e]: *эгоист* – *егоист*, *экрэн* – *экрэн*, *электрик* – *электрик* и другие.

2. В зоне согласных звуков:

а) в русском языке имеет определенное распространение явление непроизносимого согласного ([л] в сочетании *лнц* (*солнце*); [т] в сочетаниях *стн* (*костный*), *стл* (*счастливый*)) и другие. Для национально-русских билингов, родным языком которых является молдавский, правильность произнесения таких слов не всегда очевидна, как и выбор непроизносимого согласного;

б) русские сочетания *ge/gi* соответствуют молдавским сочетаниям *e/i*: *гимн* – *имн*, *гипотеза* – *ипотеза*;

в) русские сочетания *це/ци* соответствуют молдавским сочетаниям *че/чи*: *центр* – *чендру*, *циклон* – *чиклон*;

г) сочетание русского *ав* соответствует молдавскому *ау*: *автомат* – *аутомат*, *космонавт* – *космонаут* и др.

Грамматическая интерференция реализуется, например, в области именных частей речи. Она проявляется в следующих аспектах:

а) в роде существительных (например, ошибки в согласовании слов *важная дело*, *наша дело*);

б) в склонении существительных и употреблении падежей («я иду в школе»);

в) в употреблении лично-возвратного местоимения себя, притяжательно-возвратного местоимения свой, притяжательно-личных местоимений его, ее, их.

Подводя итог, отметим, что знание двух языков молдавско-русскими (русско-молдавскими) билингвами, а также практическое владение ими обязательно влечет языковой факт интерференции.

И здесь для нашей республики особенно важна задача учителя-филолога и учителей других специальностей в подготовке разносторонне образованной личности, в том числе билингвальной языковой личности, которая уважительно и бережно относится к обоим языкам – русскому и молдавскому.

В речи такой личности будет наблюдаться трансференция с молдавского на иностранный. Такой положительный перенос связан с тем, что молдавский язык относится к балкано-романской подгруппе романских языков, что предполагает наличие относительно простой грамматической системы.

Лексический уровень, как известно, один из самых подвижных. Поэтому случаи интерференции и транс-

ференции будут одинаково наблюдаться при всех видах двуязычия в приднестровском регионе. Семантическая интерференция возникает по причине того, что известные говорящему явления отражены в новом языке иначе, чем в уже известных языках.

Ученики также могут испытывать трудности с переводом ряда грамматических форм и конструкций. Например, несовпадение управления глаголов двух языков. Предлоги либо опускаются вообще, либо ставятся неподходящие по смыслу.

На фонетическом уровне также можно наблюдать картину как трансферирующего, так и интерферирующего влияния. При изучении иностранного языка всегда существуют звуки, наиболее схожие в двух языках, русские звуки [в], [ф], например, идентичны английским [v], [f]; звуки, которых вообще нет в родном языке: английских звуков [ð], [θ] нет в русском, молдавском или украинском; и наконец, фонемы, которые похожи, но не идентичны: русский звук [x] артикуляторно отличается от английского [h].

В молдавском, украинском и русском есть звуки, которые могут оказывать на иностранный положительное влияние, на русский отрицательное. Украинский звук [г], в отличие от русского взрывного, является фрикативным. Этот фрикативный звук по способу образования является аналогом английского и немецкого [h] (*heute, have*). Украинские У и В являются аллофонами одной и той же фонемы (кроме позиции перед гласной), которая идентична английскому звуку [w]. В русском же языке произнесение У и В, также как и в украинском будет неправильным, или будет считаться диалектным.

По мнению А.Г. Тофан, трансферирующее влияние на иностранный (английский) может оказать молдавская фонетическая система, а именно наличие в ней дифтонгов (*тоамнэ, сэбрэтоаре, креатор*), а также аффрикаты [dj], которые, как известно, существуют и в системе фонем английского языка.

Если молдавский является родным, то проблемой может стать качественная редукция, которой нет в молдавском, как представителе романской группы языков. Отсутствие редукции гласных, оглушения согласных, большой вариативности в реализации фонем в данном случае будет иметь скорее интерферирующее влияние. При этом наличие редукции безударных гласных в рус-

ском языке способствует лучшему усвоению редукции английских гласных [7, с. 221–227].

В условиях полиязычия в нашем регионе, как правило, один язык является родным и доминирующим, так как его система наиболее устойчива в сознании обучающегося. Остальные языки он будет изучать, сравнивая их со своим родным, при этом он будет переносить определенные факты и явления родного языка на второй родной и на иностранный.

Иногда родным языком ребенка в Приднестровье становится русский язык, даже несмотря на то, что родной язык родителей украинский или молдавский. Это связано с большей распространенностью русского языка во всем мире и со спецификой нашего региона. В результате дети с родным русским языком, при этом владеющие еще одним официальным языком не редкость.

Делается вывод о том, что актуальной задачей в области языкового образования в контексте такого направления развития общества становится эффективная организация процесса обучения иностранному языку, в том числе в целях академического и профессионально-межкультурного общения.

Данные факты являются результатом наблюдений как исследователей, работающих с русско-молдавскими билингвами в Приднестровском государственном университете [2–4; 6; 7] так и студентов-билингвов, которые изучали русский язык в общеобразовательной школе с молдавским языком обучения и на филологическом факультете, занимаясь в академической группе с русским языком обучения [4, с. 142–148].

Формирование билингвальной языковой личности в многонациональном сообществе связано с явлениями языковой интерференции и трансференции. В условиях уважительного и бережного отношения к другим языкам и культурам Приднестровская языковая личность развивается с учетом фонетического, грамматического и лексического «смешения» языков, функционирующих на его территории. Обнаружение, фиксация интерференции и трансференции в регионе, их последующий анализ выстраивается нами в контексте положительной оценки данных явлений, поскольку эти естественные процессы в полилингвистическом регионе делают языковую личность Приднестровья неповторимой и интересной для исследования.

Список литературы

1. Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб: Норинт, 2014. – 1534 с.
2. Кривошапова Н.В. Особенности билингвизма в Приднестровье // Приднестровское наследие: Историко-культурологический альманах / под общ. ред. канд. культурологии Н.В. Дымченко. – Тирасполь: Центр исследования культурно-исторического и духовного наследия, 2017. – С. 215–217.
3. Луговская Е.Г. Влияние молдавско-русского билингвизма студентов на их речевую компетентность при обучении на русском языке // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Вопросы образования. Языки и специальность. – 2018. – Т. 15, №2. – С. 263–269.
4. Навроцкая Т.М. Билингвальная языковая личность в Приднестровье: отражение интерференции русского и молдавского языков / Т.М. Навроцкая, С.С. Полежаева // Студенческий вестник: Языкознание и литературоведение: сб. ст. студентов-филологов и учащихся общеобразовательных учреждений Приднестровья / отв. ред. Е.Г. Луговская, М.В. Гамар. – Тирасполь: Изд-во Приднестр. ун-та, 2019. – С. 142–148.
5. Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. – М., 2007. – 428 с.
6. Щукина О.В. Фонетическая и грамматическая интерференция при обучении русскому и иностранному языкам билингвов в Приднестровье / О.В. Щукина, Н.В. Кривошапова, Е.Г. Луговская. – Тирасполь: Изд-во Приднестр. ун-та, 2018. – 116 с.
7. Щукина О.В. Особенности изучения иностранного языка в поликультурной среде / О.В. Щукина, А.Г. Тофан // Современная языковая ситуация в Приднестровье: сб. материалов Международной науч.-практ. конф. (Тирасполь, 9 октября 2015 г.). – Тирасполь, 2015. – С. 221–227.

References

1. Kuznetsov, S. A. (2014). Bol'shoi tolkovyi slovar' russkogo iazyka., 1534. SPb: Norint.
2. Krivoshapova, N. V. (2017). Osobennosti bilingvizma v Pridnestrov'e. Pridnestrovskoe nasledie: Istoriko-kul'turologicheskii al'manakh, Tiraspol': Tsentr issledovaniia kul'turno, , 215-217.
3. Lugovskaia, E. G. (2018). Vliianie moldavsko-russkogo bilingvizma studentov na ikh rechevuiu kompetentnost' pri obuchenii na russkom iazyke. Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriia: Voprosy obrazovaniia: Iazyki i spetsial'nost', T. 15, 2, 263-269.
4. Navrotskaia, T. M., & Polezhaeva, S. S. (2019). Bilingval'naia iazykovaia lichnost' v Pridnestrov'e: otrazhenie interferentsii russkogo i moldavskogo iazykov. Studencheskii vestnik: Iazykoznanie i literaturovedenie: sb. st. studentov-filologov i uchashchikhsia obshcheobrazovatel'nykh uchrezhdenii Pridnestrov'ia, 142-148. Tiraspol': Izd-vo Pridnestr. un-ta.
5. Shcherba, L. V. (2007). Iazykovaia sistema i rechevaia deiatel'nost'. M.
6. Shchukina, O. V., Krivoshapova, N. V., & Lugovskaia, E. G. (2018). Foneticheskaia i grammaticheskaia interferentsiia pri obuchenii russkomu i inostrannomu iazykam bilingvov v Pridnestrov'e., 116. Tiraspol': Izd-vo Pridnestr. un-ta.
7. Shchukina, O. V., & Tofan, A. G. (2015). Osobennosti izucheniia inostrannogo iazyka v polikul'turnoi srede. Sovremennaia iazykovaia situatsiia v Pridnestrov'e, 221-227. Tiraspol'.

Информация об авторе

Кривошапова Наталья Викторовна – канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка и межкультурной коммуникации, ГОУ «Приднестровский государственный университет им. Т.Г. Шевченко», Тирасполь, Приднестровская Молдавская Республика.

Information about the author

Natalya V. Krivoshapova – candidate of philological sciences, associate professor of the Russian Language and Intercultural Communication Department, SEI "Taras Shevchenko Transnistria State University", Tiraspol, Pridnestrovian Moldavian Republic (Transnistria).

Поляки в Латвийской Республике как позитивный пример взаимопроникновения культур

DOI 10.31483/r-64081
УДК 394.912 + 316.722



Раина О.В.

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»,
Санкт-Петербург, Российская Федерация.

<https://orcid.org/0000-0001-6281-8148>, e-mail: raolga80@mail.ru

Резюме: Цель статьи – представить исторический и культурологический обзор четвертого по количеству национального меньшинства, исконно проживающего на территории современной Латвии, а именно польского этноса. На основе сравнительно-исторического метода рассмотрены вопросы сохранения самобытности поляков, а также их роли в истории, научной жизни и культурной жизни страны. В результате данной работы выявлены факты взаимопроникновения польской и латвийской культур, что рассматривается автором как позитивный фактор сосуществования разных народов в полиэтнической среде. Делается вывод о том, что отсутствие неприязни и враждебной настроенности этнического большинства к национальным меньшинствам, проживающим на территории своего государства, несет исключительно позитивный характер и имеет значительный вклад в дальнейшее формирование и развитие нации.

Ключевые слова: история, культура, этнография, Латвия, Латгалия, поляки, Польша.

Благодарности: Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект №19–012–00613 А.

Для цитирования: Раина О.В. Поляки в Латвийской Республике как позитивный пример взаимопроникновения культур // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 52–54. DOI:10.31483/r-64081.

Poles in Latvian Republic as a Positive Example of Mutual Acquisition of Cultures

Olga V. Raina

FSBEI HE "Saint-Petersburg State University",
Saint-Petersburg, Russian Federation.

<https://orcid.org/0000-0001-6281-8148>, e-mail: raolga80@mail.ru

Abstract: The purpose of the article is to present a historical and cultural review of the fourth largest national minority living in the territory of modern Latvia, namely the Polish ethnic group. Based on the comparative historical method, the issues of preserving the identity of the Poles, as well as their role in the history, scientific life and cultural life of the country, are considered. As a result of this work, the facts of the interpenetration of Polish and Latvian cultures were revealed, which the author considers as a positive factor for the coexistence of different peoples in a multi-ethnic environment. It is concluded that the lack of hostility and hostility of the ethnic majority towards national minorities living in the territory of their state is extremely positive and has a significant contribution to the further formation and development of the nation.

Keywords: history, ethnography, culture, Latvia, Latgale, Poland, Poles.

Acknowledgments: The research was conducted with the financial support of the RFBR Foundation. Project №19–012–00613 А.

For citation: Raina O.V. (2019). Poles in Latvian Republic as a Positive Example of Mutual Acquisition of Cultures. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 52–54. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64081.

Введение

Поляки в современной Латвии представляют собой коренное национальное меньшинство, проживающее в основном на территории бывшей польской Латгалии (часть Ливонии, которая отошла к Польше по Оливскому миру 1660 г., т.е. Инфлянтское воеводство) еще со времен польского короля Зигмунда Августа, а именно начиная с XVI в. Этнический состав этому региону Латвии придает некую обособленность и уникальность по отношению к другим областям [1, с. 5].

Методы. Сравнительно-исторический метод, на основе которого были рассмотрены вопросы сохранения самобытности поляков, а также их роли в истории, научной жизни и культурной жизни страны, позволил получить нам следующие результаты.

Результаты. Изучая вопрос появления и укоренения поляков в Латвии, мы можем обозначить следующие этапы и характер польской эмиграции:

1. Дворянские семьи из Речи Посполитой, получившие в дар земли во время польского господства, которое

в Риге и Видземе продолжалось вплоть до 1621 г., в Латгалии – до 1772 г., а в Курляндском герцогстве, которое являлось вассалом польского короля, – до 1795 г. Однако именно на территории Латгалии влияние польского уклада жизни и культуры было наиболее продолжительным, а польские помещики как подавляющая часть землевладельцев продолжали проживать на этих землях и после их вхождения в состав Российской империи.

2. Участники патриотических движений и восстаний, боровшихся за независимость Польши после ее раздела между тремя империями и ее исчезновения с географической карты Европы, которые, начиная с 1863 г., когда польский вооруженный отряд принял участие в военных сражениях с русской армией, искали и находили свое убежище.

3. Польские крестьяне, которые в 30-е гг. XX столетия стали приезжать на сезонные сельскохозяйственные работы.

Обсуждение. Польский вклад и роль поляков в истории Латвии – это в большинстве своем совместное

с коренным населением формирование и становление обычаев, традиций, языка и религиозности Латгалии, одной из четырех провинций современной Латвии, что для сравнительно малочисленного в количественном отношении балтийского народа (около 1,26 миллионов) представляет собой довольно значительный след. Отметим, что в то время (XVI-XIX вв.) Польша выступала посредником между Латвией и Западной Европой [7, с. 15]. Сегодня же поляки – это четвертое по численности населения национальное меньшинство, проживающее на территории страны [4, с. 162].

Дворянские фамилии польских шляхтичей, будучи потомками германских рыцарей Ливонского ордена, прочно укоренились на землях Латгалии, обосновались там и внесли свой значительный вклад в развитие этого восточного региона страны [2, с. 21]. Дома польских дворян на территории современной Латвии в те времена являлись некими так называемыми очагами культуры. Так, к примеру, Адам Платер, из рода Платеров в г. Краславе, занимался картографией латгальского региона, гидравлическими исследованиями и исследованиями рыбного хозяйства Двины; Ян Август Хильзен, построивший в г. Дагды деревянную церковь, представляющую собой произведение архитектурного искусства, и создавший католический приход в XVIII в., а также Целина Платер и Густав Мантефель, которые собирали народные песни. История и культура Латвии тесно связаны и с такими польскими именами, как поэтесса Казимера Иллаковичувна, проектировщик моста через Двину Станислав Кербец, известный профессор химии Владимир Фишер и многие другие.

Нельзя не обойти вниманием и тот факт, что в 1930–1935 гг. в Риге преподавал известный польский филолог Юлиан Кшижановский, который внес неоценимый вклад в становление и развитие польской филологической науки, диалектологии, фразеологии и паремологии, окончивший Ягеллонский университет по специальности «польская филология». Во время пребывания в Латгалии он занимался научными исследованиями литературы Средневековья и Ренессанса, написал книгу на эту тему, издал труды, посвященные виднейшим писателям эпохи Возрождения М. Рее и Я. Кохановскому, а также издал монографию о творчестве значимых в XIX в. писателей В. Оркана и В. Реймонта. Он внес огромный вклад в развитие польской литературы с акцентом на аспект влияния европейской культуры на польскую, занимался польским фольклором, русскими баснями, былинами, сказками – и все эти мысли рождались у него и имплицировались в действительное воплощение в течение 5 лет, которые он провел в Риге [7, с. 15].

Во второй половине XIX в., уже вследствие развития промышленности, центром польской общественной деятельности в данной области стала Рига. Здесь была создана первая польская общественная организация, там поляки основали две студенческие корпорации в рижском Политехническом институте и пр. В таких городах, как Рига, Елгава, Лиенае и др., обуча-

лись ставшие впоследствии известными политические и общественные деятели уже независимой Польши (среди которых, был, например, президент Польской Республики в 1922–1926 гг. Станислав Войцеховский, окончивший гимназию в Елгаве) [6, с. 490].

Отметим, что в 1897 г. на территории современной Латвии в общей сложности проживало более 60 тысяч жителей польской национальности, среди них в 1913 г. только в Риге насчитывалось уже свыше 45 тысяч человек. При своем незначительном для российских представлений о численности народонаселения для полуторамиллионной коренного этноса Латвии это весомый вклад в историю становления его государственности, науки и культуру: поляки активно участвовали в местных органах самоуправления, польские общественные организации работали в Лиенае, а в Риге даже существовали две польские гимназии и несколько школ. После Второй мировой войны они, правда, были закрыты, однако в столице Латвии сохранился польский католический костел и духовная семинария. А в 1978 г. начал действовать польский клуб культуры «Полонез», филиалы которого в 1990 г. появились и во многих других городах страны: Даугавпилсе, Лиенае, Резекне, Краславе, Екабпилсе, Елгаве, Юрмале и др. Сегодня в Латвии функционируют шесть польских школ, где обучается 1500 учеников, которые параллельно участвуют в ежегодных фестивалях польской культуры, которые проводит Латвийское общество национальных меньшинств, выходят периодические издания на польском языке [5, с. 14].

В настоящее время наибольшее количество поляков проживает в г. Даугавпилсе (около 15% от общего числа населения города), а также в Риге (около 17 тысяч). Во всей же Латвии сегодня доля польского населения (данные на 1998 г. составляет около 2,5%) [4, с. 162].

Активную общественную и культурную жизнь и деятельность польского общества в современной Латвийской Республике можно считать позитивным примером процесса интеграции одной культуры в другую, а также примером толерантности со стороны нации большинства к миноритарному народу, который проживает на ее территории и вносит свой вклад в историю и культуру страны, ставшей для нее второй родиной. Данный факт можно сопоставить с другими полиэтническими ситуациями, как то: татары в Литве, немцы в России или русские на Украине и т.п. [3, с. 99].

Выводы. Настоящая статья иллюстрирует собой пример исторически обусловленного сосуществования различных народов в одном государстве, результатом чего является взаимопроникновение культур и взаимообогащение во всех областях жизнедеятельности. Отсутствие неприязни и враждебной настроенности этнического большинства к национальным меньшинствам, проживающим на территории своего государства, как показывают результаты нашего исследования, несет исключительно позитивный характер и имеет значительный вклад в дальнейшее формирование и развитие нации.

Список литературы

1. Григорьева Р.А. Некоторые особенности этнокультурных процессов в Восточной Латвии (Латгале) // Исследования прикладной и неотложной этнологии. – М., 1991. – С. 3–18.
2. Зейле П. Латышская культура и культура в Латвии в 20–30-е годы XX века // Мы в Латвии. – Рига: Звайгзне, 1989. – С. 15–28.
3. Кузнецова И.В. Киевский суржик как феномен украинской городской разговорной речи (на примере комедии М.П. Старицкого «За двумя зайцами») / И.В. Кузнецова, А.В. Савченко, М.С. Хмелевский // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. – Чебоксары, 2018. – №2(98). – С. 92–102.
4. Монаков А.Г. Этнический состав населения на территории Эстонии и Латвии по результатам дореволюционных переписей / А.Г. Монаков, О.А. Чученкова // Вестник Псковского государственного университета. – Псков, 2016. – С. 161–179.
5. Albin J. Polski ruch narodowy na Łotwie w latach 1919–1940. – Wrocław, 1993. – P. 14
6. Eberhart P. Sytuacja narodowościowa w Republice Łotwiejskiej // Przegląd Wschodni. Vol. IV. Issue 3(15). – Warszawa, 2001. – P. 487–512.
7. Jēkabsons E. Poļi Latvijā. – Rīga, 1996. – P. 15.

References

1. Grigor'eva, R. A. (1991). Nekotorye osobennosti etnokul'turnykh protsessov v Vostochnoi Latvii (Latgale). Issledovaniia prikladnoi i neotlozhnoi etnologii, 3-18. M.
2. Zeile, P. (1989). Latyshskaia kul'tura i kul'tura v Latvii v 20-30-e gody KhKh veka. My v Latvii, 15-28. Riga: Zvaigzne.
3. Kuznetsova, I. V., & Savchenko, A. V. (2018). Kievskii surzhik kak fenomen ukrainskoi gorodskoi razgovornoj rechi (na primere komedii M.P. Staritskogo "Za dvumia zaitsami"). Vestnik Chuvashskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. I.Ia. Iakovleva, 2(98), 92-102. Cheboksary.
4. Monakov, A. G., & Chuchenkova, O. A. (2016). Etnicheskii sostav naseleniia na territorii Estonii i Latvii po rezul'tatam dorevoliutsionnykh perepisei. Vestnik Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 161-179. Pskov.
5. Albin, J. (1993). Polski ruch narodowy na Lotwie w latach 1919-1940. Wroclaw.
6. Eberhart, P. (2001). Sytuacja narodowosciowa w Republice Lotwiejskiej. Przegląd Wschodni. Vol. IV. Issue 3(15), 487. Warszawa.
7. Jekabsons, E. (1996). Poli Latvija. Riga.

Информация об авторе

Раина Ольга Викторовна – канд. филол. наук, доцент кафедры славянской филологии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Olga V. Raina – candidate of philological sciences, associate professor of the Slavic Philology Department, FSBEI HE "Saint-Petersburg State University", Saint-Petersburg, Russian Federation.

Украинский язык в русском контексте: образность, фольклор и этносимволика (на примере эпиграфов в повести Н. В. Гоголя «Сорочинская ярмарка»)

DOI 10.31483/r-64082

УДК 811.161.1'27

Савченко А.В.^{1,a}, Бодрова А.Г.^{2,b}¹Государственный университет Чжэнчжи Тайбэй, Тайвань.²ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», Санкт-Петербург, Российская Федерация.^a <https://orcid.org/0000-0002-4337-9925>, e-mail: savchenko75@mail.ru^b <https://orcid.org/0000-0002-8625-6589>, e-mail: bodran@rambler.ru

Резюме: В данной статье с лингвистической и этнокультурологической точек зрения рассматриваются украинские тексты в произведении Н.В. Гоголя «Сорочинская ярмарка», включенные писателем в текст повести для придания особого колорита в русскоязычную прозу, которая является неотъемлемой частью русской литературы, культуры и истории. *Цель статьи.* Настоящая работа представляет собой попытку истолкования украинских концептуальных образов, метафор и символов, использованных автором для создания в повести атмосферы украинской самобытности. *Методы.* В исследовании использованы методы контекстуально-прагматического и лексического анализа. Предметом нашего исследования, в частности, явились тексты эпиграфов к каждой из глав вышеуказанного произведения, которые из-за недостаточного знания украинского культурного контекста далеко не всегда глубоко понимаются русским читателем и не всегда вызывают тот же ассоциативный ряд, что и у носителя украинского мировоззрения, хотя близкого к русскому, но все же в значительной степени отличающегося от него. *Результаты исследования* позволяют сделать выводы о разности культурологического восприятия смысла, заложенного Гоголем в текст и смысл своего произведения. *Делаются выводы* том, что анализируемый текст Гоголя демонстрирует не только культурологическое сходство двух народов, но, что представляется более важным, и отличия в мировосприятии и миропонимании украинцев и русских. Украиноязычные эпиграфы, приводимые писателем в начале каждой главы, выполняют роль своеобразного «текстового маркера», который помогает читателю глубже вникнуть в содержание текста, попытаться понять не только эксплицитные, но и имплицитно заложенные автором в его структуру смыслы.

Ключевые слова: русский язык, Н.В. Гоголь, украинский язык, лексикология, текстология, Сорочинская ярмарка.

Благодарности: Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект «Проведение комплексного социолингвистического исследования роли и функций русского языка в украинском полиязычном пространстве и описание положения русского языка в современной языковой ситуации на Украине» (№18–012–00754 А).

Исследование выполнено при финансовой поддержке фонда Александра фон Гумбольдта.

Для цитирования: Савченко А.В. Украинский язык в русском контексте: образность, фольклор и этносимволика (на примере эпиграфов в повести Н. В. Гоголя «Сорочинская ярмарка») / А.В. Савченко, А.Г. Бодрова // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 55–58. DOI:10.31483/r-64082.

Ukrainian in Russian Context: Pattern, Folklore and Ethnic Symbols (on the Exmples of Epigraphes in "The Fair at Sorochyntsi" of N.V. Gogol)

Aleksandr V. Savchenko^{1,a}, Anna G. Bodrova^{2,b}¹National Chengchi University
Taipei, Taiwan²FSBEI HE "Saint-Petersburg State University",
Saint-Petersburg, Russian Federation.^a <https://orcid.org/0000-0002-4337-9925>, e-mail: savchenko75@mail.ru^b <https://orcid.org/0000-0002-8625-6589>, e-mail: bodran@rambler.ru

Abstract: In this article, from the linguistic and ethnoculturological points of view are analyzed Ukrainian texts of epigraphs in "The Fair at Sorochyntsi" by N.V. Gogol, included in the Russian-language prose, which is an integral part of Russian literature, culture and history. *Purpose of the article:* This work is an attempt to interpret Ukrainian conceptual symbols, images and metaphors used by the author to create a special atmosphere of Ukrainian identity. *Methods:* In the study the methods of contextual-pragmatic and lexical analysis are used. In particular, the subject of our study is the Ukrainian texts of the epigraphs to each of the chapters of the above-mentioned literary work, which, due to insufficient knowledge of the Ukrainian cultural context, are far from always deeply understood by the Russian reader and do not always evoke the same associative series as the bearer of the Ukrainian worldview, although close to the Russian one, but still significantly different from it. *Results:* As a result of the study it is possible to state, that here we deal with the problem of the difference in the cultural perception and understanding the original significance, laid down by N. Gogol in the text and the meaning of his work. *It is concluded* that the analyzed text of Gogol demonstrates not only the cultural similarity of the two peoples, but, which seems to be more important, the differences in the worldview and way of life of Ukrainians and Russians. The epigraphs in Ukrainian cited by the writer at the beginning of the each chapter serve as a kind of «textual marker», which helps the reader to delve deeper into the content of the text and try to understand not only explicit meaning but also implicit senses implied by the author in its structure.

Keywords: the Ukrainian language, the Russian language, N.V. Gogol, lexicology, textology, The Fair at Sorochyntsi.

Acknowledgments: The research was conducted with the financial support of the RFBR Foundation. Russian language project "Conducting a comprehensive sociolinguistic study of the role and functions of the Russian language in the Ukrainian polylingual space and describing the position of the Russian language in the modern language situation in Ukraine" (№18-012-00754 A).

The research was carried out with the financial support of the Alexander von Humboldt Foundation.

For citation: Savchenko A.V., & Bodrova A.G. (2019). Ukrainian in Russian Context: Pattern, Folklore and Ethnic Symbols (on the Exmples of Epigraphes in "The Fair at Sorochyntsi" of N.V. Gogol) *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 55-58. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64082.

Введение

Языку произведений Н.В. Гоголя в российской лингвистике и литературоведении посвящено немало работ авторитетных ученых [1; 3]. При этом отметим, что для русских стиль этого писателя представляет собой предмет для отдельных специальных лингвистических исследований; идиостиль Гоголя признается уникальным и неповторимым, однако в то же время для носителя украинского менталитета этот стиль вполне узнаваем и не требует развернутых филологических комментариев и пояснений, так как хорошо знакомы и известны практически любому представителю украинской культуры.

Отметим, что язык Гоголя и манера его изъяснения глубоко вошли в русскую культуру и национальное сознание, став его неотъемлемой частью [2, с. 149]. Гоголь обогатил его, раскрыв для русских свою родную Украину: ее традиции, обычаи, форму мышления близкородственного, но все же другого народа, его образа жизни и мышления. Благодаря Гоголю русская культура значительно обогатилась за счет украинского фольклора, культуры, равно как и благодаря общественной, творческой и литературной деятельности таких украинцев, как Ф. Прокопович, Г. Сковорода, М. Котляревский, Т. Шевченко, М. Старицкий, И. Франко и многих других [10, с. 26]. Н.В. Бялый справедливо отмечает, что «Гоголь имеет право на равное место с Толстым и Достоевским... Фраза Гоголя начинает период, плоды которого срываем и мы: и в Маяковском, и в Хлебникове, и в пролетарских поэтах и беллетристах» [1, с. 12].

Однако именно Гоголь максимально приблизил для русских украинскую культуру, облегчил и расширил диапазоны ее восприятия, понимание самобытности своего народа – украинцев – посредством языка своих произведений: путем включения реалий своего народа, которые достаточно легко и быстро укоренились в русском сознании, стали узнаваемыми и почти родными, но все же соотносимыми с культурой соседнего близкородственного народа. В качестве примера достаточно только вспомнить, например, прочно вошедшие в русский лексикон украинизмы: *черевики, парубок, хата, бандура, галушки, горилка, хлопец, дивчина, рушник, оселедец, гопак* и многие другие [4, с. 159].

Методы. Понимание художественного текста достигается за счет адекватного восприятия его содержания: как конкретных слов и выражений, так и благодаря владению фоновыми историческими и культурологическими знаниями. В своем анализе мы используем методы как культурологического, так и приемы сугубо лингвистического (лексического, контекстуально-прагматического) анализа.

Результаты. В нашей статье прокомментированы лишь те аспекты в прозе Гоголя, те фрагменты его тек-

стов, которые мало затрагивались в отечественной лингвистике, вероятно, по объективной причине недостаточного понимания отечественными учеными глубины их образности, скрытой и в ряде случаев не до конца постижимой для русского читателя, но знакомой и родной для носителя украинской культуры и менталитета.

Обсуждение. Рассмотрим некоторые тексты эпиграфов на украинском языке, которые предваряют каждую из глав и представляют собой некую общую канву произведения «Сорочинская ярмарка».

Как удивителен, как роскошен летний день в Малороссии [5]!

В своих произведениях Н.В. Гоголь довольно часто с упоением воспевает природу своей родной Украины (здесь вспомним также и «Тиха украинская ночь», «Чуден Днепр при тихой погоде» и др.), которую он в духе того времени называл Малороссией (официальное название центральной и восточной частей современной Украины в дореволюционной России). Сам термин является калькой с греческого *Μικρά Ρωσία*, которым в разные исторические времена именовали те или иные области Восточной Европы. Вначале такое название имели галицкие земли в составе Речи Посполитой [6, с. 2]. Как писал Г.Ф. Миллер, «...от поляков принято сие имя и введено в Великой России» [9, с. 82].

Ой, вези ж мене із дому, Де багацько грому, грому, Де гопцюють все дівки, Де гуляють парубки!

Глагол *гопцювати* будет понятен и в точности воспринят далеко не каждым русским читателем, в отличие от носителя украинского языка. Первым и основным значением, в котором его употребляет Гоголь, – «весело, задористо танцевать», ср. *Ріжуть скрипки і бандури, Дівчата гопцюють* [12, т. 2, с. 124]. Этим глаголом, в частности, мотивировано и название традиционного украинского народного танца – *гопак*.

Лексема *парубок* – «неженатый парень, юноша» – прочно вошла в русский язык благодаря Гоголю. В русском сознании она узнаваема и ассоциируется исключительно с украинской культурой и самобытностью.

Чого нема на тій ярмарці! Колеса, скло, дьоготь, тютюн, ремінь, цибуля, крамарі всяки...

В этом эпиграфе мы встречаем несколько лексем, которые также мало понятны русскому читателю: *тютюн* – «табак», *крамар* в украинском языке – это: 1. «мелкий торговец», 2) *пренебр.* «барышник, спекулянт» (ср. *Крамар – як комар: де сяде, там і п'є*) [12, т. 4, с. 322]. Здесь заметим, что словари русского языка, в том числе и Словарь Даля, выделяют только первое значение русской лексемы *крамарь*, причем во всех словарных статьях подчеркивается сема «торгующий женским бельем» [7, т. 2, с. 184].

Не хилися, явороньку, Ще ти зелененький; Не журися, козаченьку, Ще ти молоденький!

В данном эпитафе (слова из народной песни) у русского читателя может возникнуть недопонимание вследствие интерференции в близкородственных языках. В украинском глагол *хилитися* имеет значение «склоняться, нагибаться», тогда как русские словари трактуют его как «становиться хилым», например: «*хилить от хилый*, а также – ходить вокруг да около. в ю.ж. нагибать, наклонять» [7, т. 4, с. 548], в других этот глагол ошибочно связывается по значению с глаголами *хилить*, *хилеть*. Слово *явор* также фактически не употребительно в русском языке – чаще всего используется название «клен белый», тогда как в украинском эта древнеславянская лексема жива (в том числе и по причине частой встречаемости этого дерева в украинской природе). В данном контексте слово *явор* употреблено в диминутивной форме и звательном падеже, что также подчеркивает его концептуальное значение для фольклора и культуры народа [13, с. 190].

Глагол *журитися* также требует пояснений для носителя русского языка. В украинском он имеет значение «печалиться, грустить», при этом эпитаф иллюстрирует характерную черту для украинской песенной культуры – частотный прием сравнения окружающей человека природы с его бытом, поведенческими традициями и, конечно же, внутренним миром, чувствами и переживаниями (подобные метафорические образы, безусловно, есть и в русской культуре, однако они не всегда совпадают, а в украинской культуре широко распространены и в повседневном речевом обиходе, в разговорном дискурсе, тогда как в русском, в основном, относятся исключительно к (песенному) фольклору и поэзии).

От біда іде, Роман, от тепер як раз насадить мені бебехів...

Здесь фразеологизм *насадити бебехів* употреблен в значении, близком к русскому «надавать тумаков», где *бебех* означает звук, вызванный падением, ударом обо что-то мягкое. В украинском языке также часто используется и производный от этого существительного глагол *бебехнути* с аналогичной семантической мотивировкой [11, с. 119].

Піджав хвіст, мов собака, мов Каїн, затрусивсь увесь; Из носа потекла табака.

Словам из «Энеиды» М. В. Котляревского, взятым Гоголем для данного эпитафа, также необходимо дать пояснения для носителя русского языка. Устойчивое сравнение *піджав хвіст, мов собака*, употребленное также в контексте с компонентом-библейзмом *мов Каїн* М. В. Котляревский в своей «Энеиде» употребляет в значении «оторопеть, испугаться» по ассоциации с ветхозаветным сюжетом, когда Авель пришел убивать своего брата Каина [8, с. 110], а глагол (*за*)*труситися* – «задрожать (от страха, испуга)».

Чур тобі, пек тобі, сатанінське навождение...

Здесь устаревшее междометное устойчивое заклиание *пек тобі* употреблено для выражения досады, неудовольствия чем-либо, в синонимичном междометному устойчивому сочетанию *чур тобі*. Исконно лексема *пек* имеет значение «густое, вязкое или твердое вещество черного цвета, которое остается после перегонки торфяного дегтя» [12, т. 6, с. 120], что объясняет мотивировку данного фразеологизированного заклиания.

За мое ж житю та мене й побито.

Данный эпитаф понятен ввиду близкородственности языков, следует лишь отметить, что оно представляет собой весьма расхожую украинскую поговорку, которая по настоящее время жива и употребляется в современном языке.

...За що глузуєте? – сказав наш неборак. – За що знушається ви надо мною так? ...сказав, та й попустив патьоки...

Ряд лексем из этого эпитафа также требует лексических комментариев. Распространенные и узнаваемые в современном языке глаголы *глузувати* – «едко надсмехаться» и *знущатися* – «издеваться» несут в себе дополнительно и разговорную экспрессивно-маркированную окраску, тем более что слова этого эпитафа были взяты Гоголем из украинской комедии.

Слово *неборак*, характерное больше для разговорного языка, употребляется в значении «человек, положение или действия, поступки которого вызывают жалость и сочувствие» [12, т. 5, с. 250]; ср. словацк. *neborák*: «бедняга, бедняк».

Украинский фразеологизм *попустити (розпустити) патьоки*, которому трудно подобрать полный аналог в русском языке, означает «расплакаться, разреваться; распустить нюни» с эмоционально-экспрессивной окраской [12, т. 6, с. 99].

Зеленький барвіночку, Стелися низенько! А ти, милий чорнобривий, Присунься близенько!

Барвинок – общая для русского и украинского языков лексема, обозначающая род низко стелющихся полкустарников, однако в русской культуре он не имеет такой образности, как в украинской, а, следовательно, не может быть со всей глубиной адекватно воспринят носителем русской культуры. Это прежде всего вечная любовь, а также молодость и свежесть, как, например, в устойчивом сравнении *хлопець молодий як барвінок*. Именно поэтому на Украине существует традиция собирать барвинок, девушки вплетают его в косы, невесте и жениху на свадьбе надевают венки из барвинка в знак долгой и верной любви. Барвинок – хоть и не примечательное, но совсем неприхотливое растение, которое начинает зеленеть еще под снегом и цветет с конца мая до поздней осени, поэтому, надевая венок из барвинка на молодых, верят, что любовь их будет крепкая и вечная: «*Як цей барвінок ніколи не блідне, так най і життя твоє ніколи не блідне*». Именно поэтому барвинок также символизирует жизненную силу и вечность [11, с. 120].

Нам представляется, что подобные исследования пока недостаточно освещенных аспектов творчества Н.В. Гоголя, особенностей его идиостиля, связанных с употреблением им различных элементов украинского языка в оригинальных русскоязычных текстах, помогут глубже взглянуть как на его творчество в целом, так и на смысловые нюансы текстов его произведений, способны открыть новые грани его писательского гения.

Выводы. Таким образом, украинскоязычные эпитафы, используемые Н.В. Гоголем в начале каждой главы повести «Сорочинская ярмарка», выполняют как смысловую текстообразующую функцию, характерную для

любого эпитафия – кратко и емко предварить основное содержание и логически подчеркнуть общий смысл последующего текста, так и играют роль текстового «культурологического маркера», с помощью которого автор погружает читателя в аутентичную украинскую атмосферу, переносит его в непосредственное место действия – Украину, настраивает его на необходимый автору ассоциативный ряд. Можно также предположить, что украиноязычный эпитафия на фоне основного текста на русском языке (на котором и писал Гоголь) –

это своеобразный «текстовый раздел», который, с одной стороны, соединяет две близкородственные культуры и объединяет два близкородственных языка, а с другой – отражает культурологические (и языковые) отличия двух наций.

Примечание

¹⁾ Здесь и далее по всему тексту приводятся эпитафии к «Сорочинской ярмарке» в той последовательности, в которой они даются в тексте оригинала произведения.

Список литературы

1. Бялый Н.В. Мастерство Гоголя. – М.; Ленинград: Огиз-Гихл. – 355 с.
2. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 288 с.
3. Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX вв. – М.: Высшая школа, 1982. – 528 с.
4. Гажева И.Д. Украинизмы как имена культурных концептов в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя // Вестник Запорожского национального университета. Филологические науки. – Запорожье, 2011. – №2. – С. 157–164.
5. Гоголь Н.В. Сорочинская ярмарка. – Калининград: Янтарный сказ, 1996. – 38 с.
6. Грушевський М.С. Історія України-Руси. Т. 1. – Київ: Наукова думка, 1994. – С. 2.
7. Даль В.И. Словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Русский язык, 1978.
8. Кузнецова И.В. Типы устойчивых сравнений с антонимичными компонентами (на материале русского, украинского и сербского языков) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История. Язык. Литература. – Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 1994. – Вып. 3 (№16). – С. 109–112.
9. Миллер Г.Ф. Исторические сочинения о Малороссии и Малороссиянах. – М.: Университетская типография, 184. – 282 с.
10. Мирошник Д.И. Н.В. Гоголь. Его роль в укреплении русско-украинских языковых связей. – Харьков: Хнуба, 1959. – 256 с.
11. Савченко А.В. Украинские фольклорные образы-символы и их отражение в культуре, языке и фразеологии / А.В. Савченко, М.С. Хмелевский, М.С. Хмелевский // Фольклорная фразеология: проблемы лингвокультурологического и лексикографического описания: колл. монография. – СПб., 2018. – С. 118–125.
12. Словник української мови: в 11 т. // АН УРСР, Інститут мовознавства. Т. 2. – Київ: Наукова думка, 1970–1980. – С. 244.
13. Хмелевский М.С. Украинская песня в современной русской культуре: вопросы межкультурного восприятия // Никоновские чтения: электронный сб. научных ст. – Чебоксары: Изд-во ЧГПУ, 2018. – С. 186–192.

References

1. Bialyi, N. V. Masterstvo Gogolia., , 355. M.;
2. Vezhbitskaia, A. (2001). Ponimanie kul'tur через posredstvo ključevykh slov., 288. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury.
3. Vinogradov, V. V. (1982). Oчерки po istorii russkogo literaturnogo iazyka XVII-XIX vv., 528. M.: Vysshaja shkola.
4. Gazheva, I. D. (2011). Ukrainizmy kak imena kul'turnykh kontseptov v "Večerakh na khutore bliz Dikan'ki" N.V. Gogolia. Vestnik Zaporozhskogo natsional'nogo universiteta. Filologičeskie nauki, 2, 157-164. Zaporozh'e.
5. Gogol', N. V. (1996). Sorochinskaia iarmarka., 38. Kaliningrad: Iantarnyi skaz.
6. Grushevs'kii, M. S. (1994). Istoriiia Ukrayini-Rusi. T. 1., 2. Kiyiv: Naukova dumka.
7. Dal', V. I. (1978). Slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka. M.: Russkii iazyk.
8. Kuznetsova, I. V. (1994). Tipy ustoichivykh sravnenii s antonimichnymi komponentami (na materiale russkogo, ukrainskogo i serbskogo iazykov). Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 2: Istoriiia. Iazyk. Literatura. -Sankt-Peterburg.; 3(16), 109-112. Izd-vo SPbGU.
9. Miller, G. F. Istoricheskie sochineniia o Malorossii i Malorossiiianakh., 282. M.: Universitetskaia tipografiia, 184.
10. Miroshnik, D. I. (1959). N.V. Gogol'. Ego rol' v ukreplenii russko-ukrainskikh iazykovykh sviazei., 256. Khar'kov: Khnuba.
11. Savchenko, A. V., & Khmelevskii, M. S. (2018). Ukrainskie fol'klornye obrazy-simvoly i ikh otrazhenie v kul'ture, iazyke i frazeologii. Fol'klornaia frazeologiiia: problemy lingvokul'turologičeskogo i leksikografičeskogo opisaniia, 118-125. SPb.
12. (1970). Slovník ukrayins'koyi movi. AN URSR, Institut movoznavstva. T. 2. -1980, 244. Kiyiv: Naukova dumka-.
13. Khmelevskii, M. S. (2018). Ukrainskaia pesnia v sovremennoi russkoi kul'ture: voprosy mezhkul'turnogo vospriatiia. Nikonovskie chteniia, 186-192. Cheboksary: Izd-vo ChGPU.

Информация об авторе

Савченко Александр Викторович – ассистент-профессор, канд. филол. наук, Государственный университет Чжэнчжи, Тайбэй, Тайвань.

Бодрова Анна Геннадьевна – канд. филол. наук, доцент ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Aleksandr V. Savchenko – assistant-professor, candidate of philological sciences, National Chengchi University, Taipei, Taiwan.

Anna G. Bodrova – candidate of philological sciences, associate professor FSBEI HE "Saint-Petersburg State University", Saint-Petersburg, Russian Federation.

Приоритетность духовных ценностей традиционной культуры в процессе обучения студентов специализации «Этнофонология»

DOI 10.31483/r-64079

УДК 348.41:378.14



Матылицкая Н.В.

Белорусский государственный университет культуры и искусств,
Минск, Республика Беларусь.
 <https://orcid.org/0000-0001-6963-1343>, e-mail: matylitskayanatallia@gmail.com

Резюме: В статье раскрываются некоторые черты инновационной специализации «Этнофонология». *Цель статьи* – актуализировать ее значение для сферы образования и культуры в Беларуси. На основе *методов* обобщения педагогического опыта была обобщена личная педагогическая практика и научно-методическая деятельность кафедры этнологии и фольклора Белорусского государственного университета культуры и искусств по обучению студентов аутентичному фольклору. *Результаты исследования* позволили выявить актуальное содержание профессиональной подготовки студентов и определить приоритетную педагогическую задачу – освоение духовных ценностей традиционной культуры. *Делается вывод* о том, что один из способов решения названной задачи – раскрытие семантики традиционных обрядов и их практическая реконструкция.

Ключевые слова: семантика, этнопедагогика, этнофонология, аутентичное звучание фольклора, обработка фольклора, духовные ценности традиционной культуры.

Для цитирования: Матылицкая Н.В. Приоритетность духовных ценностей традиционной культуры в процессе обучения студентов специализации «Этнофонология» // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 59-61. DOI:10.31483/r-64079.

The Priority of Spiritual Values of Traditional Culture During Students' Learning Process at the Specialty "Ethnophonology"

Natalia V. Matylitskaya

The Belarusian State University of Culture and Arts,
Minsk, Republic of Belarus.
 <https://orcid.org/0000-0001-6963-1343>, e-mail: matylitskayanatallia@gmail.com

Abstract: The article reveals some features of the innovative specialization "Ethnophonics". *The purpose of the article* is to actualize its significance for education and culture in Belarus. Based on the *methods* of generalizing pedagogical experience, the scientific and methodological activity of the Department of Ethnology and Folklore of the Belarusian State University of Culture and Arts in teaching students authentic folklore was studied and generalized. *The research results* revealed the actual content of students' professional training and determined the priority pedagogical task – the development of the spiritual values of traditional culture. *Conclusion:* it is necessary to teach students authentic sound through the disclosure of the semantics of traditional rites and their practical reconstruction.

Keywords: ethnophonology, processing folklore, authentic phonation of folklore, spiritual values of traditional culture, semantics, ethnopedagogy.

For citation: Matylitskaya N.V. (2019). The Priority of Spiritual Values of Traditional Culture During Students' Learning Process at the Specialty "Ethnophonology". *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 59-61. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64079.

Введение

Специализация «этнофонология» Белорусского государственного университета культуры и искусств была и остается уникальной в сфере среднего специального и высшего образования. Ее отличает, как аутентичный стиль фольклорного материала, так и методика его преподавания.

Фольклору обучают в государственных учреждениях Беларуси давно, с ранних советских времен, но так исторически сложилось, что все это время оригиналы фольклорных произведений подвергались обработке, как в области звучания, так и в области вербального выражения.

И поскольку этот обработанный фольклор стал доминирующим в сфере культуры, аутентичное, т. е. оригинальное звучание белорусского фольклора было известно малому количеству людей, в основном, исследователям фольклора – фольклористам и этномузыкологам. В среде исконного бытования фольклора – в деревне, аутентичный фольклор переместился в пассивное состояние – в память носителей фольклорной традиции.

Он чудом сохранился до наших дней, и уже остатки этого богатейшего наследия сегодня стараются вернуть и перевести в актив, т. е. в живое бытование.

Но традиция передачи аутентичного фольклора в большинстве регионов Беларуси за такое продолжительное время (почти столетие) прервалась. И с ее восстановлением теперь большие трудности.

Одна из трудностей состоит в отсутствии специалистов.

Методы изучения и обобщения педагогического опыта позволили нам проанализировать свой личный педагогический опыт и научно-методическую деятельность коллектива преподавателей. Наша кафедра этнологии и фольклора, начиная с 2004 года, специалистов в области аутентичного фольклора. У меня лично в этом году второй такой набор студентов – 6 человек учатся на специализации «этнофонология».

Результаты. Обучая студентов аутентичному фольклору, нужно решить множество задач, которые не решаются ни в дошкольных, ни в школьных обще-

образовательных учреждениях. И это не только задача обучения аутентичному звучанию, которая казалась наиболее важной в начале моего преподавательского пути. В результате своего 18-ти летнего педагогического стажа, я пришла к выводу, что наиболее важная задача, которую нужно решать – это обучение духовным ценностям традиционной культуры. К приоритетности этой педагогической задачи мне помогло прийти также многолетнее преподавание в университете таких дисциплин, как «Мифология белорусов» и «Фольклор белорусов», непосредственно обучающие духовной культуре белорусского народа.

Обсуждение. Наблюдая за первичными знаниями, с которыми приходят студенты, я пришла к выводу, что в большинстве белорусских семей, детсадов и школ, мест, непосредственно предназначенных для обучения духовным ценностям, эта функция почти не выполняется.

И это очень тревожная ситуация, потому что знание духовных ценностей лежит в основе нравственного воспитания человека. Не стоит тогда удивляться растущим деструктивным тенденциям среди молодежи – девальвации семейных устоев, неуважению к старшим, росту всяческих зависимостей и т. д.

И одной только пропагандой здорового образа жизни эти проблемы не решаются. Нужна систематическая и целенаправленная работа, которая связана не с сиюминутным просвещением, а с воспитанием сознания, а это более длительный и глубокий процесс, затрагивающий понимание смыслов народной традиции и их насущной жизненной необходимости.

Воспитательный потенциал народной педагогики высоко оценивал Константин Дмитриевич Ушинский: «Воспитание, созданное самим народом и основанное на народных началах, имеет ту воспитательную силу, которой нет в самых лучших системах, основанных на абстрактных идеях...» [6].

Одна из статей основателя этнопедагогики Геннадия Волкова имеет название, которое указывает на серьезную проблему в современном обществе – «Этнопедагогика как педагогика национального спасения» [2]. Такое важное значение академик придавал народной культуре.

Не единожды констатировался современными учеными «духовный кризис», который настиг наше общество, особенно молодежь, которая дезориентирована в нравственно-ценностном отношении.

Один из проблемных духовных аспектов – девальвация семейных ценностей. Итогом этого является уменьшение количества рождения детей и даже нежелание определенной части молодежи создавать семьи, большое количество разводов.

В белорусской традиции всегда несомненной ценностью являлась семья. Большинство обрядов мотивирует молодых людей к вступлению в брак. Таков, например, древний обряд, бытующий на Поозерье (севере Беларуси), «Женитьба Терешки». Это колядное игрище молодежи, похожее на предсвадебную репетицию, осуществлялось при поддержке старших, которые выполняли роль отца и матери. Они и соединяли девушек и парней в пары через элемент скручивания в

танце «Лявониха». В этом обрядовом игрище исполнялись оригинальные припевки – «терешки», которые являются специфическим явлением Поозерья. Интересен также и сам персонаж Терешки, который безусловно имеет мифологические корни. Одна из версий происхождения этого имени, от слова «цярешеўка» – мотылёк, название бытует на восточной Могилевщине. Мотылёк в белорусской традиции символ души [5, с. 513].

Сотканые мотыльки – «цярэшки» на новозыбковском рушнике (Брянщина) символизируют души родственников [1, с. 328].

Педагогическое значение этого традиционного игрища имеет целью обучение правильным взаимоотношениям между парнем и девушкой, подготовку их к семейным отношениям.

Если рассмотреть, где этому учится современная молодежь, где она знакомится, например, дискотеку, то мы увидим, что она уступает традиционному обряду Женитьба Терешки, потому что, например, не обучает парному танцу. В белорусской традиции умели танцевать все, и существовало большое количество парных танцев.

Хотелось бы подчеркнуть важность именно парного танца, который в традиции был средством знакомства, эстетичного и этичного взаимодействия молодых людей. Потому у нашей кафедры есть многолетняя практика этнодискотек в современных клубах, на которых парни и девушки обучаются народному парному танцу.

Говоря о современном духовном кризисе, надо сказать, что стремление к индивидуализации каждого человека, привело и к негативным последствиям – равнодушию друг к другу, чувству одиночества, эгоизму. Особенно это чувствуется в условиях города. Но такое могло быть и в деревне, если бы не мудрая народная традиция, в которой сформировались механизмы преодоления человеческого эгоизма для более счастливого функционирования всего коллектива.

Вот один из примеров, как это делалось. На Троицу (народное название, Сёмуха) сформировался такой ритуал как «Кумление». В основном, это «кумение» девушек на Сёмуху, но в традиции зафиксировано также «кумение» девушек с парнями на Петра.

Этот ритуал связан с завиванием венков из берёзы и гаданием на них. Интересен момент, когда девушки завивают верхушки берёз и проходят под ними парами. При этом они поют песню:

Вы кумачкі, галубачкі
Куміціся, любіціся,
Любіце й мяне!
Пойдзеце вы ў зялёны сад,
Вазьміце й мяне [3, с. 208].

После этого считалось, что они становились подружками, и целый год им нельзя было ссориться. За этим строго следили односельчане.

Таким образом, девушек учили доброжелательному, любовному отношению друг к другу, учили дружить. И сейчас этому надо учить молодежь. О подобном еще в XVII веке писал основоположник педагогики нового времени Ян Коменский: «Особенно необходимо внушить детям родственную справедливости добродетель – готовность услужить другим и охоту к этому.

Ибо с испорченной природой тесно связан отвратительный порок себялюбия, при котором каждый желает, чтобы думали только о нем одном, оставаясь равнодушным к тому, что происходит с другими» [4, с.407].

Из моих наблюдений: на первом курсе студенты сторонятся друг друга, не знают как дружелюбно себя проявлять, стесняются. Конечно, это естественно, особенно в начале любого нового знакомства. Но снять эти барьеры нам может помочь народная традиция, которая без словесных назиданий, в игровой и эстетичной форме ставит рука об руку девушек и парней. Кстати, студенты нашей кафедры уже многие годы занимают-

ся реконструкцией обрядовых праздников, в том числе в их практике было возобновлено и описанное ранее «кумление».

Выводы. Таким образом, практические занятия должны обязательно подкрепляться со стороны педагогов теоретическим обучением семантике ритуалов, чтобы возрождение народных обрядов не носило схематичный характер. Надо актуализировать древние смыслы нашей традиции для современной молодежи, чтобы многовековой опыт наших предков смог опять приносить пользу.

Список литературы

1. Арнаменты Падняпроўя / Г.Р. Нячаева (кіраўнік праекта) і інш.; навук. рэд. Я.М. Сахута. – Мінск : Беларускавая навука, 2004. – 606 с.
2. Волков Г. Этнопедагогика как педагогика национального спасения // Сибирский педагогический журнал. – 2004 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnopedagogika-kak-pedagogika-natsionalnogo-spaseniya> (дата обращения: 13.11.2019).
3. Земляробчы каляндар: абрады і звычэй / Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы / рэдкал.: В.К. Бандарчык, К.П. Кабашнікаў, А.С. Фядосік (гал. рэд.); уклад., класіфікацыя, сіст. матэрыялаў і камент. А.І. Гурскага; уступ. арт. А.І. Гурскага, А.С. Ліса]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1990. – 403 с.
4. Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 1 / Я.А. Коменский; под. ред. А.И. Пискунова (отв. ред.) и др.; сост.: Э.Д. Днепров [и др.]. – М.: Педагогика, 1982. – 655 с.
5. Міфалогія беларусаў: энцыклапедычны слоўнік / склад. І Клімковіч, В.Аўтушка; рэдкал.: Т. Валодзіна і інш.; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – 605 с.
6. Сабодаш О.А. Традиционная народная культура как средство нравственного воспитания дошкольников // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/traditsionnaya-narodnaya-kultura-kak-sredstvo-nravstvennogo-vospitaniya-doshkolnikov> (дата обращения: 13.11.2019).

References

1. Niachaeva, G. R., & Sakhuta, Ia. M. (2004). Arnamenty Padniaprouia., 606. Minsk: Belarускаia navuka.
2. Volkov, G. (2004). Etnopedagogika kak pedagogika natsional'nogo spaseniia. Sibirskii pedagogicheskii zhurnal. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/etnopedagogika-kak-pedagogika-natsionalnogo-spaseniya>
3. (1990). Zemliarobchy kaliandar: abrady i zvychai., 403. Gurskaga;; Minsk: Navuka i tekhnika.
4. Komenskii, Ia. A., Piskunova, A. I., & Dneprov, E. D. (1982). Izbrannye pedagogicheskie sochineniia. V 2 t. T. 1., 655. Komenskii;; M.: Pedagogika.
5. Autushka, V., Valodzina, T., & San'ko, S. (2011). Mifalogiia belarusau: entsyklapedychny slounik., 605. Valodzina i insh.;; Minsk: Belarus'.
6. Sabodash, O. A. (2017). Traditsionnaia narodnaia kul'tura kak sredstvo npravstvennogo vospitaniia doshkol'nikov. Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/v/traditsionnaya-narodnaya-kultura-kak-sredstvo-nravstvennogo-vospitaniya-doshkolnikov>

Информация об авторе

Матылицкая Наталья Викторовна – старший преподаватель кафедры этнологии и фольклора Белорусского государственного университета культуры и искусств, г. Минск, Республика Беларусь.

Information about the author

Natalia V. Matylitskaya – senior lecturer of the Ethnology and Folklore Department of the Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus.

Категория ужасного в сказке и этнокультурное образование в детском саду

DOI 10.31483/r-64083

УДК 398.2; 37

Самоделова Е.А.

ФГБУН «Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук (ИМЛИ РАН)», Москва, Российская Федерация.

ID <https://orcid.org/0000-0002-3856-0578>, e-mail: helsa@rambler.ru

Резюме: До появления детских садов как особых учреждений в России народные сказки рассказывали ребенку его родные, а далее роль таких рассказчиков перешла к воспитателям детских учреждений, ставшим читать фольклорные и авторские произведения по книгам. *Цель статьи:* показать, что смена обстановки с домашней на официальную существенно меняет восприятие ребенком сказочных произведений, и педагогам следует особо тщательно подбирать художественные тексты. *Методы:* дана краткая историческая справка об особенностях бытования фольклорных сказок в патриархальной среде и проведено сопоставление с ознакомлением детей с ними по книгам в настоящее время. *Результат:* фольклорные сказки создавались в архаичную эпоху и потому не соответствуют современным этическим нормам; даже авторские сказки писателей-классиков, основанные на народных сказках, наследуют многие их черты, в том числе и упоминания о жестокости. *Делается вывод о том,* что содержащиеся в народных сказках элементы эстетики ужасного могут ранить неокрепшие детские души.

Ключевые слова: педагогическая полемика вокруг сказки, сказочная мораль, эстетика ужасного, сказкотерапия, детские сказки.

Для цитирования: Самоделова Е.А. Категория ужасного в сказке и этнокультурное образование в детском саду // *Этническая культура*. – 2019. – № 1 (1). – С. 62-67. DOI:10.31483/r-64083.

Category of Terrible in the Tale and the Ethnic and Cultural Education in Kindergarten

Elena A. Samodelova

PFIS "A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences", Moscow, Russian Federation.

ID <https://orcid.org/0000-0002-3856-0578>, e-mail: helsa@rambler.ru

Abstract: Relatives of child told him the tales before appearance the kindergartens as special institutions, and then the role of this narrators was passed on the kindergarten teachers, which were standing to read the folk and author's work on books. *The aim of paper* is to show, how the replacement of the environment from home to official substantially changes the perception by child of the tales, and the pedagogues must select the recitation especially carefully. *Methods:* brief historical survey about the features of the existence of folktales in patriarchal social environment gave; and the comparison with firsthand acquaintance of children with tales at present conducted. *Result:* the folktales were created in archaic epoch and that is why not correspond with modern ethical standards. And even author's tales of the classical writers, that were built on folktales, inherited many their traits, including the mention about cruelty. *Come to the conclusion* that the componentry of aesthetics of terrible contain in the folktales and are able to hurt the immature child's soul.

Keywords: pedagogical polemic round tales, fairy-tale morality, aesthetics of horrible, therapy by means of tales, nursery tales.

For citation: Samodelova E.A. (2019). Category of Terrible in the Tale and the Ethnic and Cultural Education in Kindergarten. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 1(1), 62-67. (In Russ.) DOI:10.31483/r-64083.

Введение

Цель статьи – продемонстрировать, как первое знакомство ребенка со сказками в различных условиях (при рассказывании сказочных произведений в семейном кругу или при чтении в книжках в детских учреждениях нового времени) совершенно по-разному может воздействовать на восприятие текста, который изначально принадлежал к фольклорной системе. Применяемые методы относятся к историко-филологическим: дается минимальная историческая справка об устном способе бытования фольклорных сказок в патриархальной среде в разных классах общества (дворянском, крестьянском и т. п.); проводится сопоставление с ознакомлением городских и даже деревенских детей с народными и литературными сказочными произведениями по книгам в настоящее время.

Результаты и обсуждение. Существует давняя педагогическая традиция считать фольклорные и литературные сказки предназначенными для воспитания детей, в том числе дошкольного возраста. Эту тради-

цию установили педагоги, очевидно, основываясь на широко известных фактах рассказывания сельским ребятишкам сказок их няньками (обычно старшими сестрами и братьями, реже – специально нанятыми людьми): напр., А.С. Пушкину – его няней Ариной Родионовной. Антоний Погорельский (А.А. Перовский) сочинил в 1829 г. сказку «Черная курица, или Подземные жители» для племянника Алёши; народную сказку «Аленький цветочек» С.Т. Аксаков записал «со слов ключницы Пелагеи» в 1857 г. и опубликовал в 1858 г. как приложение к «Детским годам Багрова-внука». В традиционном (патриархальном) обществе на протяжении многих столетий роль воспитания малышей отводилась представителям крайних полюсов малотрудоспособного населения – бабушкам и подросткам, которые прекрасно владели мастерством сказывания фольклорных сказок, равно как и многих других жанров фольклора, особенно детского. Кроме того, сказочная система обладает многомерностью, включает сказки для взрослых (эротические, новеллистические, легендарные, антиклерикальные).

С широким распространением лубочной литературы и детских книжечек «для народа» в конце XIX в., и особенно с появлением «детских городков», с «калькированием» в начале XX века в российской столице этих немецких и французских заведений, а также с учреждением детских садов в советское время обязанности воспитания были переложены на общество и, соответственно, на «детских садовниц» и воспитательниц как общественных наставников [7]. Примерно одновременно с возникновением такого социального «института детства» (пока еще не оформленного категориально и терминологически) наблюдались постепенное угасание и затем утрата устной традиции рассказывания сказок; происходила замена живого повествования на книжное чтение. Казалось бы, жанр (точнее, разветвленная жанровая система) сказки продолжал существовать, но исчезла многомерность его исполнения. Прежде сказочная исполнительская манера подключала к словесному тексту доверительную устную речевую интонацию, варьирование тембра голоса, сказывание речитативом с переходом на пение и плач в соответствующих «репликах», «монологах» и песенках персонажей, понятную мимику и жесты, акциональную имитацию главных сельскохозяйственных действий, акцентирование на знакомом ребенку интерьере крестьянской избы и двора. Также обязательно учитывалось суточное и календарное время исполнения сказок (преимущественно вечернее и осенне-зимнее, особенно во время Святков) и, самое главное, существовала строгая предназначенность лишь отдельных сюжетов детям дошкольного и младшего школьного возраста [12; 26].

Когда функции сказочника с частного лица были перенесены на профессионала-воспитателя, педагоги (ученые и практики) закономерно обратились к проблеме содержания фольклорной сказки. Они поняли, что нравственная шкала представлений о добре и зле, о социальной справедливости оказывается размытой и неустойчивой, дифференцированной и вариативной в фольклорной сказке, равно как и в литературной сказке, если она основана на народных устно-поэтических сюжетах. Большинство этих сюжетов возникло на сломе эпохи первобытности и в начале государственности, когда философские категории этики и морали еще не были выработаны в том виде, в котором они будут осознаваться при христианстве (мусульманстве и др. монотеистических мировых религиях). Мало-перспективными представляются попытки некоторых фольклористов уже в начале-середине XX века отыскать сказки о крепостном праве или сказки о борьбе с фашизмом во время Великой Отечественной войны, хотя отдельные записи все-таки были произведены («Богатырь-освободитель и Змей-Горыныч», «Мудрая мать», «Заветный меч-кладенец и волшебное кольцо», «Волк-людоед», «Маленькая Маша», «Как тетка Авдотья фашиста поймала», «Как фашистский генерал к партизанам в плен попал», «Про Яшку-приписника», «С полным знанием дела», «О том, как боец сбил немецкий бомбардировщик», «Не суй свиное рыло») в 1941–1945 гг. [13, с. 31–44; 15, с. 349–350; 10, с. 94–95, 96–97; 20, с. 142].

Уже первый составитель многотомного собрания русских народных сказок А.Н. Афанасьев был вынужден также составить адаптированный однотомник для детей [14]. К.Д. Ушинский адаптировал народные сказки и создал собственные («Четыре желания», «Вместе тесно, а врозь скучно», «Трусливый Ваня» и др.), вошедшие в сборники для детского чтения «Родное слово» и «Детский мир». Л.Н. Толстой как организатор школы в Ясной Поляне для «Азбуки» написал и упростил для детей целый ряд сказок и рассказов («Три медведя», «Липунюшка», «Филиппок» и др.; в XX веке «Кавказский пленник» изучается в средней школе). А.Н. Толстой с конца 1930-х гг. сделал литературные обработки множества сюжетов русских фольклорных сказок [24; 25]. Сказки для взрослых в дореволюционное время (до Октябрьской революции 1917 г.) часто подвергались цензуре (на предмет лояльности к монархической власти и Церкви), а их знатоки, собиратели и публикаторы обладали внутренним чувством автоцензуры, подводящей ряд произведений под запрет обнародования перед широкой аудиторией.

В 1920–1930-х гг. разгорелась педагогическая полемика вокруг целесообразности воспитания детей с помощью фольклорной и литературной сказки. При Советской власти сказки стали рассматриваться исключительно в русле детского чтения, без учета давней традиции бытования определенной части этих произведений как «сказок для взрослых». Тогда педагогов волновало несоответствие сказочного мира социалистической действительности и коммунистической морали. Появлялись работы с лозунговыми названиями: напр., «Сказка как фактор классового воспитания» Э.В. Яновской (1923) [32]. В то же время Э. В. Яновская прекрасно понимала важность отбора педагогом подходящих сказочных текстов (именно «детских сказок») для воспитания малышей: «И если верно, что наше критическое око нужно везде и повсюду, то оно особенно необходимо в те минуты, когда детям рассказывается сказка, – та самая сказка, которая детей радует и печалит, восхищает и волнует, и которая имеет такое огромное влияние на эмоциональную жизнь ребенка» [32, с. 4]. Э.В. Яновская подчеркивала, что единомышленники лучших педагогов, включая К.Д. Ушинского, насчет огромного воспитательного значения народных сказок основано на биогенетической гипотезе о том, что дети при взрослении проходят все этапы развития человечества, только в сокращенном виде и убыстренном темпе (иначе говоря, «онтогенезис повторяет филогенезис») [32, с. 19]. Получается, будто стадия «маленького дикаря» предвдваряет «современного культурного человека», поэтому надо «дать ребенку пережить всю полосу «Робинзонады» [32, с. 20, 21]. Э.В. Яновская против воспитания на основе народных сказок, которые наполнены эстетикой ужасного: Тут и «Баба-Яга», и «Василиса-прекрасная», и «Кошей бессмертный», и «Сивка-бурка», и «Золушка» – тут все излюбленные герои, которые рождают в детях, с одной стороны, самые ложные понятия об истинной красоте человеческой жизни, а с другой – страх, ужас, религиозное настроение, мещанские предрассудки, веру в сверхъестественные силы» [32, с. 21].

В ведущей статье «Сказка и ребенок» (давшей заглавие «Педологическому сборнику» 1928 г.) Г. Фортунатов обозначил воспитательную задачу: «Одной из очередных проблем советской педагогики является вопрос о сказке: допустима ли сказка как материал для рассказывания и детского чтения, если допустима – то в каких формах и в каких пределах, а если нет – то чем можно заполнить пустое место, которое остается в детской жизни после «сокращения за штат» сказки – этой как будто бы устаревшей и не поддающейся переподготовке работницы соцвоса?» [27, с. 5].

В настоящее время случаются казусы, когда педагоги «вдруг» обнаруживают элементы устрашения в сказочном жанре, который по привычке почему-то считают детским. Получила печальную известность история с воспитательницей коррекционной группы детского сада в г. Таганрог в 2019 г [2; 3]: ребенок попросил ее объяснить выражение «посадить на кол» из литературной сказки «Конек-горбунок» П.П. Ершова, которая основана на фольклорном сюжете (СЭС 531=К 531) [23]. Странно, что объемный «Конек-горбунок», к тому же стихотворный, утвержден Министерством просвещения РФ и включен в программу средней (!) и старшей групп детского сада – наравне с действительно простенькими сказочками [5, с. 74; 22; 29].

С жанром сказки (фольклорной и литературной) связано ложное психологическое клише, будто такого рода произведения всегда благостны, имеют happy end, ориентированы на детей. Хотя уже Д.И. Фонвизин сообщал о страхе, навеваемом народными сказками: «Приезжавший из нашей деревни мужик, рассказывая о своем детстве, сказывал нам такие сказки и так настраивал меня мертвецами и темнотой, что я до сих пор неохотно один остаюсь в потемках» [32, с. 6]. Ему вторил И.А. Гончаров: «Сказка не над одними детьми, но и над взрослыми до конца жизни сохраняет свою власть. Если с возрастом пропадает самая вера в призраки, то остается какой-то осадок страха и безотчетной тоски» [32, с. 6].

В 1911 г. методический журнал «Что и как читать детям» опубликовал отзыв на сборник «Сорочьи сказки» А.Н. Толстого, сомневаясь в возможности отнесения его к детской литературе: «Довольно часто книгу, озаглавленную сказками, считают за детскую и, что всего ужаснее, забывая читателя, ребенка, восторгаются ею, особенно рекомендуют ее. Совершенно то же произошло и с книгой «Сорочьи сказки». Мы не входим в оценку их вообще, не критикуем их с художественной стороны, хотя никакой «художественности» в них не усматриваем; мы только осознаем себя обязанными указать, на каком основании эту шумевшую почему-то книгу ни в коем случае нельзя считать подходящей ни одному детскому возрасту, а уж тем более младшему» [4, с. 16–17]. Далее безымянный автор цитирует сказки «Мышка», «Смирный муж», «Маша и мышки», «Картина» и «Звериный царь», доказывая невозможность их адресации детям [4, с. 17–18].

И в отношении фольклорной сказки А.А. Блок 5 ноября 1915 г. отмечал в записной книжке присутствие компонента ужасного: «Я недостаточно знаю русские

народные сказки, чтобы судить о том, очень ли силен в них элемент жестокости. Что он в них содержится в той или иной мере, во всяком случае, несомненно.

О тех сказках, где жестоки только подробности, не составляющие сути дела, говорить нечего. Стоит подумать о тех сказках, в которых заключена «жестокость для жестокости», так сказать.

Всякая сентиментальность и по отношению к этим сказкам, по-моему, может только повредить. Нельзя ни на минуту забывать о том, прежде всего, что сказки – не так называемое «индивидуалистическое» творчество, что, следовательно, жестокость в них не есть проявление только «безумной прихоти певца», но имеет глубокие корни» [31, с. 391].

Князь Е.Н. Трубецкой в лекции «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке» в Новочеркасске в 1919 г. поднимал вопрос об онтологическом статусе страха в фольклорном сказочном жанре: «Словом, в сказке человек ежеминутно сталкивается с напоминаниями о каком-то роковом для него пределе. Его зависимость свыше выражается в разнообразных образах. Прежде всего, чтобы привлечь на свою сторону сверхъестественные силы или обезопасить силы, ему враждебные, человек должен знать их тайну. Отсюда его зависимость от знающих волшебную науку – ведунов, по преимуществу старцев или вещей старух; они научают его, как обойти препятствие, как достать «живую воду» или как спастись от преследования мчащейся на шести крыльях коня страшной ведьмы <...>» [26, с. 470].

Философ И.А. Ильин в «Духовном мире сказки» («Слове, произнесенном на вечере русской сказки в Берлине» 3 мая 1934 г.) вопрошал о сути страха как проявления конституционального свойства дитяти: «О чем спрашивает человек сказку? <...> Спрашивает по-младенчески, беспомощно, недоуменно, коснувшись зла и страха на земле, но не коснувшись или едва коснувшись ризы Божией; как испугавшееся и задумавшееся дитя спрашивает маму или няню, – с широко раскрытыми глазами, в которых и испуг, и тревога, и любопытство, и благоговение; как если бы ответ был легок и прост; и с тем, чтобы немедленно поверить... А ответ ему дается не из религии, а из дорелигиозной магической глубины, где инстинкт, художество и опыт жизни скопили некую национальную, но не последнюю, а предпоследнюю суеверно-языческую мудрость...» [9, с. 1139].

При огромном массиве научной литературы о сказках пока не решены психологические проблемы воздействия фольклорного жанра на человека, тем более маленького. Остаются не собраны и не изучены свидетельства известных людей о воздействии на них сказок в детстве и во взрослой жизни; не записаны и не проанализированы фольклорные сказки, известные исполнителям из печатных источников и приспособленные ими для детей (как при этом меняется текст, откуда берется знание напева в песенных вставках?). Не проанализировано влияние кинофильмов и телефильмов на сказочные сюжеты, а также радиопередач и грампластинок со сказками, пересказанными известными писателями-сказочниками (А.Н. Нечаевым,

Н.В. Рыбаковой, А.Н. Толстым, Андреем Платоновым, Мих. Булатовым и др.) и прочитанными талантливыми артистами-дикторами, на постижение сказочных произведений детьми, равно как и на видоизменение репертуара носителей локальной сказочной традиции. Не исследована важная психологическая проблематика: это особенности восприятия сказочных текстов ребенком; причины сочинения сказок писателями; изменение в исторической ретроспективе рекомендаций и программ чтения сказок для детей. Между тем И.А. Разумовой издан сборник народных сказок, записанных от ребятишек с 1926 по 1983 г. на Русском Севере [6], сопоставление которого с многочисленными собраниями сказок, рассказанных взрослыми и особенно профессиональными сказочниками, может продемонстрировать разницу в восприятии сказочных произведений детьми и людьми старшего возраста в один и тот же исторический период, особенно в послевоенное время угасания сказочного жанра. Не уяснена разница в рассказывании одного и того же сказочного сюжета исполнителями-родственниками, относящимися к разным возрастным и гендерным группам – бабушкам-дедушкам, родителям и детям [17; 18]. Не отмечены различия в рассказывании сказок талантливыми сказочниками и обычными носителями фольклорной традиции – при условии, что сказочные сюжеты продолжают находиться в активном бытовании в естественной среде.

Исчезновение привычных бытовых условий сказывания сказок и прекращение наследования живой фольклорной традиции привело писателя-сказочника В.А. Бахревского в 2017 г. к инициативе создать «Общество в защиту сказки» [16]. Фольклорная сказка уже с эпохи романтизма начала осознаться писателями как национальное достояние, а со второй половины XIX в. стала восприниматься фольклористами-собираателями как вымирающий жанр, как словесный «памятник старины». Однако и в настоящее время в эстетическом образовании детей сказка преподносится как естественный спутник ребенка, как некий «ровесник детства», условно говоря. А ригору предполагается, будто этические законы современности присутствуют в фольклорной сказке, даже самой архаической по сюжету (!).

Нередко представители разных гуманитарных дисциплин (не фольклористы) словом «сказка» обозначают не произведение сказочного жанра (прежние его синонимичные названия – «байка», «басня», «прибабка» и др.), а представление о чем-либо возвышенном, высоконравственном, забывая о сути термина, его происхождении от глагола «сказывать» и понятия «ревизская сказка». Такова проблематика XXV Всероссийской научно-практической конференции «Филология и школа: Россия в русской литературе: сказка и быль (перспективы изучения и преподавания)» 5–6 ноября 2015 года в ИМЛИ РАН, на которой рассматривались вопросы: «сказочные высоты (о возможностях и смыслах русской художественной речи)», «сказочность вещественного в отражении литературы» и др. [1]. Пси-

хологи практикуют «сказкотерапию»: ее суть сводится к придумыванию педагогом или группой детей авторской сказки, которая, как правило, далеко отстоит от фольклорного жанрового канона и имеет сглаженный конфликт, а то и вовсе обходится без него [8; 11; 21; 30].

Ради развития «ситуативного туризма» журналист Алексей Козловский создал «Сказочную карту России» [19], в которой за целым рядом населенных пунктов закреплена «малая родина» сказочных персонажей; часто такая «сказочная география» надуманна (напр., курочку рябу отправили в пос. Ермаково Ярославской обл., золотую рыбку поселили в с. Болдино Нижегородской обл., где находился в ссылке А.С. Пушкин; персонажа былины Добрыню Никитича прикрепили к Шиловскому р-ну Рязанской обл. и т. п.).

Между тем в основе любой сказки лежит конфликт, отсылающий к антитезе «жизнь – смерть», а способ его разрешения может навеять ужас на впечатлительного ребенка. Уже система сказочных персонажей является пугающей для малышей (и зачастую используется старшими для запугивания детей): Баба-Яга – костяная нога, Кощей Бессмертный и его смерть на конце иглы, медведь на липовой ноге, черт и даже Смерть. Появление или исчезновение ряда сказочных героев тоже способно навеять страх: мальчик-с-пальчик возникает из отрубленного мизинца старухи при рубке капусты для квашения (СУС 700); «битый небитого везет» и у лисы из головы как бы вытекает мозг от побоев (на самом деле это тесто) (СУС 3 + СУС 4); слепленная из снега Снегурочка растаяла весной (СУС 703*=АА*171, *703); колобка съела лиса (СУС 2025=АА *296) и т. п. «Указатель сказочных сюжетов: Восточнославянская сказка» (1979) четко определяет сюжеты, и их номенклатура уже может вызывать опасения у ребенка (если бы он знал): «Бог награждает и наказывает», «Запроданный черту»; «О разбойниках и ворах», «О судьбе» [23]. Тем не менее чувство страха ведет к взрослению ребенка: этой цели служит не только поэтика ужасного в сказке, но и специальные фольклорные жанры – былички и страшилки (страшные истории), сатиристские стишки, детские страшные гадания.

Выводы. Поскольку фольклорные сказки пришли на смену мифологии на сломе архаических эпох, когда еще в полную силу действовало магическое мышление, постольку их эстетика и идейно-содержательная сторона не соответствуют нравственным нормам современности. Даже авторские сказки писателей-классиков, сюжеты которых построены на народных сказках, наследуют многие их мировоззренческие черты, в том числе допустимость жестокости. Содержащиеся в народных сказках элементы эстетики ужасного могут ранить неокрепшие детские души. Именно поэтому воспитателям и учителям следует контролировать восприятие сказочного материала детьми, а составителям образовательных программ – внимательно читать сказки и размышлять о том, не могут ли они представлять опасность для неокрепшей детской души.

Список литературы

1. Филология и школа: Россия в русской литературе: сказка и быль (перспективы изучения и преподавания): материалы XXV Всероссийской научно-практической конференции (Москва, 5–6 ноября 2015 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://imli.ru/sem-i-konf-arkhiv-2015/1746-xxv-vserossijskaya-nauchno-prakticheskaya-konferentsiya> (дата обращения: 10.11.2019).
2. В Таганроге воспитателя уволили за чтение сказки «Конек-Горбунок» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ntv.ru/novosti/2241723/> (дата обращения: 16.12.2019).
3. В Таганроге уволили воспитательницу детского сада, объяснившую детям, что означает фраза «сажать на кол» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.donnews.ru/V-Taganroge-uvolili-vospitatelnitsu-detskogo-sada-obyasnivshuyu-detyam-chto-oznachaet-fraza-sazhat-na-kol_99428
4. Толстой А.Н. Сорочьи сказки. – СПб.: Общественная Польза, 1910. – 119 с.
5. Гризик Т.И. Планирование работы в детском саду с детьми 5–6 лет: метод. рекомендации для воспитателей / Т.И. Гризик, И.Г. Галянт, Г.В. Глушкова [и др.]. – М.: Просвещение, 2012. – 207 с.
6. Дети-сказочники / сост., вступ. ст. и примеч. И.А. Разумовой. – Петрозаводск: Карел. науч. центр РАН, 1995. – 200 с.
7. Детским садовницам. Схематизированный опыт работы в детском саду владимирских дошкольных работников. – Владимир: Губ. науч.-метод. совет, 1923. – 75 с.
8. Дубей-Кумсиева И. Исцеляющие бабулины сказки: сказкотерапия для детей и взрослых. – Новокузнецк: Союз писателей, 2019. – 44 с.
9. Ильин И.А. Путь духовного обновления. – 2-е изд. – М.: Изд-во Ин-т русской цивилизации; Родная страна, 2017. – 1216 с.
10. «И поет мне в землянке гармонь...» Фольклор Великой Отечественной войны / сост. Б.П. Кирдан. – М.: Просвещение, 1995. – 288 с.
11. Лабиринт души: терапевтические сказки / под ред. О.В. Хухлаевой, О.Е. Хухлаева. – 15-е изд. – М.: Академический проект, 2019. – 207 с.
12. Мурзаев В.С. Почитать да поработать. Руководство для чтения русских сказок с детьми младшего возраста дома, в детском саду и в школе, в связи с рисованием, играми, пением, драматизацией и ручным трудом. – 3-е изд. – М.: Задруга, 1918. – Вып. 1. – 64 с.
13. Народное творчество в годы Великой Отечественной войны / сост. В.А. Тонков. – Воронеж: Воронежское обл. книгоиздательство, 1951. – 140 с.
14. Русские детские сказки, собранные А.Н. Афанасьевым. – 3-е изд. – М.: «Сотрудник школы» А.К. Залеской, 1883. – 306 с.
15. Русский фольклор Великой Отечественной войны / отв. ред. В.Е. Гусев. – М.; Л.: Наука, 1964. – 478 с.
16. Русский фольклор как историческая основа современной литературы. Пресс-конференция от 22.11.2016 г. в 11:00 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pressmia.ru/pressclub/20161122/951307241.html> (дата обращения: 09.11.2019).
17. Самоделова Е.А. Сказки и сказочники Центральной России в конце XX-начале XXI веков: Наблюдение-исследование // Рязанский этнографический вестник. – Рязань, 2013. – Вып. 51. Т. 2. – 222 с.
18. Сказки Центральной России в конце XX-начале XXI веков в записях Е.А. Самоделовой и друзей-фольклористов: Тексты // Рязанский этнографический вестник. – Рязань, 2013. – Вып. 51. Т. 1. – 249 с.
19. Сказочная карта России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://chancetotrip.com/russian-fairy-heroes/> (дата обращения: 10.11.2019).
20. Соколов Б.М. Поэзия деревни: Руководство для собирания произведений устной словесности. – М.: Новая Москва, 1926. – 166 с.
21. Соколов Д.М. Сказки и сказкотерапия. – М.: Класс, 2008. – 280 с.
22. Список литературы для детей от шести до семи лет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://baby-school.narod.ru/media/literat_6.html (дата обращения: 10.11.2019).
23. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашнико [и др.]. – Л.: Наука, 1979. – 437 с.
24. Толстой А.Н. Русские сказки. Т. 1. – М.; Л.: Детиздат ЦК ВЛКСМ, 1940. – 200 с.
25. Толстой А.Н. Русские сказки. В обработке А. Толстого. – М.; Л.: Детгиз, 1944. – 80 с.
26. Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – 512 с.
27. Фортунатов Г. Сказка и ребенок // Сказка и ребенок: Педологический сб. / под ред. Н. Рыбникова. – М.; Л.: Гиз, 1928. – 111 с.
28. Хлодовская В.Ф. Что показывать и как рассказывать маленьким детям. – М.: Охрана материнства и младенчества, 1927. – 48 с.
29. Что и когда читать детям (на основе «Программы воспитания и обучения в детском саду» под ред. М.А. Васильевой, В.В. Гербовай, Т.С. Комаровой) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://baby-school.narod.ru/media/tek_literat.html (дата обращения: 10.11.2019).
30. Шакарбиева С.В. Сказкотерапия для школьников: Практические задания и упражнения для работы с детьми с ОВЗ: методич. пособие. – М.: Планета, 2019. – 127 с.
31. «Я лучшей доли не искал...» Судьба А. Блока в письмах, дневниках, воспоминаниях / сост., коммент. В.П. Енишерлова. – М.: Правда, 1988. – 556 с.
32. Яновская Э.В. Сказка как фактор классового воспитания // Путь просвещения. – №11. – Харьков: Путь просвещения, 1923. – 44 с.
33. Что и как читать детям. – СПб., декабрь 1911. – №3. – С. 16–18.

References

1. Filologiya i shkola: Rossiia v russkoi literature: skazka i byl' (perspektivy izucheniia i prepodavaniia). Retrieved from <http://imli.ru/sem-i-konf-arkhiv-2015/1746-xxv-vserossijskaya-nauchno-prakticheskaya-konferentsiya>
2. V Taganroge vospitatelia uvolili za chtenie skazki "Konek-Gorbunok". Retrieved from <https://www.ntv.ru/novosti/2241723/>
3. V Taganroge uvolili vospitatel'nitsu detskogo sada, obiasnivshuiu detiam, chto oznachaet fraza "sazhat' na kol". Retrieved from http://www.donnews.ru/V-Taganroge-uvolili-vospitatel'nitsu-detskogo-sada-obiasnivshuyu-detyam-cto-oznachaet-fraza-sazhat-na-kol_99428
4. Tolstoi, A. N. (1910). Soroch'i skazki., 119. SPb.: Obshchestvennaia Pol'za.
5. Grizik, T. I., Galiand, I. G., & Glushkova, G. V. (2012). Planirovanie raboty v detskom sadu s det'mi 5-6 let: metod. rekomendatsii dlia vospitatelei., 207. M.: Prosveshchenie.
6. Razumovoi, I. A. (1995). Deti-skazochniki., 200. Petrozavodsk: Karel. nauch. tsentr RAN.
7. (1923). Detskim sadovnitsem. Skhematizirovannyi opyt raboty v detskom sadu vladimirskikh doskol'nykh rabotnikov., 75. Vladimir: Gub. nauch.-metod. sovet.
8. Dubei-Kumsieva, I. (2019). Istseliushchie babuliny skazki., 44. Novokuznetsk: Soiuz pisatelei.
9. Il'in, I. A. (2017). Put' dukhovnogo obnoveniia., 1216. M.: Izd-vo In-t russkoi tsivilizatsii; Rodnaia strana.
10. Kirdan, B. P. (1995). "I poet mne v zemlianke garmon'..." Fol'klor Velikoi Otechestvennoi voyny., 288. M.: Prosveshchenie.
11. Khukhlaevoi, O. V., & Khukhlaeva, O. E. (2019). Labirint dushi: terapevticheskie skazki., 207. M.: Akademicheskii proekt.
12. Murzaev, V. S. (1918). Pochitat' da porabotat'. Rukovodstvo dlia chteniia russkikh skazok s det'mi mladshogo vozrasta doma, v detskom sadu i v shkole, v sviazi s risovaniem, igrami, peniem, dramatizatsiei i ruchnym trudom., 1, 64. M.: Zadruga.
13. Tonkov, V. A. (1951). Narodnoe tvorchestvo v gody Velikoi Otechestvennoi voyny., 140. Voronezh: Voronezhskoe obl. knigoizdatel'stvo.
14. (1883). Russkie detskie skazki, sobrannye A.N. Afanas'evym., 306. M.: "Sotrudnik shkoly" A.K. Zalesskoi.
15. Gusev, V. E. (1964). Russkii fol'klor Velikoi Otechestvennoi voyny., 478. M.; L.: Nauka.
16. Russkii fol'klor kak istoricheskaiia osnova sovremennoi literatury. Press-konferentsiia ot 22.11.2016 g. v 11:00. Retrieved from <http://pressmia.ru/pressclub/20161122/951307241.html>
17. Samodelova, E. A. (2013). Skazki i skazochniki Tsentral'noi Rossii v kontse KhKh-nachale KhKhI vekov: Nabludenie-issledovanie. Riazanskii etnograficheskii vestnik, 512, 222. Riazan'.
18. (2013). Skazki Tsentral'noi Rossii v kontse KhKh-nachale KhKhI vekov v zapi-siakh E.A. Samodelovoi i druzei-fol'kloristov: Teksty. Riazanskii etnograficheskii vestnik, 511, 249. Riazan'.
19. Skazochnaia karta Rossii. Retrieved from <http://chancetotrip.com/russian-fairy-heroes/>
20. Sokolov, B. M. (1926). Poeziia derevni: Rukovodstvo dlia sobiraniia proizvedenii ustnoi slovesnosti., 166. M.: Novaia Moskva.
21. Sokolov, D. M. (2008). Skazki i skazkoterapiia., 280. M.: Klass.
22. Spisok literatury dlia detei ot shesti do semi let. Retrieved from http://baby-scool.narod.ru/media/literat_6.html
23. Barag, L. G., Berezovskii, I. P., & Kabashniko, K. P. (1979). Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov: Vostochnoslaviiskaia skazka., 437. L.: Nauka.
24. Tolstoi, A. N. (1940). Russkie skazki. T. 1., 200. M.; L.: Detizdat TsK VLKSM.
25. Tolstoi, A. N. (1944). Russkie skazki. V obrabotke A. Tolstogo., 80. M.; L.: Detgiz.
26. Trubetskoi, E. N. (1998). Izbrannye proizvedeniia., 512. Rostov n/D: Feniks.
27. Fortunatov, G. (1928). Skazka i rebenok. Skazka i rebenok: Pedologicheskii sb, 111. M.; L.: Giz.
28. Khlodovskaia, V. F. (1927). Chto pokazivat' i kak rasskazyvat' malen'kim detiam., 48. M.: Okhrana materinstva i mladenchestva.
29. Vasil'evoi, M. A., Gerbovoi, V. V., & Komarovoi, T. S. Chto i kogda chitat' detiam (na osnove "Programmy vospitaniia i obucheniia v detskom sadu" pod red.,.). Retrieved from http://baby-scool.narod.ru/media/tekst_literat.html
30. Shakarbieva, S. V. (2019). Skazkoterapiia dlia shkol'nikov: Prakticheskie zadaniia i uprazhneniia dlia raboty s det'mi s OVZ., 127. M.: Planeta.
31. Sud'ba, A., & Enisherlova, V. P. (1988). "Ia luchshei doli ne iskal..." Bloka v pis'makh, dnevnikh, vospominaniakh., 556. M.: Pravda.
32. Ianovskaia, E. V. (1923). Skazka kak faktor klassovogo vospitaniia. Put' prosveshcheniia, 11, 44. Khar'kov: Put' prosveshcheniia.
33. Chto i kak chitat' detiam., 16-18.

Информация об авторе

Самоделова Елена Александровна – д-р филол. наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Elena A. Samodelova – doctor of philological sciences, senior research fellow of PPFIS "A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences", Moscow, Russian Federation

