



ЧУВАШСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
И ИСКУССТВ



DOAJ
seal

2024 | 16+

ISSN 2713-1688 (print)
ISSN 2713-1696 (online)

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Международный научный журнал
Том 6 № 3

ETHNIC CULTURE

International academic journal
Vol. 6 No. 3



Этническая культура

Международный научный журнал
Том 6, № 3 | 2024

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

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

ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ ЖУРНАЛА:

- Этнография, этнология и антропология:**
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография
 - 5.6.1. Отечественная история

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

- Этнокультурные проблемы образования:**
- 5.8.1. Общая педагогика, история педагогики и образования
 - 5.8.7. Методология и технология профессионального образования

Обзоры и рецензии

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

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

ЗАМЕСТИТЕЛИ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

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

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

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

КОРРЕКТОР:

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

КОМПЬЮТЕРНАЯ ВЕРСТКА:

Федоськина Анастасия Дмитриевна

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-10630
Год основания	2019
Периодичность	4 раза в год
Учредители журнала	БОУ ВО «Чувашский государственный институт культуры и искусств» Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики; ООО «Издательский дом «Среда»
Издатель журнала	ООО «Издательский дом «Среда»
Адрес редакции и издателя	428023, Россия, Чувашская Республика, г. Чебоксары, ул. Гражданская, д. 75, офис 12
Сайт	https://journalec.com
E-mail	info@journalec.com
Телефон	+7 (8352) 655-731
Подписка и распространение	Подписка на журнал осуществляется через систему электронной редакции на сайте, а также по e-mail info@journalec.com . Свободная цена.
Типография	Студия печати «Максимум», 428023, Чебоксары, Гражданская, д. 75, тел.: +7 (8352) 655-047 Печать цифровая. Бумага офсетная. Формат 60×84 1/8. Усл. печ. л. 6,74. Заказ К-1342. Тираж 100 экз.
Подписано в печать	27.09.2024
Дата выхода в свет	30.09.2024

Предназначено для детей старше 16 лет

Ethnic Culture

International academic journal
Vol. 6 No. 3 | 2024

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

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

SECTIONS:

Ethnography, Ethnology and Anthropology:

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

World languages and literature:

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

Ethno-Cultural Problems of Education:

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

Reviews and Peer-Reviews

CHIEF EDITOR:

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

DEPUTY CHIEF EDITORS:

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

EXECUTIVE SECRETARY:

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

PROOF-READER:

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

COMPUTER LAYOUT:

Anastasiya D. Fedoskina

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-10630
Year of Foundation	2019
Publication Frequency	Quarterly
Founders	BEI of HE "Chuvash State Institute of Culture and Arts" of the Ministry of Culture, Ethnic Affairs and Archival Affairs; LLC "Publishing house "Sreda"
Publisher	LLC "Publishing house "Sreda"
Postal address	75 Grazhdanskaya St., office12, Cheboksary, 428023, Russian Federation
Web-site	https://journalec.com
E-mail	info@journalec.com
Tel.	+7 (8352) 655-731
Subscription and distribution	The journal content is free. Subscribe form on the web-site and via e-mail: info@journalec.com
Printing House	Print Studio «Maximum», 75 Grazhdanskaya St., Cheboksary, 428023, Russian Federation, tel.: +7 (8352) 655-047. Digital print. Offset paper. Format 60×84 ½. Conditional printed pages 6,74. Order K-1342. Circulation 100 copies.
Signed in the print	27 September 2024
Date of publication	30 September 2024

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Данильченко Галина Дмитриевна, д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры рекламы и связи с общественностью, Кыргызско-Российский Славянский университет им. Б.Н. Ельцина, г. Бишкек, Кыргызская Республика

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

Иноятов Сулейман Иноятович, д-р ист. наук, профессор кафедры национальной идеологии, основ духовности и правового воспитания, Бухарский государственный университет, г. Бухара, Республика Узбекистан

Королева Вера Владимировна, д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой «Второй иностранный язык и методика обучения иностранному языкам», Педагогический институт Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, г. Владимир, Российская Федерация

Лобачевская Ольга Александровна, д-р искусствоведения, профессор кафедры культурологии, Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, Республика Беларусь

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

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

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

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

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

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

Яниоэло Мария Александровна, д-р пед. наук, доцент кафедры педагогики и психологии, Комратский государственный университет, г. Комрат, Республика Молдова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

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

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

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

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

Годовова Елена Викторовна, д-р ист. наук, профессор кафедры истории России, Оренбургский государственный педагогический университет, г. Оренбург, Российская Федерация

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

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

Джунджуров Степан Викторович, д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры истории России, Оренбургский государственный педагогический университет, г. Оренбург, Российская Федерация

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

Карпушина Лариса Павловна, д-р пед. наук, профессор кафедры художественного и музыкального образования, Мордовский государственный педагогический университет им. М. Е. Евсевьева, г. Саранск, Российская Федерация

Китинов Баатр Учаевич, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Отдела истории Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

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

Куцаева Марина Васильевна, канд. филол. наук, научный сотрудник отдела урало-алтайских языков, Институт языкознания Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Напольнова Елена Марковна, д-р филол. наук, старший преподаватель кафедры тюркской филологии Института стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Ооржак Байлак Чаш-ооловна, д-р филол. наук, главный научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва (Кызыл)

Панькин Аркадий Борисович, д-р пед. наук, профессор, заведующий кафедрой педагогики, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, г. Элиста, Российская Федерация

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

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

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

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

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

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

Султанбаева Клавдия Ивановна, д-р пед. наук, профессор кафедры дошкольного и специального образования, Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан, Российская Федерация

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

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

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

Федорова Светлана Николаевна, д-р пед. наук, профессор кафедры методологии и управления образовательными системами, Марийский государственный университет, г. Йошкар-Ола, Российская Федерация

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

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

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

Юсупова Альфия Шавкетовна, д-р филол. наук, профессор кафедры общего языкознания и тюркологии, Институт филологии и межкультурной коммуникации Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Российская Федерация

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

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

EDITORIAL COUNCIL:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bailak Ch. Oorzhak, doctor of philological sciences, leading research fellow at the Tuva Institute for Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva (Kyzyl)

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

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

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

Yulija L. Sapozhnikova, doctor of philological sciences, associate professor, professor of the Department of English Language, Smolensk State University, Smolensk, Russian Federation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Этнография, этнология и антропология

Научные статьи

Секта христововеров в Украинской ССР	8
---	----------

А. Г. Берман

Интерпретация изображения попугая в Codex Cumanicus.....	16
---	-----------

А. А. Глашев

Национально-культурные особенности формирования семьи (на примере Республики Татарстан)	22
--	-----------

В. А. Гневашева

Кульг гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина.....	27
--	-----------

Н. А. Медушевский

Этническое мифотворчество в киберпространстве как фактор репрезентации этничности чувашей	39
--	-----------

А. С. Роговой

Этнокультурные проблемы образования

Научная статья

Полевые исследования как средство формирования межкультурной компетентности студентов педагогических вузов	45
---	-----------

В. Ю. Арестова

Обзорная статья

Первые педологи Чувашской Республики и их опыт исследования чувашских детей	52
--	-----------

Н. Ю. Стоюхина, Д. В. Миронов

CONTENTS

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

Ethnography, Ethnology and Anthropology

Research Articles

The sect of Khristovoveri in the Ukrainian SSR.....	8
--	----------

Andrey G. Berman

Interpretation of the Parrot Image in the Codex Cumanicus.....	16
---	-----------

Akhmed A. Glashev

National and cultural peculiarities of family formation (on the example of the Republic of Tatarstan)	22
--	-----------

Vera A. Gnevasheva

The gorovodu (kunde) cult in the ritual practices of the Ghana, Togo, Benin tribes	27
---	-----------

Nikolay A. Medushevsky

Ethnic myth-making in cyberspace as a factor of representation of Chuvash ethnicity.....	39
---	-----------

Aleksey S. Rogovoy

Ethno-Cultural Problems of Education

Research Article

Forming of ethnocultural competence of students of pedagogical specialties.....	45
--	-----------

Veronika J. Arestova

Review Article

The first pedologists of the Chuvash Republic and their experience in the study of Chuvash children	52
--	-----------

Nataliya Y. Stoyukhina, Daniil V. Mironov



Дорогие авторы и читатели!

В очередном выпуске нашего журнала опубликованы статьи, посвященные различным вопросам истории, языка, культуры и образования.

В разделе «Этнография, этнология и антропология» размещена статья А. А. Глашева «Интерпретация изображения попугая в Codex Cumanicus», в которой анализируется это единственное изображение на листе 58v в знаменитой средневековой рукописи латинско-половецко-персидского словаря и пособия для католических миссионеров. Статья является оригинальной и содержит интересные выводы.

В статье В. А. Гневашевой «Национально-культурные особенности формирования семьи (на примере Республики Татарстан)» затрагивается актуальная тема, интерес к которой имеется не только у исследователей и рядовых граждан из Татарстана, но и далеко за пределами республики. Статья основывается на свежих эмпирических данных массового опроса.

Тема этнического мифотворчества в киберпространстве рассматривается в работе А. С. Рогового. Автор обращается к вопросам этнической истории чувашей. Работы подобного рода помогают осознать особенности культуры, языка, традиций и верований народа.

Н. А. Медушевский затрагивает интересную малоизученную в отечественной литературе проблему, которая определенно заслуживает внимания – культ гороводу (Кунде) в риту-

альных практиках народов Ганы, Того, Бенина.

Удачная попытка описания педагогического эксперимента предпринимается в статье В. Ю. Арестовой «Полевые исследования как средство формирования межкультурной компетентности студентов педагогических вузов». Работа будет интересна и педагогам, и этнографам.

Редакция и редколлегия выражают искреннюю благодарность всем внешним экспертам журнала, которые поделились своим профессиональным мнением о публикуемых материалах.

Дорогие читатели, авторы и рецензенты! Редакционный совет, научный коллектив и руководство Чувашского государственного института культуры и искусств желают вам крепкого здоровья, новых научных открытий и творческих свершений!

Баскакова Н. И.,

ректор Чувашского государственного института культуры и искусств,
кандидат философских наук

A FOREWORD FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Dear authors and readers!

The next issue of our magazine contains articles on various issues of history, language, culture and education.

The section „Ethnography, Ethnology and Anthropology” contains an article by A. A. Glashev „Interpretation of the image of a parrot in the Codex Cumanicus”, which analyzes this single image on sheet 58v in the famous medieval manuscript of the Latin-Polovtsian-Persian dictionary and manual for Catholic missionaries. The article is original and contains interesting conclusions.

The article by V. A. Gnevasheva „National and cultural features of family formation (on the example of the Republic of Tatarstan)” touches on an urgent topic, which is of interest not only to researchers and ordinary citizens from Tatarstan, but also far beyond the republic. The article is based on recent empirical data from a mass survey.

The topic of ethnic myth-making in cyberspace is considered in the work of A. S. Rogovoy. The author addresses the issues of the ethnic history of the Chuvash. Works of this kind help to realize the peculiarities of culture, language, traditions and beliefs of the people.

N. A. Medushevsky touches upon an interesting little-studied problem in Russian literature, which definitely deserves attention - the cult of Goroda (Kunde) in the ritual practices of the peoples of Ghana, Togo, and Benin.

A successful attempt to describe the pedagogical experiment is made in the article by V. Y. Arestova „Field research as a means of forming the intercultural competence of students of pedagogical universities.” The work will be interesting for both teachers and ethnographers.

The editorial board and the editorial board express their sincere gratitude to all the external experts of the journal who shared their professional opinion about the published materials.

Dear readers, authors and reviewers! The Editorial Board, the scientific staff and the leadership of the Chuvash State Institute of Culture and Arts wish you good health, new scientific discoveries and creative achievements!

Natalia I. Baskakova,

rector of the Chuvash State Institute of Culture and Arts,
candidate of philosophical sciences

Секта христововеров в Украинской ССР

<https://doi.org/10.31483/r-112922>

УДК 271.2–79(47)

Берман А.Г.

Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева г. Чебоксары, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0003-3574-327X>, e-mail: galba@rambler.ru

Резюме. Статья посвящена истории старейшей русской секты христововеров на территории Украины в советское время. Цель работы – исследовать бытование секты хлыстов в Украинской ССР, рассмотреть некоторые особенности распространения секты и детали ее обрядности. Источниковую базу исследования составили неопубликованные оперативные документы украинских архивов. Специальные исследования, посвященные секте христововеров на Украине в советский период не выявлены. В статье применяется материалистическое понимание истории, которое требует рассмотрения исторических явлений в развитии, в единстве логического и исторического, т. е. в единстве материальных и духовных факторов. В ходе работы установлено, что секта хлыстов фиксируется на территории будущей Украины с первой половины XVIII в. и распространяется по тем регионам, где компактно проживало великорусское население: в старообрядческих слободах в Стародубье (будущей Черниговской области) и Приазовье. Западнее Днепра секта христововеров не фиксируется. В советское время органами госбезопасности регулярно сообщается о существовании христововеров в тех же областях, где они имелись и в дооктябрьский период. Особенностью христововерия в советское время становится слияние секты с православными движениями, оппозиционными как советской власти, так и официальной Русской православной церкви.


Ключевые слова: Украинская ССР, секты религиозные, секта хлыстов, христововеры, госбезопасность, истинно православные христиане.

Благодарности. Автор выражает признательность львовскому историку Роману Скакуну, предоставившему фотокопии архивных документов.

Для цитирования: Берман А. Г. Секта христововеров в Украинской ССР // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 8–15. DOI 10.31483/r-112922. EDN LQHSLA

The sect of Khristovovery in the Ukrainian SSR

Andrey G. Berman

 Chuvash State Pedagogical University
Cheboksary, Russian Federation. <https://orcid.org/0000-0003-3574-327X>, e-mail: galba@rambler.ru

Abstract. The article is devoted to the history of the oldest Russian sect of Hristovovery or Khlysty on the territory of Ukraine during Soviet times. The purpose of the work is to explore the existence of the Khlysty sect in the Ukrainian SSR, to consider some of the features of the spread of the sect and the details of its rituals. The source base of the research was unpublished operational documents of Ukrainian archives. Special studies devoted to the sect of Christ-believers in Ukraine during the Soviet period were not found. The article applies a materialistic understanding of history, which requires consideration of historical phenomena in development, in the unity of the logical and historical, i.e. in the unity of material and spiritual factors. In the course of the work, it was established that the Khlysty sect was recorded on the territory of the future Ukraine from the first half of the 18th century and spreads across those regions where the Great Russian population lived compactly: in Old Believer settlements in Starodubye (the future Chernigov region), in the Azov region. West of the Dnieper, the sect of Christian believers is not fixed. In Soviet times, state security agencies regularly reported the existence of Christian believers in the same areas where they existed in the pre-revolutionary period. A feature of the Christian faith in Soviet times was the merger of the sect with Orthodox movements that were in opposition to both the Soviet regime and the official Russian Orthodox Church.

Keywords: Ukrainian SSR, religious sects, Khlysty sect, sect of Hristovovery, state security, true Orthodox Christians.

Acknowledgments. The author expresses gratitude to the Lviv historian Roman Skakun, who provided photocopies of archival documents.

For citation: Berman A. G. (2024). The sect of Khristovovery in the Ukrainian SSR. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 8–15. EDN: LQHSLA. <https://doi.org/10.31483/r-112922>.

Введение

Украинская ССР была образована в 1922 г. из территорий с разной историей и с разным административным подчинением в дооктябрьский период. Этнический состав Украинской ССР также был неоднородным, со сложной историей, хотя после образования Украинской ССР предпринимались попытки украинизации населения.

Для территорий, впоследствии ставших Украинской ССР, и, собственно, украинцев, хлыстовщина и вообще старое русское сектантство – явления не слишком характерные. Старые русские секты большей частью оставались великороссийским феноменом. Старое русское

сектантство, генетически связанное с русским расколом и старообрядчеством в целом, оставалось достаточно чуждым для этнических украинцев. Для Украины больше характерны протестантские секты, известные здесь еще с тех времен, когда украинские земли входили в состав Речи Посполитой. Исключение составляют территории, на которых русское и украинское население жило вперемешку. Там могли быть и были взаимные влияния, в том числе и в области религии.

Материалы и методы исследования

Источниковую базу исследования составили неопубликованные оперативные документы из отраслевого

государственного архива СБУ, а также судебно-следственные материалы из Государственного архива Кировоградской области Украины. Специальные исследования, посвященные секте хлыстовцев на Украине в советский период не выявлены.

В статье применяется материалистическое понимание истории, которое требует рассмотрения исторических явлений в развитии, в единстве логического и исторического, т. е. в единстве материальных и духовных факторов.

Результаты исследования и их обсуждение

С первой половины XVIII в. на Украине старое сектантство распространяется по Стародубским слободам в Слободской Украине. Один из первых исследователей секты духоборов О. М. Новицкий считал, что в Екатеринославскую губернию хлыстовщина была занесена из центральной России в 1730–1740 гг. Согласно преданию самих духоборов, это учение принес некий унтер-офицер из иностранцев¹. Если отбросить как малоосновательное мнение об иностранце, то нет ничего невероятного в том, что этим унтер-офицером мог быть сам Прокопий Лупкин, один из главных лидеров хлыстовщины в начале XVIII в., который, как сообщают источники, выезжал по торговым делам в Польшу² (т. е. в тогдашнюю Украину) и носил воинский чин квартирмейстера³. В стрелецких полках, где служил П. Лупкин, это был как раз унтер-офицерский чин.

В 1747 г. стародубский полковник Федор Максимович расследовал дело о хлыстах и выяснил, что «в раскольнической слободе Воронку ереси проклятыя лжехлыстовщины имеются люди: Семен Моисеев и у него две сестры девки, живущие в особливой хатки; також и к оным приезжают з Великороссии такового заблуждения». Максимович сообщал, что к Семену Моисееву приходил прошедшей зимой «некакой отставной солдат кривой, <...> о котором в печатном указе о той ереси в реестре написано». С. Моисеева и солдата арестовали и «держали в колодках». Было решено арестовать сестер С. Моисеева и в доме их произвести обыск. При обыске были найдены «злыпки» – завернутые в бумажки частицы хлеба, стружки и волосы: «числом шесть, и стружек некихся несколько, да и другое в бумажки члось, что все при том доношении за печатью, ибо де оное есть сумнительное»⁴. На допросе выяснилось, что С. Моисеева с сестрами в слободе Воронке называют хлыстовщиной⁵.

Таким образом, к середине XVIII в. хлыстовщина распространилась далеко на запад от Москвы и стала пускать корни в старообрядческих слободах Стародубья на территории Черниговщины.

¹Новицкий О. М. О духоборцах. Киев : Типография Академическая при Киево-Печерской лавре, 1832. С. 9.

²Clay J. Eugene. God's people in the early eighteenth century : The Uglich affair of 1717 // Cahiers du monde russe et soviétique. Volume 26. No 1. 1985. Janvier-Mars. P. 93.

³Чистович И. А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1887 год. Москва : Университетская типография М. Каткова, 1887. Книга 2. С. 71.

⁴Лилев М. И. Новые материалы для истории раскола в Ветке и Стародубье в XVII–XVIII вв. Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. С. 131–133.

⁵Там же. С. 134.

В XIX в. разнообразные ответвления хлыстовщины имелись в Екатеринославской, Харьковской, Херсонской, Таврической губерниях⁶. Появились и собственные украинские движения, напоминавшие великороссийское хлыстовство. Одним из таких течений была секта, основанная Кондратием Алексеевичем Малёванным, уроженцем Киевской губернии. В 1884 г. К. А. Малёванный публично перешел из православия в баптизм. Однако и в баптизме надолго не удержался. В 1890 г. он объявил себя Христом и стал проповедовать скорое наступление Царства Божия. Очень быстро вокруг него образовалась община приверженцев и учение стало распространяться по разным губерниям Российской империи. К. А. Малёванного признали психически больным и определили на принудительное лечение в Казанскую психиатрическую больницу. Подобно хлыстам малёванцы стали практиковать экзотические обряды, похожие на радения хлыстов. «В ожидании страшного суда малёванцы уходили на поля и в снежную ночь мылись в холодной воде озера – мужчины и женщины вместе, мыли и своих детей для очищения тела к моменту страшного суда. Вместе с этим малёванцы перестали работать и думать о будущем. Большая часть их продала свое имущество или раздала желающим, чтобы не иметь никаких забот. Свои поля малёванцы оставили не обсемененными и отдались полному безделю. На вырученные от продажи имуществ деньги они накупили франтовские шляпы, зонтики, шелковые платки, обзавелись сахаром, чаем, а также стали в большом количестве употреблять изюм, финики и другие сласти. Все малёванцы находились в постоянно радостном настроении духа, ожидая кончины мира» – описывал сектантские настроения церковный писатель С. Д. Маргаритов⁷.

После заключения К. А. Малёванного в психиатрическую лечебницу движение начало ослабевать, однако в 1898 г. появился новый лидер – крестьянин Сквирского уезда Иван Лысенко.

И. Лысенко был человек опытный и развитый. Он много общался с хлыстами на Кавказе и юге России, был знаком и с социалистическими учениями, циркулировавшими в рабочей среде. И. Лысенко стал выдавать себя за особого посланника К. Малёванного, которого он будто бы видел в Казани, и даже за духа святого, спешшего от К. А. Малёванного. И. Лысенко говорил о скором окончании «искупительных страданий Малёванного» и о наступлении вслед за этим блаженства на земле. Он проповедовал, что земля не будет нуждаться в обработке, а будет сама в изобилии доставлять все необходимое не только людям, но и скотине, также вместе с людьми страдающей от недостатка пастбищ. Такими проповедями И. Лысенко снискал у сектантов почет и доверие. Он ввел своеобразную трактовку христианской заповеди о любви друг к другу. Согласно этой трактовке «для духовной сестры не

⁶Бондарь С. Д. Секты хлыстов, шалопоутов, духовных христиан. Старый и Новый Израиль и субботников и иудействующих : краткий очерк. Петроград : Типография В. Д. Смирнова, 1916. С. 7.

⁷Маргаритов С. Д. История русских рационалистических и мистических сект. Симферополь : Таврическая губернская типография, 1910. С. 186–187.

должно быть ничего, чем бы она не могла поделиться с духовным братом, не исключая и женской чести». Сектанты должны были делиться своими женами для духовной любви. Эта идея поначалу не вызвала особого энтузиазма, особенно среди старых сектантов, но потом стала завоевывать симпатии молодых членов секты. Многие собрания стали заканчиваться свальным грехом. При И. Лысенко малёванцы стали устанавливать связи с хлыстовскими кораблями Херсонской губернии. Издание указа о веротерпимости 7 апреля 1905 г. остановило процесс сближения христововерия и малёванщины, так как малёванцы, которые считались последователями одной из разновидностей баптизма, по указу получили право свободно исповедовать свою веру, а хлысты так и остались, в глазах царского правительства, «изуверской сектой». К тому же вернувшийся из заключения К. А. Малёванный был решительным противником сближения с хлыстами⁸.

Еще одной особенностью учения малёванцев был пацифизм, что сближал эту секту с толстовством. В 1960 гг. приверженцев течения подвергали репрессиям за отказ от выполнения воинской обязанности⁹.

Пример малёванцев показывает, что в конце XIX. происходит размывание аутентичных сектантских традиций и возникают новые течения, совмещающие в себе элементы разных религиозных учений. Такие секты синкретического характера появляются как на базе православия, так и на основе протестантских движений. На Украине к таким течениям православного генезиса относились подгорновцы, иннокентьевцы, иоанниты и ряд других. С хлыстами эти сектантские объединения сближает обожествление лидеров, а также своеобразное отношение к браку. Например, по мнению сектоведа С. В. Булгакова: «Согласно учению подгорновцев, брак является чем-то нечистым и постыдным, а соблюдение женского целомудрия является гордыней перед Богом и людьми. Исходя из этого, женщина должна вступать в сексуальную связь с любым мужчиной, который того пожелает. Подобное поведение женщины подгорновцы объясняли как особый вид послушания, без которого невозможно спасение»¹⁰. Подобные течения советскими спецслужбами и советским религиоведением (научным атеизмом) относились к так называемым «истинно православным христианам».

К направлениям протестантского происхождения, помимо малёванцев, относилось движение пятидесятников-мурашковцев, которые практиковали экстатические богослужения и кровавые жертвоприношения путем нанесения себе и единоверцам увечий [Веденеев, 2016, с. 125–127]. В этой статье подобные течения не рассматриваются, берутся во внимание документы, касающиеся тех направлений, которые сами чекисты квалифицировали как хлыстовские. При этом не исключается возможность того, что такая квалификация была ошибочной, так как уровень религиоведческой подготовки работников госбезопасности и советских чиновников, отвечавших за государственно-конфессиональные от-

ношения, был невысоким. Например, уполномоченный совета по делам Русской православной церкви при Совнарком УССР П. Ходченко в информационном отчете о своей работе (к 1 июня 1944 г.) определяет секту подгорновцев как «секту хлыстовской разновидности, <...> не признающую над собой главенства Патриарха Русской православной церкви <...>. Во время оккупации немцы использовали отдельных ее представителей в своих целях» [Веденеев, 2016, с. 351].

В разных документах органах госбезопасности христововеры чаще всего объединяются или с протестантами, или с истинно православными христианами церковно-монархического направления. Например, в докладной записке от 18 декабря 1959 г. в Центральный комитет Компартии Украины председатель КГБ республики в 1954–1970 гг. В. Никитченко подчеркивал, что в период оккупации оживились сектантские течения, «вероучение которых основывается на антисоветской платформе», – пятидесятники-сионисты, адвентисты-реформисты, свидетели Иеговы – ильинцы, а также истинно православная церковь, подгорновцы, иоанниты, иннокентьевцы, хлысты, мурашковцы и др. [Веденеев, 2016, с. 245].

Специальных исследований, посвященных секте христововеров на территории УССР нами выявлено не было. Отрывочные сведения о бытовании этого движения на Украине в советское время можно найти в монографии Д. В. Веденева «Атеисты в мундирах». По его сведениям в 1926 г. в УССР мистических сектах (скопцы, малёванцы, хлысты и др.) состояло свыше 64 тыс. человек [Веденеев, 2016, с. 38]. В докладной записке КГБ при Совете Министров УССР в КГБ СССР от 17 октября 1959 г. «О результатах агентурно-оперативной работы органов госбезопасности на Украине по борьбе с вражескими элементами из числа церковников и сектантов за период с 1944 по 1959 год» фиксируется пять хлыстов [Веденеев, 2016, с. 275].

В 1930 гг., в том числе и во время большого террора, рассматривались дела, в которых в качестве одного из пунктов обвинения фигурировала принадлежность к секте хлыстов. Так, в 1935 г. Днепропетровский областной суд рассматривал дело по обвинению граждан М. Ф. Потапенко¹¹ и С. И. Коняхина¹² в совершении преступлений, предусмотренных частью второй статьи 54–10 и части третьей статьи 68, а также Ф. П. Седельникова¹³ по части второй статьи 54–10 Уголовного кодекса УССР¹⁴.

¹¹Мина Филиппович Потапенко, 1896 года рождения, уроженец с. Машино Чернобыльского района Киевской области, украинец, малограмотный, женат, беспартийный, из семьи середняка, не судим, работал сторожем в совхозе «Прогресс» Долинского района Днепропетровской области.

¹²Семен Иванович Коняхин, 1872 года рождения, уроженец с. Троичко-Сафоново Новобугского района Одесской области, русский, малограмотный, беспартийный, вдовец, не судим, работал в совхозе «Прогресс» сторожем, из крестьян.

¹³Федор Порфириович Сидельников, 1893 года рождения, уроженец с. Мошорино Новопрасковского района, малограмотный, беспартийный, украинец, священнослужитель, не судим, из крестьян. Во время Гражданской войны служил в банде Н. А. Григорьева.

¹⁴Статья 54 Уголовного кодекса Украинской ССР (1934) – контрреволюционная деятельность (аналог статьи 58 Уголовного кодекса РСФСР. Статья 54-10 – контрреволюционная деятельность в форме антисоветской агитации и пропаганды. Копии документов из дела любезно предоставил львовский историк Роман Скакун в 2019 г. Р

⁸Там же. С. 187–190.

⁹Агеева Е. А. Малёванцы // Православная энциклопедия. URL : <https://goo.su/7teHH5R> (дата обращения : 09.03.2024).

¹⁰Булгаков С. В. Подгорновцы. Справочник по ересям, сектам и расколам // Азбука веры. URL : <https://goo.su/27охс> (дата обращения : 09.03.2024).

Упомянутые лица в совхозе «Прогресс» Долинского района Днепропетровской области организовали нелегальную хлыстовскую общину, в которую ходили С. И. Коняхин, Дзимлюк, Иващенко, Д. А. Гражданинов и др.

Как установило следствие, в период уборки урожая, М. Ф. Потапенко, распространял слух о том, что недалеко объявилась «божья мать», изрезанная и истекающая кровью из-за того, что рабочие совхоза и колхозники работают по воскресным и праздничным дням. Кроме того, М. Ф. Потапенко предсказывал падение советской власти. Стремясь расширить состав хлыстовской общины, он агитировал комсомольцев из молодежи для вступления в эту секту¹⁵.

По словам Ф. С. Коняхина, «точно не помню в каком м[еся]це, но кажется в июле 1934 года, Потапенко Мина в то время, когда вербовал меня в секту “хлыстов” говорил о том, что какие-то люди встретили на дороге порезанную женщину, которая просила подвести ее на подводе и когда она села то стала рассказывать людям, что она “божья мать” и в крови потому, что люди стали работать в воскресные дни. Это М. Ф. Потапенко стал говорить с той целью, чтобы я не работал в воскресные дни. Бывало, это в горячее время работ в совхозе»¹⁶.

Легенду о истекающей кровью божьей матери, которая страдает из-за работы колхозников по воскресным дням и праздничным дням, распространял и С. И. Коняхин, который наряду с этим также предсказывал скорую перемену, т. е. падение советской власти. По мнению следствия функции бога-отца в этой хлыстовской группе выполнял священник Ф. П. Сидельников, который тоже распространял слухи о море людей и голоде, и падении советской власти¹⁷.

В целях создания себе авторитета среди верующих Ф. П. Сидельников распространял о себе сведения о том, что во время гражданской войны его избивали и истязали махновцы.

Свидетель, священник Иван Матвеевич Ярославский, по поводу распространения слухов Ф. П. Сидельниковым дал следующие показания: «Мне лично в присутствии священника Мерзликина и регента Каюдина Сидельников говорил в мае и октябре месяцах 1934 года, что в то время, когда махновцы расстреляли священника Михайличенко, ему, Сидельникову, забивали гвозди в пятки ног, кололи иглой под ногти и производили прочие издевательства. Перед расстрелом, якобы Михайличенко в церкви говорил проповедь, что некоторые дождут великой радости, но прежде, чем до этого дождут, испытают голод, мор и другие бедствия»¹⁸.

Кроме того, М. Ф. Потапенко и С. И. Коняхин, не имея никаких личных документов, прибегли к помощи своего единоверца Д. А. Гражданинова, занимающегося в виде промысла продажей поддельных документов и справок, – приобрели такие справки и проживали по фиктивным документам¹⁹.

Обвиняемые свою принадлежность к секте категорически отрицали. М. Ф. Потапенко утверждал, что он к секте хлыстов не принадлежит и об этой секте ничего не знает, в антисоветской агитации виновным себя не признал. С. И. Коняхин пояснил, что он к секте хлыстов не принадлежит, хлыстовских молитвенных собраний не посещал. От колхозников слышал, что подобрали по дороге порезанную женщину, и она, якобы, говорила, что ее порезали за то, что выходила в колхоз на работу по воскресным дням, говорил, что хлеб забирают при низком урожае, что люди прогневили бога тем, что существует советская власть, не говорил о том, что скоро будет перемена власти, антисоветской агитацией не занимался. Ф. П. Сидельников пояснил, что он служитель культа, но к секте хлыстов не принадлежит, агитации против советской власти не проводил, хлыстовских собраний не собирал²⁰.

По поводу привлечения в секту молодежи свидетель Д. Ф. Жемелинский дал следующие показания: «В марте месяце 1934 года к нам в квартиру неоднократно заходил Мина Потапенко, являющийся знакомым моей матери. Потапенко меня спрашивал, в какой я организации состою и где работаю, я ему ответил, что состою членом в комсомоле и работаю в колхозе.

Потапенко уговаривал меня, чтобы я вышел из организации комсомола, говоря так: “...ты ведь молодой, у нас имеется в с. Бурзунковке молитвенный дом, в котором собираются мужчины и женщины для половых связей, одновременно читают евангелие, поют песни и т. д.”.

После всего нашего разговора Потапенко мне говорил, чтобы я пошел вместе с матерью в с. Бурзунковку где имеется какая-то женщина, которую называют матерью божьей, и она мне даст указания что делать дальше, так как советская власть (говорит ПОТАПЕНКО) тебя искусила и тебе надо покаяться перед богом»²¹.

Федот Семенович Коняхин, сын С. И. Коняхина, дал следующие показания: «В секте хлыстов я никогда не состоял, но меня вербовал в эту секту мой отец Коняхин Семен и Потапенко Мина. Отец мой предлагал вступить мне в эту секту, еще в 1926 году, а Потапенко Мина предлагал мне вступить в эту секту в мае месяце 1934 г. Отказался я вступить в эту секту потому, что мне она была противна, в части исполнения обрядов – общих половых сношений»²².

Судя по показаниям, секта в колхозе «Прогресс» имела связь с единоверцами в Туле. По словам Ф. С. Коняхина: «Будучи в г. Туле в 1932 году Д. Гражданинов неоднократно предлагал вступить в организацию «хлыстов и принять участие в молитвенных половых связях, но я на это не согласился и участие не принимал»²³.

По словам Ф. С. Коняхина: «Летом 1934 года, в июле или мае месяце, Потапенко Мина, рассказывая мне о хлыстах и их секте, заявил, что Д. А. Гражданинов является богом в их секте»²⁴.

Приговором Днепропетровского областного суда от 13 января 1935 г. С. И. Коняхин, М. Ф. Потапенко и Ф. П. Сидельников признаны виновными и суждены к пяти годам лишения свободы с поражением в правах на три года²⁵.

¹⁵Государственный архив Кировоградской области Украины. Фонд П-5907. Опись п. 2р. Дело 13048-П. Л. 251–252.

¹⁶Там же. Л. 179–180.

¹⁷Там же. Л. 252.

¹⁸Там же. Л. 180–181.

¹⁹Там же. Л. 252.

²⁰Там же. Л. 252–253.

²¹Там же. Л. 182.

²²Там же.

²³Там же. Л. 182–183.

²⁴Там же. Л. 183.

²⁵Там же. Л. 190.

В этом деле много непонятных моментов: с одной стороны, Херсонская губерния была еще в дооктябрьские времена одним из центров распространения христововерия на Украине, с другой – присутствие в числе обвиняемых православного священника Ф. П. Сидельникова. Надо отметить, что отец Федор – это священник уже новой генерации, не связанный с духовным сословием, не имевший специального профессионального образования, не имевший соответствующего сословного мировоззрения, основанного на систематическом изучении богословия. Ф. П. Сидельников родился в многолетней крестьянской семье, с детства был близок с церковной средой, пел в хоре. Образование отца Феодора заключалось в земской школе и двухклассном училище. Во время Гражданской войны Ф. П. Сидельников служил в отрядах атамана Н. А. Григорьева, бывшего красного командира, поднявшего восстание против большевиков. Атаман поощрял еврейские погромы и убийства русских²⁶. Участие Ф. П. Сидельникова в восстании Н. А. Григорьева является весьма показательной характеристикой мировоззрения отца Феодора. Что характерно, не будучи монахом Ф. П. Сидельников не имел семьи и детей, что для дореволюционного белого духовенства было совершенно не характерно. Зато среди христововеров отрицание брака было самым обычным делом. Правда, сам отец Федор всячески отрицал свою связь с хлыстами. Согласно базе данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «За Христа пострадавшие»: «В 1934 г. о[тец] Федор был в числе некоторых других людей арестован по совершенно беспочвенному обвинению в “организации деятельности секты хлыстов”, несмотря на то, что он всегда боролся с хлыстовской заразой, объясняя людям, что “это никакая не религиозная организация, и тем более, не церковь, а совершенно распутная бесовская группировка”»²⁷.

Отец Федор побывал в заключении еще несколько раз и закончил свой век в сане священника в 1977 г.²⁸. Его пример показывает, насколько зыбкими в советский период стали границы между церковным православием и сектантскими группами при отсутствии институционального контроля со стороны государственной церкви и епископата. Впрочем, что касается именно секты хлыстов, эти границы никогда не были слишком прочными. Однако, коль скоро сам отец Федор утверждает, что его поделники – распутная бесовская группировка, то значит хлысты все же были, с соответствующей ритаулистикой.

В 1937 г. в Аджамское районное отделение НКВД Николаевской области УССР поступили материалы о том, что в с. Ольговке Козыревского сельсовета проводится активная контрреволюционная агитация сектантом-хлыстом Павлом Евтеевичем Стреленко²⁹.

²⁶Лисенко А. Во главе повстанческих масс: атаман Никифор Григорьев // Херсонский анархист. URL : <https://goo.su/FCRJR> (дата обращения : 21.03.2024).

²⁷За Христа пострадавшие. Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. URL : <https://goo.su/MbGjq> (дата обращения : 21.03.2024).

²⁸Там же.

²⁹Копии документов из дела любезно предоставил львовский историк Роман Скакун в 2019 г.

Следствием был заслушан ряд свидетелей. Один из свидетелей показал, что «секта хлыстов существовала до 1930 г., входили в секту Стреленко Павел Евтеевич, его жена Харитина Евсеевна, Тимченко Федор, Коваль Тимофей Семенович кулак, Кравченко Денис и его жена, и Обийдыхата Домна»³⁰. По словам свидетеля: «Числа 10 августа сего года Стреленко Павел в присутствии колхозников, пред[седателя] к[олхо]за Пухальского Бориса, счетовода Обийдыхата Моисея и других выступил с к[онтр]-р[еволюционной] агитацией, что большевики врут, пишут одно, а говорят другое. В тот же день вечером колхозники говорили о том, что колхозникам государство аннулировало всю задолженность колхозов, на это Стреленко Павел ответил если здесь простили, то в другом месте заберут»³¹.

Другие свидетели дали показания о религиозной деятельности Стреленко: «В какой секте состоит Стреленко Павел, для меня неизвестно, но очень часто видел, что к нему на квартиру собирались кулаки села Ольговки для выполнения каких-то религиозных обрядов. К нему же приезжали и какие-то неизвестные люди из других сел. К Стреленко, я видел, заходили жители села Ольговки Тимченко Федор и Кравченко Денис, они оба в настоящее время в селе Ольговка не проживают»³²; «Для меня известно, что Стреленко Павел Евтеевич состоит членом какой-то религиозной секты. К нему на квартиру очень часто собирались местные кулаки Тимченко Федор и Кравченко Денис якобы для моления, что они делали там, я не знаю. К Стреленко также и приезжали их других сел какие-то неизвестные люди»³³.

17 октября 1937 г. был допрошен и сам Павел Стреленко. На допросе он рассказал следующее.

«Вопрос. С какого года в селе Ольговке существует секта Хлыстов?»

Ответ. Секта Хлыстов в селе Ольговке существует приблизительно с 1911 года.

Вопрос. Кто эту секту организовал?

Ответ. В селе Ольговка еще до империалистической войны приезжал один монах с какого-то монастыря фамилии его не знаю и организовал означенную секту.

Вопрос. К кому приезжал этот монах в с. Ольговка?

Ответ. К жителю села Ольговки Кравченко Денису, последний ушел в 1932 году.

Вопрос. Собиралась эта секта после войны?

Ответ. Да собиралась.

Вопрос. У кого собиралась секта Хлыстов?

Ответ. Собирались у меня на квартире, у Кравченко Дениса и у Тимченко Федора, последний проживает в г. Макеевке.

Вопрос. Кто состоял членами секты Хлыстов?

Ответ. Я Стреленко Павел и другие лица, которые разъехались, в селе Ольговке из Секты не осталось никого.

Вопрос. Кто приходил к вам из села Рыбчино?

Ответ. Крыжан Гавриил, последний также умер.

³⁰Государственный архив Кировоградской области Украины. Фонд. П-5907. Опись 2-р. Дело. 10574-П. Л. 3–3 об.

³¹Там же. Л. 3 об.

³²Там же. Л. 7.

³³Там же. Л. 8.

Вопрос. В с. Рыбчино существовала секта Хлыстов?
 Ответ. Нет, не было.

Вопрос. Ваша жена также состояла членом секты Хлыстов?

Ответ. Да, состояла³⁴.

Дело было передано на рассмотрение судебной тройки при НКВД по Николаевской области. Тройка предъявила П. Стреленко обвинение в том, что «будучи сектантом-хлыстовцем проводил контрреволюционную деятельность с целью дискредитации партии и правительства, клеветал на советскую печать, убеждая колхозников не подчиняться советским законам»³⁵. П. Стреленко был приговорен к расстрелу и расстрелян 14 декабря 1937 г.³⁶

После окончания Великой Отечественной войны в рамках общесоюзных мероприятий органов госбезопасности против хлыстовского подполья были заведены агентурные дела для выявления и ареста участников секты хлыстовцев. В 1946–1947 гг. такие группы были зафиксированы в Ворошиловградской и Черниговской областях УССР³⁷. В ноябре 1947 г. в отчете о религиозной ситуации на Украине Министерство государственной безопасности УССР сообщало, что «сектантские группы хлыстов выявлены на территории Николаевской, Черниговской, Ворошиловградской областей в количестве восьми групп, насчитывающих свыше ста участников».

Принадлежа к числу наиболее реакционных течений, сектанты-хлысты враждебно относятся к советской власти, называя ее властью антихриста, законом антихриста и т. д. Свою враждебную деятельность хлысты направляют на подрыв проводимых партией и правительством мероприятий.

Собираясь на свои нелегальные моления – на так называемые радения, участники подполья в кругу своих единомышленников проводят антисоветскую агитацию, распространяют разного рода провокационные слухи. Хлысты вербуют в свою секту отсталую часть населения, используя в качестве метода обработки вновь вовлекаемых в секту оказание материальной помощи»³⁸. В том же году группа хлыстовцев была ликвидирована в Сталинской области³⁹.

Согласно агентурным данным, в Сребрянском районе Черниговской области группа хлыстовцев насчитывала около 20 человек. Руководителем группы был Иван Никитович Тищенко, бывший священник Русской православной церкви, провозгласивший себя Христом. Иван Степанович Рептюх, во время войны дезертировавший из рядов Красной Армии и служивший в немецкой полиции, считался в общине Иоанном Крестителем. Екатерина Степановна Черненко, выполняла в секте роль богородицы⁴⁰. Как сообщает база данных «Новомученики и исповедники Российские пред лицом богороческой власти»: Рептюх Иван Сте-

панович, родился в 1897 в с. Гурбинцы Сребрянского района Черниговской области в крестьянской семье. Был грамотным. Проживал в Черниговской области, определенных занятий не имел; вошел в группу истинно православных христиан, участвовал в тайных богослужениях. В 1948 арестован, приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей, в лагере отказался работать. В 1953 освобожден из лагеря досрочно и выслан, в ссылке не работал; в 1956 освобожден, вернулся в Черниговскую область, без определенных занятий. Организовал общину истинно православных христиан в Сребрянском районе; проводил тайные богослужения верующих, выступал с проповедями; хранил рукописи и письма антисоветского содержания, зачитывал их верующим. 18 января 1958 арестован как «руководитель антисоветской церковной группы истинно православных христиан». 28–29 марта 1958 приговорен к 25 годам и отправлен в Дубравный лагерь в Мордовии. 30 апреля 1958 приговор утвержден определением судебной коллегии Верховного Суда УССР. 9 октября 1958 отправлен во внутреннюю тюрьму КГБ Саранска, затем – в Дубравный лагерь в Мордовии. 9 октября 1961 определением Черниговского областного суда признан особо опасным рецидивистом. 18 января 1968 освобожден из лагеря⁴¹.

Как и в случае со священником Ф. П. Сидельниковым, возникает закономерный вопрос: насколько органы госбезопасности адекватно квалифицировали сектантские сообщества как хлыстовские? Особенно серьезной проблемой при изучении хлыстовцев в Украинской ССР является установление границ между движением истинно православных христиан и хлыстовцев, тем более что они действовали в одних и тех же местах. Если в Среднем Поволжье и Приуралье можно проследить преемственность сектантских сообществ по крайней мере с середины XIX в., причем практически поименно⁴², то при изучении подобных сообществ на Украине возникают определенные трудности в связи с недостаточной изученностью хлыстовщины в этом регионе. На наш взгляд, важным аргументом может быть территориальная локализация этих сообществ в советское время. Нетрудно заметить, что советские органы госбезопасности фиксируют секты хлыстовцевской направленности в тех же самых областях, где хлыстовщина распространялась еще с XVIII в., т. е. на левобережной Украине и в Приазовье. Западнее Днепра хлыстовские секты не фиксируются.

Как видно из дел, следственные органы особенное внимание обращали на так называемый свальный грех или, как выражаются сотрудники органов госбезопасности, молитвенные половые связи. При этом, что характерно, аморальное поведение сектантов никогда не выступает в качестве самостоятельного пункта обвинения, а лишь служит дополнительным аргументом, оттеняющим антисоветскую деятельность сектантов.

⁴¹Новомученики и исповедники Российские пред лицом богороческой власти. Из истории гонений Истинно православной (Кагакомбной) Церкви. Конец 1920-х – начало 1970-х годов. Украина. URL : <https://goo.su/SI2Ca5> (дата обращения : 21.03.2024).

⁴²Фактически можно проследить преемственность до первой половины XVIII столетия.

³⁴Там же. Л. 17–17 об.

³⁵Там же. Л. 20.

³⁶Там же. Л. 21.

³⁷Отраслевой государственный архив Службы безопасности Украины. Фонд 16. Опись 1. Дело 566. Л. 59–60. Там же. Дело 627. Л. 18–19.

³⁸Там же. Фонд 2. дело 476. Л. 200.

³⁹Там же. Л. 225.

⁴⁰Там же. Фонд 16. Опись 1. Дело 627. Л. 18–19.

Вообще обвинения в коллективном разврате сопутствуют хлыстовщине с самого начала ее существования. Как видно из источников, здесь советское время не стало исключением. У современного историка, обремененного своеобразной идеологической установкой об априорной невинности сектантов, пострадавших от репрессивной машины государства (а тем паче советского государства), возникает соблазн некритично отнести ко всем этим сведениям как к выдумке следствия. Подобная установка делает историка мало чем отличным от синодальных миссионеров дооктябрьского времени, которые также априорно считали, что в сектантских движениях процветает разврат. В качестве дополнительного аргумента к отрицанию сексуальных эксцессов в сектантских сообществах может выдвигаться тезис о том, что изначальным посылом сектантской проповеди был призыв к аскетизму и отрицание брака вообще. На проблеме аскетизма хотелось бы остановиться подробнее.

Сильнейшая интенция к аскетизму и воздержанию от половых отношений в христианстве существует изначально. После появления монашества эта тенденция была усилена и получила дополнительное обоснование как условие для духовного совершенства. Чем же является воздержание от секса вообще и отрицание брака, в частности? По словам К. Маркса: «Отношение мужчины к женщине есть естественнейшее отношение человека к человеку»⁴³. Это отношение есть естественнейшее еще и потому, что является простейшей формой общественного производства – производства человеческого рода, и как таковое отношение мужчины и женщины в свернутом виде содержит в себе все человеческое общество. Стало быть, отказ от брака, отказ от половой жизни есть ни что иное как простейшая форма отрицания общественной жизни, разновидность социального нигилизма. Очевидно, что такой отказ от общества происходит в том числе и потому, что жизнь в обществе не приносит никакой радости, не доставляет удовольствия (причины этого мы здесь описывать не будем, они достаточно хорошо изложены в марксистской антропологической традиции). С другой стороны, в процессе производства человеческого рода (в сексе, попросту говоря) присутствует момент наслаждения, удовольствия, которое по сути дела представляет собой плату, которое человеческая природа выплачивает паре за участие в производстве людей. За свою историю человечество давно научилось отделять удовольствие от своей родовой жизни и превращать его в самостоятельную ценность, т. е. стоимость. А стоимость можно превратить в любую другую стоимость. Коль скоро человек уходит из общества, так как жизнь в обществе стала невыносимой, то, очевидно, что в своем уходе он желает обрести искомое блаженство. И вот здесь как раз и возникает почва для перехода аскетизма в неконтролируемое наслаждение. Неудивительно, что история монашеских подвигов идет рука об руку с историей монашеских же походов. Именно ради регуляции возможных пертурбаций аскетизма в раз-

⁴³Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Из ранних произведений. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 587.

врат и придуманы монашеские уставы. У мистических сектантов, отрицающих брак, нет ни уставов, ни институализированной власти архиереев, так что разного рода сексуальные эксцессы в этой среде не просто возможны, но и было бы удивительно, если бы они не возникли, что, собственно, подтверждается массой документов, да и развитием самого старого русского сектантства. Секта скопцов, как пишет в «Страдах» основатель секты Кондратий Селиванов, от того и появилась, что подобные эксцессы у сектантов-хлыстов стали массовой практикой [Панченко, 2002, с. 492].

Теперь попробуем посмотреть на обвинения сектантов в разврате в контексте возникшей после революции новой социальной действительности. В СССР называли свое общество социалистическим. Однако гражданская война, разруха, обязательный труд, репрессии, дефицит и т. д. – разве все это похоже на общество, в котором преодолено самоотчуждение человека, где человек в полной мере реализует свою человеческую родовую сущность? К. Маркс определяет такое общество как общество всеобщей частной собственности, или грубый коммунизм. Да простит читатель за длинную цитату, но о грубом коммунизме К. Маркс пишет следующее: «Беря отношение частной собственности в его всеобщности, коммунизм в его первой форме является лишь обобщением и завершением этого отношения. <...> Непосредственное физическое обладание представляется ему единственной целью жизни и существования; категория рабочего не отменяется, а распространяется на всех людей; отношение частной собственности остается отношением всего общества к миру вещей; наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет браку (являющемуся, действительно, некоторой формой исключительной частной собственности) общность жен, где, следовательно, женщина становится общественной и всеобщей собственностью. Можно сказать, что эта идея общности жен выдает тайну этого еще совершенно грубого и неосмысленного коммунизма. Подобно тому как женщина переходит тут от брака ко всеобщей проституции...»⁴⁴.

Непосредственным историческим воплощением принципа всеобщей частной собственности в раннем СССР (и не только в СССР, кстати) стала всесторонняя эмансипация женщины, что нашло свое выражение, в том числе и в отмене церковного брака, и в упрощенной процедуре развода. После политической и социальной революции непрерывно шла сексуальная революция. Аскетический идеал воздержания не просто померк, он исчез совсем из общественного дискурса. Сексуальность рассматривалась исключительно с положительным знаком. Если пересмотреть все то, что об этом писалось, мы вряд ли найдем хоть какие-то намеки на осуждение секса как такового. Вся дискуссия велась не о том, что секс плох или хорош (эта проблема считалась решенной по определению), а о том месте, которое секс должен занимать в жизни человека. Другими словами, что важнее – секс или

⁴⁴Там же. С. 586.

политика. Так что на фоне происходивших в стране социально-культурных изменений сообщения следственных документов о молитвенных половых связях не выглядят совсем уж неправдоподобными.

Безусловно, во всех этих сообщениях о сексуальных эксцессах у сектантов присутствует немалая доля преувеличения, и мы не знаем точно, какую роль эта сторона играла в культовой практике хлыстов. Тем не менее, сопоставление данных следственных документов, происходящих из Украинской ССР, с документами из Среднего Поволжья⁴⁵ все же позволяет сделать некоторые выводы. Скорее всего речь должна идти не о свальном грехе, т. е. беспорядочных связях во время молитвенных собраний, а о каких-то формах коллективного брака с духовными женами-сестрами в противовес браку юридическому.

К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении материалы мало что сообщают о собственно религиозных практиках украинских хлыстов. Хотя на рубеже XIX и XX вв. миссионер М. Кальнев, используя методы, схожие с методами оперативно-розыскной деятельности, сумел пробраться на радение сектантов в с. Арнаутовке Елисаветградского уезда Херсонской губернии и оставил подробное описание ритуала. Возможно, это единственное включенное наблюдение, проведенное именно с исследовательской целью⁴⁶. Нет оснований предполагать, чтобы ритуал сильно поменялся в условиях советского времени. Документы госбезо-

⁴⁵Государственный исторический архив Чувашской Республики. Фонд Р-2669. Опись 3. Дело 4624. Л. 19721 – 19721 об.

⁴⁶Кальнев М. А. На радении у хлыстов. Обличение самообольщения хлыстовских лжепророков. Одесса : Типохромолиитография Д. Плющев, 1902. 32 с.

пасности устойчиво фиксируют в хлыстовских общинах религиозное самозванство (появление «богов», «богородиц» и т. д.), молитвенные половые связи. Сообщаются и интересные подробности. Например, в Черниговской области один из лидеров, выдававший себя за Иоанна Крестителя, Иван Степанович Рептюх регулярно совершал обряд «вознесения на небо», для чего забирался на крышу дома, стог сена, или другие возвышенности, поднимал над головой руки, и после молитвы и «возносился» вниз – на землю. Свое падение он объяснял тем, что «бог считает пока преждевременным брать его на небо и оставляет для деятельности на земле»⁴⁷.

Выводы

Таким образом, говоря о секте хлыстовцев в Украинской ССР можно сделать следующие выводы.

Во-первых, органами госбезопасности сектантские общины фиксируются в тех регионах Украинской ССР, где хлыстовство уже имело в дореволюционный период. Это обстоятельство позволяет говорить о генетической связи хлыстовцев советского времени с дореволюционным хлыстовством.

Во-вторых, прослеживается явная тенденция слияния хлыстовских общин с разного рода движениями (старческими, истинно православными и т. д.), которые позиционируют себя как православные. Порой невозможно с достоверностью отделить хлыстовские движения от истинно православных христиан.

⁴⁷Отраслевой государственный архив Службы безопасности Украины. Фонд 16. Опись 1. Дело 627. Л. 19.

Список литературы

Веденев Д. В. Атеисты в мундирах. Советские спецслужбы и религиозная сфера Украины. Москва : Алисторус, 2016. 496 с.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект : монография. Москва : Объединенное гуманитарное издательство, 2002. 544 с. EDN WCSSPRR

References

Vedenev, D. V. (2016). Atheists in uniforms. Soviet special services and the religious sphere of Ukraine., 496. Moscow: Alistorus.

Panchenko, A. A. (2022). Christism and catholicism: folklore and traditional culture of Russian mystical sects: monograph., 544. Moscow: United Humanitarian Publishing House. EDN: WCSSPRR

Информация об авторе

Берман Андрей Геннадьевич – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой, Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева, г. Чебоксары, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3574-327X>;
ResearcherID: AAG-3980-2019
e-mail: galba@rambler.ru

Information about the author

Andrey G. Berman – Cand. Sci. (Hist.), associate professor, head of chair, Chuvash State Pedagogical University, Cheboksary, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3574-327X>;
ResearcherID: AAG-3980-2019
e-mail: galba@rambler.ru

Поступила в редакцию 26.08.2024
Принята к публикации 25.09.2024
Опубликована 25.09.2024

Received 26 August 2024
Accepted 25 September 2024
Published 25 September 2024

Интерпретация изображения попугая в Codex Cumanicus

<https://doi.org/10.31483/r-112737>
УДК 27-31:811.512.1

Глашев А. А.

Институт стран Азии и Африки ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова»
г. Москва, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0002-3469-9521>, e-mail: a.glashev@mail.ru



Резюме. Статья посвящена интерпретации рисунка в одном из самых значительных письменных памятников кыпчакских и огузских языков – Codex Cumanicus – изображения попугая, которое содержится в немецкой части памятника на листе 58v. Рисунок по настоящее время не являлся предметом научного изучения. Единственная работа, посвященная этому изображению – статья А. Г. Юрченко (2010), в которой он связывает его с египетскими кыпчаками. Однако данная интерпретация не представляется объективной. Проблемы в интерпретации содержания Codex Cumanicus объясняются тем, что его изучением до настоящего времени занимались лишь тюркологи, ограничиваясь сугубо лингвистическими вопросами. Поэтому для интерпретации изображения попугая применен междисциплинарный метод с привлечением данных культурологи, искусствоведения, религиоведения, источниковедения, этнологии и археологии. Изображение попугая несет в себе важный и глубокий смысл, связанный не с культурой кыпчаков Египта, а с христианской традицией, в частности с содержанием немецкой части Codex Cumanicus, образом Девы Марии и непорочного рождения Иисуса Христа, которым посвящена значительная часть переведенных на половецкий язык фрагментов Библии и которые часто изображаются на средневековых гравюрах с попугаем. Попугай выступает символом непорочного образа Марии и Христа.

Ключевые слова: Codex Cumanicus, перевод Библии на половецкий язык, изображение попугая, символ непорочности Девы Марии и непорочного рождения Иисуса Христа.

Для цитирования: Глашев А. А. Интерпретация изображения попугая в Codex Cumanicus // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 16–21. DOI 10.31483/r-112737. EDN HNLFXI

Research Article

Interpretation of the Parrot Image in the Codex Cumanicus

Akhmed A. Glashev

Institute of Asian and African Studies, Moscow State University named after M. V. Lomonosov
Moscow, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0000-0002-3469-9521>, e-mail: a.glashev@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the interpretation of the drawing in one of the most significant written monuments of the Kipchak and Oghuz languages – Codex Cumanicus – the image of a parrot, which is contained in the German part of the monument on sheet 58v, which has not yet been the subject of attention of researchers studying the monument. The only work devoted to this interesting image is the article by A. G. Yurchenko (2010), in which he connects it with the Egyptian Kipchaks. However, this interpretation does not seem objective. The problems in interpreting the contents of Codex Cumanicus are explained by the fact that its study has so far been carried out only by Turkologists, limiting themselves to purely linguistic issues. Therefore, an interdisciplinary method was used to interpret the image of the parrot on the monument, involving data from cultural studies, art history, religious studies, source studies, ethnology and archeology. The image of the parrot carries an important and profound meaning, connected not with the culture of the Kipchaks of Egypt, but with the Christian tradition, in particular with the content of the German part of the Codex Cumanicus, with the image of the Virgin Mary and the immaculate birth of Jesus Christ, to whom a significant part of the fragments of the Bible translated into the Polovtsian language is dedicated and which are often depicted on medieval engravings with a parrot. The parrot acts as a symbol of the immaculate image of Mary and Christ.

Keywords: Codex Cumanicus, translation of the Bible into the Polovtsian language, image of a parrot, symbol of the purity of the Virgin Mary and Jesus Christ.

For citation: Glashev A. A. (2024). Interpretation of the Parrot Image in the Codex Cumanicus. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 16–21. EDN: HNLFXI. <https://doi.org/10.31483/r-112737>.

Введение

Codex Cumanicus в настоящее время является, возможно, одним из самых значительных и выдающихся памятников тюркских языков XIII–XIV вв. По мнению крупного ученого-тюрколога А. А. Чеченова, Codex Cumanicus представляет собой крупнейший письменный памятник кыпчакского языка и является значительным источником для изучения тюркских языков¹.

Манускрипт был обнаружен в Венеции в библиотеке Собора Святого Марка. Считается, что рукопись была по-

¹Чеченов А. А. Историческая фонетика карачаево-балкарского языка: монография. Москва: Институт языкознания РАН, 1996. С. 46.

дарена библиотеке в 1362 г. Ф. Петраркой² и по настоящее время хранится там же под шифром Lat. Z. 549 (=1597). Она состоит из двух сшитых вместе частей, условно названных итальянской (листы 1–55v) и немецкой (листы 56–82v). Всего в нем 82 бумажных листа разных размеров. Текст написан латинским шрифтом бастарда.

Относительно датировки рукописи у исследователей нет единодушия. Предлагаются даты 1292–1294 гг. или 11 июля 1303 г. Последняя дата стоит в надписи на латинском языке на первом листе рукописи в итальянской части.

²Таркавец А. Н. Codex Cumanicus: половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV вв. Москва: Русская деревня. 2006. С. 8.

Более обоснованной представляется точка зрения, согласно которой каждая часть была создана в разное время, при этом немецкая часть позже итальянской, предположительно во второй четверти XIV в.³ Если итальянская часть, скорее всего, происходит из генуэзской среды и отражает смешанный язык с преобладанием огузских (сельджукских и староосманских элементов), то немецкая часть отражает именно половецкий (кыпчакский) или куманский язык.

В 1826 г. Ю. Клапрот опубликовал краткую статью, посвященную Codex Cumanicus⁴, а в 1828 г. уже вышла его обширная статья о памятнике со словарем⁵. Несмотря на то, что в работах Ю. Клапрота много спорных моментов, эти публикации привлекли интерес обширной научной общественности к памятнику и дали большой импульс для его дальнейшего исследования.

На сегодняшний день скопилось большое количество монографий и научных статей о Codex Cumanicus⁶. Вряд ли есть другой тюркоязычный письменный памятник, которому посвящено столь внушительное количество научных работ. Однако, несмотря на это, именно с данным памятником связано самое большое количество спорных и противоречивых мнений, остается много неразрешенных вопросов не только относительно его датировки, происхождения, авторства, правильного перевода многих слов и фраз, но и интерпретации его текста и содержания.

Материалы и методы исследования

В качестве источника исследования использованы основные труды, посвященные Codex Cumanicus, в частности, работа К. Грэнбека 1936 г., в которой содержится полное факсимиле памятника. Вместе с тем в работе автором проанализированы публикации А. Н. Гаркавца, М. Аргуншаха и Г. Гюнера, В. В. Радлова и др. на предмет освещенности заявленной темы, в частности, изображения попугая, а также статья А. Г. Юрченко, являющаяся, хотя и спорной, но первой и единственной попыткой дать интерпретацию рисунку.

Проблемы в интерпретации содержания Codex Cumanicus объясняются тем, что его изучением до настоящего времени занимаются практически лишь тюркологи, ограничиваясь сугубо лингвистическими вопросами. Поэтому для интерпретации изображения попугая на листе 58v памятника применен междисциплинарный метод, с привлечением данных культурологи, искусствоведения, религиоведения, источниковедения, этнологии и археологии.

³Ligeti L. Prolegomena to the Codex Cumanicus // Codex Cumanicus. Budapestini, 1981. P. 7–8.

⁴Klaproth J. Notice sur un Dictionnaire persan, coman et latin, légué par Petrarque à la République de Venise // Journal Asiatic. 1826. Volume 8. P. 114–117.

⁵Klaproth J. Vocabulaire latin, persan et coman de la bibliothèque de Francesco Petrarca // Memoires relatifs à l'Asie. Paris. 1828. Volume 3. P. 113–256.

⁶Гаркавец А. Н. Указанное сочинение. С. 58–60.

Результаты исследования и их обсуждение

В немецкой части манускрипта Codex Cumanicus на листе 58v (рис. 1) есть изображение попугая⁷. Прямо над попугаем есть также плохо сохранившийся рисунок черепахи⁸, и вовсе оставшийся без внимания исследователей, но который самым непосредственным образом связан с изображением птицы и всем содержанием этой части памятника. При этом слово «попугай» отсутствует как в итальянской, так и в немецкой частях Codex Cumanicus. На странице с изображением попугая и черепахи есть восемнадцать половецких слов и фраз, часть из которых снабжена переводом на латынь или немецкий язык. Эти слова и фразы не имеют прямого отношения к изображению попугая. Лист хорошо сохранился за исключением правого нижнего угла, но рисунок попугая четкий, без повреждений.

⁷Grønbech K. Codex Cumanicus: In Faksimile. Herausgegeben mit einer Einleitung von K. Grønbech. Kopenhagen: Levin & Munksgaard, 1936. 164 S.

⁸Автор благодарит доктора филологических наук Е. М. Напольнову (ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова), которая впервые обратила внимание на этот рисунок, указав на его возможную связь с христианской традицией.



Рис. 1. Лист 58v Codex Cumanicus с изображением попугая
Fig. 1. Sheet 58v of the Codex Cumanicus with an image of a parrot

Практически все исследователи Codex Cumanicus, среди которых крупные ученые, посвятившие десятилетия на его изучение⁹, обошли вниманием настоящий рисунок. Так, в капитальной работе турецких тюркологов М. Аргуншаха и Г. Гюнера объемом более одной тысячи страниц рисунок обойден вниманием [Argunşah, Güner, 2015]. Между тем изображение попугая несет в себе глубокий смысл.

Впервые попытку интерпретировать это изображение предпринял А. Г. Юрченко в статье «Последняя загадка Codex Cumanicus – изображение попугая», вышедшей в свет в 2019 г. [Юрченко, 2019, с. 221–239]. Автор связывает рисунок с культурным влиянием египетских кыпчаков (мамлюков). Он считает, что в Codex Cumanicus попугай вошел в качестве символа египетского султана. Основанием для такого заключения автора послужило то, что «в Каталанском атласе 1375 г. картографа Крескеса Авраама правитель Египта, мамлюкский султан, с зеленым попугаем в руках», а еще два попугая шествуют вдоль Нила. При этом автор далее пишет, что фигура попугая заимствована Крескесом с морской карты (портолана) Ангелио Дульцерта (1339), где отсутствует изображение правителя Египта [Юрченко, 2019, с. 225]. А. Г. Юрченко считает, что попугай в руках султана символизирует царскую власть [Юрченко, 2019, с. 227]. Присовокупляя к этому весьма шаткий аргумент о том, что на парчовых тканях китайского происхождения, найденных в средневековых погребениях Египта (предположительно мамлюкских), также изображены попугаи, и ссылаясь на зеленое оперение попугая и сам сюжет с этой птицей в мистической поэме Атгара «Матик ат-Таир» («Беседа птиц»), А. Г. Юрченко делает многозначительный вывод о том, что «попугай является политической эмблемой мамлюкских султанов» [Юрченко, 2019, с. 229, 231]. На столь оригинальную версию А. Г. Юрченко подвиг тот факт, что немецкая часть Codex Cumanicus написана на кыпчакском языке и мамлюки тоже были кыпчаками из южнорусских степей. Об этом говорит следующий заключительный пассаж в статье: «Поскольку попугай на рисунке в Кодексе – это птица из арсенала суфийских притч, то ее изображение не предполагало текстового пояснения. Смысл образа был известен посвященному. Геральдические же фигуры попугаев на шелках выполняют функции государственных символов. <...> Благодаря дипломатическим контактам между Египтом и Улусом Джучи эмблема попугая получила широкую известность. Каким образом она попала на страницу Кодекса? Скорее всего, немецкие францисканцы привлекли для работы над словарем и проверки переводов крещеного кыпчака. Это обстоятельство не могло стать препятствием интересу к мистической фигуре. Для автора рисунка в Кодексе важно, что его соплеменники

⁹Grønbech K. Указанное сочинение; Гаркавец А. Н. Указанное сочинение; Kuun G. Codex Cumanicus, Bibliothecae ad templum divi Marci Venetiarum primum ex integro editit prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit comes. Budapestini. 1880. 395 p.; Radloff W. Das türkische Sprachmaterial des Codex Cumanicus // Memoires de l'Academie Imperiale des sciences de Saint-Petersbourg. Classe des sciences historico-philologiques. Serie 8. Band 35, №6. Sankt Petersburg. 1887. 132 S.; Дашкевич Я. Р. «Codex Cumanicus» – вопросы декодирования // Вопросы языкознания. 1986. №5. С. 79–86; Golden P. B. Codex Cumanicus // Central Asian Monuments. Istanbul, 1992. P. 33–63.

творят историю, став одной из самых активных политических сил. Кыпчаки, проигравшие монголам в родных степях, вернули себе славу победителей. Победа же дарована высшими силами. Эти мистические переживания и отражает рисунок» [Юрченко, 2019, с. 236]. Дипломатические контакты между Золотой Ордой и Египтом действительно были тесными, и здесь Волга и Нил были естественными союзниками, враждовавшими с государством Хулагуидов¹⁰, и попугай действительно присутствует в суфийских сочинениях Атгара и Навои [Федорова, 2014, с. 107–150].

Однако все эти аргументы недостаточны для приведенных выше выводов автора. Несмотря на столь тесные дипломатические отношения между Нилом и Волгой, образ попугая так и не вошел ни в геральдику, ни в искусство кыпчаков Золотой Орды, а его образ в суфийских произведениях не столь ярок, каковым он является, например, в христианской традиции. Нужно отметить, что никто из ученых, серьезно занимавшихся историей египетских мамлюков и кыпчаков Золотой Орды, ни в одной работе не говорит о попугае как геральдическом элементе или ином важном знаке в системе символов мамлюков. В произведениях Востока, в том числе мистического плана, наиболее ярким является образ другой, мифической птицы – Симуург (карачаево-балкарское *Къаракъуш*, *Самыр*, *Анкар*, чагатайское *Каракуш*, староосманское *Sumrag*, арабское Анка, среднеиранское *Хумай*)¹¹, и именно образ Симуург довольно рано вошел в древнетюркскую литературу¹², мифологию и искусство¹³. Изображение птицы Симуург (Каракуш) присутствует на короне статуи кагана второго Восточнотюркского каганата Кюль-Тегина (685–731).

Поэтому приведенная оригинальная версия А. Г. Юрченко вряд ли может быть принята, так как не имеет под собой прочных оснований и не учитывает того, что немецкая часть Codex Cumanicus создана христианами миссионерами, хотя сам автор вскользь и обращает на этот факт внимание. Изображение попугая нельзя интерпретировать в отрыве от содержания немецкой части Codex Cumanicus, в которую оно включено, и в отрыве от европейского изобразительного искусства эпохи Возрождения (1300–1600-е гг.). Если итальянская часть – это своего рода руководство для коммерческих целей и торговли, то немецкая связана прежде всего с христианской традицией и миссионерской деятельностью его авторов и переводами на полонезский язык фрагментов Библии. Поэтому именно в этом направлении следует искать смысл изображения.

¹⁰Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.) / Академия наук СССР. Москва: Наука. 1966. 160 с.; Аль-Холи А. Связи между Нилом и Волгой в XII–XIV вв.: сокращенный перевод с арабского / Академия наук СССР. Москва: Издательство восточной литературы. 1962. 40 с.; Камалов И. Х. Отношения Золотой Орды с хулагуидами. Казань, 2007. 108 с.

¹¹Книга Калилах и Димнах / перевод с арабского М. О. Аттая и М. В. Рябинова. Москва, 1889. С. 89–91; Баязитов Р. Ж. Искусство стран ислама. Нижний Новгород: Арника. 1997. С. 41.

¹²Zajaczkowski A. Studja nad językiem staroosmańskim. I. Wybrane ustepy z anatolijskotureckiego przeładu Kalili i Dimny. Krakow. 1934. S. 41.

¹³Руденко С. И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. Москва, Ленинград: Издательство АН СССР. 1962. С. 79; Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаатас у села Колёны // Труды ГИМ. 1940. Выпуск 11. С. 21–54.

Поиски приводят нас к выводу о том, что попугай связан с христианской традицией, а не с кыпчакской культурой мамлюков, как полагает А. Г. Юрченко. Не удивительно, что попугай изображен именно в немецкой части Codex Cumanicus, где, как мы уже указывали, приводятся переводы библейских текстов на половецкий язык. Интересно и то, что автором этой части рукописи для перевода на половецкий язык выбраны именно те фрагменты Библии, где упоминаются сюжеты с Марией и рождением Христа. Как выясняется, попугай – это символ непорочности и божественности Девы Марии и Иисуса Христа, на что особо обращали внимание в своих работах авторы, изучавшие искусство эпохи Возрождения¹⁴.

Особенно часто попугай ассоциируется с образом непорочной девы Марии. К. Пуртль в исследовании, посвященном творчеству голландского художника Яна ван Эйка (1385–1441), отмечает, что присутствие попугая рядом с Марией (рис. 2) означает животворящую силу Слова Божьего¹⁵. Й. Г. Ротен указывает, что средневековый теолог и философ А. Великий (около 1200–1280), признанный католической церковью одним из 37 учителей Церкви (наставник Фомы Аквинского), связывал попугая, живущего в местах, где не бывает дождей, с незапятнанной девственностью Марии, символом Непорочного Зачатия¹⁶. На полотнах с Марией иногда изображен попугай, сидящий на самой высокой и тонкой ветке дерева и таким образом, находящийся

¹⁴Lach Donald F. Asia in the Making of Europe. Volume 2: A Century of Wonder. Book 1: The Visual Arts. Chicago : University of Chicago Press. 1970. P. 179–180.

¹⁵Purtle J. Carol. The Marian Painting of Jan van Eyck. Princeton University Press. 1982. P. 91.

¹⁶Roten Johann G. S.M. Parrot in Marian Art URL : <https://udayton.edu/imri/mary/p/parrot-in-marian-art.php> (дата обращения: 27.08.2024).

вне досягаемости грозного змея, что воспринимается как символ освобождения Марии от первородного греха¹⁷. Кроме того, согласно средневековой легенде, именно попугай предупредил о приходе Девы Марии, произнеся: «Ave!»¹⁸. Считалось, что самый распространенный крик попугая – ave, т. е. слово, которым архангел Гавриил начал свою «Благую речь Мадонне»¹⁹.

Смысл изображения попугая становится еще более понятен, если обратиться к тексту немецкой части Codex Cumanicus на листах 69r–72v, где приводится 77 куплетов гимна «Ave porta paradise» («Да здравствует рай!»), прославляющие Деву Марию и непорочное рождение Христа, каждый из которых начинается словом «ave»²⁰.

Приведенная интерпретация изображения попугая подкрепляется и смыслом рисунка черепахи на этом же листе. В христианской традиции черепаха символизирует созидание, мудрость, терпение и долголетие, а изображение черепах в библейских текстах подчеркивает важность терпения и поиска мудрости, символизирует непреходящие духовные ценности²¹.

¹⁷Там же.

¹⁸Cohen Simona. Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art. Leiden, Boston : BRILL, 2008. P. 49; Barney S. A., Lewis W. J., Beach J. A., Berghof O. The Etymologies of Isidore of Seville. Cambridge : Cambridge University Press. 2006. P. 265.

¹⁹Impelluso Lucia. Nature and Its Symbols. Los Angeles: J.P. Getty Museum/Getty Publications, 2004. P. 302.

²⁰Kuun G. Codex Cumanicus, Bibliothecae ad templum divi Marci Venetiarum primum ex integro editit prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit comes. Budapestini. 1880. P. 186–206; Гаркавец А. Н. Codex Cumanicus: половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV вв. Москва: Русская деревня. 2006. С. 32–45.

²¹Jones Walter. 7 Spiritual Biblical Meanings of Dreams About Turtles. 2023. URL : <https://psychicblaze.com/biblical-meanings-of-turtle-in-a-dream/> (дата обращения: 27.08.2024).

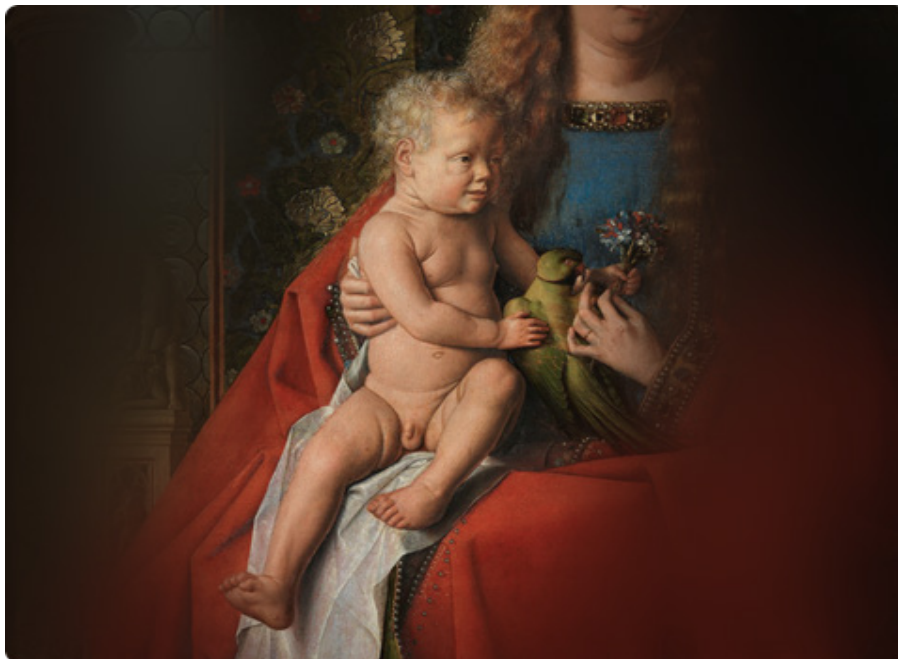


Рис. 2. Ян ван Эйк. Мадонна каноника ван дер Пале (1434–1436)²²
Fig. 2. Jan van Eyck. The Madonna of Canon van der Pale (1434–1436)

²²Фрагмент картины приводится по: Головастикова К. Разбор одного шедевра: «Мадонна каноника ван дер Пале» Яна ван Эйка URL : <https://arzamas.academy/mag/833-vanderpaele?ysclid=m0k1ui14ul731608773> (дата обращения : 27.08.2024).

В позднем Средневековье попугай представлял собой атрибут рождения Христа Девой Марией или выступал в качестве свидетеля грехопадения. В эпоху Возрождения (XIV–XVII) попугай часто появляется в натюрморгах и на портретах, неся в себе смыслы, связанные именно с христианской традицией. В этот период немецкие и голландские художники продолжают заострять свое внимание на религиозных темах, и тогда же возрастает интерес художников к флоре и фауне как к средству выражения христианских идей в живописи, попугай в них занимает центральное место.

Одной из самых ранних картин эпохи Возрождения с библейским сюжетом, сопровождаемым изображением попугая, является работа выдающегося немецкого живописца и гравера М. Шонгауэра (1450–1491) «Мадонна с Младенцем и попугаем» (рис. 3). На этой гравюре Мария, держа на руках Христа, листает правой рукой Библию. На левой руке еще маленького Иисуса сидит попугай, который представляет собой аллюзию на Слово Божье и также является символом Марии и Непорочного Зачатия.

В работе крупнейшего немецкого живописца и гравера А. Дюрера (1471–1528) «Адам и Ева» попугай изображен в верхнем левом квадрате гравюры над Адамом, символизируя библейский сюжет (рис. 4). На гравюре также изображен змей, создающий яркий контраст: попугай как символ святости и Слова Божьего и змей как символ искушения и грехопадения. Змей, приносящий Еве яблоко, является символом греха, в то время как попугай, отводящий глаза от этого же греха, символизирует не только мудрость и Слово Божье, но и Деву Марию.



Рис. 3. М. Шонгауэр. Мадонна с Младенцем и попугаем
Fig. 3. M. Schongauer. Madonna with Child and Parrot

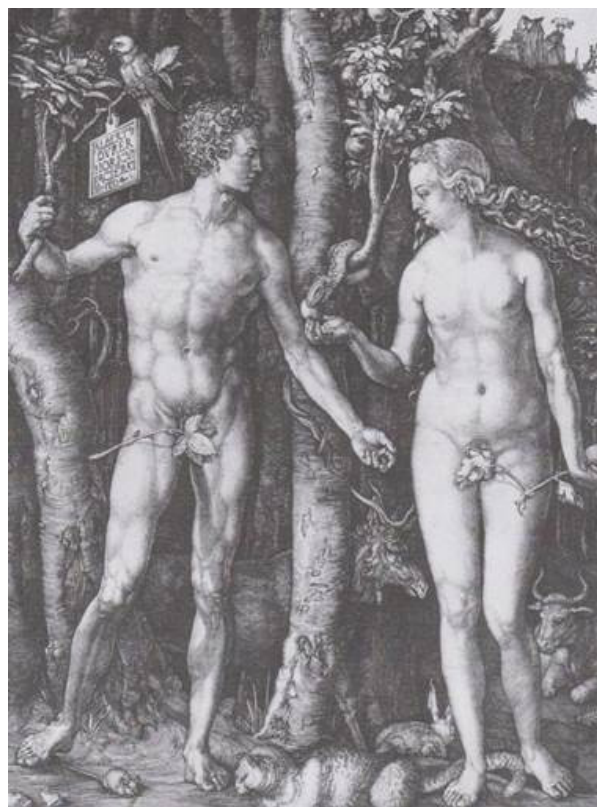


Рис. 4. А. Дюрер. Адам и Ева
Fig. 4. A. Durer. Adam and Eve

Особенно часто использует образ попугая фламандский художник Ян ван Кессель (1626–1679), ученик пейзажиста Яна Брейгеля. Он писал картины с библейскими и мифологическими сюжетами, передавая их через образы животных, насекомых и растений. Стоит выделить его полотно с изображением попугая в центре картины (рис. 5). Попугай яркого цвета, под ним зловещая летучая мышь с двумя детенышами, символизирующая темный мир грехопадения, а под ней – змея и мертвые птицы. Вокруг попугая другие птицы, как бы кричащие о помощи.

Наконец, следует сказать и о том, что попугай в древности был символом драгоманов (переводчиков), профессия которых в то время была весьма востребованной. Так, если на плече драгомана был вытатуирован попугай с собранными крыльями, это означало, что он владеет одним иностранным языком, попугай с раскрытыми крыльями уже указывал на драгомана с несколькими языками.

Выводы

Изображение попугая в немецкой части Codex Cumanicus в контексте искусства эпохи Возрождения является уникальным и самым ранним примером передачи библейского смысла через образы животных и птиц.

Codex Cumanicus датируется началом XIV в.: на первом листе итальянской части стоит дата 11 июля 1303 г., немецкая часть датируется исследователями примерно первой четвертью XIV в. Именно в это время начинается эпоха итальянского Возрождения. Таким образом Codex Cumanicus представляет собой не только памятник тюркских языков и культур, но является ценнейшим памятником эпохи Возрождения и христианской традиции в искусстве европейской культуры.



Рис. 5. Ян ван Кессель. Натюрморт с попугаем и летучими мышами
Fig. 5. Jan van Kessel. Still life with a parrot and bats

Привлечение данных других областей науки (культурологии, этнологии, истории, источниковедения, археологии, религиоведения и искусствоведения) может дать импульс для значительных открытий не только в области сравнительно-исторического изучения тюркских языков и культуры тюркских народов, но, как выясняется, и в области изучения истории

европейской культуры, особенно эпохи Возрождения.

Результаты исследования показывают верность междисциплинарного, комплексного подхода в исследовании таких памятников, как Codex Cumanicus. Данный подход проясняет многие спорные вопросы, связанные с памятником, а также позволяет сделать новые открытия в его изучении.

Список литературы

- Гаркавец А. Н. Codex Cumanicus. 2-е издание, дополненное. Алматы: Алматы-Болашак, 2019. 1360 с.
Федорова Ю. Е. Философская поэма Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»: избранные главы в переводе и переложении // Философская мысль. 2014. №11. С. 107–150. DOI 10.7256/2409-8728.2014.11.13993. EDN TENVKR
Юрченко А. Г. Последняя загадка «Codex Cumanicus»: изображение попугая // Тюрко-монгольский мир: история и культура. Москва : Наука – Восточная литература, 2019. С. 221–239.
Argunşah M., Güner G. Codex Cumanicus. İstanbul: Kesit yayımlar, 2015. 1080 p.

References

- Garkavets, A. N. (2019). Codex Cumanicus., 1360. The second complete edition, expanded. Almaty: Almaty-Bolashak.
Fedorova, Yu. E. (2014). Farid al-Din Attar's philosophical poem «The Language of Birds»: selected chapters in translation and arrangement. *Philosophical Thought*, 11, 107–150. EDN: TENVKR. <https://doi.org/10.7256/2409-8728.2014.11.13993>
Yurchenko, A. G. (2019). The last riddle of the Codex Cumanicus: image of a parrot., 221–239. The Turkic-Mongolian world: history and culture. Moscow: Nauka – Vostochnaya literature.
Argunşah, M., Güner, G. (2015). Codex Cumanicus., 1079. İstanbul: Kesit publications.

Информация об авторе

Глашев Ахмед Алабиевич – соискатель, аспирант, Институт стран Азии и Африки ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова», г. Москва, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3469-9521>;
e-mail: a.glashev@mail.ru

Поступила в редакцию 14.08.2024
Принята к публикации 11.09.2024
Опубликована 19.09.2024

Information about the author

Akhmed A. Glashev – degree-seeking student, postgraduate student, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Moscow, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3469-9521>;
e-mail: a.glashev@mail.ru

Received 14 August 2024
Accepted 11 September 2024
Published 19 September 2024

Национально-культурные особенности формирования семьи (на примере Республики Татарстан)

<https://doi.org/10.31483/r-112711>
УДК 392.3(470.41)+316.356.2(470.41)



Гневашева В. А.

Центр семьи и демографии ГНБУ «Академия наук Республики Татарстан»
г. Казань, Российская Федерация.

<https://orcid.org/0000-0002-3596-661X>, e-mail: vera_cos@rambler.ru

Резюме. В статье рассматривается классификация татарских семей по различным критериям: составу, количеству поколений, детности и другим признакам. Автор анализирует особенности каждой категории семей и приводятся их описательные характеристики, которые позволяют лучше понять структуру татарской семьи, национально-культурные особенности ее формирования, а также современные тенденции развития семейных отношений. Особое внимание в работе уделяется традиционным представлениям о семье у татарского народа. Автором также изучаются эмпирические данные опроса населения, проведенного в 2022 г. Центром семьи и демографии Академии наук Республики Татарстан. Исследование позволяет сделать объективные выводы о формирующихся тенденциях репродуктивного и семейного поведения населения республики, каналах передачи национальных и культурных особенностей общества, роли матери и отца в вопросах национальной и культурной преемственности. Вместе с тем представляется возможным определение роли ключевых социальных агентов в становлении и развитии семьи, ее национальном и культурном формировании. В исследовании приводятся прогнозные оценки особенностей дальнейшего развития процессов культурной и национальной идентификации общества. Статья может быть полезна для социологов, этнографов и всех, кто интересуется культурой и традициями татарского народа.

Ключевые слова: семья, классификация, национальный язык, Республика Татарстан, национально-культурные особенности, религиозные особенности.

Для цитирования: Гневашева В. А. Национально-культурные особенности формирования семьи (на примере Республики Татарстан) // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 22–26. DOI 10.31483/r-112711. EDN GCNXBU

National and cultural peculiarities of family formation (on the example of the Republic of Tatarstan)

Vera A. Gnevasheva

The Center of Family and Demography of GNB «Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan»
Kazan, Russian Federation.

<https://orcid.org/0000-0002-3596-661X>, e-mail: vera_cos@rambler.ru

Abstract. The article considers the classification of Tatar families according to various criteria: composition, number of generations, number of children and other characteristics. The author analyzes the features of each category of families and provides their descriptive characteristics, which allow for a better understanding of the structure of the Tatar family, the national and cultural features of its formation, as well as modern trends in the development of family relations. Particular attention is paid to traditional ideas about the family among the Tatar people. The author also studies the empirical data of a population survey conducted in 2022 by the Center for Family and Demography of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. The study allows us to draw objective conclusions about the emerging trends in reproductive and family behavior of the population of the republic, channels for transmitting national and cultural characteristics of society, the role of mother and father in matters of national and cultural continuity. At the same time, it seems possible to determine the role of key social agents in the formation and development of the family, its national and cultural formation. The study provides predictive estimates of the features of the further development of the processes of cultural and national identification of society. The article may be useful for sociologists, ethnographers and anyone interested in the culture and traditions of the Tatar people.

Keywords: family, national language, classification, Republic of Tatarstan, national and cultural characteristics, religious characteristics.

For citation: Rogovoy A. S. (2024). Ethnic myth-making in cyberspace as a factor of representation of Chuvash ethnicity. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 22–26. EDN: GCNXBU. <https://doi.org/10.31483/r-112711>.

Введение

Татарские семьи традиционно многодетны. Настоящий фактор способствует укреплению родственных связей и передаче опыта от поколения к поколению. По данным Министерства труда, занятости и социальной защиты Республики Татарстан в 2023 г. в республике наблюдался рост количества многодетных семей¹. За десять лет их число выросло в два раза: с 24,4 тыс. (на 1 января 2013 г.) до 50,2 тыс. в 2023 г.

¹В Татарстане наблюдается увеличение числа многодетных семей. URL : <https://mtsz.tatarstan.ru/index.htm/news/2269499.htm> (дата обращения : 04.09.2024).

В соответствии с демографическим докладом Центра семьи и демографии Академии наук Республики Татарстан, подготовленным в 2022 г., одним из ключевых критериев формирования татарской семьи является выбор партнера. По данным 2022 г., татары больше создают моноэтнические браки (80,9%). В республике каждая пятая семья является межнациональной².

²Рыбакова Н. Каждый пятый брак в Татарстане является межнациональным. URL : <https://clck.ru/3DXG9w> (дата обращения : 04.09.2024)

Таблица 1. Отличительные особенности в восприятии отдельных социальных позиций представителями татарской и не татарской семьи**Table 1.** Distinctive features in the perception of individual social positions by representatives of the Tatar and non-Tatar families

Характерные черты	Татарская семья, доля, в %	Нетатарская семья, доля, в %
Ориентация на многодетность	59,4	29,4
Более терпимое отношение к межнациональным бракам	38,5	48,5
Главенствующая роль в семье принадлежит мужчине	69,1	24,3
Характерны коллективные семейные ценности	54,9	31,5
Приоритет душевных отношений	50,6	30,7

В докладе также отмечается, что среди татарских семей 59,4% респондентов ориентируются на многодетность, в то время как среди нетатар таковых лишь 29,4% [Демографический, 2024, с. 165].

После создания семьи на первый план выходят вопросы воспитания детей и поддержания гармонии в отношениях между супругами. Воспитание детей в татарских семьях основано на уважении к религиозным традициям и ценностям. Особое внимание в семье уделяется развитию таких качеств, как трудолюбие, ответственность и уважение к окружающим.

Татарская семья продолжает развиваться и адаптироваться к новым условиям, сохраняя при этом свою самобытность и уникальность (табл. 1)³.

Приведенные факты свидетельствуют об актуальности изучения особенностей формирования татарской семьи.

Результаты исследования и их обсуждение

К вопросам исследования национально-культурных особенностей формирования семей обращались многие авторы. В последние годы аспекты национально-культурных особенностей формирования семей были освещены в работах Ф. Б. Бурхановой и Э. В. Садретдиновой [Бурханова, Садретдинова, 2022, с. 128]. Авторами были изучены особенности этнокультурной адаптации супругов в межэтнических браках, а также были сформированы модели и определены факторы-детерминанты. Особенности гендерного подхода к трудовому воспитанию в этнопедагогике народов Крыма рассматривались в работах М. В. Иванниковой [Иванникова, 2021, с. 125–128]. Вопросы исламского воспитания и социализации детей были раскрыты в исследовании Г. Я. Гузельбаевой [Гузельбаева, 2020, с. 163]. Оценки вопросов семьи и рождаемости, определение основных тенденций, демографической политики в Республике Татарстан описаны в статье «Семья и рождаемость: тенденции, вызовы, политика в Республике Татарстан» [Давлетшина, Амирова, Кузнецов, Бахарева, 2022, с. 74–83]. Особенности развития молодой семьи в республике, вопросы социального самочувствия и общественно-политических процессов стали объектом исследования А. Р. Тузикова [Тузиков, 2020, с. 56–63].

Изучение заявленной проблематики важно для формирования демографического потенциала Республики

³Расчеты по: Демографический, 2024, с. 165.

Татарстан, и в целом вопросы национально-культурных аспектов семье образования важны для изучения и проведения грамотной демографической политики как на муниципальном и региональном уровне, так и на уровне федеральном, особенно если речь идет о многонациональном государстве.

В анкетном опросе, проведенном Центром семьи и демографии Академии наук Республики Татарстан при поддержке Совета муниципальных образований на территории республики в 2021 г., приняло участие 1329 татар с разным уровнем владения родным языком, проживающие в трех типах поселений с преимущественно татарским (Актанышский, Сабинский и Балтасинский муниципальные районы), русским (Алексеевский, Верхнеуслонский, Зеленодольский муниципальные районы) и смешанным (г. Казань, Набережные Челны, Тетюшский муниципальный район) населением [Демографический, 2024].

На основе проведенного исследования можно привести типологизацию татарской семьи по социально-демографическим и национально-культурным и религиозным критериям формирования. В этой связи можно определить два ключевых критерия типологизации по особенностям воспроизводства: социально-демографическому и национально-религиозному.

По типу социально-демографического воспроизводства среди современных татарских семей, согласно результатам исследования, можно выделить традиционную группу.

Традиционные семьи характеризуются стремлением к преемственности поколений, при этом значимым фактором выступает среда их проживания и влияние малой социальной группы. Представители данных семей – как правило, сельские жители в модальной возрастной группе 30–45 лет, имеющие среднее специальное, среднее техническое образование, являющиеся представителями рабочих специальностей, проживающие в тесном социальном взаимодействии со старшим поколением. Обычно представители данных семей сохраняют социально значимые маркеры демографического поведения: состоят в зарегистрированном браке, имеют двух детей.

По типу национально-религиозного воспроизводства современные татарские семьи можно разделить на патриархально моделируемые, статичные и матриархально преемственные, динамичные. При этом очевидно перекрестное влияние двух типологий.

Типы семей, дифференцируемые по качеству национально-религиозного воспроизводства, как правило, формируются на базе соответствующего типа социально-демографического воспроизводства. В этой связи национально-религиозный аспект формируется преемственно по отношению к социально-демографическому, и это само по себе есть фактор риска устойчивости сохранения национальной и религиозной самоидентификации народа. Причины подобных процессов сопряжены, с одной стороны, с процессами развития российского общества и стремлением сглаживания национальных аспектов общественного развития на протяжении длительного исторического периода при уничижительном отношении к традиционным религиозным практикам в советское время. С другой стороны, причиной размывания традиционной этничности и религиозности также выступает способ ретрансляции соответствующей национальной и религиозной культуры в сопряжении с самим социальным типом традиции и религии.

Основанием для передачи традиции как национальной, так и религиозной выступает динамичная в плане межпоколенческой ретрансляции, базирующаяся на межличностных взаимодействиях, матриархальная линия, причем как в нынешнем, так и в предшествующем поколении, в то же время национальная идентификация преимущественно базируется на ценностной ориентации религии, в данном случае – исламе, которая, базируясь на догматах, в свою очередь имеет патриархальный тип формирования и ретрансляции и в социальном плане статична.

Национальная самоидентификация и религиозная принадлежность устойчиво предопределяются доминантой татарского населения в сторону этнической принадлежности к татарам и религиозной – к мусульманам.

Интересным дополнительным фактором слабой преемственности выступает угасание воспитательной функции по мере увеличения количества детей в семье, количественно значимым порогом выступает третий ребенок.

Снижение национальной преемственности отмечается особенно при низкой национальной самоидентичности женщин (даже если они формально по национальности относятся к татарам), так как передача национальной идентичности посредством воспитания осуществляется именно через них. Так, «вероятность смешанного брака <...> связана с наличием русской национальной самоидентификации у родителей (или одного родителя) респондента. Ослабление идентификации, выражающееся в супруге другой национальности, происходит по материнской линии – в смешанных браках мужчин-татар с русскими женщинами только 72,4% респондентов-мужчин сказали о наличии татарской этнической идентификации матери (в отношении отца об этом заявили уже 89,7% мужчин-татар, имеющих русских жен). В то же время жены, опрошенные в аналогичных браках (жена – русская, муж – татарин), сохраняют свою татарскую идентичность также чаще благодаря матерям-татаркам (в 23,1% случаев против 3,8% их отцов, имеющих татарскую этническую принадлежность)» [Демографический, 2022, с. 169].

Дополнительным типом семьи, определяемым по качеству национально-религиозного воспроизводства, выступают семьи транскультурной направленности – это многодетные городские татарские семьи с толерантными национальными взглядами матерей. Усиление социальной роли женщины в обществе и, в частности, традиционно доминантное положение матери в воспитательном процессе в семье приводит к размыванию национальной и религиозной идентичности татарской общности.

Таким образом, фактором сохранения национальной идентичности татарского народа выступает полная татарская семья, обычно проживающая в сельской местности в районах с исключительно татарским населением, где оба родителя идентифицируют себя в качестве татар, в которой максимум два ребенка. Ее антиподом можно назвать городскую многодетную семью, где мать отличается менее актуализированной татарской идентичностью или принадлежит к другой национальной группе. В такой семье татарская идентичность имеет меньше шансов быть переданной детям.

В национальном самосознании татарских семей носителями ретранслируемой культуры и религии выступают женщины (матери семейств, бабушки), передавая ее через воспитание детей и внуков. В этой связи значима роль бабушек. Между тем отмечается незначительное участие в воспитании детей отцов и дедушек. Так, по данным исследования среди родственников, обучавших респондентов татарскому языку, 76,8% опрошенных отметили мать, 49,5% – отца, 46,1% – бабушку и 31,6% – дедушку.

Кроме того, увеличение количества детей в семьях приводит к размыванию национальной и религиозной идентичности, так как процесс максимального воспитания обращен на первого и далее второго ребенка с постепенным затуханием воспитательной активности, начиная с третьего ребенка. Так, в отношении изучения национального языка отмечается разница в свободном владении татарским языком в зависимости от очередности рождения ребенка: в поселениях с преобладающим татарским населением первый ребенок в семьях свободно говорит, читает и пишет на татарском языке в 92,1% семей, а третий – уже только в 80,6% семей опрошенных.

При максимальной ориентации современных представителей татарской общности на трансграничную социальную среду и важность социального поля для формирования уровня национальной и религиозной идентичности средства электронных коммуникаций крайне редко и мало используются для восполнения недостатка знаний в рамках национальной и религиозной ориентации. В частности, это касается такого важного инструмента, как язык – маркера национальной общности и ретранслятора сущностных культурных компонент. «При трех четвертях респондентов, для которых язык является родным и которые его прекрасно знают, лишь 53% практикуют его в качестве преимущественного языка домашнего общения – доля таких респондентов выше на селе, чем в городе, и в местах проживания с преобладанием татарского населения» [Демографический, 2022, с. 172]. Респондентами отмечается потеря навыков общения на национальном языке, что крайне негативно отражается на возможно-

сти углубления этнической и религиозной идентичности, приводит к быстрому стиранию национальных границ, к изменению национального и культурного самосознания. Вместе с тем применение новых технологий позволило бы расширить границы формирования национального языкового пространства, максимально привлечь всех причастных к национальной общности в единое языковое и культурное пространство.

Выводы

Для устойчивой передачи этнических особенностей народа важно воссоздание и сохранение ее религиозных основ. В силу произошедшего в период СССР отделения религии от национальной культуры происходит общее размывание религиозной практики общества, происходит нивелирование религиозно-национальной традиции.

Современная ретрансляция татарской культуры строится на основе социальных практик, что не позволяет говорить о ее устойчивой сохранности, в силу ориентации общества на глобализацию постепенно размываются границы татарскости, нивелируется национально-религиозное самосознание.

По итогам проведенного исследования и анализа полученных результатов можно предложить комплекс мер и мероприятий, направленных на усиление национальной и культурной идентификации и устойчивой межпо-

коленческой ретрансляции культурно-религиозных норм и ценностей, а именно: общественные мероприятия укрепления межпоколенческих связей – проведение фестивалей, праздников, культурных мероприятий, встреч и т. д.; усиление пропаганды почитания матери семейства в традиционном культурно-религиозном контексте; позиционирование матери как оплота передачи базовых культурных и национальных ценностей; активное использование средств современных коммуникаций, создание социальных сетей, платформ, приложений для распространения национального языка; проведение языковых фестивалей и конкурсов среди школьников; создание онлайн-курсов изучения национальной культуры и языка (важно выделить в качестве одной из целевых аудиторий матерей, воспитывающих трех и более детей); организация домашних мини-детских садов, включающих трех-четырёх детей, в том числе собственных, с дополнительными обязательствами преподавания национального языка и основ национальной культуры, для чего важно предварительное обучение матерей-организаторов этнически ориентированным предметам и региональным языкам; распространение детской литературы на национальном языке; грантовая поддержка творческих коллективов, распространяющих национальную культуру и язык особенно в детских аудиториях; создание дополнительных секций для детей по изучению основ и практик национальной культуры и языка.

Список литературы

Бурханова Ф. Б., Садретдинова Э. В. Этнокультурная адаптация супругов в межэтническом браке: модели и факторы-детерминанты // Уфимский гуманитарный научный форум. 2022. №4. С. 128–151. DOI [10.47309/2713-2358_2022_4_128_151](https://doi.org/10.47309/2713-2358_2022_4_128_151). EDN [RBSXWB](https://www.edn.ru/RBSXWB)

Гузельбаева Г. Я. Исламское воспитание и социализация детей в семьях соблюдающих мусульман Татарстана в контексте семейного образования // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2020. Том 16. №3. С. 163–182. DOI [10.22311/2074-1529-2020-16-4-163-182](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-4-163-182). EDN [RXEECZ](https://www.edn.ru/RXEECZ)

Давлетшина Л. Р., Амирова Э. Ф., Кузнецов М. Г., Бахарева О. В. Семья и рождаемость: тенденции, вызовы, политика в Республике Татарстан // Научные исследования молодых ученых. Казань : Казанский государственный аграрный университет, 2022. С. 74–83. EDN [MUMBMQ](https://www.edn.ru/MUMBMQ)

Демографический доклад – 2022. Социодемографический капитал Республики Татарстан в контексте национальной безопасности (2019–2021 гг.) : монография / под редакцией Ч. И. Ильдархановой. Казань : Издательство Академии наук Республики Татарстан, 2022. 352 с. DOI [10.51285/978-5-9690-1058-1](https://doi.org/10.51285/978-5-9690-1058-1)

Иванникова М. В. Гендерный подход к трудовому воспитанию в этнопедагогике народов Крыма // Проблемы современного образования. 2021. №2. С. 125–138. DOI [10.31862/2218-8711-2021-2-125-138](https://doi.org/10.31862/2218-8711-2021-2-125-138). EDN [VYFSMN](https://www.edn.ru/VYFSMN)

Тузиков А. Р. Молодая семья: социальное самочувствие и общественно-политические процессы (на примере Республики Татарстан) // Управление устойчивым развитием. 2020. №3. С. 56–63. EDN [IKQGTU](https://www.edn.ru/IKQGTU)

References

Burkhanova, F. B., Sadretdinova, E. V. (2022). Ethno-cultural adaptation of spouses in an interethnic marriage: models and determinants. *Ufa Humanitarian Scientific Forum*, 4, 128–151. EDN: [RBSXWB](https://www.edn.ru/RBSXWB). https://doi.org/10.47309/2713-2358_2022_4_128_151

Guzelbaeva, G. Ya. (2020). Family education and child socialization in the observant muslim community of the republic of Tatarstan. *Islam in the Modern World*, 16(3), 163–182. EDN: [RXEECZ](https://www.edn.ru/RXEECZ). <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-4-163-182>

Davletshina, L. R., Amirova, E. F., Kuznetsov, M. G., Bakhareva, O. V. (2022). Family and fertility: trends, challenges, politics in the Republic of Tatarstan., 74–83. Scientific research of young scientists. Kazan. EDN: [MUMBMQ](https://www.edn.ru/MUMBMQ)

(2022). Demographic Report-2022. Sociodemographic capital of the Republic of Tatarstan in the context of national security (2019–2021): monograph., 352. Edited by Ch. I. Ildarkhanova. Kazan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. <https://doi.org/10.51285/978-5-9690-1058-1>

Ivannikova, M. V. (2021). Gender approach to labour education in the ethnopedagogy of the peoples of Crimea. *Problems of Modern Education*, 2, 125–138. EDN: [VYFSMN](https://www.edn.ru/VYFSMN). <https://doi.org/10.31862/2218-8711-2021-2-125-138>

Tuzikov, A. R. (2020). Young family: social well-being and socio-political processes (on the example of the Republic of Tatarstan). *Managing Sustainable Development*, 3, 56–63. EDN: [IKQGTU](https://www.edn.ru/IKQGTU)

Информация об авторе

Гневашева Вера Анатольевна – доктор экономических наук, главный научный сотрудник, Центр семьи и демографии ГНБУ «Академия наук Республики Татарстан», г. Казань, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3596-661X>;
ResearcherID: E-3157-2014
e-mail: vera_cos@rambler.ru

Поступила в редакцию 09.08.2024
Принята к публикации 18.09.2024
Опубликована 19.09.2024

Information about the author

Vera A. Gnevasheva – Dr. Sci. (Econ.), chief research fellow, The Center of Family and Demography of GNBУ «Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan», Kazan, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3596-661X>;
ResearcherID: E-3157-2014
e-mail: vera_cos@rambler.ru


Received 9 August 2024
Accepted 18 September 2024
Published 19 September 2024

Культ гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина

<https://doi.org/10.31483/r-112416>

УДК 141.411:2-5(66)

Медушевский Н. А.

Российский государственный гуманитарный университет 
г. Москва, Российская Федерация. <https://orcid.org/0000-0003-0475-6713>, e-mail: lucky5659@yandex.ru


Резюме. Статья посвящена рассмотрению одного из широко распространенных в Западной Африке культов водун (вуду) – культу гороводу / Кунде. Данный культ основан на религиозной системе водун, но включает в себя элементы ислама, христианства и иудаизма, а также имеет свою, отличную от водун, интерпретацию божественного пантеона. Исследование основано на личных наблюдениях автора, а также анализе работ зарубежных и российских антропологов и этнографов, представляющих результаты полевых исследований. В основу статьи для оценки результатов полевых исследований и обобщения антропологических материалов положен метод сравнительного анализа. В основе представления информации заложен структурный анализ культа гороводу, а также историко-генетический анализ, позволяющий отследить эволюцию культа и его практик в исторической ретроспективе. Возникновение культа гороводу находилось в тренде общей реакции традиционных обществ региона на падение уровня жизни населения, распространение эпидемий и голод, связанных с колонизацией. Негативные последствия колонизации трактовались как результат колдовства белых людей, противостоять которому могли только новые духовные сущности, заимствованные в более благополучных регионах Севера. Это обусловило заимствование пантеона и ритуальной практики, которая в дальнейшем была интегрирована в религиозную систему водун, а также включила в себя элементы монотеистических религий.

Ключевые слова: гороводу, Кунде, водун, политеизм, Западная Африка.

Для цитирования: Медушевский Н. А. Культ гороводу (Кунде) в ритуальных практиках народов Ганы, Того, Бенина // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 27–38. DOI 10.31483/r-112416. EDN DGMVJA

The gorovodu (kunde) cult in the ritual practices of the Ghana, Togo, Benin tribes

Nikolay A. Medushevsky

 Russian State University for the Humanities
Moscow, Russian Federation.
 <https://orcid.org/0000-0003-0475-6713>, e-mail: lucky5659@yandex.ru

Abstract. This article is devoted to – the Gorovodu / Kunde cult, which is one of the widespread cults of Vodun in West Africa. It is grounded in the Vodun religious system. However, this order denotes peculiarities, including elements of Islam, Christianity, and Judaism and authentic interpretations. The study relies on the previous scientific realms of research, dated XX–XXI centuries. Comparative analysis is used for detailed description and generalization of anthropological materials, based on field research. Meanwhile, structural analysis, supplemented by the historical-genetic method, deploys the evolution of the cult and its practices. The research draws the following conclusions. Firstly, the emergence of the Gorovodu / Kunde cult was a form of adaptation to socio-cultural challenges. They implied the decline in the standard of living of the population, and the spread of epidemics and famine associated with colonization. Secondly, the negative consequences of colonization were interpreted as the result of the white people's sorcery. Consequently, the resistance required new spiritual entities, borrowed from the more prosperous regions of the North. Finally, this led to the unique combination of Vodun religious and monotheistic religions elements, which continues developing these days.

Keywords: Gorovodu, Kunde, Vodun, polytheism, West Africa.

For citation: Medushevsky N. A. (2024). The gorovodu (kunde) cult in the ritual practices of the Ghana, Togo, Benin tribes. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 27–38. EDN: DGMVJA. <https://doi.org/10.31483/r-112416>.

Введение

Настоящая работа посвящена рассмотрению одного из кризисных культов религии водун, широко распространенной в регионе Западной Африки. Изучаемый культ – гороводу / Кунде исповедуется многими этническими сообществами в регионе Восточной Вольты, и далее на Восток до реки Моно, протекающей в Бенине. Автор рассматривает данный культ в практиках этнической группы эве, которая в изучаемом регионе является одной из доминирующих. Анализ традиции культа проводится на основе полевых исследований автора, а также на основе широкой историографии вопроса.

Само по себе изучение культа гороводу / Кунде представляется научно значимой, так как данный культ, во-первых, является типичным для региона и позволя-

ет глубже понять культуру и религиозно-мистические представления жителей региона, а также в перспективе – провести его сопоставление с другими кризисными культурами Западной Африки; во-вторых, изучение культа и истории его происхождения позволяет расширить знания об эволюции религиозной культуры народов региона, обозначив преемственность культа гороводу / Кунде различным религиозным традициям, существовавшим в прошлом; в-третьих, изучение обозначенного культа способствует уточнению комплексных представлений о религиозно-мистической системе водун, которая, несмотря на многие попытки ее анализа, предпринимавшиеся в прошлом, до сих пор характеризуется сверхвысоким многообразием и ускользающей идентичностью.



Рис. 1. Статуя (фетиш) божества Легба (хранителя порогов) – домашнее святилище. Кета, Гана, 2024.

Фото автора

Fig. 1. Statue (fetish) of the deity Legba (guardian of the thresholds) – home shrine. Keta, Ghana, 2024.

Photo by the author

В рамках религии водун (в российской научной традиции вуду), распространенной в Западной Африке, при наличии общей, хотя и размытой метафизической системы, существует большое количество специфических культов, в западной литературе именуемых орденами. Причем данные культы имеют свой ареал распространения, который включает фрагменты разных этнических сообществ. В их числе гороводу, Тчамба или Мама Тчамба, система гадания афа, культ Легбы (рис. 1), культ Мама Уотер (рис. 2), культ венави (близнецов / детей) (рис. 3) и др.¹

В целом воду (составные элементы религии водун) – это отдельные невидимые божества, ритуалы, знания, предметы, созданные человеком или природой, населенные богами, предками и героями-основателями важных родовых линий. Кроме того, сами адепты называются воду в тот момент, когда боги и духи овладевают их телом.

Вариации водун (культы) можно разделить на различные типы по их происхождению: царские, древние местные, а также заимствованные у соседних племен – приобретенные, которые часто получают интерпретацию в качестве кризисных культов, т. е. направленных на спасение сообщества в контексте тяжелых социальных кризисов.

Попытки систематизации религии водун предпринимались антропологами с конца XIX в. Так, например, А. Ле Эриссе ввел понятие «семья» в пантеон воду, выделив девять основных воду и четыре категории священ-

¹Культы могут сосуществовать в сакральной системе одного сообщества, например, верующими параллельно могут почитаться пантеон гороводу, бог-хранитель порогов Легба, богиня вод – Мама Уотер (Ватер/Вата) и бог гадания Афа.

ников². Антрополог М. Ауге отметил тесные отношения между астральным телом богов и телом людей, особенно телом короля: «тело правителя является не только выражением королевской власти, но также является синонимом божественности и рассматривается в амбивалентном виде, то есть как трансцендентное собственное ограничение или как квазиобъект с очень точными ограничениями»³. Из данного утверждения он вывел соответствие одного воду всей социальной группе, которая представляет семью божества. Однако данная семья неоднородна и в ней есть простые верующие и посвященные, способные общаться с божеством. Сама иерархия божеств отражена в священнической иерархии, которая может варьироваться от племени к племени⁴. Также вопрос иерархии в культурах водун, и в том числе в культуре гороводу, поднимала антрополог Д. Розенталь⁵.

В западной историографии и в настоящее время публикуется большое количество работ по теме нашего исследования. В том числе стоит отметить издание под редакцией М. Тсанга [Spirited, 2023], а также работы В. Перле [Perlès, 2023], Э.-К. Гнаджиро [Gnadjro, 2023], Б. Ананоу [Ananou, 2020], и такие монографии, как «Spirit service: Vodún and Vodou in the African Atlantic world» [Spirit, 2022] и «Vodún dans un monde en mutation: de la prétention cartésienne a la rationalité mantique» [Vodún, 2022].

В российской историографии имеются отдельные работы, авторы которых изучали западноафриканские религии и культы водун. В их числе следует назвать статьи К. В. Бабаева⁶, С. Н. Осиповского⁷, А. И. Долженковой и М. А. Емельяновой [Долженкова, Емельянова, 2015], Н. А. Маничкина [Маничкин, 2021].

Тем не менее проводившиеся исследования в большинстве случаев носили обобщенный характер, хотя и сопровождалось большим количеством примеров, либо наоборот были сосредоточены на анализе конкретных духовных практик. В то же время именно культ гороводу в российской историографии не исследовался, что обуславливает новизну проведенного исследования, подкрепленную результатами полевых изысканий автора.

Материал и методы исследования

Проведенное нами исследование носит комплексный характер. Оно опирается на концепцию кризисных культов У. Ла-Барра, сформулированную в 1970 г.⁸ и интерпретированную в работе Ю. Е. Березкина 1991 г.⁹ Данные авторы выводят категорию кризисных культов

²Le Hérissé A. L'ancien royaume du Dahomey, mœurs, religion, histoire. Paris : Émile Larose. 1911. 384 p.

³Augé M. Il dio oggetto. Roma : Meltemi, 2002. 192 p.

⁴Там же.

⁵Rosenthal J. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville: University Press of Virginia. 1998. 282 p.

⁶Бабаев К. В. Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин) // Антропологический форум. 2012. №S17. С. 219–229.

⁷Осиповский С. Н. Влияние современного общества на религиозные процессы на примере эволюции религии вуду // Вісник СевНТУ. 2012. №126. С. 189–193.

⁸La Barre W. Ghost Dance: The Origins of Religion. Dallas.: Waveland Press. 1990. 680 p.

⁹Березкин Ю. Е. Инки. Исторический опыт империи. Ленинград: Наука, 1991. 229 с.



Рис. 2. Образы фетишей Мами Уотер. Гана, 2024. Фото автор
Fig. 2. Fetish images of Mami Water. Ghana, 2024. Photo by the author



Рис. 3. Куклы венави, изображающие детей. Культ венави (близнецов). Того, 2024. Фото автора
Fig. 3. Wenavi dolls depicting children. The cult of Wenavi (twins). Togo, 2024. Photo by the author

на основании их мобилизационной социальной функции, востребованной в условиях, когда традиционная религиозная система и социальный порядок не в силах справиться с возникшими вызовами, угрожающими социальной безопасности. Данные культы являются массовыми, аффективными и иррациональными по своей природе. Часто ведущую роль в них играет мистицизм и вера в колдовство, а также конкретные духовные лидеры. Лидеры данных культов создают комплексную иллюзию избавления общества от угроз за счет радикальных практик, часто связанных с насилием, которое легитимизируется культом либо иными радикальными мерами, например, общей миграцией сообщества. При этом, несмотря на доминирование акцента ситуативных решений, данные культы преимущественно строятся на базе комплексной метафизической концепции, часто заимствованной у традиционной религии, и предлагают позитивное видение будущего без существующих угроз. Ю. Е. Березкин в числе культов данного типа называл культ Мамы Чи индейцев гуайми на западе Панамы, современные верования индейцев

мака в Парагвае и индейцев тупинамба из Бразилии, которые под влиянием кризисного культа мигрировали в Перу¹⁰. К категории кризисных культов можно также причислить и многочисленные культы вуду, возникшие среди бывших африканских рабов на Гаити, Кубе, в Бразилии и, например, в Новом Орлеане, о чем в том числе пишет Н. А. Маничкин применительно к афро-генным традициям [Маничкин, 2021].

На территории африканского континента также присутствует большое количество кризисных культов, ряд из которых был подробно изучен, в том числе культ зар (Эфиопия, Египет, Судан), который по своему смыслу наиболее близок к гороводу, так как является целительским и связан с одержимостью медиума / целителя божеством, когда и возникает возможность проводить исцеления¹¹. Тем не менее данный культ не относится к религиозной системе водун, поэтому не может считаться его аналогом.

¹⁰Березкин Ю. Е. Там же.

¹¹Fakhouri H. The Zar Cult in an Egyptian Village // *Anthropological Quarterly*. Volume 41, № 2. 1968. P. 49–56.

В Африке также практикуются и другие кризисные культы, например, религиозное движение хаука¹² (культ аккультурации), которое сложилось во французской колониальной зоне Африки. В отличие от гороводу, хаука является не целительским и антиколдовским, а имитационным и предполагает имитацию церемоний, в том числе военных.

В Вольтийском регионе, параллельно с гороводу существуют также культы Мамы Тчамба (культ потомков рабов (культ аккультурации)), Мами Уотер (культ водной стихии), культ венави (почитания близнецов и деторождения) и иные культы, происходящие из водун, но также не являющиеся в доминантном аспекте целительскими / антиколдовскими и занимающие отдельную сакральную нишу в мировоззрении местного населения, следствием чего часто становится приобщение отдельного человека сразу к нескольким локальным культурам, а также к так называемым духовным церквям, околехристианским сектам одного проповедника.

Изучение нами культа гороводу / Кунде основано на анализе зарубежной литературы, представленной исследованиями культов водун, в том числе наиболее фундаментальной работы Д. Розенталь¹³, а также публикаций Дж. Паркера и Дж. Алмона¹⁴, А. Бривлио¹⁵ и ряда других авторов, записок путешественников конца XIX – начала XX вв., наблюдавших формирование смежных культов-предшественников, и их практическую реализацию, в том числе О. Фримена¹⁶ и М. Делафосса¹⁷, а также личных наблюдений автора данной статьи в ходе полевых исследований в Восточной Гане, в том числе в районе Кпанду (родине гороводу) в 2021–2023 гг.

Таким образом объектом изучения в настоящей статье выступил культурно-исторический регион Западной Африки, географически простирающийся вдоль Золотого Берега от реки Вольта на Западе (Гана) до реки Моно на Востоке (Бенин), где среди местных этнических групп эве [Медушевский, 2024], фон, адан и др. исповедуется гороводу и смежные культы.

Цель работы заключается в концептуализированном представлении культа гороводу / Кунде в его современном виде в контексте исторической преемственности и определении его как широко распространенного и специфического варианта религиозной системы водун, представляющей реакцию на социальные кризисные явления в Вольтийском регионе, имевшие место в XX в.

В числе методов исследования следует отметить историко-генетический анализ, позволяющий отследить эволюцию культа и его практик в исторической ретроспективе с опорой на опубликованные результаты полевых исследований западных антропологов

XX в., и структурный анализ культа гороводу, позволяющий провести изучение компонентов культа, реализовать описание пантеона и практик. Важное значение для проведенного анализа также имеют результаты полевых исследований автора, проведенных в районах городов Анлога, Кпанду, Хо в Юго-Восточной и Восточной Гане на территории проживания народности эве. В ходе полевой работы были в том числе верифицированы данные о пантеоне культа гороводу, структуре жречества, форме и целях проведения ритуалов.

Результаты исследования и их обсуждение

В среде исследователей западноафриканских культов, в числе которых Д. Розенталь¹⁸, Дж. Паркер и Дж. Алмон¹⁹, А. Бривлио²⁰, К. В. Бабаев²¹, С. Н. Осиповский²² и др., во второй половине XX – начале XXI в. сложился консенсус по поводу того, что культ гороводу и связанные с ним современные культы богини Тигаре, йэве и т. п. наследуют исторические традиции кризисных культов, берущих свое начало в 1870 гг. в виде культа сакрабунди. Причина их возникновения данного типа культов, приверженцами которых сегодня является не менее трети населения Вольтийского региона, была связана с активизацией процессов колонизации и христианизации регионов, повлекших за собой голод, болезни, включая оспу, и разрушение традиционного уклада жизни местного населения. Последующий период только усиливал социальные проблемы, которые стали трактоваться как результат колдовства белых людей, с которым возможно бороться только на духовном уровне, обретая новых покровителей в виде иноземных богов и духов людей, защитивших свой народ. Несмотря на то, что колониальный период остался в прошлом, социальные проблемы, бедность и низкий уровень образования в регионе продолжают сохраняться. Это создает подходящую социальную почву для дальнейшего развития и эволюции кризисных культов, построенных вокруг традиционной религии и мировоззрения.

История возникновения культа гороводу / Кунде.

Культ гороводу, известный по имени одного из главных божеств также как Кунде, сочетает в себе традицию водун и христианские заимствования. Культ называется в честь орехов колы (хауса горо), которые являются ключевой церемониальной пищей – едой богов. Считается, что гороводу имеет внешнее происхождение и возник среди народов севера, говорящих на языке хауса. Культ происходит из региона Саванны на севере Золотого Берега, граничащей с нынешними Буркина-Фасо и Кот-д'Ивуаром. Также культ считается современным, поскольку распространился на территории Ганы и Того только в XX в., смешавшись с вoduистской традицией местных жителей.

Согласно легенде, распространенной в Кпанду (Восточная Гана)²³, Кунде / гороводу возник как движение против колдовства в колониальный период, что было связано с ухудшением жизни местного населения, распространением болезней, войнами и рабством.

¹²Stoller P. Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger // *Ethos*, Volume 12, No. 2. 1984. P. 165–188.

¹³Rosenthal J. Указанное сочинение.

¹⁴Parker J., Allman J. *Tongnaab: The History of a West Africa God*. Bloomington: Indiana University Press. 2005. 300 p.

¹⁵Brivio A. *La dinamica Vodun in Benin: politica e pratica religiosa*. Università di Milano Bicocca. 2011. URL: <https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/download/17817/16952> (дата обращения: 01.07.2024).

¹⁶Freeman A. R. T. *Travels and Life in Ashanti and Jaman*. London: Constable 1898. 559 p.

¹⁷ Delafosse M. *Les frontières de la Cote d'Ivoire et du Soudan*. Paris: Masson et C. Editeurs. 1908. 600 p.

¹⁸Rosenthal J. Указанное сочинение.

¹⁹Parker J., Allman J. Указанное сочинение.

²⁰Brivio A. Указанное сочинение.

²¹Бабаев К. В. Указанное сочинение.

²²Осиповский С. Н. Указанное сочинение.

²³Верифицировано в ходе полевых исследований автора, проведенных в 2023 г.

Подробный анализ происхождения и развития культа гороводу проводит также и итальянская исследовательница А. Бривлио²⁴. Она пишет, что гороводу относится к семейству целительских культов воду, называемых атике (на языке эве означает травы, корни, лекарства). Сам культ не монолитен и на современном этапе своего развития делится на две традиции: в Того и Гане – это трон кпето дека, а в Бенине – трон кпето ве²⁵.

Эти два подкульта имеют общий пантеон, сформировавшийся в конце XIX в. на территории Золотого Берега, а также общую направленность – исцеление и борьбу с колдовством, которое является причиной болезней и голода. Божества пантеона тесно связаны с культурами предков и земли²⁶, что является следствием земледельческого характера культуры эве.

Культ гороводу / Кунде возник не сразу и имел длительную историю становления, которая характеризовалась сменой нескольких культовых систем. Первый антиколдовской культ, пришедший на Золотой Берег, назывался сакрабунди²⁷, позже он преобразовался в культ абрева. Именно абрева первым стал популярен в северных районах Ганы и Того. Его центром стал г. Эдвесо, откуда он проник на север в район Мампона и на юго-запад к озеру Босомтве²⁸.

Сразу после распространения уже в 1908 г. культ абрева был запрещен, однако это не привело к его исчезновению: в большинстве случаев культ просто изменил название либо объединился с другими культурами религиозной традиции воду. В 1920 гг. место абрева занимает культ хвемесо, что дословно переводится как защита меня. Колониальные администрации запрещают данный культ, как и предыдущие, но он приспосабливается под запрет и в ряде районов становится тайным.

В период с 1920 по 1940 гг. традиция хвемесо претерпевает глубокие изменения, связанные с приходом в регион «новых божеств», заимствованных, вероятно, также у хауса. Главой нового пантеона выступает Кунде, а в числе других божеств выделяются Сеньякупо, Нана Тонго и Тигаре²⁹. После Второй мировой войны, популярность уже сформировавшегося культа гороводу начала снижаться, однако параллельно с ним развивался монокульт богини Тигаре³⁰.

Считается, что гороводу, равно как и его предшественники, а также параллельно существовавшие аналогичные культы, были направлены на борьбу с социальными проблемами, интерпретировавшимися как колдовство белого человека³¹.

Автором, подробно изучавшим формирование и распространение культа гороводу и его аналогов после Вто-

рой мировой войны, стал Д. Гуди³². На основании проведенных исследований, автор утверждает, что новые культы явились продолжением локальной религиозной традиции, хотя и расширившейся в период кризиса, а увеличение количества алтарей, связанных с целительскими культурами, не было однозначным следствием возросшей антиколдовской активности, так как колдовство выступало лишь одним из вызовов наряду с общим ростом смертности и заболеваемости, а также общим снижением уровня жизни. Именно Д. Гуди, изучая данный тип культов, предложила считать их целительскими, а не антиколдовскими, как это было принято с начала XX в.

Популярность данного типа культов в 1920–1950 гг. оказалась связана с эпохой перемен в социальном и политическом порядке. В условиях подавления со стороны колониальных администраций и в контексте борьбы туземных групп за независимость традиционные культы уже не могли дать четких и востребованных ответов на общесоциальный запрос, а христианство, распространявшееся среди эве и фон еще с 1880 гг., многими все еще рассматривалось как чужеродная «белая» религия, выступающая против исторических традиций.

На наш взгляд, в данном контексте гороводу и аналогичные культы, предложили промежуточный вариант между политеистическими архаичными культурами и монотеистическими религиями с их заповедями и канонами, что подтвердилось и в ходе общения автора с адептами гороводу в Восточной Гане.

Наблюдатели того времени сошлись во мнении, что особое внимание в местных религиозных практиках уделялось природе. Между тем, распространяясь с севера на юг, ими заимствовались ритуалы, символы и дискурсы как из ислама, так и из христианства.

Подобный промежуточный статус культов, несмотря на интерес к ним в традиционных сообществах, не мог не стать поводом для конфликта как с традиционалистами, так и с миссионерами и колониальными администрациями. Последние заняли непримиримую позицию и активно практиковали разрушение алтарей, сожжение и изъятие фетишей и ритуальных предметов. Причина активного противостояния во многом коренилась в агрессивном поведении самих культистов, предпринимавших атаки на святилища традиционных культов, что приводило к погромам³³.

На территории проживания эве, и особенно в сообществе анло культ гороводу носил не только форму религиозного протеста, но и однозначно был направлен против колониальных администраций и миссионеров³⁴.

А. Бривлио отмечает, что гороводу, зародившись как совокупность практик борьбы с колдовством, постепенно приобрел характер секты, а точнее множества сект, слабо связанных друг с другом и при этом патримонических по своей сути³⁵.

²⁴Brivio A. Указанное сочинение.

²⁵Banégas R. La démocratie à pas de caméléon: transition et imaginaires politiques au Bénin. Paris: Karthala. 2003. 50 p. Примечание: в нашей работе основной исследуемый материал связан с кпето дека.

²⁶Parker J., Allman J. Указанное сочинение.

²⁷Freeman A. R. Указанное сочинение.

²⁸Brivio A. Указанное сочинение.

²⁹Там же.

³⁰Vetter R. Tigare – Anomabu, Ghana: Musicking in a Fante Community. URL : <https://vetter.sites.grinnell.edu/ghana/uncategorized/tigare> (дата обращения : 01.07.2024).

³¹Field M. Search for Security: an Ethno Psychiatric Study of Rural Ghana. London : Faber and Faber. 1970. 460 p.

³²Goody J. Anomie in Ashanti // Africa. 27. №4. 1957. P. 356–363.

³³Morton, W. P. The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: a Sociological Analysis of a Witch-Finding Movement // Bulletin de l'Ifan 18, série B. 1956. P. 315–334. URL : <https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/ff62/documents/021> (дата обращения : 01.07.2024).

³⁴Parker J., Allman J. Указанное сочинение.

³⁵Brivio A. Указанное сочинение.

Полевые исследования, проведенные автором, подтвердили, что привлекательность культа для местного населения обусловлена его простотой. Адепты культа могут разместить алтарь в любом месте, в том числе и дома, ритуалы не предполагают шрамирования, жертвы приносятся не на алтаре, а в другом месте, чтобы не допустить его осквернения кровью и сохранить чистоту. Почитание крайне простое и включает в себя в качестве ритуальных принадлежностей орехи колы, духи, кусковое мыло, тальк и свечи. Традиция предполагает проведение воскресных месс, как в христианстве, которые позволяют мобилизовать верующих, а заодно воспрепятствовать посещению ими церквей³⁶. Кроме того, культ не запрещает адептам оставаться приверженцами альтернативных религиозных систем. Адепты часто продолжают отмечать религиозные праздники, принятые у христиан и мусульман, например, Рождество и Рамадан³⁷.

Заемствования проникают и в мифологию. По одной из легенд, как ее транслируют жрецы культа, Кпето (ключевая фигура культа, аналог святого покровителя) происходил из Северной Ганы, путешествовал и жил в Медине задолго до прибытия Мухаммеда. «Медина тогда была городом, полным колдовства, и раз в году жители приносили в жертву барана пытаясь бороться с колдовством. <...> Кпето в Медине ел орехи кола, чтобы защититься от зла. Спустя много лет Кпето вновь появился в Гане, в деревне, рядом с большой рекой. Там у жителей была та же проблема, что и в Медине <...>»³⁸.

Присутствуют и иные аллюзии, например, заявляющие, что золотой телец иудеев был первым водун, и традиция почитания идет именно оттуда. Или традиция, введенная самопровозглашенным пророком «святым» Ахмедом, – жрецом из Гбангнито на границе Бенина и Нигерии, который во главе всех ангелов поставил Метатрона, «белокожего ангела, иконографически представленного как индуистское божество Шива»³⁹.

Несмотря на множество аллюзий на христианство, ислам, иудаизм и даже индуизм, большинство вариантов культа гороводу, особенно в Гане, связаны с традицией водун и могут быть рассмотрены в качестве аутентичных.

Структурное описание культа гороводу / Кунде. Структурный анализ культа предполагает выделение ключевых формирующих компонентов, в том числе пантеона, иерархии жрецов и ритуальных практик. Все данные компоненты и их составляющие были идентифицированы автором в ходе полевых исследований, реализованных в сообществах эве в Гане и Того. Полевые исследования позволили верифицировать результаты аналогичных изысканий, проводившихся в 1980–1990 гг. западными антропологами, дополнить их и создать единую комплексную картину реализации современных практик отправления культа гороводу / Кунде. Дополнительно отметим, что представленное далее описание является максимально полным и обобщенным, однако в большинстве сообществ эве и близких этнических

групп, исповедующих гороводу, встречаются фрагментированные интерпретации, т. е. пантеон может быть меньше – акцент на божеств-покровителей сообщества, структура жречества может не включать отдельных вторичных участников (помощников жреца), ритуалы и их последовательность может быть скорректирована в соответствии с представлениями верховного жреца и локальной традицией отправления культа. Кроме того, рядовые члены общин, как правило, не обладают полными знаниями о пантеоне и практиках культа, так как формального канона культа в принципе не существует, и информация о нем передается от одних посвященных к другим в песенной форме и в рамках рассказов.

Пантеон гороводу. Культ гороводу / Кунде строится вокруг пантеона, основанного на пантеоне водун. В традиции эве выделяются следующие божества: Маву – создатель, бог / богиня луны; Лиза (муж / брат / аватар богини / бога луны Маву – бог солнца / дня); Хевьесо (гром) (рис. 4); Агбуи (вода); Водун Да (змеиная радуга (Великий Питон)); Ахолу / Сакпата (земля); Эгу (железо); Анана / Нана Блуку (Булаку) (плодородие); Тогбуи Ньигбле (священный лес).



Рис. 4. Бог грома Хавьесо (культ гороводу).

Статуя на Магическом рынке
в Ломе, Того. Фото автора

Fig. 4. Thunder god Havieso (gorovodou cult). Statue
at the Magic Market in Lome, Togo. Photo by the author

³⁶Верифицировано в ходе полевых исследований автора, проведенных в 2023 г.

³⁷Brivio A. Указанное сочинение.

³⁸Там же.

³⁹Там же.

Таблица 1. Имена божеств в культуре гороводу и смежных культурах водун
Table 1. Names of deities in the cult of Gorovodu and related cults of Vodun

Гороводу	Общий водун в смежных культурах
Бангеле	Egu (бог железа)
Нана Ванго	Мами Вата (прибрежная русалка)
Сакра	Сакпата (Ахолу)
Кунде	Адела (дух-охотник)
Суния Компо	Лиза (муж / брат / аватар богини / бога луны Маву – бог солнца / дня)

Как было установлено в ходе полевых исследований, перечисленные божества в разных сообществах трактуются по-разному. Название *трово* (младшие боги по отношению к богу-демиургу Маву), по-видимому, чаще используется среди западных эве, а *воду* (просто боги) чаще можно услышать среди восточных эве и фон, при этом значение божеств в пантеоне эквивалентно. Кроме того, некоторые божества пантеона гороводу являются копией аналогичных божеств из общего пантеона водун, но с другим именем (табл. 1).

Бог Кунде особенно важен в гороводу, и по его имени данный культ также известен в изучаемом регионе. Кунде описывается адептами культа (установлено в ходе поездок автора в регион) как старый человек хауса (хауса – общий термин для северян, происходит из нигерийско-бенинской традиции, как и культ в целом). Он описывается и как лев, и как наездник на львах. Кунде поедает собак и носит шкуры животных.

Жена Кунде – Аблева (пантера). Она ест белых овец и одевается в белое. Иногда Аблева ведет себя как очень старая женщина, чем смешит людей (смех это одна из форм поведения, принятая богами). Аблева также продавец (даритель) орехов кола – блюда богов и ключевого ритуального элемента. Все молитвы Кунде и Аблеве сопровождаются подношениями орехов кола или поеданием тех орехов, которые уже были предложены воду (помещены на божественные объекты) и, таким образом, съев такую пищу, адепт съедает саму тро / воду (богиню) и приобщается к богам. По мнению автора статьи, данная традиция связана с христианским обрядом причастия, однако адепты культа гороводу с таким утверждением не совсем согласны.

Почитание Кунде и Аблевы связано также с почитанием Тогбуи Кадзанка и Ал-лах – богов дедушки и бабушки (собираательных образов). В данном случае почитание бабушки Ал-лах – это выражение влияния исламских народов Нигерии, хотя возможен и иной вариант, в соответствии с которым имя Ал-лах происходит из страны игбо в Нигерии, где бога земли зовут Ала.

Кадзанка более требователен, чем Кунде. Влияние данного божества на человека, как и других воду, выражается в состоянии транса.

Пантеон гороводу включает потомков Кунде и Аблевы. Согласно информации, собранной автором статьи в районах Анлоги и Кпанду в общении с адептами культа и верифицированной данными из работы Джуди Розенталь⁴⁰, в группу главных духов / богов культа входят Сакра (первороденный), Бангеле, Цен-

⁴⁰Rosenthal J. Указанное сочинение.

ге, Суругу, Гуэрия, М'бангазу, Мосси и Суния. Самым младшим среди них является Суния Компо, пол которого неопределим. Суния Компо способен оставаться незамеченным, менять цвет или становится невидимой для врагов. Данный трово сравнивается с хамелеоном и иногда именуется королем мух. Адепты Сунии – Суниаси носят синюю или зеленую одежду, так как это цвета данного божества. Пища Сунии – голуби, запеченные целиком. Суния не ест в присутствии других, что отражено в поведении его адептов.

Другое божество – Сакра, первенец Кунде и Аблевы. Его цвета белый и красный.

Младший брат Сакры и еще один ребенок Кунде и Аблевы – Бангеле, охотник, солдат и полицейский. Как показали полевые исследования автора в Юго-Восточной Гане 2021–2023 гг., данное божество широко почитается среди эве и выступает покровителем военных и полицейских. Бангеле мастер оружия, он владеет пистолетами и ножами. Его цвета красный, черный и белый, а орнамент – широкая полоска. Он отождествляется с совой, и вероятно, может в нее перевоплощаться. Сова (азехеви) переводится как птица-ведьма. В танцах Бангеле-си двигается порывисто, жесты рук напоминают движения крыльев птицы. Танец исполняется с ножами. Считается что Бангеле – амедагле (сумасшедший, псих). Его символ – апиа, трезубец с маленькими шариками, распределенными вдоль древка, сделанный из дерева санка. Фетиш Бангеле создается из когтей совы и крыльев грифа кпалиме. Характерно, что Бангеле выполняет ту же функцию, что и Эгу, бог железа в религии водун в целом, что говорит о наложении традиций. При этом, как и некоторые другие божества, Бангеле может дурачиться и смешить людей. Считается, что братья и сестры Бангеле являются его инструментами или оружием – ножами, древками стрел, копьями, скребками для кожи и т. п. Магическое оружие входит в костюм бангуэле (жреца Бангеле) и надевается во время транса (ритуальное оружие само по себе является водуном (божеством) и его статус священен).

Божество Суругу подобен птице. Считается, что он авалифо – всегда в пути. Кроме того, он глух, но читает по губам все, что говорят окружающие. Он может превращаться в птицу, когда захочет, и выходить на дорогу, чтобы послушать, что люди говорят своим детям. Суругуси (адепты Суругу) носят белое и черное в широкую полоску.

Мосси (это также название народности, что может говорить о происхождении божества) похожа на молодую женщину из племени хауса, которая управляет огнем: эзоцито (буквально огонь-вода или тушение пожаров). Она может тушить лесные пожары.

Герия – девственница, одетая в белые одежды хауса, которая ведет себя утонченно.

Ценге или Тсенге – человек с ножом, в ритуалах ему соответствует семь ножей.

Кангба – обманщик, который всегда всех путает.

Еще одним божеством пантеона является Нана Ванго, или бабушка-крокодил. В телах крокодилов она передвигается по земле движениями лап животного. Ее пища – утка. Она, как и ее адепты, носит черную ткань и раковины каури, сшитые вместе, чтобы напоминать крокодиловую кожу. Во время транса она использует шест, а вместо головного убора – тыкву. Шест символизирует весло каноэ. Когда адепт Ванго – Вангоси впервые входит в транс, она (жрица / медиум) должна облить свое тело водой, низко наклоняясь или приседая к земле, как крокодил. Затем она садится на ритуальный табурет. Расширенный ритуал предполагает, что, когда Вангоси погружается в транс, она входит в воду реки под звуки барабанов, а люди поют и танцуют. Ей нужно бросать яйца, пока она в реке, а она их подбирает и ест.

Ванго также является перевозчиком для тех, кто переправляет нас через реку на плоту, что надо признать метафорическим выражением крокодила.

Всем богам соответствуют животные для жертвы, не всегда умерщвленные⁴¹.

Как показали опросы жрецов культа гороводу, связь между перечисленными божествами и их статус весьма условны. Если между некоторыми из них возможно отследить родственную связь, то другие, например, Герия, Ценге, Кангба, Ванго, просто приобщены к пантеону, и не всегда понятно, являются ли они богами, духами или людьми, хотя все, безусловно, обладают духовным статусом в глазах членов культа. Подобная запутанность, на наш взгляд, связана с отсутствием писаной мифологии и четких общеупотребимых догматов и канонов. В результате практически в каждом храме гороводу, посвященном одному или нескольким божествам, формируется их собственная локальная интерпретация, не совпадающая полностью с аналогичными интерпретациями в других святилищах.

В рамках культа гороводу существует также самостоятельный культ богини Тигаре. Она впервые появилась в прибрежной зоне Ганы примерно в 1920 гг. Считается, что этот западноафриканский культ возник в исламизированном регионе Западного Судана и по-

⁴¹Там же.

степенно распространился на юг – в Кот-д’Ивуар, Гану, Того, Бенин и некоторые районы Нигерии.

В центре культа находится божество по имени Тигаре, которое защищает от черной магии, называемой джуджу (кукла), которая, как считается, накладывается на людей не духами, а другими людьми, обычно из окружения жертвы. Считается, что жрецы и жрицы Тигаре способны раскрыть источник и нейтрализовать неблагоприятные последствия заклинания джуджу, постигнутого человека. Жрецы (акомфо) служат сообществу в целом и любому, кто приходит к ним за помощью в решении проблем. Предположительно, популярности культа Тигаре способствовала возросшая неопределенность в жизни многих африканцев. Эта неопределенность была вызвана изменениями, вызванными процессом активизации социогенеза, урбанизацией и разрушением консервативных устоев. Для многих Тигаре является надеждой, поскольку считается, что эта сила способна раскрыть источники несчастий человека.

Култ Тигаре больше ориентирован на борьбу с колдовством, в то время как другие направления гороводу / Кунде делают основной акцент на целительстве, хотя направление борьбы с колдовством в них также присутствует, но как вторичное. Реакция на социальные вызовы со стороны культов гороводу / Кунде и Тигаре в виде знахарства и борьбы с колдовством как основных форм религиозно-мистической практики позволяет отнести оба культа к категории кризисных. Следствием распространенности данных культов становится высокий уровень мистицизма среди жителей исследуемого региона. Часто обвинения в колдовстве провоцируют социальные конфликты вплоть до убийства колдунов⁴². Обвинения в ведьмовстве ведут к изгнанию обвиненных женщин и их детей из сообщества. Изгнанные женщины переселяются в так называемые деревни ведьм, и, по некоторым оценкам, число жителей таких деревень в Восточной Гане превышает десять тысяч человек⁴³.

Жречество в гороводу. Центральное место в отправлении культа занимает жрец или жрецы, которые присягнули на верность божеству и приобщены к таинствам. В гороводу существует сложная иерархия жрецов в каждом отдельном храме, которая может варьироваться. Обычно среди жрецов выделяется целый комплекс ролей⁴⁴ (табл. 2).

⁴²Бабаев К. В. Указанное сочинение.

⁴³Igwe L. Witch camps and politics of witchcraft accusations in Ghana. News Ghana. URL : <https://newsghana.com.gh> (дата обращения : 13.07.2022).

⁴⁴Там же.

Таблица 2. Распределение ролей в отправлении культа гороводу
Table 2. Distribution of roles in the performance of the cult of Govorodu

Роли участников	Специфика роли участника
Верховный жрец – поклоняющийся Гороводу (гороводуви или тродуви)	Чаще мужчина. Он никогда не впадает в транс, имеет возможность стать проводником (сентеруа), т. е. выступает зрителем за воинствами духов, когда они приходят во время транса другого жреца. Сентеруа – человек, который заботится о трозиво (водузиво) или духах-хозяевах в состоянии транса, ведет их в святилище и одевается в соответствующие костюмы.
Певец-лидер (эхадзито)	Мужчина, реже женщина.

Певцы	Мужчины и женщины, которые исполняют песни вслед за певцом-лидером.
Барабанщик-лидер (эхуфофото)	Почти всегда мужчина.
Музыканты	Исполняют музыку (преимущественно на барабанах (мужчины) и погремушках (женщины)) вслед за барабанщиком-лидером.
Молящийся священник (кпедзига) или смотритель (кпомега) святилища и двора божества, которому посвящен храм	Кпедзига – помощник верховного жреца с правом сидеть на священных табуретах (алтарях), которому поручено возносить молитвы, будить божество по утрам.
Помощник священника – мясник (босомфо)	Забивает животных для церемоний. «Охотник» или «мясник» должен проводить церемонии, чтобы умиротворить дух убитых животных, иначе он сильно заболит.
Этро мать (этроно)	Жена священника или сестра женщины-жрицы, которая помогает в проведении ритуалов.
Медиумы	Адепты, приближенные к жрецам, постоянно устанавливающие контакт с духами во время ритуалов (их число вариативно).

Начало приобщения к касте жрецов начинается с детства. Во многих случаях статус жреца наследуется, но в выборе ученика жрец-наставник руководствуется способностями ученика по общению с духами и чтению знаков. Считается, что уже в возрасте десяти лет дети могут стать одержимыми духами, хотя одержимость чаще встречается примерно с пятнадцатилетнего возраста. Девочки чаще становятся одержимыми, чем мальчики. Тем не менее среди жрецов преобладают мужчины.

В различных святилищах поклоняются различным божествам пантеона, и в крупных населенных пунктах святилищ может быть несколько, включая уличные святилища, например, посвященные стражу порогов и врат Легбе, которые имеют только смотрителя (хранителя) и домашние святилища. Обычно за святилищем закреплены не более трех божеств (в большинстве случаев одно), которые являются покровителями конкретного селения и его жителей. Характерно, что основное почитаемое божество, может быть локальным (не включаемым в пантеон культа другими сообществами) и даже ассоциироваться с родоначальником сообщества, именуясь тогби (старый) (рис. 5).

Тем не менее в рамках церемоний встречается и обращение к другим божествам пантеона в зависимости от целей ритуала, так как святилище – это дом для всех водун и трово. Также считается, что любое божество пантеона может войти в человека в рамках транса. Когда адепт культа находится в трансе, верховный жрец считывает символическую информацию с его поведения, на основании которой им создаются определенные пророчества. Важную роль выполняют также различные формы гадания. Задачи верховного жреца и его помощников не ограничиваются проведением ритуальных мероприятий. Они также осуществляют повседневную ритуальную деятельность, реализуют ежедневные подношения, а также проводят ритуалы для отдельных членов сообщества, отвечая на их просьбы и принимая подношения. Жрецы также создают фетиши и амулеты для просителей (рис. 6).



Рис. 5. Статуя покровителя племени – предка, представляет сообщество на фестивале Афенорто в Менне, Гана, 2024. Фото автора
 Fig. 5. Statue of the patron saint of the tribe, the ancestor, representing the community at the Afenorto festival in Meppe, Ghana, 2024. Photo by the author



Рис. 6. Жрец культа водун в праздничной короне. 2020 г. Фото Генри Квадво Амоако
Fig. 6. A Vodun priest wearing a festive crown. 2020. Photo by Henry Kwadwo Amoako

*Отправление культа*⁴⁵. Отправление культа гороводу / Кунде имеет множество форм и достойно описания в отдельной работе. Характеризуя отправление культа тезисно, следует отметить, что формы ритуалов типичны для религиозной системы водун и на уровне городского / деревенского святилища включают свадьбы, похороны, обряды инициации мужчин и женщин, а также религиозные праздники в честь конкретных божеств (как систематические, например, посвященный урожаю, так и ситуативные, например, призыв дождя в засуху). Кроме того, есть большое количество частных ритуалов, посвященных лечению, поиску ведьмы / колдуна, созданию личного или семейного фетиша, амулета, талисмана и т. д. Отметим, что отдельные ритуалы также проводятся в клановых и домашних святилищах, где жрецом выступает глава домохозяйства или клана. На уровне племени верховным жрецом выступает вождь (король).

Все церемонии и ритуальные практики сопровождаются подношениями богам в виде каши, алкоголя, благовоний, орехов кола и т. п. (повседневная практика), а также масштабными жертвоприношениями в особых случаях, например, заклание козла, собаки или иных животных, птиц и типов еды в зависимости от почитаемого божества.

⁴⁵Описание приводится на основе полевых исследований автора в районе Восточной Вольты 2021–2023 гг.



Рис. 7. Барабанички клана на фестивале Афенорто в Менне, Гана, 2024. Фото автора
Fig. 7. Clan drummers at the Afenorto festival in Meppe, Ghana, 2024. Photo by the author

Обязательным атрибутом любой ритуальной практики является музыка, представленная в основном игрой на барабанах (отдельным направлениям гороводу соответствуют разные типы барабанов) и погремушках, а также песнями – своими для каждого повода (рис. 7).

Активные музыкальные фазы некоторых мероприятий, например, похорон, могут длиться более пяти часов.

На мероприятиях, посвященных почитанию богов, участники мероприятий (не только медиумы или жрецы, но и рядовые члены) часто впадают в транс, чему способствует соответствующее музыкальное сопровождение. Транс для адептов гороводу – это подтверждение внимания к их делам духов, поэтому поведение одержимого считывается и трактуется верховным жрецом святилища. Так, например, считается, что если человеком овладел Кунде или Кадзанка, то он встанет на скамейку и протянет левую руку, чтобы поприветствовать людей, а если это один из других водун, то человек протянет правую руку.

В ходе наблюдения автора за церемониями, было установлено, что в состоянии транса обычно входят «медиумы» – люди, не включенные в иерархию жрецов, но за счет своего дара способных говорить с духами (впускать духов в себя), приближенные к святилищу, реже – младшие жрецы, молящийся священник (кпедзига) или смотритель (кпомега) святилища и двора при нем. В то же время, в состоянии транса может впасть и рядовой член культа старше десяти лет, присутствующий на церемонии. По заявлениям самих адептов культа, приглашенные наблюдатели и тем более европейцы в рамках обряда не могут войти в транс.

Церемонии гороводу иногда приобретают характер пародии, что связывается со священным смехом. Считается, что таким образом боги высмеивают своих почитателей и самих себя; танцоры передразнивают зрителей, кричат и смеются, уперев руки в бедра, с открытым ртом к небу. Адепты и зрители поочередно раздражаются смехом и благоговеют перед сверхъестественной силой, высвобождаемой во время этих представлений. Считается, что разинутый рот во время транса – это проводник божественных голосов, и так в том числе выражается целительская сущность культа⁴⁶.

Выводы

По итогам полевых исследований культа гороводу / Кунде, проведенных в 2021–2023 гг. и смежных культов (например, культа богини Тигаре, рассмотренного с опорой на литературу по проблеме), распространенных в регионе Восточной Вольты и на территории современных Того и Бенина, а также изучения литературы по проблеме исследования, нам удалось прийти к целому ряду выводов. С точки зрения исторического генезиса формирования культа гороводу, следует отметить, что данный культ, оформившийся в первой половине XX в., наследовал более ранним культам абрева и хвемеса, для которых исходным стал культ сакрабунди. Все они имеют базой религиозную систему водун, в основе которой находится поклонение богу-создателю Маву и порожденным им богам, в разных традициях трактуемых как воду (боги) или трово (младшие боги). Преемственность выражается в приобщении исходной метафизической концепции водун с ее представлениями о единстве физического и духовного мира, а также магии, которой человек может пользоваться, если ему благоволят духовные сущности.

Тем не менее культы абрева, хвемеса и гороводу следует рассматривать как специфические производные водун: они представляют собой своего рода секты, которые обобщенно можно назвать кризисными культурами. Основанием для их создания и развития послужили мощные социальные кризисы конца XIX – середины XX в., связанные с эпидемиями, голодом, локальными войнами, ужесточением колонизации и последующим обретением странами региона независимости, сопровождавшейся бедностью и межэтническими конфликтами. Данные социальные проблемы трактовались местным населением как последствия злой магии⁴⁷, в том числе распространяемой европейцами, что было связано, например, с эпидемией оспы. В данной связи обозначенные культы обобщаются определением «целительские» и направлены на борьбу с колдовством и его производными, в том числе болезнями. Данные культы имеют условные смысловые аналоги как в странах Западной Африки, так и на других континентах. В том числе к ним близки вудические культы Гаити, Кубы и Бразилии [Маничкин, 2021].

Автономность культов подтверждается существованием в них обособленного пантеона, который лишь отчасти (в основном по функционалу богов) пересекается с панте-

оном водун, и центральной фигурой в котором, если говорить именно о гороводу, выступает обожествленный человек, а точнее его дух – Кунде. Также на обособленность и сектантский характер культов указывает существующая в них автономная жреческая иерархия и ритуальная практика (в целом типичные обряды, проводятся в соответствии с традицией культа и адресованы к пантеону культа). В то же время культ гороводу / Кунде развивается в системе водун. Он анимистичен и в нем широко применяются различные типы фетишей, но в то же время в нем выше уровень мистицизма, что находит свое выражение в распространенности состояния транса в рамках ритуалов и большом количестве прецедентов борьбы с колдовством.

Культ гороводу характеризуется синтезом принципов религии водун с элементами христианства и ислама. Показательно, что, например, среди адептов гороводу распространены христианские заповеди, а одного из наиболее значимых богов – мать Кунде, именуют Ал-лах, причем сам Кунде, по преданию, происходит из региона Верхней Вольты, где высок уровень исламизации. Кроме того, в городах многие адепты гороводу также являются прихожанами христианских церквей.

В итоге можно констатировать, что гороводу – это культ исторического транзита ряда архаичных по своей организации сообществ региона, который помог им адаптироваться к сложным социальным и экономическим изменениям, сохранив при этом общую религиозно-мистическую систему водун, являющуюся платформой регионального традиционализма и трайбализма. Культ до сих пор актуален и остается доминирующим во многих сельских районах.

Исследование культа гороводу представляет собой сложную и пока не до конца решенную задачу, так как при ближайшем рассмотрении культ, лишенный канонов, оказывается многоликим – в каждом районе и даже деревне присутствует его уникальная интерпретация, которая обусловлена местными социальными проблемами, распространением в данном районе христианства или ислама, а также существованием других культов водун, например, культа богини вод Мама Уотер и др. Влияние на культовые практики также оказывают процессы урбанизации и индустриализации. В итоге культ адаптируется, формируя локальные фрагментированные интерпретации.

Тем не менее несмотря на вариативность проведения культ гороводу / Кунде – это единая религиозно-мистическая система, на что указывают общность пантеона, относительная универсальность жреческой иерархии и схожесть ритуальных практик. Все данные компоненты культа были проанализированы автором статьи по материалам полевых исследований, что позволяет говорить о реальном существовании данной религиозно-мистической системы. Тем не менее продолжительность существования культа и отсутствие формализованных канонов ведут к возникновению его локальных вариаций. Данная адаптивность и вариативность практики ставит вопрос о комплексном исследовании культа сразу в различных локациях с последующим их сравнением и обобщением. Указанная задача крайне актуальна, так как ее решение позволит сделать выводы о глубинной идентичности населения Восточной Ганы и Того и тенденциях ее трансформации.

⁴⁶Brivio A. Указанное сочинение.

⁴⁷Бабаев К. В. Указанное сочинение.

Список литературы

- Долженкова А. И., Емельянова М. А. Социокультурная трансформация магических ритуалов вуду // Мир культуры: культуроведение, культурография, культурология. Выпуск 3. Курск, 2015. С. 101–105. EDN UHIAJF
- Маничкин Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. №2. С. 161–178. DOI 10.31857/S086954150014813-4. EDN RUSYQN
- Медушевский Н. А. Историко-генетический анализ этногенеза народа эве в конце XIX – первой половине XX вв. (часть 1) // Культура и цивилизация. 2024. Том 14. №2А. С. 224–234.
- Ananou B. *Mystique du dieu Xèvioso: une théologie vodun : essai*. Abomey, Benin : Les Éditions Naguézé, 2020. 194 p.
- Gnadjro E.-K. *Église et le vodun: représentation et histoire*. Paris : L'Harmattan. 2023. 205 p.
- Perlès V. *Roman dahoméen: Francis Aupiais & Bernard Maupoil, deux ethnologues en terrain colonial*. Montreuil : Éditions B42, 2023. 199 p.
- Spirited diasporas: personal narratives and global futures of Afro-Atlantic religions / edited by Martin Tsang. Gainesville : University of Florida Press, 2023. 220 p.
- Spirit service: Vodún and Vodou in the African Atlantic world / editors Eric J. Montgomery, Timothy R. Landry, Christian N. Vannier. Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 2022. 360 p.
- Vodùn dans un monde en mutation: de la prétention cartésienne a la rationalité mantique / Laboratoire de Boologie et de L'Intégral du Développement. Abomey-Calavi, 2022. 629 p.

References

- Dolzhenkova, A. I., Yemelyanova, M. A. (2015). Socio-cultural transformation of voodoo magic rituals., 101–105. *The world of culture: cultural studies, cultural geography, cultural studies*, 3. EDN: UHIAJF
- Manichkin, N. A. (2021). Reciprocity of the living and the dead: sacrifices and possession in afrogenetic traditions. *Ethnographic Review*, 2, 161–178. EDN: RUSYQN. <https://doi.org/10.31857/S086954150014813-4>
- Medushevsky, N. A. (2024). Historical and genetic analysis of the ethnogenesis of the Ewe people in the late XIX – first half of the XX centuries. (Part 1). *Culture and civilization*, 14(2A), 224–234.
- Ananou, B. (2020). *Mystique du dieu Xèvioso: une théologie vodun: essai*., 194. Abomey, Benin: Les Éditions Naguézé.
- Gnadjro, E.-K. (2023). *Église et le vodun: représentation et histoire*., 205. Paris: L'Harmattan.
- Perlès, V. (2023). *Roman dahoméen: Francis Aupiais & Bernard Maupoil, deux ethnologues en terrain colonial*., 199. Montreuil: Éditions B42.
- Tsang M. ed. (2023). *Spirited diasporas: personal narratives and global futures of Afro-Atlantic religions*., 220. Gainesville: University of Florida Press.
- Eric J. Montgomery, Timothy R. Landry, Christian N. Vannier, eds (2020). *Spirit service: Vodún and Vodou in the African Atlantic world*., 360. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- (2022). *Vodùn dans un monde en mutation: de la prétention cartésienne a la rationalité mantique*., 629. Laboratoire de Boologie et de L'Intégral du Développement. Abomey-Calavi.

Информация об авторе

Медушевский Николай Андреевич – доктор политических наук, профессор кафедры современного Востока и Африки, Российский государственный гуманитарный университет, доцент, Российский университет дружбы народов, г. Москва, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0475-6713>;
e-mail: lucky5659@yandex.ru

Поступила в редакцию 24.06.2024
Принята к публикации 15.09.2024
Опубликована 18.09.2024

Information about the author

Nikolay A. Medushevsky – Dr. Sci. (Polit.), professor of the Russian state humanitarian university Russian State University for the Humanities, associate professor of the Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russian Federation;


ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0475-6713>;
e-mail: lucky5659@yandex.ru

Received 24 June 2024
Accepted 15 September 2024
Published 18 September 2024

Этническое мифотворчество в киберпространстве как фактор репрезентации этничности чувашей

<https://doi.org/10.31483/r-112676>
УДК 291.13(=470.344):004

Роговой А. С.

Самарский государственный социально-педагогический университет 
г. Самара, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0009-0000-2136-9446>, e-mail: rogovoy.aleksey@psga.ru



Резюме. Статья посвящена исследованию чувашского этнического мифотворчества в киберпространстве. Целью работы является определение его роли в качестве одного из факторов репрезентации этничности. Исследование основано на анализе соответствующего контента, представленного на популярных веб-платформах и социальных сетях YouTube, Rutube, «Дзен», «ВКонтакте», «Одноклассники». В рамках исследования обозначен определенный срез контента, предлагаемый алгоритмами поиска как наиболее просматриваемый и входящий в тематические подборки и плейлисты. Автором рассматриваются мифотворческие компоненты интернет-пространства, характеризуются форматы и сюжеты, определяются их авторы, а также изучается реакция аудитории на контент. Анализ данных показал, что этническое мифотворчество благоприятно влияет на репрезентацию чувашской культуры. Несмотря на некоторые неточности в сведениях, такой материал у пользователей в основном вызывает положительные эмоции. Информация в формате видео и текстов публикуется на популярных в России платформах, благодаря чему этномифотворческий контент становится доступным для широкой аудитории. Мифы, создаваемые авторами, отражают их желание показать древность и значимость чувашского народа, что способствует осознанию чувашами своей самобытности, места и роли в мире. Этномифотворческий контент в интернете повышает интерес к культуре чувашей, способствует ее популяризации и репрезентации.


Ключевые слова: этничность, чувашы, киберпространство, этническое мифотворчество, репрезентация.

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00018, <https://rscf.ru/project/23-28-00018>

Для цитирования: Роговой А. С. Этническое мифотворчество в киберпространстве как фактор репрезентации этничности чувашей // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 39–44. DOI 10.31483/r-112676. EDN FPUGJQ

Ethnic myth-making in cyberspace as a factor of representation of Chuvash ethnicity

Aleksey S. Rogovoy

 Samara State University of Social Sciences and Education
Samara, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0009-0000-2136-9446>, e-mail: rogovoy.aleksey@psga.ru

Abstract. The article is devoted to the study of Chuvash ethnic myth-making in cyberspace. The aim of the work is to determine its role as one of the factors of ethnicity representation. The study is based on the analysis of the relevant content presented on popular web platforms and social networks YouTube, Rutube, Zen, VKontakte, Odnoklassniki. The study identifies a certain section of content offered by search algorithms as the most viewed and included in thematic collections and playlists. The author examines the myth-making components of the Internet space, characterizes formats and plots, identifies their authors, and studies the audience's reaction to the content. Data analysis showed that ethnic myth-making has a positive effect on the representation of the Chuvash culture. Despite some inaccuracies in the information, such material generally evokes positive emotions in users. Information in video and text format is published on popular Russian platforms, making ethno-myth-creating content accessible to a wide audience. The myths created by the authors reflect their desire to show the antiquity and significance of the Chuvash people, which helps the Chuvash people to understand their identity, place and role in the world. Ethno-myth-creating content on the Internet increases interest in the Chuvash culture, promoting its popularization and representation.

Keywords: Chuvash, cyberspace, ethnic myth-making, ethnicity, representation.

Acknowledgments. The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No. 23-28-00018, <https://rscf.ru/project/23-28-00018>

For citation: Rogovoy A. S. (2024). Ethnic myth-making in cyberspace as a factor of representation of Chuvash ethnicity. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 39–44. EDN: FPUGJQ. <https://doi.org/10.31483/r-112676>.

Введение

Обращение к вопросам этнической истории народа открывает путь к пониманию особенностей его культуры, языка и верований. Знание исторических этапов развития в равной степени значимо как ученым, так и этносу для понимания своей самобытности, места и роли в глобальном мире.

Как отмечает И. Ю. Павлова, изучение этнической истории способствует развитию культурного диалога и межнациональных контактов [Павлова, 2014].

Однако если наука не может дать описания или объяснения всех этапов истории народа от его возникновения до современного состояния, то подтвержденные исторические факты начинают дополняться или вовсе вытесняться искусственно созданными мифами. Такие мифы следует охарактеризовать в качестве авторских версий истории народа, их задача – не только заполнение пробелов в этнической истории, но и попытка представить народ как можно более древним, величественным и значимым для общечеловеческой истории, а, следовательно, и пробуждение этнической идентичности.

В своих исследованиях В. А. Шнирельман подчеркивает, что этнический миф направлен на повышение уровня этнической идентичности. При этом он также отмечает, что у этнического мифа есть и другая цель – манипулирование этническим сознанием¹. Любое придумывание истории несомненно является мифотворчеством.

Создание мифов, по мнению З. Р. Высоцкой, может объединить людей, но, если слишком глубоко погружаться в вопросы этногенеза и этнической истории, это может привести к разобщению внутри этноса и к противопоставлению его другим народам [Высоцкая, 2018].

Объединение людей на основе общей идеи и дальнейшее манипулирование их сознанием является характерной чертой современного мифа. Среди мифотворцев встречаются авторы, предлагающие совершенно нереалистичные теории, в которых подтвержденные исторической наукой факты вытесняются и замещаются мифами. Подобное замалчивание или искажение исторической правды, по мнению Ю. Г. Ершова, ведет к беспамятству народа и обреченности на повторение ошибок прошлого [Ершов, 2015]. Справедливости ради заметим, что имеются и такие версии истории, которые, несмотря на критику со стороны научного сообщества, все же содержат в себе подтвержденную теоретическую и фактологическую базу и лишь в некоторой степени содержат мифотворческий компонент.

Этническое мифотворчество в эпоху информационных технологий получает больший отклик, а причина тому – нежелание пользователей сети критически осмысливать получаемую информацию и соотносить ее с подтвержденными учеными данными. В итоге аудитория, в том числе ориентируясь на авторитет автора и его заслуги, принимает предлагаемый миф в качестве достоверной информации.

Проблема этнического мифотворчества также свойственна истории чувашского народа. Малоизученность или недостаточность археологических и летописных данных способствует возникновению множества теорий об этапах исторического развития чувашей, что является благодатной почвой для мифотворцев, создающих свое видение истории, далекое от реальных фактов. До появления интернета авторские версии истории были известны только узкому кругу исследователей, однако в современных реалиях, когда люди все больше время уделяют киберпространству, их творчество выходит в массы, и начинает приниматься за истину.

Переход этнических сообществ в интернет, по мнению Д. А. Холопова, является закономерным и осознанным процессом естественного развития этноса, а также показателем его жизнеспособности в современную информационную эпоху [Холопов, 2021]. С переходом в киберпространство этносы не растворяются и не теряют своей идентичности, а наоборот стремятся к еще большему ее проявлению, на что обращает внимание Н. А. Волокитина. Публикация материалов и книг о культуре и истории в интернете позволяет представителям разных этносов выражать себя и репрезентировать свою идентичность [Волокитина, 2019].

¹Шнирельман В. А. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. Москва, 2000. С. 12–33.

В соответствии со сказанным выше следует обозначить ряд проблемных вопросов. Как этническое мифотворчество в киберпространстве влияет на репрезентацию этничности? Какие мифотворческие компоненты встречаются в интернете? Какими форматами представлен мифотворческий контент (видео, статьями и т. п.)? На каких площадках он размещается? Кем являются авторы? Какова реакция аудитории на контент, и каким образом он влияет на самоидентификацию чувашей?

Целью настоящего исследования является определение роли этнического мифотворчества как фактора репрезентации этничности в киберпространстве. Задачи исследования – рассмотреть основные мифотворческие компоненты интернет-пространства, охарактеризовать основные форматы и сюжеты в подаче материала, изучить реакцию аудитории на транслируемые идеи.

Заявленная тема еще не становилась объектом исследований, но существуют работы, которые затрагивают схожие проблемы. В частности, в исследовании В. О. Саяпина «Мифы социальной виртуальности и их влияние на общественное сознание виртуальных общин» рассматривается вопрос о влиянии создаваемых в киберпространстве мифов на сознание виртуальных сообществ. Автор отмечает, что мифы являются средством мышления виртуальных общин, а каждая община стремится создать свой миф, с помощью которого происходит манипуляция ее сознанием [Саяпин, 2016].

А. А. Циткина также подтверждает, что процесс мифотворчества в интернете существенно влияет на сознание индивидов [Циткина, 2015]. В свою очередь П. С. Корючкина, рассматривая этническое мифотворчество в экранной культуре, устанавливает, что данный процесс непрерывен, изменяются только способы воспроизводства, а его цель – обобщение истории и формирование образов героев и антигероев, представление о добре и зле [Корючкина, 2018].

Вопросы репрезентации этничности чувашей в киберпространстве затрагиваются в исследованиях Е. А. Ягафовой, которая отмечает, что киберпространство обладает значительным потенциалом для формирования и сохранения этничности чувашей: благодаря контенту на русском и других языках происходит популяризация чувашской культуры и языка [Ягафова, 2023; Ягафова, 2024].

Материалы и методы исследования

Методологические подходы исследования обусловлены рассмотрением этничности как сознательно создаваемого писателями, учеными и политиками интеллектуального конструкта в рамках конструктивистского подхода изучения этничности. Киберпространство в обозначенном контексте рассматривается в качестве среды формирования и конструирования этничности, а также этномифов как примеров репрезентации этой сконструированной этничности.

В качестве площадок для поиска мифотворческого контента были выбраны популярные в российском сегменте интернета социальные сети, сервисы и видеохостинги, а именно: YouTube, Rutube, «Дзен», «ВКонтакте», «Одноклассники». Обращение к указанным видеохостингам связано с двумя причинами: во-первых,

растущей с каждым годом их популярностью среди пользователей и тем фактом, что все больше пользователей предпочитают просмотр видео чтению текстовых материалов, на что указывают данные статистики²; во-вторых, именно в них выявляется значительное количество этномифологического контента.

Поиск контента проводился по следующим запросам: *история чувашского народа*, *история чувашей*, *чăваш халăх историйĕ*, *чăвашсен историйĕ сĕнчен*, *сувары / сăвар историйĕ*, *булгары / пăлхар историйĕ*, *чăваш халăх историйĕ*. По обозначенным ключевым словам были отобраны 30 источников, размещенных на платформах YouTube (21 видео); «Дзен» (одно видео, четыре статьи); «ВКонтакте» (три группы); «Одноклассники» (одно сообщество). На платформе Rutube также присутствует видео по интересующей нас тематике, аналогичные контенту YouTube, однако под ними отсутствуют комментарии, что не дает полноценной картины реакции сообщества на материал. Безусловно, мифологический контент в интернете не ограничивается отобранными источниками, и более глубокий анализ позволит вывить еще больше подобных фактов.

В рамках исследования нами обозначен определенный срез контента, предлагаемый алгоритмами поиска как наиболее просматриваемый и входящий в тематические подборки и плейлисты, а, следовательно, чаще предлагаемый пользователям. При анализе материалов мы также руководствовались тем, насколько представленная в них информация соответствует официальным версиям этногенеза и истории чувашского народа. Контент можно считать мифотворческим в том случае, если информация противоречит или расходится с официальными версиями.

Результаты исследования и их обсуждение

Рассматриваемый нами контент представлен двумя видами – видео и текстовыми материалами. На платформах YouTube (21) и «Дзен» (1) размещен видеоконтент в различных форматах: слайд-шоу с озвученным текстом, видеолекции, интервью, записи бесед и дискуссий, подкасты и документальные фильмы. Часть видео непродолжительна, так 13 сюжетов обычно длятся до 15 минут. Отмеченная продолжительность может быть обусловлена тем, что в среднем контент на YouTube длится не более 15 минут. Это является оптимальным хронометражом, так как при большей длительности снижается вовлеченность зрителя³.

Наибольшую продолжительность имеет подкаст «История чувашского народа» (58 минут), фильм «История великого народа»⁴ (40 минут) и интервью «Беседа за чашкой чая о страницах истории болгаро-чувашского народа»⁵ (35 минут).

К особенностям представления мифотворческого видеоконтента следует отнести и то, что, например, сюжет

²Shewale, R. Video Marketing Statistics In 2024 (Usage, ROI & More). URL : <https://goo.su/aqlR9ct> (дата обращения : 29.05.2024).

³Оптимальная длина видео на YouTube. URL : <https://goo.su/KQzKZ> <https://goo.su/aqlR9ct> (дата обращения : 13.06.2024).

⁴История великого народа. URL : <https://goo.su/U2bW> (дата обращения : 24.05.2024).

⁵Беседа за чашкой чая о страницах истории болгаро-чувашского народа. URL : <https://goo.su/V73uu6e> (дата обращения : 24.05.2024).

«Кто такие чуваш и почему они выглядят странно?»⁶, «От кого произошли чуваш | Первые тюрки в Европе»⁷, «Чуваши. Загадочный народ»⁸, «Единственные потомки шумеров»⁹, «Чуваши. История народа»¹⁰, «Чуваши: откуда произошел этот народ»¹¹ имеют озвучку искусственным интеллектом, что является распространенной практикой для небольших каналов и не воспрещается правилами YouTube. Озвучка видео при помощи ИИ тем не менее сказывается на восприятии материала, а информация, представленная в подобных видео, не вполне достоверна и содержит спорные суждения.

Вопрос корректности информации, представляемой в публикациях является проблемным. Искажения и неточности встречаются в произношениях имен, названиях племен, географических объектов, имеют место несоответствия и прямые противоречия. Присутствуют в видеоконтенте и некорректное изображение карт, а также и несоответствующий визуальный ряд. Например, автор ролика «Чуваши – кто они на самом деле? @okasca_history»¹² отмечает, что сувары приняли ислам во время хазаро-арабских войн в VIII в., при этом ранее он упоминает, что именно сувары отказались принимать ислам в Волжской Булгарии из-за чего были вынуждены уйти в леса. В том же видеоматериале дается некорректное изображение границ Волжской Булгарии.

На платформах «Дзен», «ВКонтакте» и «Одноклассники» представлены текстовые материалы в виде статей и постов. Эти публикации часто основаны на спорных источниках, в частности, Википедии. Публикация «Чуваши: какие тайны связаны с этим народом» на платформе «Дзен» вовсе стала основой для нескольких ранее упомянутых нами роликов, озвученных искусственным интеллектом.

Помимо общей мифотворческой тематики рассмотренные нами материалы объединяет и общность сюжетов. Наиболее распространены две версии этногенеза чувашей – гуннская и шумерская. Обе версии упоминаются в научных трудах и имеют как сторонников, так и противников.

Наибольшую популярность получила гуннская версия происхождения чувашей, которая упоминается в 14 источниках.

Данная гипотеза неоднократно озвучивалась в научных кругах, однако в контексте рассмотренных материалов делаются выводы о прямой связи гуннов и чувашей, что некорректно. Гунны, несомненно, оказали влияние на переселение предков чувашей, но такое же влияние можно проследить и в истории других народов.

⁶Кто такие чуваш и почему они выглядят странно? URL : <https://goo.su/VhXjfg> (дата обращения : 24.05.2024).

⁷От кого произошли чуваш | Первые тюрки в Европе. URL : <https://goo.su/RteeLb> (дата обращения : 24.05.2024).

⁸Чуваши. Загадочный народ. URL : <https://goo.su/Xom4Yh> (дата обращения : 24.05.2024).

⁹Единственные потомки шумеров. URL : <https://goo.su/zeiJZF> (дата обращения : 24.05.2024).

¹⁰Чуваши. История народа. URL : <https://goo.su/Fxmsk> (дата обращения : 24.05.2024).

¹¹Чуваши: откуда произошел этот народ. URL : <https://goo.su/POn6EKR> (дата обращения : 24.05.2024).

¹²Чуваши – кто они на самом деле? @okasca_history. URL : <https://goo.su/fOzKz> (дата обращения : 24.05.2024).

В некоторых источниках и вовсе Атиллу причисляют к великим представителям чувашского народа. Например, в фильме «История великого народа»¹³ утверждается: «Царь Атилла – величайший полководец гуннской эпохи древней чувашской истории. Его имя звучит чисто по-чувашски...».

В целом лингвистический анализ, проводимый авторами, зачастую играет ключевую роль в создании новой версии истории. Именно сравнительный анализ языкового материала повлиял на возникновение шумерской версии происхождения чувашей, встречающейся в 12 источниках. Данная версия упоминается некоторыми авторами как не подтвержденная, но в самих материалах она конструктивно не опровергается, либо и вовсе констатируется как факт.

Появление шумерской версии этногенеза в киберпространстве обусловлено существованием гипотезы о том, что чуваша являются потомками шумеров, которая была впервые озвучена лингвистом и востоковедом Н. Я. Марром в рамках разработанной им в 1923 г. яфетической теории и получила дальнейшее развитие в 1990 г. в исследованиях Г. П. Егорова (Кеннамана). Сама яфетическая теория неоднократно подвергалась критике за ее псевдонаучность и окончательно была опровергнута в 1950 г. И. В. Сталиным.

В чувашском мифотворчестве имеет место и раскрытие истории народа не через исторические и археологические факты, а через призму мифических и эпических персонажей и легенд (легенда об Улыпте). Например, этноним *чуваш*, по мнению М. Н. Ильина (М. Юхмы), возводится к имени *Чуваш-батор*.

Мифологизации подверглось и булгаро-монгольское сражение, произошедшее в 1223 г. (по другой версии в 1224 г.) и именуемое мифотворцами как Баранья битва. В особенности их привлекает сюжет, описывающий как в результате битвы плененные монголы были обменены на баранов в соотношении один пленник – один баран. Данный сюжет встречается только в трех источниках, но является популярным не только среди чувашей, но и среди других поволжских народов.

Помимо описанных выше общих встречаются и другие частные мифические сюжеты. Так, например, в интервью на YouTube-канале «Интернет вещание САМАНА ТВ» под названием «Сгинет чуваш, сгинет весь мир» (из народной мудрости чувашского народа)»¹⁴ представляется свое видение истории чувашей.

В интервью действительного члена Чувашской народной академии художника Э. М. Сергеева, содержится версия о том, что самоназванию народа *чуваш* более 10 000 лет, а родом оно из Индии. Автор указывает и путь, который, якобы, прошел чувашский народ – среди основных пунктов отмечаются Антарктида, Австралия, Северная и Южная Америки, Гренландия, а также загадочный континент / страна Му или Ма. Утверждается и то, что многие народы, причем не только тюркские,

¹³ История великого народа. URL : <https://goo.su/U2bW> (дата обращения : 24.05.2024).

¹⁴Сгинет чуваш, сгинет весь мир» (из народной мудрости чувашского народа). URL : <https://goo.su/Wrvpj> (дата обращения : 24.05.2024).

вышли из чувашского лона. При этом аргументом выступает проведенная дешифровка и анализ иероглифической письменности хунну и других народов.

В другом ролике этого же канала «История из глубины веков через познания языка. Язык чувашский – язык от бога. (Первая лекция)»¹⁵, указывается, что чуваша являются библейским народом, в доказательство чего приводится сравнительный анализ имен из Ветхого завета с приведением аналогий в современном чувашском языке.

Примечательно и видео с канала «Чувашская культура» под названием «Чуваши – потомки сарматских амазонок». В нем озвучивается версия о том, что чуваша могут быть потомками сарматских воительниц. В доказательство данной трактовки приводятся примеры слов из чувашского языка, якобы, заимствованные из греческого. Также упоминаются сюжеты из чувашских мифов, в которых есть истории о женщинах-воительницах. Кроме того, в качестве доказательства используется наличие в чувашском женском костюме элементов, которые, по мнению авторов, могли быть заимствованы именно у женщин-воительниц. Версию о родстве амазонок и чувашей в видео поддерживают Д. Ф. Мадуров и М. Юхма. В публикации «Чуваши и Птолемей»¹⁶ приводится версия о том, что чуваша или родственные им племена, проживали на сходных с современными территориями расселения уже с первого века нашей эры, к данному выводу автор приходит на основе лингвистического анализа, где «Chuenides – это же Чаваш ен (Чуаш ен) – Чувашия, Страна Чуваш».

Рассмотренные нами мифотворческие сюжеты соответствуют идее о представлении чувашского народа как древнего, преодолевшего нелегкий путь и оказавшего влияние на общечеловеческую культуру. Авторы стремятся как можно глубже погрузиться в этногенез чувашей и установить взаимосвязь как с существующими народами, так и с полумифическими.

Значимым является вопрос об авторстве этнофотворческого контента. Так 15 из 30 источников размещены на каналах или группах, не специализирующихся на истории или культуре чувашей, а данная тематика является частью рядового контента. Например, видео, имеющие самое большое количество просмотров «Кто такие чуваша? Происхождение народа!»¹⁷ (699 тыс.) и «Чуваши – от каких древних народов они произошли???»¹⁸ (468 тыс.) размещены на каналах в которых рассматривается история и культура многих народов. В данном случае причиной создания мифотворческого контента следует считать обращение к неподтвержденным либо устаревшим данным, что мы можем проследить через предложенный автором канала «История человечества» список источников, часть которых более чем полувековой давности. При этом автор

¹⁵История из глубины веков через познания языка. Язык чувашский – язык от бога. (Первая лекция). URL : <https://goo.su/vcM0> (дата обращения : 24.05.2024).

¹⁶Чуваши и Птолемей. URL : <https://goo.su/y6FK> (дата обращения : 24.05.2024).

¹⁷Кто такие чуваша? Происхождение народа! URL : <https://goo.su/1jSU7> (дата обращения : 24.05.2024).

¹⁸Чуваши – от каких древних народов они произошли?? URL : <https://goo.su/NctYHK3> (дата обращения : 24.05.2024).

предупреждает, что пересказывает версии историков и исследователей, и не утверждает, что они истинны. Обычно же авторы не оставляют ссылок на источники.

Рассматривая персоналии, стоящие за мифотворческим контентом, мы можем отметить Олега Саману – чувашского эстрадного певца, который является членом болгаро-чувашского турханата (дворянства) – группы, возникшей в 2014 г. с целью объединить бывших чувашских царей, князей, воевод, дворян и восстановить «верхушку социальной пирамиды чувашской нации...». Основателем и руководителем объединения является народный писатель Чувашской Республики М. Юхма, взгляды которого также близки к мифотворчеству и присутствуют в некоторых из рассмотренных источников. Авторами контента являются кандидат искусствоведения скульптор Д. Ф. Мадуров, а также доктор исторических наук профессор Г. И. Тафаев. В проведенном в 2020 г. через социальную сеть «ВКонтакте» интервью Д. Ф. Мадуров отмечает, что не все его идеи находили поддержку в научной среде, поскольку его взгляд на проблемы истории чувашского народа является новым и непривычным для научного сообщества. Можно сказать, что именно критика и непонимание, с которыми он сталкивается, отчасти определяют его работы как мифотворческие.

Одним из важных показателей репрезентации этнической идентичности мифотворческим контентом является то, как он воспринимается аудиторией. Ее ответную реакцию можно проследить через комментарии. Безусловно, не все пользователи чувашского сегмента интернета участвуют в обсуждении вопросов этнической истории. Об этом можно судить по результатам онлайн-анкетирования 137 пользователей социальных сетей «ВКонтакте» и «Одноклассники», проведенного в 2023 г. На вопрос анкеты «Участвуете ли Вы в сети “ВКонтакте” / “Одноклассники” в обсуждении вопросов, проблем, связанных с историей и культурой чувашского народа?» 58 респондентов (42%), ответили положительно, остальные указали, что либо не участвуют, либо только читают комментарии. Вопросы истории чувашского народа в целом интересны только 55 респондентам (около 40%). Примечательно, что в числе востребованных в интернете, но недостаточно представленных тем 62 респондента (45%) указали вопросы происхождения и истории чувашского народа.

Комментарии под рассмотренным нами мифотворческим контентом можно разделить на три условные категории: 1) комментарии, выражающие гордость от принадлежности к чувашскому народу; 2) комментарии с положительными отзывами о чувашах; 3) комментарии, содержащие критические замечания в отношении материала и дополнения к нему.

Не все комментарии оставляются чувашами. Так, под сюжетами мы можем увидеть следующие комментарии: «Я татарин, чувашаи наши братья и соседи, желаю им счастья и процветания»¹⁹, «Жил и работал в Чувашии. Только позитивные воспоминания. Дай Бог добра и процветания чувашской земле. Салам из Чечни»²⁰ и пр. Подобные комментарии позволяют сделать вывод, что мифотворче-

ский контент вызывает положительные ассоциации и суждения о чувашском народе, что способствует развитию межнациональных отношений и толерантности.

Сами же чувашаи под каждым источником оставляют положительные комментарии, например, «Я очень рада, что я чувашка и горжусь этим!!»²¹, «Чăвашсем – эфир пулнă, пур, пулатпăр!»²² и т. д., что может свидетельствовать об ощущении и выражении чувства гордости от принадлежности к народу, а следовательно, повышению уровня самоидентичности, благоприятно способствующей репрезентации этнической идентичности и культуры. Также имеют место комментарии, указывающие на необходимость дальнейшего освещения вопросов чувашской истории, которая, по мнению комментаторов, целенаправленно стиралась из памяти народа. Необходимо отметить, что комментарии на чувашском языке встречаются крайне редко.

Мнения, содержащие критику сюжетов, встречаются реже. В чувашских каналах и группах также имеются предложения по дополнению изложенного в материалах. Иногда в комментариях выражается несогласие с информацией, представленной в источнике, например: «Я чувашка. Что за бред про умерших родственников 70% из ролика неправда...»²³. В некоторых случаях комментарии могут содержать больше мифов, чем сам источник, например: «...Самоназвание “чăваш” не надо этимологизировать через тюркские языки. Это тюркские языки сложились на базе чувашского языка...»²⁴.

Выводы

Этническое мифотворчество в киберпространстве благоприятно влияет на репрезентацию чувашской этничности и культуры. Несмотря на некоторые неточности в информации, такой контент вызывает в основном положительные эмоции у пользователей. Представленная информация и ее качество не вызывает у большинства пользователей негативных реакций в силу незнания истории на должном уровне.

Мифы, создаваемые авторами, отражают их желание показать древность и значимость чувашского народа. Это способствует осознанию своей самобытности, месту и роли в мире. Подобная установка характерна для чувашских каналов и сообществ. В некоторых случаях создание контента направлено просто на то, чтобы набрать просмотры. Но нельзя недооценивать вклад подобного контента в репрезентацию чувашской этничности и культуры. Большая аудитория каналов, на которых размещаются материалы, способствует распространению информации, пусть и не всегда точной. Это в свою очередь повышает интерес к чувашской культуре.

Однако несмотря на то, что мифотворческий контент благотворно влияет на репрезентацию этничности, он также содержит и негативные стороны. Одним из них является распространение ошибочной информации, что в перспективе может привести к дальнейшему искажению истории чувашского народа.

²¹URL : <https://goo.su/popq> (дата обращения : 26.08.2024).

²²URL : <https://goo.su/o1NBecP> (дата обращения : 26.08.2024).

²³URL : <https://goo.su/Zdqdpv> (дата обращения : 26.08.2024).

²⁴URL : <https://goo.su/jd6iInp> (дата обращения : 26.08.2024).

Список литературы

- Волокитина Н. А. Этническая культура и репрезентация этнической идентичности в интернет-пространстве // Человек. Культура. Образование. 2019. №3. С. 39–45. DOI [10.34130/2223-1277-2019-3-39-45](https://doi.org/10.34130/2223-1277-2019-3-39-45). EDN **IBFGJC**
- Высоцкая З. Р. Современная этнополитическая мифология в контексте политического управления (на материале татарского народа) // Русская политология. 2018. №8. С. 98–104. EDN **YUVNOP**
- Ершов Ю. Г. Мифы в идеологии и политике // Социум и власть. 2015. №5. С. 48–53. EDN **VB TUJJ**
- Корючкина П. С. Этническая культура как объект мифотворчества в контексте экранной культуры // Вестник Чувашского государственного института культуры и искусств. 2018. №13-2. С. 171–174. EDN **YXQKRN**
- Павлова И. Ю. Этническая история как фактор взаимовлияния культур тюркоязычных народов Татарстана // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. 2014. №2. С. 63–68. EDN **SERLRR**
- Саяпин В. О. Мифы социальной виртуальности и их влияние на общественное сознание виртуальных общин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №5. С. 170–177. EDN **VTOGKT**
- Холопов Д. А. Этническая идентичность в пространстве интернета // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве. 2021. Том 1. №10. С. 229–236. EDN **VBGQEM**
- Циткина А. А. Особенности феномена мифотворчества в интернет-пространстве // Ученые записки Крымского инженерно-педагогического университета. Серия: Педагогика. Психология. 2015. №2. С. 165–170. EDN **VTRHYB**
- Ягафова Е. А. Репрезентация этничности чувашей в киберпространстве // Самарский научный вестник. 2023. Том 12. №3. С. 222–227. DOI [10.55355/snv2023123214](https://doi.org/10.55355/snv2023123214). EDN **PQEEQZ**
- Ягафова Е. А. Этнокультурные традиции чувашей в киберпространстве: практики репрезентации // Актуальные вопросы культуры, искусства, образования. 2024. №2. С. 83–88. DOI [10.32340/2949-2912-2024-2-83-88](https://doi.org/10.32340/2949-2912-2024-2-83-88)

References

- Volokitina, N. A. (2019). The ethnic culture and the representation of ethnic identity through the Internet. *Human. Culture. Education*, 3(33), 39–45. EDN: **IBFGJC**. <https://doi.org/10.34130/2223-1277-2019-3-39-45>
- Vysotskaya, Z. R. (2018). Modern ethnopolitical mythology in the context of political governance (based on the material of the Tatar people). *Russian Political Science*, 8(3), 98–104. EDN: **YUVNOP**
- Ershov, Yu. G. (2015). Myths in ideology and politics. *Society and Power*, 5(55), 48–53. EDN: **VB TUJJ**
- Koryuchkina, P. S. (2018). Ethnic culture as an object of mythogenesis in screen culture research. *Bulletin of the Chuvash State Institute of Culture and Arts*, 13-2, 171–174. EDN: **YXQKRN**
- Pavlova, I. Y. (2014). Ethnic history as a factor of interaction of cultures of the turkic speaking peoples of Tatarstan. *I. Yakovlev Chuvash State Pedagogical University Bulletin*, 2(82), 63–68. EDN: **SERLRR**
- Sayapin, V. O. (2016). Myths of social virtuality and their influence on public consciousness of virtual communities. *Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice*, 5(67), 170–177. EDN: **VTOGKT**
- Kholopov, D. A. (2021). Ethnic identity through the Internet. *Social Integration and Development of Ethnic Cultures in the Eurasian Space*, 1(10), 229–236. EDN: **VBGQEM**
- Tsitkina, A. A. (2015). Feature soft hemymythmaking phenomenon on in the Internet-space. *Scientific notes of the Crimean Engineering and Pedagogical University. Series: Pedagogy. Psychology*, 2, 165–170. EDN: **VTRHYB**
- Yagafova, E. A. (2023). Representation of chuvash ethnicity in cyberspace. *Samara Journal of Science*, 12(3), 222–227. EDN: **PQEEQZ**. <https://doi.org/10.55355/snv2023123214>
- Yagafova, E. A. (2024). Ethnocultural traditions of the Chuvash in cyberspace: practices of representation. *Topical Issues of Culture, Art, Education*, 2, 83–88. <https://doi.org/10.32340/2949-2912-2024-2-83-88>

Информация об авторе

Роговой Алексей Сергеевич – специалист по учебно-методической работе, Самарский государственный социально-педагогический университет, г. Самара, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2136-9446>;
 ResearcherID: **JVN-9319-2024**
 e-mail: rogovoy.aleksey@psga.ru

Information about the author

Aleksey S. Rogovoy – specialist in educational and methodological work, Samara State University of Social Sciences and Education, Samara, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2136-9446>;
 ResearcherID: **JVN-9319-2024**
 e-mail: rogovoy.aleksey@psga.ru

Поступила в редакцию 28.07.2024
Принята к публикации 28.08.2024
Опубликована 17.09.2024


Received 28 July 2024
Accepted 28 August 2024
Published 17 September 2024

Полевые исследования как средство формирования межкультурной компетентности студентов педагогических вузов

<https://doi.org/10.31483/r-112985>

УДК 39:316.77

Арестова В. Ю.

Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова 
г. Чебоксары, Российская Федерация. <https://orcid.org/0000-0003-4450-5505>, e-mail: arestova.veronika@gmail.com


Резюме. Современная школа принимает на себя вызовы, связанные с глобализационными процессами. Объективным ответом на процессы интеграции и унификации общества со стороны системы образования в сложившихся условиях выступает межкультурная компетентность педагогов. Настоящая работа посвящена формированию межкультурной компетентности студентов педагогических вузов. В исследовании приняли участие студенты, обучавшиеся в 2013–2018 гг. на психолого-педагогическом факультете Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. Исследование было проведено в три этапа: 1) выявление уровней мотивационно-ценностного компонента межкультурной компетентности; 2) организация и проведение студентами полевых исследований с целью формирования когнитивно-деятельностного компонента межкультурной компетентности; 3) повторная диагностика мотивационно-ценностного компонента. Основное содержание статьи раскрывает результаты полевых исследований, проведенных студентами педагогического вуза под руководством автора в чувашских, русских, татарских и мордовских селах Чувашской Республики. В результате исследования автором сделаны выводы о том, что практика сбора и фиксации сведений, отражающих локальные традиции, культурные особенности и характер взаимоотношений соседствующих этносов способствуют укреплению интереса к культуре своего народа, позитивного отношения к собственному и другим народам и в целом эффективному формированию межкультурной компетентности студентов педагогических вузов.

Ключевые слова: этнокультурная компетентность, этнокультурное образование, полевые исследования, критерии этнокультурного образования, компоненты этнокультурного образования.

Для цитирования: Арестова В. Ю. Полевые исследования как средство формирования межкультурной компетентности студентов педагогических вузов // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 45–51. DOI 10.31483/r-112985. EDN VTGWEU

Forming of ethnocultural competence of students of pedagogical specialties

Veronika J. Arestova

 Chuvash State University
Cheboksary, Russian Federation.
 <https://orcid.org/0000-0003-4450-5505>, e-mail: arestova.veronika@gmail.com

Abstract. The increase in global interactions has caused a growth in the exchange of ideas, beliefs, and culture. These phenomena have also affected schools, so it is important to develop intercultural competence in teachers. The study involved students who studied in 2013–2018 at the Faculty of Psychology and Pedagogy of the Chuvash State Pedagogical University named after I. Ya. Yakovlev. The study was conducted in three stages: 1) identifying the levels of the motivational and value component of intercultural competence; 2) organizing and conducting field research by students in order to form the cognitive-activity component of intercultural competence; 3) re-diagnostics of the motivational and value component. The main content of the article reveals the results of field research conducted by students of the pedagogical university under the supervision of the author in Chuvash, Russian, Tatar and Mordvin villages of the Chuvash Republic.

Keywords: ethnocultural education, field research, criteria for ethnocultural education, components of ethnocultural education.

For citation: Arestova V. J. (2024). Forming of ethnocultural competence of students of pedagogical specialties. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 45–51. EDN: VTGWEU. <https://doi.org/10.31483/r-112985>.

Введение

Межкультурное разнообразие общества проявляется в наличии различных социальных общностей, имеющих свой язык, традиции, обычаи, ценности и поведенческие стереотипы. Это разнообразие является объективным результатом исторического развития общества и вместе с этим создает определенные трудности в коммуникации и эффективном взаимодействии между представителями различных культур. Это отражается и на современной школе, которая характеризуется большим разнообразием по этническому признаку обучающихся, что неудивительно, если принять во внимание

миграцию населения и в целом – глобализационные процессы. Объективным ответом на процессы интеграции и унификации общества со стороны школы в сложившихся условиях выступает с одной стороны – этнокультурное воспитание обучающихся, а с другой – межкультурная компетентность педагогов.

Региональные, национальные и этнокультурные особенности народов Российской Федерации учтены в Федеральных государственных образовательных стандартах основного общего образования и ориентируют педагогов на использование в учебно-воспитательном процессе многообразного цивилизационного наследия

России. Данное положение перекликается с компетентностной моделью профессионального педагогического образования, которая закреплена в нормативных документах – Федеральных государственных образовательных стандартах высшего образования и является обязательной для реализации в педагогических вузах. Вузы в соответствии со стандартами разрабатывают программы бакалавриата и магистратуры и формируют требования к результатам ее освоения в виде универсальных, общепрофессиональных и профессиональных компетенций. Универсальные и общепрофессиональные компетенции среди прочих имеют и межкультурный аспект. В качестве таковых можно назвать универсальную компетенцию-5 (способен воспринимать межкультурное разнообразие общества в социально-историческом, этическом и философском контекстах) и общепрофессиональную компетенцию-4 (способен осуществлять духовно-нравственное воспитание обучающихся на основе базовых национальных ценностей), сформулированные в программе бакалавриата по направлению подготовки 44.03.01 Педагогическое образование.

Под профессиональными компетенциями принято понимать готовность выпускника применять полученные им за годы обучения знания, умения, навыки и сформированные личностные качества в разнообразных ситуациях профессиональной деятельности. Ранее проведенное нами исследование¹ показало, что фольклор, в частности его игровые формы, являются востребованными в педагогической практике, а учителя-предметники, например, учителя родного языка, музыки, начальных классов, истории, культуры родного края, технологии и др. самостоятельно собирают местный фольклор, чтобы затем использовать его на уроках или во внеклассной воспитательной деятельности. Часто учителя объединяются с сотрудниками местных историко-краеведческих музеев, педагогами дополнительного образования, работниками учреждений культуры и проводят совместные воспитательные мероприятия, посвященные истории и культуре родного края. Поэтому был сделан вывод о том, что будущим учителям полезно научиться собирать и применять сведения, отражающие локальные традиции, культурные особенности, исторические факты и пр. с тем, чтобы сначала использовать их в процессе обучения (на педагогической практике или при выполнении выпускных квалификационных работ, посвященных проблемам воспитания), а затем – непосредственно в своей профессиональной педагогической деятельности.

Исходя из структурного подхода, рассматривающей личность как иерархическую структуру, в которой в большей степени социально обусловленными являются направленность и опыт (по К. К. Платонову), были определены мотивационно-ценностный и когнитивно-деятельностный компоненты межкультурной компетентности будущих педагогов.

Мотивационно-ценностный компонент представляет собой внутренние побуждения, которые направляют человека к действию. В этом случае студент проявляет

активный интерес к историческому прошлому своего народа, к духовным ценностям национальной культуры как части общечеловеческой культуры (любовь к родному народу, родной природе, семейные устои, гостеприимство и уважительное отношение к человеку другой национальности, праздники и обряды, народные ремесла и рукоделие и пр.); знает, понимает этнокультурные ценности и на этой основе осознает собственную этническую принадлежность.

Когнитивно-деятельностный компонент включает в себя теоретическую информацию, факты, принципы и концепции, которые человек усваивает в процессе обучения; практические навыки, которые позволяют применять полученные знания на практике; способность анализировать и оценивать информацию.

Материалы и методы

В исследовании приняло участие 27 студентов, обучавшихся в 2013–2018 гг. на психолого-педагогическом факультете Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. Исследование было проведено в три этапа. На первом этапе у студентов были выявлены уровни мотивационно-ценностного компонента межкультурной компетентности. Второй этап – организация и проведение студентами полевых исследований с целью формирования когнитивно-деятельностного компонента межкультурной компетентности. Третий этап – повторная диагностика мотивационно-ценностного компонента. Цель повторной диагностики заключалась в выявлении возможных изменений в мотивации и в целом в ценностных ориентациях студентов после проведения ими полевых исследований.

Для диагностики мотивационно-ценностного компонента межкультурной компетентности будущих педагогов использовалась методика «Типы этнической идентичности, разработанная Г. У. Солдатовой и С. В. Рыжовой (1998)², для диагностики когнитивно-деятельностного компонента – метод коллективной экспертной оценки. Экспертная оценка производилась комиссией на конференции по итогам практики, где были заслушаны доклады студентов, сделанные по результатам полевых исследований с демонстрацией видеозаписей бесед и интервью с жителями чувашских, татарских, русских и мордовских сел Чувашии. Доклады оценивались по таким критериям, как полнота собранных сведений (фамилия, имя, отчество респондентов, год рождения, местность, условия записи, полученные сведения и обнаруженные факты, фото- и видеопрезентация собранного материала, расшифровка записи на национальном языке, перевод записи на русский язык, составление сценария мероприятия для школьников, составленного на основе собранного материала). Уровни сформированности межкультурной компетентности по когнитивно-деятельностному признаку оценивались согласно принятой в вузе системе рейтинговой оценки: 90–100 баллов – высокий уровень, 78–89 баллов – средний уровень, 61–77 – низкий уровень, 60 баллов и меньше – недопустимый уровень.

¹Арестова В. Ю. Национально-региональные особенности этноадаптации в школах Чувашии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. №4. Часть 3. С. 18–21.

²Психодиагностика толерантности личности / под редакцией Г. У. Солдатовой, Л. А. Шайгеровой. Москва : Смысл, 2008. 172 с.

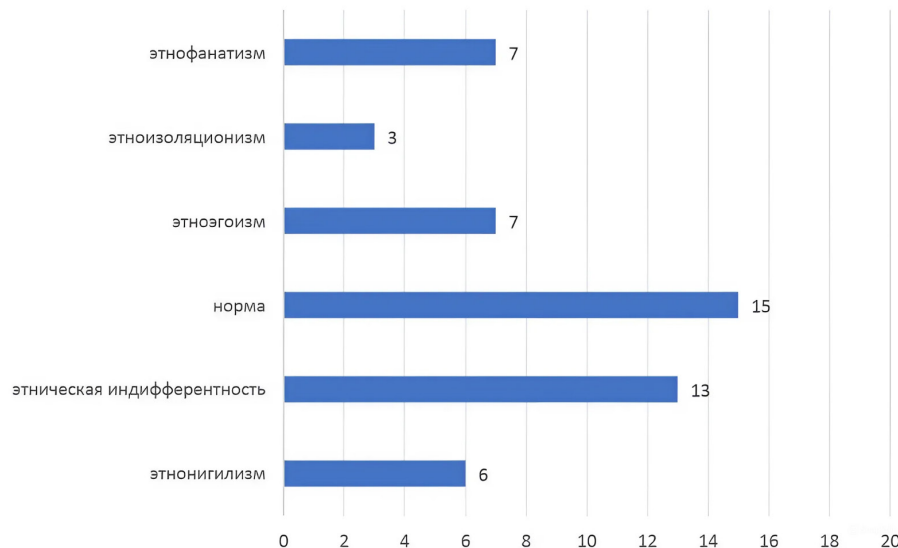


Рис. 1. Степень выраженности этнической толерантности в учебной группе до полевых исследований
Fig. 1. The degree of expression of ethnic tolerance in the study group before the field research

Результаты и их обсуждение

Выявление уровня мотивационно-ценностного компонента межкультурной компетентности было проведено по опроснику «Типы этнической идентичности». Он содержит шесть шкал, соответствующие таким типам этнической идентичности, как: этнонигилизм, этническая индифферентность, норма (позитивная этническая идентичность), этноэгоизм, этноизоляция, этнофанатизм. Испытуемым предлагалось оценить 30 различных утверждений такими вариантами ответов: согласен (четыре балла); скорее согласен (три балла); в чем-то согласен, в чем-то нет (два балла); скорее не согласен (один балл); не согласен (ноль баллов). По каждой шкале можно набрать от нуля до 20 баллов. Качество и степень выраженности этнической толерантности распределены следующим образом: от нуля до четырех баллов – низкий уровень, от пяти до восьми баллов – пониженный уровень, от девяти до 12 баллов – средний, от 13 до 16 баллов – повышенный, от 17 до 20 баллов – высокий уровень проявления соответствующего типа идентичности. Результаты диагностики студентов показаны на рис. 1 в виде среднего арифметического значения по каждой шкале.

Значение «шесть» по шкале «Этнонигилизм» показывает пониженный уровень отклонения от собственной этнической группы, т. е. такие люди не испытывают негативного отношения к собственной нации. Значение «13» по шкале «Этническая индифферентность» показывает повышенный уровень неактуальности этничности, т. е. такие люди считают, что его народ не лучше и не хуже других, а к собственной этничности относятся безразлично. Значение «15» по шкале «Норма» говорит о повышенном уровне позитивной этнической идентичности, когда позитивное отношение к собственной нации сочетается с позитивным отношением к другим этносам. Низкий и пониженный уровень имеют значения по шкалам «Этноэгоизм», «Этноизоляция», «Этнофанатизм», т. е. можно говорить о низком уровне этнической нетерпимости.

Второй этап исследования был посвящен формированию когнитивно-деятельностного компонента меж-

культурной компетентности. Для этого в период педагогической практики под руководством автора статьи студентами были проведены полевые исследования с целью выявить не только этнокультурные особенности основных этносов, проживающих в Чувашии (чувашей, русских, татар, мордвы), но и их межкультурные связи.

Наиболее интересные сведения о межкультурных связях были обнаружены в местах совместного проживания упомянутых этносов. Так, например, в с. Урмаево Комсомольского муниципального округа Чувашской Республики, где проживают татары-мишари, выявлены случаи объединения русских традиций масленицы с татарскими традициями празднования *Нәүрүз* (Науруз). Студентка Л. Р. Акшова предоставила фотографию (см. рис. 2), которая демонстрирует факт взаимовлияния и взаимопроникновения культур татарского, русского (и чувашского в том числе) народов. На фото мы видим чучело, какое по обыкновению бывает у русских и чувашей на Масленице, но на фото запечатлено празднование *Нәүрүз* (День весеннего равноденствия, считающийся у татар началом нового года). Комментарии к этому фото мы получили от местных жителей, которые сообщили, что подобные случаи нужно расценивать как копирование праздника соседнего народа, в который как бы «играют», при этом сакральный смысл в происходящее не вкладывается.

Татары-мишари, живущие в д. Полевые Бикшики Батыревского округа Чувашской Республики, говорили, что в их селе Масленицу начали праздновать примерно с 2008 г. (Гелиня Идиятулловна Атеева, 1930 г. р., с. Полевые Бикшики). Респонденты особо подчеркивали, что исторически сформированные отношения между татарами и чувашами являются дружескими и устойчивыми, приводили в пример, как жители с. Токаево дружно жили с чувашами с. Чурачики и Подлесные Чурачики. Отмечали, что старшие поколения татар хорошо знают обычаи и праздники чувашей, их народные песни и танцы. А те чуваше, которые дружили и постоянно общались с татарами, тоже хорошо знали и знают татарский язык, татарские песни и обычаи. Мно-

гие чуваши в Комсомольском округе знают татарские народные песни, такие как: «Күбэләк» («Бабочка»), «Зәңгәр күлмәк» («Синее платье») и др. По воспоминаниям местных жителей, если в пасхальную неделю к ним заходили чуваши, то они преподносили им крашенные яйца, которые специально сами красили (Небиулла Зайнуллович Шайдуллин, 1939 г. р., с. Токаево Комсомольского округа Чувашской Республики).



Рис. 2. Жители с. Урмаево на празднике Нәүрүз (Навруз)
Fig. 2. Local people of the Urmaevo village
at the Nowruz festival

В настоящее время среди чувашей и татар в Комсомольском и Батыревском округах Чувашии существует традиция совместного празднования двух схожих праздников: чувашского акагуя и татарского сабантуя. В одном хороводе можно увидеть и чувашей, и татар.

Интересные факты были выявлены в с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского округа, которое расположено на южной границе Чувашской Республики с Татарией. Издавна соседи-мижеры (так называют в селе татар-мишарей, живущих в д. Старые и Новые Какели) считались хорошими соседями. Татары продавали чувашам с. Трехизб-Шемурша солому, а сельчане им овец. У каждого рода были свои друзья татары – *мишер тус*. В селе чувашаши могли общаться с татарами на татарском, а приходившие в деревню татары – на чувашском. Теперь общаются только на русском. В быту местных жителей используют некоторые татарские слова, например: *калай* – кровельное железо, *явләк* – платок; они готовят традиционное татарское блюдо – *баурсак*. Местные жители считают, что чувашские имена, распространенные в деревне, такие, как Ильяс, Хемит, Идрис, Эмир, Эхтем, Хампик, Яхвис и др. обязаны своим происхождением близкому соседству с татарами (Александра Константиновна Мулендеева, 1941 г. р., с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского округа).

Некоторые элементы татарской культуры проникали в быт чувашей. Так, например на рис. 3 и 4 показаны женские украшения, принадлежащие чувашке, жительнице д. Ново-Изамбаево Яльчикского округа Чувашской республики Ольге Егоровне Жирновой 1899 г. р., которые она получила в наследство от своей матери³. Украшение на рис. 3 выполнено в технике татарской скани, относится к чулпам (накосникам). Браслет на рис. 4 имеет узнаваемый тюркский орнамент. В научной литературе приведены сведения о том, что у низовых чувашей и чувашей, территориально соседствующих с татарами, чулпы были распространены. Так, Н. Ю. Кашпар утверждает, что «в costume низовых чувашей косники данного типа также входили в состав ожерелий в качестве наспинной подвески, расположенной на уровне конца косы. Чувашаи Приуралья использовали чулпа как подвески к головному убору *хушту*» [Кашпар, 2020, с. 175]. В нашем же случае женщина носила его как нагрудное украшение на свадьбы и по большим праздникам (Анастасия Никодимовна Карсакова, 1942 г. р., с. Ново-Изамбаево Яльчикского округа Чувашской Республики).

Толерантность, взаимная бесконфликтность и интерес к традициям – характерная черта взаимоотношений чувашей, русских, татар, мордвы, проживающих в Чувашии.

³Фото на рис. 3 и 4 предоставлены учительницей чувашского языка средней общеобразовательной школой № 2 г. Чебоксары М. П. Абуковой, родственницей О. Е. Жирновой.



Рис. 3. Накосник чулпы
Fig. 3. Braid decoration



Рис. 4. Браслет
Fig. 4. Bracelet

Так, например, на территориях Чувашии, граничащих с Нижегородской областью, проживает много русских, особенно в г. Ядрине, которые были знакомы с обрядами и праздниками чувашей, но участия в них не принимали, а были лишь в качестве зрителей (Таисия Петровна Назарова, 1929 г. р., г. Ядрин, уроженка Спасского округа Нижегородской области). Эти сведения относятся к середине XX в. Здесь необходимо заметить, что и в XXI в. русские, проживающие на территории Чувашии, хотя и принимают некоторые элементы чувашской культуры (например, русские используют чувашское слово «салат» для обозначения плетки, используемой в одном из местных русских обрядовых праздников⁴), но всегда сохраняют этнокультурную идентичность.

Гадание на Святки имеет много общего у чувашей, русских и мордвы. Респонденты приводили в пример такие способы гадания: «Девушки бегают с сапогами и бросают их через забор, в какую сторону сапог упадет там и суженный будет; ночью ходили в темноте ловить овец и по тому, кто какую шерсть выдернет, значит с такими волосами жених будет; ловили кур, если курица кудахчет, значит, свекровь злая будет; бегали на перекресток и слушали, из какого конца собака залает, то там жених будет; ночью бегали, стучали по окошкам с вопросом «Как у меня жениха зовут?» и получали в ответ какое-либо имя» (Екатерина Николаевна Красенкова, 1938 г. р., уроженка русского села Ичиксы Алатырского округа); «Кидали валенок через ворота, куда нос укажет, оттуда жених будет» (Татьяна Андреевна Кержаева, 1941 г. р., мордовское село Напольное, д. Студенец Порецкого округа); «Зерно наклали, самогонку налили, воду налили, хлеб налили <...> надо курицу поймать и занеси. Куда курица клонет, такой у тебя муж будет» (Александра Федоровна Галкина, 1947 г. р., мордовский поселок Алтышево Алатырского округа); «Кидали валенки за ворота. В какую сторону смотрит валенок, в ту сторону, значит, замуж выйдешь. Нам было очень интересно узнать имя суженого. Подходили к окнам домов, стучали и спрашивали: «Как зовут моего будущего мужа?». Отвечали: *Макицам*. Как мы злились, когда называли это имя. Когда отвечали *Щтапан* – еще больше злились. Гадали мы следующим образом: в чашку наливали воду, потом ходили ловить кур в сарай. Кому-то попадались куры, кому-то петух. Ставили чашку с водой и зернами, зеркало и пускали кур. Некоторые куры прыгали под скамейку. Это к беде. Если курица сначала клевала зерна, это означало, что муж будет богатым. Если пила воду, то муж будет выпивать. Если будет стоять у зеркала, то он будет легкомысленным. Еще мы на листочках писали мужские имена и кидали их. Один листок нужно было поймать – так мы узнавали имя будущего мужа» (Нина Павловна Сазонова, 1951 г. р., чувашское село Чуманкасы Моргаушского округа); «Входя в хлев, ловили овец. Кому попадет белая – говорили, что муж будет светловолосым, а если же черная – темноволосый.

⁴Речь идет о празднике «Кукла», который отмечают через неделю после Троицы жители с. Русские Атаи Красночетайского округа Чувашской Республики. В настоящее время чувашки, проживающие в селе, тоже участвуют в праздновании обряда, используют свои национальные костюмы, водят вместе с русскими обрядовые хоры (опрос местных жителей и запись обряда проведены под руководством Г. А. Афанасьевой, учителя чувашского языка и литературы школы № 48 г. Чебоксары в 2015–2016 гг.).

Потом, выходя из хлева, брали в охапку тёмке (штaketник) на улице. Если попадалось парное количество, считалось, что в этом году девушка выйдет замуж. <...> Гадали на курах: в чашку наливали воду, потом ходили ловить кур в сарай. По этому гаданию узнавали, каким будет будущий муж: пьяницей или нет (Ольга Григорьевна Разбойкина, 1936 г. р., Пелагея Петровна Храмова, 1938 г. р., чувашское село Старые Айбеси Алатырского округа).

Жители русских и мордовских сел используют одинаковое слово – келья для обозначения помещения (как правило, жилища одиноких или вдовьих женщин, чаще всего бедных), в котором собиралась молодежь на посиделки, например, на святки: «...раньше ведь в кельях сидели, не было клуба-то, не открывали, летом только, а зимой-то там не было, там в клубе-те ничего, а мы придем в келью, сидели. Всю жизнь в кельях. Ребята придут с гармошкой, пляшем (Любовь Ивановна Демина, 1939 г. р., Алатырский округ, русское село Ичиксы); «...сидели в кельях, к вечеру там соберемся, возили дров, чтобы затопить, ну, потом сидели, женихи у нас были, плясали, песни пели» (Татьяна Андреевна Кержаева, 1941 г. р., мордовское село Напольное, д. Студенец Порецкого округа).

В рекрутских песнях чувашей и татар-мишарей прослеживается близость этических жизненных ориентиров, выражающихся в пожелании добра окружающим и не причинении им каких-либо неудобств. Ниже приведены две рекрутские песни, записанные в чувашском селе Яншихово-Норваши Янтиковского округа и в татарском селе Урмаево Комсомольского округа:

Нървашах сьакри, ах, ма сёмсе
Кассаях сьиме тьарсассан.
Салтаках сьакри, ах, ма тертлэ
Тьтсаях сьиме тьарсассан.
Салтакан лаши, ах, шьанкравля
Хуьсех кан пелет пуль.
Салтакан шьапих, ах, нит тертлэ
Турриех кан пелет пуль.
Уй хапхи патне, ах, ситсессён
Симёсех курьакне таптас мар.
Хамьрах ялтан, ах, тухсассан
Тавансен камьлне хуьсас мар.
Улмуьси чечек, ах, сурн чух
Тухсассам килмес пахчаран.
Уьсеех пёвём, ах, ситнё чух
Каяссам килмес Нървашан⁵.

Почему Норвашский хлеб мягкий, / Когда начнешь резать? / Солдатский хлеб почему горек, / Когда начнешь есть? / То, что солдатская лошадь с колокольчиком, / Только хозяин знает, наверное. / То, что солдатская судьба очень трудная, / Только бог знает, наверное. / Когда дойдем до околицы, / Не будем топтать зеленую траву. / Когда из своего села выйдем, / Настроение родственников портить не будем. / Когда цветет яблоня, / Не хочется выходить из сада. / Когда повзрослеешь, / Не хочется уходить из Норваш.

Без авылдан чыккан чакта
Кутарелде бураннар.
Эллэ кайтам, эллэ кайттым.

⁵Записано и переведено уроженцем с. Яншихово-Норваши Янтиковского округа В. В. Петровым (1949 г. р.) у матери Клавдии Петровой.

*Сау булыгыз, туганнар!
Солдатларга аш бирэләр
Калай савытлар белән.
Әнкәй безгә кычкыралар
Ачы тавышлар белән.
Тәрзә ачып жимнәр сиптем.
Ашагыз кышкайларым.
Зәңгәр чәчәк уртасында
Яшәгез, ду斯卡йларым.
Алма бакчасына кереп
Озеп алдым бер йозем
Бетте сүзем, ике күзем
Хат язып жибәр узең!⁶*

Когда мы выходили из деревни, / Поднялся буран. / Не знаю, вернусь я или нет. / До свидания, родственники! / Солдатам суп дают / В железных тарелках. / Мамы нам кричат / Горькими голосами. / Открыв окно, насыпал корм (для птиц) / Кушайте, дорогие. / Среди голубых цветов / Обитайте, друзья! / Войдя в яблоневый сад, / Сорвал одно яблоко. / Закончились слова, устали глаза (от ожидания тебя) / Прошу, отправь хотя бы весточку.

Яблоня упоминающаяся и в чувашской, и в татарской песне, – это образ молодой девушки. В традиционных чувашских песнях часто девушка раскрывается через образ яблони: «Шорй теҫсё, илемлө теҫсё / Олма йәвәҫсин чечекне. / Сарй теҫсё, лаййх теҫсё / Вон сич җолхи хёрсене» (Говорят, белы и красивы яблоневые цветы, говорят, русы и пригожи семнадцатилетние девушки)⁷. Подобные примеры можно встретить и в авторской прозе, в которой эстетические взгляды писателя тесно связаны с традиционной национальной культурой. Об этом говорят, например, Г. Г. Ильина и

⁶Записано и переведено студентами Чувашского государственного педагогического университета в с. Урмаево Комсомольского округа в 2017–2018 учебном году.

⁷Ашмарин Н. И. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской и Уфимской. Казань : Типолиграфия императорского университета, 1900. С. 79.

А. Ф. Мышкина, анализируя повесть Ю. Скворцова «Уках хурән» («Березка Угах»): «...яблоня здесь – это Угахви, девушка в расцвете сил» [Ильина, Мышкина, 2016, с. 31]. В любовной лирике татарского народа тоже используется образ яблони и яблока, например, в татарской песне «Алмагачлары» («Яблони»). Л. Ф. Замалиева в своем исследовании говорит о том, что в татарской народной лирике слово *алма* «яблоко» используется для создания образа любимого человека⁸.

Пример трансформации национального символа в образную характеристику персонажа можно найти и в творчестве татарских писателей. Об этом при анализе творчества Х. Туфана упоминают в своей работе А. Ф. Галимуллина и Ф. Г. Галимуллин: «Образ возлюбленной, благодаря параллелизму, вписан в образ яблоневого сада (Ты стоишь предо мной, / как цветущая яблонька)» [Галимуллина, Галимуллин, 2017, с. 129].

Выявленные нами факты культурных традиций чувашей, русских, татар и мордвы Чувашской Республики свидетельствуют о том, что межкультурные связи являются фактором развития культур этих народов и сохранения их национальной самобытности в ситуации усиливающейся глобализации.

Материал, собранный по итогам практики, был заслушан и оценен на студенческой конференции. По результатам оценки 35 процентов студентов достигли высокого уровня, 60 процентов – среднего, пять процентов оказались на низком уровне выполнения заданий. После конференции была повторно проведена диагностика уровня мотивационно-ценностного компонента межкультурной компетентности. Результаты показаны на рис. 5.

По сравнению с первым этапом результаты диагностики изменились. Так, значения по шкалам «Этноэгоизм», «Этноизоляционизм», «Этнофанатизм» (т. е. тем

⁸Замалиева Л. Ф. Генетическая и типологическая общность в тематике и образной системе татарских, башкирских, чувашских народных песен : автореферат диссертации ... кандидата филологических наук. Казань, 2004. С. 20.

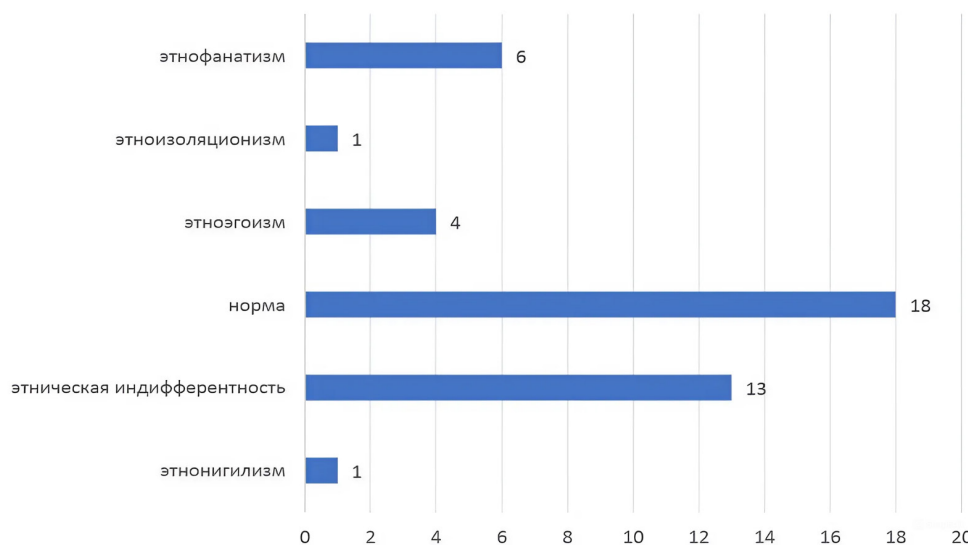


Рис. 5. Степень выраженности этнической толерантности в учебной группе после полевых исследований

Fig. 5. The degree of expression of ethnic tolerance in the study group after the field research

шкалам, которые указывают на наличие деструктивности в межэтнических отношениях) уменьшились. На прежнем уровне осталось значение по шкале «Этническая индифферентность», т. е. уровень, показывающий отсутствие предпочтения какой-либо этнической культуре, включая свою собственную, остался неизменным. Увеличилось значение по шкале «Норма», что свидетельствует о повышении позитивного отношения к собственной и другим нациям. Значение по шкале «Этнологи́зм» снизилось почти до предельного уровня, что говорит об укреплении интереса к культуре своего народа.

Выводы

Результаты работы подтвердили предположение о том, что полевые исследования являются эффективным средством формирования межкультурной компетентности студентов педагогических вузов. Собствен-

но исследования должны проводиться на территориях совместного проживания исследуемых этносов, в местах непосредственных межкультурных контактов населения. Для студентов педагогических специальностей подобная практика положительно отражается на всех компонентах межкультурной компетенции: развивается способность фиксировать и анализировать явления и факты локальных традиций, понимать их роль в становлении этических норм общества, осознавать педагогический потенциал культурного наследия и его ценность для воспитания подрастающего поколения в духе взаимоуважения и взаимопонимания. Вместе с этим закрепляются навыки коммуникации между представителями разных поколений, являющихся основой традиционных семейных устоев; формируется активный интерес к историческому прошлому своего народа, осознание духовных ценностей национальной культуры как части общечеловеческой культуры.

Список литературы

- Галимуллина А. Ф., Галимуллин Ф. Г. Специфика художественного воплощения образа сада в творчестве русских и татарских поэтов второй половины XX века // *Филология и культура*. 2017. №3. С. 127–132. EDN ZSJWIH
- Кашпар Н. Ю. Типология наконных украшений чувашей XIX – начала XX в. // *Кунсткамера*. 2020. №4. С. 168–177. DOI [10.31250/2618-8619-2020-4\(10\)-168-177](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-4(10)-168-177). EDN LODOEZ
- Ильина Г. Г., Мышкина А. Ф. Фольклорно-мифологическое значение фитонимов в поэтике чувашских произведений // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2016. №6 : в 3-х частях. Часть 3. С. 29–32. EDN VWSBXT

References

- Galimullina, A. F., Galimullin, F. G. (2017). Features of artistic expression of the image «Garden» in the works of Russian and Tatar poets: the second half of the twentieth century. *Philology and Culture*, 3, 127–132. EDN: ZSJWIH
- Kashpar, N. J. (2020). Typology of Chuvash braid decorations from the nineteenth and early twentieth centuries. *Kunstkamera*, 4, 168–177. EDN: LODOEZ. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-4\(10\)-168-177](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-4(10)-168-177)
- Irina, G. G., Myshkina, A. F. (2016). Folklore-mythological meaning of phytonyms in the poetics of the Chuvash artistic works. *Philology. Theory & Practice*, 6–3, 29–32. EDN: VWSBXT

Информация об авторе

Арестова Вероника Юрьевна – кандидат педагогических наук, доцент, Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, г. Чебоксары, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4450-5505>;
ResearcherID: [ADB-8409-2022](https://orcid.org/0000-0003-4450-5505)
e-mail: arestova.veronika@gmail.com

Поступила в редакцию 13.08.2024
Принята к публикации 21.09.2024
Опубликована 23.09.2024

Information about the author

Veronika J. Arestova – Cand. Sci. (Ped.), associate professor, Chuvash State University, Cheboksary, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4450-5505>;
ResearcherID: [ADB-8409-2022](https://orcid.org/0000-0003-4450-5505)
e-mail: arestova.veronika@gmail.com

Received 13 August 2024
Accepted 21 September 2024
Published 23 September 2024

Первые педологи Чувашской Республики и их опыт исследования чувашских детей

<https://doi.org/10.31483/r-112537>
УДК 159.922.72(470.344)

Стоюхина Н. Ю.^a, Миронов Д. В.^b

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского ROR
г. Нижний Новгород, Российская Федерация.

^a  <https://orcid.org/0000-0001-9968-7153>, e-mail: natkor63@gmail.com

^b  <https://orcid.org/0009-0001-9002-3622>, e-mail: mimarik17@gmail.com



Резюме. Статья посвящена изучению деятельности педологов Чувашской АССР и ставит целью анализ исторически первого исследования, посвященного интеллекту чувашских детей. В основу исследования положены публикации первых педологов из Чувашии Ф. П. Петрова и М. Е. Ефимова. В работе используются проблемологический и источниковедческий методы. Исследование написано в аспекте истории педагогики. Аспирант Казанского восточного педагогического института Ф. П. Петров во второй половине 1920 г. с бригадой студентов впервые осуществил комплексное исследования интеллектуального развития чувашских детей по широко известному среди советских педологов тестовому методу Бине-Симона. Сначала педологами был выбран тестовый метод на русском языке, затем он был переведен на чувашский язык с соответствующими изменениями текста применительно к бытовым и речевым особенностям чувашей. Результатом исследования стала опубликованная в Чебоксарах книга «Опыт исследования интеллектуального развития чувашских детей по методу Бине-Симона», вышедшая в 1928 г. Книга вызвала серьезные возражения у заведующего педологическим кабинетом при комплексном Чувашском научно-исследовательском институте М. Е. Ефимова, считавшего, что автор предвзято отнесся к чувашским детям и нарушил методологический принцип составления тестов. Зачная полемика двух чувашских педологов об измерениях детского интеллекта наравне с подобными случаями в республиках страны побудила Л. С. Выготского призвать к осмыслению проблем нацменпедологии с ее ведущей проблемой – измерением интеллекта.

Ключевые слова: история психологии, педология, нацменпедология, интеллектуальное развитие чувашского ребенка, тест Бине-Симона.

Для цитирования: Стоюхина Н. Ю. Первые педологи Чувашской Республики и их опыт исследования чувашских детей / Н. Ю. Стоюхина, Д. В. Миронов // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 3. С. 52–58. DOI 10.31483/r-112537. EDN DRKYQS

Review Article

The first pedologists of the Chuvash Republic and their experience in the study of Chuvash children

Nataliya Y. Stoyukhina^a, Daniil V. Mironov^b

ROR N. I. Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod
Nizhny Novgorod, Russian Federation.

^a  <https://orcid.org/0000-0001-9968-7153>, e-mail: natkor63@gmail.com

^b  <https://orcid.org/0009-0001-9002-3622>, e-mail: mimarik17@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the study of the activities of pedologists of the Chuvash ASSR and aims to analyze the historically first study devoted to the intelligence of Chuvash children. The study is based on the publications of the first pedologists from Chuvashia F. P. Petrov and M. E. Efimov. In accordance with the historical and psychological methods described by V. A. Koltsova, the work uses problematic and source study methods. The study is written in the aspect of the history of pedagogy. A graduate student of the Kazan Oriental Pedagogical Institute, F. P. Petrov with a team of students, for the first time carried out a comprehensive study of the intellectual development of Chuvash children using the Binet-Simon test method, widely known among Soviet pedologists. At first, pedologists took the test method in Russian, then it was translated into the Chuvash language with appropriate text changes in relation to the everyday and speech characteristics of the Chuvash. The result of the study was the book published in Cheboksary, «The experience of studying the intellectual development of Chuvash children using the Binet-Simon method», published in 1928. The book caused serious objections from the head of the pedological office at the Chuvash Scientific Research Institute M. E. Efimov; he believed that the author was biased against Chuvash children and violated the methodological principle of making tests. The correspondence polemic between two Chuvash pedologists about the measurement of children's intelligence, along with similar cases in the country's republics, prompted L. S. Vygotsky to call for an understanding of the problems of national pedology, with its leading problem – the measurement of intelligence.

Keywords: history of psychology, pedology, national psychology, intellectual development of the Chuvash child, Binet-Simon test.

For citation: Stoyukhina N. Y., & Mironov D. V. (2024). The first pedologists of the Chuvash Republic and their experience in the study of Chuvash children. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(3), 52–58. EDN: DRKYQS. <https://doi.org/10.31483/r-112537>.

Введение

Педология – направление в педагогике рубежа XIX–XX вв., ставившее целью обеспечить гармоничное развитие детей с учетом большого количества факторов – медицинских, биологических, социальных, экономических и т. п.

Американский ученый С. Холл активно пропагандировал педологические идеи в Америке. В 1894 г.

в США уже имелось 27 специализированных лабораторий, а к 1904 г. ученики С. Холла открыли еще 50 психологических лабораторий и кафедр педагогики. К 1910 г. количество такого рода подразделений в стране перевалило за сто¹.

¹Балашов Е. М. Педология в России в первой трети XX века. Санкт-Петербург: Нестор-Истрия, 2012. С. 5.

В последнее десятилетие XIX в. педологическое движение становится заметным и в Европе.

В России развитие педологии связано с именами первых педологов А. П. Нечаева (1870–1948)², Н. Е. Румянцова (1876–1919) [Стоюхина, 2020], М. И. Конорова (1879–1968).

В послеоктябрьской России педология, «призванная реализовывать проект создания и воспитания “нового человека”, поддерживаемая, направляемая и контролируемая властью»³, получает мощный импульс для развития: «Педология в России просуществовала тридцать с лишним лет с начала XX в., с годами утрачивая изначальный смысл своего интегрирующего направления исследования ребенка»⁴.

Одним из направлений советской педологии в середине 1920 – начале 1930 гг. стала педология национальных меньшинств, иначе называемая педологией национальностей [Стоюхина, Абдукадилова, 2023]. Педологи на материале национальных окраин пытались установить единый стандарт интеллектуального развития, найти подходящие унифицированные методики психометрических исследований, чтобы внедрить одинаковое для всех детей СССР всеобщее образование.

Нацпедология насчитывает совсем короткий период в качестве составляющей советской педологии. Короткий век был также у самой педологии – чуть больше трети столетия, но по своему замыслу, реальным результатам нацпедология, безусловно, достойна подробного описания [Vyford, 2020]. Между тем научных разработок, посвященных изучению данного направления педагогики, не так уж и много [Ясницкий 2013; Vyford, 2016; Гусельцева, 2018].

Первым современным историком педагогики, обратившим внимание на педологию национальностей, является Н. Курек. Он в своей книге «История ликвидации педологии и психотехники»⁵ в числе множества исторических фактов, порой спорных в их интерпретации⁶, обращается к статье врача А. Штилермана «Быт и здоровье узбекского школьника старого города Ташкента» (1927) и дискуссии, приведшей к методологическому осмыслению проблем изучения развития инонационального ребенка⁷.

²Романов А. А. А. П. Нечаев: у истоков экспериментальной педагогики. Москва, 1996. 84 с.; Романов А. А. Опыт-экспериментальная педагогика первой трети XX века. Москва: Школа, 1997. 304 с.

³Пармонова А. А. Открытие детства в России: развитие научного знания о ребенке в истории отечественной психологии конца XX – начала XX вв. Ижевск: ERGO, 2010. С. 79.

⁴Там же.

⁵Курек Н. С. История ликвидации педологии и психотехники в СССР. Санкт-Петербург: Алетей, 2004. 330 с.

⁶Гусельцева М. С. Постмодернистская критика и субъективизм в форме пристрастия // Вопросы психологии. 2006. №2. С. 176–178.

⁷Бикчентай И. Очередные задачи нацпедологии // Педология 1931. №7–8. С. 31–36; Бикчентай И. Педология и нацшкола // Проблемы нацпедологии. Москва, 1931. Книга 1. С. 277–303; Блонский П. Надо ли создавать особые методы педологического обследования для детей разных наций // Просвещение национальностей. 1932. № 2–3. С. 19–20; Блонский П. О некоторых тенденциях педологического изучения детей различных национальностей // Просвещение национальностей. 1932. №4. С. 48–51; Валитов А. За марксистско-ленинскую методологию в изучении национального ребенка // Просвещение национальностей. 1932. №4. С. 51–56; Выготский Л. С. О методических основах психологического изучения культурно своеобразных народов // Культурно-историческая психология: истоки и

Интерес к нерусским детям в педологии обозначился в 1925 г., когда было решено организовать исследовательский институт по изучению нацмен-детей и нацмен-школ. Дело сдвинулось с мертвой точки только в 1929 г. Тогда нацменсекция в Институте научной педагогики получила две ставки, которые были поделены на пятерых научных сотрудников [Стоюхина, Абдукадилова, 2023, с. 339]. Весной 1929 г. группа студентов-педологов Второго Московского государственного университета⁸ поехала на практику в Северобайкальский район (в настоящее время входит в Республику Бурятия) и Ойротию (совр. Горный Алтай). Именно с этого события и ведется отсчет национальной педологической деятельности в СССР⁹.

Во время первого Всесоюзного съезда по изучению поведения человека (Ленинград, 25 января – 2 февраля 1930 г.) инициативная группа работников Института методов школьной работы и Академии коммунистического воспитания имени Н. К. Крупской созвала совещание, целью которого было обсуждение вопроса о координации педологической работы среди нерусских народов страны. На нем присутствовали представители Азербайджана (Ф. А. Ибрагимбеков), Крыма (А. П. Гунали), Узбекистана (Т. Н. Баранова) и Казахстана (Х. Досмухамедов).

Материал и методы исследования

Данная работа посвящена изучению деятельности педологов Чувашской АССР и ставит целью анализ исторически первого исследования, посвященного интеллекту чувашских детей. Исходная ситуация, предшествующая описываемым событиям, нашла описание в работе Е. В. Касимова «Чувашский комплексный научно-исследовательский институт: от создания до реорганизации (1930–1933 гг.)» [Касимов, 2019].

Предметом изучения авторов настоящей статьи стали проблемы советской педологии конца 1920 – начала 1930 гг., среди которых важной и малоосвещенной являются исследование педологии национальностей.

Источниками исследования выступили публикации первых педологов Чувашии Ф. П. Петрова и М. Е. Ефимова.

В соответствии с описанными В. А. Кольцовой историко-психологическими методами¹⁰ в работе используются проблемологический и источниковедческий методы.

Исследование написано в аспекте истории педагогики. В ней встречается специфичная научная лексика 1920–1930 гг., которая в современном восприятии представляется не столь корректной. Однако архаичную терминологию того времени избежать не представляется возможным. Она сама по себе способна охарактеризовать исследуемую эпоху.

новая реальность. Москва, 2023. С. 238–262; Залкинд А. Б. О психоневрологическом изучении национальных меньшинств // Педология. 1930. №2. С. 165–166; Шуберт А. Проблемы педологии национальностей // Просвещение национальностей. 1931. №3. С. 56–59.

⁸Университет образован в 1918 г. на основе Московских высших женских курсов. В 1930 г. педагогический факультет преобразовывается в Московский педагогический государственный институт, ныне университет.

⁹В. Г. В секции педагогики народностей научно-педагогического Института методов школьной работы // Педология. 1930. № 2. С. 287–290.

¹⁰Кольцова В. А. История психологии: проблемы методологии. Москва: Институт психологии РАН, 2008. 512 с.

Результаты исследования и их обсуждение

Чувашская АССР образовалась из частей бывшей Казанской (трех уездов) и Симбирской (двух неполных уездов) губерний. В 1920 г. была создана Чувашская автономная область, в 1925 г. преобразованная в республику. Начальные школы до 1917 г. охватывали не более 30 процентов детей школьного возраста. В 1930 г. «в стенах советской школы I ступени обучалось не менее 50% детей. Если ранее в гимназиях и единственном реальном училище обучалось не более 3–4 десятков чуваш, то теперь в школах 8-летках и школах II ступени обучается 2861 человек, из них 459 девушек-чувашек»¹¹.

Первым исследователем психики чувашского ребенка был ассистент-практикант Восточного педагогического института г. Казани Ф. П. Петров [Бушуева, 2023]. Он работал в педологическом кабинете того же института, заведовал которым психолог и педолог Я. П. Красников.

Летом 1926 и 1927 гг. студенты Восточного института под руководством Ф. П. Петрова, а также сельские учителя, прошедшие общий курс педологии на курсах переподготовки, собирали материал в селах Чувашии. Исследованием было охвачено около 1400 детей в возрасте от трех до 13 лет, живущих в 52 населенных пунктах Причебоксарья. В дальнейшем предполагалось расширить работу на отдаленные районы. Обследование ставило задачей «проследить уровень развития неисследованного детского материала, возрождающегося и быстро прогрессирующего (при новых условиях жизни) народа, в его особых социально-экономических и бытовых условиях»¹².

Поскольку у чувашах научной общественности было известно мало, автор включил в книгу краткий очерк о жизни и воспитании чувашских детей. Так, он писал, что школа в Чувашии в дооктябрьское время «была полумиссионерская, русификаторская и копией русской школы в программно-методическом отношении. Отличалась она от своего прототипа только тем, что имела до некоторой степени разработанную методику обучения чувашской грамоте и методику преподавания русского языка, но и те в значительной мере копировались с русских методик»¹³. Основной заслугой этой школы, считал Ф. П. Петров, было то, что чувашаи имели значительно развернутую школьную сеть, педагогов, незначительное число лиц с высшим образованием, свой алфавит и несколько названий книг на чувашском языке.

После принятия решения о проведении педологического исследования перед его организаторами встал вопрос о выборе метода. Чувашский ребенок до тех пор изучался только профессором А. П. Нечаевым в разных детских домах в период голода 1921 г. (31 ребенок). Однако этот материал вследствие его недостаточности не мог послужить основанием для каких бы то ни было научных выводов.

Исследователи начали с выбора тестового метода для русских детей, не требующего использования сложных приборов и приспособлений, затем его пе-

ревели на чувашский язык с соответствующими изменениями текста применительно к бытовым и речевым особенностям чувашей. Также нужно было учесть, чтобы метод определял степень развития ребенка и по своей простоте был доступен массовому педагогу без длительной подготовки к его применению. Руководствуясь этими соображениями, исследователи остановились на методе Бине-Симона (принятое в 1920–1930 гг. название – Бинэ, которое в данной работе используется лишь в цитатах. – *Авт.*). Но в это время – в середине 1920 гг. – модификаций теста А. Бине было несколько: М. В. Соколова, И. Л. Стычинского, П. П. Блонского, А. П. Нечаева, А. А. Люблинской и А. И. Макаровой. По сути все модификации основывались на шкале А. Бине, но одни авторы считали ее инструментом для исследования степени развития интеллекта, а другие – одаренности, как, например, А. М. Шуберт. Ф. П. Петров объяснял: «шкала Бинэ служит пособием для исследования не одаренности, а степени умственного или интеллектуального развития, понимая под интеллектом способность человека ориентироваться в новой для него обстановке. <...> Притом шкала Бинэ не претендует на исследование строения интеллекта как такового и тех психологических функций, из которых складывается интеллект. Она изыскивает отдельные признаки и косвенные приемы, при помощи которых можно было бы судить о степени общего интеллектуального развития испытуемого индивида»¹⁴.

В целях исследования бригада воспользовалась серией тестов с инструкцией для испытуемых в редакции педологической лаборатории Казанского восточного педагогического института.

Одновременно производились антропометрические измерения, после которых ребенка приглашали в комнату экспериментатора, где путем опроса происходило исследование среды и интеллектуального развития через опрос самого испытуемого или случайно присутствовавших взрослых. В экспедиции 1926 г. были также врачи от Наркомздрава ЧАССР, обследовавшие физическое состояние, двигательную и сенсорную сферу.

Ф. П. Петров отмечал трудности в обработке полученного материала: он был объемный – обследованием было охвачено 1432 человека, а обученных помощников, которые провели бы количественный и качественный анализ, не было. При этом необходимо было подсчитать уровень каждого индивида, средний уровень каждой возрастной группы (отдельно мальчиков и девочек), уровни групп детей разного экономического состояния семьи по продолжительности обучения в школе, успеваемости.

Несмотря ни на что материал был обработан, и организаторами исследования были сделаны многочисленные выводы. Например, по результатам медицинского обследования детей из 467 учащихся от семи до 12 лет здоровыми оказались только 127 (26,8%), а остальные же 340 человек (73,2%) были больны (в порядке убывания) малокровием, бронхитом, туберкулезом легких, костей, суставов, трахомой, чесоткой и т. д. «Такой большой процент малокровных детей этого возраста несомненно есть результат плохих условий

¹¹Иванов П. И. Чувашская АССР // Педагогическая энциклопедия. Москва, 1930. Том 3. С. 567.

¹²Петров Ф. П. Опыт исследования интеллектуального развития чувашских детей по методу Бине-Симона. Чебоксары: Издание Наркомпроса ЧАССР, 1928. С. 4.

¹³Там же. С. 6.

¹⁴Там же. С. 25.

жилища и питания <...>. Если к этому же прибавить 5% бронхита и 14% туберкулеза, то имеем всего 45% страдающих такими болезнями, которым, несомненно, вредно пребывание в классе, а отсюда понижение умственной деятельности и школьная неуспеваемость»¹⁵.

Автор придавал большое значение медицинским показателям ребят, так как считал, что там, где менее 27 процентов здоровых, школа не может работать с высокой производительностью. Кроме лечения больных детей, он предлагал принять меры к интенсификации работы по физическому воспитанию, которая в сельских школах отстает или вообще не существует. Рационально поставленное физическое воспитание в сельских школах первой ступени могло бы значительно понизить процент таких болезней, как малокровие, писал Ф. П. Петров. «Плохие социально-экономические условия чувашской деревни и условия воспитания детей одряхляют организм ребенка и, вызывая в нем ряд болезней, они также являются фактором, тормозящим умственное развитие детей»¹⁶.

Одним из факторов, влияющих на развитие ребенка, Ф. П. Петров назвал экономическое положение семьи: «чем хуже экономическое положение семьи, тем больше в ней отрицательных факторов воспитания»¹⁷, ведь даже незначительная разница в экономическом положении родителей сильно сказывается на интеллектуальном развитии. Для проверки этой гипотезы Ф. П. Петров разделил детей на три группы: состоятельных, средних и бедных родителей, опросив самих детей по специальному опроснику.

К группе бедных (26%) были отнесены дети тех семей, которые не имеют скота, своего хлеба на круглый год и не могут его покупать в достаточном количестве, а также дети, чьи семьи не имели коровы, но при этом был другой скот. Ф. П. Петров считал, что «отсутствие молока – основное несчастье детского питания»¹⁸.

К середнякам (63%) отнесли детей тех родителей, у которых есть хотя бы одна лошадь, корова и мелкий скот, небольшие побочные заработки, т. е. семьи, где не нуждаются в хлебе.

Все остальные дети отнесены к группе состоятельных (11%): их родители имеют по три-четыре головы крупного скота, мельницы, лавки, шерстобойки, или у них есть служба с годовым заработком более 300 рублей.

Несмотря на сравнительно небольшую разницу в экономическом положении между отдельными группами, «разница в уровне имеется довольно значительная. В среднем разница между бедняками и средниками получилась на 0,38 года и между средниками и состоятельными на 0,41, а между бедняками и состоятельными на 0,79 года»¹⁹.

Ф. П. Петров обратил внимание на наиболее отстающих в развитии детей бедных семей и предложил обеспечивать таких учащихся на уровне школ первой ступени за счет государства, организовать детские сады для детей бедных родителей или же нулевых групп при школах первой ступени, потому что дети, с которыми занимаются педагоги и воспитатели, быстро поднимают свой интеллектуаль-

ный уровень. Он также считал, что педагоги обязательно должны изучать семейно-бытовые условия воспитания ребенка, тем более что их никогда никто не изучал. Неизвестно, «какие условия чувашского быта являются наиболее благоприятствующими развитию ребенка и какие условия являются тормозящими и в какой мере»²⁰.

Педологи опирались на общетеоретические положения западноевропейской и российской педологии.

Чувашский быт уникальный, как и любой другой, и первоочередной задачей педолога и педагога должно явиться изучение по специальному плану влияния этого быта на развитие ребенка, учитывая все факторы, тогда можно обнаружить причины отсталости и неуспеваемости учащегося.

Ученый выделил еще одну причину интеллектуального отставания чувашских детей – большой школьный радиус, который для детей до десяти лет не должен превышать одного километра, а для детей от десяти до 12 лет – двух километров.

Все эти выводы, которые автор назвал скромными, на самом деле очень важны. Во-первых, это действительно первый масштабный опыт изучения чувашских детей. Во-вторых, исследование было снабжено массой количественных показателей, к которым Ф. П. Петров стремился с помощью статистических методов дать качественную интерпретацию. В-третьих, небольшая книга из 83 страниц представляет собой методическое пособие для педологов и педагогов, которые последуют за ним, в чем он не сомневался, в деле дальнейшего изучения факторов развития чувашских детей. К последним он относился необыкновенно сочувственно. Фактически это учебно-методическое пособие для тех, кто хотел бы научиться обращаться с результатами тестовых методик, видеть за цифрами реальные жизненные факты.

Данное педологическое исследование национальных меньшинств, было одним из первых в советской педологии (оно проходило в 1926 и 1927 гг., а результаты были опубликованы в 1928 г.), по времени оно совпадало с исследованием А. Штилермана «Быт и здоровье узбекского школьника старого города Ташкента» (1927) [Стоюхина, Абдукадилова, 2023; Стоюхина, Абдукадилова, 2024]. Кроме того, фрагменты книги Ф. П. Петрова также были опубликованы в сборнике «Проблемы нацпедологии» в виде статей²¹.

Спустя два-три года благодаря экспедициям в национальные окраины и созданию педологических кабинетов по всему Советскому Союзу значительно вырос объем педологических исследований и публикаций. В ноябре 1930 г. появился педологический кабинет при комплексном Чувашском научно-исследовательском институте, заведующим которым был назначен М. Е. Ефимов²². Штат его располагал только полутора ставками [Стоюхина, Миронов, 2023]. К этому времени «нацпедология уже пережила свой эмбриональный период – она теперь

²⁰Там же. С. 67.

²¹Петров Ф. П. Интеллектуальное развитие чувашского ребенка // Проблемы нацпедологии. Москва, 1931. Книга 1. С. 253–259; Петров Ф. П. Физическое развитие чувашских детей // Проблемы нацпедологии. Москва, 1931. Книга 1. С. 232–252.

²²Ефимов М. Работа педолого-педагогического кабинета Чувашского научно-исследовательского института // Педология. 1931. № 7–8. С. 147–150.

¹⁵Там же. С. 54.

¹⁶Там же. С. 55.

¹⁷Там же. С. 67.

¹⁸Там же. С. 64.

¹⁹Там же. С. 65.

рождается, рождается на наших глазах. Первая стадия работы закончена, в дальнейшем нужны более углубленные работы. То, что делалось до сих пор в этом направлении, делалось лишь между прочим – не было традиции, не было помощи со стороны педологов, не было материальных условий, не хватало кадров, заинтересованных в этом деле. Все это отразилось на качестве работы», писал И. Бикчентай, один из методологов нацпедологии²³.

Заведующий педологическим кабинетом М. Е. Ефимов активно критиковал своего коллегу: «книга издана после 11 лет существования советской власти. Но несмотря на такой большой промежуток времени автор названной книги не мог отделаться от пережитков дооктябрьских влияний»²⁴. Далее в отзыве нашли обвинения Ф. П. Петрова в предвзятости в отношении к чувашским детям («отсталые, не способные к учебе») ²⁵, а чтобы оправдать свою предвзятость к чувашским детям, Ф. П. Петров, якобы, даже нарушил принцип составления тестов. Дело в том, что все составители и пользователи тестов ссылались на руководство по психотехническому профессиональному подбору, вышедшему в печать под руководством И. Н. Шпильрейна: «исследования, ведшиеся по усовершенствованию возрастной скалы Бинэ-Симона ими самими, а также рядом других исследователей, среди которых следует особенно выделить Шуберт в России, Бобертага в Германии и Годдарда в САСШ²⁶, показали, что тест может считаться вполне пригодным для данного возраста, если 75 % детей этого возраста (55% среднего уровня <...> и 25 %, стоящих выше среднего уровня) решают данную задачу»²⁷.

Ф. П. Петров же отмечал трудность выполнения тестов для детей и, предварительно обосновав, предлагал субтесты, из которых состоял тест Бине-Симона, перенести в другие возрастные группы в порядке их градации. «Трудность решения тестов, отнесенных в русской скале к какой-нибудь возрастной группе, оказалась для чувашских детей далеко не одинаковой. Здесь мы имеем такие явления, что в зависимости от трудности решения, одни тесты нужно отнести к более младшей, а другие к более старшей возрастной группе. При этой работе, имея в виду общую отсталость чувашских детей, нельзя было руководствоваться теми положениями, что тест нужно отнести к тому возрасту, 75 процентов детей которого решают его правильно. В этом случае получилась бы такая скала, что при испытании по ней чувашские дети, отстающие в развитии при исследовании по русской скале, оказались бы не отстающими от чувашской скалы. Другими словами говоря, скала была бы чрезвычайно облегчена и тем потерялась бы важность сравнения результатов исследования чуваш с результатами исследования детей других наций. Этот прием был бы

равносильным тому, как если бы чувашина мы измеряли метром не в 100 сантиметров длиной, а в 97 сантиметров. <...> поскольку скала является измерительной, и она должна быть интернациональной, то отсюда необходимо сохранить скалу в таком виде, чтобы при всякой переработке не изменялась трудность решения тестов»²⁸.

По мнению М. Е. Ефимова, «исключительно для этой цели и надо было нарушить принцип составления тестов, так как без этого автор не сумел бы доказать свое предвзятое наложение о чувашских детях. С такой же махинацией ему это удастся. Вот в чем корень предложения Ф. П. Петрова об организации для большого количества детей вспомогательных школ и вспомогательных групп»²⁹.

Тщательно пересчитав обильный количественный материал, собранный Ф. П. Петровым в таблицы, М. Ефимов возмущается: исходя из этих данных, «мы на каждые 100 школ для нормальных детей должны открыть 15–16 вспомогательных школ. Какой процент таких детей встречается среди других национальностей, мы здесь не приводим, но нам известно, что даже буржуазный ученый Штерн и тот насчитывает их только около 3%», «среди 13-летних мальчиков окажется 50% детей, стоящих ниже нормы. Среди 13-летних девочек их окажется больше 50%»³⁰. Он предположил, что данные результаты получились только потому, что автор совершил методологическую ошибку – использовал неправильный принцип составления тестов.

К тому же, как считал М. Е. Ефимов, Ф. П. Петров прикрылся тем, что измерительная скала должна быть интернациональной, но, как сказал А. Б. Залкинд на первом Всесоюзном съезде по изучению поведения человека, призывая широко развернуть психоневрологическое изучение национальных меньшинств, «аристократическое презрение к “низшим” расам, базирующееся на якобы научных данных буржуазной психоневрологии, должно быть уничтожено на основе действительно объективных данных по изучению национальных меньшинств СССР. Культурно-бытовые стандарты буржуазной психоневрологии, которые являются на Западе оценочным критерием в методике изучения национальностей, должны быть заменены новыми, классовыми стандартами, выработанными в условиях социалистического развития нацмен СССР, и применительно к их культурно-бытовому своеобразию»³¹. С этого момента классовый подход в педологии стал ведущим идеологическим принципом.

Конкретный случай тестирования чувашских детей, описанный в данной статье, в числе других случаев «психологического изучения культурно своеобразных народов» стал объектом размышления Л. С. Выготского, нашедшего отражение в его лекции 1929 г. предположительно на восточном факультете Первого Среднеазиатского университета [Выготский, 2023, с. 263]. Выступавший выделил три существующих подхода к построению методики исследования:

²³Бикчентай И. Очередные задачи нацпедологии // Педология. 1931. № 7–8. С. 34.

²⁴Ефимов М. Ф. П. Петров. Опыт исследования интеллектуального развития чувашских детей по методу Бинэ-Симон. 1928 // Педология. 1931. № 7–8. С. 127.

²⁵Там же.

²⁶Североамериканские Соединенные Штаты, совр. Соединенные Штаты Америки.

²⁷Руководство по психотехническому профессиональному подбору / под редакцией Шпильрейна. Москва, Ленинград : Государственное издательство, 1929. С. 247.

²⁸Петров Ф. П. Опыт исследования интеллектуального развития чувашских детей по методу Бинэ-Симона. Чебоксары : Издание Наркомпроса ЧАССР, 1928. С. 34.

²⁹Ефимов М. Ф. Указанное сочинение. С. 128.

³⁰Там же.

³¹Залкинд А. Б. Психоневрологические науки и социалистическое строительство // Психоневрологические науки в СССР. Москва, Ленинград : Госмедиздат, 1930. С. 9.

во-первых, применение тестов, разработанных в европейских странах и «получивших интернациональное значение» [Выготский, 2024, с. 239] (например, тест Бине, методика Россолимо); во-вторых, редактирование имеющихся европейских тестов с точки зрения конкретных особенностей изучаемых детей; в-третьих, выработка своеобразных методов исследования для детей каждой национальности. Подробно разобрав недостатки каждого подхода, Л. С. Выготский обобщил: «в них отсутствует идея развития, <...> ответ на вопрос, как сравнивать, как соотносить данные, которые мы получаем при изучении ребенка-национала, с теми данными, которыми мы уже располагаем в мировой психологии» [Выготский, 2023, с. 243].

Выводы

В истории советской педагогической науки работ, относящихся к педологии национальностей, не так уж и много – в журналах 1920–1930 гг. опубликовано на русском языке не более 50 исследований.

Имеются подобные работы и на чувашском языке.

Список литературы

- Бушуева Л. А. Восточный педагогический институт в структуре высшего образования Казани в 1920-е гг. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2023. Том 13. №1. С. 63–78. DOI [10.22378/2410-0765.2023-13-1.63-78](https://doi.org/10.22378/2410-0765.2023-13-1.63-78). EDN OEBAVO
- Выготский Л. С. О методологических основах психологического изучения культурно своеобразных народов (комментарий А. Д. Майданского, А. А. Леонтьевой) // Культурно-историческая психология: истоки и новая реальность. Москва : Канон+, 2023. С. 238–268.
- Гусельцева М. С. История российской педологии: к проблеме поиска новых интерпретационных моделей развития науки в авторитарных системах. Часть 2: Ревизионистский поворот // Поволжский педагогический поиск. 2018. №2. С. 14–22. EDN XWEZVB
- Касимов Е. В. Чувашский комплексный научно-исследовательский институт: от создания до реорганизации (1930–1933 гг.) // Чувашский гуманитарный вестник. 2018. №13. С. 77–106. EDN PEVHFO
- Касимов Е. В. Взаимоотношения советской власти и сельского населения Чувашии в ходе первой кампании по ликвидации безграмотности (1920 г.) // Историческая наука и образование: прошлое, настоящее и будущее. Чебоксары, 2019. С. 202–206. EDN ZCMXBZ
- Курек Н. С. История ликвидации педологии и психотехники в СССР. Санкт-Петербург : Алетей, 2004. 330 с.
- Стоюхина Н. Ю. Николай Ефимович Румянцев: «апостол труда и творчества» // Психологический журнал. 2020. Том 41. №6. С. 69–77. DOI [10.31857/S020595920012590-5](https://doi.org/10.31857/S020595920012590-5). EDN RWMYJI
- Стоюхина Н. Ю., Абдукадилова Л. Ю. Национальный вопрос и метод тестов в советской педологии конца 1920-х годов: узбекский опыт // История отечественной и мировой психологической мысли: знать прошлое, анализировать настоящее, прогнозировать будущее. Москва, 2023. С. 337–346. EDN AJOUQU
- Стоюхина Н. Ю., Абдукадилова Л. Ю. История психологии в вузе: создание национальных тестов (забытые страницы) // Ижтимоий-гуманитар фанларни ўқитиш методикасининг долзарб масалалари. Ташкент, 2024. С. 76–84.
- Стоюхина Н. Ю., Миронов Д. В. Деятельность первых педологов Чувашской Республики по изучению представлений о социальных явлениях у школьников // Актуальные проблемы современной социальной психологии и ее отраслей. Москва, 2023. С. 336–344. EDN KIPYUO
- Ясницкий А. Библиография основных советских работ по кросс-культурной психоневрологии и психологии национальных меньшинств периода коллективизации, индустриализации и культурной революции (1928–1932) // Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна». 2013. №3. С. 97–113.
- Byford A. Imperial normativities and sciences of the child: The Politics of Development in the USSR, 1920s – 1930s // *Ab Imperio: исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве*. 2016. №2. С. 71–124.
- Byford A. *Science of the child in late Imperial and early Soviet Russia*. London : Oxford university press, 2020. XXIII. 297 p. DOI [10.1093/oso/9780198825050.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198825050.001.0001)

Они датируются 1930–1933 гг. и выпущены в виде статей в журнале «Халӑха вӗрентес ёс» («Народное просвещение»).

Работы по педологии чувашского ребенка активно развернулись в Чувашии после 1930 г., когда в Чувашском научно-исследовательском институте был создан педолого-педагогический кабинет [Касимов, 2018; Стоюхина, Миронов, 2023].

Чувашский материал безусловно интересен и требует научного осмысления не только с точки зрения педагогики, но также в целом в контексте общего чувашеведения. В частности, важными представляются вопросы выбора инструмента исследования, конкретных методик, модификации методов, вариационных процедур. Ответы на них способны пролить свет на некоторые страницы локальной истории Чувашии и истории педологии СССР в целом. Представляется перспективным историко-психологическое исследование работ первых педологов Чувашии, включающее восстановление их имен и биографий, нахождение их статей с последующим анализом содержания.

References

- Bushueva, L. A. (2023). Eastern pedagogical institute in the structure of higher education in Kazan in the 1920s. *History and Culture of Peoples of the Middle Volga Region*, 13(1), 63–78. EDN: OEBAVO. <https://doi.org/10.22378/2410-0765.2023-13-1.63-78>
- Vygotsky, L. S. (2023). On the methodological foundations of the psychological study of culturally peculiar peoples (commentary by A. D. Maidansky, A. A. Leontieva). *Cultural and Historical Psychology: Origins and new Reality.*, 238–268. Moscow: Canon+.
- Guseltseva, M. S. (2018). History of Russian pedology: problem of searching for new interpretational models of the development of science in authoritarian systems. Part two: «The revisionist turn». *Volga Region Pedagogical Search*, 2, 14–22. EDN: XWEZVB
- Kasimov, E. V. (2018). Chuvash complex research institute: from creation to reorganization (1930-1933). *Chuvash Humanitarian Bulletin*, 13, 77–106. EDN: PEVHFO
- Kasimov, E.V. (2019). The relationship between the Soviet government and the rural population of Chuvashia during the first campaign to eliminate illiteracy (1920): proceedings of the conference., 202–206. Historical science and education: past, present and future. IV Smirnov readings: materials of the All-Russian Scientific Conference. Cheboksary: Publishing house «Sreda». EDN: ZCMXBZ
- Kurek, N. S. (2004). The history of the elimination of pedology and psychotechnics., 330. St. Petersburg: Alethea.
- Stoyukhina, N. Yu. (2020). Nikolay Efimovich Rummyantsev: «The apostle of labor and creativity». *Psychological Journal*, 41(6), 69–77. EDN: RWMYJI. <https://doi.org/10.31857/S020595920012590-5>
- Stoyukhina, N. Yu., & Abdukadirova, L. Yu. (2023). The national question and the test method in soviet pedology of the late 1920s: an Uzbek experience., 337–346. The history of Russian and world psychological thought: to know the past, analyze the present, predict the future. Moscow. EDN: AJOUQU
- Stoyukhina, N. Yu., & Abdukadirova, L. Yu. (2024). The history of psychology at the university: the creation of national tests (forgotten pages), 76–84. Current issues of the methodology of teaching social and humanitarian Sciences: Collection of the international scientific and practical conference. Tashkent.
- Stoyukhina, N. Yu., & Mironov, D. V. (2023). The activities of the first pedologists of the Chuvash republic for the study the representations of social phenomena in schoolchildren., 336–344. Current problems of modern social psychology and its branches. Moscow: Publishing house «Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences». EDN: KPIYO
- Yasnitsky, A. (2013). Bibliography of the main Soviet works on cross-cultural psychoneurology and psychology of national minorities during the period of collectivization, industrialization and the Cultural Revolution (1928-1932). *Psychological Journal of the International University of Nature, Society and Man «Dubna»*, 3, 97–113.
- Byford, A. (2016). Imperial normativities and sciences of the child: The Politics of Development in the USSR, 1920s–1930s. *Ab Imperio: research on the new imperial history and nationalism in the post-Soviet space*, 2, 71–124.
- Byford, A. (2020). Science of the child in late Imperial and early Soviet Russia., 297. London: Oxford university press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198825050.001.0001>

Информация об авторе

Стоюхина Наталья Юрьевна – кандидат психологических наук, доцент, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация;

Миронов Даниил Валерьевич – студент, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9968-7153>;
e-mail: natkor63@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9002-3622>;
e-mail: mimarik17@gmail.com

Поступила в редакцию 07.07.2024
Принята к публикации 10.09.2024
Опубликована 17.09.2024

Information about the author

Nataliya Y. Stoyukhina – Cand. Sci. (Psych.), Associate Professor, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russian Federation;

Daniil V. Mironov – student, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9968-7153>;
e-mail: natkor63@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9002-3622>;
e-mail: mimarik17@gmail.com

Received 7 July 2024
Accepted 10 September 2024
Published 17 September 2024