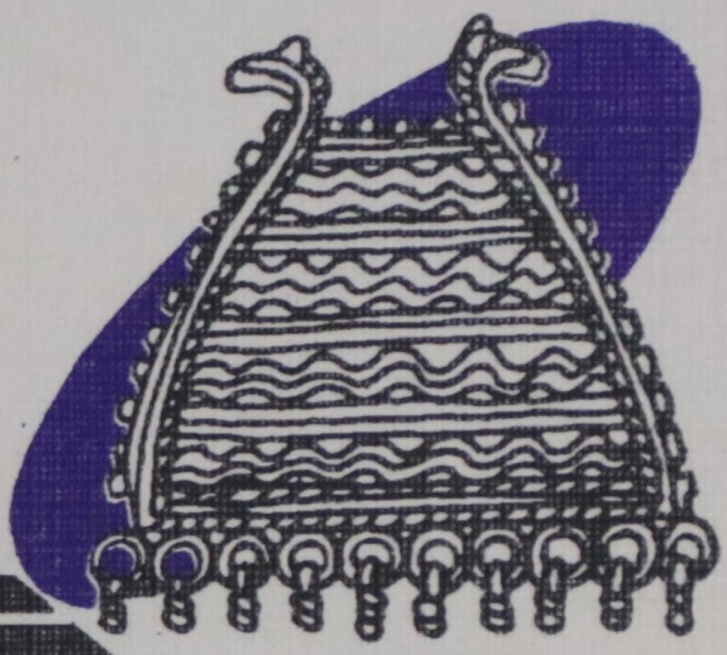
ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ

1.2002



ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2002, № 1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.

Выходит 2 раза в год

Редакционная коллегия:

К. Н. САНУКОВ (главный редактор)
Ю. В. Андуганов (зам. главного редактора)
В. Е. Владыкин
Ю. А. Зеленеев
А. Г. Иванов
М. Г. Иванова
А. Д. Каксин
В. К. Кельмаков
Г. М. Керт
Н. Д. Конаков
В. Г. Кудрявцев
Т. Л. Молотова (отв. секретарь)
В. В. Напольских
Т. Б. Никитина
А. Н. Ракин
В. В. Седов
В. С. Соловьев
Д. В. Цыганкин

Мнения, высказываемые в материалах журнала,
не обязательно совпадают с точкой зрения редакции

© **МарНИИ им. В. М. ВАСИЛЬЕВА,** г. Йошкар-Ола

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Шабаев Ю. Финно-угорская культурная политика в контексте межрегиональных и межгосударственных связей 3
Шкалина Г. Менталитет культуры народа мари 27
Кузьминых С. О некоторых дискуссионных проблемах бронзового века Среднего Поволжья (в связи с работами 70—90-х гг.) 45
Цыпанов Е. Коми язык: путь к государственному 61
Микушев Р. Функциональная и структурная характеристика категории обращения в коми фольклорных текстах 81
Лисовская Г. Коми новеллистика конца XX века 92

СООБЩЕНИЯ

Соловьева Г. Терминология вышивки в словаре В. М. Васильева «Марий мутер» 104
Садиков Р. Духи-покровители жилища у закамских удмуртов 121
Матросова Л. Имя прилагательное в роли предикативного члена в современном марийском языке 129
Рогачев В. Свадебные песни финнов и мордвы: соответствия и параллели . 139
Шабдарова Л. Растительный мир и образ яблони в песенной лирике мари . 143
Иванов А. Общинное землепользование горных марийцев в первое пореволюционное десятилетие (1917—1927 гг.) 149

ПЕРСОНАЛИИ

Сапуков К., Алексеева Э. Марийский просветитель П. П. Глезденев (к 135-летию со дня рождения) 158
Молотова Т. Г. А. Сепееву — 70 лет 182
Сепеев Г. Г. И. Соловьева — исследователь культуры марийского народа 186

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Никитин В. Рец.: Волкова Е. В. Керамика Волосово-Даниловского могильника фатьяновской культуры как исторический источник. М., 1998. 259 с. 192
Турубанов А. Рец.: Попов А. А., Нестерова Н. А. Национальный вопрос в Республике Коми в конце XX века (историческое исследование). Сыктывкар. 2000. 180 с 195

ХРОНИКА

Валитов Г. О работе диссертационного совета по специальности «Финно-угорские и самодийские языки» 197
Садовин И. Хроника культурной и научной жизни финно-угорских народов в 2001 году 200

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

СТАТЬИ

Юрий Шабаев
Сыктывкар

ФИННО-УГОРСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА В КОНТЕКСТЕ МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫХ И МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ*

Языковое родство финно-угорских народов уходит корнями в историю — ко временам существования прафинноугорского языка. Однако финно-угорские, или шире уральские, языки обладают очень большим типологическим разнообразием, что объясняется длительными и разнообразными контактами носителей этих языков со многими народами: тюрками, народами Сибири, русскими. Длительные исторические контакты с окружающими соседями способствовали большому разнообразию форм культуры и быта каждого из финно-угорских народов, а территориальная разобщенность обусловила то, что экономические связи между регионами их проживания всегда были слабы. Вместе с тем, «родство языков как лингвистическое понятие не означает одновременно родства народов. Родственные связи между уральскими народами выявляются прежде всего в языковой сфере. Намного труднее обнаружить черты родства в культуре или антропологических признаках уральских народов» (1, с. 138).

Помимо всего вышесказанного, надо иметь в виду существенную разницу в исторических судьбах финно-угорских народов, которая накладывает свой отпечаток на характер связей между ними.

---

* Поддержка данного проекта была осуществлена Программой «Межрегиональные исследования в общественных науках», Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США), Министерством образования Российской Федерации за счет средств, предоставленных Корпорацией Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров (США) и Институтом «Открытое общество» (фонд Сороса). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций. Для подготовки данной статьи мы использовали уже имеющиеся публикации, а также интервью с экспертами, в качестве которых выступали ученые, занимающиеся финно-угорской проблематикой, государственные служащие, журналисты, деятели национальных организаций и политики.

Венгры имеют тысячелетнюю историю государственности; финны после вхождения в состав Российской империи в 1809 г. имели широкую внутреннюю автономию, пока не получили независимость в 1917 г.; эстонцы обрели государственную независимость в 1918 г., утратили ее в 1940 г. и вновь обрели в 1991 г., а другие финно-угорские народы вообще не имели своей государственности и очень рано вошли в состав Московского государства.

Объективно сложившиеся различия между финно-угорскими народами существенно осложняют развитие связей и контактов между ними. Для того, чтобы такие связи стали реальностью, обычной практикой необходимо было прежде всего изучение и осознание исторических и культурных корней этих народов, их места в европейском культурном пространстве.

Данная статья как раз и посвящена тому, как развивались культурные связи между финно-угорскими народами, каковы успехи и препятствия на этом пути и в чем состоит смысл такого сотрудничества.

Наши исходные предположения основываются на том, что культурное, научное и информационное сотрудничество между финно-угорскими народами, регионами и странами есть попытка этнических элит создать базу для конструирования новой идентичности — «Финно-угорского мира». Это транснациональная и трансграничная идентичность, которая изначально формировалась вокруг идеи языкового родства. Глубоких культурных оснований эта идентичность не имеет и является в значительной мере искусственной конструкцией, создаваемой усилиями прежде всего национальной интеллигенции, предпринимаемыми в последние годы.

Новую идентичность пытаются использовать как дополнительный стимул в деле сохранения и развития культур финно-угорских народов и их культурного позиционирования.

Поскольку новая идентичность мыслится как трансграничная и находится вне сферы культурного влияния доминирующего большинства населения России, постольку ее восприятие не может быть однозначным.

Вполне логично, что в первую очередь стали развиваться научные связи между финно-угорскими народами. Процессы национального пробуждения побуждали к поиску исторических корней народов, постижению их культуры, языка и традиций. Ранее других финно-угорских народов национальное пробуждение коснулось финнов (исключая венгров) и поэтому именно финские ученые первыми развернули активную деятельность по изучению своей собственной истории и культуры и изучению языков и культур родственных народов. Одним из первых таких исследователей стал Матиас Кастрен, который совершил длительную поездку по Северной Евразии в 1838—1844 годах. В 1883 г. в Гельсингфорсе (Хельсинки) было основано Финно-угорское общество. Согласно уставу, утвержденному Сенатом, целью Общества был сбор знаний о финно-угорских народах

(исследование их языков, древностей и этнографии). С 1886 г. начал издаваться «Журнал» Общества, с 1890 г.— «Труды», а с 1901 г.— сборники «Финно-угорские исследования», в которых на финском, немецком и французском языках печатались труды по финно-угроведению. После создания Общества финские ученые значительно активизировали свои усилия по изучению родственных народов, стали осуществлять регулярные экспедиции в Приуралье, Поволжье, Западную Сибирь. В числе наиболее известных финских ученых, занимавшихся изучением финно-угорских народов, следует назвать имена профессора финской этнографии Гельсингфорсского университета Акселя Гейкеля, профессора финно-угорского языкознания того же университета Хейкки Паасонена, лингвиста Юрье Вихмана, долгое время возглавлявшего Финно-угорское общество, и других ученых. При этом важно иметь в виду, что во время экспедиций у финских исследователей завязывались контакты с местными краеведами и тем самым происходило становление научных традиций, имевших не локальный, а общенаучный характер.

Более того, Финно-угорское общество стало своеобразным центром координации научных исследований, осуществляя не только сбор сведений о финно-уграх, но и оказывая поддержку российским ученым в их деятельности по изучению культуры и быта этих народов.

Так, в 1906 г. Общество предложило сотрудничество известному коми этнографу Василию Налимову, а на следующий год финансировало его длительную четырехмесячную экспедицию в Коми край, в которую он выехал вместе с финским исследователем У. Т. Сирелиусом. В 1908 г. в журнале «Journal de la Societe Finno-Ougrienne» была опубликована объемная статья В. П. Налимова «К вопросу о первоначальных половых отношениях у зырян». В 1909 г. В. П. Налимов, находясь в творческой командировке в Финляндии, систематизировал собранные им за более чем пятилетний срок сведения и представил их на суд научной общественности в виде рукописного труда «Материалы по этнографии зырян и пермяков». Этот труд был высоко оценен рядом видных российских этнографов, а В. П. Налимову за него была присуждена престижная научная премия Великого князя Сергея Александровича. Рукопись «Материалов...», представляющая из себя около 2,5 тыс. страниц с записями, хранится в архиве Финно-угорского общества в Хельсинки.

По заданию Финно-угорского общества и Финского национального музея работали и удмуртский ученый и литератор Кузебай Герд, и мордовский исследователь фольклора М. Евсевьев и другие.

После революции 1917 года контакты между финскими учеными и исследователями из Коми, Удмуртии, Карелии, Мордовии, Мари существенно ослабли, а к 1930-м годам совсем прекратились. Вместе с тем, создание в 1920—1925 гг. финно-угорских автономий объективно способствовало

развитию лингвистических, исторических, этнографических, фольклорных исследований в каждом национально-государственном образовании. Помимо чисто научных исследований, большое развитие получило в регионах и краеведческое движение. При этом, как местные ученые, так и краеведы занимались не только сбором сведений о культуре и быте собственных народов, но также поиском общефинноугорской идентичности, изучением исторических корней финно-угорских народов. Так, в журнале Общества изучения Коми края «Коми му» в 1920-е годы помещались статьи об удмуртах, мари, коми-пермяках, а коми ученые установили научные связи с коллегами из Коми-Пермяцкого округа и Удмуртии (2).

Однако формирование научных кадров в финно-угорских автономиях, создание научных и краеведческих обществ, научно-исследовательских институтов не привело на этом этапе к развитию широких научных связей между регионами. К концу 1920-х годов в СССР первый романтический период национально-государственного строительства завершился, и руководство страны резко сместило акценты как во внутренней политике в целом, так и в национальной политике в частности. Краеведческое движение было признано носителем буржуазной идеологии и общества краеведов повсеместно были ликвидированы, вредными научными направлениями также посчитали изучение этнографии и фольклора. Стремление к совершенствованию литературных языков финно-угорских народов, к их нормированию было осуждено как реакционный пуризм. Многие представители национальной интеллигенции были репрессированы, и среди них оказалась значительная часть местных ученых, которых обвинили в том, что они являются буржуазными националистами. «Приходится констатировать,— считает К. Н. Сануков,— что в финно-угроведении борьба с «буржуазным национализмом» и шпиономания начались раньше в сравнении с научными направлениями, связанными с изучением других народов. В центральной печати появилась серия погромных статей с характерными названиями: Пальвадре М. Ю.— «Буржуазная финская этнография и политика финского фашизма»; Худяков М.— «Финская экспансия в археологической науке» и т.п. Если до этого ученые писали о прафинно-угорской общности, о прафинских языках, об общих корнях, об общих корнях материальной и духовной культуры, то многие теперь стали отрицать все это» (3, с. 9). Был сфабрикован ряд судебных дел, по которым ученых обвинили в том, что они добивались отделения финно-угорских автономий от СССР и присоединения их к Финляндии. В частности, в 1932 г. многие из них проходили по делу «СОФИН» и в первую очередь те, кто имел какие-либо контакты с финскими учеными. В результате этих репрессий финно-угроведение как комплексное научное направление в стране перестало существовать, а последствием этих дел и репрессий стало установление жесткого идеологического барьера на пути международ-

ного научного сотрудничества и кооперации. В результате установления такого барьера какие-либо контакты между финноугроведами разных стран были невозможны в течение почти трех десятилетий.

В послевоенный период, однако, началось некоторое возрождение традиций изучения культуры и быта финно-угорских народов СССР. Но характерно, что ведущую роль в этом изучении играли в этот период московские исследователи. Но уже в 1950-е годы, в период так называемой «оттепели», началось активное формирование исследовательских коллективов в автономных республиках. Научные кадры из этих республик, как правило, проходили аспирантуру в Москве или Ленинграде, и через эти научные центры осуществлялась координация научных связей. Свою роль в развитии контактов сыграл и тот факт, что Венгрия и Эстония после второй мировой войны вошли в состав «социалистического лагеря»: Эстония как союзная республика в составе СССР, а Венгрия как страна-союзница. Венгерские ученые не сразу, но получили возможность заняться непосредственным изучением финно-угорских народов Советского Союза, а Тартуский университет и Эстонский национальный музей стали постепенно ведущими центрами финно-угроведения в стране, организуя многочисленные экспедиции в Поволжье, Приуралье, Сибирь и некоторые другие регионы.

Важнейшее значение для развития научных связей имели и имеют Международные конгрессы финно-угроведов, в работе которых принимают участие лингвисты, литературоведы, фольклористы, этнологи, археологи и историки.

В 1958 г. в Хельсинки состоялась конференция исследователей финно-угорских языков, посвященная 75-летию Финно-угорского общества, на которой было принято решение о проведении регулярных (один раз в пять лет) Международных научных конференций по финно-угорскому языкознанию. В том же году подобное решение было принято на совещании советских финноугроведов в Ленинграде (3, с. 9).

В 1960 г. в Будапеште состоялся первый Международный конгресс финно-угроведов и его проведение явилось заслугой прежде всего венгерского академика Дюла Ортутаи, видного эстонского ученого Пауля Аристэ и финского исследователя Кустаа Вилкуна. После этого подобные конгрессы стали проводиться регулярно: в 1965 г. второй конгресс состоялся в Хельсинки, в 1970 г.— в Таллине, в 1975 г.— снова в Будапеште, в 1980 г.— в Турку, в 1985 г.— в Сыктывкаре, в 1990 г.— в Дебрецене, в 1995 г.— в Ювяскюля, в 2000 г.— в Тарту. Количество участников конгрессов непрерывно возрастало: от 100 человек на I Будапештском конгрессе до тысячи в г. Ювяскюля. В работе последнего IX конгресса в г. Тарту приняло участие несколько меньше исследователей, хотя было подано 1100 заявок. В первое время именно эти конгрес-

сы являлись единственной реальной возможностью для развития международного научного сотрудничества ученых финно-угроведов, ибо при советском режиме за этим сотрудничеством был установлен жесткий контроль. Ситуация стала принципиально меняться во второй половине 1980-х годов, когда тоталитарный контроль за общественной жизнью и научными связями заметно ослаб.

Помимо Международных конгрессов, свою роль в развитии связей между финно-угроведами, прежде всего внутри бывшего СССР, играли Всесоюзные конференции финно-угроведов, которые стали проводиться регулярно. До распада СССР таких конференций было проведено 17 и последняя из них состоялась в 1987 году. С 1994 г. проводятся Всероссийские конференции финно-угроведов (первая была проведена в Йошкар-Оле, вторая в 2000 г.— в Саранске).

Проведение Международных конгрессов и Всесоюзных конференций финно-угроведов способствовало формированию некоего единого научного сообщества, главный интерес которого заключался в научном осмыслении тех проблем, которые характеризуют культурное развитие различных финно-угорских народов. Интеграционную роль сыграл и журнал «Советское финно-угроведение», который с 1965 по 1990 гг. издавался в Таллине. Его издатели, правда, руководствовались лишь лингвистической интерпретацией содержания финно-угристики и поэтому публиковали преимущественно языковедческие работы. Впрочем, и в целом финно-угристика достаточно долгое время как в России, так и за ее пределами, была ориентирована в первую очередь на лингвистические исследования.

Тем не менее, постепенно спектр исследований становился все шире и в последние десятилетия исследования, связанные с изучением истории, культуры и быта, современных этнических процессов, этнополитики стали наиболее актуальными в финно-угристике, особенно российской, и лингвистическая односторонность была преодолена.

Более того, на рубеже 1980—90-х годов происходит активизация научных связей как между учеными финно-угроведами в России, так и с зарубежными партнерами, особенно с финскими исследователями. В последнее десятилетие XX века была проведена целая серия специализированных конференций и в России, и в Эстонии, Венгрии, Финляндии. Особое значение среди этих научных мероприятий имел Международный конгресс «Historia Fenno-Ugrica», состоявшийся в финском городе Оулу в 1993 г. Его проведение финансировало правительство Финляндии и за счет этой финансовой поддержки (как и на многих других научных форумах в Финляндии) в конгрессе смогли принять участие многие российские ученые. На конгрессе было учреждено Международное общество финно-угорских историков и тем самым фронт научного сотрудничества между финно-угроведами существенно расширился. Материалы кон-

гресса были изданы в 1996 г. в Эстонии (4). Второй конгресс финно-угорских историков состоялся в Таллине в 1998 г., третий состоится в 2003 г. в Йошкар-Оле.

В 1990-е гг. нормой стали совместные научные экспедиции финских, эстонских и российских ученых с целью изучения различных сторон жизни российских финно-угров. Российские ученые со своей стороны стали регулярно выезжать в научные командировки в Финляндию, Эстонию, реже — в Венгрию. Началась реализация целого ряда совместных исследовательских и издательских проектов, которые финансировала финская сторона. В числе таких можно назвать проект изучения культуры старообрядцев, проекты создания совместных монографий о прибалтийско-финских народах и о пермских и поволжских финнах, одна из которых была издана в 1995 (5), а вторая в 1998 гг. (6). Но наиболее крупный проект «Уральская мифология» по инициативе финских, венгерских и российских ученых стал реализовываться с 1991 г. Его содержание заключалось в том, чтобы создать полную энциклопедию уральских мифологий. т.е. дать всестороннее освещение религиозно-мифологических воззрений финно-угорских и самодийских народов. В проекте принимают участие ученые из Финляндии, Эстонии, Венгрии, всех финно-угорских республик России, а также из Новосибирска, Санкт-Петербурга и Томска. Первый том из многотомной серии вышел в 1999 г. (7).

Внутрироссийским межрегиональным проектом стала работа по созданию томов из серии «Народы и культуры». В 2000 г. в этой серии вышел том «Народы Поволжья и Приуралья», в подготовке которого приняли участие ученые из Коми, Удмуртии, Мордовии, Марий Эл (8).

В последнее десятилетие XX века научная периодика по финно-угристике стала играть все более заметную роль в расширении научных контактов. С 1990 г. в Эстонии стал издаваться журнал «Lingvistica Uralica», который пришел на смену «Советскому финно-угроведению», но не поменял свой профиль. С 1994 г. в Йошкар-Оле издается журнал «Финно-угроведение», редакция которого понимает данное научное направление более широко, считая, что общей историко-культурной характеристике финно-угорских народов в прежние годы уделялось недостаточно внимания (9). С таких же позиций выступает и редакция журнала «Finno-Ugrica», издаваемого с 1998 г. Академией наук Татарстана.

Современные тенденции в финно-угроведении можно охарактеризовать, сославшись на мнение известного марийского исследователя Ксенофонта Санукова: «...Финно-угристика должна развиваться в сторону расширения своих функций, чтобы не только отмечать языковые корни, но и находить новые аспекты, сближающие наши народы» (3, с. 9).

По существу именно многостороннее научное сотрудничество создало базу для развития и расширения контактов в других сферах и не случайно,

что многие ученые стали в 1980—90-е гг. активистами национальных движений и способствовали расширению сферы сотрудничества между родственными народами как внутри России, так и укреплению культурных контактов с Финляндией, Венгрией, Эстонией.

Научные контакты, как мы уже указали, строились изначально на интересе к изучению финно-угорских языков и постепенно приобретали характер широкого междисциплинарного сотрудничества, в основе которого было понимание не только языкового родства, но и поиск общих культурных корней. Этот поиск продолжался более сотни лет. Тем не менее, процесс укрепления и углубления культурных связей между финно-угорскими народами, регионами и странами получил реальное развитие только в последнее десятилетие.

Поскольку языковая основа есть базовый принцип, лежащий в основе культурных связей между финно-угорскими регионами, странами и народами, постольку вполне естественно, что вслед за научным интересом к финно-угорским языкам и литературам стал проявляться и интерес к расширению контактов между самими творцами национальных литератур и литературных языков. В мае 1989 г. в Йошкар-Оле состоялась встреча финно-угорских писателей, во время которой был образован Международный союз финно-угорских писателей. Председателем союза был избран марийский писатель М. Рыбаков, а заместителями — Л. Лаулаяйнен из Финляндии и П. Домокош из Венгрии. Через год, в мае 1990 г., в Москве была создана Ассоциация писателей финно-угорских литератур, возглавил которую преподаватель Литературного института им. М. Горького, переводчик карельской литературы Р. Винонен. Его заместителями стали председатель Союза писателей Удмуртии С. Самсонов и мансийский поэт Ю. Шесталов. Устав Ассоциации писателей финно-угорских литератур (АПФУЛ) был принят на Учредительной конференции в июне 1991 г., в этом же году в Финляндии (Эспоо) состоялась вторая встреча финно-угорских писателей по проблеме «Язык — моя родина». Затем такие встречи проходили в 1993 г. в Венгрии, в 1996 г. в Финляндии, в 1998 г. в Сыктывкаре, в 2000 г.— в Саранске. На III встрече финно-угорских писателей в венгерском городе Эгере было образовано Финно-угорское литературное общество (FUIT), которое было зарегистрировано в областном суде комитета Хевеш. В 1997 г. в Сыктывкаре была проведена еще встреча молодых финно-угорских писателей. На этих встречах обсуждалась общая история финно-угорских народов, проблемы перевода на финно-угорские языки и с финно-угорских языков, проблемы литературы для детей и юношества и проблемы развития самой литературы в целом.

В 1993 г. Депутатская Ассамблея малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока впервые присудила премию в области науки,

литературы и искусства «Звезда утренней зари» хантыйскому писателю Е. Д. Айпину за роман «Ханты, или звезда утренней зари», а в 1997 г. в посольстве Финляндской республики в Москве были вручены премии Общества М. А. Кастрена, впервые присужденные за написанные на родном языке произведения российским финно-угорским писателям: коми-пермяцкой поэтессе А. Истоминой, коми поэту В. Тимину, хантыйской поэтессе и сказительнице М. Волдиной и мордовскому поэту А. Шаронову за эпос «Масторава».

Другой важной стороной культурного сотрудничества является знакомство общественности с традициями финно-угорских народов. При этом очевидно, что язык и традиционная культура являются неотъемлемыми составляющими культурного облика народов и именно в этих сферах прежде всего обнаруживается близость или своеобразие народов. И естественно, что, наряду с литературными связями, фольклорные фестивали стали весьма заметными культурными событиями в сотрудничестве между финно-угорскими регионами и странами, особенно на начальном этапе его развития.

Первый финно-угорский фольклорный фестиваль состоялся в июне 1990 г. в Йошкар-Оле. В том же году в эстонском городе Нарва прошел фестиваль сказок финно-угорских народов. В 1991 г. в Ижевске был проведен Праздник танца финно-угорских народов, а в Сыктывкаре был организован II фольклорный фестиваль. Затем фольклорные фестивали были проведены в Саранске (1992 г.), Ханты-Мансийском округе (1993 г.), Кудымкаре (1995 г.), Эстонии (1997 г.), Ижевске (1999 г.) и Секешфехерваре (2000 г.). На фольклорных фестивалях, как правило, представляется песенная и танцевальная культура финно-угорских народов и в них принимают участие как профессиональные коллективы, так и самодеятельные ансамбли и артисты.

Профессиональное сценическое искусство также вовлечено в сферу культурных обменов. В 1992 г. финно-угорский театральный фестиваль был проведен в Ижевске, а затем, начиная с 1993 г., в течение ряда лет он проводился в финском городе Нурмес. В 1997 г. наиболее представительный фестиваль был проведен в Йошкар-Оле: в нем приняли участие со своими спектаклями театральные коллективы из Удмуртии, Карелии, Мордовии, Коми, Коми-Пермяцкого округа, Финляндии, Эстонии и собственно Марий Эл. В июне 2000 г. в Сыктывкаре прошел I финно-угорский фестиваль для детей и юношества с участием театральных коллективов из Республики Коми, Марий Эл, Коми-Пермяцкого автономного округа и из Венгрии (10, с. 479—483). Здесь же, в Сыктывкаре, регулярно проводятся и балетные конкурсы, в которых принимают участие артисты и художественные коллективы из финно-угорских республик России, а также из Финляндии, Венгрии и Эстонии.

Имеют место и многие другие события, которые свидетельствуют о нарастающей интенсивности культурных обменов между финно-угорскими народами. Так, с 6 мая 2000 г. по 1 января 2001 г. по инициативе музея Акселя Галлен-Каллела в городе Эспоо проходила выставка современного искусства финно-угорских художников» «Ugriculture—2000». Эта экспозиция представляла культурную часть проходившего в декабре 2000 г. в Хельсинки III Всемирного конгресса финно-угорских народов и являлась составной частью программы «Уральская культура». Основной темой выставки явилась идея о древних мифологических корнях финно-угорских народов (11, с. 159).

Помимо культурных форумов, фестивалей и выставок, имеющих характер широких культурных обменов, проводятся многочисленные локальные культурные мероприятия в форме двусторонних обменов. Это могут быть гастрольные поездки артистов, выставки художников или экспонатов из региональных музеев, презентации книг и т.д. Но помимо «тематических» двусторонних мероприятий имеют место и более масштабные проекты, к числу которых можно отнести проведение Дней той или иной финно-угорской республики в родственных странах. Так, в ноябре 1995 г. были организованы Дни марийской культуры в Венгрии, а затем они прошли и в Эстонии, весной 1999 г. в Финляндии были проведены Дни Республики Коми, в рамках которых осуществлялась обширная культурная программа, а в июне 2000 г. в Сыктывкаре прошли Дни Финляндии, сопровождавшиеся также целым комплексом культурных мероприятий.

В чем видится суть культурного сотрудничества между финно-угорскими регионами и странами его сторонникам?

На наш взгляд, широкое культурное сотрудничество является инструментом конструирования «финно-угорского мира» как некоего интегрированного культурного пространства и процессом поиска новых идентичностей и новых ориентиров с целью не только сохранения национальных культур финно-угров, но и придания им новых стимулов для развития.

Очевидно, что для консолидации финно-угорского движения, для реального конструирования финно-угорского культурного пространства необходимы интенсивные и регулярные информационные связи между финно-угорскими народами. До начала 1990-х годов информационные связи между ними не носили регулярного характера, а отдельные материалы в СМИ о родственных народах были лишь эпизодами и не являлись принципиальным направлением в информационной политике властей каждого конкретного региона.

Сотрудничество в информационной сфере между финно-угорскими регионами началось в апреле 1991 г., когда в Йошкар-Оле была организована встреча журналистов из финно-угорских регионов России. В октябре того же года здесь же прошел I Международный фестиваль телеви-

зионных фильмов «Финно-угорский мир» и состоялось совещание на тему «Культура, нравственность, духовность и национальное возрождение». В декабре 1992 г. в Сыктывкаре был проведен II фестиваль «Финно-угорский мир», во время которого было принято решение о создании межрегиональной телевизионной программы «Финно-угорский мир». Первый выпуск этой программы (или тележурнала) был создан в январе 1993 года. С тех пор тележурнал создается, как правило, с периодичностью раз в два месяца, и в его создании участвуют телерадиокомпании из 8 регионов. В настоящее время подготовлено 66 выпусков журнала. С 1998 г. Общество им. М. Кастрена выделяет специальный грант для финансирования подготовки тележурналов.

В тележурнале «Финно-угорский мир» рассказывается о культурных особенностях различных финно-угорских народов, о важнейших событиях в регионах проживания финно-угров. Как правило, эти программы поочередно показываются во всех финно-угорских регионах и отчасти в Эстонии, Финляндии, Венгрии.

Что касается собственно телевизионных фестивалей, то после Йошкар-Олы и Сыктывкара они были проведены в Ижевске (1993 г.), Саранске (1994 г.), Ханты-Мансийске (1995 г.) и Хельсинки (1997 г.). Помимо этого, проводились отдельные совещания и встречи работников средств массовой информации.

Вместе с тем надо отметить, что фестивали и встречи создавали лишь основу для широкого информационного сотрудничества, а единственный тележурнал выполнял функцию сугубо просветительскую, а не интегративную. Общего же информационного пространства не сложилось, и поэтому в резолюции Международного научного симпозиума «Финно-угорский мир и XXI век», состоявшегося в ноябре 1998 г. в Йошкар-Оле, в адрес руководящих органов финно-угорских национально-государственных и национально-территориальных образований было сказано: «Принять меры по созданию единого информационного пространства и формированию компьютерной базы данных в области финно-угроведения и культур финно-угорских народов» (12, с. 6).

Одной из попыток создания информационных структур, обеспечивающих формирование общего информационного пространства, стало создание в Эстонии в 1993 г. Инфоцентра финно-угорских народов (SURI) в качестве проекта учреждения «Фенно-Угрика» при поддержке Фонда открытого общества Эстонии. Основная цель SURI состоит в сборе и распространении информации в области уралистики, а также данных об уральских (финно-угорских и самодийских) народах для того, чтобы: 1) инспирировать уральские народы на модернизацию своих культур и приспособление к меняющемуся миру, 2) укрепить связи между академической уралистикой и живой культурой уральских народов, 3) оживить

взаимные контакты между уральскими народами в сфере культуры и образования, 4) познакомить остальной мир с культурой финно-угорских народов и способствовать диалогу между культурами. Чтобы решить все перечисленные задачи, был создан сайт в Интернете (www.suri.ee), который содержит различную информацию на эстонском, английском и русском языках. На сайте представлены каталог ресурсов Интернета по уральским народам (научные учреждения, периодическая печать, сайты на национальных языках и т. п.), календарь событий в финно-угорских регионах и странах, статистические материалы, документы и другая информация.

В начале июля 2000 г. в Таллине был проведен круглый стол представителей средств массовой информации народов Северной Евразии. В нем участвовали представители финно-угорских народов из России, Финляндии, Эстонии. Участники подписали протокол о намерениях по обмену информацией, утвердили «Концепцию стратегии в сфере СМИ и информатики на 2000—2005 гг.» и приняли обращение к Консультативному комитету финно-угорских народов о финансовой поддержке SURI (13, с. 152).

26—27 апреля 2001 г. в Сыктывкаре прошла конференция «Финно-угорские СМИ в XXI веке». Главной целью этой конференции было обсуждение проблемы создания информационного центра финно-угорских народов России в Сыктывкаре. Решение об этом было принято на III Всемирном конгрессе финно-угорских народов, который прошел в декабре 2000 г. в Хельсинки. Необходимость создания центра была связана с тем, что у информационного центра SURI достаточно прочных связей со средствами массовой информации финно-угорских регионов России не сложилось, не удалось обеспечить СМИ оперативной и качественной информацией, а также в связи с узостью базы данных SURI. Информационный центр решено было создать на базе медиа-холдинга «Комминформ». По мнению директора медиа-холдинга Павла Кочанова, в последнее время назрела необходимость активнее развивать контакты в финно-угорском сообществе. «Вместе, общими усилиями мы сможем объединить национальные издания и создать единое информационное пространство финно-угорских народов. Я полагаю, что современные коммуникации помогут решить эту задачу»,— отметил П. Кочанов (14). Конференция поддержала идею создания информационного центра и приняла решение регулярно обсуждать практические вопросы координации информационной деятельности и использования специального сайта (www.finugor.komiinform.ru).

Стремление к активизации информационных контактов между финно-угорскими народами нашло свое практическое выражение также в том, что с июля 1999 г. в Йошкар-Оле стала издаваться первая международная финно-угорская газета ««Kudo-Kodu». Газета является независимой и не

получает финансовой поддержки от государства. Помощь газете была оказана со стороны Союза студентов Хельсинкского университета и разовую помощь оказала Программа родственных народов (Эстония).

Особая роль в информационном сотрудничестве принадлежит Финляндии. Финляндское радиовещание (YLE) совместно с Обществом М. Кастрена организует учебные курсы, на которых представители средств массовой информации родственных народов не только знакомятся с новой техникой, но и обращают внимание на содержание информации, которую они несут населению. Представитель «Юлесрадио» Лиза Ховинхеймо сказала по этому поводу следующее: «Финляндское радиовещание, по-моему, в данном отношении чувствует свою ответственность в качестве public broadcaster (публичного вещателя). Среди его образовательных проектов можно назвать, в частности, программу обучения и языковой курс коми (1998 г.), радиосеминар для представителей радиокомпаний финно-угорских республик (1998 г.), а также курсы по теме документальных и актуальных программ для представителей телевидения Коми, Марий Эл и Удмуртии (1999 г.)» (15, с. 44). Финское телевидение и радиовещание приступили в последние годы к организации прямых трансляций как из финно-угорских регионов, так и на эти регионы. YLE Radio Finland в зимний период 1999—2000 гг. передавало финно-угорский еженедельник на марийском и удмуртском языках, а в июне 2000 г. в рамках Дней Финляндии в Коми организовало прямую утреннюю телетрансляцию открытия этих Дней из республики.

В 1999 г. Общество им. М. Кастрена учредило журналистскую премию за творческую работу тому радио- или тележурналисту в России, который пользуется каким-либо уральским языком. Несколько таких премий уже присуждено.

Сотрудничество средств массовой информации, работающих на финно-угорских языках, позволяет им преодолевать объективные трудности (прежде всего в России), которые связаны с их недостаточным финансированием, слабой технической оснащенностью, а главное — малыми тиражами и невысокой популярностью среди населения и рекламодателей. Интенсификация этого сотрудничества и формирование трансграничных и трансрегиональных информационных каналов и программ позволит национальным СМИ выдерживать конкуренцию на информационном рынке и поддерживать потенциал культур финно-угорских народов в естественной конкуренции культур, в которой они до сих пор проигрывали.

Гуманитарное сотрудничество — развитие связей по неправительственным каналам, направленное на укрепление отношений между народами в различных сферах: образовании, культуре, контактах молодежи и т. д.

Первым реальным фактом организации такого сотрудничества явилось проведение Дней родственных народов, которые призваны подчерк-

нуть общность. Они проводятся для того, чтобы финно-угорские народы лучше узнали друг друга, что по идее их организаторов в свою очередь должно помочь представителям этих народов оценить по достоинству свой родной язык и свою культуру, а также более последовательно защищать национальную самоидентификацию. Впервые Дни родственных народов состоялись в Финляндии в 1928 г. IV конгресс культуры финно-угорских народов (1931 г., Хельсинки) принял решение отмечать Дни родственных народов ежегодно в конце третьей недели октября. Обретшие после Первой мировой войны независимость Финляндия и Эстония, ставшая национальным государством Венгрия искали свое место в Европе, пытались обозначить свой культурный статус путем поиска и утверждения в общественном сознании не локальной, а широкой культурной идентичности и это, естественно, заставляло интеллектуальные круги данных стран обращать внимание на свои исторические корни.

После Второй мировой войны проведение Дней прекратилось как в Эстонии, так и в Венгрии и Финляндии. Возобновление традиции произошло в Эстонии в 1988 г., в Венгрии Общество Регули отмечает их с 1990 г. Традиция распространилась в Россию в 1991 г., а в Финляндии традиция возрождена в 1993 г. по инициативе Общества им. М. А. Кастрена. В программу проведения Дней родственных народов обычно входят мероприятия в школах, концерты, выставки, конференции, знакомства с творческими коллективами, артистами и деятелями науки, политиками финно-угорских народов.

Важнейшее значение для развития и расширения сотрудничества между финно-уграми имеют Всемирные конгрессы финно-угорских народов. Первый такой конгресс состоялся в Сыктывкаре в декабре 1992 г., второй — в августе 1996 г. в Будапеште, третий — в декабре 2000 г.— в Хельсинки. На всех трех конгрессах центральное место занимали вопросы культурного гуманитарного сотрудничества родственных народов.

В тезисах, которые были опубликованы в преддверии III Конгресса, Генеральный секретарь Общества финской литературы Урпо Венто отмечал: «Принадлежность к финно-угорской культуре в качестве фактора, объединяющего членов языковой группы, является по мнению многих лишь романтическим явлением, историческим творением некоторых ученых и поэтов, принадлежащих к малым народам, а поэтому отношение ко всему этому нынешних исследователей культуры и политиков может быть циничным. Финляндия и Эстония, однако, могут служить классическим примером того, какое большое значение для малого народа имеет осознание своих корней и своего прошлого... В финно-угорских республиках и регионах Российской Федерации уничтожение в советские времена интеллигенции, деятелей науки и искусства, исповедовавших свою национальную культуру, оставило после себя на два поколения вакуум, который не уда-

лось заполнить за десятилетие существования новой России... Будущее, однако, может быть в руках свободных общественных организаций» (16, с. 41).

К числу таких организаций можно отнести, например, эстонское учреждение «Фенно-Угриа», которое было создано в 1927 г. для координации взаимоотношений с финно-угорскими народами (тогда в основном с Финляндией и Венгрией). В 1940 г. после присоединения к СССР оно было запрещено и возродилось только в 1991 г. как холдинг, объединяющий предприятия и организации Эстонии, заинтересованные в сотрудничестве с родственными народами. В настоящее время «Фенно-Угриа» объединяет более 50 учреждений и общественных организаций, имеющих контакты с родственными народами. С декабря 1992 г. учреждение «Фенно-Угриа» представляет Эстонию в Консультативном комитете финно-угорских народов. К целям учреждения относятся следующие: а) поддерживать возрождение уральских народов, их культуры, способствовать прогрессу в образовании и науке, помогать развитию финно-угроведения в Эстонии, б) развивать взаимосвязи уральских народов в области культуры и взаимообмен информацией, в) пропагандировать культуру родственных народов и их мировоззрение, близкое к природе; г) помогать использованию культурного наследия отдельных народов, которое хранится в музеях, архивах и т. д., в повседневной жизни этих народов и развитии их культуры. Учреждение «Фенно-угриа» способствует развитию отношений Эстонии с финно-угорскими республиками в составе Российской Федерации. Эти отношения имеют различные формы, и в частности «Фенно-Угриа» по поручению министерства образования Эстонской Республики занимается подбором студентов, для которых правительство этой страны ежегодно выделяет стипендии и денежные средства на оплату проживания во время обучения в вузах Эстонии. К примеру, в 2000—2001 учебном году должно было быть выделено 10—12 стипендий для набора студентов из Ямало-Ненецкого АО (ханты, манси, ненцы), Республики Татарстан (удмурты, марийцы, мордва), Самарской области (мордва), Республики Башкортостан (мордва, удмурты) (17, с. 132).

Помощь, которая оказывается правительством Эстонии в развитии и сохранении культур родственных финно-угорских народов, проживающих в России, осуществляется в форме специальной государственной программы — «Программа Родственных Народов Эстонии», которая направлена на поддержку языков и культур уральских (финно-угорских и самодийских) коренных народов и рассчитана на 1999—2004 годы. Одобрена она была правительством Эстонской республики 5 мая 1998 г.

Что касается Венгрии, то ее участие в поддержке родственных народов в России в последние годы было явно ограниченным, что было отмечено многими экспертами в интервью, которые мы брали у них вес-

ной 2001 г. Это отчасти объясняется тем, что наиболее актуальной задачей для этой страны является интеграция в Европейское сообщество и НАТО, приобщение к общеевропейскому культурному пространству.

Как отмечает В. Яналов, «сейчас Будапешт не проявляет особой активности в международном финно-угорском движении, уступив роль лидера Финляндии... И действительно, в финно-угорском мире особое положение у Финляндской республики — Суоми. Все родственные народы признали роль Хельсинки в этом движении. Финляндия имеет долгосрочную программу помощи восточным родственникам для сохранения и развития их языков, культур, книгоиздания. В Европейском совете именно финские представители выступают с инициативой поддержки национального развития финно-угорских народов России. И Европейский союз часть своих программ («Тасис», «Темпус») осуществляет в восточноевропейских государствах через Финляндию, учитывая ее связи с финно-уграми Российской Федерации» (18. с. 14).

Во время экспертного опроса большинство экспертов однозначно указали на то, что финская сторона оказывает наиболее существенную помощь финно-угорским народам России в деле их культурного развития. Так, специалист Министерства культуры и по делам национальностей Республики Марий Эл Эрик Юзыкайн указал, что все учебники на марийском языке, которые подготовлены и изданы в последние годы в республике, созданы на финские деньги. Особо он отметил роль Общества им. М. А. Кастрена и Общества финских учителей, оказавших реальную помощь в развитии национальной системы образования в республике. Пример Республики Марий Эл не единственный. Так, в Коми единственный учебник истории на коми языке также подготовлен и издан за счет гранта Общества им. М. Кастрена. Финансовая поддержка финской стороны позволила издать ряд книг и учебников в Удмуртии, Мордовии, Коми-Пермяцком округе.

Особая роль в развитии культурных связей между финно-угорскими народами, в оказании помощи российским финно-уграм принадлежит обществу им. М. А. Кастрена, созданному в 1990 г. Через это общество финское правительство оказывает финансовую поддержку различным культурным начинаниям и программам сотрудничества. Так, только в период 1995—2000 гг. стипендиатами Общества им. М. Кастрена были 106 финно-угров России: 26 удмуртов, 24 марийца, 18 эрзя, 12 коми, 10 мокша, 6 карел, 3 коми-пермяка, 3 манси, 2 ханта, 1 ингерманландец, 1 вепс (13, с.150).

Профессор истории Университета Оулу Кюсти Юлку еще в начале 1990-х годов отметил, что Финляндия, находясь в лучшем положении, чем ее финно-угорские партнеры, может и должна оказать помощь родственным народам и что парламент страны указал правительству на не-

обходимость разработки конкретных шагов в этой области. Он также высказался за тесную координацию между Эстонией, Венгрией и Финляндией в этом деле. При этом он отметил, что только в не самом благоприятном для страны 1994 г. на цели поддержки родственных народов правительство страны выделило 2,4 миллиона марок. «Самое же необходимое,— писал он,— это наладить постоянный обмен идеями и стимулами между Венгрией, Эстонией и Финляндией, с одной стороны, и родственными нам народами, с другой. Этот обмен должен быть двусторонним — с востока на запад и с запада на восток — и включать обмен литературой, лекторами, преподавателями, студентами и научными специалистами» (19, с. 48—50).

Специалисты с российской стороны также отмечают важность развития связей между российскими финно-угорскими народами и Венгрией, Эстонией и Финляндией, но порой оценивают значимость подобных идей с иной стороны. Так, И. К. Калинин в своем исследовании отмечает: «...Встречное расположение к культурному сближению со стороны Финляндии, Венгрии, Эстонии обещает хорошие перспективы. В изучении и интерпретации культуры этих стран прежде всего необходимо усвоение тех моментов ментальности, которые конституируют современное общество, ориентируя человека не на потребление плодов цивилизации, чем, к сожалению, грешит интерпретация Запада российским общественным сознанием, а на их производство. Для восточных финнов более близкое знакомство с жизнью финнов Финляндии или венгров означает, поэтому, кроме всего прочего, и возможность «прицепиться» к «первому эшелону» модернизации» (20, с. 153).

Внутрироссийское гуманитарное сотрудничество как между регионами проживания финно-угров, так и между федеральными властями и этими регионами пока не получило должного развития. Созданный в 1991 г. в Йошкар-Оле Фонд развития культур финно-угорских народов не располагает сколько-нибудь значительными средствами для оказания реальной помощи, поддержки конкретных проектов, связанных с культурным развитием названных народов. Большие надежды возлагались на разработку федеральной концепции государственной программы национального возрождения и развития финно-угорских народов России. Правительство Российской Федерации в 1993 г. приняло решение о разработке такой программы. Проект программы в конце 1997 г. был представлен Минпацем России в Экспертный совет при правительстве страны, затем он возвращался на доработку и процедура его «пробивания» явно затянулась (21, с. 24). В конце концов и само Министерство по делам национальностей и федеральной политике было расформировано, а следовательно, возможность принятия названной программы стала довольно призрачной, поскольку она лишилась поддержки главного федерального лоббиста.

К тому же и само финно-угорское движение переживает явный спад, а всероссийские съезды, которые по уставу АФУН (Ассоциации финно-угорских народов) должны проводиться с периодичностью в 3 года, не проводились после 1995 г. вообще. В этой связи еще большее значение приобретает гуманитарное сотрудничество с Эстонией, Венгрией и особенно Финляндией. При этом позиция финской стороны как раз и сводится к тому, чтобы очень строго оговорить именно гуманитарный характер сотрудничества, на что, например, однозначно указал Мауно Йокипии: «Конечно, «племенная» работа на территории бывшего СССР,— пишет он,— даже в условиях свободы не достигла особенно значительных успехов, но достаточно того, что она побуждает к дальнейшей деятельности. Участие финнов в этом чрезвычайно важно, если оно осуществляется последовательно и на условиях «адресата», строго оставаясь в пределах культурной и социальной сфер. Из опыта предыдущих поколений следовало бы извлечь урок, что присутствие даже незначительных нюансов, имеющих внешнеполитическое звучание, может принести хорошему делу много вреда. Помощь, оказываемая в истинно гуманном духе, напротив, наверняка обогатит духовность и культуру обеих сторон» (5, с. 502).

Таким образом, сам факт гуманитарного сотрудничества есть свидетельство взаимных культурных контактов, а его содержание и направленность характеризуют сферу взаимных интересов сторон.

Многочисленные свидетельства сотрудничества между финно-угорскими народами в различных культурных областях являются лишь констатацией факта наличия подобного сотрудничества, но не подтверждают его перспективность и действенность. Реальная перспектива укоренения подобных связей открывается только тогда, когда к ним подключается молодежь, когда происходит трансляция идей сотрудничества, идей финно-угорской общности от старшего поколения к младшим. Правда, существует еще более важная проблема распространения идей не вширь, а вглубь, т.е. от интеллектуальной элиты, которая собственно и порождает программы национального развития, в широкие массы населения, но это тема отдельного разговора.

Безусловно, важное значение для молодежных контактов и восприятия молодежью ценностей финно-угорских культур имеют обмены студентами и аспирантами. Но сегодня этот обмен носит в основном односторонний характер: студенты из регионов проживания финно-угорских народов России едут для обучения в университеты Эстонии, Финляндии и небольшая часть — в Венгрию (те, кто изучает венгерский язык), а из этих стран студенты и аспиранты приезжают лишь для прохождения практики и сбора материалов и не очень часто, поскольку тех, кто интересуется финно-угристикой, становится все меньше.

Более успешными являются контакты между студентами, ориентированными на научный поиск, особенно в рамках конференций IFUSCO (International Finno-Ugrist Student's Conference). На них собираются студенты и молодые специалисты, изучающие финно-угроведение. Обычно приглашения на нее рассылаются в 40—45 университетов, а число участников составляет 150—200 человек.

Конференции устраиваются ежегодно каждый раз в разных университетах. Постоянного руководства и какого-то своего центра IFUSCO не имеет, а участники каждый раз вместе принимают решение о месте проведения следующей конференции. В основном конференции проходят за пределами России. Первая подобная конференция состоялась в 1984 г. в Геттингене, последняя — в 2000 г. в Таллине. Из российских городов только Сыктывкар в 1999 г. принимал эту конференцию. Намеченная на 2001 г. в Ижевске очередная конференция не состоялась.

Другой формой контактов молодежи является фестиваль студентов. Первый такой фестиваль финно-угорских студентов состоялся в Йошкар-Оле в июне 1993 г., а второй фестиваль прошел в июне 1997 г. в г. Сыктывкаре. Между ними состоялись три научно-практические студенческие конференции в Удмуртии и Коми, на которых рассматривались проблемы финно-угроведения.

Наконец, с 1994 г. Педагогический институт им. Бержени в венгерском городе Сомбатхей ежегодно устраивает летний университет хунгарологии.

Свою роль в развитии молодежных контактов играет и Молодежная ассоциация финно-угорских народов (МАФУН), которая была учреждена в июне 1990 г. во время встречи молодежи финно-угорских народов в Йошкар-Оле. Тема встречи была обозначена как «Молодежь и культура», а сама встреча названа первым конгрессом МАФУН. В 1993 г. в Ижевске состоялся II конгресс МАФУН по теме «Финно-угорский мир: перспективы и проблемы». III конгресс прошел в Сыктывкаре в 1995 г., IV — в Таллине в 1997 г. V конгресс состоялся в декабре 2000 г. в Хельсинки и к тому времени МАФУН был преобразован в молодежную секцию Всемирного конгресса финно-угорских народов. Однако в реальности МАФУН и его региональные отделения представляют собой лишь очень узкий круг активистов, функционеров и чиновников, которые не имеют опоры в молодежной среде.

Лидеры национальных движений финно-угорских народов России понимают, что без участия молодежи, без вовлечения в процессы культурного развития молодого поколения не может быть будущего ни у самих этих движений, ни у языков и культур народов. Поэтому, например, на V съезде коми народа была принята специальная резолюция о молодежной политике, в которой отмечалась необходимость исследований «по опреде-

лению состояния и социального положения молодежи коренной национальности», подчеркивалась значимость проведения «детских и молодежных фестивалей, конкурсов, семинаров, конференций в области родного языка, литературы, истории и краеведения, традиций и фольклора, современных направлений искусства коми народа», а также выдвигалось требование «продолжить работу по развитию международного сотрудничества в рамках деятельности Молодежной ассоциации финно-угорских народов» (22, с. 357—358).

Совершенно аналогичной по содержанию была и резолюция III съезда мордовского народа (октябрь 1999 г.) по вопросам молодежной политики (23, с. 66—67).

Но еще раньше в резолюции секции молодежи на Втором Всемирном конгрессе финно-угорских народов говорилось: «Мы считаем необходимым создание молодежного координационного центра в столице Удмуртии Ижевске. Финно-угорские регионы должны как можно быстрее развивать региональное сотрудничество в области образования, культуры, науки и экономики. Они должны делать это через различные правительственные организации, фонды и не в последнюю очередь через молодежные организации» (9, с. 469). Однако с тех пор ни координационного центра, ни широкого молодежного движения создать не удалось. Во многом это можно объяснить тем, что процессы деэтнизации, которые были характерны для российских финно-угров в последние десятилетия XX века, в наибольшей мере затронули именно молодежь.

Интенсификация культурных, научных, информационных и иных связей между финно-угорскими странами и регионами в целом весьма позитивно оценивается населением этих регионов и политической элитой, для которой такое сотрудничество служит порой дополнительным политическим ресурсом. Но оно нередко воспринимается на федеральном уровне как потенциальная угроза, как нарастающий сепаратизм. В качестве подтверждения этого тезиса сошлемся на две публикации. Одна была помещена в газете «Век» и имела громкое название «Великая Суоми стремится к Енисею». В статье, в частности, говорилось: «Мусульманский юг России — не единственное слабое звено федеративной системы страны. Окончательно ослабевший центр побуждает автономии других регионов Российской Федерации к самоопределению и поиску политических ориентиров за ее пределами... Наиболее характерны в этом смысле автономные образования народов финской группы в восточной части европейской зоны России: Мордовия, Марий Эл, Удмуртия и Республика Коми. Выбор их симпатий объективно пал на страны, находящиеся в числе геополитических недоброжелателей России. Это Венгрия (член НАТО), Эстония (кандидат в члены НАТО) и становящаяся все более претенциозной Финлян-

дия, где отчетливо звучат призывы к созданию «Великой страны Суоми от Ботнического залива до Енисея» (24).

Другая публикация принадлежит перу председателя Комитета по делам национальностей Государственной Думы РФ В. И. Никитину. В ней он оценивает состояние национальных отношений в стране в целом и в отдельных ее регионах. По поводу Северо-Западного региона он пишет: «Наблюдается активизация националистических, сепаратистских элементов среди финно-угорских этносов, населяющих территорию, что учитывая приграничное положение и важное геополитическое значение данного региона, а также соседство благополучной в социально-экономическом плане «исторической родины» (Финляндия), приобретает особо опасные тенденции» (25, с. 6). Урало-Поволжский регион, где также проживают финно-угорские народы, данный автор назвал «зоной национального и регионального сепаратизма».

Опасность же, по мнению некоторых исследователей, состоит прежде всего в том, что «гипертрофированная этничность меньшинств может политизироваться и мобилизовываться в собственных интересах политиками и идеологами. Тем самым у этничности возникает политическая функция, этнос выходит в политическую плоскость и становится субъектом политики, что в общем-то не вытекает из самой природы этнического, развертывающегося в сфере культуры...» (26, с. 7).

Очевидно, что в России в конце XX столетия произошла резкая политизация этничности, но это еще не является поводом для поиска сепаратистских настроений повсеместно. Более того, объективно меньшинства в национальных регионах, и в частности в финно-угорских, заинтересованы в «цементировании» страны и укреплении единства территориальных сообществ, ибо только в этом случае можно наиболее полно и эффективно реализовать их культурные интересы.

Впрочем, и сами культурные, информационные, научные обмены между финно-угорскими регионами и странами стоит прежде всего рассматривать как средство, способствующее культурному прогрессу народов, как некий стимул для развития национальных культур, а не как канал политического влияния, ибо политика все же находится вне сферы культуры, хотя оказывает на последнюю мощное влияние. И еще один существенный момент следует принять во внимание: культурные связи имеют мощное консолидирующее значение. Здесь следует согласиться с тем мнением, что в последние годы в стране так и «не появилось новых, консолидирующих ее народы символов, идей, принципов общероссийского масштаба. Пока пространство нашей огромной страны «разорвано» в массовом сознании россиян. И эта «разорванность» едва ли не самое важное обстоятельство нашей колоссальной, приобретшей черты общенационального бедствия «неконсолидированности» (27, с. 63). Общенациональные

же идеи и символы могут возникнуть лишь на пути широких межрегиональных связей и в немалой степени именно культурных.

Можно констатировать, что культурное сотрудничество между финно-угорскими народами развивается и становится не только более интенсивным, но и более организованным, поскольку в ряде стран приняты или готовятся к принятию программы развития подобного сотрудничества. Это сотрудничество имеет свою идеологическую основу, суть которой состоит в декларировании языкового, исторического и культурного родства финно-угорских народов и конструировании на этой основе новой идентичности — «Финно-угорского мира», что по сути своей есть попытка «расширения группы солидарности» (28, с. 77) и поиск стимулов к более широкому единению народов, которое должно помочь в решении проблем внутреннего развития каждого из них. Проблема, однако, заключается в том, что реальные процессы конструирования группы солидарности и более широкой финно-угорской идентичности не имеют длительной истории и еще не охватили те социальные слои, которые смогут поддержать и развить этот процесс.

Главным образом идею широкой финно-угорской культурной общности поддерживает и развивает этническая элита, которая выступает сегодня в роли будителя национального самосознания. И в этом смысле процессы национального строительства в финно-угорских регионах России сходны с тем, что имело место в странах Восточной Европы еще в XIX столетии. Но, как отмечали многие наши эксперты, в массовом сознании стремление к поиску новой идентичности и своего места в культурном пространстве Европы еще не нашло должного отклика, что во многом можно объяснить интенсивными процессами деэтнизации, которые характерны для российских финно-угров в последние годы и которые до сих пор не остановлены. Таким образом, идея общефинноугорской идентичности замкнута в пределах одного социального слоя и все усилия «транслировать» ее в другие слои населения пока не дали результата. Помимо этого, широкое культурное сотрудничество встречает сопротивление или непонимание отчасти в самих финно-угорских регионах, но более всего на федеральном уровне. Логики в такой реакции на это сотрудничество мало, поскольку объективно расширение культурных связей между финно-угорскими регионами способствует внутрироссийской консолидации и укреплению российской государственности, ибо решение проблем культурного развития российских финно-угров может быть успешным при тесной межрегиональной кооперации и при непременной поддержке со стороны федеральных властей, т. е. при расширении горизонтальных и вертикальных связей регионов. Поэтому в политических интересах российской власти способствовать усилению подобных связей.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Хайду Петер.* Уральские языки и народы. М., 1985.

2. *Конаков Н. Д., Шабаев Ю. П.* История этнографического изучения народов коми // Рукопись. Они любили край родной. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1993.

3. *Куликов К. И.* Дело «СОФИН». Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ, 1997.

4. Historia Fenno-Ugrica. Congressus primus Historiae fenno-ugricae. T. 1, 2. Oulu: Societas Historiae Fenno-ugricae, 1996.

5. Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов. Юваскюля: Издательство «Атена», 1995.

6. *Ison Karhun Jalkelaiset.* Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura,1998.

7. Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва — Сыктывкар: Издательство ДИК, 1999.

8. Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000.

9. *Сапуков Ксенофонт.* Финно-угры и финно-угроведение: новые горизонты (от редактора) // Финно-угроведение, 2000, № 1.

10. *Сий Энико.* Важнейшие регулярные события в финно-угорском движении // Сородичи по языку. Будапешт, 2000.

11. *Кузнецов В.* Современное искусство финно-угорских народов // Финно-угроведение, 2000, № 1.

12. Рекомендации международного научного симпозиума «Финно-угорский мир и XXI век» // Финно-угорский вестник. Информационный бюллетень, 1999, № 1 (13).

13. *Садовин И.* Финно-угорский календарь культурной и научной жизни 2000 года // Финно-угроведение, 2000, № 2.

14. Комсомольская правда — Республика Коми, 2001 г., 20 апреля.

15. *Ховинхеймо Лиза.* Возможности СМИ и информатики в развитии финно-угорских языков и культур // Финно-угорский вестник. Информационный бюллетень, 2000, № 3 (19).

16. *Вентo Урпо.* Культура, общественные организации, национальная интеллигенция и их значение в деле усиления национального развития// Финно-угорский вестник. Информационный бюллетень, 2000, № 3 (9).

17. *Сюрье Криста.* Информация // Правозащитник. Специальный выпуск для Коми республики. М.: Издательство «Права человека», 2000.

18. *Яналов В.* Финно-угорский мир: состояние и тенденции // Финно-угорский вестник. Информационный бюллетень, 1998, № 2 (11).

19. *Юлку Кюости.* Основные вопросы и требования нынешней ситуации // Финно-угорские народы и Россия. Сборник материалов международных конференций 1992—1993 гг. Таллин: Институт Яана Тыниссона, 1994.

20. *Калинин И. К.* Восточно-финские народы в процессе модернизации. М: Наука, 2000.

21. *Томтосов А. А.* Трудной дорогой перемен // Жизнь национальностей, 2001, № 1—2.

22. *Шабаев Ю. П.* Этнокультурное и этнополитическое развитие народов коми в XX веке. М.: ЦИМО, 1998.

23. Материалы III съезда мордовского народа 7—10 октября 1999 г. Саранск, 2001.

24. Век, 8—14 ноября 1999 г., № 39.

25. *Никитин В. И.* Национальный вопрос и национальная политика России в начале XXI века // Этнопанорама, 2001, № 2.

26. *Рыбаков С. Е.* Анатомия этнической деструктивности. Этнический радикализм // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология, 2001, № 4.

27. *Рязанцев А. А., Одинцов А. А.* Федеративные проблемы российской государственности // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология, 2001, № 1.

28. *Дробижева Л.* Интеллигенция и национализм. Опыт постсоветского пространства // Этничность и власть в полиэтнических государствах. М.: Наука, 1994.

Yuriy Shabaev

FINNO-UGRIC CULTURAL POLICY IN THE CONTEXT OF INTERREGIONAL AND INTERGOVERNMENTAL TIES

The Finno-Ugric people are united by the language relativity. Historical conditions worked out considerable cultural differences. Cultural ties and interaction developing last years pointed at the construction of the new identity – «The Finno-Ugric world».

The Finno-Ugric people first developed scientific ties; rich experience was stored in this field. International congresses. All-Union and All-Russian conferences of the Finno-Ugric scientists contributed to successful study of the languages, cultures of the related people. Meetings of the Finno-Ugric writers, folk-, TV-, and theatre festivals are regularly held, informational ties are being developed. Young people's contacts are of special importance.

Reinforcement and increase of ties in the Finno-Ugric world are positively evaluated by the population, though on the federal level they are often viewed as the increasing separatism.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Галина Шкалина
Йошкар-Ола

МЕНТАЛИТЕТ КУЛЬТУРЫ НАРОДА МАРИ

В современной гуманитарной науке все больше утверждается тезис о том, что выявление истоков современности, а также будущности, необходимо осуществлять через обращение к мыслительным и ценностным стандартам, которые коренятся в минувшем. Поэтому отнюдь не случайным в начале XXI в. является факт обращения к мифологиям того или иного народа, в которых эти стандарты чаще всего проявляют себя.

Слово «мифология» в буквальном переводе с греческого означает «изложение преданий». Не случайно и сегодня многие считают, что мифы — это древние сказки, занимательные истории о богах и героях, созданные в древнюю эпоху. При таком понимании мифология предстает как совокупность древних сказочных повествований, не имеющих никакого отношения к действительности. Однако, миф — это способ осмысления окружающего мира.

Древний человек не выделял себя из окружающего мира. Он был неразрывно связан с тем коллективом, в котором жил. Такое единство человека с природой, с одной стороны, и слитность логического мышления с эмоциональной сферой, с другой, приводили к пониманию мира как живого. Весь космос для древнего человека был таким же живым, как и он сам, и каждый элемент космоса представлялся живым: и небесное светило, и камень, и река, и дерево. Основной закон существования древнего человека гласил: *«Мир так относится к тебе, как ты относишься к каждой вещи этого мира»*. Следствием этого было одушевление природы, олицетворение вещей и явлений, широкое метафорическое сопоставление природы и общества.

Нерасчлененность мышления древнего человека проявилась в неотчетливом разделении в мифологическом сознании сущности и явления, вещи и слова, именуемого и имени. Мифологическое мышление имеет дело с конкретным, объекты сближаются по внешним чувственным качествам. Миф не углубляется в поиски сущности, поэтому *внешесходное* в нем предстает как *тождественное*. В этом состоит важное свойство мифологии — символизм. Конкретные предметы и явления, не теряя своей

конкретности, становятся знаками других предметов и явлений, т.е. символически заменяют их. Миф объясняет, почему окружающие предметы, явления, живые существа таковы. Он указывает на древнейший способ постижения окружающей действительности, причем такой способ, который не только объяснял существующий порядок вещей, но и задавал человеку определенный характер действий в этом мире. Во всех мифах представления об устройстве мира выглядят как рассказы о происхождении его элементов. Наиболее ярко это представлено в карело-финском эпосе «Калевала».

Время, к которому относится момент возникновения вещи (мифологическое время), резко отличается и далеко отстоит от времени повествования, настоящего времени. У народа мари собственная мифология выражена в исконном названии *тоштыеҥ ой* (сказание предков) или сокращенно *тоштой*. Иногда более древние сказания бытуют среди народа под названием *шоя, йомак* (сказка, миф). В марийском мифологическом лексиконе имеются также такие названия, имеющие отношение к седой старине, как *тошто илыш гыч* (из древней жизни), *кугезе-влакын каласымышт* (рассказы прадедов), *коча-шамычын ойышт* (рассказы дедов), *тошто мари шомак* (древнемарийское слово), *тошты мары шая* (древнемарийские сказания).

В мифологическом времени все не так, как теперь. Но все то, что уже произошло, является образцом для повторения в реальном времени. Мифологическое время носит сакральный (священный) характер.

Мифы народов мира разнообразны. Однако при внимательном их изучении можно заметить некоторые сходные черты, темы, мотивы.

Ключевое место в мифологии всегда занимают такие понятия, как *«вселенная», «мир», «человек», «дух», «душа», «жизнь»*, связанные с представлениями о мироустройстве, началах жизни, самоощущении человека (народа). Иными словами, в мифах всегда звучит «голос народа», определяющий его ментальные особенности на всем протяжении исторического существования. Современное осмысление этого голоса, звучащего в сказаниях, легендах, мифах проливает свет на сложнейшие проблемы *менталитета* культуры.

Обобщая суждения о ментальности, встречающиеся в научной литературе, можно сказать, что *менталитет культуры — это глубинные структуры культуры, исторически и социально укорененные в сознании и поведении многих поколений людей, и потому в своих основах константные, стабильные. Вследствие этого, они представляют собой наиболее общее содержание, объединяющее в себе различные исторические эпохи в развитии национальной истории и культуры.*

В отличие от идеологии менталитет — это то общее, что объединяет сознательное и бессознательное, рациональное и интуитивное, общественное и индивидуальное, теоретическое и практическое.

Несмотря на то, что история народа мари отличается прерывистостью, дискретностью, в ней есть то единство, что собирало культуру, нацию в течение длительного, наполненного драматическими событиями и коллизиями времени. Выяснение основы этого *единства, неповторимого своеобразия* и является содержанием изучения менталитета культуры мари.

Для понимания менталитета культуры важно раскрытие проблемы духовной жизни. Иными словами, необходимо понять тот мир идей, образов, символов, в котором народу тепло, комфортно, надежно, что собирает его в единую форму и норму существования, предопределяет высоту духовной жизни.

Духовная жизнь народа мари в течение его многовековой истории характеризовалась *природосообразностью.* Природа для мари всегда была Храмом, а не мастерской, в которой человек — работник. Они впитывали благословение своего вмещающего и кормящего ландшафта веками, вбирая в себя огромный, как бездна, опыт исторического бытия. Сохранившееся и поныне отношение к природе как к живому существу, имеющему душу, как к партнеру — это один из духовных скрепов традиционной культуры марийцев.

В многочисленных работах XVI—XIX вв. самые разные авторы приводят описание традиционной культуры, а значит, и традиционного мировоззрения народа мари. К большому сожалению, многие из них не знали марийского языка, а информаторы не знали русского или иностранного, что нередко приводило к односторонним, а порой и неправильным выводам. Особенно это касается вопроса о языческом пантеоне мари. Это заметили и сами авторы. Так, исследователь «шаманских воззрений» мари Н. И. Золотницкий писал: «Исследователю черемисских языческих верований и теперь уже приходится не раз останавливаться в недоумении пред досадными и ничем невознаградимыми проблемами в ряду фактов. И если он (исследователь) уж очень любит полноту и систему, ему приходится утешать себя какой-нибудь более или менее удачной гипотезой. Нужно спешить с исследованиями, чтобы хоть сколько-нибудь уловить характерные черты этих верований, удержать в памяти физиономию этого вымирающего язычества. Это твердое убеждение многих современных людей науки. Но, поспешая собиранием наличных материалов, служащих объяснением старой чувашской, черемисской или вообще «черной веры», необходимо в то же время тщательно исправлять вкравшиеся в собранные уже материалы искажения, восстановить правильность мифологических названий и точность их значений,— словом сказать, необходимо по возможности, научно реставрировать смысл и обстановку старой веры... Разные искажения, неправильности, неточности вкрадываются в сборники этнографических материалов... чаще — от недостатка лингвистических познаний... Писатель, мало знакомый с языком народа, о котором пишет,

не подозревая ошибок в книге, которою он руководствуется, переписывает их к себе с буквальною точностью и этим вводит своих читателей и последователей в дальнейшие заблуждения... А лингвистические познания священников инородных приходов, при самом обширном общем образовании, всегда односторонни и ограничиваются пределами живой речи, несомненно пригодной и полезной для достижения практических целей, но решительно бессильной в деле научного объяснения мифологических имен и терминов вымирающего язычества». Он же отмечал далее: «...Так как черемисский язык, исключая заимствования из русского языка состоит более, чем на половину, из корней тюркских и т. к. черемисы, находившись в составе древнего Болгарского Союза, держались тех же самых верований, как и господствовавшие здесь многочисленные туземцы — булгары и чуваши, наречия которых принадлежат к семейству тюркского языка и к которым, путем торговых сношений и через принятие первыми мохаммеданства, перешло много слов арабских, то и термины древней черемисской мифологии, за исключением весьма немногих финских, состоят из элементов тюркского и арабского» (1, с. 4—6, 8).

Основательный знаток тюркского мира, прекрасный лингвист, он в совершенстве владел чувашским и татарским языками, знал и марийский язык. Все это он наглядно продемонстрировал в книгах «Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис» и «Корневой чувашско-русский словарь», в которых проанализировал влияние арабского, тюркского, русского культурных миров на мифологию мари. Однако Н. Золотницкий чрезмерно увлекался филологией, поэтому некоторые его доказательства выглядят односторонними или даже искусственными.

Другой исследователь традиционного уклада жизни мари, А. Риттих писал: «Язык черемисский, доныне составляет важное препятствие к изучению этого народа на более основательных началах. Им весьма мало занимались, либо делали это через посредствующих лиц, которые сами знали этот язык весьма плохо» (2, с. 157).

Исследуемая тема в интересном для современной науки ракурсе открывается как в иностранных, особенно немецких, так и отечественных источниках. Однако, анализируя эти работы, появившиеся на свет в течение XVII—XIX веков, мы должны подходить к ним как к текстам, говоря словами Юрия Лотмана, которые нуждаются «в дешифровке, своеобразном раскодировании, которое должно предшествовать цитатному их использованию. Только тогда мы сможем не только отделить верные высказывания от ошибочных, но и в самих этих ошибках, в *характере непонимания* (курсив мой — *Г. Ш.*) находить источник ценных сведений» (3, с. 25).

Современное прочтение мифов народа мари позволяет по-новому взглянуть на те глубинные структуры его культуры, которые исторически и со-

циально укоренились в сознании и поведении многих поколений людей, определяя во многом и сегодняшнее мировоззрение, самоощущение и поведенческие модели народа мари.

Ключевым моментом поставленной проблемы является то, что в марийском языке до сих пор существует философское понятие «Ю». На русский язык это слово можно перевести как *живительная сила, мощь, энергия*. Благодаря Ю растет трава, дерево, злак, стадо; от него зависит здоровье и благополучие человека. *Ю* распространяется в облачном и звездном небе, в воде и на земле.

Ю — это нечто всеобъемлющее, что заполняет собой все пространство, существует вне времени. Отсюда слово *юж* — воздух. *Ю* стоит надо всем и царит во всем. Оно соединяет человека и мир, убирает ограниченность, одномерность человеческого сознания, каким, например, является логическая форма мышления. Человек, внимающий *Ю*, видит не только одну сторону вещи, у него не линейное восприятие, а объемное, фиксирующее изменения. Вещь временна, процесс ее изменений постоянен, поэтому акцент в философии *Ю* не на том, что есть, что материально, а на том, что невидимо, но оно есть как духовная субстанция. Ритуализированная этика мари актуализирует необходимость следования *Ю*. Это значит: *Человек следует Земле, Земля следует Небу, Небо следует Ю, Ю следует естественности*.

Итак, понятие *Ю* по своему значению и смыслу очень близко к восточным философским категориям: *«дао»* у китайцев, *«прана»* у индусов, *«мана»* у полинезийцев, *«оренда»* у ирокезов. Среди народов уральской языковой семьи аналогичное слово «vaqi» есть у эстонцев.

У народа мари до сих пор сохранилось представление о том, что наличие личной мощи *Ю* и владение ею свойственны людям, из которых вырастают вожди народа, жрецы, а также колдуны и лекари — *юзо-влак*. Отсутствие мощи *Ю* — удел посредственности. Высшее понятие в этом ряду, вмещающее в себя Абсолют, Небо, Космос — это *Юмо* (Бог). Вера в Бога у древних марийцев (а это во многом сохранилось и сегодня) являлась верой в то, что окружающий *Мир или Космос, включая человека, является единым живым организмом*. По сути, этот единый организм и есть Бог. Вот почему на реки, горы, рощи, возведенные в ранг священных, распространялись строгие табу, мудро регулировавшие необходимое экологическое равновесие огромных территорий. Нет природы — нет и человека. Нет человека и вне Бога. Бог — это Абсолютное Добро. Он всегда поможет человеку, если... И тут мы встречаем удивительное, во многом непонятное для современного европейского антропоцентричного мышления условие: *если человек не противопоставляет себя другой части Бога (Космоса, Природы, Мира)*.

«Невидимый мир» народа мари всегда привлекал внимание ученых.

Нижегородский исследователь Н. Морохин давно занимается разгадкой «марийских тайн». В его работах мы находим описание интереснейших случаев, которые произошли в прошлом столетии в Нижегородской губернии, где и сегодня проживает 8 тысяч марийцев.

Приведем случай, зафиксированный как рассказ русского человека об одном старике-марийце, который всегда мастерски ловил рыбу. Чтобы узнать секрет такого перманентного успеха, за стариком решили понаблюдать. Сам рассказчик скрылся за кустом и видел, как рыбак разложил сети на берегу озера, затем поднял руки к небу, что-то пошептал, подошел к озеру, что-то сказал и ему. После такого ритуала рыбак сел на берегу и тихо глядел в воду. Через некоторое время вдруг... рыба сама начала прыгать в сети. Мариец собрал ее в свою корзину, поклонился озеру, забрал сети и пошел домой (4).

«Мистика! Быть этого не может!» — скажет современный интеллектуал. Возможно, в этом описании что-то и не соответствует действительности. Но то, что при ловле рыбы марийцы использовали приманку из корней определенных видов растений — об этом есть достоверная информация.

Во втором случае в изложении Н. Морохина речь идет о том, как в одну из деревень к местному *лужавуй* (старосте) зимой на санях прибыл губернский представитель. Пока русский начальник согревался марийской медовухой в доме старосты, кучер решал эту проблему по-другому, сбивая с крыши дома, где они остановились, длинные сосульки. Однако не тут-то было. Незнакомца тотчас окружили местные мужики и что-то очень громко, с осуждением, ему втолковывали на марийском языке. Он же не знал этого языка и никак не мог понять причину такого буйного негодования деревенских жителей. Тут на уличный шум выбежал лужавуй. Ему пришлось объяснить своим гостям, что у марийцев не принято сбивать сосульки. Вмешиваться в дела природы нельзя, иначе боги могут разгневаться на людей в послать им неурожай, болезни.

Описанные Н. Морохиным примеры аргументируют вывод об экоцентричной картине мира у народа мари. Не случайно очень долгое историческое время марийцы жили рассредоточенно, не строили больших деревень, городов, а приспосабливались к многообразным формам, качествам, свойствам природы.

Наряду с понятием *Ю* мировидение народа мари раскрывается через архетипические образы *Юмо* (Юма) и *Керемет* (Кэремэт, Кереметь, Киреметь). В их основе лежит древнейший сакральный миф о сотворении мира, началах жизни на земле, появлении первого прамарийца.

Во многих этнографических описаниях XIX в. приводится древняя марийская легенда о том, как *Юмо* сотворил мир. Священник И. Яблонский, проживший среди горных мари пять лет, писал: «С развитием

понятий, черемисы от обожания предметов природы, перешли к поклонению божеству, как существу личному, с известными личными качествами. Это божество черемисов главный, всемирный бог называется на их языке: *Юма*. Юма — впрочем, не более как зажиточный крестьянин, богатый скотом и отличающийся от человека только тем, что живет на небе».

У луговых марийцев в Царевококшайском уезде Казанской губернии И. Яблонский записал следующее: «Бог живет на небе, ...а человек на земле. У бога добра (имения) слишком много. А человек бедняк. Лошадей, коров, овец у бога на небе так много, что не видать конца его стад». И тут же он замечает: «Этот бог, *Юма* черемис, личен только по форме, а по сущности, по идее, заключающейся в понятии существа божия, он есть олицетворение сил природы» (5, с. 53—57).

Как видим, И. Яблонский констатировал наличие у мари настоящего бога, а не просто более могущественного духа эпохи архаической культуры. *Юмо* — это уже сакральное существо, небожитель.

А Керемет — младший брат Юмо — за гордыню был повержен с небес. (Очевидно, гордыня никогда в истории культуры не поощрялась.)

«При сотворении мира и человека Кереметь испортил творение Юмы и охаркал человека» (1, с. 25).

Казанский профессор П. Знаменский также приводит миф о том, как Керемет испортил слепленное Юмо тело первого человека. Как же это произошло? «Воспользовавшись временем, когда Юма ходил на небо за душой, Кереметь оплевал тело с головы до ног, так что Юма и вычистить уже не мог, а просто взял да выворотил наизнанку, отчего внутренность человека осталась поганой. Тут же Юма проклял и собаку, которая приставлена была караулить человека, за то что она, не стерпя холода, напущенного Кереметем, соблазнилась на шубу, которую он ей посулил и допустила его до человека»... (6, с. 40)

Интересный семантический анализ слова «Керемет» провел Н. Золотницкий. Он сопоставил это слово с арабскими словами *хурмэт* «неприкосновенное, священное» и *керамет* «чудо, делаемое святыми» (1, с. 25)

Как бы подтверждая такое «чудо», П. Знаменский констатирует «сведения о творении мира Юмой и об участии в нем Кереметя. Кереметь плавал в воде в виде селезня; Юма, желая сотворить сушу, велел ему опуститься в воду и достать со дна земли. Кереметь достал земли, но не всю ее отдал Юме, а утаил часть у себя во рту. Когда Юма дунул на землю, простер ее по воде и произвел ровную гладкую землю, Кереметь начал выплевывать утаенную часть земли и наплевал множество высоких гор» (6, с. 4).

Примечательно то, что П. Золотницкий, разбирая слово «Керемет», неоднократно ссылается на «Грамматику алтайского языка» 1869 года,

откуда и приводит начало аналогичного алтайского мифа о ныряющей птице: «До создания земля все была вода... Бог летал, летал еще один человек, оба они летали в виде черных гусей *(кара кас полуп)*. Человек тот задумал подняться вверх выше Бога, но (вместо того) полетел вниз в воду. Задыхаясь, он сказал: «Боже, спаси меня!» Бог сказал: ты опустись на дно воды и принеси земли»... (1, с. 25).

Как известно, *миф о ныряющей птице* занимает основополагающее место в мифологии многих, прежде всего уральских и алтайских, народов. Птицами чаще всего являются утки, селезни, гуси, гагары. Водоплавающая птица, или «творец в образе птицы», ныряет на дно первичного океана и приносит крупинку земли, из которой возникает суша. При этом внимание исследователей привлекают три основные темы — акт ныряния, добывание из-под вод мирового океана не всей земной тверди, а крохотного кусочка, из которого затем вырастает суша, и водоплавающая птица в роли ныряльщика. Подобные сюжетные линии можно обнаружить в мифах северных русских, карел, мордвы, коми, манси, хантов, венгров, ненцев, энцев, нганасан, юкагиров, эвенков, нанайцев, якутов, долган, алтайцев, хакасов, бурят, кетов и т. д. Эта тема уже разработана в зарубежной и отечественной литературе, в которой многие авторы аргументируют вывод о генетической общности мифа о ныряющей птице, об их азиатских, урало-алтайских истоках (7).

Примечательно то, что у большинства уральских народов миф о ныряющей птице является единственным мифом о возникновении земли, тогда как ни для одного алтайского народа он не является единственным мифом о возникновении земли. Существует, к примеру, паналтайский миф о поднятии земли рогами быка (или мамонта). Науке известны также более широкие азиатские и американские параллели — миф об отце-небе и матери-земле (8, с. 108—109). Поэтому есть все основания полагать, что появление мифа о ныряющей птице в Восточной Европе связано с финно-уграми, культурное влияние которых сказалось в древности на формировании народно-христианской традиции восточных славян и балтов, в которой сложились мифы о добывании земли со дна первичного океана ныряющим творцом (9).

Обращает на себя внимание то, что распространение мифа о нырянии водоплавающей птицы за землей в определенных частях Америки коррелирует с распространением комплекса явлений материальной и духовной культуры, связывающих Старый и Новый Свет (7, с. 15). Это еще одно доказательство генетической общности указанного мифа, правомерности построения на основе данных мифологии этногенетических моделей.

В приведенных выше марийских космогонических сюжетах мы также получаем информацию о сотворении мира с участием Юмо и Керемета.

В этом мифе Юмо представляет *Верхний мир*. По роду занятий он скотовладелец. Его младший брат Керемет хоть и упрям, амбициозен, но его роль так же необходима в *Среднем мире,* где он постоянно подвергает всевозможным искушениям малоопытного Человека. На это указывают многочисленные источники. Так, священник Алонзов приводит «черемисскую легенду» о возникшем со временем «культе Кереметя»: «Когда люди размножились, ...бог послал ангела собрать в назначенное место старейшин каждого племени. Тут бог дал им 77 вер, но, чтобы одно племя не мешалось с другим, бог повелел каждому племени говорить отдельным языком. Все веры, сказал бог, приятны мне, только помните, любите и почитайте меня...

Пошел на указанное место и черемисский старейшина *Бедой,* но Кереметь остановил его на дороге, принявши вид большого роста человека. Черемисин разговорился с ним и пропустил срок. Когда он попрощался с Кереметем и пошел на место, старейшины уже возвращались, и один из них сказал ему, что бог за пустую болтовню велел черемисам кланяться Кереметю» (10, с. 3).

В архетипических образах Юмо и Керемета с течением времени выкристаллизовались определенные черты, которые, по мнению большинства авторов XIX в., приобрели дуалистический характер. Так, священник И. Яблонский замечал: «Сверх благотворных явлений природы есть и другие, в которых черемисин видел силу, наносившую ему вред или причинявшую страх. Болезнь и смерть, бури, неурожай хлеба, падеж скота и пожары — все это такие явления, которые тяготили черемисина и которые он не мог никак объяснить себе. Отсюда явилась мысль о существовании в мире другого начала — начала зла, требующего к себе от человека жертв. Начало это — *Керемет.* Подобно началу добра, злое начало также лично только по форме; но, в сущности, оно есть олицетворение сил и явлений природы, наносящих вред благосостоянию человека» (5).

П. Знаменский также писал, что *«Кереметь* есть олицетворение всякого зла», что «около него группируются несколько специальных кереметей... Они составляют ряд нижних *дольных* божеств... Из кереметей в нагорном крае — *кава Кереметь* (в березовой роще) — лесной, наиболее чтимый» (6, с. 4849). Автор, сам того не замечая, допускает логическое противоречие: говоря о «дольных божествах», он приводит сочетание «кава Керемет», что в переводе означает «небесный Керемет». Это еще одно свидетельство того, как авторам этнографических описаний о мари очень не хватало знания марийского языка. Дело доходило до того, что некоторые казанские ученые в середине и во второй половине XIX в. называли *кава Керемет* «богом Магомета», очевидно, смешивая это имя с названием меккского храма *«Кааба, Кяба».* Это не могло не вызвать смех у А. Фукс, которая с увлечением описывала чувашские и марийские об-

ряды. При этом она просила *картов и йомзей* (марийских и чувашских жрецов) переводить названия божеств на русский язык. Марийский *карт* не мог назвать Александре Фукс *кава Керемет* по-русски, на что она замечает: «да как перевести, когда это имя собственное». Другой карт сказал, что это «ангел, перед Юмой стоящий» (11, с. 241, 297). По выражению Н. Золотницкого, «странна судьба этого божества в толкованиях о нем разных исследователей. У одних оно значится в числе главных *горных* богов и называется *Юма,* а Знаменскому представили его в числе *дольных кереметей,* над которыми смеется А. Фукс» (1, с. 22).

Этнограф С. Кузнецов в очерке «Четыре дня у черемис во время Сюрема» приводит интересную легенду о Керемет, услышанную им в Малмыжском уезде Вятской губернии: «Кереметь попал к черемисам от татар. Он жил среди них как человек, носил татарскую одежду и ничего худого не делал. Потом вдруг стал гадить татарам. Татары разозлились и собрались убить его. Кереметь бежал, татары погнались за ним и непременно убили бы его. Но Кереметь увидал черемисина, который копал яму для заборного столба и с его позволения спрятался в нее. Татары пробежали мимо. Черемисин вытащил Кереметя, увел к себе, одел его в черемисскую одежду. Кереметь в благодарность сказал черемисину: «Теперь я буду ваш, а не татарский, коли что плохо у вас — скот не здоров или человек — это мое дело, молитесь мне тогда. С тех пор, прибавил черемисин, он и корчит нас, а поймать нельзя: его редко видят, да и то больше невзначай — в лесу, в поле...» (12, с. 48).

Пожалуй, в этом описании слово «благодарность» можно было бы взять в кавычки.

А вот чуваши, похоже, «поймали» своего «Киреметя». По легенде, зафиксированной Н. Золотницким, «...у чуваш Киреметь — старший сын Верховного бога, разъезжавший в колеснице по земле, водворявший повсюду довольствие, но убитый людьми и за то озлобленный на них» (1, с. 25). Автор подтверждает свой тезис ссылкой на статью «О жертвенных приношениях чуваш», опубликованную в Казанских Губернских Ведомостях за 1875 г. в № 90.

Анализируя тексты, излагающие сакральный миф о взаимоотношениях Юмо и Керемета, нельзя не заметить того, что существует разница в их оценке у разных авторов. Причем те из них, которые писали о горных марийцах (И. Яблонский, П. Знаменский, И. Износков и др.), убедительно говорят об олицетворении этими образами Добра и Зла. Например, у И. Яблонского мы читаем: «*Юма* дарует черемисину добро, а *Керемет* всячески старается вредить ему. Поэтому черемисин не столько оказывает благоговения к *Юма,* сколько страха к *Кереметн,* а потому всячески следит за каждым своим словом и разбирает *каждый* свой сон, дабы не подвергнуться мщению *Кереметн* и угадать, какой жертвы она требует

от него: лошади или овцы, гуся или утки. У этой *Кереметь* есть помощники (злые духи — шайтаны), которые обо всем доносят и содействуют ей в нанесении людям вреда» (5).

Те же авторы, которые писали о луговых и восточных марийцах, наоборот, не противопоставляют эти образы, а рассматривают их в соответствии с традиционным (дохристианским) мировоззрением. Архетипический образ Керемет у луговых и восточных марийцев долгое время, вплоть до нынешнего столетия, проявляется как дух-покровитель. Например, Н. Золотницкий замечает: «У черемис, как и у чуваш, словом *Кереметь* называется как самый дух, так и места поклонений и жертвоприношений ему» (1).

Многие этнографы и историки также констатировали факт подобных представлений восточных и луговых марийцев об исследуемом объекте вплоть до первой половины XX века. Так, П. П. Глезденев в статье «О черемисах Уфимской губернии» писал: «Над целым родом покровительствуют в отдельности особые духи, носящие одно общее название «кереметя». Это сказано о марийцах Белебеевского уезда. Мы же со своей стороны можем сообщить, что у марийцев Бирского кантона представление о кереметях совершенно такое же.

Конечно, в настоящее время под влиянием, может быть, просвещения или других причин почитание кереметя, как и других низших духов, уже утрачивается. Но было время, когда мариец не только не тяготился почитанием кереметей, напротив, даже гордился этим. Нам неоднократно приходилось слышать от отца характерный рассказ покойного дяди Валиши Шуматбаева о том, как один мариец хвалился перед другим, не имевшим кереметя, высмеивая! *«Эй, пытышэ, моганьэ йэг улат тиць? Тэвэ миць кэрэмэтан улам!»* — «Эх, ты пропащий, какой ты человек? Вот я имею кереметя!» И в заключение дядя добавлял, что после этого посрамленный мариец непременно заводил кереметя, т. е. загораживал в лесу рощицу и начинал приносить жертвы (дер. Сусады Эбалак Бирского кантона)» (13, с. 34—53).

Известный ученый В. М. Васильев в своем фундаментальном исследовании «Материалы для изучения верований и обрядов народа марий» также утверждал, что восточные марийцы «не утратили еще первого представления о кереметях, как о духах-покровителях». Будучи сам восточным марийцем, он хорошо знал родной язык, историю и культуру своего народа. Вот какую легенду приводит В. М. Васильев о происхождении кереметей:

«В прежнее время для устроения жизни бог посылал ко всем народам устроителей (*ӱлытчӧ-влак*, буквально значит: разделители, распределители). Потом, вероятно, по устроению жизни людей, посланники эти стали уходить; ушли они и от марийцев. Вот однажды мариец случайно увидал

одного из них и попросил прийти к нему и помогать в хозяйстве. Посланник божий обещал, но почему-то не пришел. Увидав другой раз, мариец вновь его позвал; посланник же на этот раз ответил отказом, но обещал ему покровительство, сказав, что будет помогать по его просьбе. Наконец, в третий раз мариец увидал посланника у березы. На просьбу его о помощи посланник тогда сказал: *«Кӱлеш лиям гын, тыш толын, мыйым сӧрвалэ»* — «Если буду нужен, то приходи сюда и проси меня», и после этого мариец его больше не видал. Этих-то посланников божих марийцы и назвали «кэрэмэтями». Кереметей получилось столько, сколько было посланников (дер. Кемеева, Бирский кантон).

Таким образом, устроители жизни, названные кереметями, хотя и ушли, но, по мнению марийцев, продолжали помогать невидимым образом. Об этом у марийцев существует много рассказов». Из таких рассказов автор приводит два: «Мариец дер. Кемеевой Бирского кантона Пайзолла, будучи на военной службе в турецкую кампанию, каждый день делал возлияние своему кереметю-хранителю «Шордан'у», прося спасти его от неприятельских пуль. И таким образом он будто бы избег все опасности войны и остался жив.

Другой мариец Н. из этой же деревни, которому часто приходилось возвращаться домой ночью, подвергся однажды в лесу нападению беглых. Потеряв надежду на спасение, он направился на своей лошади к роще кереметя «Шордан'а», прося скрыть его от беглых. Беглые прискакали туда же на лошадях, но после долгих тщетных поисков удалились. Спасенный мариец, пождав некоторое время, выехал на дорогу. Беглые его вновь увидали, но не догнали».

В. М. Васильев, исследуя проблему эволюции в традиционном мировоззрении мари, приходит к заключению, что «представление луговых марийцев о кереметях, как о злых духах, есть явление позднейшее» и убедительно аргументирует это положение: «На основании предыдущего мы приходим к неизбежному выводу, что современное представление луговых марийцев о кереметях, как о злых духах, не есть первоначальное, а позднейшее и что происхождение его обязано, несомненно, чуждому влиянию.

Под каким же влиянием произошла такая перемена представления о кереметях? Несомненно, под влиянием русских, потому что луговые марийцы, оставшись в занимаемых ими теперь местах бывших Казанской и Вятской губерний, сильно попадали русскому влиянию, которое мало помалу и изменило сказанное представление. Восточные же марийцы, поселившись в глубоких дебрях Уфимской и Пермской губерний, почти до последнего времени оставались вне русского влияния и потому во многих местах и по сие время сохранили первоначальное представление о кереметях, как о духах-хранителях. Трудно, конечно, определить точное время,

когда совершилась такая радикальная перемена во взгляде на кереметей, но несомненно, что это произошло в тот период, когда луговые марийцы с принятием христианства испытали особенно сильное влияние русских и на многие свои верования, а в том числе и на кереметей, стали смотреть глазами русских, т. е. как на злых духов» (14, с. 22, 25, 26).

Нельзя не согласиться с утверждением крупнейшего этнографа о влиянии христианства в лице русского народа на традиционное мировоззрение народа мари. Это имело отношение и к другим нерусским народам, оказавшимся в составе Русского государства в XVI в. Утвердившееся к тому времени христианство стремилось всеми силами вытеснить народные, в том числе и славянские, религиозно-мифологические представления, названные на Руси язычеством. Слово «язычник» приобрело негативный характер по воле православных священников, как, впрочем, и все другие понятия, связанные с дохристианскими верованиями. Так, славянское слово «кощунство» (от *кощюна* — миф) изменило даже свое значение. Если во времена Киевской Руси оно означало *«рассказывание мифов»*, то в Московской Руси оно понималось как *«непристойная речь, хула по отношению к христианским святыням»*. В силу этого со временем по всей России народная языческая мифология частично утрачивается, частично ассимилируется мировой религией, частично сосуществует с ней, образуя уровень суеверий.

Чем позже на пути своего развития народ принимал какую-либо мировую религию, тем больше эта религия ассимилировала элементов национальной культуры, в том числе и мифологии. Так произошло и с образом *Керемета* в марийской мифологии.

На подобные примеры из истории народов в XIX в. указывал известный русский этнограф Н. К. Михайловский. Говоря о влиянии одних народностей на другие в области религиозных убеждений и представлений, он приводит следующие данные: «Всеми исследователями замечено, что при столкновении двух мифологических рядов они обыкновенно не уничтожают друг друга, а один из них превращается в ряд демонов, злых, темных божеств».

Указывая на вражду народов, как на причину подобных явлений, Н. Михайловский подчеркивал: «...При постоянно враждебных отношениях двух народов боги-покровители одного из них становятся богами-гонителями другого... Это воззрение переносится и на служителей богов-покровителей чужого племени. Так, финны среди европейцев издревле слыли колдунами, людьми, стоящими в дружеских отношениях с злыми, нечистыми силами, да и теперь... можно слышать нечто подобное о чухнах; сами же финны приписывали магическую силу лапландцам...» (15, с. 428—429).

Многочисленные аналогичные описания можно найти и у известного западного этнографа Э. Тэйлора (16, с. 106).

Следовательно, всемирная история культуры убедительно демонстрирует психологическую закономерность: в «чужом» мире обитает дух зла, и потому божества, покровительствующие ему, «чужому», признаются злыми. Иными словами: сила «чужих богов» не отрицается, она только признается «сатанинскою». Подобная закономерность распространяется и на факт исторической встречи двух культурных миров: русско-православного и марийско-языческого, когда встречаются факты разной напряженности бытия. И тогда начинается борьба: «Христианское мифическое сознание боролось с языческим мифическим сознанием ради определенной мифической истины» (17, с. 39).

Еще один яркий архетипический образ, раскрывающий менталитет культуры народа мари — *Юмынӱдыр* (дочь Бога). Юмынӱдыр можно считать ключевым этногенетическим женским образом в марийской мифологии. Это видно и по источникам.

Как сообщает С. Нурминский, вначале Юмо не имел никаких связей с людьми, оттого и люди его не знали. «У бога дочь была прекрасная, а женихов на небе не было: были одни только ангелы. Бог был работящий, работников не держал, а работал сам и дочь свою посылал пасти скотину. На небе травы нет, а потому нужно было спускаться на землю. Слезши, дочь кричит: *дох, дох, дох — и* лошади спускаются. Лошади спустятся, она закричит коровам: *тпруна, тпруна* — спускаются коровы. Спускаются коровы, она закричит овцам: *ста, ста, ста* — овцы спускаются. Вечером закричит на небо: «Батюшка, спускай войлочек, мне нужно домой, я отпасла скотину»,— бог опять отворяет небо, спускает войлочек, и она влезает на небо, а потом кричит скотину. На небе нет травы, а она нужна для божьего скота, иначе этот скот весь примрет; на земле же травы много, но нет бога.

Дочь божья пасла, пасла скотину, ходила, ходила, а женихов-то все нет. Раз спустилась она на землю и увидала молодца; поговорила с ним и дала ему платок. При этом она учила жениха: смотри, у меня отец-то — бог, он не отдаст меня за тебя; — ты лучше подбери товарищей и меня увези, а я возьму другой платок и повешу его где-нибудь на кол. Он увидит этот платок, тут и будет меня искать; не найдет и скажет: умерла. Так они и сделали. Бог долго искал ее, не нашел и подумал, что она умерла. Через два года они пришли к отцу и сказали ему всю правду. Помирились, и на мировой большой был пир. Приданого бог дал много. С этих пор бог и стал знаком с людьми...» (18, с. 225)

И. Яблонский, также апеллируя к мифу о *Юмынӱдыр,* заключает: «Бог и люди друг в друге имеют нужду; поэтому они необходимо должны между собой иметь сообщение. Орудием такого соединения является женщина, дочь Бога» (5).

Приведенные отрывки зафиксированы в XIX в. Совершенно очевидно, что в таком изложении архетип *Юмынӱдыр* выступает не в своем первоначальном виде. Это проявляется в том, что характерные для того времени рациональные культурные напластования уводят этот этногенетический образ в плоскость линейного восприятия мира, что уже несет с собой ограниченность и законченность. Несомненно, приведенная трактовка *Юмынӱдыр* отрывочна, она упрощает факт гармонии мира, где неуклонно взаимодействуют два космических начала — женское и мужское.

Сакральный верх — сфера, которая санкционирует появление новой жизни в Среднем мире. *Юмо* не случайно посылает свою дочь на землю. *Юмынӱдыр* в мифологии мари соотнесена с землей как воплощением плодородного начала. По шелковой лестнице она спускается на землю со стадом лошадей, коров, овец. Следовательно, миф намекает на то, что грядет производящая форма хозяйства на смену присваивающей. А шелковые нити, из которых сделана лестница, ассоциируются с солнечными лучами — подателем жизненного начала. Совсем не случайна и встреча *Юмынӱдыр* у чистого родника с синеглазым светловолосым юношей. Именно такими антропологическими чертами отличались, по мнению ученых, прамарийцы.

Фольклорные тексты указывают на то, что *Юмынӱдыр* прядет нитки. Этому искусству впоследствии она научила всех женщин-мари. Ее прялкой является *кава менге* — небесный столб, а веретено у Дочери Бога называется *шӱдыр*, что на русский язык переводится словом *звезда*. Следовательно, *кава менге* — это сакральный объект. Это есть ось мира, сидя на которой *Юмынӱдыр* прядет, т. е. приводит в движение весь *звездный мир*. Таким образом, в марийской мифологии женский образ *Юмынӱдыр* держит в своих руках Верхний мир, которому неизбежно должен соответствовать Мир земной.

Попробуем перевести этот красивый космогонический миф на язык современного понимания Пространства и Времени, Добра и Зла. В этногенетическом мифе о *Юмо, Керемет и Юмынӱдыр* проявляются те культурные универсалии, которые относятся к проблеме миропонимания. Появление Юмо и Керемет как преодоление Хаоса в мифологии мари намек на то, что *побежало* Время *(Жап)*. При этом миф представляет разницу между двумя противоположными началами:

1) Небо, или *Юмо* — светлое, доброе, мягкое;

2) Земля, или *Керемет* — темное, злое, твердое.

Эти две взаимодействующие полярные силы находятся в перманентном диалоге. Однако Добро *Юмо* не заключает в себе никакого Зла, по-другому оно просто невозможно. *Ош Поро Кугу Юмо* у народа мари — это устремленность Добра к Абсолютному Добру. А вот Зло у Кере-

мета не абсолютно. Это — несостоявшееся Добро. Что-то помешало Добру свершиться, и оно обернулось Злом. Однако при необходимых условиях Зло можно задобрить и тогда *непроявленное Добро* может проявиться.

Следовательно, между Добром и Злом наши предки не воздвигали непроходимой стены. Если Добро *Юмо* имманентно не может стать Злом, то траектория Зла у *Керемет* может измениться в сторону Добра. *Керемет* у мари — это Властелин Воды и Земли. Он наблюдает за всеми живыми существами, устанавливает порядок, необходимое равновесие ландшафта, гармонию экосистемы, в которой огромную роль играет Человек. От истинности его желаний, устремлений, мыслей, поступков зависит счастье и благополучие. А истина – это, прежде всего, мера, соответствие. *«Ничего лишнего! Все в меру!»* — золотое правило в живом диалоге человека и природы. Нарушил человек меру — и тут же к нему явится *Керемет* для возмездия.

Итак, приведенные выше космогонические мифы у народа мари констатируют универсальный закон культуры: боги и люди не только выполняют предназначенные для них роли, но и совместно поддерживают саму жизнь, мир, миропорядок. Очевидно, так было не всегда. Человек архаической культуры зависел от богов, но и только. Он не отвечал вместе с богами за жизнь и порядок. Теперь совершенно другая ситуация: боги должны следить за исполнением раз и навсегда установленных законов. «Великие боги», олицетворяющие космические силы, постоянно оказывались вовлеченными в повседневные дела людей: они словно только тем и занимались, что карали, предостерегали, спасали и награждали людей. Человек такой культуры уверен, что этот мир, порядок поддерживается судьбою, богами, законом, жертвой. Правители и жрецы поддерживают закон, регулируют жертвоприношения. До тех пор, пока богам приносится жертва, соблюдаются установленные законы, оказываются почести правителям и жрецам, люди беспрекословно подчиняются им — мир существует. Если же хотя бы одно из этих звеньев разрывается, мир гибнет. В каждой культуре это универсальное мировоззрение принимало своеобразные, неповторимые формы.

Время, в котором мы живем, отличается *полярностью*. Тысячелетие ушедшее и тысячелетие пришедшее содержат в себе призрачность единства.. В нем слиты надежды и разочарования, *хаос* и *созревание*. Однако в культуре, духовной жизни общества полярность всегда рассматривалась как процесс, как *восстание души от зла к добру,* от греха к праведности. Переход из одного состояния в другое требует времени, тогда как само время есть одно из проявлений хаотичности мира, его несовершенства. В хаосе могут быть элементы добра и зла. Демоны слушаются Бога и боятся его, наказывают близкое им зло. В добре же не может быть зла. Иначе оно перестанет быть добром. Добро устремляется к абсолютному

Добру. А в зле не может быть абсолютного зла, ибо тогда исчезнет сама жизненная основа. Наши финно-угорские предки удивительно тонко чувствовали грань между дуалистическими составляющими мировой гармонии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Золотницкий Н. И.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань. 1877.

2. *Риттих А.* Материалы по этнографии России: Казанская губерния. Ч. II. Казань, 1870.

3. Сравнительное изучение литератур. М., 1976.

4. Нижегородские марийцы. Нижний Новгород, 1993.

5. *Яблонский И.* Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах уездов Васильского Нижегородской и Козьмодемьянского Казанской губерний // Современный листок политических, общественных и литературных известий. 1865. №№ 50—51, 53—57.

6. *Знаменский П. В.* Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы, 1867, № 4.

7. Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.

8. *Harva U.* Die religiosen Vorstellungen der altaischen Volker // Folklore Fellow Communications. Helsinki, 1938.

9. *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981, М., 1982.

10. Памятная книга Оренбургской губернии на 1865 г. Уфа, 1865.

11. *Фукс А. А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Ч. III. Казань. 1840.

12. *Кузнецов С. К.* Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Императорского Русского географического общества. СПб., 1879.

13. *Глезденев П. П.* О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. Т. XXII. Казань, 1903.

14. *Васильев В. М.* Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск, 1927.

15. *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность. СПб, 1888.

16. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1995.

17. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М, 1991.

18. *Нурминский С. А.* Очерк религиозных верований черемис. Ч. XII // Православный собеседник. Казань, 1862.

Galina Shkalina

MENTALITY OF CULTURE OF THE MARI PEOPLE

The article is devoted to the most complicated phenomenon of disposition and self-sensation of the Mari people, their communication and behaviour modi. The author analyses the archetypical bases of culture of these elder people of the Ural language community in the complex tangle of myths, legends and sacral texts. They reveal the present ethnic self-consciousness of the Maris.

For the Mari people nature, cosmos have always been the source of living force, power, energy of Yu. For a very long historical time the Maris like their Finno-Ugric neighbours lived dispersed. They didn't build large villages, towns, but adjusted to various forms, qualities and properties of nature.

Preserved up to present the attitude to nature as to a living creature with soul is one of the spiritual ties of the mentality of the Mari culture.

In the article the author actualizes the problem of good and evil in disposition of the Mari people using the sources of our country and foreign ones. In traditional opposition of their disposition good and evil are the two oppositional kinds of one – and namely, the moral. Yumo is always considered by the Maris as absolute good, when Keremet is not absolute but relative evil. Something (most likely, human actions) prevented it from being good.

In the article G. Shkalina reveals the problem of mentality of culture of the Mari people on the bases of close interaction in the areal of the Volga region of various cultural phenomena presented by the Tatar, Chuvash, Russian, Udmurt and other people.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Сергей Кузьминых
Москва

О НЕКОТОРЫХ ДИСКУССИОННЫХ ПРОБЛЕМАХ БРОНЗОВОГО ВЕКА СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ
(В СВЯЗИ С РАБОТАМИ 70—90-х гг.)*

В 50—60-е гг. А.Х. Халиковым была создана целостная концепция древней истории обширнейшего региона Европейского континента — северной лесостепи и южно-таежной зоны Среднего Поволжья (153; 157; 158; 159; 160; 161). Проблемы бронзового века являлись в ней, пожалуй, стержневыми. Сама концепция покоилась на огромной и надежной (с позиции той эпохи) источниковедческой базе (66, с. 157—246; 23; 24, с. 76—84; 120; 125, с. 124—131; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 172, с. 239—268; 173). В 70—90-е гг. шаг за шагом осуществлялась ревизия халиковского видения бронзового века Среднего Поволжья. В эти годы качественно обновилась источниковая база для целого ряда культур, важную роль сыграло применение статистических и естественно-научных методов, заметно вырос и исследовательский потенциал нового поколения археологов. В то же время многие проблемы, не нашедшие решения в халиковской концепции, так и остались без ответа. Ряд проблем закономерно встал в связи с новыми исследованиями.

В данной статье я остановлюсь только на некоторых из них с тем, чтобы наметить возможные пути их решения. Прежде всего, речь идет о проблеме взаимодействия пришельцев скотоводов (в лице самых восточных групп носителей общности культур боевых топоров и шнуровой керамики (балановская-атликасинская, фатьяновская) с местными племенами охотников и рыболовов (волосовская, гаринская и др.) и об исторических судьбах обеих групп населения. Как известно, процессы взаимодействия скотоводов «шнуровиков» с постнеолитическими группами охотников и рыболовов охватили зону широколиственных лесов и южную кромку тайги Восточной Европы. Археологическое выражение этого процесса документируется древностями типа Kiukaiskultur в Южной Финляндии, древней штрихованной керамики в Северной Белоруссии и в Балтийских странах,

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект 01-06-80339).

так называемых фатьяноидных или галичских в центре Русской равнины и чирковских в Волго-Камье (22, с. 72, 73; 36; 38; 42, с. 101—109; 44, с. 122—140; 52, с. 195—199; 54; 78, с. 267—272; 88; 89; 95; 96, с. 184—212; 97; 98, с. 49—141; 99, с. 9—23; 104, с. 152—158; 122, с. 65—72; 128, с. 18—25; 130, с. 14—21; 131, с. 92—95; 132, рис. 7; 134, с. 39—64; 135, с. 46—82; 145, с. 69—112; 162, рис. 131—137; 166, с. 182—208; 170, с. 36—139). Формирование, развитие и исторические судьбы этих симбиозных этнокультурных образований были различными и определялись спецификой этно- и культурогенеза в том или ином регионе Европы. На западе это привело в конечном итоге к формированию балтских по своей этнической принадлежности культур (36, с. 117—129; 99, с. 23—26; 131, с. 92—92; 145, с. 156—189). Роль же так называемых фатьяноидных и чирковских древностей в дальнейших этногенетических процессах бронзового и раннего железного веков еще не до конца ясна, хотя в литературе есть немало суждений на этот счет (10, с. 16—18; 22, с. 73; 43, с. 16; 52, с. 119—203; 78, с. 270—272; 79, с. 75, 76; 101, с. 75; 121, с. 189; 132, с. 23, 110; 145, с. 88; 159, с. 287—296; 161, с. 29, 30; 166, с. 205, 206; 170, с. 39; 172, с. 268;). А. Х. Халиков (а вслед за ним В. С. Патрушев и Г. А. Архипов) смыкали финал чирковской культуры с РЖВ и пытались продемонстрировать чирковский «след» в ананьинском культурогенезе (10, с. 16—18; 121, с. 188—180; 162, с. 126; 166, с. 205; 170, с. 139), хотя ни стратиграфических, ни морфологических оснований для этого не было. Б. С. Соловьев, автор монографического исследования чирковской культуры (136), определил ее хронологические рамки концом первой четверти — серединой II тыс. до н. э., т. е. в промежутке между финалом волосова и появлением в той экологической нише, которую занимали чирковские древности предананьинских атабаевско-«текстильных» памятников. Очевидно, что проблема исторических судеб чирковских древностей требует специального обращения и соответствующих источников, которых, к сожалению, пока что нет. Необходима также корреляции этно- и культурогенетических процессов, исследованных Б. С. Соловьевым (134, с. 47—55; 135, с. 55—64; 137, с. 87—99; 138, с. 21—43), с теми, что протекали на северо-западе — на Оке и Верхней Волге. В ранних текстильных древностях этого региона все явственнее прослеживается фатьяноидный «след» (17, с. 12—14; 33, с. 135—146; 75, с. 148; 76, с. 78, 154, 160; 77, с. 36, 38, 80; 131, с. 21, 24; 114, с. 148, 155; 144, с. 148, 196). Обращают на себя внимание чирковские и фатьяноидные керамические материалы в бассейнах рек Европейского Севера, которые как будто не имеют здесь местных генетических корней. Б. С. Соловьев избавил хронологию и периодизацию чирковской культуры от жесткой связи с этапами развития балановской культуры (136, с. 16—20), намеченными О. Н. Бадером и А. Х. Халиковым (21, с. 268—276; 23, с. 74—82, табл. 52; 24, рис. 37; 172,

рис. 16). Эта жесткость была очевидна еще и 20—30 лет тому назад (см. работы П. М. Кожина) (70, с. 25—37; 71, с. 53—58; 72). Весьма важными являются данные Б. С. Соловьева о синхронизации чирковской и хуласючской посуды (136). В этой связи встает проблема так называемых позднебалановских памятников, которые по Бадеру — Халикову локализуются в конце бронзового века в Нижнем Посурье (23, карта 9; 142, с. 124—136; 143, с. 68, рис. 30; 162, с. 138—142). Проблематичен как позднебронзовый статут древностей типа Хула-Сюч, так и особый хуласючский этап балановской культуры. Очевидным стало несоответствие хронологии и периодизации баланова (схема Бадера — Халикова) с разработками, полученными в 70—90 гг. для волосовской, фатьяновской, чирковской и абашевской культур (39, с. 22; 47, с. 102—142; 78, с. 207—238; 79, с. 71, 72; 102, с. 58—72; 103, с. 145—151; 126, с. 98—146; 127, с. 7—32; 136). Эта схема, несомненно, требует коррекции, причем с учетом всего позитивного, что содержалось в концепции баланова О. Н. Бадера и А. Х. Халикова.

Предложение С. В. Большова (27, с. 17) рассматривать балановские памятники как хронологический этап в развитии фатьяновской культуры является, на мой взгляд, шагом назад. В настоящее время мало кто сомневается в том, что и те и другие древности составляют единую культурно-историческую область/общность. Однако специфика этих древностей слишком очевидна, чтобы рассматривать их как этапы одной культуры. Недавнее исследование технологии и морфологии керамики фатьяновских и балановских племен, предпринятое Е. В. Волковой (39, с. 19—32), подтвердило точку зрения тех исследователей (О. Н. Бадер, А. Х. Халиков, П. М. Кожин, П. Н. Третьяков, Д. А. Крайнов), которые доказывали генетическую близость и особые пути развития этих племен. Е. В. Волкова отмечает своеобразие балановских орнаментальных традиций, которые также указывают на особый путь развития баланова. Она считает, что постоянные контакты фатьяновского и балановского населения начались позднее, когда у последнего уже сформировались свои локальные особенности. Продолжает оставаться актуальной проблема появления в лесостепи и таежной зоне восточной Европы носителей западносибирской валиковой керамики (кротовского облика). Роль их в дальнейших процессах этно- и культурогенеза позднего бронзового века еще не совсем ясна. Но вряд ли правомерно прямое отождествление носителей валиковой керамики с сейминско-турбинскими популяциями, как полагал А. Х. Халиков (154, с. 44; 161, с. 26, 27; 155, с. 8, 9; 170, с. 136—139), Е. Н. Черных и я не исключали возможности того, что стремительное передвижение сейминско-турбинских групп увлекло за собой население ряда других сибирских культур, что и нашло отражение в чирковских и других восточноевропейских памятниках (147, с. 100—105; 148, с. 269—277). К такому же выводу

пришел Б. С. Соловьев, который впервые реально обратился к изучению взаимодействия валиковых и местных групп населения (136; 137, с. 87—99; 138, с. 21—43). К сожалению, остаются непонятными посылки гипотезы Е. П. Казакова (64, с. 31; 65, с. 35—44) о постсрубном возрасте сейминско-турбинских древностей в Закамье. Материалы свиты не стратифицированных могильников у д. Соколовка вряд ли могут убедить кого-нибудь еще в достоверности этой идеи, равно как и в синхронизации балановской и срубной культур.

В связи с сейминско-турбинским феноменом стала активно обсуждаться проблема распространения производящей экономики в мире таежных рыболовов и охотников. Ряд авторов (4, с. 32, 33; 19, с. 3,4; 20, с. 33—35; 46, с. 24) некритично восприняли наши с Е. Н. Черных идеи, наделив сейминско-турбинские группы чертами культуртрегеров, «культурных героев», передающих новые передовые технологии металлообработки лесным восточноевропейским народам. Однако необходимо сознавать, что постнеолитические охотники и рыболовы (волосовская, гаринская и др. культуры) еще не были готовы к восприятию этих технологий. Кроме того, следует помнить о типе поведения сейминско-турбинских популяций: они активно включали в свою культуру многие чужеродные для себя элементы иных культур, допускали инкорпорацию иноплеменников, но старались ничего или фактически ничего из своих основных достижений (оружие, сплавы, технология) другим не передавать. Мы постарались это показать на примере абашевцев, включенных в структуры сейминско-турбинских групп (147, с. 98—101; 148, с. 197—208, 218—238, 273—275). Новые технологии укоренятся в таежной зоне лишь спустя одно-два столетия, когда культуры типа приказанской и поздняковской войдут в систему Евразийской металлургической провинции (148 , с. 276, 277; 149, abb. 4).

В 70—90-е гг. возрос интерес к абашевским древностям Среднего Поволжья (раскопки В. Ф. Каховского, Б. В. Каховского, Б. С. Соловьева, С. В. Большова, О. В. Кузьминой и др.), но он вылился лишь в увеличение источниковой базы (11, с. 249—254; 28, с. 14—16; 31, с. 81—113; 67, с. 18—21, 69, с. 4—14; 69, с. 105—123; 133, с. 84—90; 152, с. 22—35). Опыты систематизации, предпринятые С. В. Большовым и О. В. Кузьминой (27, с. 8—15; 80, с. 11—73), являются, безусловно, полезными, но они мало в чем поколебали прежние разработки А. Х. Халикова и А. Д. Пряхина (125, с. 124—131; 126, с. 98—165; 127, с. 7—32; 128, с. 116—166; 156, с. 66—82; 163, с. 207—226; 173, с. 6—25). С. В. Большов явно переоценивает некоторые абашевские проявления в балановско-чирковских древностях. Вряд ли следует преувеличивать роль абашевцев в этногенетических процессах южно-таежной зоны и в распространении здесь производящей экономики. Приведенные С. В. Большовым свидетельства ранних контактов волосовцев с абашевцами свидетельствуют как раз об эпи-

зодичности этих контактов и уж ни в коей мере не могут поколебать интенсивный характер волосовско-балановских взаимосвязей. Тем более нет оснований для отождествления абашева и поселений чирковского типа (27, с. 16—20; 29, с. 163—165; 30, с. 141—156). Я не могу также согласиться с реанимацией идеи о первородстве средневолжского абашева (О. В. Кузьмина, В. С. Горбунов) (47, с. 152, 153; 48, с. 10—11; 80, с. 74; 81, с. 218, 219). Меня больше убеждают аргументы критиков этой идеи (25, с. 14; 26, с. 24—27). Речь идет не об отрицании «шнурового» начала в абашеве: оно очевидно (за исключением разве что Е. П. Казакова (64, с. 31), который причисляет абашевскую культуру наряду с федоровской, черкаскульской, сейминской и поздняковской к числу андроноидных и видит истоки всех этих культур в энеолите Урала и сопредельных районов Западной Сибири). Однако не стоит усматривать его в балановских древностях: последние демонстрируют определенную линию развития, направленную на симбиоз с местными волосовскими группами населения. Никаких иных линий развития баланова на Средней Волге мы не знаем. Полагаю, что давняя идея о формировании абашева на основе симбиоза постреПинских и «шнуровых» групп населения в северной лесостепи в центре Русской равнины (47, с. 28; 125, с. 130; 127, с. 19—21) является более обоснованной. Подтверждением тому интереснейшие протоабашевские комплексы в верховьях Дона, выявленные Ю. Г. Акимовым на поселении Мельгуново 3 в Тульской области (55, с. 96, 97; 56, с. 31—33). Исторические судьбы средневолжского абашева остаются не совсем ясными. Мне представляется перспективным связывать их с сейминско-турбинским транскультурным феноменом. Дисперсное распространение абашевских древностей в лесной полосе Восточной Европы (от Калужской и Московской областей на северо-западе до Вычегды на северо-востоке) (125, карта 23), по всей вероятности, спровоцировано давлением сейминско-турбинских групп, которые отрезали пути движения правобережной абашевской группировке на юг, в лесостепь. Часть абашевцев включается в сейминско-турбинские отряды не только в Приуралье (Гурбино), но и на Средней Волге, как о том свидетельствуют окские могильники Сейма и Решное. Оторвавшиеся от основного массива абашевские группировки (вятско-ветлужская, верхневолжская, вычегодская и др.), скорее всего, растворились в среде местных лесных народов. Отражением этого процесса, как считают А. Х. Халиков и А. Д. Пряхин, являются памятники займищенского этапа приказанской культуры (127, с. 27; 169, с. 52; 171, с. 144). Однако, малочисленность и сосредоточие этих памятников лишь на небольшом отрезке казанского течения Волги (157, с. 54; 169, карта 2; 171, карта 29) не решают всей проблемы формирования аборигенных образований начала ПБВ.

Наиболее сложные и нерешенные проблемы ПБВ Среднего Поволжья

связаны с изучением срубной, приказанской и андроноидных культур. Несмотря на монографическое исследование М. Ф. Обыденнова и Г. Т. Обыденновой (111; 112), северная лесостепь остается «белым пятном» на фоне других районов срубной общности. Особенно разительным является контраст с древностями южной лесостепи (бассейны Самары, Сока, Ика, Демы, среднего течения Белой), введенными в научный оборот самарскими и уфимскими археологами (2, рис. 1; 35, рис. 1; 49, рис. 3, 19; 50; 51; 112, рис. 2). Срубные памятники изучены в Предволжье и Закамье с большей или меньшей полнотой только по кромке Волги и Камы, главным образом в зоне Куйбышевского водохранилища (41, рис. 2; 112, рис. 1; 157, рис. 48). Однако при многих сотнях поселений и курганов, зафиксированных в археологических картах Татарии (5; 6; 7; 8; 9), стационарно изучены единицы (82, с. 17—19; 112, рис. 3, 19). Как известно, не лучше обстоит дело и с изучением в северной лесостепи абашевских, синташтинско-потаповских и покровских древностей. Не случайно столь скромной является их характеристика в сводных трудах В. С. Горбунова (49, с. 57—60, 99). Без активного пополнения источниковой базы решение каких-либо проблем срубной общности этого региона еще долго останется на уровне давних разработок А. Х. Халикова.

В то же время в 70—90 гг. заметно активизировалось изучение проблем приказанской и андроноидных культур (12, с. 93—138; 13, с. 123—137; 14, с. 37—74; 15; 16; 32, с. 89—99; 34, с. 21—39; 40, с. 109—120; 53, с. 91—95; 62; 63, с. 52—77; 73, с. 162—205; 74, с. 69—110; 85, с. 3, 4; 86, с. 7, 8; 87, с. 39—43; 91; 92, с. 48—88; 104, с. 170—190; 105, с. 115—122; 106, с. 79—92; 107; 108; 109; 110; 115, с. 123—139; 116, с. 9—54; 117; 118, s. 43—56; 119, s. 29—49; 139, с. 67—84; 140, с. 82—85; 141, с. 73—88; 150, с. 4—42; 151, с. 22—32). Благодаря работам Л. И. Ашихминой, Н. Л. Членовой, М. Ф. Обыденнова, В. А. Иванова, Е. П. Казакова, В. С. Патрушева, В. Н. Маркова, Б. С. Соловьева, Ю. И. Колева и др. фундамент халиковской концепции единой приказанской культуры фактически размыт. Однако перестройка этой концепции может надолго затянуться, если подходить к ней как к лоскутному одеялу, из которого можно вырывать то один, то другой клок. Л. А. Ашихмина «тянет» часть приказанских памятников балымско-карташихинского и атабаевского этапов Нижнего Прикамья в луговскую культуру, М. Ф. Обыденнов (и с ним солидарен Е. П. Казаков) — в межовскую. Аналогичные памятники Среднего Поволжья В. С. Патрушев «оставляет» в приказанской культуре, но памятники последующего этапа, содержащие наряду с маклашеевской текстильную посуду, фигурируют уже в рамках раннего этапа ахмыловской культуры. Ряд памятников, «побывавших» и в приказанской и в луговской и в межовской культурах, Ю. И. Колев называет сускаискими. Маклашеевские древности продолжают именоваться быргындинскими,

ерзовскими, курмантау. Все это подчеркивает необходимость скорейшего обращения к известным базовым памятникам приказанской культуры (12, с. 93—138; 57, с. 10—95; 58, с. 82—112; 66, с. 157—246), которые легли в основу ее периодизации, и сопоставления их с опорными памятниками луговской, межовской, сусканской и других культур. Это исследование будет успешным только в рамках коллективных усилий и единых методических приемов. Вероятно, не меньшие проблемы возникнут при обращении к маклашеевским древностям. В свое время В. Ф. Генинг (45, рис. 2) предложил рассматривать их в рамках предананьинской культурно-исторической общности/области. Такой подход не исключает региональное своеобразие, но в то же время предполагает генетическое единство этих древностей, которое мне представляется очевидным (82, с. 21, 22; 85, с. 3; 86, с. 6, 7). Вопрос вопросов — истоки маклашеевского керамического комплекса. Прямым продолжением атабаевских традиций вряд ли объяснить столь специфические черты этого комплекса, как, например, появление сосудов с округлыми днищами. Б. С. Соловьев, В. Н. Марков и автор в ряде последних работ показали (87, с. 39—43; 93, с. 177, 178; 141, с. 79, 80) сосуществование на Средней Волге атабаевских и ранних текстильных древностей. Характерная для последних круглодонная керамика могла сыграть роль катализатора при сложении маклашеевской. Однако эта идея требует, конечно, обоснования. В отличие от В. С. Патрушева мы признаем сосуществование в Среднем Поволжье в финале ПБВ культуры текстильной керамики и маклашеевской. Процесс взаимодействия этих образований требует дальнейшего изучения, причем не только в приустьевой части Камы, но и в Марийско-Чувашском Поволжье и глубинных районах закамской лесостепи (Нижняя Орлянка на р. Сок) (87, с. 39—43; 93, с. 177, 178; 141, с. 79—80). Исторические судьбы маклашеевского и текстильного населения конца ПБВ, как показал В. Н. Марков (1, с. 5—18; 94, с. 5—18), тесно переплетены с этнокультурными образованиями РЖВ — раннеананьинской (постмаклашеевской) и текстильной (акозинской) культурами, однако конкретные пути этого процесса еще требуют изучения.

Такие же сложности ожидают нас при обращении к балымско-карташихинским, атабаевским, луговским, сусканским и межовским древностям; слишком велика разноголосица мнений. Здесь не столько нужны новые источники, сколько необходимо заново обработать и опубликовать первоисточники и найти приемлемые формы коллективной работы. Без этого мы еще долго будем тянуть приказанское «одеяло» во все стороны. Необходимо найти критерии, различающие и объединяющие эти древности. В их сложении, несомненно, важнейшую роль сыграл восточный (черкаскульский и федоровский) импульс, что прекрасно показали на примере межовских и сусканских памятников М. Ф. Обыденнов и Ю. И. Колев.

В то же время требует объяснения тот факт, что в финале ПБВ андроноидные традиции на юге таежной зоны и в северной лесостепи угасают. Какова их роль в сложении «валиковых» (ивановских) памятников? Исследователи восточной зоны общности культур с валиковой керамикой отмечают важнейшую роль в их формировании федоровских древностей (1, с. 100, 101; 37 , с. 19, 20; 59, с. 69—80; 60, с. 19—21; 61, с. 144—155; 90, с. 119; 123, с. 342, 343; 124, с. 14, 15; 146, с. 17, 18). Ю. И. Колев, напротив, отрицает родственность сусканско-бишкульской и ивановско-саргаринской традиций (51, с. 174—176). В таком случае остается неясным соотношение лесостепных сусканских и ивановских древностей, равно как и стереотипов металлообработки этих культурных образований и их истоки. Сейминские традиции предананьинской металлобработки не требуют доказательств, однако они необходимы для обоснования тезиса о непосредственном следовании форм сусканского металлопроизводства в лесостепи вслед за собственно сейминскими, на чем настаивает Ю. И. Колев (73, с. 183, 197). Ранний пласт предананьинской металлообработки Ю. И. Колев отождествляет с деятельностью волго-камского или дербеденевского очага металлообработки (73, с. 177, 197; 74, с. 74), что не вызывает особых возражений, тем более что мне хорошо известен источник этой идеи (московская историко-металлургическая группа) (3, с. 13). Вызывает возражение сама процедура выделения очага, проведенная только на основе анализа некоторых и по преимуществу недоброкачественных изображений предметов.

В связи с работами 70—90-х гг. обострилось внимание к некоторым методическим проблемам. Одна из них связана с периодизацией эпохи раннего металла. Мне уже приходилось писать (83, с. 116—119; 84, с. 86, 87), что на аборигенные постнеолитические культуры типа волосовской и гаринской не может распространяться термин «энеолит» или «ранняя бронза» (174; 175). Такие образования следовало бы называть условно или же квазиэнеолитическими или же, следуя терминологии Б. А. Городцова, палеометаллическими. К ранне- и среднебронзовым культурам относятся лишь те образования, что входят в систему Циркумпонтийской металлургической провинции (фатьяновская, балановская, ямная, полтавкинская и др.). Абашевская культура и памятники сейминско-турбинского типа входят в систему уже новой — Евразийской — металлургической провинции и знаменуют начало позднего бронзового века. Попытки В. С. Горбунова, О. В. Кузьминой и С. В. Большова обосновать среднебронзовый статут абашева являются, на мой взгляд, неубедительными. И в заключение еще об одной проблеме, связанной с применением естественно-научных и статистических методов. В настоящее время, когда организация и проведение полевых археологических работ стали намного труднее и дороже, расточительно вкладывать ограниченные ресурсы только в сами раскопки,

памятуя о невозвратности той информации, которая в итоге окажется в отвалах. В Волго-Уралье, пожалуй, только в Самаре сложилось иное отношение к раскопкам и памятникам. Сотрудничество самарских археологических коллективов с почвоведами, палинологами, карпологами, остеологами, антропологами и другими специалистами уже принесло ощутимые результаты. Естественно, сказывается отсутствие специалистов того или иного профиля в ряде региональных центров. В таком случае еще актуальнее становится задача в налаживании межрегионального сотрудничества.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аванесова Н. А.* Культура пастушеских племен эпохи бронзы Азиатской части СССР (по металлическим изделиям). Ташкент, 1991.

2. *Агапов С. А., Васильев И. Б., Кузьмина О. В., Семенова А. П.* Срубная культура лесостепного Поволжья: (Итоги работ Средневолжской археологической экспедиции) // Культуры бронзового века Восточной Европы. Куйбышев, 1983.

3. *Агапов С. А.* Металл степной зоны Евразии в конце бронзового века. АДКИН. М., 1990.

4. *Агафонова Н. Н., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Страницы истории земли Пермской: Прикамье с древнейших времен до начала XVIII века (учебн. пособие). Пермь, 1996.

5. Археологическая карта Татарской АССР: Предволжье. Казань, 1985.

6. Археологическая карта Татарской АССР: Западное Закамье. ч. I. Казань, 1986.

7. Археологические памятники Центрального Закамья. Казань, 1988.

8. Археологические памятники бассейна р. Черемшан. Казань, 1990.

9. Археологические памятники Восточного Закамья. Казань, 1989.

10. *Архипов Г. А.* Основные этапы этногенеза марийцев // АЭМК. Вып. 9. Йошкар-Ола, 1985.

11. *Архипов Г. А.* Шукшиерский курган абашевской культуры // Новые страницы в истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1971.

12. *Ашихмина Л. И., Генинг В. Ф.* Стоянки эпохи поздней бронзы в Удмуртском Прикамье // Материальная и духовная культура финно-угров Приуралья. Ижевск, 1977.

13. *Ашихмина Л. И., Генинг В. Ф.* Зуево-Ключевская стоянка // ТКомиИЯЛИ. 1985. Вып. 38.

14. *Ашихмина Л. И.* Поселения эпохи поздней бронзы и раннего железа на Средней Каме // Археологические памятники эпохи палеометалла в Северном Приуралье. Сыктывкар, 1978.

15. *Ашихмина Л. И.* Генезис ананьинской культуры в Среднем Прикамье. Препринт. Сыктывкар, 1985.

16. *Ашихмина Л. И.* Генезис ананьинской культуры в Среднем Прикамье по материалам керамики и жилищ). АДКИН. М., 1985.

17. *Ашихмина Л. И.* Этнокультурная ситуация в Северном Приуралье в эпоху бронзы и раннего железа // Проблемы историко-культурной среды Арктики. Сыктывкар, 1991.

18. *Ашихмина Л. И.* Этнокультурная ситуация в Северном Приуралье в эпоху

бронзы и раннего железа // Проблемы историко-культурной среды Арктики. Сыктывкар, 1991.

19. *Ашихмина Л. И.* Сейминский и предананьинский горизонты в Уральском регионе // Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала. Екатеринбург, 1993.

20. *Ashikhmina L. I.* Etnokultural Situation in the Northern Suburals in the Bronze and Early Iron Ages // Specimina Sibirica. Savariae, 1992. T. V.

21. *Бадер О. Н.* Балановский могильник (Из истории лесного Поволжья в эпоху бронзы). М., 1963.

22. *Бадер О. Н.* Бассейн Оки в эпоху бронзы. М., 1970.

23. *Бадер О. Н., Халиков А. Х.* Памятники балановской культуры // САИ. 1976. Вып. В1-25.

24. *Бадер О. Н., Халиков А. Х.* Балановская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.

25. *Беседин В. И.* К вопросу о соотношении абашевских древностей Подонья и Среднего Поволжья // Проблемы взаимодействия.

26. *Беседин В. И.* Об одном «новом» подходе к оценке абашевских древностей // Доно-Донецкий регион в системе древностей эпохи бронзы восточно-европейской степи и лесостепи. Воронеж, 1996.

27. *Большов С. В.* Абашевская культура севера Среднего Поволжья: (Некоторые проблемы культурогенеза Среднего Поволжья в эпоху бронзы). АДКИН. Ижевск, 1994. С. 17.

28. *Большов С. В.* Исследования I Пеленгерского могильника // Археологические открытия Урала и Поволжья. Йошкар-Ола, 1994.

29. *Большов С. В.* Абашевские древности и некоторые проблемы эпохи бронзы лесной полосы Среднего Поволжья // АЭМК. Вып. 19. Йошкар-Ола, 1991.

30. *Большов С. В.* Проблемы культурогенеза в лесной полосе Среднего Поволжья в абашевское время: (К вопросу о соотношении абашевских и балановских памятников) // Древние индоиранские культуры Волго-Уралья (II тыс. до н.э.). Самара, 1995.

31. *Большов С. В., Кузьмина О. В.* Новые исследования II Виловатовского могильника // Древние индоиранские культуры Волго-Уралья (II тыс. до н.э.). Самара, 1995.

32. *Большов С. В., Кузьминых С. В., Соловьев Б. С.* К вопросу о поселениях культуры «текстильной» керамики в Среднем Поволжье // АЭМК. Вып. 24. Йошкар-Ола, 1995.

33. *Буров Г. М.* Поселения абашевской традиции на крайнем Северо-Востоке Европы // АЭМК. Вып. 19. Йошкар-Ола, 1991.

34. *Васильев И. Б., Иванов В. А., Обыденнов М. Ф.* Итоги исследований стоянки им. М. И. Касьянова в Гафурийском районе БАССР // Бронзовый век Южного Приуралья. Уфа, 1985.

35. *Васильев И. Б., Кузьмина О. В., Семенова А. П.* Периодизация памятников срубной культуры лесостепного Поволжья // Срубная культурно-историческая общность (проблемы формирования и периодизации). Куйбышев, 1985.

36. *Вакс А. В.* Керамика эпохи поздней бронзы и раннего железа Латвии. Рига, 1991.

37. *Варфоломеев В. В.* Сары-арка в конце бронзовой эпохи: АДКИН. Алма-Ата, 1991.

38. *Волкайте-Куликаускене Р., Григалавичене Э., Мяркявичус А.* Ранние городища Северо-Восточной Литвы // Археология Литвы. Вильнюс, 1986. Т. V (лит. яз.).

39. *Волкова Е. В.* Технология и морфология керамики фатьяновских племен. АДКИН. М., 1994. С. 22.

40. *Габяшев Р. С., Старостин П. И.* Жилища эпохи бронзы второй Дубовогривской стоянки // Древности Икско-Бельского междуречья. Казань, 1978.

41. *Габяшев Р. С., Казаков Е. П., Старостин П. Н., Халиков А. Х., Хлебникова Т. А.* Археологические памятники Татарии в зоне Куйбышевского водохранилища // Из археологии Волго-Камья. Казань, 1976.

42. *Гаврилова И. В.* Фатьяноидная керамика Костромского Поволжья // Изыскания по мезолиту и неолиту СССР. М., 1983.

43. *Гаврилова И. В.* Древнейшее прошлое Костромского Поволжья (по данным археологии). АДКИН. Л., 1968.

44. *Гадзяцкая О. С.* Фатьяновский компонент в культуре поздней бронзы (Волго-Клязьминское междуречье) // СА. 1992. № 1.

45. *Генинг В. Ф., Совцова Н. И.* О западносибирском компоненте в сложении ананьинской этнической общности // УЗ ПГУ. 1967. № 148.

46. *Голдина Р. Д.* Финно-пермские племена и их соседи: Основные этапы взаимодействия // Финно-угроведение. 1995. № 1.

47. *Горбунов В. С.* Бронзовый век волго-уральской лесостепи. Уфа, 1992.

48. *Горбунов В. С.* Некоторые проблемы культурогенетических процессов эпохи бронзы Волго-Уралья. (Препринт). Свердловск, 1990.

49. *Горбунов В. С.* Бронзовый волго-уральской лесостепи. АДДИН. М., 1992.

50. *Горбунов В. С., Морозов Ю. А.* Некрополь эпохи бронзы Южного Приуралья. Уфа, 1991.

51. *Горбунов В. С.* Поселенческие памятники бронзового века в лесостепном Приуралье. (Учебн. пособие по спецкурсу). Куйбышев, 1989.

52. *Гурина Н. Н.* Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Костромском Поволжье (по материалам Горьковской экспедиции) // МИА. 1963. № 110.

53. *Евтюхова О. Н.* Деуковская 1 стоянка (раскопки 1969 г.) // КСИА. 1973. Вып. 134.

54. *Егорейченко А. А.* Поселения Белорусского Полесья в раннем железном веке (VI в. до н.э.—II в. н.э.). АДКИН. М., 1982.

55. *Екимов Ю. Г.* Работы экспедиции Тульского краеведческого музея // Археологические открытия 1994 г. М., 1995.

56. *Екимов Ю. Г.* К вопросу о бронзовом веке в Окско-Донском междуречье // Тезисы научно-краеведческой конференции, посвященной основателю Липецкого областного краеведческого музея Трунову М. П. Липецк, 1995.

57. *Збруева А. В.* Памятники эпохи поздней бронзы в Приказанском Поволжье и Нижнем Прикамье // МИА. 1960. № 80.

58. *Збруева А. В., Тихонов Б. Г.* Памятники эпохи бронзы в Башкирии // Древности Башкирии. М., 1970.

59. *Зданович С. Я.* Происхождение саргаринской культуры (к постановке вопроса) // Бронзовый век степной полосы Урало-Иртышского междуречья. Челябинск, 1983.

60. *Зданович Г. Б.* Относительная хронология памятников бронзового века урало-казахстанских степей // Бронзовый век Урало-Иртышского междуречья. Челябинск, 1984.

61. *Зданович Б. Г.* Бронзовый век урало-казахстанских степей (основы периодизации). Свердловск, 1988.

62. *Иванов В. А.* Население нижней и средней реки Белой в ананьинскую эпоху АДКИН. М., 1978.

63. *Иванов В. А.* Проблема культуры курмантау // Приуралье в эпоху бронзы и раннего железа, Уфа, 1982.

64. *Казаков Е. П.* О хронологии культур эпохи бронзы в Закамье // Проблемы взаимодействия населения лесной и лесостепной зон восточно-европейского региона в эпоху бронзы и раннем железном веке. Тула, 1993.

65. *Казаков Е. П.* Соколовские могильники эпохи бронзы и их относительная датировка // Материалы по археологии Южного Урала. Уфа, 1992.

66. *Калинин Н. Ф., Халиков А. Х.* Поселения эпохи бронзы в Приказанском Поволжье по раскопкам 1951—1952 гг. // МИА. 1954. № 42.

67. *Каховский В. Ф.* Исследование археологических памятников Чувашии в 1981 и 1982 годах // Новые исследования по археологии и этнографии Чувашии. Чебоксары, 1983.

68. *Каховский Б. В.* Исследования Чувашской экспедиции в 1983—84 гг. // Новые материалы по археологии и этнографии чувашского народа. Чебоксары, 1985.

69. *Каховский Б. В., Каховский В. Ф.* Новые данные об абашевской культуре // Историко-этнографические исследования в Чувашской ССР. Чебоксары, 1990.

70. *Кожин П. М.* Хронология шаровидных амфор фатьяновских могильников // СА. 1963. № 3.

71. *Кожин П. М.* О технике выделки фатьяновской керамики // КСИА. 1964. Вып. 101.

72. *Кожин П. М.* Происхождение фатьяновской культуры. АДКИН. М., 1967.

73. *Колев Ю. И.* Новый тип памятников конца эпохи бронзы в лесостепном Поволжье // Древности восточно-европейской лесостепи. Самара, 1991.

74. *Колев Ю. И., Ластовский А. А., Мамонов А. Е.* Многослойное поселение эпохи неолита-позднего бронзового века у села Нижняя Орлянка на реке Сок (предварительная публикация) // Древние культуры лесостепного Поволжья. Самара, 1995.

75. *Косменко М. Г.* Происхождение культуры и хронология памятников периода бронзы в Карелии // Хронология и периодизация археологических памятников Карелии. Петрозаводск, 1991.

76. *Косменко М. Г.* Многослойные поселения Южной Карелии. Петрозаводск, 1992.

77. *Косменко М. Г.* Археологические культуры периода бронзы — железного века в Карелии. СПб., 1993.

78. *Крайнов Д. А.* Древнейшая история Волго-Окского междуречья. Фатьяновская культура (II тысячелетие до н. э.). М., 1972.

79. *Крайнов Д. А.* Фатьяновская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.

80. *Кузьмина О. В.* Абашевская культура в лесостепном Волго-Уралье. (Учебн. пособие к спецкурсу). Самара, 1992.

81. *Кузьмина О. В., Шарафутдинова Э. С.* Хроника семинара «Проблемы перехода от эпохи средней бронзы к эпохе поздней бронзы в Волго-Уралье» // Древние индоиранские культуры Волго-Уралья (II тыс. до н. э.). Самара, 1995.

82. *Кузьминых С. В.* Изучение памятников эпохи бронзы и раннего железа в Волго-Камье в 1968—1981 гг. // Новое в археологии и этнографии Татарии. Казань, 1982.

83. *Кузьминых С. В.* Квазиэнеолитические культуры Северной Евразии (проблема периодизации) // Археологические культуры. Екатеринбург, 1993.

84. *Кузьминых С. В.* Древнейшая металлургия лесной полосы восточной Европы (проблемы исследования) // Хозяйство и культура доклассовых и раннеклассовых обществ. М., 1986.

85. *Кузьминых С. В.* Бронзовые орудия и оружие в Среднем Поволжье и Приуралье (I тысячелетие до н. э.). АДКИН. М., 1977.

86. *Кузьминых С. В.* Металлургия Волго-Камья в раннем железном веке (медь и бронза). М., 1983.

87. *Кузьминых С. В., Марков В. И., Соловьев Б. С.* Некоторые дискуссионные проблемы археологии позднего бронзового и раннего железного веков Среднего Поволжья // Проблемы взаимодействия населения лесной и лесостепной зон восточно-

европейского региона в эпоху бронзы и раннем железном веке. Тезисы докладов научной конференции. Тула, 1993.

88. *Лухтан А. Б.* Восточная Литва в I тысячелетии до н.э. АДКИН. М., 1990.

89. *Лыугас В. А.* Период раннего металла в Эстонии (с середины II тыс. до н. э. до начала н. э.). АДКИН. Таллинн, 1970.

90. *Малютина Т. С.* Поселения и жилища федоровской культуры волго-уральских степей // Археология волго-уральских степей. Челябинск, 1990.

91. *Марков В. Н.* Нижнее Прикамье в ананьинскую эпоху: (Об этнокультурных компонентах ананьинской общности). АДКИН. Л., 1988.

92. *Марков В. Н.* Ананьинская проблема (некоторые итоги и задачи ее решения) // Памятники древней истории Волго-Камья. Казань, 1994.

93. *Марков В. Н.* Археологические исследования в Приказанском Поволжье // АЭМК. Вып. 24. Йошкар-Ола, 1995.

94. *Марков В. Н.* Об особенностях юго-западных памятников ананьинской общности // АЭМК. Вып. 9. Йошкар-Ола, 1985.

95. *Melnander C. F.* Die Kiukaiskultur // ZMYA. 1954. T. 53.

96. *Митрофанов А. Г.* Памятники восточно-балтских племен // Очерки по археологии Белоруссии. Минск, 1970.

97. *Митрофанов А. Г.* Железный век средней Белоруссии (VII—VI вв. до н. э.—VIII в. н. э.). Минск, 1978.

98. *Моора Х. А.* Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // Вопросы этнической истории эстонского народа. Таллинн, 1956.

99. *Моора Х. А.* О древней территории расселения балтийских племен // СА. 1958. № 3.

100. *Морозов Ю. А.* История племен срубной культуры Бельско-Уральского междуречья. АДКИН. М., 1977.

101. *Никитин А. Л.* Эпоха бронзы на Плещеевом озере // СА. 1976. №1.

102. *Никитин В. В.* Медно-каменный век Марийского края (середина III — начало II тысячелетия до н. э.). Йошкар-Ола, 1991.

103. *Никитин В. В.* Каменный век Марийского края // ТМАЭ. Т. IV. Йошкар-Ола, 1996.

104. *Никитин В. В., Соловьев Б. С.* Атлас археологических памятников Марийской ССР. Эпоха камня и раннего металла. Йошкар-Ола, 1990. Вып. 1.

105. *Никитин В В., Соловьев Б. С.* Жилище Баркужерского IV поселения // АЭМК. Вып. 6. Йошкар-Ола, 1982.

106. *Никитин В. В., Соловьев Б. С.* Кокшамарское II поселение эпохи поздней бронзы // Памятники первобытной эпохи в Волго-Камье. Казань, 1988.

107. *Обыденнов М. Ф.* Поздний бронзовый век Южного Урала. Уфа, 1986.

108. *Обыденнов М. Ф.* Поселения древних скотоводов Южного Приуралья (вторая половина II тысячелетия до н. э.). Саратов, 1991.

109. *Обыденнов М. Ф.* Изучение эпохи поздней бронзы Волго-Камья. Уфа, 1990.

110. *Обыденнов М. Ф., Шорин А. Ф.* Археологические культуры позднего бронзового века древних уральцев (черкаскульская и межовская культуры). Екатеринбург, 1995.

111. *Обыденнова Г. Т.* Памятники срубной культуры Волго-Бельского междуречья: АДКИН, М., 1985.

112. *Обыденнов М. Ф., Обыденнова Г. Т.* Северо-восточная периферия срубной культурно-исторической общности. Самара, 1992.

113. *Ошибкина С. В.* Краткая характеристика позднекаргопольской культуры // КСИА. 1975. Вып. 142.

114. *Ошибкина С. В.* Энеолит и бронзовый век Севера Европейской части СССР // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.

115. *Патрушев В. С.* Жилища эпохи поздней бронзы // АЭМК. Вып. 6. Йошкар-Ола, 1982.

116. *Патрушев В. С.* У истоков волжских финнов. Йошкар-Ола, 1989.

117. *Патрушев В. С.* Лесное Поволжье на рубеже эпохи бронзы и раннего железа (X—VI вв. до н. э.). АДДИН. Л., 1990.

118. *Patrushev V.* Tekstile-impressed pottery in Russia // FA. 1992. T. IX.

119. *Patrushev V., Lavento M.* Sosnovaya Griva 3 - a dwelling site complex in the Mari Republik, in the Middle Volga Region // FA. 1996. T. XIII.

120. *Патрушев В. С., Халиков А. Х.* Волжские ананьинцы: (Старший Ахмыловский могильник). М., 1982.

121. *Патрушев В. С.* Марийский край в VII—VI вв. до н.э. Йошкар-Ола, 1984.

122. *Попова Т. Б.* Допоздняковские памятники в Окском бассейне // Экспедиции Государственного Исторического музея. М., 1969.

123. *Потемкина Т. М.* Бронзовый век лесостепного Притоболья. М., 1985.

124. *Потемкина Т. М.* Проблемы связей и смены культур населения Зауралья в эпоху бронзы (поздний и финальный этапы) // СА. 1995. № 2.

125. *Пряхин А. Д., Халиков А. Х.* Абашевская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.

126. *Пряхин А. Д.* Погребальные абашевские памятники. Воронеж, 1977.

127. *Пряхин А. Д.* Абашевская культурно-историческая общность эпохи бронзы и лесостепь // Археология восточно-европейской лесостепи. Воронеж, 1980.

128. *Пряхин А. Д.* Поселения абашевской общности. Воронеж, 1976.

129. *Седов В. В.* Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья // МИА. 1970. № 163.

130. *Седов В. В.* Балты и славяне в древности (по данным археологии) // Из древнейшей истории балтских народов (по данным археологии и антропологии). Рига, 1980.

131. *Седов В. В.* Ранняя этническая история балтов // Проблемы этнической истории балтов. Рига, 1985.

132. *Сидоров В. В.* Многослойные стоянки верхневолжского бассейна Варос и Языково // Многослойные стоянки Верхнего Поволжья. М., 1992.

133. *Соловьев Б. С.* Раскопки Мало-Кугунурской курганной группы // АЭМК. Вып. 8. Йошкар-Ола.

134. *Соловьев Б. С.* Поселение Нижняя Стрелка IV и некоторые вопросы балановско-волосовских контактов в Среднем Поволжье // АЭМК. Вып. 17. Йошкар-Ола.

135. *Соловьев Б. С.* Финал волосовских древностей и формирование чирковской культуры в Среднем Поволжье // АЭМК. Вып. 17. Йошкар-Ола, 1991.

136. *Соловьев Б. С.* Чирковская культура Среднего Поволжья (вопросы формирования). АДКИН. Ижевск, 1994.

137. *Соловьев Б. С.* О «валиковой» керамике поселения Галанкина Гора // АЭМК. Вып. 9. Йошкар-Ола, 1985.

138. *Соловьев Б. С.* Валиковая керамика в Среднем Поволжье и Прикамье: (к вопросу о сейминско-турбинском транскультурном феномене) // АЭМК. Вып. 14 Йошкар-Ола, 1988.

139. *Соловьев Б. С.* Поселение «Сосновая Грива» // АЭМК. Вып. 7. Йошкар-Ола, 1984.

140. *Соловьев Б. С.* Изучение памятников эпохи бронзы в Марийской АССР // АЭМК. Вып. 12. Йошкар-Ола, 1987.

141. *Соловьев Б. С.* О появлении «текстильной» керамики в Среднем Поволжье // АЭМК. Вып. 24 Йошкар-Ола, 1995.

142. *Степанов П. Д.* О фатьяновских поселениях // СА. 1958. № 2 .

143. *Степанов П. Д.* Ош Пандо. Саранск, 1967.

144. *Стоколос В. С.* Культуры эпохи раннего металла Северного Приуралья. М., 1988.

145. *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М., 1966.

146. *Удодов В. С.* Эпоха развитой и поздней бронзы Кулунды. АДКИН. Барнаул, 1994.

147. *Черных Е. Н., Кузьминых С. В.* Памятники сейминско-турбинского типа в Евразии // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.

148. *Черных Е. Н., Кузьминых С. В.* Древняя металлургия Северной Евразии (сейминско-турбинский феномен). М., 1989.

149. *Cernych E. N., Kuz'minych S. V.* Die alteste Metallugie Nordeurasiens: Probleme der Wechselbeziehungen zwischen den erzeugenden Zentren // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. 1994. T. 85.

150. *Членова Н. Л.* Связи культур Западной Сибири с культурами Приуралья и Среднего Поволжья в конце эпохи бронзы и в начале железного века // Проблемы западносибирской археологии (эпоха железа). Новосибирск, 1981.

151. *Членова Н. Л.* Распространение и пути связей древних культур Восточной Европы, Казахстана, Сибири и Средней Азии в эпоху поздней бронзы // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). М., 1981.

152. *Шитов В. Н.* Из истории Среднего Посурья в эпоху бронзы // Археологические исследования в Окско-Сурском междуречье. Саранск, 1992.

153. *Халиков А. Х.* Среднее Поволжье в эпоху камня и бронзы. АДДИН. Казань. 1966.

154. *Халиков А. Х.* Контакты племен Западной Сибири и Южного Урала с племенами Среднего Поволжья и Приуралья в эпоху камня и бронзы и их этнокультурная интерпретация // Методические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981.

155. *Халиков А. Х.* Переход от ранней (энеолит) к поздней (бронзовый век) стадии эпохи раннего металла в лесной полосе Восточной Европы // АЭМК. Вып. 19. Йошкар-Ола, 1991.

156. *Халиков А. Х.* Поволжье в покровское время // Археология восточно-европейской степи. Саратов, 1989.

157. *Халиков А. Х.* Древняя история Среднего Поволжья. М., 1969.

158. *Халиков А. Х.* У истоков финно-угорских народов // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967.

159. *Халиков А. Х.* Этническая принадлежность племен ананьинской общности // ВФУ. 1970. Вып. 5.

160. *Халиков А. Х.* Проблемы этногенеза волжских финнов. Препринт к VI МКФУ. Казань, 1985.

161. *Халиков А. Х.* Основы этногенеза народов Среднего Поволжья и Приуралья. Часть I. Происхождение финноязычных народов. Казань, 1991.

162. *Халиков А. Х.* Материалы к изучению истории населения Среднего Поволжья и Нижнего Прикамья в эпоху неолита и бронзы // ТМАЭ. Т. I. Йошкар-Ола, 1960.

163. *Халиков А. Х.* Памятники абашевской культуры в Марийской АССР // МИА 1961. № 97.

164. *Халиков А.Х.* Очерки истории населения Марийского края в эпоху железа // ТМАЭ. Т. II. Йошкар-Ола, 1962.

165. *Халиков А. Х.* Мезолит Среднего Поволжья // МИА. № 126. М., 1966.

166. *Халиков А. Х.* Древняя история Среднего Поволжья. М., 1969.

167. *Халиков А. Х.* Неолитические племена Среднего Поволжья // МИА. 1973. № 172.

168. *Халиков А. Х.* Волго-Камье в начале эпохи раннего железа (VIII—VI вв. до н. э.). М. 1977.

169. *Халиков А. Х.* Приказанская культура // САИ. 1980. Вып. В1-24.

170. *Халиков А. Х.* Чирковская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М. 1987.

171. *Халиков А. Х.* Приказанская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.

172. *Халиков А. Х., Халикова Е. А.* Васильсурское поселение эпохи бронзы // МИА. 1963. № 110.

173. *Халиков А. Х., Лебединская Г. В., Герасимова М. М.* Пепкинский курган: (Абашевский человек) // ТМАЭ. Т. 3. Йошкар-Ола, 1966.

174. Энеолит лесного Урала и Поволжья. Ижевск, 1990. Поздний энеолит и культуры ранней бронзы лесной полосы Европейской части СССР. Йошкар-Ола, 1991 (АЭМК, Вып. 19).

Sergey Kuzminykh

ABOUT SOME DEBATABLE PROBLEMS OF THE BRONZE AGE IN THE MIDDLE VOLGA REGION (1970-1990)

Some debatable problems of the Bronze Age of the Middle Volga region are discussed in the article. They are connected with the study of the culture of Balanovo, Chirki, Abashevo, the culture of Kazan region and the "textile" culture. The ways of solving the mentioned problems are outlined.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Евгений Цыпанов
Сыктывкар

КОМИ ЯЗЫК: ПУТЬ К ГОСУДАРСТВЕННОМУ

Данная статья о коми языке и его долгом и пока что непройденном пути к статусу официального, или государственного, языка на территории Республики Коми не является в строгом смысле лишь фактографической, ибо события начала 90-х гг. XX в., повлекшие за собой принятие Закона Республики Коми «О государственных языках Республики Коми» 28 мая 1992 г., уже неоднократно освещались в работах обществоведов республики и официальных информационных материалах различных государственных органов РК. Задачей статьи является нечто иное, а именно — проследить основные этапы общественного развития коми языка от разговорно-бытового обиходного к официальному, несущему функции государственного управления и информирования. Естественно, конечная цель такой эволюции еще не была достигнута в полной мере в исторический период развития коми этноса, хотя в 20—30-х гг. XX в. в этом направлении был достигнут большой прогресс. В статье представлены материалы прежде всего в целях анализа происходивших общественных процессов в приложении к судьбе коми языка в разные исторические периоды. К сожалению, крупных работ подобного плана в республике не появляется, т. к. социолингвистика пока еще недостаточно развита, несмотря на ее острейшую общественную необходимость.

В России как государстве многоэтническом, многоязычном, положение и статус языков всегда имели совершенно разные общественно-правовые основания. Исторически сложилось так, что на протяжении долгого периода развития Российской империи государственную поддержку и протекторат получал лишь русский язык как единственный государственный язык монархии. Большинство остальных языков, в том числе коми, не имели де факто и де юре почти никакого общественного признания. Тем не менее общественный статус любого языка, независимо от его правового оформления, отражается в реальном функционировании его в различных общественных институтах и показывает уровень и цивилизованность развития государства. Последний фактор в истории Российской империи

/СССР/ Российской Федерации периодически имел разновекторные тенденции — от открытой русификации и почти полного равнодушия к языкам малочисленных народов (до 1917 г.) до активнейшей политики национально-языкового строительства (20—30-е гг. XX в.), затем от периода отката к унификации и русификации языков (40—80-е гг.) к мероприятиям по подъему языков к уровню государственных, наряду с русским (90-е гг. XX в. по настоящее время).

Общественный статус коми языка, определяющий правовое положение языка коренного народа РК, формально закрепился лишь одновременно с возникновением административно-государственного образования коми-зырян — Коми автономной области в 20-х гг. XX в. Однако путь развития языка к государственному начался гораздо раньше, он непосредственно связан со всей письменной историей коми-зырян. Можно выделить три крупных периода истории коми языка, в течение которых он реально претендовал на роль официального или государственного языка на территории традиционного проживания коми-зырян: 1) период реформаторской деятельности Стефана Пермского и его преемников (XIV—XV вв.), 2) 20—30-е гг. XX в., время достижения коми языком статуса государственного языка и краткий период его практического функционирования, 3) 90 гг. XX в.— по настоящее время — период формального закрепления общественного статуса коми языка как государственного наряду с русским языком, время осуществления робких и непоследовательных мероприятий по его введению в некоторые сферы государственного управления и официальной информации. Между этими тремя периодами, естественно, были другие, не менее важные этапы общественного развития коми языка, о которых также пойдет речь. Эти промежуточные периоды были не менее важными как в целом в исторической ретроспективе, так и в общественном осознании проблемы жизненных перспектив коми языка, прежде всего в среде национальной интеллигенции.

Коми язык в древности играл роль языка внутриэтнического общения и обслуживал сообщество во всех сферах. Еще в период ранней истории финно-угры попали под растущее влияние более сильных и многочисленных, более организованных наций-соседей. Однако, по языковым данным, коми-зыряне в древности обладали некими начальными элементами государственности. Так, язык сохранил исконные коми слова для обозначения таких понятий, как «князь» — **öксы,** «царь» — **кан,** «пошлина, налог» — **вот,** «судить, проклинать» — **ёрдны,** «власть» — **каналöм,** «таможня» — **канкерка,** «отряд вооруженных людей» — **урма** (в коми-пермяцких диалектах). К периоду феодальной раздробленности Руси и господства Золотой Орды относится формирование отдельных финно-угорских княжеств, например, у марийцев — Ветлужское черемисское княжество или «кугузство». «Подобные "княжества" (протогосударства) по русским летопи-

сям известны также у мордвы, коми-пермяков, хантов и манси. Это показывает, что внутренние этносоциальные силы восточных финно-угорских народов созрели для создания собственной национальной государственности с четкой этнической идентификацией, но они не могли реализовать эту возможность из-за внешних условий» (1, с. 7). Известно княжество коми-пермяков Пермь Великая с центром в г. Чердынь, которое было разгромлено в ходе упорного сопротивления русским войском под командованием Федора Пестрого в конце XIV в. Естественно, языком управления в этом княжестве был древнекоми язык, который, по материалам сохранившихся стефановских текстов, был очень развит, лексически и стилистически разработан. У предков коми-зырян, предположительно, также были протогосударства в форме небольших княжеств (территориально-племенных образований) разных этнографических групп, известных как сысоличи, вымичи, вилегжане и т. д., сведения о которых содержатся в различных летописях, хотя и не упоминая прямо об определенных княжествах. То, что в них коми язык активно функционировал как язык территориально-административного управления, прямо свидетельствует качество стефановских памятников. Таким образом, мы непосредственно начинаем обсуждение I периода в восхождении коми языка к статусу официального, государственного — периода религиозного патриотизма XIV—XV вв., который как в научной, так и научно-популярной литературе освещается крайне противоречиво. И корень всех расхождений заключается в оценке деятельности Стефана Пермского и, собственно, в характеристике его личности. И, действительно, кто он был и что из себя представлял? Что представлял из себя письменный коми язык того периода?

В период христианской миссионерской деятельности Стефана Пермского коми язык вырос фактически до государственного или официального языка. Как известно, Стефан Пермский, создав древнекоми письменность, ввел коми язык в церковное богослужение, образование, переписку и управление. Созданная при его активном участии Пермская епархия объединила почти все земли, заселенные коми-зырянами, в одну административную единицу, где в XIV—XV вв. коми язык являлся государственным языком, средством внутреннего управления и церковного богослужения. Этот феномен в истории Коми края относится к числу наиболее значимых и даже исключительных явлений истории средневековой Европы вообще, привлекший внимание практически всех ученых, исследовавших в XVIII—XIX вв. историю Коми края — Н. М. Карамзина, В. Н. Татищева, Е. А. Болховитинова, А. Х. Востокова и др. В практическом плане деятельность Стефана была исключительной уже при его жизни, т. к. его путь не был повторен в России вплоть до середины XIX в., когда православная церковь вынуждена была повернуться лицом к языкам народов, населяющих империю, в целях более успешного и осознанного привития

им основ христианского учения. Таким образом, Стефан Пермский опередил время на целых 500 лет, чудом сохранившаяся оригинальная азбука **абур** и письменные памятники вызывают трепетное и даже благоговейное отношение ученых-финно-угроведов, ибо древнекоми азбука является единственной национальной графикой среди всех народов уральской группы.

В XIV в. язык церкви являлся не только языком богослужения, он был и светским, гражданским, официальным языком. Стефан Пермский, уроженец г. Устюга, несомненно, с детства владел коми языком. В противном случае он бы был не в состоянии ни переводить, ни работать с паствой, вообще не владеющей ни русским, ни старославянским языками. Широко распространенное мнение об изучении им пермского языка в Ростове, в затворе, является фантастикой, житийным мифом, восхваляющим подвиг подвижника. Ему было невозможно его там выучить, не от кого и не на чем (не было ни учебников, ни словарей). В истории Коми края не было ни одного другого подобного случая, когда новоприбывающие из центральной России, Украины и других мест люди приезжали сюда уже со знанием письменного коми языка. Поэтому более убедительными являются такие мнения, что Стефан, возможно, был и природно, и духовно, и по языку настоящим зырянином, на что указывали уже Л. Смоленцев и В. Попов (2, с. 47—54).

Мы намеренно не останавливаемся на мотивах великого подвижника, лишь подчеркнем важность его практической деятельности одной цитатой из «Жития Стефана Пермского»: «И научил их Стефан грамоте пермской, кою он до того наново сложил. И всем новокрещенным мужам, и юношам, и отрокам младым, и малым детям наказал учиться грамоте: читать Часослов, Осьмигласник, Псалмы Давидовы и все прочие книги. Из обучающихся грамоте, из тех, кто научился читать святые книги, Стефан отбирал, одних поставляя в попы, других в дьяконы, третьих — в падиаки, чтецы и певцы, ноты перепевая, и переводя, и обучая их писать книги пермские. И сам Стефан помогал им, переводил русские книги на пермский язык и книги сии передавал им» (3, с. 50). Таким образом, Стефан Пермский заложил основы не только письменной традиции, но и переводной деятельности, а также национальной школы. Не менее широко известен Стефан как администратор, первый епископ Пермской епархии. Естественно, в мирской деятельности он также пользовался коми языком как языком управления.

Вопрос о трактовках деятельности Ст. Пермского и его письменных текстах давно нуждается в монографическом исследовании по той причине, что эта ключевая фигура в средневековой коми истории до сих пор остается большой загадкой. Появляются также новые взгляды и мнения на события XIV—XV вв. В одной последней монографии эстонский историк и политолог Рейн Таагепера сомневается в авторстве изобретения

алфавита абур Стефаном Пермским, приводя при этом свою аргументацию: «Коми алфавит имеет несущественное отношение к кириллическому алфавиту, используемому русскими. Алфавит, предположительно, был изобретен русским миссионером Стефаном Пермским во второй половине XIV в. В этом положении мало логики. Если он ставил целью записывать службы, переводить тексты на язык местного народа, то зачем миссионеру было необходимо проводить крещение в новую веру с помощью такой системы, которая не была знакома ни ему самому, ни новой пастве. Есть лишь одно логическое объяснение этому: у коми уже существовал алфавит и Стефан взял его в свое распоряжение. Лишь из боязни, что вышестоящие церковные чины придут в негодование от использования алфавита язычников, от перевода на него святых текстов, он поставил себя в качестве создателя алфавита» (4, с. 295). Такой ход событий вполне возможен, особенно если учитывать большие сходства в начертании букв в древнекоми азбуке с южными (кавказскими, иранскими) системами письма и с тем, что коми слово **небӧг** «книга» является иранским заимствованием. На древнее существование коми письма указывал еще Гюнтер Стипа.

Вопрос оценки деятельности Стефана и древнекоми текстов уже освещался нами в двух статьях (5). Кратко можно определить изменения в оценке следующим образом: в XIX веке деятельность Стефана освещалась очень широко как в научной, так и церковной литературе, при советской власти наоборот — она или вообще умалчивалась, или преподносилась как незначительное событие, хотя в научной литературе она отражалась. В массово-политической же литературе (для простого народа), к примеру, писали так: «До Великой Октябрьской социалистической революции коми народ не имел национальной школы, письменности, литературы и искусства» (6, с. 49). С конца 80-х гг. XX в. сначала в светском обществе, научной среде, а затем и в церковной начался поворот к изучению деятельности Стефана, причем сразу же наметилась одна тревожная тенденция: коми просветителя в православных кругах, официальных изданиях и церковной литературе стали характеризовать в основном как христианского героя-подвижника, прививавшего православие на Коми земле, в то время как о создателе коми письменности, реформаторе языка и зачинателе письменной культуры о нем не говорится или практически не упоминается. Более того, в некоторых последних работах научно-популярного характера авторы, не утруждающие себя ознакомлением с конкретными монографиями и трудами по анализу древнекоми текстов В. И. Лыткина, А. С. Сидорова, Г. С. Лыткина, К. Редей, Р. Бейкера и др., делают выводы о несущественности вклада Стефана в развитие коми письменной культуры. Так, в одной биографической справке о Ст. Пермском (данные об авторе не даны) некий автор пишет: «Не сохранилось ни одной

рукописи с переводом на пермский язык богослужебных книг. Отдельные же небольшие фрагменты текстов и записи на иконе не дают полного и ясного представления о масштабах деятельности выдающегося просветителя Перми по созданию новой письменности» (7, с. 135). На самом же деле совсем наоборот — отрывки из различных книг и тексты на иконах говорят о былом разнообразии и богатстве древнекоми литературы, к тому же плюс к сохранившимся текстам из 236 слов, написанных графикой абур, и из 836 слов в русской графике есть конкретные упоминания о хранившихся в XIX в. документах (8, с. 15—16). Иные же авторы допускают изречения, прямо противоречащие даже широко известным летописным и житийным источникам, например, в статье русского филолога, доктора наук, профессора СГУ А. Власова: «Что касается новой письменности, то сохранившиеся рукописи с подписью пермскими буквами имени епископа указывают, что азбука Стефана уже при нем стала только памятником истории и в богослужении не применялась» (9, с. 137). Оказывается, Стефан Храп создал письменность и перевел тексты с целью похоронить свое создание уже при своей жизни. В качестве комментария к этому уместно лишь перечитать «Житие Стефана Пермского» Епифания Премудрого. В сентенциях подобного рода совершается явная подмена понятий, на самом деле все успехи деятельности Стефана в деле христианизации зырян обусловлены его применением устного и письменного коми языка, благодаря чему паства принимала его как человека своего, единоплеменника, а не чужака, посланца незнакомой Москвы. Без его языкотворческой деятельности не было бы никаких его христианских подвигов, его имя кануло бы в безвестности, как у многих иных миссионеров, приходивших на Коми землю.

Древнекоми письменность активно применялась и в течение XV—XVI вв. преемниками Стефана. Так, в XV в. стефановская письменность распространилась и среди предков коми-пермяков. Таким образом, древнекоми письменность на определенный момент стала общенациональной. Сохранившиеся письмена говорят о большой развитости и самостоятельности коми языка XIV—XV в. Так, во всем корпусе текстов фиксируется лишь 5 заимствованных полнозначных слов и 3 союза (10, с. 45), перенятых из русского языка, что составляет всего 0,74% от всех зафиксированных слов. Есть множество интересных неологизмов, введенных для выражения религиозных и церковных понятий. Пуризм стефановских текстов инспирирует современные тенденции в развитии коми лексики за счет собственно-языковых ресурсов.

Затем в XVI веке происходит оттеснение древнекоми письменности и введение старославянского языка в церковное богослужение и русского языка в административно-территориальное управление и делопроизводство. Наступает долгая эпоха функционирования коми языка лишь в

традиционно-бытовой сфере и народной поэзии. О причинах смены языка церкви К. Редей отмечает следующее: «Последовательная утрата древнезырянского литературного языка после XVI в. обычно объясняется тем, что русскоязычный клир этого периода уже не понимал древнезырянских текстов. Частично это так, но также надо считаться и с сознательным уничтожением литургии на древнезырянском языке. Из истории православной церкви мы знаем, что после падения Константинополя (1453) русская власть, стремившаяся к централизации, и русская православная церковь провозгласили Москву третьим Римом. Начиная с XVI в., московская церковь принимает однозначно русский национальный характер. Последовательное искоренение из церкви других языков, кроме русского, связано с этим коренным поворотом, а также с экспансией русского государства. Цитированные работы по истории церкви не упоминают о мероприятиях, связанных с языком (языками), но этот argumentum ex silentio доказывает, что вытеснение малых языков не считалось достойным упоминания деянием в истории русской православной церкви» (10, с. 47—48). Вышеупомянутые сведения о периоде религиозного патриотизма введены нами не только ради удовлетворения любопытства читателя, а с тем акцентом, что в дальнейшем в истории коми языка в XIX—XX вв. происходили разительно похожие взлеты и падения, перемежающиеся периодами стагнации.

В XVIII в. коми язык как культурный, письменный язык употреблялся лишь в церкви. Сохранились «Божественная литургия», включающая более 3000 слов связного текста, и разговорник. Язык текста, написанного в русской графике, представляет собой переходное звено между древнекоми и современным коми языком. В XIX в. в целом продолжался период стагнации, хотя именно в этот век возникли письменные традиции современного коми языка, появилось книгоиздание, переводное дело, выросла художественная литература и национальная филологическая наука. Хотя коми язык вообще не применялся в общественной и государственной жизни Коми края, именно в XIX в. наблюдается устойчивый национально-культурный и просветительский подъем вопреки сильной, централизованной, открытой русификаторской политике царизма. Главное достижение периода — развитие коми национальной интеллигенции, просвещенных патриотов языка — священников, учителей, поэтов, переводчиков, ученых. Уездный центр г. Усть-Сысольск географически находился на окраине империи, однако в культурном отношении это была далеко не провинция. Так, протоиерей А. В. Шергин с помощниками в Усть-Сысольске перевел на коми язык «Новый завет», издал в 1815 и 1825 гг. первые печатные коми книги в Санкт-Петербурге, группа усть-сысольских любителей коми языка, лексикографов под руководством Н. П. Попова более 20 лет составляла русско-коми словарь, включавший более 50 тыс. слов, в

середине века в Коми крае писали стихотворения Василий и Иван Куратовы, Петр Клочков, Петр Распутин, Георгий Лыткин. Последний, живя в Петербурге, создал «подлинно зырянскую энциклопедию» — книгу «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык» (1889), издал ее за счет собственных средств. Деятели коми культуры, переводчики жили в разных местах, однако хорошо знали друг друга, активно переписывались.

Однако их усилия не получали никакой поддержки со стороны государства, лишь прогрессивные круги православной церкви способствовали церковным переводам на коми язык. Постепенно в среде национальной интеллигенции росло осознание необходимости более радикального введения коми языка в общественную сферу. Так, Г. С. Лыткин, И. А. Куратов официально обращались с предложением ввести обучение на коми языке в младших классах, К. Ф. Жаков предлагал уездным властям Усть-Сысольска издавать газету на коми языке. Все эти инициативы были проигнорированы. В последней трети XIX в., наоборот, русификационная политика в монархии возросла. Небольшое смягчение духовной атмосферы происходит лишь в ходе первой русской революции и первой мировой войны. Единственный шаг в использовании коми языка со стороны государства был сделан лишь в самом начале XX в.— в 1901 г. при Усть-Сысольском уездном собрании и в 1904 г. при Яренском уездном собрании были учреждены должности переводчика на коми язык (11).

XX век со своими катаклизмами доказал, что коми язык имеет большие возможности для саморазвития, что на нем можно создавать шедевры литературы, его вполне можно использовать для нужд государственного управления. В начале века в Коми крае наблюдался новый культурно-просветительский подъем: появились поэты, переводчики; краевед, лингвист и историк А. А. Цембер в 1912 и 1914 гг. опубликовал первые фольклорно-литературные сборники на коми языке в Коми крае на средства Архангельского отделения Русского географического общества. Подъем национального самосознания был особенно бурным после Февральской революции 1917 г. и после событий в октябре того же года.

В связи с приходом к власти ВКП(б) перед коми народом открылись реальные возможности разрешения национального вопроса, т. к. в программах других партий не содержалось никаких кардинальных положений о разрешении проблем народов России. Естественно, провозглашенное большевиками право наций на самоопределение вплоть до создания собственного государства привлекло на их сторону массы представителей национальных меньшинств (в том числе среди коми), что также ярко затем проявилось в ходе гражданской войны. Белое движение в целом ассоциировалось с восстановлением царских порядков, «тюрьмы народов», с национальным бесправием и оголтелым шовинизмом. Поэтому после

окончания военных событий в среде коми коммунистов и сочувствующих им возникло сильное стремление к национальному самоопределению, что в результате привело и к оформлению официального статуса коми языка. Наступил II период на пути коми языка к государственному — время революционного романтизма. Деятельность по подъему коми языка вначале ограничивалась лишь мероприятиями по созданию литературных норм, введению языка в народное образование и культуру, созданию театра и художественной литературы, основными организационными силами были общества «Коми котыр», «Асъя кыа», образованная в ноябре 1918 г. «Комиссия по собиранию и созданию зырянской литературы для школ и народа» («Коми комиссия»). Это начало было положено до образования в августе 1921 г. Автономной области (коми-зырян). После этого, естественно, процесс развития языка многократно усилился.

Конкретно выработку положений об общественном статусе коми языка предприняла образованная при Обществе изучения Коми края комиссия по зырянизации. Так, в 1924 г. комиссия разработала «Инструкцию по введению коми языка в государственные и общественные учреждения, предприятия и организации автономной области Коми», которая вводилась в жизнь под жестким контролем Облисполкома и партийных органов. Комиссия занималась всеми вопросами языкового строительства. Законодательно статус языка был закреплен в решении IV областного съезда Советов (1924 г.), где было регламентировано функционирование на территории области двух официальных (государственных) языков — коми и русского.

Конкретно языковая политика была направлена на решение двух связанных друг с другом задач — ввести коми язык в сферу партийно-государственного управления и всемерно расширить его общественные функции. В ходе упорной работы и борьбы с косностью и сопротивлением старого бюрократического аппарата за каких-то 10 лет в Коми области появились национальная школа с коми языком обучения, национальная литература и театр, газеты и журналы, комиязычная официальная документация и традиция информационного обеспечения на языке коренного населения области. Естественно, первые успехи окрыляли людей, вселяли большие надежды на будущее.

О процессах в культуре, политике Коми области в 20 гг. XX в. в последнее время уже немало написано, вышли статьи и книги историков А. А. Попова, А. Ф. Сметанина, О. Ю. Кузивановой (12), языковые аспекты обсуждались ранее в работах Г. Г. Бараксанова (13). Поэтому нет смысла реферировать их содержание. Необходимо лишь сформулировать факторы, способствовавшие быстрому росту коми языка от разговорно-бытового уровня до государственного:

1) население Коми области в 20-е гг. было почти сплошь коми, а сами

коми были монолингвами или свободно владеющими лишь одним родным языком,

2) процесс языковой политики шел под жестким административно-партийным контролем со стороны областных органов,

3) языковая и национальная политика на местах была под неустанным вниманием общесоюзных ведомств, а именно Народного комиссариата по делам национальностей,

4) в обществе главенствовала атмосфера эйфории и энтузиазма, сформировавшаяся в начале 20-х гг. от первых крупных успехов в деле национального строительства,

5) дело национально-языкового развития воспринималось тогда как всеобщая задача, цель всей коми интеллигенции.

В 30-е гг., с одной стороны, все позитивные процессы углубляются, с другой стороны, появляются тревожные тенденции к свертыванию мероприятий или к откату на прежние позиции в использовании коми языка в качестве государственного, которые возникли под влиянием изменений в политическом курсе ВКП(б) и изменением позиции к национальному вопросу лично у И. В. Сталина. Эти изменения также достаточно подробно рассмотрены в упомянутых работах наших историков, поэтому остановимся лишь на некоторых явлениях в функционировании коми языка, служащих яркими индикаторами происходивших процессов.

В принятой в 1936 г. Конституции Коми АССР уже не упоминалось о государственных языках, коми язык, таким образом, был лишен официального правового статуса. В 50-е, а особенно в 60—70-е гг. процесс сокращения функционирования коми языка шел по нарастающей, он уже не выполнял функций официального языка, не был языком делопроизводства и официальной информации, за исключением перевода лозунга «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» на гербе и флаге Коми АССР. Крайне негативным для национальных языков всего СССР был тезис Н. С. Хрущева о скором построении коммунизма и необходимости форсировать общественные процессы стирания различий между городом и селом, национально-языковых различий. Последние открыто стали характеризоваться как анахронические, которые должны были бы неминуемо исчезнуть в ходе интернационализации и интеграции языков и культур. В период с 1960 по 1980 год в Коми АССР функционирование коми языка сузилось до минимума: исчезла подлинно национальная школа с коми языком как языком преподавания всех предметов и языком воспитания, по сравнению с 50-ми годами в 3 раза сократили выпуск коми книг в год, с 11 до 3 сократили количество районных газет на коми языке. Коми язык вообще не звучал из уст первых руководителей республики, коми по национальности. Уместно здесь привести цитату из статьи бывшего Председателя Гостелерадио Коми АССР А. С. Петрунева: «Под строгим руководством от имени партии и

еще более жесткой цензурой работникам радио работать не было легко. К тому же, руководители республикой всегда были довольно высокомерными. Сами были коми, а от коми языка отчуждались. Работая председателем Гостелерадио, в течение шести лет, никого из руководителей не удалось уговорить поговорить по радио и телевидению по-коми. Попросишь, бывало, а в ответ скажут: а кто будет слушать по-коми?» (14). Здесь ярко видна чрезмерно низкая оценка коми языка среди самих коми руководителей, неверие в его даже сегодняшний день. В целом период стагнации в общественном развитии языка получил анализ в ряде наших статей, опубликованных в конце 80-х годов (15), поэтому есть необходимость перейти к рассмотрению третьего периода на пути коми языка к государственному — постсоветского языкового реформирования.

Вопрос о формально-правовом статусе коми языка в республике был поднят в конце 80-х годов в период перестройки и гласности в ходе длительной общественной дискуссии о положении и состоянии языка. Мысль о правовом оформлении возникла в ходе работы республиканской научно-практической конференции «Проблемы функционирования коми языка в современных условиях». Затем I и II съезды коми народа выработали решение о необходимости признания коми языка государственным языком наряду с русским. Первое официально-правовое закрепление статуса коми языка как одного из государственных было сделано в Декларации о государственном суверенитете Коми Советской Социалистической Республики, принятой Верховным Советом 29 августа 1990 г. Пункт 15 этой Декларации сформулирован так: «В Коми АССР равноправно функционируют два государственных языка — коми и русский» (16, с. 7). В реальности же путь законодательного утверждения статуса коми языка как государственного был пройден через долгую, упорную борьбу прежде всего Комитета возрождения коми народа, Съездов коми народа и всех прогрессивных представителей властных структур. Принятие Закона о языках оценивалось как закрепление гарантий государства о сохранении и развитии коми языка.

По заказу Верховного Совета Коми республики в отделе языка ИЯЛИ был подготовлен проект Закона о языках, который прошел обсуждение в различных комиссиях и министерствах, открытой печати. 28 мая 1992 г. Закон Республики Коми «О государственных языках Республики Коми» был принят на сессии Верховного Совета. Затем на протяжении двух лет вырабатывалась Государственная программа реализации этого закона, которая была утверждена в январе 1994 г. В качестве органа, непосредственно занимающегося претворением в жизнь «Закона о государственных языках Республики Коми», был учрежден Государственный комитет по делам национальностей, позднее преобразованный в Министерство по делам национальностей.

Конечно, с точки зрения правовой принятие закона имело большое положительное значение. Абсолютное русскоговорящее большинство депутатов Верховного Совета проголосовало за принятие закона и благодаря большой дипломатической работе среди высшего руководства, в основном усилиями В. П. Маркова, тогдашнего Председателя КВКН и Н. А. Бобровой, тогда председателя по культуре в Верховном Совете. Однако инертная бюрократическая машина не спешила претворять закон в жизнь, можно сказать, на первоначальном этапе закон был лишь на бумаге и никакими реальными мероприятиями не подкреплялся. После принятия закона комиссиям Верховного Совета было поручено разработать Государственную программу реализации закона о языках, на что ушло почти 2 года. В январе 1994 г. было принято постановление Верховного Совета, предусматривающее финансирование и выполнение этой программы. Конечно, принятое постановление опять-таки было скорректировано, из первоначального проекта изымались в основном конкретные предложения по расширению представительства коми языка и заменялись на другие типа «изучить ситуацию, провести конференцию» и т. п. Так, из проекта был изъят даже пункт издания коми-русского и русско-коми словарей. Тем не менее некоторые организационные мероприятия были осуществлены. Так, в 1994 г. при Совете Министров было организовано Министерство по делам национальностей, на которое и возложена была ответственность за внедрение закона о языках в жизнь. 25 апреля 1994 г. постановлением Совета Министров утверждены Положение о терминоорфографической комиссии и ее состав. Работа этой комиссии была затем направлена на развитие терминологической базы коми языка для его обращения в сфере государственной службы. В том же году был издан первый Информационный бюллетень Миннаца (17). Для нужд оперативного перевода при министерстве в 1995 г. создан Информативно-переводческий центр в составе руководителя и переводчиков. В дальнейшем все больше информации, официальных надписей в городах и селах республики оформляется на двух языках. Начато издание на двух государственных языках законов и постановлений Государственного Совета и Главы РК, оформляются на двух языках бланки, штампы, официальные информационные материалы, бюллетени при проведении выборных кампаний. Однако дело вовлечения коми языка в государственное управление продвигается крайне медленно и успехи в этом направлении достаточно скромные. Особенно это заметно при сопоставлении с 20—30-ми годами, мероприятиями по «зырянизации-коренизации», которая прошла быстро и очень эффективно. Хотя тогда и не было никакого закона о языках в настоящем смысле слова и государственных программ по его введению. Однако изменился с тех пор национальный состав населения, снизилось национальное самосознание, появился национальный нигилизм и безразличие,

пассивность, главенствует голый бездушный практицизм в выборе языка общения, воспитания детей.

Остановимся на некоторых числовых показателях, характеризующих языковое употребление. Так, в 1989 г. общее количество коми-зырян насчитывало 345000 человек, из которых 70,4% считали коми язык родным, т. е. владели им. В республике этот показатель был немного выше, 74,4% (18, с. 25). Согласно данным микропереписи населения 1994 г., из опрошенных 16378 коми 73,6% назвали коми язык в качестве родного (18, с. 6—7). Таким образом, показатель уровня владения родным языком у коми-зырян немного увеличился, на 3,2%. Сравнение с аналогичными показателями по другим финно-угорским языкам показывает, что почти у всех народов, кроме карел, наблюдается большая степень владения своими языками и, соответственно, более динамичный рост этого показателя. Так, среди марийцев родным называет марийский 90,2%, среди мордвы 90,7%, коми-пермяков 81,2%, удмуртов 77,3%.

В Коми республике в 1989 г. проживало 292000 коми, что тогда составляло 23,3%. За прошедшие 5 лет население республики уменьшилось на 5%, при том доля коми в общем количестве жителей немного возросла до 26,3% (19, с. 22). Наверное, следует учитывать и возросшее внимание к национальному вопросу, вследствие чего некоторые люди изменяют свою национальную идентификацию. Вместе с тем указанные изменения в языковом поведении еще не являются настолько радикальными, чтобы в корне изменить языковую ситуацию. Ассимиляционные процессы продолжаются, особенно в городах.

Показателен в этом отношении пример Сыктывкара, где в 1989 г. проживало 79000 коми или почти каждый четвертый житель коренной национальности республики. По-видимому, теперь в Сыктывкаре коми проживает еще больше. Интересно сравнить, какая часть тиража детского журнала «Би кинь» («Искорка») падает на столицу и разные районы. В условиях падения тиражей всех комиязычных изданий этот журнал стал лидирующим по тиражу, который в первой половине 1996 г. составил 5898 экземпляров. Из этого количества жители Сыктывкара выписывали всего 240 экземпляров журнала, для сравнения, в Усть-Куломском районе (28,4 тыс. коми) выписали 998 экземпляров, в Ижемском районе (20,2 тыс. коми) 935 экз., в небольшом Сысольском районе (13,6 тыс. коми) 389 экземпляров (20). Об этом также свидетельствует то, что рост числа детей, изучающих коми язык, в городах очень слабый. Многие горожане-коми воспринимают обучение коми языку в школах как временную кампанию, которая неминуемо закончится.

В деле вовлечения коми языка в сферу государственного обращения есть большие трудности финансового и экономического характера. В условиях продолжающегося кризисного состояния экономики министерство

финансов выделяет явно недостаточные средства по статьям программы реализации закона о языках. «В 1995 году на действующую программу требовалось выделение 1.392.7 млн. руб., было утверждено 423,1 млн. руб., фактическое выделение составило 280,6 млн. руб. В целом за 1994—1995 годы из республиканского бюджета выделялось не более 22% от требуемого количества средств» (21, с. 21).

Но основная трудность лежит все же в другой области — психологической и даже личностной: работники аппарата управления не желают иметь дел с коми языком, а коми чиновники в большинстве не заинтересованы в использовании второго языка в делопроизводстве. При подготовке законопроекта в нескольких южных районах республики и г. Сыктывкаре был сделан миниопрос о желании/нежелании введения коми языка в делопроизводстве среди чиновников, работников сферы услуг и торговли коми по национальности. Он показал, что ввести коми язык в делопроизводство признают необходимым 17,2%, 60,6% опрошенных выступают против этого, 22,2% затрудняются ответить на вопрос. Причем доля отрицательно ответивших на этот вопрос в сельских районах была даже выше, чем в Сыктывкаре (22, с. 10). Многие осознают, что работа с двумя языками неминуемо вызовет сложности и дополнительные обязанности, к тому же в среде высшего руководства, в работе Государственного совета и администрации главы коми язык еще не привлекался из-за преобладания в аппарате русскоговоряших чиновников. В целом вопрос о положительном решении комизации работы аппарата власти является проблемным. На нынешнем этапе наиболее реальными задачами является перевод информационного обеспечения и оформление работы государственных и частных организаций, предприятий, служб также на коми язык. Эта работа, хотя и ведется целеустремленно, не всегда доводится до конца. Например, в городах и селах на двух языках даются лишь таблички о режиме работы магазинов и учреждений, однако реклама, ценники, внутренняя информация подается исключительно на русском языке. Даже оформление улиц Сыктывкара перед 80-летним юбилеем государственности коми было осуществлено лишь по-русски, в нарушение пунктов Закона о языках. И это происходит в то время, когда при администрации города работает специалист по национальной политике. Таких примеров можно привести огромное количество.

Второе направление в деле решения национально-языкового вопроса — всестороннее расширение функционирования коми языка в различных сферах общества — также ставился с первых съездов коми народа. Еще в начале 90-х гг. были достаточно определенные надежды в отношении постепенного расширения представительства языка. Определенные шаги в этом направлении были сделаны. Так, с 1986 г. начал издаваться детский журнал «Би кинь» («Искорка»), с 1992 г. детская республикан-

ская газета «Йӧлӧга» («Эхо»), открылся комиязычный театр фольклора, несколько увеличилось время вещания на коми языке на радио. Появились двуязычные журналы — культурологический литературно-художественный журнал «Арт» и методический «Чужан кыв».

Наметился подъем в песенном творчестве, начали проводиться коми фольклорные фестивали «Шондiбан», региональные фольклорные праздники. Позитивные изменения происходят в деле преподавания коми языка и литературы в школе. Хотя национальная начальная школа еще не восстановлена, постепенно увеличилось количество учащихся по национальной программе. Коми язык начали преподавать в городских и сельских школах как предмет по так называемой трёхчасовой программе. Появилась национальная программа и в работе детских садов. Так, в 1995—96 учебном году в республике коми язык учили в 269 школах 33091 учащийся, в том числе 17985 человек по единой программе, 12292 — по трёхчасовой программе, в кружках — 2520, что составило к общему количеству учащихся 17,95%. Для сравнения, в 1990—91 учебном году коми язык учило 21518 человек, что составляло 10,5% к общему количеству учащихся (23). В Сыктывкарском государственном университете расширился набор по специализации «коми язык и литература» с 25 человек до 75, открылся «финно-угорский факультет» на основе коми отделения филологического факультета. Большая работа идет по обновлению учебников и методических изданий. В среде коми учительства лежит основа национального воспитания. О проблемах национальной школы периодически говорится на различных конференциях. Довольно много новых подходов в работе национальной школы выявилось в ходе республиканской научно-практической конференции «Актуальные проблемы развития национальной системы образования в Республике Коми», которая прошла в апреле 1994 г. В Сыктывкаре чаще стала звучать коми речь, в художественной литературе и журналистике начали преобладать пуристические тенденции, процесс очищения языка стал главенствовать. Так, текст нового исторического романа Г. Юшкова «Бива» («Огниво») практически не содержит русских и интернациональных заимствований, по-коми даны все географические и личные имена. В литературе восстановлены ранее запретные имена П. Сорокина, К. Жакова, Г. Лыткина, И. Мӧсшега и др.

Тем не менее процесс расширения применения коми языка в последние 5—6 лет явно замедлился, а в некоторых областях даже происходит откат на позиции эпохи застоя, главным образом из-за затруднившихся экономических и политических условий. Так, за время реформ очень сильно упали тиражи почти всех изданий на коми языке. Например, в марте 1996 г. тираж литературно-художественного журнала «Войвыв кодзув» («Северная звезда») составил 1745 экз., в июне 2001 г. он был уже 1186 экз., тогда как в середине 70-х гг. он доходил до 7000. Сократилось

количество издаваемых книг на коми языке, а также всей продукции Коми книжного издательства, которая из-за приватизации системы книготорговли вообще исчезла из сельских районов. С середины 90-х годов настоящий кризис с комиязычными телепрограммами был на телевидении, количество времени вещания на коми языке не превышало в 1992 г. 24,8%, в 1995 г.—27,4%, в 1999 г.—25% (24, с. 129). Здесь уместно привести слова из статьи Д. Напалкова: «Бывший депутат Н. А. Боброва, руководитель телерадиокомпании «Коми гор», сама «защищала» этот закон, но когда стала претворяющей его в жизнь, забыла о нём. Согласно Закона о языках у коми и русского языка равные права; значит, телерадиокомпании необходимо по меньшей мере половину передач готовить на коми или же с синхронным переводом. Но... закона как будто нет!» (25). Исчезли даже традиционные передачи, имевшие успех в 80-е годы. Кстати, о работе телевидения шла речь и на 4 съезде коми народа, где был принят пункт: «Предложить Председателю ГТРК «Коми гор» увеличить объемы и улучшить качество телерадиовещания на коми языке» (26). Тревожное положение коми языка в театрах: в репертуаре театра оперы и балета вообще нет ни одного спектакля на коми языке, театр драмы имени В. Савина резко сократил количество комиязычных спектаклей. Так, за сезон 1995—96 гг. была поставлена лишь одна коми пьеса, тогда как на русском языке было несколько премьер. Доля постановок на коми языке за год стремительно падает. Так, если в 1995 г. она составляла 20,6%, то в 1999 г. всего лишь 8% (27, с. 129). И это в столице республики, где около 30% населения по национальности коми.

В последнее время в Коми республике появилась тревожная тенденция умалчивать о реальном положении коми языка в обществе. Часто говорится о каких-то общих вопросах, дается явно неполная информация в печати и открытых выступлениях, или просто перечисляются известные законы, указы, программы безотносительно к их реальному выполнению. К сожалению, не обошла эта тенденция и научные работы. В уже упомянутой монографии историков А. А. Попова и Н. А. Нестеровой делается смелое утверждение: «В Республике Коми на сегодняшний день достаточно полно реализованы, проведены в жизнь и обеспечены механизмы реализации концептуальных основ государственной национальной политики» (27, с. 45). Это и многие другие положения монографии сделаны, к сожалению, лишь на основе хорошо написанных документов, а не на их соотнесении с актуальной практикой. В целом полезный труд написан с явной бравадой и выражает стремление авторов выдать желаемое за действительное. В реальности же осуществление национально-языковой политики на каждом шагу сопряжено с массой трудностей. Особенно слабо проводится в Республике Коми кадровая политика, чаще всего ее не видно и вовсе. Не зря о ней нет ни слова в упоминавшемся труде А. А. Попова и

Н. А. Нестеровой, хотя в этом отношении практика зырянизации, коренизации аппарата управления 20—30-ых гг. может дать много полезного и поучительного.

Особенно острым остается вопрос с кадрами, особенно в Сыктывкаре. Так, новых молодых специалистов, как и прежде, поставляет коми село, однако в городе многие не могут закрепиться из-за отсутствия жилья. У большинства молодого поколения национальной интеллигенции основным местом проживания на многие годы остается комната в общежитии (в лучшем случае) или съемное жилье. Идет большой отток кадров из сферы культуры и народного образования, в сельские школы выпускники вузов-горожане практически не едут, теперь кажется вполне нормальным, когда учитель физкультуры ведет в сельской школе курс истории или же иностранный язык. Все последствия этого (резкое ухудшение образованности сельской молодежи) будут очевидны у подрастающего поколения лет через 10—15.

Предложенное краткое рассмотрение III периода общественного развития коми языка к государственному, официальному языку позволяет сформулировать некоторые факторы, объективно затрудняющие или сковывающие введение коми языка в сферу государственного управления и информирования:

1) коми население составляет в настоящее время этническое меньшинство среди всех жителей республики;

2) в результате ассимиляционных процессов среди всех коми родным языком владеет не больше двух третей этноса, а среди этого количества еще гораздо меньше владеют литературным, особенно письменным, языком;

3) коми почти без исключения ныне являются билингвами, хорошо или достаточно хорошо владеющими русским языком и культурой;

4) процесс введения языков малых народов в качестве государственных на территориях автономных образований (республик, округов) не находится под заинтересованным вниманием и патронажем со стороны центральных российских правительственных органов, в последнее время наблюдается обратный процесс — усиление унитаризма, централизма со стороны правительства РФ;

5) задача реального введения коми языка в сферу государственного управления не является первостепенной и для руководства РК, об этом говорит скудное финансирование программ по реализации Закона о языках, явное затягивание проведения конкретных мероприятий;

6) процесс выполнения Закона о языках в республике не сопровождается интенсивным расширением функционирования коми языка в обществе, особенно в печати, книгоиздании, электронных средствах массовой информации, в театральном репертуаре, подчас же происходит обратное —

сокращение представительства коми языка (в книгоиздании, в репертуаре театра драмы);

7) в результате ввода коми языка в сферу государственного управления и информирования нет достаточной мотивации ни у коми работников госаппарата, ни у представителей лиц иных национальностей, в целом у коми национальной интеллигенции;

8) не предусмотрена система финансового поощрения для лиц, работающих с двумя государственными языками, а также занимающихся наказанием лиц и организаций, саботирующих пункты закона о государственных языках Республики Коми.

К сожалению, коми язык как не звучал на официальном уровне в 60—80-е гг. XX в., так он не звучит и теперь. К примеру, за все годы работы телевидения в республике ни разу не прозвучало новогоднее поздравление от имени правительства на коми языке, адресованное коренному, государствообразующему народу Республики Коми.

История в конце XX, начале XXI в. дала шанс коми языку подняться на уровень государственного языка наряду с русским. Однако эта задача отнюдь не может быть решена лишь принятием законов, постановлений, т. е. формальным путем. Существующий в настоящее время Закон о государственных языках Коми республики носит не нормативно-обязательный, а скорее, декларативно-символический характер, большинство руководителей предприятий, фирм, организаций в действительности не подозревают о его существовании. Для осуществления этой задачи нужны титанические коллективные усилия при несравненно большем финансовом, кадровом, материально-техническом, административном обеспечении со стороны правительства Республики Коми. И, наконец, данная задача органично входит в более глобальную задачу, задачу цивилизованного, демократического разрешения национального вопроса в Республике Коми. В целом современные лингвоэтнические процессы у коми-зырян идут в направлении восстановления национального идентитета, намечается рост интереса к своей этнической истории, языку, культуре. Однако тяжелое социально-экономическое положение большинства коми является очень сильным препятствием в этом позитивном процессе. Внутриполитическая ситуация в Коми республике и в целом в России прямо влияет на ход и результаты лингвоэтнических процессов. Можно предположить, что процессы национально-культурного оздоровления у коренного народа республики могут стать более динамичными, если в целом в России сохранится относительно демократическая обстановка и улучшится экономическое положение большинства народонаселения. Большое значение будут иметь и события внутри Коми республики, активность национальных деятелей и обществ также может оказать решающее влияние на положение коми этноса и его языка в титульной республике и вне её.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Сапуков К.* Национальная государственность финно-угров России // Финно-угроведение, 2000. №2.

2. *Смолещев Л.* Великий зырянин // Родники пармы. Сыктывкар, 1993; *Попов В.* (Висер Вась) Стефан Пермскийлӧн олан визь // Войвыв кодзув. Сыктывкар, 1991. № 4.

3. *Епифаний Премудрый.* Житие Стефана Пермского / Пер. с древнерусского, предисловие, примечания, справочный материал и комментарии Г. И. Тираспольского. Сыктывкар, 1993.

4. *Taagepera R.* The Finno-Ugric Republics and the Russian State. London, 1999.

5. *Цыпанов Е., Плосков И.* Общественная оценка древнекоми письменности (к 620-летию коми письма) // Linguistica Uralica. Таллинн, 1992, № 3; *Цыпанов Е. А., Плосков И. А.* Кыдзи донъявлiсны Стефанлысь гижӧдсӧ // Перымса Стефан да ӧнiя кад. Сыктывкар, 1996.

6. *Сюткин А. Ф., Чукичев М. П.* Коми АССР. Краткий справочник. Сыктывкар, 1962.

7. *Стефан Пермский* (авторство не указано) // Памятники Отечества. Земля Коми. Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. Сыктывкар, 1996. №36.

8. *Лыткин В. И.* Древние памятники коми письменности // История коми литературы. Т. 2. Сыктывкар, 1980.

9. *Власов А.* Послал к нам мужа добра... // Памятники Отечества. Альманах всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. Сыктывкар, 1996. № 36.

10. *Редей К.* Влияние церковнославянского языка на семантику и синтаксис древнезырянского. Сыктывкар, 1996.

11. Российский государственный исторический архив. Ф. 1449. Оп. 13. Д. 130; Ф. 1291. Оп. 54. Д. 228.

12. *Попов А. А.* Зырянизация (1918—30-е годы) // Проблемы функционирования коми языка в современных условиях. Материалы научно-практической конференции (Сыктывкар, 28—30 марта 1989 г.) Сыктывкар, 1990; *Кузиванова О. Ю., Попов А. А., Сметанин А. Ф.* В начале пути (Очерки истории становления и развития Коми автономии) Сыктывкар, 1996.

13. *Бараксанов Г. Г.* Формирование языковых норм коми литературного языка. Сыктывкар, 1964; *Бараксанов Г. Г.* История коми литературного языка и проблемы языковой нормы. Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 158. Сыктывкар, 1986.

14. *Петрунев А.* Кабалатӧм, ылнатӧм // Войвыв кодзув. 2001. № 4. 60—69 лб.

15. *Цыпанов Е.* Проблемы языка — проблемы народа // Север. 1989. № 4; *Цыпанов Е.* Коми язык в печати // Вестник политического просвещения. 1990. № 1.

16. Декларация о государственном суверенитете Коми Советской Социалистической Республики // Коми — край мой северный. Сыктывкар, 1991

17. Информационный бюллетень № 1 Министерства по делам национальностей Республики Коми. Сыктывкар, 1994.

18. Распределение населения России по владению языками (по данным микропереписи населения 1994 г.). М., 1995.

19. *Жеребцов И. Л., Фаузер В. В.* Демографические процессы в Коми в XXвеке. Научные доклады КНЦ УрО РАН. Вып. 429. Сыктывкар, 2000.

20. Би кинь. Сыктывкар, 1996. № 3.

21. Информационный бюллетень Министерства по делам национальностей Республики Коми. № 3. Сыктывкар, 1996.

22. *Федюнева Г. В.* Этнолингвистическая ситуация и национально-языковая политика в Республике Коми (рукопись статьи).

23. Справка о контингенте учащихся, составленная 10 ноября 1995 г. (из внутренней отчетности Отдела национальных школ при Министерстве образования Республики Коми).

24. *Попов А. А., Нестерова Н. А.* Национальный вопрос в Республике Коми в конце XX века. Сыктывкар, 2000.

25. *Напалков Д.* Гашкӧ, сёр нин // Коми му, 16.03.1996.

26. Материалы IV съезда коми народа. Решение о языке.

Evgeniy Tsypanov

THE KOMI LANGUAGE: ON ITS WAY TO THE STATE LANGUAGE

In the article the author analyses social-political conditions of the Komi language development in the status of the state language. The process can not be completed only by passing laws. Common efforts by larger financial, staff, administrative, material and technical equipment are needed as well as democratic decision of the national problem and increase of national identity of the Komi population.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Роман Микушев
Сыктывкар

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ И СТРУКТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КАТЕГОРИИ ОБРАЩЕНИЯ В КОМИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

1. О фольклорных вокативах и языке народных нарративов

Существенным элементом коми фольклорных текстов являются обращения. В качестве синонимических обозначений данной категории используются также термины «вокативы», «звательные формы» и «именные побудительные формы». С одной стороны, значительна частота употребления этих форм, а с другой — многообразны, богаты их варианты. Как функциональная, так и эстетическая значимость данной категории в фольклоре несомненны. Исследованию особенностей обращений на материале коми фольклора посвящена настоящая работа.

Важность выбора лингвистических особенностей фольклорных текстов в качестве материала исследования объясняется тем, что эта сфера общенародного языка по своей природе обладает примечательной специфичностью, яркостью лингвистических черт, порой весьма древних. То, что в повседневной речи постепенно нивелируется, подвергается неизбежному воздействию логики лингвистических процессов, в языке фольклора, напротив, как бы консервируется, сохраняя свой первозданный облик. Этому, впрочем, способствует и сам дух фольклорных произведений, стилистика народной поэтической речи.

Поэтому как аксиома в науке рассматривается то, что многие факты языка, выявляемые в фольклорных текстах, достаточно хорошо отражают как понятийное, так и формальное состояние языка архаических периодов. Диахроническое языкознание (историческая морфология, лексикология, диалектология) активно использует богатейшие лингвистические данные устно-поэтического народного творчества.

Помимо этого язык фольклора в качестве самостоятельного системного феномена характеризуется собственными чертами, сформированными в течение веков по особым законам народного произведения. Постепенно слагавшаяся, данная система обладает множеством интересных особенностей в лингвистическом плане.

Выявление диахронической специфики коми фольклорного языка и формирование целостной картины языка коми народной прозы на основе его компонентного анализа актуально как для коми филологии, так и для ряда направлений в изучении устно-поэтического творчества — лингвофольклористики, лингвоэтнографии и этнолингвистики, переживающих в настоящее время новый подъем (1, с. 49—78; 2, с. 181—191).

2. Функции обращений в фольклорном тексте

Согласно общепринятой точке зрения, обращение обозначает лицо или предмет, которому адресована речь (3, с. 139; 4, с. 247; 5, с. 340 и др.), например:

1) *Аксинья,* восьт, ми локтам (ИФ:118) '*Аксинья,* открывай, мы идем'.

2) *Лёльӧ, лёльӧ,* / сюртӧ, пельтӧ мыччы (Rédei:190) '*Улитка, улитка,* рожки-ушки высунь';

3) Кытчӧ, *пурья,* тэ кывтан? (ИФ:183) 'Куда, *плотовщик,* ты плывешь?'

Всякая звательная словоформа объединяется с волеизъявительными глаголами и междометиями в систему побудительных средств (6, с.1—9). Волеизъявление (призыв слушать, обратить внимание) есть постоянный компонент семантики обращений.

Речевые ситуации в фольклорных текстах, при которых используются вокативы, имеют следующих участников: говорящего и слушающего или адресата речи. В частном случае адресатов может быть несколько, ср.:

4) Эй. *Пома да Матвей,* Тунныръяк тӧвар корис! (ИФ:149) 'Эй, *Фома и Матвей,* Тунныръяк товар просит!'

При помощи обращения говорящий (либо сам исполнитель фольклорного произведения, либо один из героев, который по воле рассказчика общается с другими) выделяет адресата своей речи, называя его. Но в фольклорном тексте обращение зачастую выполняет еще одну функцию — эмоционально-оценочную. При этом адресат определенным образом характеризуется, выражается отношение к нему говорящего:

5) *Ичмоньӧй да, муса ичмоньӧй,* / Мун жӧ наköд ветлы да (ВВСМ:23) '*Невестка, милая невестка,* сходи же с ними, сходи'.

Важной особенностью фольклорных звательных форм, отличающей их от обращений в других сферах языка, является способность к превращению в развернутые словосочетания:

6) И öні ме тэнсьыд, *лун шондыӧй, чӧскыд йӧла матушкаӧй,* понда корны / И мам бурсиӧмсӧ дай бласлӧвитӧмсӧ (КНП1:212) 'И сейчас я у тебя, *полуденное солнышко, вкусномолочная моя матушка,* буду просить твоего материнского благословления'.

Иногда подобные обращения могут быть весьма внушительны по объему (ср. пример 28).

3. Лексико-семантические группы обращений в коми фольклоре

Многообразие фольклорных вокативов обусловлено спецификой речевых ситуаций. В произведении устного народного творчества допускается обращение не только к человеку или группе лиц, но и к животным, сверхъестественным силам, явлениям природы, отвлеченным понятиям.

Если в качестве адресата говорящий выбирает человека, то используются следующие типы звательных форм.

Индивидуальные имена:

7) Сэсся горöдiс: «Сутшкы, *Васька!*» (ОКЗР:134) 'Потом крикнул: «Заколи, *Васька!*»'.

8) *Яков пиö,* чеччы (ЧСМ:29) '*Яков, сынок,* вставай'.

9) Мый, *Иван,* тэ сэтшöм шог? (КМ:112) 'Что, *Иван,* ты так печален?'.

10) saldat i šuę: 'no, *te, al'oša,* pukavlį , a me korśa mesta užnį' (Fokos-Fuchs:416) Солдат и говорит: '«Ну, *ты, Алеша,* посиди, а я поищу место переночевать»'.

Слова, обозначающие родственные и дружеские отношения, — *айöй* 'папа', *мамö* 'мама', *вокö* 'брат', *чойöй* 'сестра', *пиö* 'сын', *ныльöй* 'дочка', *пöчö* 'бабушка', *пöльö* 'дедушка', *вердöмö* 'родимый. родная' (вымск.) и др.

11) Горза, шуас: «*Челяде, / Челяде,* сууталэ!» (КНЭ:299) 'Кричу: «*Дети, дети,* вставайте!'

12) *Айöй пö, айöй,* менö вешты жö да вешты (КНЭ:344) '*Батюшка, батюшка,* выкупи же меня, выкупи!'

13) *Чойöй пö, чойöй,* вешты жö, вешты (КНЭ:344) '*Сестрица, сестрица,* выкупи же, выкупи'.

14) *Мамуканöй,* юрö висьö, / Дзиръя öшиньтö восьты! (ШО:47) '*Маменька,* голова болит, открой форточку!'

15) *Моне,* ылэ ин кей, / Сэтi ёна джуджыд (КНЭ:350) '*Невестка,* далеко не заплывай, там очень глубоко'.

Названия лиц по признаку пола и возраста (не обозначающие родственных отношений) — *ныльöй* 'девушка', *зонмö* 'парень' и др.:

16) *Зонмей, зонмей,* эн волi (КНП1:97) '*Парень, парень,* не ходи'.

17) Ок *тэ, зонмöй, пö, еджыд юсьöй да* (КНП3:45) 'Ох *ты, парень, белый лебедь*'.

Наименования лиц по профессиям, роду занятий:

18) *Пыжаöй да, муса пыжаöй,* / Сöвтöд жö менö пыжад! (КНЭ:356) '*Лодочник, милый лодочник,* возьми меня в свою лодку!'

19) А, ой *салдатöй, салдатöй,* / Менам öд керкаö дзоля! (КНП3:48) 'Эх, *солдатик, солдатик,* моя избушка ведь тесна'.

См. также пример 3.

Личные местоимения 2 л. ед. ч. — *тэ, тэӧй* 'ты' ***и мн.ч.*** — *ті, тіӧй* 'вы':

20) И мыйла нӧ ӧні *тэӧй, се майбырӧй,* тай нӧ вунӧдін? (ИФ:37) 'И отчего же ныне *ты, счастливец,* позабыл (это)?'

21) И эн жӧ тай нӧ кежӧй *тіӧй*, меным коньӧрушкаӧйлы, / И местасӧ корсьны дай (ИФ:36) 'Оказывается, не свернули *вы*, (чтоб) мне, бедняжечке, место подыскать'.

Кроме местоимений 2 л. встречаются и звательные формы ***местоимений 1 л. ед. и мн. ч.*** с показателем =ӧй (*ме=ӧй* 'я' и *ми=ӧй* 'мы'), например:

22) Гашкӧ, *меӧй, коньӧранӧй* да, / этшаджык стужа-нужа аддзыла (ВВСМ:79) 'Может, *я, бедняжечка,* меньше горя-невзгод испытаю'.

Однако, в данном случае показатель =*ӧй* не столько обозначает вокативность, сколько указывает на эмоционально-экспрессивную коннотацию, дополнительное значение:

23) И ӧтик кругын на вӧд *миӧй* тэкӧд ворслывлім дай сьывлывлім (ИФ:37) 'И в одном хороводе *мы* с тобой, бывало, играли да пели'.

Об этом явлении см. (7, с. 57).

Эмоционально-экспрессивные, оценочные названия лиц — субстантивированные прилагательные и абстрактные существительные, типа *сьӧлӧмшӧр* букв. 'середина сердца', *сёшайт* букв. 'сто рублей', *сё майбырӧй* '(сто крат) счастливец', *коньӧрӧй* 'бедняжка', *лун шондіӧй* 'дневное солнышко' и др.:

24) *veńę, veńę,* veńgi! (Wichmann:302) '*Нытик, нытик,* ной!';

25) on-kę vośti , *olan gažę j,* ę ʒę s, / kę t' vośti ęšińtę (Fokos-Fuchs:10) 'Если двери не отворишь, *радость моя,* хоть окно открой'.

См. также примеры 21 и 22.

К обращениям этого типа примыкают широко употребляемые в народной поэзии ***распространенные обращения.*** Эти вокативы представляют собой развернутые словосочетания и характеризуют того, к кому обращена речь:

26) *Югыд шондіясӧй менам да / Бать-мамӧй дай* (ВВСМ:51) '*Ясные солнышки (букв.— мн.ч.) мои, отец с матушкой* '.

27) *Югыд шондіӧй да менам / Гижӧд гижӧдӧй да* (ВВСМ:55) '*Ясное солнышко мое, писаное письмо*'.

28) *Вердан-вердысь Марьюшкаӧй да Максимовнаӧй, / Вердан-вердысь дай муса вежаньӧй, / Вердысь, няйтысь лэптысьӧй, / Вердан-вердысь дай вежаньӧй, / Вежа тюпель гӧгӧр гӧгӧртӧдысьӧй, / Сисьӧн, молебенӧн сулалысьӧй, / Асъя молитваӧн благӧслӧвитысьӧй* (ОКЗР:210) '*Сытно-вкусно кормящая Марьюшка да Максимовна, сытно-вкусно кормящая да милая крестная, (из слизи) из грязи поднявшая (меня), сытно-вкусно кормящая да крестная моя, вокруг святой купели (меня) обнесшая, со свечою на молебне стоящая, утренней молитвой благословляющая*'.

Эмоционально-оценочная функция выступает в таких обращениях на первый план.

Близки данному типу ***окказиональные обращения***, которые можно трактовать как ситуативные аналоги вокативов. Для них характерной является определенная экспрессивная тональность. Звательные свойства присущи данным обращениям лишь в конкретном контексте, например:

29) Эй, *коді татöні олысь,* узьны он-ö лэдзöй? (ИФ:106) 'Эй, *кто здесь живущий* (букв.), не пустите ли переночевать?'

30) *Кузь тош, кузь тош,* / Кытчö ветлін? (ОКЗР:175) '*Длинная борода, длинная борода,* куда ходил?'

31) *bẹža ku parka, / bẹža ku parka,* / kod nẹ tenad kẹžainịd? (Rédei:402) '*Горностаевый совик, горностаевый совик,* кто твой хозяин?'

Устное народное поэтическое творчество предоставляет возможности для создания нереальных, фантастических и т. п. речевых ситуаций. Действующие лица в них (как адресаты, так и говорящие) — животные, растения, явления природы, неодушевленные предметы и т. д. Прием олицетворения, т. е. наделение их свойствами человека — даром речи, способностью мыслить и чувствовать (8, с. 252) — причина существования еще одной группы звательных форм.

Коммуниканты — животные:

32) *Кутшей тэ, кутшей,* / Кыт ветлін-мунін? (ОКЗР:105) '*Орел ты, орел,* где путешествовал?'.

33) *Ошкöй, ошкöй,* / Вай меным пиньтö (ЧСМ:90) '*Медведь, медведь,* дай мне клык'.

34) *Шыре, шыре,* гезъес кероо! (ОКЗР:97) '*Мышка, мышка,* перегрызи веревку'.

35) *Катша, катша,* восьт, восьт, ме локта (ИФ:78) '*Сорока, сорока,* открой, открой, я иду'.

Обращения могут относиться к ***представителям растительного мира***:

36) *kozjẹ, kozjẹ,* mij sulalan? (Lach:113) '*Елочка, елочка,* что стоишь ?'.

37) *Льöм пу,* быдмы, *льöм пу* быдмы, / Быдмы да эн шатайтчы (ШО:82) 'Расти, *черемуха,* расти, *черемуха,* расти да не качайся'.

Адресаты — явления природы:

38) *Тöлысьöй пö да тöлысьöй, / Пемыд вой гажöдысьöй,* / Кытчö нö тэ вошöмыд? (ИФ:30) '*Луна, луна, темную ночь украшающая,* куда же ты затерялась?'.

39) *Эжваöй матушкаöй да,* / Босьт жö менö ас ордад (ИФ:17) '*Матушка Вычегда,* возьми же меня к себе'.

40) *Тöлысьöй, тöлысьöй,* / Вай меным öштö (ИФ:100) '*Месяц, месяц,* дай мне быка'.

41) *jugịd koʒuv,* petav, petav, */ ezịs koʒuv* petav! (Rédei:376) '*Светлая звезда,* покажись, покажись, *серебряная звезда,* покажись'.

Вокативы могут быть обращены к ***неодушевленным предметам***:

42) *Зудье, зудье,* черес наль! (ОКЗР:97) '*Оселок, оселок,* затупи топор!'.

43) *Выль пыжанӧй, выль пыжанӧй,* / Море шӧрын плавайтан (ШО:67) '*Новая лодочка, новая лодочка,* плаваешь (ты) посреди моря'.

44) *Бие, бие,* тшынэс сот! (ОКЗР:97) '*Огонь, огонь,* сожги дым!'

Наконец, говорящий может обратиться и к ***невещественным явлениям — абстрактным и отвлеченным понятиям***:

45) *Шондібанӧй олӧмӧй, / Том олӧмӧй, том гажӧй, / Том пӧра коллялӧмӧй* (ШО:19) '*О солнцеликая жизнь моя, молодая жизнь, молодая радость, провождение молодости*'.

46) *Сё майбырӧй олӧмӧй, / Нылӧ ыджыд вӧляӧй!* (ШО:24) '*Счастливая жизнь моя, большая девичья воля!*'

4. Морфологическое оформление обращений в коми фольклоре

Вопрос о морфологической модели коми фольклорной звательной словоформы, на наш взгляд, следует рассматривать, используя концепцию «грамматики порядков». Эта методика применялась к агглютинативному уральскому материалу в работах И. Сорокиной (9, с. 202—207), Д. Надькина (10, с. 269—273) и др.

Подобно любой другой словоформе, обращение есть упорядоченный набор или цепочка морфем-элементов. Под понятием «порядок» понимается место расположения морфемы относительно точки отсчета — корневой морфемы. Как центр словоформы, корневая морфема имеет нулевой порядок, а порядки первый, второй, третий и т. д. занимают, соответственно удаленности от центра, аффиксальные морфемы. Конкретные обращения, обычно, не имеют показателей всех порядков. Для иллюстрации того, как происходит механизм порядкового членения, возьмем модельную (образцовую) словоформу с полным набором порядков:

0 1 2 3 4
кис=ӥль=ӧй=яс=лы 'моим кошечкам'

Она имеет следующий состав: 0 — корневая мофема; 1 — морфема деминутивности; 2 — морфема посессивности; 3 — морфема числа; 4 — морфема падежа.

Обращения же имеют неполный состав морфологически выраженных показателей. Ср., в примере 3 — *пуръя= =0=0=0* 'плотовщик', где незаполненный порядок 1 имеет необязательный показатель деминутивности, а обязательные порядки 2, 3 и 4 обозначены нулевым показателем; или пример 40 — *тӧлысь= =0=0=ӧй* 'месяц'.

В фольклорных текстах морфологически выраженными могут быть: (а) показатели 1, 3 и 4 порядков — *вок=аньъ=0=яс=ӧй*; (б) показатели 1 и

4 порядков — *вок=ай=0=0=ӧй;* (в) показатели 3 и 4 порядков — *вокъ= =0=яс=ӧй;* (г) показатель 3 порядка — *вокъ= =0=яс=0;* (д) показатель 4 порядка — *вок= =0=0=ӧй.* Кроме того, обращение может вообще не иметь морфологически выраженных показателей — *вок= =0=0=0.* Из перечисленных вариантов для языка фольклора наиболее характерны (б), (в) и (д).

Итак, в коми фольклорных обращениях встречается показатель *=ӧй* (вариант *=ӧ)* или нулевой показатель. Обращает на себя внимание тот факт, что *=ӧй* омонимичен посессивному аффиксу 1 л. ед. ч. со значением *'мой'* и это не случайно. Происхождение данных морфем связано с древним прауральским деминутивным (уменьшительно-ласкательным) суффиксом **= j* (11, с.122—161; 12, с.1—10 и др.). Обращаясь к близким, родственникам, говорящий выражал эмоциональное отношение к ним при помощи деминутивного показателя **= j.* Это и послужило причиной последующего ассоциативного объединения значений ласкательности, звательности и личной принадлежности *'мой'* с общим показателем *=ӧй.* Ср., *мам = ӧй* 1.'мамочка'; 2.*'мама!'*; 3.'моя мама'.

Формы с нулевой маркировкой, в силу своей краткости, либо не несут в себе никакого эмоционального заряда (нейтральны), либо категоричны. Например, *бать= 0! 'отец'* и *бать = ӧ! 'папа!'*

Для маркировки фольклорных обращений весьма характерно использование сложных суффиксальных композиций со звательно-ласкательным значением.

При этом дополнительными являются порядки 1 и 4. В первом порядке выступают суффиксы так называемой «субъективной эмоциональной оценки» (ласкательные, уменьшительные): *=ай, =ук, =иль (=іль), =инь (=інь)* и др., а в четвертом порядке показатель вокатива *=ӧй.* Ср., *ныл=ай=ӧй 'доченька, девонька', коньӧр=ай=ӧй 'бедняжечка', вок=ай=ӧй 'братишка', ме=ай=ӧй* 'ласковое обращение к себе — *я (любимый)', морт=ай=ӧй 'человек*, ласкат.', *пи=ук=ӧй 'сынок', Ань=ук=ӧ 'Анечка', зонм=ыль=ӧй 'паренек', кыс=іль=ӧй, кас=інь=ӧй 'кошечка'.*

5. Суперсегментные и синтаксические особенности обращений

Характерной чертой обращений является их особое интонационное оформление и грамматическая независимость.

Обращение произносится со специфической звательной интонацией, характер которой обусловлен как эмоциональным состоянием говорящего, так и местом вокатива в предложении.

Находясь в начале предложения, эмфатически выделяемое обращение произносится с повышением тона, после чего следует пауза:

47) *Дзоля Тысъя пие,* шуас, / Воштiн, воштiн (КНЭ:164) *'Младший Тысъя сын,* проиграл (ты), проиграл'.

48) *Зарни пие,* узь нин узь (КНП2:157) '*Золотой мой сынок,* спи уж, спи'.

49) *Пипуӧй, пипуӧй, /* Вай меным дозтӧ! (ЧСМ:89) '*Осинка, осинка,* дай мне посуду!'

Называя того, к кому обращена речь, говорящий прибегает к дополнительным интонационным элементам — выражениям радости, сожаления, упрека и т. п. (в зависимости от конкретного контекста).

В середине предложения обращение произносится с понижением тона и с некоторым убыстрением темпа речи:

50) Сы дон ӧд, *утка,* юрыд оз сулав! (КНЭ:344) 'Такого выкупа, *утка,* не стоишь (ты)!'

51) И кызь кык арӧдзыс тай *тэ, конерӧй,* быдмин дай (КНП1:219) 'И до двадцати двух лет *ты, бедняжка,* рос'.

Если обращение находится в конце предложения, то оно, как правило, отличается небольшой интенсивностью тона:

52) Ныысэ тай нюшкис, нюшкис, */ Носи озыр морт!* (КНЭ:168) 'Дочь выиграл, выиграл (ты), *Носи богатый человек!*'

53) Мый тэныд колӧ, *выль кӧзяин?* (КМ:129) 'Чего тебе надо, *новый хозяин?*'

Обладая определенной самостоятельностью, обращение включается в состав предложения. Впрочем, существует и такая точка зрения: любое обращение является элементом эллиптического побудительного высказывания, в котором опущена волеизъявительная форма 'слушай / слушайте!' (4, с. 253).

Вокатив без зависимых словоформ — это нераспространенное обращение:

54) *Сар,* вай изки! (КМ:180) '*Царь,* дай жернова!'

55) *Ваньӧ,* сюри из геньгаыд? (ОКЗР:194) '*Ваня,* достались ли (тебе) деньги?'

Являясь, как правило, субстантивной словоформой, обращение иногда может выражаться и личными местоимениями 2 и 1 л. ед. и мн. ч., см. примеры 20, 21, 22, 23 и 32.

Обращение может повторяться и при этом усиливать свою эмоциональную выразительность:

56) *Кокӧй, кокӧй,* котрав жӧ, котрав / Чӧдъя-пувъя ягъясӧ (КНП1:192) '*Ножки, ножки,* бегите же бегите в леса, где брусника, черника'.

57) *Руй, руй, руй, /* Уна-ӧ кос няньыд? (ЧСМ:83) '*Руй, руй, руй,* много ли сухарей?'

Кроме того, несколько разных обращений могут относиться к одному и тому же адресату:

58) *Пашӧ, пийӧ,* чеччы! (КНП3:96) '*Паша, сынок,* вставай'; или к нескольким слушающим, см. пример 4.

Фольклорные звательные формы распространяются определениями и обособленными прилагательными, которые также играют роль определителей:

59) *Ӧзъян сисьӧй, муса пиыльӧй,* кытчӧ нӧ тэ мӧдӧдчан? (ИФ) '*Горящая свечка моя, дорогой сыночек мой,* куда же ты собрался?'

Ср. также примеры 38, 45.

Возможен повтор распространенного обращения. При этом вокатив способен получать новые определения:

60) *Уляӧй, Уляӧй, муса ныӧй, / Уляӧй, Уляӧй, мича ныӧй!* / Вуджӧд, вуджӧд, вуджӧд / Менӧ ас дорад (КНП1:257) '*Уля, Уля, красна девица, Уля, Уля, пригожая девица!* Перевези, перевези, перевези меня к себе'.

6. Заключение

Обращения являются существенным элементом текстов коми устного народного творчества. Они отличаются частотностью употребления и многообразием форм. В тексте обращения выполняют сложную функциональную нагрузку: обозначают лицо или предмет, которому адресована речь, выражают отношение к нему говорящего, побуждают слушающего ко вниманию. Обращения в коми фольклоре относятся к различным лексико-семантическим разрядам. Это индивидуальные имена; слова, обозначающие родственные и дружеские отношения; названия лиц по признакам пола и возраста; по роду занятий; личные местоимения 1 и 2 лица; эмоционально-экспрессивные названия лиц; звательные окказионализмы. Обращениями могут быть также названия животных, представители растительного мира, явления природы, неодушевленные предметы, абстрактные и отвлеченные понятия. С морфологической точки зрения обращения в коми фольклоре оформляются показателями *=ӧй* или *=0* (нулевой показатель), которые часто образуют суффиксальные комплексы с аффиксами деминутивного характера. Обращения обладают особым интонационным оформлением и грамматической независимостью в тексте фольклорного произведения.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ — НАЗВАНИЙ ИСТОЧНИКОВ ИЛЛЮСТРАТИВНОГО МАТЕРИАЛА

1. *ВВСМ* — Висер вожса сьыланкывъяс да мойдкывъяс / Сост. И. А. Осипов. Сыктывкар, 1986.

2. *ИФ* — Ипатьдорса фольклор / Сост. А. К. Микушев. Сыктывкар, 1980.

3. *КМ* — Коми мойдъяс / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1991.

4. *КНП 1* — Коми народные песни / А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Вып. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966.

5. *КНП 2* — Коми народные песни / А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Вып. 2. Ижма и Печора. Сыктывкар, 1968.

6. *КНП 3* — Коми народные песни / А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Вып. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1971.

7. *КНЭ* — Коми народный эпос / Сост. А. К. Микушев. М., 1987.

8. *ОКЗР* — Образцы коми зырянской речи / Ред. Д. А. Тимушев. Сыктывкар, 1971.

9. *ЧСМ* — Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1969.

10. *ШО* — Шондібанӧй олӧмӧй / Сост. А. К. Микушев. Сыктывкар, 1969.

11. *Fokos-Fuchs — Fokos-Fuchs D. R.* Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Budapest: Akadémiai kiadó, 1951.

12. *Lach — Lach R.* Gesänge russischer Kriegsgefangener: Wotjakische, syrjänische und permiakische Gesänge. Wien; Leipzig, 1926.

13. *Rédei — Rédei K.* Zyrian Folklore Texts. Budapest: Akadémiai kiadó, 1978.

14. *Wichmann — Wichmann Y.* Syrjänische Volksdichtung // MSFOu XXXVIII. Helsinki, 1916.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лингвофольклористика // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991.

2. *Толстой Н. И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983.

3. Современный коми язык. Ч. 2. Синтаксис. Сыктывкар, 1967.

4. *Храковский В. С., Володин А. П.* Семантика и типология императива. Русский императив. Л., 1986.

5. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. М., 1990.

6. *Микушев Р. А.* Система побудительных средств в коми языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Йошкар-Ола, 1992.

7. *Бубрих Д. В.* Грамматика коми литературного языка. Л., 1949.

8. Словарь литературоведческих терминов / Сост. Л. И. Тимофеев и С. В. Тураев. М., 1974.

9. *Сорокина И. П.* Морфологическая структура глагола энецкого языка // СФУ 1977. № 3.

10. *Надькин Д. Т.* Морфологическая структура финитных форм глагола эрзянского и мокшанского языков // СФУ, 1980. № 4.

11. *Kövesi M.* A permi nyelvek ösi képzöi. Budapest: Akadémiai kiadó, 1965.

12. *Rédei K.* Die Herkunft des Imperativzeichens im Ungarischen // Finnisch-ugrische Forschungen XLIV. 1982.

Roman Mikushev

FUNCTIONAL AND STRUCTURAL CHARACTERISTIC OF VOCATIVES IN THE KOMI FOLKLORE TEXTS

Vocatives in the Komi-Zyrian folklore texts are the kind of units, which are of a fairly great importance and significance. They have both the frequency in use and the variety in types. The functions of the vocatives in folklore can be classified into the following branches: (1) to name a person or any object to appeal to; (2) to express the attitude of a speaker to a listener; (3) to express the imperative meaning (in particular: Be attentive! Or Listen!) A folklore language researcher can find several lexical and semantic categories of the vocatives. These are: proper nouns, names of relatives, names of persons of various ages and professions, proper pronouns etc. In the Komi folklore texts it is possible that the speaker appeals even to abstractions or the names of nature phenomena etc. Sometimes appealing to the speaker himself/herself ('Oh, I of mine') with the different semantic connotations may be found in the texts of the kind. As for the formal, i.e. morphological ways of marking vocatives in Komi, they may be explicitly expressed (the twin marker: =ций or =ц) or unexpressed (the so-called 'zero-marker'). Undoubtedly, folklore vocatives are very ancient, and therefore they drop a researcher a hint on the platforms of the category in question.

«Финно-угроведение», 2002, № 1

Галина Лисовская
Сыктывкар

КОМИ НОВЕЛЛИСТИКА КОНЦА XX ВЕКА

90-е годы в коми литературе ознаменовались выходом нескольких сборников рассказов: А. Попов. Олöм олысьяс (Жизнь проживающие, 1991), Г. Юшков. Му выв олысь (Земной житель, 1991), А. Ульянов. Сьöд ар (Черная осень, 1992), А. Попов. Мыйсяма йöз (Что за люди, 1994), Н. Куратова. Аддзысьлам на тшук (Увидимся непременно, 1995), В. Безносиков. Чужан сиктын олам-вылам (В родном селе живем, 1995), А. Белых. Öзйы, бипурой менам (Гори, мой костер, 1996), В. Лодыгин. Мусукасян рöм (Цвет любви, 1998), Е. Рочев. Кузь вöт (Длинный сон, 1998). Рассказ конца столетия — особая страница в новеллистике 20 века. Он возник на переломе социальном и эстетическом: в русской литературе связан, с одной стороны, со взрывом постмодернизма, «массовой литературы», с другой, новый приход «традиционалистов». В коми литературе отразил медленный интровертный процесс осмысления времени, не переоценки ценностей, а скорее пересмотра (инвентаризации) того, что еще осталось из ценностей и осталось ли...

Нравственной доминантой произведений коми новеллистов 90-х годов является осознание ценности человеческой судьбы. Именно она по-прежнему интересна Н. Куратовой, которая, верная своей эстетической манере, создает идиллическую картину мира в рассказе «Парма козин» («Подарок пармы»). Выпускник медтехникума Аркаша Политов едет работать в далекое село Парча. Очень светлая, прозрачная аура рассказа — от юношеской чистоты, целомудренности главного героя. Именно этим оправдывается односторонность изображения сельской жизни в рассказе. Это идиллия, лишенная сентиментальности и слащавости — искренность и естественность повествования определяются тонким раскрытием психологии юного существа, полного радостного удивления перед жизнью и любви к людям. Не случайно текст насыщен восклицательными предложениями, передающими, например, восторг от первой охоты: «И со нин Аркаша оз восьлав, а лэбо ворлань. Лолыс сьыло! Медпервойысь отнас муно кыйсьыны! Мыш саяс броньодчысь ружьеыс сето и вын, и збойлун, и надея, кыя жо по од мыйко, оти лов коть!» (В первый раз один идет охотиться! Звякающее за спиной ружье дает и силу, и удаль, и надежду, что

мол поймаю ведь кого-то, хоть одну душу!) (Здесь и далее перевод подстрочный — *Г. Л.*) (1, с. 150). Художественную манеру Н. Куратовой отличает неистребимый лирический утопизм и вера в чудо, а разве не чудо — счастье, гармония, искрящийся оптимизм этого рассказа? Иногда кажется, что герои ее рассказов существуют не в реальном, а в неком идеальном хронотопе, несмотря на то, что идиллические мотивы помещены в ситуацию реальной жизни.

Произведения Н. Куратовой — это тот тип рассказа, о котором Б. О. Корман писал, что здесь «на схему эпико-повествовательного произведения накладывается другая — лирическая» (2, с. 124). Так, в рассказе «Олыштан да муса лоӧ» («Стерпится — слюбится») мы видим жизнь пенсионерки Анастасии Васильевны (событийный план), уместившуюся в альбом с фотографиями, и рефлексию, самоанализ этой жизни (лирический план). Неожиданное сватовство односельчанина к героине рассказа заставляет ее проанализировать свое прошлое. Перелистывая альбом, женщина страница за страницей листает свою жизнь: юность, любовь, предательство жениха, годы без любви и еще раз убеждается в том, что жизнь по принципу: «стерпится — слюбится» — не для нее. Нравственный максимализм — основная черта героини Н. Куратовой. Мы видим жизнь, казалось бы, простую, но и великую в своем отрицании измены чувствам, полную достоинства и затаенной горечи. Если в этом рассказе — первая любовь, которая оставила след на всю жизнь, то в рассказе «Медборья тулыс» («Последняя весна») — последняя любовь. Постарел человек, а сердце у него все еще молодое: «Кодзыд поим улас век на, воломко, огырыс дзебсясьо» («В холодной золе все еще, оказывается, горячий уголек прячется») (1, с. 176). Игнатий Степанович влюбился в молодую соседку, от которой исходил «весенний дух», зовущий его «цвести, жить и любить». Последний всплеск чувств закончился для него трагически, зато на высокой эмоциональной ноте. Сила и красота любви не зависят от возраста, напротив, с годами чувство любви обогащается, в нем и нежность, и страсть, и огромная самоотдача — об этом рассказ Н. Куратовой. И смерть героя легкая, светлая, потому что последние секунды его жизни — сладкие грезы о любимой.

Лирический рассказ всегда опирается на ключевые слова, придающие ему лирическое настроение. Тяготение к символике, многослойности присутствует в текстах Н. Куратовой. Среди образов-символов писательницы — звездопад, Эжва, луна. Так, например, героиня рассказа «Стерпится — слюбится» идет по тропинке среди сугробов и размышляет над своей неудавшейся жизнью, а на небе среди звездных россыпей, точно серебряный одинокий поплавок, качается луна. И Марье Яковлевне кажется, что эта одинокая луна ей чем-то сродни.

Тончайший мастер психологического анализа, Н. Куратова в каждом рассказе показывает лирическое событие, которое есть «индивидуальный душевный опыт, ставший тем общим опытом, в котором многие узнают себя» (3, с. 216). Все тексты последнего сборника Н. Куратовой отличаются общим настроением автора — повествователя и действующего лица, нет отстраненности. Н. Куратова пишет о тех, кого любит, чувствует и умеет передать самые деликатные движения их душ. Благодаря таким писателям, в коми литературе сохраняется чувство подлинности и меры. И, кажется, в чем-то прав исследователь современной литературы, когда пишет о том, что «возможности новой литературы скрываются не в какой-либо свежей форме, эстетике и пунктирном предсодержании. Это вопрос человеческой подлинности самого пишущего...» (4).

Не вызывает сомнения «человеческая подлинность» и В. Лодыгина, автора книги прозы и поэзии «Мусукасян рӧм» («Цвет любви»). Очень неровные по художественным достоинствам тексты этого сборника тем не менее привлекают взволнованностью, глубиной лирического переживания, искренностью авторской интонации. Пришел В. Лодыгин в коми новеллистику с проблемой сохранения национальной жизнедеятельности, поставленной очень жестко. Таков рассказ «Лохмат». Его тема — русские в Коми. Рассказ по своим жанровым особенностям авторский, откровенно публицистический, несмотря на то, что В. Лодыгин использует здесь прием, который создает видимость объективности: события в рассказе оцениваются с точки зрения подростка. Мальчик вспоминает, как русские лесозаготовители два года жили в селе. Основным занятием их после работы было пьянство, заканчивающееся дракой. Правда, не все русские были такими, один научил Васю удачливо рыбачить, другой был замечательный плотник. Однако мать сошлась с пьяницей по прозвищу Лохмат. Несмотря на то, что на деньги этого беспутного мужика сыновья выросли и получили образование, они так и не приняли его. Свою отчужденность от Лохмата герой рассказа проявляет уже тем, что всегда называет его «роч» (русский), то есть этническая принадлежность на первом месте в неприятии отчима. Выросшие дети торопят мать, требуют оставить его, но мать молчит. Что за этим молчанием — великое долготерпение матери, привычка или что-то еще, что неведомо ее детям, по-юношески категоричным и нетерпимым? «Вочавидзны некод оз тэрмась» («Никто не спешит отвечать»),— так заканчивается рассказ. Финал многозначный. Кто ответит на вопрос Васи: «Но, мый но сэсся вечны кутам?» («Ну, что мы теперь делать будем?») (5, с. 141). В. Лодыгин задает читателю вопрос: «Что делать?», а на вопрос: «Кто виноват?» он ответил в поэтическом цикле «Сиӧва» («Слезы») своей книги. «Кортом гостьяс» («Непрошеные гости») — так называется одно из стихотворений цикла:

Яндысьтӧмӧсь локтiсны,	Бессовестные пришли,
Кортӧм гӧстьяс воисны.	Непрошеные гости прибыли.
Керка пытшкӧдз пырисны,	В дом зашли,
Пызан сайысь зырисны.	Из-за стола вытеснили.

Иногда в стихах он называет их еще «кӧвтӧмъяс» (ненужные) — стихотворение «Менам муса кывйой» («Мой милый язык»).

Рассказ «Лохмат» эмоциональный отклик на реальные проблемы коренного этноса подтверждает конкретной жизненной ситуацией. Впервые в коми прозе появляется оппозиционная пара по национальному признаку. В селе живут коми и к ним приехали другие — русские. Естественная оппозиция — «свои — чужие», присущая родовому сознанию, архетипичная по своей сути (6, с. 284) у В. Лодыгина преобразована в оппозицию «коми — роч» («коми — русские»). Русские в произведении писателя хаотичны, агрессивны — чужды статике жизни коми крестьян. Враждебность их всему психологическому, социальному, бытовому укладу жизни коми деревни особенно отчетлива в рассказе потому, что увидена глазами простодушных деревенских ребят, как сказал В. Лодыгин в одном из стихотворений сборника,

Ме челядлӧн синъяслы эска —	Я верю глазам детей
Оз вермыны пӧръясьны найӧ...	Не могут обманывать они...
«Эскӧм»	(Вера)

По определенному поводу Г. Гачев как-то заметил: «В Ахилле оскорблен не он лично, а весь народный принцип бытия» (7, с. 103). То же самое можно сказать и о герое рассказа В. Лодыгина.

Тема «чужого» никогда прежде не поднималась в коми литературе. Во всяком случае, если В. Лодыгин видит экологические проблемы коми земли в «непрошеных гостях», то, например, Н. Куратова в своей последней книге «Аддзысьлам на тшук» («Увидимся непременно») в том, что «аддзам быдон, да ог косйой гогорвоны, кутшом туйтом козяинъяс ми...» («Видим все, но не хотим понять, какие непутевые хозяева мы...»). Однако если существует реальная социально-психологическая, этическая проблема этнических взаимоотношений (8), то рано или поздно она должна была оказаться представленной в коми литературе.

Вопросы национально-генетической, социально-нравственной безопасности народа особенно остро встали перед писателями конца 80-х — 90-х годов. В их произведениях все чаще говорится о духовном оскудении деревни, об утрате традиционных жизненных ориентиров. Показательны в этом отношении рассказы Г. Юшкова, А. Попова, А. Ульянова. Так, Г. Юшков, отмечавший всегда высокую нравственность сельских жителей, в рассказе «Карса» («Городская») неожиданно противопоставил городскую жительницу Густю ее младшей сестре, которая,

живя в селе, потихоньку спивается, становится безразличной ко всему, теряет интерес к жизни.

В социологических теориях исторических изменений период конца XX века определяется парадигмой травмы(9, с. 6—23). Травма, понимаемая как длительное деструктивное влияние на личность, имеет свои симптомы, и писатели чутко их уловили. Так, в творчестве В. Лодыгина мы увидели отражение так называемых «культурных» травм — этнических, национальных, сохранившихся в коллективном подсознании поколений и проявляющихся сейчас, в частности, в синдроме недоверия. Однако главным симптомом негативных, дисфункциональных последствий социальных изменений является биологическая деградация населения, о чем впервые написал еще в 1928 году П. А. Сорокин в работе «Социология революции» (10) и что обнаружили в современной действительности коми писатели.

А. Ульянов в рассказе «Сьӧд ар» (Черная осень) показал, что коми деревня — это зона экологического бедствия, в ней уже пошли необратимые процессы. Главный герой рассказа — Петыр из маленькой «неперспективной» деревушки Лунпока покончил с собой черным промозглым осенним вечером. Мать умерла, жизнь окончательно потеряла смысл. Структура рассказа состоит из двух пластов: событийного — похороны матери, поминки, отъезд сестры, попытки продолжить жизнь без матери, а потом выстрел в себя, и лирического — история душевного кризиса. Трагическое событие заставило Петыра задуматься о своей жизни: о детстве, здоровой и ладной жизни деревни до всяких нововведений, затем постепенное скатывание в тупик, ощущение бессмысленности жизни. За частным событием писатель увидел закономерность, итог жестоких экспериментов над коми деревней. Само название рассказа символично — в нем беспросветность, угасание.

Пронзительная исповедальность, острое чувство вины перед заброшенной деревней в сочетании с жестким социальным анализом — характерные черты произведений А. Ульянова. Это связано с особенностями внутренней организации его текстов. В структуре его рассказов присутствуют две точки зрения: повествование ведется и с внутренней точки зрения — персонажа рассказа и с внешней — автора.

Для многих произведений А. Ульянова характерна ослабленность фабульного начала. Такой тип повествования соответствует психологическому состоянию героев, ослаблению у них жизненной силы, энергии, что приводит к отсутствию поступков. Герои не способны бороться за свою жизнь («Сьӧд ар» — Черная осень), за свою любовь («Тэ да ме» — Ты и я), не способны отдавать долги («Ӧтка пиян» — Единственные сыновья). Знаком неосуществленных желаний, неудавшейся жизни становится «старая новая изба» из рассказа «Выль керка» (Новая изба).

Несмотря на отсутствие социальной, жизненной перспективы, нельзя сказать, что мироощущение героя в коми новеллистике конца столетия утратило окончательно онтологическую глубину. Чувство естественной иерархии вещей дают ему воспоминания детства. Деревенское детство — это чистота, свет, ощущение первозданности мира, это то, что дарит современным коми писателям жизненную силу и вдохновение. Так, только рассказ «Чардалiс, гымалiс, зэрис» (Сверкало, гремело, дожжало) из сборника В. Лодыгина «Цвет любви» написан на одном дыхании. Он заставляет вспомнить прозаические миниатюры В. Чисталева. Эта зарисовка — воспоминание летней грозы в далеком детстве, полная поэтической экспрессии (за счет обилия глаголов) и пронзительной грусти.

Мир детства воссоздает в своих рассказах И. Белых. С этой темой он пришел в новеллистику 90-х годов. Герой произведений писателя — маленький мальчик, который открывает мир. С одной стороны — это небольшое пространство его родного села, а с другой стороны, в ощущении ребенка,— это целый космос, мир почти мифический, мир первотворения и первопредков. Его «детский рай» полон гармонии и естественности, там живут люди, которые созидают этот мир и учат мальчика жить. Рассказы «Яков мельнича» (Мельница Якова), «Вакрӧ шор» (Ручей Варфоломея), «Сир Вась» (Василий-щука) о таких людях. Их именами называются ручьи, озера, мельницы, сама коми природа хранит о них память. Герой произведений И. Белых, как когда-то К. Жаков, обращается к детству, как к «золотому веку» человека, модели идеального национального образа мира, и ищет в настоящем следы, знаки прошлого для восстановления разрушенной связи времен, разрушенной модели-образца народного бытия. Так, рассказ «Мельница Якова» о том, как когда-то жители соседних деревень в месте слияния двух ручьев в большой пруд поставили плотину и всем миром построили мельницу. Закипела жизнь в этих местах веселая и добрая. Состарилась мельница и погасла жизнь вокруг. Но дорога все еще ведет героя к мельнику Якову, долго еще не зарасти ей, как не изменить течение ручья Вакро, он все равно пробивается к старому руслу сквозь бетонные тиски.

Коми новеллистика 90-х годов — это, в большинстве своем, новеллистика лирическая, насыщенная переживаниями, размышлениями, она близка той литературе, которая набирает силу в русской литературе и получила название «авторской» (термин Н. Ивановой). Это новеллистика от первого лица или откровенно-исповедальная, или открыто-публицистическая. Она обогатила коми литературу новыми темами, новыми проблемами, однако по своей стилистике это традиционная проза — непосредственная реальность подвергается первичной обработке.

Жанр рассказа к концу XX века нуждался в новом импульсе для своего развития, и его дал А. Попов. Именно его новеллистика в своих этико-

психологических и эстетических характеристиках является отражением времени 90-х, времени отсутствия иллюзий и подведения неутешительных итогов, отсутствия идеалов и поисков новых «старых» ценностей. И это, наконец, проза с высоким коэффициентом жанрового поиска.

Основная черта поэтики А. Попова — переплетение трагического и смехового начала. Органический синтез трагедии и комедии — характерная черта литературы XX века (11, с. 3—37). В творчестве А. Попова этот симбиоз проявился остро и многогранно в виде «черного» юмора, трагикомедий и трагифарсов. Так, его рассказ «Нимлун бӧрын» (После именин) укладывается в рамки того случая из классификации комического, который приводит в своей работе В. Я. Пропп, «когда произведения, комические по своей трактовке и своему стилю, трагичны по содержанию» (12, с. 8). Рассказ затрагивает тему сталинских репрессий, но в новом ракурсе. Никому не доверяет осторожный крестьянин Пеклис Митрей. В селе один за другим пропадают люди, потому и пригласил к себе в гости только «глухого» Степана и отвел душу, излив всю свою горечь. Однако, как оказалось, именно он виновник всех арестов. Ситуация всеобщего контроля над человеком в условиях тоталитаризма, которая должна носить трагический характер, у А. Попова — трагифарсовая, проникнутая глубокой иронией. С помощью смеха он сумел передать кошмар истории, и сделал это, используя определенный композиционный прием, когда «в плане фразеологии автор принимает точку зрения персонажа» (13, с. 138), и его оценка не совпадает с точкой зрения читателя. Последняя фраза этого рассказа: «Дивӧ тай. Енмыс эм жӧ, пельясыс ко Степаныслон воссисны» (Вот диво. Есть же бог, если уши у Степана открылись), которую произносит односельчанка псевдоглухого стукача, встретив его через несколько лет в городе, является выражением иронии, «как специальный случай притворства автора» (14, с. 166).

Один из самых пессимистичных рассказов А. Попова «Пӧрысь рака» (Старая ворона). Трагикомизм ситуации здесь усиливается сочетанием реального и фантастического: время и человек описываются в произведении писателя с точки зрения старой кладбищенской вороны. А. Попов использует прием «остранения» (термин В. Шкловского), то есть «чужой» взгляд на знакомое явление, а фантастика лишь добавляет парадоксальности этому взгляду. При этом здесь присутствует двойное остранение: сначала ворона — посторонний наблюдатель над нелепой, жалкой жизнью посетителей кладбища, а затем, когда она вступает в диалог с человеком и гибнет от его руки, мы видим финал этой трагической истории уже глазами автора, потому, что «сійӧ эз кыв ни ассьыс, ни тайо мортыслысь, ни став йӧзыслысь сьӧлӧм дойсӧ» (ворона уже не слышала ни свою, ни этого человека, ни всех людей сердечную боль) (14, с. 143). Абсурдность ситуации, которую моделирует А. Попов, в том, что опустившийся пьяница убивает

существо, которое единственное понимало, жалело его и такое же одинокое, как он сам.

Для художественного мышления писателя кроме сочетания трагического и комического характерно наличие двух взаимоисключающих стихий — анекдотической и притчевой (15, с. 120) (курьеза, случая и урока, установки на всеобщность), иногда эти стихии переплетаются в одном рассказе. При этом его притчи не догматичны, а его анекдоты не всегда смешны и легковесны. Так, его рассказ «Сорсисны» (Запутались) можно считать анекдотической притчей: два человека не использовали свой шанс и потеряли друг друга в погоне за чудом, призрачным счастьем, ситуации, в которые они при этом попадают — анекдотические, но из них следует урок, назидание. А короткий рассказ «Банкет» — грустный анекдот: простой человек случайно попал на банкет высоких должностных лиц, и от огорчения, что его жена и сын не могут попробовать эти яства, быстро опьянел и проспал все угощение. Даже рассказ «Нимлун бӧрын» (После именин) имеет анекдотическую основу, ибо в основе его лежит трагический курьез: герой не верит никому, кроме «глухого», а можно было верить всем, кроме «глухого». Конечно, среди произведений А. Попова есть «чистые» анекдоты и «чистые» притчи. Ошибка, недоразумение, курьезный случай лежат в основе рассказов «Ускӧттьӧ» (Беда), «Ышмылӧм» (Шалость), «Теш» (Шутка). Сентенция, урок заключены в таких рассказах, как «Вӧтъяс» (Сны), «Лекарство», «Пакӧсть» (Пакость), «Шойччӧм» (Отдых). Случайность здесь преобразуется в закономерность, в универсальные истины человеческого бытия. В этих коротких новеллах — простая суть жизни: делай добро, и оно к тебе вернется («Лекарство»), нет ничего милее родительского дома («Отдых») и т. д.

Необходимо отметить, что в обращении к анекдоту и притче А. Попов следует традициям писателей иронико-юмористического направления в коми литературе — В. Безносикова, Е. Афанасьева, Е. Рочева, в произведениях которых раскрывается абсурдность жизни при помощи поэтики анекдота. Показателен в этом смысле рассказ Е. Афанасьева «Кытшъяс» (Круги, 1977). В нем анекдотический случай (движение лошадей с сеном по круговой дороге из-за бестолковых возниц) превращен автором в параболу, символ бестолковых руководителей. Но если Е. Афанасьев комические ситуации переводит в социальный план, то А. Попов в социальных коллизиях, исторических фактах видит их абсурдную сторону.

В некоторых рассказах писателя смех обретает сатирическую окраску. Так, в рассказе «Рытйысьӧм» (Вечерняя встреча) он и не может быть иным, ибо это рассказ из жизни местной партийной номенклатуры. Без явного сатирического заострения образов сатирический эффект достигается за счет самораскрытия — саморазоблачения героев. Кинематографически быстрая смена эпизодов, энергичные диалоги — все делает произве-

дение писателя динамичным и, без ложной публицистичности, острым, ярким.

Ключевой художественный эффект произведений А. Попова связан с тем, что человек в его текстах — или «субъект этического выбора» (16, с. 21) или «объект (смехового) наблюдения» (17, с. 20). Писатель строит интригу своих рассказов так, что герой находится на переломе пути, и все решает случай. Случай способен повернуть жизнь человека в ту или иную сторону. Это или момент истины, шанс, который дает судьба, чтобы сделать жизнь человека осмысленной (рассказы «Лӧнь морт» — Тихий человек. «Гижӧд» — Статья), счастливой («Сорсисны» — Запутались) — герои эту возможность упускают, или случай, который вносит сумбур, запутывает, осложняет («Ышмылӧм» — Шалость), отравляет жизнь («Пакӧсть» — Пакость), а иногда и губит человека («Лек песӧм» — Ожесточение).

Нравственный выбор — извечная проблема литературы, она главная и в творчестве А. Попова — жить для себя или для других («Письмо»), писать как положено или честно («Статья»), быть изгоем или запачкаться в грязи, чтобы быть как все («Ожесточение»)... Герои новелл писателя, как правило, не способны совершить поступок, и кратковременный «момент истины» так и остается моментом. Вот почему взгляд А. Попова на современного человека так пессимистичен, он показывает его бездуховность, нравственную несостоятельность.

Проблемы, связанные с духовным оскудением людей, писатель связывает с экологическим беспределом, который вошел в их жизнь. Показателен в этом отношении рассказ «Вит минуттӧм час» (Без пяти минут час). Он повествует о неожиданной, ничем не объяснимой одновременной смерти трех жителей деревни. Казалось бы, ничто не предвещало подобного исхода, но вот неожиданно затосковал, словно предчувствуя что-то, загулял Коля Козлов и пьяный разбился на мотоцикле, почувствовал свой конец Виктор Михайлович, и молодая девушка Таня не дождалась своего ребенка. Необъяснимо, нелепо, странно, но так может показаться на первый взгляд. На самом деле, как считает писатель, все было предопределено варварским обращением с природой, с коми пармой, которая является хранителем духа и жизнестойкости коми человека. А. Попов проводит прямую связь между уничтожением леса и гибелью людей. Три человека погибли в тот момент, когда были повалены лесозаготовителями три рядом растущих дерева — старая сосна, высокая ель и молодая березка — их родовые деревья, корни их жизни. Таким образом, писатель в своем рассказе-притче ставит благополучие человека в зависимость от естественного развития коми пармы, которая дает ему мощь и силу. И оскудение жизни коми села, потеря жизненной энергии коми людей —это следствие небрежения к природе, которая глубинно, всей своей корневой системой связана с человеком.

Деревня для А. Попова уже не является оазисом в пустыне человеческих пороков.Так, в рассказе «Лек песӧм» (Ожесточение) лишь Павел является единственным чистым существом среди всех деревенских мужиков. Маргинальность героя в силу его физической неполноценности обеспечивала ситуацию неучастия во всеобщем грехе, приобщение к нему стало для молодого человека страшной трагедией, рождением зла, которое нельзя искупить, можно только уничтожить в очистительном огне.

Если другие писатели при описании погибающей, разлагающейся коми деревни обращаются к чувствам читателя, заставляя его сопереживать, то А. Попов активизирует его мысль, в его рассказах интеллектуальная тревога за судьбу своей земли.

90-е годы XX века — время подведения итогов. Итак, к чему пришла коми новеллистика в конце столетия? Каковы ее приобретения и потери? Итог первый — малый эпический жанр стал терять свою эпичность. И причины этого в духовном состоянии общества. Еще В. Г. Белинский отмечал, что «есть идеи времени... есть и формы времени» (18, с. 276). Эпичность ушла вслед за стабильностью жизни. Теперь развитие самой жизни в ее национальном своеобразии мало интересует писателей. Литература не дает нам возможность увидеть бытие коми человека сегодняшнего дня как этап развития духовности. В результате — итог второй — из коми рассказа исчезли яркие, сильные, национально самобытные личности.

Несмотря на то, что «положительный герой» как литературоведческий термин советской эпохи подвергается некоторому скептическому осуждению, литература нуждается в образах, имеющих «подъемную силу» (терминология К. Г. Юнга), то есть образах семантически богатых и имеющих силу примера. Положительный герой, который четко, выпукло присутствовал в произведениях коми писателей — Конӧ Семӧ Г. Юшкова, Федя Мелехин И. Торопова, тетка Аксинья П. Шахова, Парма Егор Ю. Васютова и другие — помогал ощутить национальную жизнь в перспективе, отсутствие же его делает наше ощущение времени лишенным надежды, так как мы не видим реальную силу, основание для надежды. Но зато — итог третий — набирает силу проза от первого лица.

Лирический рассказ доминирует почти на всем пространстве малого эпического жанра. Писатели в поисках собственной идентичности часто размывают границы жанра — эссеизация стала одной из примет малой прозы. Отсюда цикл «Дзу» В. Лодыгина, рассказы-воспоминания Н. Куратовой, И. Белых, рассказы-очерки В. Безносикова, Е. Рочева из последних сборников. Автопсихологический герой этой прозы способен к глубокому самобытному переживанию — к священному благоговению перед таинствами жизни, ее прекрасными моментами и боли от отсутствия жизненных и духовных перспектив. В лирическом рассказе — настроение времени, поиск утраченного, попытки сохранения идеалов. Однако эта проза

не дает представления о реальном герое нашего времени. Или героя нет во времена безвременья? Ответ на этот вопрос дает «новая проза» коми. И это — четвертый итог коми рассказа 90-х.

«Новая проза» коми — проза А. Попова. В творчестве этого писателя «умирает» рассказ и «рождается» новелла как ее четко смоделированная, технологически выверенная разновидность (19, с. 133). На смену эпичности и лиризму приходит острый драматизм. Автор не «повествует» и не «переживает», а жестко анализирует время и человека в нем через его действия. И когда человек действует, мы видим, как через личность «прокладывает себе дорогу высший надличный закон» (7, с. 116). И в этом философичность новеллистики писателя.

Трагикомическое состояние мира, которое фиксирует проза А. Попова, отражает амбивалентный характер эстетической системы писателя, в ней исследуется сущность человека, универсальные основы человеческого бытия и его реальное существование с разрушенной системой ценностных координат, деформирующее человека. Пугающая тотальная ирония писателя и пристрастие к парадоксам определяется именно разрывом между нравственной нормой и жизнью.

Главным итогом развития коми новеллистики 90-х годов XX века стало философское осмысление основ человеческого бытия в условиях экзистенциального и социального одиночества человека, духовного провала действительности конца столетия. Сакральное измерение мира, не утраченное современными писателями, свидетельствует о преемственности лучших традиций коми литературы в сохранении национального образа мира и ее жизненной силе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Куратова Н.* Адӧзысьлам на тшук. Повестьяс да висьтъяс. Сыктывкар, 1995.

2. *Корман Б. Ю.* Родовая природа рассказа Паустовского «Телеграмма»/ К вопросу о специфике лирической прозы// Жанр и композиция литературного произведения. Вып. 2. Калининград, 1976.

3. *Гинзбург Л. О.* О лирике. М.— Л., 1964.

4. Вопросы литературы. Март-апрель, 1988.

5. *Лодыгин В.* Мусукасян рӧм. Кывбуръяс. Висьтъяс. Дженидик пасйӧдъяс. Сыктывкар, 1998.

6. См. об этом: *Карл Густав Юнг.* Архетип и символ. М., 1991.

7. *Гачев Г.* Эпос. Лирика. Театр. М., 1968.

8. О наличии этой проблемы свидетельствуют социологические, этнопсихологические исследования последних лет. См., например: *Бызова В. М.* Введение в этнопедагогику. Сыктывкар, 2000.

9. *Штомка П.* Социальное изменение как травма // Социс (Социологические исследования). 2001. № 1.

10. *Sorokin P.* The Sociology of Revolution. New York, 1967 (1928).

11. См. об этом: Зверев А. Смеющийся век // Вопросы литературы. Июль — август 2000.
12. *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976.
13. *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. М. 1970.
14. *Попов А. В.* Мыйсяма йöз (Что за люди). Сыктывкар, 1994.
15. О притчевом характере новеллистики А. Попова см. также: *Лисовская Г. К.* Внутрижанровая типология коми рассказа 60—80-х годов // Жанровое развитие коми фольклора и литературы на современном этапе. Сыктывкар, 1988. (Труды Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уро Ан СССР; вып. 45).
16. Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М , 1971.
17. *Тюпа В. И.* Художественность чеховского рассказа. М., 1989.
18. *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1953.
19. «рассказ, в языке своем, во всем своем облике отражает наличие писателя не столько даже пишущего, сколько рассказывающего, собеседующего. В отличие. скажем от новеллы — всегда от начала до конца написанной...» // Залыгин С. Литературные заботы. М. 1972.

Galina Lisovskaya

KOMI SHORT STORY AT THE END OF THE XX CENTURY

In the article the author analyses the collected stories of the Komi writers A. Popov, A. Ulianov, G. Yushkov, N. Kuratova, V. Bednosikov, A. Belykh, E. Rogachev, published in the 1990-tis. This period in the Komi literature is characterized by the processes of understanding time, revising of those values left in the national culture. The Komi short-story writers point to the influence of modern social-economical cataclysms on people's fortune, nature, and ecology. Prosaists establish with regret that «injuries» inflicted by «foreign culture» painfully influenced culture and psychology of the Komi ethnos. There are no bright, strong, national and original personalities any more in the stories of the 90-tis.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

СООБЩЕНИЯ

Галина Соловьева
Йошкар-Ола

ТЕРМИНОЛОГИЯ ВЫШИВКИ В СЛОВАРЕ В. М. ВАСИЛЬЕВА «МАРИЙ МУТЕР»

Орнаментальное искусство вышивки марийского народа восходит к древним традициям, перекликается с археологическими материалами ранних культур. К сожалению, в марийской вышивке трудно выделить разновременные орнаментальные пласты, так как отсутствие терминологических данных не дает возможности определить время появления и исчезновения многих форм традиционного орнамента, расшифровать его семантику полностью. Определить символику орнаментальных мотивов, выявить разновременные особенности динамики такого вида народного творчества как вышивка возможно лишь при широком изучении всей материальной и художественной культуры марийцев, при использовании данных смежных наук. Отмечая роль народного искусства, академик Д. С. Лихачев в вступительной статье к книге исследователя М. А. Некрасовой «Народное искусство как часть культуры» пишет, что оно, «как и искусство любого народа,— это прежде всего мир особого отношения человека к своему труду, к своей деятельности вообще в жизни в целом. Мировоззрением народа является его трудовая деятельность, быт, его обряды. И предметы народного искусства — все без исключения – всегда были в употреблении; ими работали, они помогали человеку даже тогда, когда служили празднику, ибо крестьянский праздник, как и всякий народный отдых,— часть трудового быта. Предметы народного быта все принадлежат единому стилю, и это тоже одна из причин, почему они не могут быть выхвачены из окружения. Все они выражают единое представление о красоте» (1, с. 5). Определить это представление дает возможность и язык народа.

Опубликованная терминология вышивок в словаре В. М. Васильева «Марий мутер» (2) убедительно подтверждает мысль о том, что вышивка занимала значительное место в жизни и духовной культуре марийского народа, имела широкое практическое значение,

Мир народного творчества связан с условиями природного окружения, с условиями жизни и быта человека: «такая причастность к целому и создает в каждой культуре свой национальный космо-психо-логос, свой национальный образ мира, свои образы-типы, где постоянно действует и эмоциональная реакция на явление, и творческая переработка ее в психике человека» (1, с. 47), т. е. символ вещи и отражение вещи в сознании, символ вещи и ее изображение, символ вещи и ее выражение, символ и знак. Конечно, осуществление идеалов о вещи, оценка практической значимости вещи могут быть различными, в зависимости от ценностного отношения человека к ней. Поэтому язык, будучи синтезом духовной и материальной сторон жизнедеятельности человека, также отражает ценностную ориентацию многих жизненных явлений, в частности практическую значимость вещи (предмета, утвари и т. д.).

Надо отметить, что терминология марийской вышивки до сих пор недостаточно изучена и сложна. Опубликовано немало источников и материалов о ней, что говорит о значительном вкладе многих дореволюционных и современных исследователей в изучение материальной и духовной культуры, народного искусства марийцев (3). Но, обращаясь к вышивке, некоторые из них в своих работах опубликовали терминологию, связанную с ней, с утратой смыслового значения, с написанием только фонетического порядка. Здесь имеется ввиду написание марийских слов в трансформированном виде, т. е. только с учетом услышанного, без знания орфографии марийского языка. В связи с этим, на наш взгляд, для начинающих исследователей марийской вышивки усложняется процесс изучения истоков многих орнаментальных мотивов и узоров, что и случилось с автором настоящей статьи в начале своей исследовательской деятельности. Несмотря на то, что автором опубликованы ряд статей и монографий по декоративно-прикладному искусству марийцев, расшифровка многих названий вышитых узоров возможной стала лишь в результате длительного изучения этой проблемы. Автор настоящей статьи надеется, что ее материалы смогут оказать практическое значение для многих начинающих исследователей.

Обратимся к терминологии вышивок, приведенной в словаре «Марий мутер», изданном в 1928 году В. М. Васильевым. Вся терминология мною классифицируется с учетом тематики и распространения тех или иных названий. *Все указанные в данной публикации названия и комментарии к ним даются в том же алфавитном порядке и с таким же орфографическим написанием, как и в данном словаре.* В скобках дается мой перевод с марийского языка соответственно содержанию текстов словаря, или толкование слов в тех случаях, в которых терминология В. М. Васильевым не объясняется, а отмечается таким понятием как «вид вышивки».

I. Названия зооморфного происхождения: 1. ***Вараксим-шулдыр*** */о. м./* (4), *шокш ӱмбалан ыштымэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «крылья ласточки», или «ласточка» на рукаве женской рубахи. 2. ***Вачыгач-гэк*** */к. м./*, ***вачыгоч*** */о. м./*, ***вачыгоч тӱр*** — вид вышивки (Вышивка с мотивом «птица» на наплечной части женской рубахи). 3. ***Вачыгорак тӱр***, *тувырын вачэ тура шындалтэш* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «ворона» на наплечной части женской рубахи). 4. ***Имньиантӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «конь»). 5. ***Кадыр-кашта***, *шукш корно, тӱр лӱм* — вид вышивки («Косая стежка», «путь червя»). 6. ***Кайык*** («Птица» — орнаментальный мотив; этим термином также называют все мотивы, связанные с изображениями птиц, т. е. различного вида). 7. ***Кайык-комбо*** — дикий гусь (Орнаментальный мотив «гусь», используется попарно и обычно гуси с приподнятыми крыльями стоят по сторонам промежуточного, т. е. центрального мотива — «древа»). 8. ***Кайык-комбо корно*** — Млечный путь (Название узора, букв. перевод с марийского — «дорога диких гусей»). 9. ***Кольа имонцыл*** */о. м./*, *тӱр, вошт кэрэм аггысыргына изи тӱр* — вид вышивки (Вышивка в технике «росписи» с мотивом «мышь»; букв. перевод с марийского — «мышь идет впереди иголки», получается узкая «веревочка»). 10. ***Комбо шӱтӱр кэрыштыш***, *вуй-видыш тӱр* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой» с мотивом «шея гуся» на головном платке). 11. ***Корак-йол рӱдӧ*** */о. м./*, *тӱр* — вид вышивки (Основная вышивка с мотивом «лапка вороны»). 12. ***Корак-йол тэмыш*** */о. м./*, *тӱр* — вид вышивки (Заполнение «косой стежкой» мотивом «лапка вороны»). 13. ***Корак-йол шимӓн тэмыш*** */о. м./*, *тӱр лӱм* — вид вы-шивки (Заполнение «косой стежкой» черной ниткой с мотивом «лапка вороны»). 14. ***Корак-йол царак тӱр*** — вид вышивки (Вышивка с мотивом «перепонка лапки вороны»). 15. ***Корак шӱртӧ*** */о. м./* — вид вышивки (Нитка цвета вороны, или черные нитки). 16. ***Лудывочтӱр*** */о. м./* — *лудо + поч + тӱр*, ***лудывоцтӱр*** */к. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «хвост утки»). 17. ***Мӱкш вуй шогалтыш тӱр***, *пошты́рэш ыштат* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «пчела» на вершине головного убора типа *шымакш*, т. е. на колпачке шымакша). 18. ***Мэракпышташ*** */о. м./*, *тӱр* — вид вышивки (Мотив «заячий лист»). 19. ***Ӧрзӓ шӱртӧ***, ***корак шӱртӧ*** — синие нитки (Нитки цвета вороны). 20. ***Пий-маска*** — «собака-медведь». 21. ***Пӱйан-кэрыштыш***, *тӱр* */о. м./* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой» с мотивом «зуб», «зубчики»). 22. ***Пӱйан-ургыш*** — зубчатый шов. 23. ***Пырыскыша*** */о. м./*, *тувыр орма тӱр* — вид вышивки (Вышивка на мужской рубашке с мотивом «след кошачьей лапки» в качестве тамги (мужского символа). 24. ***Пырцэ важык кадрик*** */о. м./*, *корак-йол царак тӱр* — вид вышивки («Мелкие завитки», «мелкие крючки», «зигзаги»; букв. перевод с марийского — «вышивка с мотивом «перепонка лапки вороны» в виде завитка). 25. ***Пэл-кандашпарыа тӱр***

/о. м./ — вид вышивки (Вышивка голубой ниткой с изображением мотива «пальцы»). 26. ***Тагашур, тагашуршара тэмы̄шан тӱр*** */о. м./, шогы̄ш ӱмбаллӓн ыштат* — вид вышивки («Рога барана», вышивают «счетной гладью» на рукаве женской рубахи в виде крупного рисунка, т. е. с большими просветами холста). 27. ***Тараканшимэ,*** *поштир логалты̄ш, тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «черный таракан» по швам соединения передних полотнищ на женской рубахе, или вышивка черной ниткой из мелких «крючков»; см.: *логалты̄ш* — «заметка»). 28. ***Тӱкы̄шудӹра*** */о. м./* — название части вышивки. *Тэмы̄шан кӧргӧш кок тӱсӓн шӱртӧ дэнэ /тӱко, ужаргэ/ пурталдэш* (Вышивка «косой стежкой» с мотивом «рога» /«завиток», «крючок»/ вводится двумя цветными нитками /желтой и зеленой/ в основную вышивку, выполненную «косой стежкой»). 29. ***Умды̄ла кэры̄шты̄ш*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой» с мотивом «клоп»). 30. ***Умды̄ла тӱр*** */о. м./, ургыш воктӧ тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «клоп» по швам). 31. ***Цы̄гак-пач*** */к. м./, тӱр лӱм* — вид вышивки (Мотив «хвост ласточки»). 32. ***Чы̄вы̄йол*** */о. м./ тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «куриная лапка»). 33. ***Чы̄вы̄йолварнья*** */о. м./* — вид вышивки (Мотив «пальцы куриной лапки»). 34. ***Чы̄вы̄шинчатӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «куриные глазки»). 35. ***Шардышӹдӹр*** */к. м./, корка шӱдӹр, шы̄м шӱдӱр* — Большая медведица (Мотив «звезды лося»; букв. перевод с марийского соответственно: «звезды лося», «звезды ковша», «семь звезд»). 36. ***Шукӧ-корно-тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «путь червя»). 37. ***Шукӧ-корно-тӱр*** */о. м./, кадыр каш̆та* (Вышивка с мотивом «путь червя» в технике «косой стежки» в форме зигзага).

Все вышеуказанные названия четко прослеживаются в этнографическом материале, относящемся к XIX—XX в.,— в частности, в вышивке деталей одежды. Для марийского костюма это было время классики, время наивысшего расцвета национальной одежды почти всех этнических групп марийцев. Воспроизведение животных и птиц, других представителей зооморфного мира имело как реалистические, слегка геометризированные формы с четко очерченными контурами в технике «росписи» (5, с. 52; 6, с. 25—26), так и до неузнаваемости геометризированные мотивы.

В узорах со стилизованными изображениями животных особый интерес представляет мотив *шарды /к. м./, шордо /о. м./ (шардэ), пӱчӧ — /ӱп. м./*, имеет общее название — «лось» («олень»). Мотив этот был особенно любимым у вышивальщиц северо-западной группы марийцев, проживающих ныне в Нижегородской области, а также в отдельных населенных пунктах Килемарского района Республики Марий Эл — *вы̄тлӓ* мары (ветлужские марийцы), о чем говорит и зафиксированное название — *шарды* («лось»). Стилизованное его изображение является одним из архаичных. Об этом

говорит прежде всего сильная (геометризированная) стилизация и еще то, что узоры с этим мотивом являются традиционными в вышивке мужских кафтанов данной субэтнической группе, а также в вышивке женских головных уборов типа «нашмак» юго-восточной группы луговых марийцев, проживающих ныне в Волжском, Звениговском и Моркинском районах Республики Марий Эл,— как предметов обрядового назначения. Надевание нашмака в комплексе с головным полотенчатым убором типа «шарпан» означало переход девушки из одного состояния возраста в другое — замужнюю женщину. На образцах большинства нашмаков изображение всей фигуры оленя-лося, или составных элементов в виде воспроизведения отдельных частей этого животного имели довольно широкое распространение. Его появление в орнаментальном искусстве вышивки было вызвано той ролью, которую лось (олень) играл в хозяйственной деятельности марийцев в далеком прошлом.

Культ оленя у многих народов является одним из древних, как и его воспроизведение в орнаментальном искусстве. В марийской вышивке трактовка оленя передает самые характерные черты этого вида лесного животного; мы можем разглядеть ветвистые рога и согнутые ноги. Туловище образовано из прямоугольных отрезков (или треугольных), прямые строгие линии которых обусловлены приемом исполнения вышивки — по счету нитей ткани. Изображения ветвистых рогов, откинутых как бы назад, даны в виде елочки. Ноги согнуты под прямым углом. Если же предстоят олени, под корпусами которых изображены ромбики, то они в этом случае обычно олицетворяют животных с женским началом, т. е. под оленями представлены олени-детеныши. В целом рисунок предельно упрощен, прямыми линиями переданы лишь самые основные признаки, определяющие вид изображаемого животного. Крайней стилизации подвергается и изображение олененка под корпусом — в виде ромба.

Функции тотемного покровителя или родового знака, наряду с чисто декоративными, выполняли и мотивы, представляющие художественную переработку реальных прообразов птиц, например, дикого гуся *(кайык комбо)*, вороны *(корак)*. В представлениях марийцев птицы считались священными и вещими: гусь *(комбо)*, утка (лудо) всегда фигурировали в текстах молений; петух *(агытан)* и курица *(чыве)* олицетворяли пожелания в поминальных обрядах и песнях. Ворона и другие виды птиц использовались как герои сказок. Особенно много в вышитых узорах было мотивов, обязанных своим происхождением вороне, которая у марийцев считалась особо вещей птицей и посредником между людьми и богами. Например, если долго не было дождя, то проводили моление с «кашей для вороны» *(корак пучымыш пайрем)*. *«Ночко пайремым коракпучумыш манын. Корак-пучумышым кужу ойар годым энер воктэн шолтэн чоклэн пырльа кочкын; йӱр йодмо шот лийэш»*,— записано в словаре В. М. Ва-

сильева (2, с. 74). Эта запись означает, что праздник дождя называют днем приготовления каши, что кашу для вороны варят в самый длинный солнечный день и молятся, после моления вместе кушают. Затем (т. е. после трапезы) тотчас же должен наступить дождь. И поэтому не случайно мелкий град величиной с горошину в народе называли «вороньей крупой» *(корак шӱраш)*, о чем отмечено особо в стаье В. М. Васильева «Тотемические пережитки в воззрениях марийского народа» (7, л. 21). Интересным является и тот факт, что свернутые на веретене нитки в форме удлиненного ромба (по вертикали веретена) назывались *корак йолаш* (букв. перевод с марийского — «штаны для вороны»), лесные ядовитые ягоды — *корак шинча* («глазки вороны») (2, с. 74). Табуация, видимо, распространилась и на вышивку, которая в прошлом использовалась прежде всего в качестве оберега «от сглазу».

Очень странным кажется появление мотива *пырыс кыша* в объяснении В. М. Васильева как *тувыр орма* — тамга для мужской рубашки (см.: *орма /ӱп. м./* — «яблоко». В переводе с марийского языка эти фразы можно истолковать следующим образом: *пырыс кыша* — «след кошачьей лапки» («след кошки»); *тувыр орма тӱр* — тамга на подоле мужской рубашки спереди, которая обозначает зрелость мужчины. По этому поводу В. М. Васильев в словаре дает следующий комментарий: *Тувыр вокто мучашэш ургалтыйэр дэч парнъа вочмо кӱшнырак изи гына кок кагыр шындалтэш* (После вышивки по всему краю подола рубашки, спереди — выше, примерно на два пальца, вышивается отметка в виде неболших «крючков»).

Мотивы, обязанные своим происхождением насекомым, сохранились до наших дней. Причем, в разных случаях их названия имеют разное значение. Возьмем, к примеру, мотив *мӱкш вуй шогалтыш тӱр*, значение которого можно объяснить двояко: 1) Вышивка с мотивом «пчела» («пчелка») на вершине головного убора, т. е. на колпачке шымакша; 2) Вышивка с мотивом «приподнятой головки пчелы». Подобные взаимозаменяющиеся функции имеет термин *тараканшиме тӱр:* 1) Вышивка с мотивом «черный таракан»; 2) Вышивка черной или темно-синей ниткой по контуру узора.У удмуртов имеется узор — *торокан пужы* («узор таракан»); принцип стилизации этого мотива у удмуртов и марийцев один и тот же — ноги (лапки) изображены небольшими квадратиками. Значение его объяснялось суеверным представлением народа: тараканов нельзя было уничтожать, их уничтожение якобы могло вызвать пожар (8, с. 31).

В словаре отмечены и узоры вышивки с мотивами всей фигуры или отдельных частей тела других видов животных: 1. ***Лопка-йол***, *мэраҥым маныт* — иноск.: заяц (Букв. перевод с марийского — низкие (широкие) лапы). 2. ***Нуртага:*** *мэраҥым маныт*, иноск.: заяц (Букв. перевод с марийского — «полевой баран»). 3. ***Пий-маска*** — собака-медведь. *Капиэ маска*

кап гайэ, пӱйжӧ пийан гайэ улмашат, тунэмшэ-влак пий-маска манын (Мотив «собака-медведь»; букв. перевод с марийского — «туловище как у медведя, зубы — как у собаки», ученые называют «собака-медведь»).

Из диких зверей марийцами особо почитались медведь и заяц. У луговых марийцев заяц, например, считался жертвенным животным при обращении к духам низшего порядка. Его конкретное название было табуизировано, поэтому он имел несколько названий-заменителей, что характерно для марийской терминологии вышивок в целом: *кадыр-йол* («кривые ноги /лапы/), *кожла-тага* («лесной баран»), *кугу пылыш* («большие уши»), *кугу шинча* («большие глаза»), *кӱчӱк йол* («короткие ноги /лапы/), *нур-кайык* («полевая птица»), *ончык-пӱй* (выпуклый /передний/ зуб»), *таг пылыш* («с близко стоящими ушами») и мн. др. (7, л. 16—17).

Определенный интерес представляет вышивка с профильными изображениями медведя на женских головных уборах типа *сорока* — у северо-западной субэтнической группы марийцев (кировские и оршанские марийцы). Трактовка образа сводилась к символическому изображению главных и характерных черт животного упрощенными геометризированными формами.

II. Антропоморфные названия. Одним из антропоморфных мотивов, зафиксированным В. М. Васильевым, был *амырт* (или *колэгуш*), который трактуется им в переводе на русский язык как «баба-птица» и который по своему происхождению восходит к эпохам ананьинской и пьянобборской археологических культур.

III. Названия, связанные с растительным миром: 1. *Важын пӱшӧгэ /к. м./* («Дерево с развилиной»). 2. *Какльака кадыр /о. м./* — кривой («Завиток», «сучок», т. е. речь идет об изображении дерева). 3. *Куэ-йолва тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «сережка березы»). 4. ***Куэвуй тӱр*** — вид вышивки (Вышивка с мотивом «вершина березки»). 5. ***Лӧчкым*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «плод шиповника»). 6. ***Мӧр*** */о. м./, тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «клубника» /«ягода»/). 7. ***Мэрангышташ*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «заячий лист»). 8. ***Пӱнчыш*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «сосна»; см.: *пӱнчӧ* — «сосна»). 9. ***Пӱнчывӱ кудыр*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «сосновое соцветие»). 10. ***Пызылмэ лышташ тӱр***, *пызылмэ лышташ гайрак тӱсан тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «листок рябины», или вышивка цветом наподобие цвета листка рябины). 11. ***Пырцэ важык кадрик*** */о. м./* — вид вышивки, *корак-йол царак тӱр* (Вышивка с мотивом «крючка» в технике «по-зернышку», т. е. с мотивом «***перепонка лапки вороны***». См.: выше). 12. ***Пырцэ*** */к. м./*, ***пырчэ*** — единица (Обычно говорят при счете ниток).

Из вышеотмеченных терминов, связанных своим происхождением с названиями и видами растительного мира, видно, что наиболее попу-

лярными являются названия, обязанные древовидным формам. Изображения деревьев и кустарников получили широкое распространение в резьбе по дереву, узорном ткачестве и вышивке удмуртов (8, с. 28—29): это — *пужым пужы* («узор сосна»), *легезьпу пужы* («узор шиповник»). Есть такие названия и в вышивке мордвы (9).

У марийцев в вышивке позднейшего времени широкое распространение получили узоры, связанные с названиями цветов. плодов и ягод. Причем, имеется термин *мӧр* («земляника», «клубника»). Он является обобщающим (относительно) общим названием во многих примерах с изображениями ягод и плодов различного происхождения, обычно выполненных в технике заимствованной марийцами у русских — в технике «креста», т. е. все рисунки с ягодами и плодами вышивальщицы называют одним словом — *мӧр*.

Особо можно выделить термины *пӹрцы /к. м./* и *пырче /о. м./*, которые переводятся с марийского языка как «зерно», «единица», а в терминологии вышивок имеют значение единицы меры, обычно используемой при счете нитей ткани в процессе вышивания. В словаре отмечены и производные выражения: 1. ***Шӹрты пӹрцы*** */к. м./* («Одна нитка»). 2. ***Пӹрцын тӹрлаш*** */к. м./* (Вышивать «крестом»). 3. ***Пӹрчӹлтӹш*** — элемент («Крестик», т. е. «крючок», «завиток» размером с зернышко). 4. ***Пӹрчын лукмо*** */о. м./*, *тӱр лӱм* — вид вышивки (Делать мережку).

IV. Географические названия. В этой группе терминов, приведенных в словаре, отмечен единичный пример: это — ***изи курук***, *тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка, названная в честь маленькой горы; здесь имеется ввиду букв. перевод с марийского языка).

V. Космические мотивы. О стремлении марийцев подмечать красивое в природе свидетельствует наличие в вышивке космических мотивов: 1. ***Кайык-комбо-корно*** — Млечный путь («Дорога диких гусей»). 2. ***Корка шӱдӹр*** — Большая медведица. *Корка шӱдӹрӹштӧ шӹм шӱдӹр коркала койыт* (Узор «звезды ковша» — букв. перевод с марийского; имеются ввиду звезды, расположенные в виде ковша в созвездии «Большая медведица»). 3. ***Пӹлдӱр***, *пэш кугу шэмаш, шэм шӱртӧ дэнэ тӱрлымӧ, темӹшан тӱр* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «облако», выполненная черными нитками в технике «косой стежки», занимает большую площадь). 4. ***Шардӹ-шӹдӹр*** */к. м./*, *корка шӱдӹр, шӹм шӱдӱр* — Большая медведица «звезды лося» — букв. перевод с марийского).

VI. Геометрические названия: 1. ***Вик лукаш*** («Прямоугольник» — геометрический мотив). 2. ***Вийаш корэш*** — прямая линия («Прямая черта»). 3. ***Вийаш пӱшкӹл*** */о. м./*, *кэрӹштмэ йӧрӧварэ* — вид вышивки («Роспись» по прямой). 4. ***Вийаш сэм*** — простой мотив. 5. ***Изи каштала кӧршӧктӱр*** — вид вышивки (Вышивка с мотивом в виде маленького ухвата для горшка — «крючки»). 6. ***Кагӹр*** — извилина («Изгиб»). 7. ***Кадыр***,

кагы́р /о. м./ — кривой («Изгиб»). 8. ***Кадыр-кашта,*** *шукшкорно, тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка краевым швом в виде крючка). 9. ***Какльак,*** *тӱр лӱм* — вид вышивки. *Какльака кадыр* — кривой (о дереве) («Изогнутый», вышивка с мотивом «крючок». 10. ***Карыз*** — рисунок на полах платья. *Урвалдэш тӱрлат тӱрлӧ* ***карыз*** *дэнэ окам, лэнчы́кам, шатырмам, кадыркудурым ургат* (Этот рисунок вышивают на подоле женской рубахи, пришивают позумент, ленты, пайетки, вьюн и др.). 11. ***Крэсан онго*** — крест в кружке. *Крэсан онго лу тэнгэм ончы́кта* («Крест в кружке», изображает монету в десять рублей). 12. ***Кыгыр-магыр,*** *тӱр лӱм* — вид вышивки («Завиток», «крючок»). 13. ***Кумтуатан томка*** — треугольное пятно (Мотив «треугольник»). 14. ***Пэлвикшвырчэ-тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «половина креста»). 15. ***Рэстӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «крест», или вышивка «крестом» — имеется ввиду техника исполнения). 16. ***Рэшэтка, чашма*** — решетка (Мотив «решетка»). 17. ***Томка*** */уп. м./* — украшение вида вышивки, исполняется на пестром холсте во время тканья. *Ончы́ланьэт ӱштӓлмэ ончы́ла-сакышэт, ик гаплай томкажэ йонгы́лы́ш* (Тамга на переднике). 18. ***Тӧрӹктыш*** */о. м./* *тӱр* — вид вышивки (Вышивка геометрическая, т. е. букв.— «прямая»). 19. ***Туат*** */о. м./* — угол геометрический. ***Кошар-туат*** — острый угол. ***Вийаш туат*** — прямой угол. *Кум туатан пы̄кмандыш* — треугольник, треугольная фигурка. 20. ***Чы̄пчы̄рга*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Видимо, обозначает то же название, что и ***цы̄пцы̄рга.*** См.: ниже). 21. ***Ы̄рэс-вуй*** */о. м./* — вид вышивки. *Ы̄рэс-вуйан тӱры̄м ырэс-вуй маныт* (Мотив «вершина креста»).

VII. Вышивка, названная по материалу и технике исполнения. Эта группа названий — явление более позднего периода. Названия, как и в вышивке других народов, были даны по технике исполнения после того, как узоры, утратив утилитарное назначение (функцию «оберега»), стали выполнять чисто декоративные задачи (8, с. 33). В марийской вышивке такие названия составляют довольно большую группу терминов: 1. ***Алагӓштӓ, олагашта*** */о. м./, тӱр лӱм* — название вышивки (Пестрая вышивка «косой стежкой», т. е. из ниток разных цветов). 2. ***Ала пы̄шкэм*** — узел («Пестрый узел»). 3. ***Вопшкэрэм шокшы̄н эн мучашэш ы̄шты̄мэ тӱр*** — вид вышивки («Веревочка», располагают по краю рукава у запястья; букв. перевод с марийского — «веревка для лазания до борти). 4. ***Вӱдыл тыш,*** *вуй видыш тӱр* — вид вышивки (Вышивка на головном платке типа «настила» («счетная гладь»). 5. ***Вӱлшэ нашмак,*** *вӱлшэ тӱран* нашмак (Нашмак с вышивкой в технике «креста»). 6. ***Вӱлшэ тӧр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка «крестом»). 8. ***Изи кэры̄шты̄ш,*** *вийаш пӱшкы̄л дэнэ* — вид вышивки (Вышивка мелкой «счетной гладью»). 9. ***Изи солы̄мо тӱр*** — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой»). 10. ***Кадыр-кашта,*** *шуки корно тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой» с мотивом

«путь червя»). 11. ***Кандаш кудыр кэрыштыш*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой» из восьми «крючков»). 12. ***Кäштä*** */к. м./, тӱр лӱм — онч. кашта (Кäштä* — букв. перевод с марийского — «перекладина в избе», т. е. «матица». Видимо, этим термином обозначили основную вышивку, т. е. с главным мотивом). 13. ***Кид-пырчэ-ӱмбач*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Вышивка «стежкой» поверх холста). 14. ***Кольа имоцыл,*** *вошт кэрэм, ангысыр гына изи тӱр* — вид вышивки (Узенькая полоска вышивки с мотивом «след мыши» в технике «росписи» — «иголкой вперед»). 15. ***Кэрыштыш нашмак,*** *кэрыштыш тӱран нашмак* — нашмак с особой вышивкой (Нашмак с вышивкой в технике «косые стежки счетной глади»). 16. ***Кэрыштмэ йӧрӧ-варэ*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка наподобие «косой стежки», или вышивка, выполненная специальной строчкой). 17. ***Пӱйан-кэрыштыш*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Узор «зубчики» в технике «счетной глади», «косой стежкой»). 18. ***Пӱйан-ургыш*** — зубчатый шов. 19. ***Пӱшкылан-тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка «росписью»). 20. ***Пӱшкам*** */к. м./* — кладу плотно (о вышивке). 21. ***Пылсолымо тӱр*** — род вышивки (Вышивка «косой стежкой» с мотивом «облако»). 22. ***Пырцэ важык кадрик*** */о. м./, коракйол царак тӱр* — вид вышивки (Вышивка по счету на наплечной части женской рубахи с мотивом «лапка вороны». 23. ***Пырчын лукмо*** */о. м./, тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка по счету; букв. перевод с марийского — «вышивка по «зернышку»). 24. ***Пырчылтыш*** — элемент («Крестик» размером с зернышко, имеется ввиду техника исполнения). 25. ***Пэлвикшпӹрчэ-тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка по счету с изображением половинки прямой линии, или односторонняя вышивка типа «мережки»). 26. ***Рэстӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка «крестом»). Производные: *рэс, ырэс /о. м./* — крест). 27. ***Тӧмэрка тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Счетная вышивка). 28. ***Тӧрӹктӱр,*** *вацэ коцэш тӱрлӹмӧ цыпцырга вокгэнэ* — вид вышивки («Прямая» вышивка, имеется ввиду вид композиции в виде прямой около мотива «лапка вороны» на наплечной части рубахи). 29. ***Тӱкышӱдыра*** */о. м./* — название части вышивки. *Тэмышан кӧргӧш кок тӱсан шӱртӧ дэнэ /тӱко, ужаргэ/ пуртал-дэш* (Вышивка двумя разноцветными нитками в технике «косой стежки» с мотивом «рога»). 30. ***Умдыла кэрыштыш тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой» с мотивом «клоп»). 31. ***Ӱмбачкашта*** */о. м./, мэлын шогыш мучашэш эн тӱрэшыжэ /мучашэшыжэ/ышгымэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка мелкой «косой стежкой» поверх холста). 32. ***Ӱмваштар,*** *онч.: имываштар* (Шов «против иголки»). 33. ***Шара*** — вышивка с крупными промежутками между ниток. *Шолдыран шуэн шинчышэ тӱрым шара манын.*

Фиксируя названия вышивок, В. М. Васильев отдельным терминам, обязанным по своему происхождению материалу и техникам исполнения, на марийском языке дает следующие объяснения: 1. ***Вийаш пӱшкыл***

/о. м./, кэрышттмэ йӧрӧварэ — вид вышивки (Вышивка «прямой» в технике наподобие «косой стежки»). 2. ***Изи олмо тӱр, кэрышты ш тӱр, вуйпидыш мучашэш ышталдэш*** — вид вышивки (Вышивка мелкой «косой стежкой» в углу головного платка, или мелкая «косая стежка». 3. ***Иманчыч, иманцыц*** */к. м./, тӱр лӱм* — вид вышивки. *Тудым шарпанэш, вачыгачэшат тӱрлат* (Вышивают на шарпане и на наплечной части рубахи в технике «иголкой вперед», т. е. вид «росписи»). 4. ***Имывашпар*** */о. м./, шокшыи эн мучашеш ышты мэ тӱр* — вид вышивки на конце рукава (Вышивка на конце рукава у запястья в технике «веревочки», т. е. «против иголки»). 5. ***Йӧрӧнашмак*** */о. м./, йӧрӧ тӱрӓн нашмак* (Нашмак с особой вышивкой. Специальная вышивка на нашмаке, или вышивка на полоске ткани, подобной нашмаку). 6. ***Йӧрӧтӱр*** */о. м./, йошкаргэ дэнэ шэм шӱртӧ дэнэ олан-вулан тӱрлымӧ тӱр* — вид вышивки (Вышивка на шарпане красными и черными нитками по длинным сторонам). 7. ***Кар, каршыртэ*** — крепкие суровые нитки. *Картӱр кандран ош шовычо млапдэш вочшо лум гайэ* (Белый платок с вышивкой «веревочкой» из суровых ниток; букв. перевод с марийского — «белый платок с вышивкой из суровых ниток, словно белый упавший на землю снег). 8. ***Кашта***, *кужу вычкыж кандрала койын шинчышэ тӱр, каштала мэлэш, ургалтэ йырэш, вачыгочэш ышталтэш* (Вышивка «косой стежкой», похожая на веревочку; выполняется по краям разреза нагрудной вышивки, также по швам и на наплечной части косыми или наклонными линиями). 9. ***Кужу кэрыштыш*** — *вуйпидыш тӱр* — вид вышивки (Вышивка в виде длинных стежков «счетной гладью» на головном платке, или вышивка на головном платке с длинной «косой стежкой»). 10. ***Кӱмшӧ*** */о. м./* — вышивка всплошную. *Тӱрлымаштэ ик выньэр пырчыжат огэш код гын, кӱмшӧ маныт* (При вышивании, если не видно ни одной нитки холста, называют *кӱмшӧ*, т. е. рисунок наподобие тканого узора). 11. ***Олагашта*** */о. м./, кок тӱрльӧ шӱртӧ дэнэ алмаш тӱрлымӧ тӱр* — вид вышивки (Вышивка, выполненная двумя различного цвета нитками вместе «косой стежкой»). 12. ***Пӱтырэц-парнья***, *кэрыштыш, вуй-видыш тӱр /о. м./* — вид вышивки (Вышивка «счетной гладью», выполненная при помощи наматывания ниток на палец — на головном платке). См.: пӱтырэц — поршень для сбивания масла). 13. ***Рушла тӱро*** — вид вышивки из русских мотивов («Русская вышивка», т. е. вышивка «на русский манер, с техниками, заимствованными у русских: «гладь», «крест»). 14. ***Солымтӱр***, *сорока тӱр /о. м./* — вид вышивки (Вышивка «косой стежкой на сороке). 15. ***Тарай*** */о. м./, порлат /ӱп. м./* — кумач. *Тарай такийам вуйышпэм. Тарай сорока вуй-вундаш, тарайэш тӱрлымӧ сорока вуйвундаш* (Вышивка налобника и колпачка сороки, такъи на кумаче). 16. ***Тэмшан*** */о. м./* — часть вышивки. *Кӧргӧ тэмшан ыштэныт* (Вышивка в технике «косой стежки», заполняли внутреннее пространство узора, образованного линиями «росписи» по внешним краям при помощи черных

ниток). 17. ***Тэмы̄шан*** */о. м./, ик тӱржӧ ны̄л тӱрлӧ шӱртӧ дэнэ ы̄шталдэш: кандэ /шэмэ/, йошкаргэ /ышкэ тӱкӧ/, тӱкӧ, шудыра /ужаргэ/* — вид вышивки. *Кыльат вы̄ньэрэш тэмы̄шаны̄м ы̄штат* (Вышивка, выполненная четырьмя цветными нитками: синей /черной/, красной /свой цвет, т. е. со своими по тональности разновидностями оттенков/, желтой /травяной/ и зеленой. Выполняют на холсте «косой стежкой»). 18. ***Тэмы̄шан кандэ*** */о. м./, тэмы̄шаны̄ эн ончы̄м ы̄штымэ /ончыл пачаш/ тӱржӧ* — вид вышивки (Перед тем, как заполнить узор вышивкой, выполняют контур узора *«тэмы̄шан кандэ»* /заполнение голубой ниткой — букв. перевод с марийского/). 19. ***Тэмы̄шан-тэмы̄ш*** */о. м./, тэмы̄шан тӱры̄н тэмы̄мыжэ* — вид вышивки («Косая стежка»). 20. ***Тэмы̄шан-нашмак*** */о. м./* — вышитый нашмак, *тэмы̄ш тӱрӓн нашмак* (Вышивка нашмака «косой стежкой», или нашмак с вышивкой в технике «косой стежки»). 21. ***Умды̄ла-тӱр*** */о. м./, ургыш вокто тӱр* — вид вышивки (Вышивка по шву с мотивом «клоп»). 22. ***Шара*** — вышивка с крупными промежутками между ниток. *Шолды̄ран шуэн шинчы̄шэ тӱры̄м шара маны̄т* (Крупную редкую вышивку, т. е. с просветами ткани, называют *шара*. См.: *шаравуй* — «голова с лысиной на лбу»). 23. ***Шы̄штра*** */о. м./, каша сэмы̄рак ы̄шты̄мэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка наподобие «косой стежки»).

Из вышеуказанных терминов, обязанных своим происхождением материалу и технике исполнения, видно, что многие названия автором словаря не переведены с марийского на русский язык; они представлены всего лишь как «вид вышивки».

VIII. Узоры, названные по их расположению на деталях одежды. Все названия данной группы В. М. Васильевым отмечены как «вид вышивки» и не объясняются. В связи с этим автор настоящей статьи попытается дать переводы многих указанных в словаре терминов: 1. ***Айыш*** */о. м./, урвалдэ йыр тӱр, урвалтйыр /о. м./* — вышивка на полах /кромках/ рубашек (Вышивка, выполненная по низу подола женской или мужской рубашек). 2. ***Вачы̄гач-гэк*** */к. м./,* ***вачы̄гоч*** */о. м./, вачы̄гочтӱр* — вид вышивки (Вышивка на наплечной части женской рубахи). 3. ***Вачы̄горак тӱр,*** *тувы̄ры̄н вачэ тура шы̄ндалтэш* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «лапка вороны» на наплечной части женской рубахи). 4. ***Вачы̄мбал*** — вид вышивки (Вышивка на наплечной части женской рубахи). 5. ***Вочы̄кач*** */к. м./,* ***вачы̄коч*** */о. м./* — вышивка на плечах (Вышивка на наплечной части женской рубахи). 6. ***Вӱдыл тыш,*** *вуй-видыш тӱр* — вид вышивки (Вышивка на головном платке в технике «настила»). 7. ***Йӧрӧнашмак*** */о. м./, йӧрӧ тӱран нашмак* — нашмак с особой вышивкой (Нашмак с вышивкой из черных и красных ниток, напоминающей ковровую технологию). 8. ***Кандашпарыа-тӱр,*** *мэлкутан савы̄рташтэ лийэш* (Вышивка, выполненная на месте поворота острого угла нагрудной вышитой композиции с мотивом «восемь пальцев». Или: вышивка с мотивом «восемь пальцев», вы-

полненная синей ниткой на месте поворота острого угла нагрудной вышивки). 9. ***Кашталасанга*** */о. м./, тӱр* — вид вышивки (Вышивка на налобной части сороки). 10. ***Кидпырчэ ӱмбач тӱр*** — вид вышивки (Вышивка мелкой «косой стежкой» на рукаве). 11. ***Кидшэр вошт налмэ, ташлама койшо тӱр*** — вид вышивки (Вышивка, расположенная по всей длине края рукава у запястья, наподобие тесьмы). 12. ***Кийатӓ тӱр*** — край, крайний (Вышивка по краю детали, т. е. бордюрная вышивка). 13. ***Кэрӹштӹш нашмак***, *кэрӹштӹш тӱран нашмак* — нашмак с особой вышивкой (Нашмак с вышивкой в технике «косые стежки счетной глади»). 14. ***Мэлгушко, онпӧштӹр*** */о. м./, чизилан тура тувырэш тӱрлымӧ тӱр* — вид вышивки (Нагрудная вышивка на женской рубахе на месте расположения грудей). 15. ***Мэлгэк*** */к. м./, тӱр* — вид вышивки (Вышивка на нагрудной части рубахи с мотивом «птица»; таким же термином называли относительно всю вышивку около нагрудного разреза). 16. ***Мэл кошартӹш***, *тӱр* — вид вышивки (Вышивка внизу нагрудной композиции — «острый угол», т. е. завершающая нагрудную вышивку «острым углом»). 17. ***Мэл кӧргӧ, мэл-чэк*** — вид вышивки (Вышивка, которой заполняют узор на нагрудной части рубахи). 18. ***Мэлкэрӹштӹш***, *мэл тӱр* — вид вышивки (Вышивка «счетной гладью» на нагрудной части рубахи). 19. ***Мэлӹн могӹр***, *тэмбальэ могӹр* — правая сторона (Лицевая сторона нагрудной вышивки). 20. ***Мэл-шагалтӹш*** */к. м./, тӱр лӱм* — вид вышивки (Нагрудная вышивка около разреза). 21. ***Онэдыштӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка на нагрудной части рубашки). 22. ***Он-пӧштӹр*** */о. м./, чизилан тура тувӹрэш тӱрлымӧ тӱр* — вид вышивки (Вышивка, выполненная на месте расположения грудей на женской рубахе). 23. ***Пошпыр***, *ургалдыйэр* */о. м./* — вид вышивки (Вышивка по подолу). 24. ***Ташмала койшо тӱр*** — вид вышивки (Вышивка по краю рукава у запястья, наподобие тесьмы). 25. ***Тӧрыктӱр***, *вацэкоцэш тӱрлымӧ цыпцырга воктэнэ* — вид вышивки (Вышивка, расположенная на наплечной части женской рубахи около мотива «лапка вороны» в виде прямой линии). 26. ***Тӧрыктӹш тӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Основная, т. е. нагрудная вышивка). 27. ***Тувӹрорма*** */о м./* — вид вышивки. *Тувӹр вокто мучашэш ургалтыйэр дэч парнька вочмо кӱшнӹрӓк изи гына кок кагӹр шӹндалтэш* (На подоле переднего полотна на палец выше кромки мужской рубашки в центре два «крючка» вышивают — знак зрелости мужчины). 28. ***Тувӹрэш тӱрлӹмӧ тӱр*** — вид вышивки (Вышивка на различных местах рубашки, т. е. всю вышивку на рубашке называют относительно одним общим названием). 29. ***Тувӹр ургалтыйэр*** (Вышитый подол рубашки). 30. ***Тупйыр*** */о. м./, тувӹр тупэш ышпымэ тӱр* — вышивка на спине (Наспинная вышивка мужской рубашки). 31. ***Тӹртӹш-йэрга***, *ластык шокшӱмбал тӱр, шокшӱмбал олмэш тӱрлымӧ, вачэ дэч ӱлапрӓк шогӹш покшэлэн тӹртӹш кэрӹштӹш шӹндалтэш* — вид вышивки (Нарукавная вышивка, расположенная ниже на-

плечной вышивки вдоль по рукаву и по центру, больше всего на ластовице). 32. ***Ургы̄ш вокто*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка по шву). 33. ***Шарпан-воч***, *шарпан коч шарпанын кок мучашэш тӱрлӹмӧ тӱр* — вышивка на конце шарпана (Вышивка на обоих концах шарпана; букв. перевод с марийского — «хвост шарпана»). 34. ***Шарпан йал*** */к. м./, тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка на концах шарпана; букв. перевод с марийского — «ноги шарпана»). 35. ***Шарпан-кашта***, *шарпан тӱрэш ы̄шты̄мэ /о. м./, кок могы̄ргэ кэрэмла койшо* /кашта/, *тӱр* — вид вышивки (Краевой шов в виде «веревочки» по вертикальным /длинным/ сторонам шарпана). 36. ***Шарпан-тэмыш***, *тэмы̄шан шарпанын тӱрыштӧ йошкар шӱртӧ дэнэ тэмӹмэ* — вид вышивки (Вышивка красными нитками «счетной гладью»). 37. ***Шарпан шӧргӹмӧ***, *шарпанэш виньэр тӱрӹм шӧргӓт /пэнгыдэмдат/* — нитяные обмотки по краям шарпана (Краевой шов). 38. ***Шарпан-шэмэ***, *тэмы̄шан шарпан тӱрӹштӧ ончы̄ч кандэ /шэм/ шӱртӧ дэнэ ы̄шты̄мэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка черными нитками «косой стежкой» по краям шарпана). 39. ***Шинчала*** */о. м./, ургы̄швоктэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка по шву с мелким рисунком, или мелкие узоры по швам: букв. перевод с марийского шинча — «глаз»). 40. ***Шовы̄р орма***, *урвалдэш ы̄шты̄мэ изи вэлыж вишла* — прорезки на полах холщового кафтана (Шлицы). 41. ***Шогалты̄ш*** */о. м./, мэл шэнгалан ургалтэ йыр ӱмбӓл ы̄шты̄мэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка, наполненная по краям узора на нагрудной части около разреза, или вышивка по краю нагрудной вышивки). 42. ***Шогы̄шӱмбӓл***, *йэрга /о. м./, тувы̄рын кок шогы̄ш мучко ы̄шты̄мэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка, выполненная по длине двух рукавов в виде двух «крючков»). 43. ***Шокшмучаш*** */о. м./, шогы̄ш мучашы̄сэ тӱр* — вид вышивки (Вышивка на конце рукава). 44. ***Шоки-ӱмбал*** */о. м./* — вид вышивки. *Пэл пӯӹмэ ты̄лчэ* (Вышивка по длине рукава). См.: *ты̄лчак* — сказочный герой, сын месяца).

IX. Термины, обозначающие предметы домашнего обихода и хозяйственного назначения: 1. ***Ваш шаньы̄к-вож***, *тӱр лӱм* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «зубцы вил»; см.: *вож* — «корень»). 2. ***Вопшкэрэм***, *шокшы̄н эн мучашэш ы̄шты̄мэ тӱр* — вид вышивки («Бортевая веревка». Вышивка выполняется на конце рукава). 3. ***Изи каштала кӧршӧктӱр*** — вид вышивки (Вышивка с мотивом «ухват для горшка» «мелкой стежкой» в виде «крючков»). 4. ***Кашта*** — «перекладина в избе» (Геометрический мотив в форме перевернутой буквы Г. В других случаях *кашта* обозначает технику исполнения в основной вышивке; см.: ***кашта*** — конструктивная деталь деревянной избы. В. М. Васильев объясняет технику исполнения и указывает места расположения данной вышивки: *кужу вы̄чкы̄ж, кандрала койын шинчы̄шэ тӱр, каштала мэлэш, ургалтэ йырэш, вачы̄гочэш ы̄шталтэш* (Вышивка наподобие длинной узенькой веревочки в технике «косой стежки» используется на нагрудной

части рубашки, по швам и на плече). 5. ***Кäштä*** */к. м./, тӱп лӱм* — см.: кашта. 6. ***Сорлавуй***, *мэлкутан савырымаште ыштымэ кэрыштыш тӱр* — вид вышивки (Мотив «головка серпа», вышивается на месте острого угла нагрудной вышивки «косой стежкой»). 7. ***Ухваттӱр***, *ургыш вокто тӱр /о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «ухват» по швам соединения полотнищ в виде мелких «крючков». 8. ***Шинчала*** */о. м./*, *ургыш вокто тӱр* (Вышивка по швам с мелким рисунком, или мелкие узоры по швам. См.: *шинча* — «глаз», *шинча* — узел в ткацкой основе). 9. ***Шокто-дӱр*** */о. м./* — вид вышивки (Вышивка с мотивом «решето» или мелкая вышивка). См.: *шокто-йӱр* — «мелкий дождь»). 10. ***Шолошымца*** */о. м./*, *ангысыр кригури гай, пэл-могырымжо тӱкныдэ шаньык вожан, кужу тӱр* — вид вышивки (Узкая вышивка в виде «крючков», одна сторона линии выстроена из мотива «зубцы вил». Букв. перевод означает вышивку «вороватый глаз»). 11. ***Шоло-шинча***, *тӱр /о. м./* — вид вышивки (Заимствованный мотив «глазки»).

X. Термины, обозначающие цвета: 1. ***Вӱрал-йошкаргэ*** — кроваво-красный. 2. ***Йӧрза*** — синий. 3. ***Кандал-шэмэ*** — иссиня-черный. 4. ***Кандалгысур*** — голубовато-серый. 5. ***Кандышӱртӧ*** — синяя нитка. *Кандэ — ургымшӱртӧ кандэ лийэш, тӱрлäш кучымо шӱртӧ коклаштэ шэм сынаным кандэ маныт; ожно шэмэ олмэш кандым кучат улмаш; садылан шэмым кучултыт гынат, кызытат тошто лӱм дэнак кандышӱртӧ маныт* (так называют черную нитку. В прошлом вместо черной контурной линии использовали темно-синюю нитку, поэтому и сегодня такую нитку называют *кандышӱртӧ*. 6. ***Каран*** — голубой. 7. ***Карак-шӱртӧ***, *ӧрзä шӱртӧ* — синие нитки (Видимо, термин имеет свое происхождение от слова *корак* — «ворона»; букв. перевод с марийского — «нитки цвета вороньего крыла». 8. ***Кӱрэн*** — коричневый. 9. ***Кӱрэн пасма*** — фиолетовая лента. 10. ***Кӱрэн-сур*** — буровато-серый. 11. ***Кӱрэн-шэмэ*** — буро-черный. 12. ***Кӱрэнан-ылчык*** — беловатый оттенок /отлив/. 13. ***Кыран, кӱрэн*** — коричневый, темно-красный. 14. ***Нугыдо сарэ*** — оранжевый цвет (Букв. перевод с марийского — «густо-желтый»). *Кугу шудо дэнэ нугыдо сарэ* (Цвет получается густо-желтым от травы серпухи). 15. ***Нанчэ, нарынчэ*** — желтый. 16. ***Олма тӱко тӱр*** */о. м./* — вид вышивки. *Олма-тӱр кэрыштыш, вуйпидыш тӱр* — вид вышивки (Вышивка нитками, похожими на цвет яблока «косой стежкой» на головном платке). 17. ***Ошкандэ, пэлкандэ*** — светло-синий (букв. перевод с марийского — «половина синего»). 18. ***Ошкына*** — розовый. 19. ***Ӧрза шӱртӧ***, *карак шӱртӧ* — синие нитки. 20. ***Пылдӱр***, *пэш кугу шэман /шэм шӱртӧ дэнэ тӱрлымо/ темышан тӱр* — вид вышивки (Вышивка, выполненная густым оттенком черного цвета). 21. ***Пылсолымо-тӱр*** — род вышивки (Вышивка «косой стежкой» нитками, похожими на цвет облаков). 22. ***Сарэ, сäр тӱсь, нарынчэ*** — желтый. *Нарынчэ шӱртӧ дэнэ тӱрым тӱрлат*. 23. ***Симсэ, кандэ*** — синий. 24. ***Симэ, шимэ*** */уп. м./*,

шэмэ — черный. 25. ***Тул йошкаргэ, тулчэвэр*** */ӱп. м./* — ярко-красный. 26. ***Ужар, ужаргэ, ыжаргэ*** */к. м./* — зеленый. 27. ***Ужаргал-тӱко*** — зеленовато-зеленый (Изумрудный). 28. ***Чийа*** */о. м./* — краска. 29. ***Шим, шэм*** — черный. 30. ***Шимӓлгэ*** */ӱп. м./*, ***шимӓлгэ*** */к. м./*, ***шэмалге*** */о. м./* — черноватый. 31. ***Шимыдымэ*** *кӱмшӧ тэмышан /о. м./, шэм шӱртӧ дэч посна ыштымэ чылт выньэр пырчэ койдэ, коддэ* — вид вышивки (Вышивка без черной нитки, холст совершенно не просвечивает). 32. ***Йӧрӧтӱр*** */о. м./*, *йошкаргэ дэнэ шэм шӱртӧ дэнэ олан-вулан тӱрлымӧ тӱр* — вид вышивки (Вышивка, выполненная красными и черными нитками).

XI. Заимствованные названия: 1. ***Йакыртӱр*** */о. м./*, *тӱр* — вид вышивки (Вышивка, возможно, с мотивом «якорь»; см.: русское слово «якорь»). 2. ***Рушла тӱрӧ*** — вид вышивки из русских мотивов (Вышивка «на русский манер», т. е. в технике «глади» и «креста» с использованием растительных мотивов).

XII. Названия, которые невозможно объяснить при помощи номинации и перевода с марийского языка: 1. *Боршака /о. м./, тӱр* — род рисунка из вышивки. 2. *Йана-дӱр, вуй-видыш тӱр* — вид вышивки. 3. *Кандашпарнька тӱр, мэлкутан савырмаштэ лийэш* (Вышивка в восемь пальцев). 4. *Колдырмац /о. м./, каштала изи тӱр, шогыш /шокш/ ӱмбалан ыштылтэш* — вид вышивки (Вышивка на рукаве мелкой «косой стежкой» в виде розетки). 5. *Ӧрмӓк, тӱр лӱм* — вид вышивки. См.: *ӧрмӓкӓн /о. м./* — «забавный»). 6. *Пэлкандашпарньатӱр /о. м./* — вид вышивки. 7. *Тӧмэркӓ тӱр /о. м./* — вид вышивки. 8. *Чыпчырга /о. м./, тӱр* — вид вышивки. См.: *цыпцырга /о. м./.* В. М. Васильев этому названию дает следующее объяснение: *ик канаштэ кужу кок пӱшкылдэнэ ташма лопкыт тӱрлымӧ тӱр* — вид вышивки. (Вышивку наполняют в один прием двумя длинными стежками шириной с тесьму).

Таким образом, терминология вышивок, как показывает вышеприведенный материал, представляет интерес для специалистов ряда отраслей науки: этнографии, истории, лингвистики, фольклористики и искусствоведения. В частности, «Марий мутер» В. М. Васильева является своеобразной летописью в вопросе изучения марийской традиционной вышивки, на основе которой можно проследить семантику отдельных аспектов орнамента и содержание многих орнаментальных мотивов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Некрасова М. А.* Народное искусство как часть культуры: теория и практика. М., 1983.

2. *Ӱпымарий (В. М. Васильев).* Марий мутер: тӱрлӧ вэрэ илышэ марийын мутшым тангастарэн нэргэлымэ книга. Моско, 1926 (на обложке 1928).

3. *Георги Г. И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов...

СПб., 1799. Ч. 1; Смирнов И. Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. ИОАИЭ. Т. 7. 1888. Казань, 1889; Яковлева В. Я. О марийской вышивке // Труды МарНИИ. Йошкар-Ола, 1951. Вып. 4.

4. Сокращения обозначают: *к. м.* — горные марийцы; *о. м.* — луговые марийцы; *ӱп. м.* — восточные марийцы.

5. *Крюкова Т. А.* Марийская вышивка. Л., 1951.

6. *Соловьева Г. И.* Орнамент марийской вышивки.— Йошкар-Ола, 1982.

7. *Васильев В. М.* Тотемистические пережитки в воззрениях марийского народа / НРФ МарНИИ. Оп. 1, д. 15.

8. *Виноградов С. Н.* Удмуртские народные узоры и значение их названий // Об удмуртском фольклоре и литературе: Сб. статей. Ижевск, 1973.

9. *Мартьянов В. Н.* Мордовская народная вышивка. Саранск, 1991.

Galina Solovieva

TERMINOLOGY OF THE EMBROIDERY PATTERNS IN V. M. VASILIEV'S DICTIONARY

The terminology of the Mari embroidery is very little studied up to present and complicated.

Many sources and materials on the material and spiritual culture of the Mari people are published. Studying the subject many authors published terminology connected with cloths, embroidery in the transformed form, not taking into consideration the orthography of the Mari language, i.e. on phonetic level only.

Thus, for the young researchers the process of studying many motives and patterns of the Mari embroidery became complicated.

The materials of the given article can be of practical use for those interested in Mari folk art.

The terminology of the patterns, given in V. M. Vasiliev's dictionary «Mari muter» (1928) are published in the article.

G. Solovieva classified all the terminology taking into consideration the idea and usage of the notion.

Notions and commentaries to them are given in the alphabetic order and with the orthography given in the dictionary. In brackets the author gives the word translation from Mari into Russian according to the contents of the articles in the dictionary or the word explanation in cases terminology is not explained by Vasiliev himself, only defined as «a kind of embroidery».

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Ранус Садиков
Уфа

ДУХИ — ПОКРОВИТЕЛИ ЖИЛИЩА У ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ

Жилище и различные надворные постройки, по представлениям закамских удмуртов (Башкортостан, Пермская область), населены своими духами-покровителями. О них существует большое количество быличек, в которых описываются случаи контактов людей с этими существами. В них отразились представления об этих духах, характерные как для всего удмуртского этноса, так и только для данной локальной группы. В быличках о духах жилища и надворных построек у закамских удмуртов фигурируют следующие персонажи: *Коркамурт* или *Коркакузё, Гулбеч така, Гидкузё, Миньчокузё, Кузьйырси, Зырткузё.* Как видно, имена этих духов, кроме *Гулбеч така* и *Кузьйырси,* образованы путем прибавления к названию того или иного надворного строения *(корка* — изба; *гид* — хлев; *миньчо* — баня; *зырт* — дом, усадьба в целом), слов *«мурт»* (человек) или *«кузё»* (хозяин). Рассмотрим по отдельности каждый из этих персонажей.

Духом-покровителем жилища-избы у закамских удмуртов является *Коркамурт* или *Коркакузё.* Последний термин при наименовании данного духа употребляется чаще, чем первый. По мнению В. Е. Владыкина, первоначальные удмуртские теонимы на *-мурт* (человек) уступили место теонимам на *-кузё* (хозяин), что связывается с процессами социальной дифференциации в удмуртском обществе (8, с. 97). Здесь важно отметить, что при наименовании духов природных объектов такое редко наблюдается. Например, лешего почти всегда называют *Нюлэсмурт* и очень редко — *Нюлэскузё;* водяного также называют *Вумурт* и лишь изредка *Вукузё.* В мифологических представлениях различных народов домовой чаще всего выступал в образе человека. Это характерно и для удмуртов: домовой представлялся в образе мужика пожилых лет, в тулупе с вывернутой наружу шерстью (15, эск. 1, с. 90), также в образе домохозяина, поэтому его невозможно было отличить от хозяина дома (6, № 4, с. 67). В представлениях закамских удмуртов домовой — *Коркакузё* — мог принимать образ человека: он мог предстать в облике старика в белой одежде. Причем *Коркакузё* различались по полу, т.е. могли быть домовые-мужчины и до-

мовые-женщины. Если *Коркакузё* мужского пола, то дома иногда слышны звуки топора; если же домовой женского пола — то слышны звуки веретена при прядении. Считалось, что в первом случае домохозяевам повезло, т.к. при этом им всегда сопутствовал успех в труде, они жили счастливо и в ладу друг с другом. Иметь же *Коркакузё* женщину значило меньшую удачу.

Коркакузё, кроме человеческого, мог принимать также звериный или змеиный облики. Часты былички, в которых он описывается как маленький зверек. Иногда в доме находят клочки шерсти такого домового-зверька. Отметим, что представления о домовом в облике маленького зверька встречаются также у коми-зырян (10, с. 80). Очень часто закамские удмурты обрисовывают домового в образе змеи (ужа) — *чуж зыро кый*, что, кажется, является локальной особенностью, не характерной для других групп удмуртов, по крайней мере, упоминание о домовых в образе змеи у удмуртов в литературе не встречается. Интересно отметить, что у белорусов домовой также выступает в облике змеи (2, с. 109). По мнению Г. К. Шкляева, подобные представления были раньше характерны и для русских; переосмысление же этого образа в их фольклоре (где домовой выступает не в облике змеи, а человека), скорее всего, является результатом широких контактов русских с финно-угорскими народами (21, с. 38). Представления о змеях, живущих в доме, характерны также для чувашей (17, с. 8—9) и марийцев (11, с. 114—118).

По мнению удмуртов, *Коркакузё* «заботится о благополучии дома, караулит остающихся без призора детей от шайтана, который ... любит уносить детей, а вместо них приносить своих, производящих в доме и в семье всевозможные несчастья» (22, с. 260). Как видно, он выступает в качестве доброго духа-охранителя. Но с другой стороны, этот же *Коркакузё* мог выступать и как злое существо. Считалось, что если он показывается домочадцам, то это не к добру. Иногда он пугает детей. Чаще всего он показывается, если недолюбливает своего домохозяина. *Коркакузё* мог в этом случае покинуть дом, а это наводило на живущих в доме всевозможные болезни. Такая двойственная природа домового породила почтительное отношение к нему у закамских удмуртов. Например, в доме нельзя было сильно шуметь или свистеть, чтобы он не испугался и не покинул дом. В д. Вотская Урада Янаульского района Башкортостана делали ему даже специальные приношения, которым выражалось его почитание: каждый год весной на стол в переднем углу ставили хлеб с маслом со словами *«Коркакузёе, моно ен кышкаты»* («Мой *Коркакузё*, не пугай меня»). Почтительное отношение к нему наблюдается и в обрядах «переманивания» домового в новый дом. При переходе в новый дом звали с собой домового, говоря: *«Ойдо, ен кылъы, мын ми сьӧры»* («Айда, не оставайся, иди за нами»). При этом брали со старого места землю и пе-

реносили на новое место. Эту процедуру никто из посторонних не должен был видеть. В некоторых местах, например, в д. Большой Качак Калтасинского района Башкортостана, домового «переманивали» еще до строительства нового дома, при этом говорили: *«Коркакузё, тани, сьӧрысь ен кыльы. Тани, корка шты басьтьськом»* (*«Коркакузё,* вот, не оставайся здесь. Вот, новое место для дома берем»). В этом случае также брали со старого места землю и переносили на новое. Все эти обряды должны были способствовать переселению домового из старого дома в новый, чтобы обеспечить в нем благополучие. Причем, подобные обряды переманивания домового на новое место жительства существовали у многих народов (5, с. 134; 1, с. 138; 14, с. 52). В д. Кургак Калтасинского же района зафиксировано интересное представление, что в каждом нововыстроенном доме поселяется свой новый домовой и, поэтому нет необходимости звать с собой старого домового. При сломе старого дома стремились оставить неразобранным нижний венец, чтобы он служил жилищем для *Коркакузё* этого дома.

Наряду с *Коркакузё* у закамских удмуртов существовал другой тип домового — *Гулбеч така,* буквально «подпольный баран». Уже само наименование этого мифологического существа подсказывает, что выглядел он в облике барана и обитал в подполье. Тут интересно отметить, что у северных удмуртов бытовал аналогичный тип существа, который также обитал в подполье — *Гондыр* (Медведь) (15, эск. 1, с. 91). *Гулбеч така* иногда бодал стены в подполье, издавая грохот и пугая обитателей дома. Он был более злым и опасным существом, чем *Коркакузё.* Считалось, что *Гулбеч така* может насылать на домочадцев различные болезни. В таких случаях в подполье ему приносили в жертву черного барана. Но, в основном, такую жертву, которая так и называлась *«гулбеч така»,* приносили по переходе в новый дом. Жертвенное животное закалывали прямо в подполье, кровь выливали в специально выкопанную лунку. Затем, сварив мясо, молились там же в подполье. Кости, внутренности, а иногда и несваренную голову и ноги барана закапывали под передним углом в подполье. Зафиксирована также бескровная жертва для *Гулбеч така.* В д. Кургак каждый год в одном из углов подполья оставляли ему крупу и муку, завернутые в белую холстину. Происхождение этого мифологического образа неясно. Скорее всего, мы имеем тут дело с персонификацией жертвы. Есть основания считать, что данная жертва предназначалась не для *Гулбеч така,* а для *Му-Кылчина* — бога земли (черная масть жертвы, зарывание жертвенных даров в землю), с целью выкупа у него участка земли под дом. В дальнейшем сама жертва — черный баран, закалываемый в подполье, был переосмыслен и получил черты реального существа — духа, обитающего в подполье.

Таким образом, дом-изба закамского удмурта населена двумя типами

домовых: *Коркакузё* и *Гулбеч така*. Первый из них представляется более добрым существом, не требующим кровавых жертв. Второму же необходимо было принести жертву, иначе он мог наслать болезни. Иногда эти образы сливались и в этом случае считалось, что жертва *«гулбеч така»* необходима для *Коркакузё*.

Другим обитателем домашнего околотка закамских удмуртов является *Гидкузё*, живущий в хлеву, в конюшне. Он может показываться людям то в виде зверька, то в виде змеи, «но он этого не любит: если кто увидит его, то у этого человека скотина начинает хиреть» (22, с. 260). Его часто видят при неожиданном входе в хлев или конюшню, поэтому с целью избежания подобной встречи при входе туда надо обязательно подавать голос. *Гидкузё* «следит за скотиной, заплетает у любимых лошадей гриву, таскает корм для них от чужих лошадей» (22, с. 260). Из всего этого видно, что от *Гидкузё* зависело благополучие скотины. Если животные начинали подыхать, то считали, что *Гидкузё* перестал за ними ухаживать и с целью умилостивления его следует принести ему в дар каравай хлеба с маслом, который ставили на столб в конюшне (19, с. 41). Как отмечает А. И. Емельянов, «в случае заболевания коровы в Бирском уезде гидьмурту приносят в жертву в хлеве глухаря, а в случае заболевания лошади — пару щук» (9, с. 119). Иногда, если *Гидкузё* недолюбливал скотину, то он мучил ее. Считалось, что если животные утром выходили из хлева потные и уставшие, то это он их бил всю ночь, утаскивал корм к другим животным. В этом случае в хлеву также оставляли ему приношение: сверток с мукой, крупой и солью, говоря при этом: *«Пудоме ен сиы, тае сиы»* («Скотину не ешь, это ешь»). Образ *Гидкузё*, как видим, так же как и образ *Коркакузё*, двойственен: с одной стороны, он заботится о домашних животных, с другой — он же их мучает, убивает, таскает от них корм. Надо отметить, что аналогичные представления о домашних духах, «ведающих» скотиной, характерны для многих народов (16, с. 319; 4, с. 321; 13, с. 69).

Следующим духом закамско-удмуртской усадьбы является *Мишчокузё*, обитающий в бане. Баня в представлениях многих народов наделялась отрицательными качествами; она воспринималась как опасное место, где обитает нечистая сила (20, с. 51; 13, с. 71). У закамских удмуртов также было особое отношение к бане (12, с. 59). В отличие от других надворных построек туда, например, не советовали заходить без особой надобности. Как и сама баня, так и банный дух — *Мишчокузё*, наделялся отрицательными чертами. Это, например, видно из того, что его иногда называли *Мишчопери* (*пери* — злой дух). Встреча с ним сулила беду. Для избежания встречи с ним надо было при входе в баню подавать голос, чтобы он успел скрыться. Также не советовали ходить в баню ночью. По одним представлениям, в бане обитал только один дух; по другим же — там жило множество злых духов, которые иногда веселились с песнями и

плясками и заманивали к себе случайных прохожих. Подобные же представления были характерны и для других групп удмуртов (20, с. 56—57).

По свидетельству К. Яковлева, закамские удмурты считали, что в бане, кроме собственно банного, живет еще и *Кузьйырси* «Долговолосый» (Длинноволосый — *Р. С.*), который любит подшучивать над моющимися (22, с. 260). Других сведений об этом существе не имеется. Тут необходимо отметить, что, по свидетельству Г. Верещагина, у удмуртов Сарапульского уезда Вятской губернии банный дух также имел длинные волосы (7, с. 85). Скорее всего, длинные волосы у *Кузьйырси* (и у других типов банных духов) являются показателем их связи с водяными духами — *Вумуртами*, у которых также были длинные волосы: их часто видели в полдень на берегу реки, расчесывающими свои длинные волосы. Причиной определенной связи банных с водяными, скорее всего, является соотнесенность бани с водной стихией: в ней человек очищался водой телесно и духовно. В некоторых случаях бани стояли рядом с водоемами: озерами и реками, что, естественно, также повлияло на связь духов бани с духами воды. Более того, баня иногда может служить убежищем для настоящих водяных. Так, например, в одной из сказок закамских удмуртов, записанных Г. А. Аптиевым, *Ву пэри* (водяной) просит человека в качестве откупа отправить его сына в баню, где он схватит его и утащит с собой (*«Ву пэри, пе, вера: Тон сое лезьы алдаса миньчое. Мон сое отисен басьто но кошко, — пе, шуэм»*) (18, с. 3). Коми-пермяки верили, что «в бане живут *кульпиянпэз* (дети водяного черта), которые, правда, основное время проводят в водоемах, а в бани приходят только греться» (20, с. 56). По представлениям коми-пермяков, *баня чуд* и *кульпиянпэз* после полуночи уходят из бани и прячутся в воду (20, с. 56; 4, с. 321].

В бане нельзя было оставлять без присмотра младенцев, которым еще не исполнилось сорока дней, т. к. *Шайтан* мог их там обменять на своих детей. В этом случае младенец без видимых причин становился безобразным на вид и нервным. Если считали, что *Шайтан* подменил ребенка, то проводили такой обряд. В *«акшан»* (сумерки) заносили младенца в баню, ставили его на полок под деревянное корыто. Три раза «рубили» корыто топором, приговаривая «Моего сына дайте, этот не мой, своего сами заберите». Затем на некоторое время оставляли ребенка в бане под корытом, для обмена его *Шайтаном*, который, якобы, испугается, что его дитя изрубят и вернет настоящего ребенка (24). Вероятно, под *Шайтаном* тут имеется в виду дух бани, т.к. по представлениям других групп удмуртов детей подменял именно он (20, с. 57).

Чрезвычайно интересным мифологическим существом, связанным с жилищем у закамских удмуртов, является *Зырткузё*. *«Зырт»* (лит. *юрт*) является в удмуртском языке заимствованием, обозначающим жилище, а также жилище со всеми хозяйственными постройками, т. е. усадьбу.

Зырткузё, по представлениям закамских удмуртов, «ведал» всем хозяйством. При анализе характеристик этого образа выявляется очень много общего с *Коркакузё* и *Гидкузё*. Он мог представать перед людьми то в облике человека, то — животного, то — змеи (ужа). Встреча с ним также не сулила ничего хорошего. Считали, что, если умирали домашние животные, то их невзлюбил *Зырткузё*. Или же, если заболевали члены семьи, считали, что он вообще ушел. По У. Хольмбергу, данный образ был известен наряду с закамскими, также удмуртам Казанской губернии (23, s. 146). Образы, аналогичные *Зырткузё*, имеют место и в тюркской мифологии. Так, например, по свидетельству С. И. Руденко, северо-западные башкиры, т. е. непосредственные соседи закамских удмуртов, верили в существование духа *Йорт әйәне*, который выполнял функции то домового, то конюшенного, то банного (16, с. 319). Подобные же мифологические образы существовали и у татар (3, с. 130—132).

Из всего вышеизложенного можно отметить, что в представлениях закамских удмуртов о духах-покровителях жилища и надворных построек фигурируют такие образы, как *Коркакузё* — домовой; *Гулбеч така* — домовой в облике барана, живущий в подполье; *Гидкузё* — хлевный или конюшенный; *Минчокузё* — банный; *Кузьйырси* — банный с длинными волосами. Тогда как *Коркакузё* и *Гидкузё* обладают характеристиками как добрых, так и злых существ, то *Гулбеч така*, *Минчокузё*, *Кузьйырси* выступают абсолютно злыми духами. Кроме духов-покровителей отдельных построек, у закамских удмуртов существовала вера в духа-покровителя всего хозяйства — *Зырткузё*, в образе которого, однако, проглядываются черты, характерные для домового и конюшенного. Его природа также двойственна: он одновременно и добрый, и злой. По мнению Н. Ф. Мокшина, подобная нерасчлененность божеств и духов на злых и добрых характерна для религиозных верований финно-угорских народов Волго-Уральского региона и «объясняется реальными свойствами обожествляемых сил природы и общества, которые могут нести людям пользу, но могут принести и вред» (13, с. 135). Это вполне согласуется, в частности, с закамско-удмуртским материалом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бабенко В. Я.* Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992.

2. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

3. *Баязитова Ф. С.* Татар халкының бәйрәм һәм конкурсш йолалары. Казан, 1995.

4. *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX — начало XX в. М., 1958.

5. *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. М., 1956.

6. *Богаевский П. М.* Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. № 2.

7. *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки Императорского Русского географического Общества по отделению этнографии. СПб., 1889. Т. 14. Вып. 3.

8. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

9. *Емельянов А. И.* Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.

10. *Жеребцов Л. Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971.

11. *Калиев Ю. А.* О некоторых особенностях культа змеи в верованиях марийцев // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Йошкар-Ола, 1993.

12. *Миннияхметова Т. Г.* Традиционная баня закамских удмуртов // Россия и Восток: Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы. Материалы IV Международной научной конференции «Россия — Восток: проблемы взаимодействия». Омск, 1997.

13. *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. 2-е изд., перераб. и доп. Саранск, 1994.

14. Мордва Заволжья. Саранск, 1994.

15. *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. Вятка, 1888—1890.

16. *Руденко С. И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955.

17. *Салмин А. К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1988.

18. *Смирнов И. Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1890. Т. 8. Вып. 2.

19. *Черных А. В.* Буйские удмурты: этнографический очерк. Пермь, 1995.

20. *Шабаев Ю., Шабаева Н.* Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение. 1995. № 2.

21. *Шкляев Г. К.* Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989.

22. *Яковлев К.* Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 6—7.

23. *Holmberg U.* Permalaisten uskonto // Suomen Suvun Uskonnot. Borga, 1914. KT. 4.

24. Полевые материалы автора. Записано от Нургалиевой Г. Н., 1927 г. р., д. Касиярово Бураевского района Башкортостана, 2000 г.

Ranus Sadykov

SPIRITS AS PROTECTORS OF DWELLING OF THE KAMA UDMURTS

Dwelling and various outbuildings of the Kama Udmurts are inhabited by spirits = protectors. The spirit = protector of the dwelling is *Korkamurt* or *Korkakuzio*. In mythology of various people a house-spirit is viewed as a man. The Udmurt *Korkakuzio* is represented also in the images of an animal or a snake. Another house-spirit *Gulbech taka* looks like a ram and lives in the cellar. *Gidkuzio* inhabits the house neighbourhood living in the cattle-shed and stable. *Minehokuzio* lives in the bathhouse and *Kuzjyrsi* (long-haired) likes to play jokes on the people washing themselves.

Dual nature of the spirits = protectors and their disability to dismember into evil and good are typical to religious beliefs of the Finno-Ugric people of the Volga –Ural region explained by the idolized powers of nature and society, which can be not only of benefit but also of harm.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Лидия Матросова
Йошкар-Ола

ИМЯ ПРИЛАГАТЕЛЬНОЕ В РОЛИ ПРЕДИКАТИВНОГО ЧЛЕНА В СОВРЕМЕННОМ МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Имя прилагательное в роли предикативного члена в современном марийском языке используется весьма продуктивно.

Употребляясь в указанной функции, оно обозначает различные признаки подлежащего. Особенностью марийского языка является то, что в качестве предикативного члена могут употребляться качественные прилагательные только в полной форме, например: Лышташ ***ужарге*** 'Лист зелёный'. Кроме того, предикативным членом могут выступать также и относительные прилагательные, например: Илыш ***йыжыган*** 'Жизнь изменчивая'.

Такая же особенность наблюдается и в других финно-угорских языках. Так, В. Таули, рассматривая материалы саамского и венгерского языков, заметил, что в функции сказуемого в этих языках имя прилагательное выступает, как правило, в полной форме, например:

čase ex čieŋâl 'вода глубокая', а краткая форма прилагательного в них используется в роли определения, например: čieŋalis čāʒest 'в глубокой воде'; âllag, âllâ: 'высокий' или атрибутивные формы с элементами -s, -is, например: čieŋal, čieŋalis 'глубокий' (1, с. 145).

Подобное явление в венгерском языке отмечала К. Е. Майтинская, например:'Állot is szavának szent volt fogadása' (Petöfi Három fiú) 'И он сдержал свое слово, его клятва была святой', de én akkor tizenket esztendös voltam (Lat. 4) 'но мне тогда было 12 лет' (досл. 'я тогда был 12-летний') (2, с.142).

В данных примерах глаголом-связкой является van (lenni) 'быть'.

В финском языке учёными традиционно различаются предикаты и предикативы. Предикаты выражаются глаголами, а предикативы – именными частями речи. Осмо Икола в книге Nykysuomen opas (2001) пишет, что в финском языке различают субъектные и объектные предикативы. Чаще всего роль предикатива выполняют существительные и прилагательные. Например: Hevonen ***on kotieläin*** 'Лошадь – домашнее животное'. ***On*** –

предикат, ***kotieläin*** – предикатив. Ilma ***on kaunis*** 'Погода красивая'. ***On*** – предикат, ***kaunis*** – предикатив (3, с. 148).

Интересно отметить, что в удмуртском языке В. В. Поздеев также выделяет предикаты и предикативы. Исследователь пишет: «Представляется целесообразным и в современном удмуртском языке говорить о предикативе как отдельном, шестом члене предложения, служащем для качественной характеристики субъекта либо объекта предложения или для определения их категориальной принадлежности» (4, с. 42). Предикатив в удмуртском языке может быть выражен именем прилагательным в нефлектированной форме: Шур ***паськыт*** 'Река широкая'. Йырси ***сьӧд*** 'Волосы чёрные' (4, с. 44).

Следует иметь в виду, что именное составное сказуемое – это единое целое, единый член предложения, где вещественное значение выражается именной частью, а грамматическое значение – глаголом-связкой или нулевой формой связки. Синтаксическое значение сказуемого раскрывается только в комплексе и именно поэтому именное составное сказуемое нужно рассматривать как единый главный член предложения, а не выделять предикат и предикативы.

Специальной работы, посвященной классификации сказуемого в марийском языкознании, в настоящее время нет. Можно лишь отметить пособие для учителей М. П. Чхаидзе (1941), школьные учебники Н. Т. Пенгитова (1973) и К. Г. Медякова (1985), а также пособия для учителей Л. П. Васиковой (1987) и В. Т. Тимофеевой (1989).

Правда, еще в 1927 году В. М. Васильев писал, что в марийском языке связка в 3 л. настоящего времени в сказуемом, выраженном существительным или прилагательным, отсутствует (5, с. 120).

Наиболее полное освещение именного сказуемого мы находим в работе М. П. Чхаидзе «Синтаксис лугово-восточного марийского языка» (1941). Ученый пишет: «Именное составное сказуемое состоит из связки и какого-либо имени (неглагольного слова)... именной частью составного именного сказуемого могут быть: имена прилагательные, существительные, числительные, местоимения, междометия, иначе говоря, любое неглагольное слово» (6, с. 20).

В докторской диссертации эстонского языковеда М. А. Эрельта подробно анализируется имя прилагательное в предикативной функции (1981). Ученый впервые в эстонской лингвистике определил семантико-синтаксические, собственно синтаксические и морфолого-синтаксические модели предложений с прилагательными в позиции предикатива. Автором выделены также основные пропозитивно-семантические типы конструкций с прилагательными-атрибутами, рассмотрены атрибутивные конструкции с несколькими прилагательными-атрибутами с точки зрения координации и субординации атрибутов (7).

Н. Т. Пенгитов в учебнике по синтаксису марийского языка дает следующее определение именному сказуемому: «Именным составным сказуемым называется сказуемое, выраженное именем существительным, именем прилагательным или другими частями речи со вспомогательными глаголами. Например: *Шопке лышташ* ***нарынче лийын*** 'Лист осины стал желтым'. *Шопке лышташ* ***нарынчалген*** 'Лист осины пожелтел' (8, с. 23).

Именное сказуемое Н. Т. Пенгитовым не делится на простое, составное, а оно излагается им только как составное именное (9, с.13—15; 8, с. 23—25).

В пособиях для учителей Л. П. Васиковой (1987) и В. Т. Тимофеевой (1989) трактовки по классификации именных сказуемых совершенно различны.

Л. П. Васикова выделяет простое, составное, сложное сказуемое, а также сказуемое, выраженное звукоподражательными, безлично-предикативными словами, деепричастием и словосочетаниями. Автор в своем пособии приводит примеры с прилагательными в качестве именной части в составе простого, составного и сложного именного сказуемого, но в её работе кроме определения и двух-трех примеров о предикативном имени прилагательном ничего не сказано (10, с. 33—35).

В. Т. Тимофеева же именным составным сказуемым называет сказуемое, выраженное именем существительным, прилагательным, числительным, местоимением, причастием и наречием с помощью вспомогательного глагола.

Однако далее учёный приводит примеры с именным составным сказуемым, когда именная часть сочетается в предложении с глаголами-связками и без нее. Например: *Тиде аркаште кум ял верланеп. Нупын коклаште Кужер* ***эн кугу, эн мотор*** *(Ончыко)* 'На этой возвышенности расположены три деревни. Среди них Кужер самая большая, самая красивая'. *Кажне командир* ***культурный лийшаш*** *(В. И.)* 'Каждый командир должен быть культурным' (11, с. 29).

Из приведенных примеров можно понять, что автор считает приемлемым существование нулевой формы связки в именном сказуемом марийского языка, хотя названная проблема ею не затронута. Как известно, только глагол-связка является показателем грамматической формы (лица, числа, времени и наклонения), а нулевая форма связки – показатель 3 лица единственного числа настояще-будущего времени изъявительного наклонения.

Ни в одной из перечисленных работ нет полного и всестороннего анализа именного сказуемого, а вопрос о предикативном прилагательном лишь частично затронут в определениях исследователей. Поэтому наша работа посвящена данной проблеме.

Возможность образования предикативных форм от любой именной

части речи в роли сказуемого в настоящее время, данные о ещё более широком использовании именного сказуемого в прошлом приводят к выводу о том, что категория предиката возникла до расчленения первоначально единого слова на имя и глагол. Отсюда в форме третьего лица и у именного, и у глагольного сказуемого имеется показатель числа взамен личного показателя.

Наиболее употребительной формой для марийского языка является именное сказуемое с именем прилагательным в именной части.

В изложении материала нами будут использованы следующие символы и сокращения в схемах:

S – субъект; N – имя (существительное, прилагательное, числительное, местоимение), N – именное слово в каком-то падеже (нумерация падежей: 1 – именительный); A – имя прилагательное, Aq – качественное имя прилагательное, Ar – относительное прилагательное, sg – единственное число, pl – множественное число, Vcop – вспомогательный глагол (глагольная связка); Vcop 3sg – глагол-связка в 3 л. ед. числа, 0cop – нулевая форма связки, Cop – неглагольная соединительная или C – связующее слово (частицы, местоимения), neg – отрицательная форма, NN_1 – имя существительное в именительном падеже, Inf – инфинитив, Quant – числительное, Adv – наречие, Partial – частица.

Имя прилагательное в полной форме все более и более развивает свою способность выступать в функции именного составного сказуемого.

Употребительность различных моделей адъективного словосочетания в качестве сказуемого со связкой ***улаш*** 'быть', ***лияш*** 'стать, становиться' тесно связана с ростом способности полного прилагательного выступать в роли сказуемого.

Имя прилагательное в полной форме может образовать именное сказуемое с нулевой формой связки и с глагольными связками ***улаш*** 'быть', ***кояш, чучаш*** 'казаться, выглядеть'.

Присвязочная часть может быть выражена качественным именем прилагательным с нулевой формой связки, например:

S – N(Aq) 0cop

Тувыр ***шеме***, пурла шокшыжо нерым ӱштмӧ дене вынер пырче койдымеш когыльген (12, с. 29) 'Рубашка грязная, правый рукав от вытирания носа огрубела до нитки'. Чепишын оралте ***кӱжгӧ*** (12, с. 30) 'Хозяйство Чепиша крепкое'.

S – N(Aq) C 0cop

Имне ***ямде мо?*** Изиш вучалтыза туге гын... (13, с. 40) 'Лошадь готова? Тогда подождите немного...'

В подобных предложениях предикативное прилагательное может сопровождаться существительным с послелогом ***гай, гаяк*** 'как, словно' без

глагола-связки. Признак подлежащего в таком случае сравнивается , усиливается, уточняется послеложной конструкцией, например:

S – Adv N(Ag) 0cop, NN_1 гаяк 0cop

Ангаже ***пеш сай***, ***тувыртыш гаяк*** (14, с. 93) 'Его участок земли очень хороший, словно мягкий творог'.

S – CN(Ag) 0cop, NN_1 гаяк 0cop

Кече ***ӓлӓ лывырге***, ***кенгеж гаяк*** (12, с. 139) 'Дни еще теплые, как летние'.

В препозиции именного составного сказуемого часто употребляются определительные местоимения с усилительной частицей **-ак** или существительное с послелогом **гай**, например:

S – CN(Aq) 0cop N(Aq) 0cop

Чодыраш пурымекат, корно ***тугаяк тӧр***, ***кумда*** – ала-кушкак койын кия (13, с. 117) 'И в лесу дорога такая же ровная, широкая – видна невесть куда'.

S – N(Aq) 0cop, S – NN1 NN1гай N(Aq) 0cop, N(Aq) 0cop

Татар куван чай чашкаже ***тыгыде***, стаканже ***тумлеге калпак гай таляка***, ***тыртыш*** (12, с. 75) 'У старой татарки чайные чашечки мелкие, стаканы неглубокие, словно желудевые колпачки, круглые'.

Если подлежащее выражено инфинитивом, а сказуемое – качественным прилагательным, невозможно использование глагола-связки в настояще-будущем времени изъявительного наклонения, но возможно употребление связующих, копулятивных, слов, например:

Inf – C N(Ag) 0cop

Земский начальник карт ден модаш ***чынак тале*** (14, с. 52) 'Земский начальник играть в карты действительно силен'.

Имя прилагательное в сравнительной степени, выступая в роли предикативного члена, обозначает большую или меньшую степень проявления признака, который принадлежит подлежащему и относится к продуктивным разновидностям именного сказуемого. Название объекта, с которым сравнивается признак подлежащего, может находиться в предложении, а порою возможно его отсутствие, например:

S – NN_1деч N(Ag + рак) 0cop

Изибай ***Тойки деч рвезырак***, ӱдырымат кодшо кенгежым гына налын (13, с. 64) 'Изибай моложе Тойки, женился только прошлым летом'.

Наибольшая степень качества имени прилагательного в именном сказуемом проявляется в следующих конструкциях, например:

S – N(Pron) дечем N(Ag) 0cop

— Изи улат! А шке***мый дечем тичмаш***! (12, с. 30) 'Маленький ты! А сам полнее, чем я!'

S –NN_1деч пеш N(Ag) Vcop(neg)

— А, мо,— мане Декын кугыза,— волгыдыжо ***чыра деч пеш волгыды-***

жак огыл гынат, оролен шинчышаш уке, тидыже сай (12, с. 82) '— А, что,— сказал старик Декын,— хотя свет и не ярче лучины, не надо его охранять, это тоже хорошо'.

В марийском языке превосходная степень имени прилагательного имеет только сложную (аналитическую) форму, она также может выполнять предикативную функцию, только частотность ее употребления в этой синтаксической функции несколько ниже, чем у прилагательного в сравнительной степени, например:

S – эн N(Ag) 0cop эн N(Ag) 0cop эн N(Ag) 0cop

— Ну, мудреч талешке-влак,— манеш тӧра,— шоналтыза: тӱняште мо ***эн писе, эн тамле, эн пушкыдо***? (15, с. 19) '— Ну, мудрецы,— говорит управляющий,— подумайте: что на свете самое быстрое, самое вкусное, самое мягкое?'

Предикативное прилагательное может употребляться с полуотвлеченными глаголами-связками ***лияш*** 'стать, становиться, сделаться' как в настояще-будущем, так и в прошедшем временах, например:

S – N(Ag) Vcop

— ...Ала иктаж-молан тунемат, тунам илышет ***куштылго лиеш*** (13, с. 11) 'Может, чему-нибудь научишься, тогда жизнь твоя будет легкой'. Ончыко кошташ корнет пеш кужу, йолет ***таза лийже***,— вошты леш шкеже.— А мыланем вуй. Вуй ***таза лийже***, шонен моштыжо, илышыште йӧным мужо (14, с. 173) 'Впереди дорога дальняя, да будут ноги твои здоровыми.— сам смеется.— А мне голова. Была бы голова здоровая, умела бы мыслить, находить в жизни выходы'.

S – N(Ag) Vcop дыр

Тӧрлатеныт, да чияшт ***вишкыде лийын дыр***: у мутшо петырен огыл (13, с. 8) 'Подправили, да краска наверное была жидкой: новое слово не закрыло старое'.

S – N(Ag) Vcop(neg)

Тиде чытырналтмаш ***кугужак лийын огыл***, маныт (12, с. 155) 'Говорят, что это землетрясение было не очень сильное'.

Между подлежащим, выраженным именем существительным в именительном падеже, и именным составным сказуемым возможно использование второстепенных членов (сравнительных конструкций), например: Тунам кече, ***тачысе семынак***, ***шокшо ыле*** (13, с. 53) 'Тогда день, как и сегодня, был теплый'.

Именная часть сказуемого может быть выражена несколькими прилагательными со связкой ***улаш*** *'быть'*, ***лияш*** 'стать, становиться' например:

S – N(Ag) да пеш N(Ag) Vcop

Алтай имне-влак ***изи да пеш писе улыт***, курыкан корныштo тарантасым модыш семын веле шупшын кают (13, с. 104) 'Алтайские лошади

маленькие и очень быстрые, на горных дорогах тарантасы везут как игрушку'.

S – N(Ag)рак да N(Ag)рак Vcop

Кече ***кужырак да левырак лияш тӱҥале*** (16, с. 74) 'Дни стали длиннее и теплее'.

В качестве именного составного сказуемого очень употребительны формы сравнительной степени прилагательного в сочетании с полуотвлеченными глаголами-связками, которые могут иметь формы всех 3-х времен.

Простые и сложные формы сравнительной степени имени прилагательного могут обозначать постепенное нарастание степени признака, относящегося к подлежащему. В этом случае они сочетаются с глаголами-связками ***лияш*** 'стать', ***улаш*** 'быть', ***кояш*** 'казаться'.

Остановимся на форме сравнительной степени имен прилагательных с суффиксом **-рак** в сочетании с глаголами-связками в настояще-будущем времени изъявительного и повелительного наклонений, например:

N(Ag) + рак Vcop

— Андрий, пошкудо Сайпет кува деч кумышкам налын тол, ***проворрак лий!*** — кычкырале Шумат, оксам да бутылкам кучыктыш (13, с. 13) '— Андрей, от соседки жены Сайпета принеси самогон, будь шустрее! — крикнул Шумат, дал деньги и бутылку'.

S – N(Aq) 0cop

— Ах, черт,— шоктыш,— тый ***чоярак улат*** (12, с. 147). '— Ах. черт,— прозвучало,— ты хитрее меня'.

Форма сравнительной степени имени прилагательного в сочетании с суффиксом **-ла** может также выполнять функцию предикативного члена, например:

S – N(Ag + рак)ла Vcop

Кумыт коклаште иктыже ойыртемын ***чолгаракла коеш*** (17, с. 15) 'Среди троих парней один кажется более смелым'.

В настояще-будущем и прошедшем временах иногда отрицание подчеркивается усилительной частицей **-ак**.

S – Adv N(Ag) Vcop(neg) Partial

Лачак речной позицийын пароходшо ***пеш торак огыл улмаш*** (12, с. 147) 'Оказывается, лишь пароход речной позиции не очень далеко был'.

Признак качественного прилагательного может оцениваться и синтаксическим способом, при этом используются частицы ***пеш, моткоч, путырак*** 'очень'. Прилагательные в сочетании с указанными частицами показывают наибольший признак предмета и могут функционировать в качестве предикативной части. В таких случаях неполнозначные глаголы фиксируют именное сказуемое в настояще-будущем и прошедшем временах, например:

S – пеш N(Ag) Vcop

Але икшывет ***пеш изи улыт***, нуным ончаш кӱлеш (18, с. 92) 'Дети твои еще совсем маленькие, их надо воспитывать'.— Таче ***пеш мотор коят***,— ышталеш Паяш (15, с. 69) 'Сегодня выглядишь очень красивой,— молвил Паяш'. Алашаже ***пеш тале верештын*** (19, с. 41) 'Мерин оказался очень ретивым'.

В современном марийском языке относительные имена прилагательные, как и качественные, широко используются в качестве присвязочной части с нулевой формой связки, например:

S – N(Ar) 0cop

Рож ***петыртышан*** (13, с. 8) 'Дыра с пробкой'. Илыш ***йыжыган*** (12, с. 48) 'Жизнь изменчивая'.

Отличительная черта относительных прилагательных состоит в том, что соответствующие признаки не свойственны разным предметам в разной степени.

Качественные прилагательные, напротив, предполагают бесконечное множество классов предметов с разными степенями одного и того же признака.

Относительные прилагательные связаны с двоичным противопоставлением предметов: с данным признаком и без него, например:

S– N(Ar) Vcop

Мыят але тендан гаяк ***мландан лиям*** (12, с. 134) 'И я, как и вы, буду с землей'. ...Эх, поян Озий ок мешае гын, ме ала-кунамак ***мландан лийына ыле*** (13. с. 6) '...Эх, если бы не помешал богач Озий, мы бы давно были с землей'

S – N(Ar)(neg) Vcop

Стапан Йыван ончычшо ***имньыдыме ыле*** (14, с.179) 'Иван Степаныч раньше был безлошадным'.

В марийском языке есть осложненные формы составного именного сказуемого. Осложнение форм достигается с помощью глаголов или других аналитических форм, употребляемых в качестве вспомогательного компонента.

При использовании фазисных глаголов значение обладания признаком со стороны субъекта представляется как процесс.

Фазисные глаголы указывают на начало, продолжение или прекращение обладания признаком, например:

S – N(Ar) гае Vcop

Тулеч вара Андрийлан почтовый шкафысе кажне письма ***чонан гае чучаш тӱгале*** (13, с. 20) 'После этого каждое письмо в почтовом ящике Андрею казалось живым'.

На основе вышеизложенного можно констатировать, что в современ-

ном марийском языке только полная форма имени прилагательного может выполнять роль присвязочной части именного составного сказуемого.

Качественные и относительные прилагательные выступают в роли предикативного члена с нулевой формой связки и с глаголами-связками.

В качестве именного составного сказуемого весьма употребительны формы сравнительной степени прилагательного в сочетании с полуотвлеченными связками, которые могут иметь формы всех трех времен.

Синтаксическая связь между подлежащим и именным составным сказуемым устанавливается благодаря связке, которая согласуется с подлежащим только в числе. Предикативное имя прилагательное, обозначающее признак, без глагола-связки не может выразить грамматического значения времени и наклонения.

Сопоставление множества конкретных примеров дает возможность считать, что связка соединяет основную часть сказуемого с подлежащим в плане модальных и временных отношений в особый органический, предикативный комплекс. Этот предикативный комплекс образует грамматическую основу предложения.

При разграничении предикативной части именного составного сказуемого и приглагольного второстепенного члена следует иметь в виду, что предикативное сочетание мы рассматриваем как соединение разрозненных компонентов, а определительное — как единое целое. Думается, коренное отличие именного составного сказуемого от определения состоит в том, что при именном составном сказуемом создаются новые отношения между характеризуемым и характеризующим, между тем как определение описывает предмет через уже известное, констатирует уже укрепившееся в сознании говорящего.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Tauli V.* Structural tendencies in Uralic languages // IUAS. Bloomington, 1966.
2. *Майтинская К. Е.* Венгерский язык. Синтаксис. М., 1960.
3. *Osmo I.* Nykysuomen opas. Turku, 2001.
4. *Поздеев В. В.* К вопросу об именном сказуемом современного удмуртского языка // СФУ. № 14. Таллинн, 1978.
5. *Васильев В. М.* Элементарная грамматика языка народов мари: в 2 ч. Ч 2. Краснококшайск, 1927.
6. *Чхаидзе М. П.* Синтаксис лугово-восточного марийского языка. М., 1941.
7. *Эрельт М. А.* Синтаксис прилагательных эстонского языка: Канд. дисс. филол. наук. М., 1980.
8. *Пенгитов Н. Т.* Марий йылме. Ч. 2. Йошкар-Ола, 1973.
9. *Пенгитов Н. Т.* Марий йылме учебник. Синтаксис. Йошкар-Ола, 1955.
10. *Васикова Л. П.* Кызытсе марий йылме. Простой предложений синтаксис: Тунықтышылан полыш. Йошкар-Ола, 1987.

11. *Тимофеева В. Т.* Кызытсе марий йылме. Простой предложений синтаксис: Йошкар-Ола, 1989.
12. *Элексейн Я.* Ойлымаш ден повесть-влак. Йошкар-Ола, 1955.
13. *Ялкайн Я.* Кечан кече. Йошкар-Ола, 1959.
14. *Лекайн Н.* Собрание сочинений в 3 т. Йошкар-Ола, 1987. Т. 1.
15. *Ижболдин В.* Паяш. Йошкар-Ола, 1994.
16. *Арбан Н.* Мичуш (повесть). Йошкар-Ола, 1965.
17. *Шкетан Я. П.* Корнышто. Йошкар-Ола, 1950.
18. *Элексейн Я.* Тоймак тукым: Повесть-влак. Йошкар-Ола, 1987.
19. *Шкетан Я. П.* Собрание сочинений в 3 т. Йошкар-Ола, 1962. Т. 1.

Lidia Matrosova

PREDICATIVE ADJECTIVES IN MODERN MARI

An adjective as a predicative part of a sentence is frequentli used in the Mari language.

Special feature of Mari is that only complete adjectives can fulfil the function of predicative parts of a sentence. Besides there are a lot of examples of relative adjectives having the same function. Syntactical relation between a subject and a nominal compound predicate becomes established only because of copula.

In this article special attention is given to delimitation of predicative adjective from attribute.

It's written, that the main difference between predicative adjective from attribute is that new syntactical relations appear between subject and predicate (which is expressed by adjective), meanwhile attribute marks out an indication of the subject.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Владимир Рогачев
Саранск

СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ ФИННОВ И МОРДВЫ: СООТВЕТСТВИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ

Лироэпическая драма М. Е. Евсевьева «Мордовская свадьба», к составлению которой М. Е. Евсевьев приступил в начале 90-х гг. XIX века, содержит песни, причитания достаточно интересные как с точки зрения филологической, так и с точки зрения общечеловеческих ценностей (1, стр. 68). Приведенный ниже отрывок из евсевьевской драмы, образно рисующий родителей жениха, вводит нас в атмосферу непростых человеческих взаимоотношений:

Ломань тетясь-авась,
парьям,
Птицакс-нармунькс
сынь кортыть:
Сурсост невтить-а
кучить,
Сельмсэст кончтыть а
тердить.
Салмукс песэ кшинге
максыть,
Пеель прясо сал
почодыть,
Пильге сурсост кенкшке
панжить,
Кочкарясост кенкшке

Чужие-то отец-мать,
золовушка,
По-птичьему они говорят:
Пальцем покажут –
посылают,
Глазом мигнут —
подзывают.
На конце иглы хлебец
дают,
Концом ножа соль
посыпают,
Пальцами ног дверь
отворяют,
Пятками дверь
Как хотят там их мужчины (1, с. 68).

Как в первом, так и во втором случаях содержание песен построено на сравнениях, противопоставлении, контрастах. Этот прием в равной мере можно отнести как к фольклору, так и к литературе. Он позволяет на антитезах построить образную картину жизни девушки в новой семье.

Приводимые для сравнения строфы 220, 225, 235 XXII главы «Калевалы» звучат тревожным предупреждением невесте:

Ты сама в огонь уходишь,
В жидкую смолу с охотой.
Увезут тебя те сани,
Унесет медведь далеко,
Вечною рабою свекра,
В рабство вечное свекрови.
Там уж куплены поводья,
Кандалы уже готовы
Не кому-либо другому,
А тебе одной несчастной (2, с. 142, 144).

Эти строфы сродни строчкам евсевьевской «Свадьбы». Сравните:

Евтлиса, дугай, евтлиса,
Кодамо сон урексчись,
Евтлиса дугай, евтлиса,
Кодамо сон вардоксчись:
Ве ендо сон ваномсто —
Кизэ чинь сон кондямо,
Мазычинь сон кондямо,
Малазонзо пачкодят
Эйсезензе эшкеват —
Потковс поткуватанзат,
Кев пандова кустянзат.

Расскажу, голубушка, расскажу,
Каково замужество-то,
Расскажу, голубушка, расскажу,
Какова замужняя жизнь:
Со стороны на нее смотреть —
Она, как летний день,
Она, как ясный день.
Подойдешь поближе
Да столкнешься с ней —
В железные подковы закует,
На каменную гору заставит влезть (1, с. 65).

Еще в более мрачных красках в «Калевале» описываются предстоящие сложные взаимоотношения девушки в чужой семье:

Плохо проданной придется:
Из костей уста у свекра,
Каменный язык свекрови,
Речи деверя морозны,
Горд затылок у золовки (2, с. 144).

В «Мордовской свадьбе» характеристики персонажей не менее хлестки:

Ломань тетясь дутинем,
Благой пурьгинень кондямо.
Пшти ёндолонь кондямо:
Бути серьгеди лангозот,
Арамс тарка а муят,
Аштемс тарка а муят .

Чужой-то отец, голубушка,
Как гроза сердитая,
Как молния острая,
Если крикнет на тебя,
Не найдешь места, где встать.
Не найдешь места, где стоять (1, с. 66).

Вдобавок ко всему здесь появляются меткие, хлесткие сравнения «благой пурьгинень кондямо», «пшти ёндолонь кондямо», которые усиливают отрицательную характеристику персонажа.

Экспрессия возрастает в обоих случаях, когда даются характеристики

свекрови. В строфах 250, 255 эпоса прибалтийских финнов это в наставлении девушке звучит следующим образом:

Там и мать тебе чужая,
Не такая как родная:
Эта мать ведь иноземка,
Редко даст наказ хороший,
Редко даст наказ получше,
Будешь дрянью слыть у свекра,
Рванью будешь у свекрови... (2, с. 144).

В свадебной поэзии эрзи и мокши образ свекрови построен также на сравнениях, контрастных оценках, противопоставлениях:

Сынет келезест а чарькодят,
Сынст валозост а содат.
Языка ты их не поймешь,
Слов их не знаешь (1, с. 66).

Свадебная поэзия, принадлежащая к обрядовой, одному из наиболее древних видов словесного искусства, всегда представляла интерес для поэтов, составителей, создающих книжные формы эпоса и другие эпические произведения. К ней обращался М. Е. Евсевьев, создатель «Мордовской свадьбы», А. М. Шаронов, составитель эпоса «Масторава».

Начало этому было заложено родоначальником создания книжного свода карело-финских рун Э. Леннротом. При изучении свадебных песен, включенных в текст «Калевалы», не перестаешь удивляться тому, как они близки к мордовским. Для сравнения приведем строфы 95, 100, 105 из XXII руны:

Вот ты из дому уходишь,
В дом другой идешь отсюда,
К матери другой уходишь,
Из родной семьи — в чужую.
Там совсем иначе будет,
Все в другом иначе доме:
Там рожки звучат иначе,
Там скрипят иначе двери,
Там не так калитки ходят,
Петли там визжат иначе.
Там дверей найти не сможешь,
Не отворишь там калитку,
Как их дочери умеют:
Развести огонь не сможешь,
Не истопишь там ты печки.

Ломань авась кодамо:
Ве ендо сон ваномсто —
Тантей ярсамонь кондямо,
Седьс педи ярсамонь кондямо.

Чужая-то мать какова:
Со стороны на нее смотреть —
Она, как еда сладкая,
Она, как пища вкусная... (1, с. 66).

Противопоставление усиливается двумя глаголами, оригинальным и образным, сравнительным оборотом, наиболее точно отражающим в данном случае характер и природу свекрови в представлении замужней женщины:

Малазонзо ощкодят
Эйсезензэ эшкева! —
Ломань авась дуги нем
Пиципалаксонь кондямо
Бути сон пицитянзат —
Шлязьгак, дугай, а шляви
Коцерезьгак а коцькерави.

А подойдешь к ней поближе
Да столкнешься с ней —
Чужая-то мать, голубушка,
Как крапива жгучая.
Если она обожжет тебя —
И мытьем, голубушка, не смоется,
И скобленьем не соскоблится (1, с. 66).

В сложном драматическом напряженном диалоге знающей семейную жизнь женщины и неопытной в житейских перипетиях невесты рождается понимание неизбежности жизненных конфликтов, через которые проходят все. В непростом противоборстве нового и старого происходит обновление мира. Этот процесс долог, мучителен. И — вечен как мир. И М. Е. Евсевьев постепенно, строка за строкой, страница за страницей рассказывает об этом, возвращая нас к истокам.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Евсевьев М. Е.* Мордовская свадьба. Саранск, 1990.
2. Калевала: Карело-финский народный эпос. Перевод Л. Бельский. Петрозаводск, 1956.

Vladimir Rogachev

WEDDING SONGS OF THE FINNS AND THE MORDVINIANS: CORRESPONDING AND PARALLEL FEATURES

The author of the report compares wedding songs of the Karelian-Finnish ethnos «Kalevala» and M. E. Evseviev's lyric-epic drama «Mordvinian wedding». Folk poetry of the mentioned above works reflects difficult future fate of the girl, getting married; reveals complicated human relationship in a patriarchal peasant family. In such folk poetic songs the typical feature is the subject of the songs based on comparison and contrasting.

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Людмила Шабдарова
Йошкар-Ола

РАСТИТЕЛЬНЫЙ МИР И ОБРАЗ ЯБЛОНИ В ПЕСЕННОЙ ЛИРИКЕ МАРИ

Как известно, символы сопровождают человека с древнейших времен, с их помощью он пытался и пытается сделать видимыми и узнаваемыми свои идеи, и, в свою очередь, его разгадывание позволяет проследить связь между культурами народов, ощутить незримую нить, связывающую человечество в единое целое. Затронутая тема является актуальной и способствует выявлению национальных истоков, философии и религии народа.

Вопросы символики народной поэзии привлекали внимание многих ученых. В исследованиях Н. И. Костомарова, А. А. Потебня, А. Н. Веселовского и других привлекались материалы песен многих народов. А современные фольклористы к изучению символических образов обратились сравнительно недавно. В этой связи представляют интерес работы Н. П. Колпаковой, Т. А. Акимовой и С. Г. Лазутина, в которых рассматривается система русской народной песенной символики. Проблемы поэтической символики затрагиваются в трудах исследователей: татарских — Р. Бикмухаметова, И. Надирова, М. Магдеева, Ф. Урманчеева, башкирского — В. Ахмадиева, чувашских — М. Сироткина, Е. Сидоровой, марийского — И. Иванова. Отдельные исследования по этому вопросу представлены в предисловиях к научным сборникам песен. Заслуживают внимания также исследования Е. А. Тудоровской по поэтике марийских народных песен. Однако символы песенной поэзии марийцев исследованы еще явно недостаточно. Поэтому наше стремление детально рассмотреть особенности способов изображения отдельных образов растительного мира и раскрыть своеобразие взаимоотношений человека и природы на материале марийской песенной поэзии с учетом его мифопоэтического восприятия является первой попыткой в этом направлении.

Многовековой уклад жизни марийцев, начиная с глубокой древности, был связан с миром природы. Еще в XIX веке просветитель из мари С. Нурминский отмечал, что «лес — это волшебный мир черемисина. Око-

ло леса вертится все его мировоззрение» (1, с. 242). Красноречивым свидетельством особого отношения мари к окружающей природе служат также наблюдения П. Знаменского. Он писал, что «лес наложил особенный характер и на религиозные верования марийцев. По всей вероятности, религия марийцев имела свой период фетишизма, непосредственного обожания предметов природы. Обожание растительности должно было играть при этом самую главную роль. Следы его хранятся доселе в благоговейном почитании разных лесных урочищ и некоторых видов растительности, пользующихся важным значением в религиозных обрядах» (2, с. 30). Именно такое отношение заставило мари с большим вниманием относиться к природе как к живому партнеру. Например, в одной из песен подобное отношение к внешнему миру выражено следующим образом:

Пич чодыра — ачаем,
Ужар олык — аваем,
Канде кава, чолга шӱдыр —
Йӧратлме йолташем.

Глухой лес — отец мой,
Зеленый луг — мать моя,
Голубое небо, яркая зарница —
Любимые мои друзья.

По мировоззренческим представлениям марийцев, душевным состоянием, внутренними чувствами народа управляет не сам человек, а природа. Поэтому она (природа) для наших предков была не мастерской, а храмом, где воплощены ее покой, чистота, красота и мудрость. Говоря о менталитете народа, нельзя не учитывать влияние природы как одного из факторов, формирующих национальный характер и определяющих целостность и сохранность этноса.

Песенная культура народа — это одна из древнейших форм проявления духовного состояния нации, ее исследование свидетельствует, что «песня является чрезвычайно важным для «расшифровки» многовекового эволюционного пути народа, определения его места в семействе родственных финно-угров и в современном этнокультурном пространстве мирового сообщества» (3, с. 4).

Народная песня оставалась и сегодня является одним из важнейших показателей мировоззренческого уровня, уровня духовной культуры мари. Она олицетворяет образно-эмоциональную мудрость мышления и глубину философского обобщения.

С целью выявления символики растительного мира в устной народной поэзии марийского народа нами рассмотрено около 10000 текстов. Подсчеты показали, что песни с образом из мира растений встречаются в 3100 случаях. Полученный результат позволяет утверждать, что символика растений в песенной поэзии народа мари используется весьма широко.

Самый широкий символический пласт занимают образы деревьев, что составляет 37,1% исследуемого материала. С помощью дерева выражается определенная временная и пространственная установка, образ

выступает в различных семантических функциях, метафоричность образа дерева в песне многозначна. Чаще всего через образы деревьев подчеркиваются психологическая убедительность и эмоциональная напряженность.

Тот или иной образ дерева в песенной традиции марийского народа довольно устойчив как с формальной, так и с содержательной стороны, что дает основание утверждать, что образ дерева выступает в качестве некой поэтической формулы, то есть автономно.

В лирике многих народов широко функционирует образ 'яблони' **олмапу**. Данная лексема — сложное слово. Оно образовано от двух простых слов: **олма** 'яблоко' (тат. *алма*) + **пу** 'дерево', букв. «дерево яблок» (4, с. 44—45). В мифологии и фольклоре многих народов не только сама яблоня, сколько ее плод наделяется социальной и магической — ритуальной коннотацией (5, с. 153). Например, такой магический обряд существовал у кара-киргизов (прежнее название киргизов): для того чтобы зачать ребенка, бесплодная женщина должна была кататься по земле под одинокой яблоней (6, с. 120). Исследователь Е. Кагаров утверждает, что яблоко — это символ любви, плодородия, обладающий магической силой, характерный для всей Европы (7, с. 163—166).

Казалось бы, яблока, надкушенного библейской Евой, или «яблока раздора», которое никак не могли поделить между собой древнегреческие богини перед началом Троянской войны, было бы достаточно, чтобы дерево это стало символом скорби, но этого, по утверждению О. Шуваловой, не случилось. Оно (дерево), по ее мнению, в народной памяти сохранилось как символ невинности и чистоты.

В народной поэзии марийцев яблоня занимает особое место. Её образ в песнях многогранен. По нашим цифровым показателям, она составляет 17,8% от изученного материала. Наиболее часто образу яблони сопоставляется образ девушки (ее красота, стройность) или же невесты. Аналогичное восприятие характерно и для татарских народных песен, например:

Биек тау башында, әй, алмагач.
Алмагачның күрке дә юк,
Түбәсенә кошлар кунмагач.
Безнең дә илләрдә кызлар да күп,
Ул кызларның файдасы юк.
Үзең сөйгән ярың булмагач.

На вершине горы, ой, яблоня,
У яблони и красы нет,
Если на макушку не сядут птицы.
В наших краях девушек много,
От этих девушек и пользы нет,
Если нет твоей любимой (8, с. 39).

А яблоневый сад в марийской песне ассоциируется с счастливой, радостной жизнью. Общеизвестно, яблоня — плодовитое дерево и, вероятно, поэтому она связана с образом матери. Если у горных мари «матушка как развесистая яблоня»:

Лаштыра олмаву гань *Как развесистая яблоня*
яратымы ӓвӓм ыльы... *матушка была...*
(9, с. 4000),

то у восточных марийцев в хвалебной песне она сопоставляется образу стержня яблони:

Тиҥь улат, аваем, *...Ты, моя мать,—*
олмапун рӱдыжӧ, *стержень яблони,*
Ме улына олмапун сӓскӓже. *А мы цветы той яблони* (10, с. 87).

Следует отметить, что у мордвы в песнях мифологического характера, по утверждению исследователя проблемы символики в песенной поэзии народов Поволжья и Приуралья К. М. Миннуллина, яблоня выступает могучим деревом, древом жизни, символом плодородия земли. Для примера он приводит песню:

Дерево хорошее — яблоня,
Дерево славное — яблоня!
По всей земле она корни пустила,
По всему небу ветки раскинула.
Заслонила ветвями ясно солнышко,
Светлую луну закрыла листьями (8, с. 40).

Далее ученый продолжает: «эта песня интересна также с точки зрения уяснения происхождения и природы высшего бога мордовской (эрзя) мифологии — Нишке. Нишке — глава пантеона: он собирает всех богов на пир под яблоней» (8, с.40). Автор также указывает, что в мордовских похоронных причитаниях увядание яблони, ее понурый вид означает печаль и тоску.

При анализе песенной традиции марийцев нами выявлен единственный текст песни, где яблоня символизирует образ отца:

Оралте покшел олмапует *Яблоня посреди двора*
Оралтылан ямым пурталеш. *Доставляет красоту.*
Ты шогалше шкемын ачаем *Здесь стоящий мой отец*
Сурт кӧргылан ямым пурталеш. *Дому приносит красоту* (11, с. 27).

Здесь такое противопоставление, с одной стороны, дает основание предположить, что у исполнителя нет матери, поэтому он для параллели с деревом, в частности, с яблоней, выбрал образ отца. Но, с другой стороны, по нашему мнению, таким способом народный творец хочет выразить свое доброе отношение к главе семьи. Помимо этого, в указанном выше примере усматривается и внутренняя символическая картина. Предполага-

ется, что, восхваляя внешнюю красоту яблони, народный певец хочет подчеркнуть внутреннюю красоту действующего лица, в данном случае отца.

Особый уход за яблоней и уважение к ней отражается также и в песнях восточных марийцев:

Изаже олмапум шындалеш, *Брат яблоню посадил,*
Енгамже вӱдым шавалеш... *А невестка (сноха) ее поливала...*
(11, с. 27).

или

Пӧртӧнчыл-лай ончылно *Яблоню перед крыльцом,*
олмапужым *Поливая, мать вырастила...*
Вӱд шавалын кушталын аваем... (10, с. 65).

В славянской народной поэзии, как констатируют Я. А. Автамонов (12, с. 62—65), Н. И. Костомаров (13, с. 61) и другие, яблоня символизирует невесту (жениха), образы которых проникнуты светлым, радостным настроением.

В соответствии с изложенным можно отметить, что в большинстве случаев образ яблони в марийских песнях и частушках является символом женственности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Нурминский С. А.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. Казань, 1862. Вып. 11.

2. *Знаменский П.* Горные черемисы из Казанского края (Из наблюдений очевидца) // Вестник Европы, 1867.— Т. 4.

3. *Герасимов О. М.* Народная музыка мари: традиции и современность. Йошкар-Ола, 1999.

4. *Ефремов А. С.* Структура модели марийских названий растений // Труды по финно-угроведению. Тарту, 1984.

5. *Стунджене Б. И.* Образ дерева в литовских народных песнях. Дис. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук. Вильнюс, 1990.

6. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.

7. *Кагаров Е.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.

8. *Миннуллин К. М.* Общая символика в песенной поэзии народов Поволжья и Приуралья // Типология татарского фольклора. Казань, 1999.

9. *Акцорин В. А.* Горномарийские народные песни // НРФ МарНИИ. Оп. 3, д. № 390.

10. Песни восточных мари: Свод марийского фольклора / Сост. Гадиатов Г. Г. Йошкар-Ола, 1994.

11. *Александрова Л. А.* Муралтена мо вара: Эрвел (Мишкан) калык муро-влак. Йошкар-Ола, 1991.

12. *Автамонов Я. А.* Символика растений в великорусских песнях // ЖМНП. СПб., 1902.— Т. 344, № II; — Т. 334, № 12.

13. *Костомаров Н. И.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1845.

Ludmila Shabdarova

VEGETABLE KINGDOM AND THE IMAGE OF AN APPLE-TREE IN MARI LYRIC SONG POETRY

The article is devoted to the study of symbolism of the vegetable kingdom in folk poetry of the Mari people. The analysis of the text testifies that the symbols of vegetables are widely used in many sides in the Mari song poetry. What the importance of an apple-tree concerns, its special role should be pointed out for it is associated with many corresponding images, various life aspects. They are, for example, the image of mother, girl (her beauty, slenderness) and happy, joyful life, etc.

Besides, the image of an apple-tree symbolizes its good attitude to the head of family. In general, the analysis of the materials allows us to conclude that in the image of an apple-tree in Mari folklore womanhood is mostly personified.

«Финно-угроведение», 2002, № 1

Алексей Иванов
Йошкар-Ола

ОБЩИННОЕ ЗЕМЛЕПОЛЬЗОВАНИЕ ГОРНЫХ МАРИЙЦЕВ В ПЕРВОЕ ПОРЕВОЛЮЦИОННОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ (1917—1927 гг.)*

В ходе аграрных преобразований первых лет советской власти в большинстве регионов страны произошло возрождение общины как исторической формы совместного пользования землей и крестьянского управления. Хутора и отруба насильственно ликвидировались, а их владельцы возвращались в общину. Уравнительное перераспределение охватило практически все земли, и осуществлялось с помощью механизма передела общинных земель, что привело к небывалому росту активности («оживлению») общины как социального института. В последующем, вплоть до завершения массовой коллективизации сельского хозяйства существование общинной организации было важнейшей особенностью поземельных отношений многонационального российского крестьянства в целом, и марийского в особенности. По данным выборочного земельного обследования ЦСУ РСФСР 1922 г., в пользовании общин находилось 99,1% всего фонда крестьянских земель Марийского края (области, затем республики), в пользовании коллективов (коммуны и артели) — 0,6%, отрубов и хуторов — 0,3% (1, л. 21).

В дореволюционный период у марийцев, как и у некоторых других народов Поволжья и Приуралья (чуваши, удмурты) преобладали сложные общины (2, с. 102—103). В массовом порядке они сохранялись и в первое пореволюционное десятилетие. Окончательная их ликвидация («упрощение») в порядке землеустройства относится лишь ко второй половине и концу 20-х годов.

Характерной особенностью сложных общин была связность общностью землепользования нескольких селений, как правило, объединенных в административном отношении в сельские общества (до принятия Земельного кодекса РСФСР в 1922 г.). Размеры сельских обществ, а, следователь-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Марийского республиканского фонда развития образования и науки. Проект № 4.

но, и общин (простых, либо сложных) были различны. Они могли включать в себя от одного до десятка и более селений. Так, типичная для Козьмодемьянского уезда времен аграрной революции, вновь образованная Ново-Троицкая волость, в 1920 г. состояла из шести, примерно равных по масштабу, сельских обществ: Мало-Сундырского с тремя населенными пунктами (д. Важнангер, с. Малый Сундырь, д. Мидяково), Второго Больше-Яктерлинского (два селения), Горно-Кушергского, Сарамбаевского (оба по три селения), Троицкого (д. Шиндырьялы) и Первого Больше-Яктерлинского (включало один населенный пункт с одноименным названием) (3, л. 6—9 об.).

Размеры сложных общин во многом определялись тем обстоятельством, что по своей внутренней организации они были неоднородны. На территории дореволюционного Марийского края существовало два типа сложных общин: а) общин, состоящих из одного сельского общества с его околотками («т.е. группами в несколько дворов раскинутыми по всему пространству земельного надела»); б) общин, состоящих из нескольких сельских обществ, обычно села с деревнями; в состав последних входили свои околотки (4, л. 39—40). Сложная община второго типа была распространена чаще.

Порядок распределения земельных угодий, достаточно запутанных и в простой крестьянской общине, в сложных общинах марийских крестьян усугублялся сохранением пережитков т.н. дачного землевладения бывших государственных крестьян. В состав земельных дач, числившихся в межевых книгах XIX в., входили порой угодья десятков и даже сотен населенных пунктов, общей площадью в тысячи гектаров. В 1920-е годы, перед началом землеустроительных работ, в Козьмодемьянском кантоне таковыми являлись Кузнецовская дача (общая площадь — 5,6 тыс. га), Троицко-Акозинская (5,5 тыс. га), Ценибековская (43 тыс. га) и другие дачи (5, с. 14). Типичным примером подобного рода землепользования являлась Троицко-Акозинская дача. Что она из себя представляла, известно из доклада землемера-землеустроителя М. Шестова (1926 г.): «Троицко-Акозинская дача расположена в юго-восточной части Козьмодемьянского кантона, в районах Виловатовском, части Малосундырском и Усолинском и тянется полосой от берега р. Волги на юго-запад до пределов Чувреспублики — протяжением до 18 верст и шириной в 5—6 верст... Площадь этой дачи равна 10859,28 дес., причем в силу своих естественных условий она разбивается на три части: первая из них это часть пойменно-луговая, где и сосредоточено исключительно луговое пользование, далее пойдет часть пашенных угодий, густо населенная, с наличием 35 селений с 6504 едоками, это часть вторая — Виловатовская, отделяющаяся от третьей большой дорогой, так называемым Московским трактом; в этой последней части население редкое — всего 1348 едоков в 7 селениях, площадь

же земель в 3890,08 дес., т.е. одна треть всей дачи. Кроме указанных трех участков есть четвертый лесной, совершенно обособленный, находящийся на левой стороне р. Волги и отстоящий от дачи на расстоянии 15—20 верст...» (6, л. 310—310 об.). Соседняя с Троицко-Акозинской — Ценибековская дача, самая обширная в Марийской автономной области в рассматриваемое время (43 тыс. га, 106 селений), размещалась даже в двух кантонах: Красноволжском, Большеюнгинском, Еласовском и Емелевском районах Козьмодемьянского кантона и Пайгусовском районе Юринского кантона. Земли этого массива тянулись с северо-востока на юго-запад примерно на «40 верст» и с запада на восток — на «20 верст». Помимо угодий на правобережье реки Волги, в состав его входили участки левобережья, чересполосно расположенные в двух местах (по рекам Ветлуга и Волга) с участками другой — Ардинской дачи. Достаточно сказать, что для разверстания земель Ценибековской дачи ее территорию пришлось разбить на шесть частей, на каждую из которых были составлены отдельные землеустроительные планы (6, л. 306—307).

Естественно, что в подобных условиях все недостатки общинного землепользования (меж- и внутриселенная чересполосица, мелко- и узкополосица, дальноземелье и т.д.) принимали гипертрофированные формы, в конечном счете, безусловно, сказываясь на уровне развития сельскохозяйственного производства. В 1927 г. в Козьмодемьянском и Юринском кантонах в среднем на одно марийское хозяйство приходилось 14,9 полосы в одном поле, русское — 16,5 полосы. Средний размер такой полосы не превышал 0,15 га (7). Причем, именно в Козьмодемьянском и Юринском кантонах мелкополосица была особенно велика. Например, у крестьянина Милорадова (Козьмодемьянское общество) 3 надельных десятины распадались на 21 полосу:

озимое поле — 0,25, 0,08, 0,17, 0,08, 0,1, 0,12, 0,1 дес.
яровое поле — 0,12, 0,12, 0,12, 0,08, 0,12, 0,17, 0,5 и т. д.

У крестьянина Ронкина (того же общества) 5,7 дес. складывались уже из 30 таких же земельных полосок (8, с. 54).

Особенно трудно приходилось в условиях уравнительного землепользования малоземельным хозяйствам, составные части наделов которых оказывались самыми мизерными и неудобными (для сельскохозяйственной обработки) по конфигурации. К тому же рост дробности земельных наделов приводил к пропорциональному увеличению площадей, выделяемых под межники, служившие помимо прочего рассадниками сорняков.

Не в меньшей степени крестьянские хозяйства страдали и от такого порока общинного землепользования, как дальноземелье. В большей мере дальноземелье было присуще именно центральным и юго-западным районам Марийского края, где оно являлось одним из факторов, сохранение

которых было неизбежно при наличии сложных общин. В Звениговском, Козьмодемьянском, Юринском кантонах, накануне коллективизации, расстояние от крестьянского двора до дальней полосы в среднем определялось в 9,6 км у марийских и 2,1 км у русских крестьян (9, л. 10). Максимальное расстояние составляло 23—25 км (10, л. 50). Такая ситуация приводила к наличию бросовых земель, надолго не вовлекаемых в сельскохозяйственное производство. Крестьянин (особенно безлошадный) просто физически не мог заняться их хозяйственным освоением. Показательна выдержка из объяснительной записки Областного земельного управления по отделу землеустройства, мелиорации и ГЗИ, в которой при общей оценке землепользования в Марийской АО указывалось, что «юго-западный район характеризуется крайней запутанностью землепользования при чрезмерно громоздком составе земельных обществ, доходящих в максимуме до 106 селений... естественно, что при подобной картине условий хозяйственного освоения земель, имеются налицо все отрицательные недочеты землепользования, здесь налицо: дальноземелье, доходящее до 10 и более км, узкополосица, чрезполосица (имелись факты проездов к своим участкам через 8 селений), образование значительных площадей чуть ли не бросовых земель, при весьма хищническом использовании, хотя надлежит отметить, что данный район относится к числу наиболее малоземельных районов» (11, л. 86). Не менее показателен и типичный пример последствий общинного землепользования. 29 мая 1924 г. Козьмодемьянскими кантонными землеустроительными и агрономическими службами было проведено обследование «почвенных качеств и удобств их использования» села Покровского. Что же показало обследование? «...с. Покровское расположено не в центре полей, а примыкает с края, что вызывает дальноземелье; например, часть поля под названием «Дальний отвод», площадью 296 дес. находится от села на расстоянии 5—6 и некоторые участки даже 7 верст. При таком дальноземелье о культурном использовании поля говорить, безусловно, не приходится. Навоз на дальние поля не вывозится, что обуславливает крайне низкие там урожаи... Кроме того чрезполосица достигает громадных размеров, один хозяин имеет до 20-ти полос, что также безусловно не позволяет вести правильной обработки, создает огромное количество меж и тем понижает урожайность... В заключение нужно отметить, что с. Покровское расположено под горой так, что навоз приходится возить в горы, что сопряжено с большими трудностями и не позволяет вывезти весь навоз в установленную традициями навозницу...» (12, л. 19).

Радикальный выход из создавшегося положения заключался в проведении массовых землеустроительных работ, первоначально по межселенному, а затем по внутриселенному землеустройству. Целесообразность такого рода мероприятий не отрицалась и самим сельским населением.

Проблема заключалась в отсутствии материальных ресурсов, и у самого крестьянства, и у государства, на организацию столь грандиозных преобразований земельных отношений. Несмотря на постоянно растущий объем землеустроительных работ, до начала коллективизации сельского хозяйства они привели к улучшению положения лишь незначительной части жителей сел и деревень Марийского края.

Само крестьянство всеми доступными средствами пыталось отрегулировать хозяйствование на земле. Особой популярностью в крестьянской среде первых послереволюционных лет пользовался такой способ рационализации земельных отношений, как переход к так называемой малой общине путем разукрупнения многодворных селений или образования новых — поселков и выселков. «Стремление населения в выборе форм землепользования,— говорилось в отчете Звениговского кантземуправления за 1926/1927 г.,— выражается в желании видоизменить означенную форму на менее сложную общину до одного селения, выселка и только в трех случаях на хуторскую форму; по природно-бытовым и социально-экономическим местным условиям форма землепользования признана — мелкая община и таковая означенным условиям отвечает» (13, л. 99). Любопытно также, что переход к мелкообщинной форме землепользования по инициативе самих крестьян был поддержан земельными органами. При этом мотивировка со стороны последних была следующей — поскольку «в массе смены общинно-трехполосной формы землепользования в скором времени ожидать нельзя считаясь со специальными бытовыми условиями, выражающимися в привязанности к собственности и недостатке культурного развития» и вместе с тем «определенно выявляется тенденция населения к упорядочиванию земобществ, как-то: многодворные селения делятся на части, образуются новые выселки с целью введения многопольного севооборота», то «улучшенное мелкое земельное общество в условиях данной действительности является наиболее желательным, тем более население на это само без особых каких-либо принуждений идет» (14, л. 42). Преимущества новых форм землепользования должны были заключаться помимо этого: 1) в отсутствии коренной ломки быта, что «весьма важно в период перевоспитания крестьянских масс»; 2) предоставлении возможности «передовым» группам крестьянства «осуществлять задания по улучшению способов хозяйствования вплоть до машинизации его»; 3) «в мелком земельном обществе быстрее (легче) может пройти кооперирование, что конечно без особых доказательств является полной предпосылкой к полной коллективизации хозяйства» (15). По инициативе же земельных органов были разработаны и законодательно оформлены оптимальные размеры земельных территорий, которые должны были учитываться при организации новых населенных пунктов. Эта тема, так же как

и государственное землеустройство в крае, является предметом отдельного исследования.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Доклад землемера Марийского областного отдела землеустройства М. П. Шестова о ходе работ по землеустройству Троицко-Акозинской дачи Козьмодемьянского кантона

1926 г.

Троицко-Акозинская дача расположена в юго-восточной части Козьмодемьянского кантона, в районах: Виловатовском, части Мало-Сундырском и Усолинском и тянется полосой с северо-востока от берега р. Волги на юго-запад до пределов Чувреспублики (Ядринский уезд Мало-Карачкинской волости) — протяжением до 18 верст и шириной в 5—6 верст; гранича с востока с Кузнецовской и с запада — с Ценибековской и Горно-Кушергской дачами. Площадь этой дачи равна 10859,28 дес., причем, в силу своих естественных условий она разбивается на три части. Первая из них — это часть пойменно-луговая, где и сосредоточено исключительно луговое пользование. Граница этой части есть естественная «гора», высотой до 20—30 саж. Далее пойдет часть пашенных угодий, густо населенная, с наличием 35 селений с 6504 едоками. Это часть вторая — Виловатовская, отделяющаяся от третьей большой дорогой, так называемой — Московским трактом. В этой последней части население редкое, всего 1348 едоков в 7 селениях; площадь же земель в 3890,08 дес., т.е. одна треть всей дачи. Кроме указанных трех участков, есть четвертый — лесной, совершенно обособленный, находящийся на левой стороне р. Волги и отстоящий от дачи на расстояние 15—20 верст. Площадь его исключительно лесная, в 1445,04 дес., с незначительными луговыми полянами.

Вся дача изрезана оврагами, как живыми, так и мертвыми. Причем, живые овраги уносят ежегодно десятки десятин удобной земли. Это обстоятельство было отмечено при подготовке дела и население склонно эти овраги укреплять, но просит лишь помощи со стороны земорганов, это — в отпуске леса и указаний техников, но пока это дело с укреплением оврагов дальше этих желаний не двигается.

В 1860 г. дача Троицко-Акозинская была отмежевана от смежных, и в ее состав входили не только теперешние Виловатовский, часть Усолинского и Мало-Сундырского районов, но и еще Мало-Карачкинская волость Ядринского уезда Чув. АССР, и землепользование всей дачи было мелко-чересполосно. Лишь в 1893 г. в порядке добровольного соглашения, кустарным способом, веревкою, марийцы отделили свои земли от чуваш, оставив лишь 611 дес. в разных кусках в пределах Мало-Карачкинской волости, которые впоследствии остались у них на правах фактического пользования, заменив лишь площадь 611 дес —125 дес. С 1893 г. никаких уже пертурбаций в землепользовании по даче не происходило. Часть большеземельная (Паратмарская) пользовалась большинством полос остальной части населения, расположенных в этой части,

ибо эти полосы своей разбросанностью, неудобренностью, мелкостью и отдаленностью от их владельцев, не имели большой ценности по эксплуатации их и зачастую забывались (часть населения, расположенного ближе к Волге и даже Виловатовского района). Население над этим думало и раньше, и отдельные селения, которые были слишком таким положением задеты, в 1911—1913 гг. делали попытки к выделу земель в одно место, но ввиду стойкости и крепости большеземельных (говоря сравнительно), это предприятие провалилось и вот уже в 1922 г. осенний съезд Советов по бывшей Виловатовской волости постановляет произвести раздел земельных угодий между селениями.

В 1923 г., летом, в июле месяце, Козьмодемьянским КЗУ это дело было принято к производству, но за отсутствием в этот момент землемеров, оно прождало до осени и только лишь с половины сентября началась работа. Но и то не тем порядком, как это вообще происходит дело. Началось оно со съемки луговых угодий, каковая была закончена в декабре месяце и в декабре же началась подготовка этого дела, закончившаяся в апреле 1924 г. При подготовке дела удалось установить, что оно пойдет в добровольном порядке и лишь часть населения большеземельников относилась строптиво к этой затее. С весны 1924 г. практикантом Лоцмановым и землемеров Гуляевым было приступлено к съемке ситуации остальной площади. К осени последняя была закончена, а также была произведена оценка земельных угодий. Окружная межа не обходилась вновь, лишь проверялась только, а был использован старый материал съемки 1911—1913 гг. В зиму 1924/1925 г. работавшими землемерами были составлены планы и последние лишь не успели кончить вычисления площадей. каковая работа и была уже выполнена в начале летнего периода 1925 г. По исчислению этих площадей дача оказалась: усадебных земель — 682,15 дес., пашни — 5206,73 дес., выгон — 1524,68 дес., лесов местного значения выделено 529,02 дес., луговых угодий — 1613,92 дес., садов и огородов — 40,5 дес., прочих угодий — 1262,28 дес., а всего — 10859,28 дес. В лето же 1925 г. было приступлено к составлению проекта, причем, проектов составлено было на 29 земельных обществ, на площади 5388,88 дес., и указаны были в натуре проектные границы, но при перенесении проектов случилось маленькое несчастье. А именно, получилось несоответствие плана с натурой и порой эти расхождения были ощутительны и работа по дальнейшему составлению проекта мною была приостановлена. Обращена была просьба о ревизии работы, которая в конце октября месяца и установила тоже самое. В результате же было предначертано пересоставить план вновь, перевязать все хода и только уже впоследствии дело двигать дальше, но в силу того, что из нас, работающих с половины лета двоих землемеров, Гулева и меня, первый был взят в ряды армии — выбыл, а я по обязанности должен был выбыть в Юринский кантон и дело по Троицко-Акозинской даче остановилось до февраля месяца 1926 г. И только лишь с последнего были возобновлены работы, указанные актом ревизии. Теперь часть этих работ, и порядочная, еще не выполнена и при работе меня одного вряд ли будет окончена к началу летнего периода.

Все составленные проекты долго и горячо обсуждались селениями, но все же были приемлемы и до сего времени еще не поступало ни одной жалобы по

проектам. Само же составление проектов составляет те трудности, что селения в указанной части слишком скучены и отсутствием достаточных площадей при деревнях, перенесению же проектов тормозом служило — это овражистая местность. Все проекты поселенных участков не представляют из себя всей площади, причитающейся тому, или иному селению, за исключением двух выселков, и каждое земельное общество будет иметь чересполосный участок размером от 10 до 100 десятин.

Теперь же на очереди окончательная отделка сработанного материала и дальше — это составление проекта на чересполосные участки, семь селений Паратмарского района и выдел школьных участков. От чересполосных же участков избавиться невозможно, по причинам вышеуказанным — недостаток земель в одной части и излишек — в другой, хотя с самого начала подготовки и в течение всего исполнения дела, не могло быть говорено о выселках на эти свободные отдаленные земли, но существенных результатов эта мера дала. Образовался лишь один выселок и то в 60 едоков. Теперь же остается одна задача — расположить эти чересполосные участки с таким расчетом, чтобы впоследствии, даже может быть и в недалеком будущем на них можно было селиться (обеспечить водой и дорогой).

Форма землепользования вряд ли измениться в обществах и лишь выселки перейдут к многополью, а может процентов 10—15 селений перейдут к широким полосам по окончательному утверждению проекта. Объясняется это, во-первых, внедрившимся убеждением в пользе теперешней своей трехпольной формы землепользования, а, во-вторых, может быть была мала агитация, мало было бесед о переходе к улучшенным формам землепользования.

Землеустроитель по Троицко-Акозинской даче
землемер *Шестов*

Государственный архив Республики Марий Эл. Фонд Р-353. Опись 7. Дело 2. Листы 310—311 об. Подлинник. Рукопись.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 9. Д. 461.

2. В 1907 г. в Козьмодемьянском уезде из 22 марийских общин сложных было 14, в Царевококшайском уезде — из 82 марийских общин сложных было 49, в Чебоксарском уезде — из 15 марийских общин сложных было 11. В целом по Казанской губернии в этот же период сложные общины составляли у марийцев 60,8% всех общин, у русских — 2,5%, у чуваш — 50,2%, у татар — 4% (*Патрушев А С.* Об общинном землевладении в Марийском крае в конце XIX — начале XX вв.//История, археология, этнография мари. Йошкар-Ола, 1967. С. 108; Статистика землевладения Казанской губернии. Вып. 13. Казань, 1909.

3. Государственный архив Республики Марий Эл (ГАРМЭ). Ф. Р-262. Оп. 1. Д. 192.

4. ГА РМЭ. Ф. Р-262. Оп. 1. Д. 423.

5. *Шлыков Д. Н.* О земельном «голоде» сельскохозяйственного населения Маробласти // Марий Эл, 1929, № 1—2.

6. ГА РМЭ. Ф. Р-353. Оп. 7. Д. 2.
7. ГА РМЭ. Ф. Р-159. Оп. 1. Д. 205. Л. 9—10. Д. 213. Л. 13—14.
8. *Кузина А. С.* Особенности социалистического строительства в национальной деревне в 1921—1929 гг. (на материалах Марийской АССР)//Вопросы истории советского рабочего класса и колхозного крестьянства в Марийской АССР. Киров — Йошкар-Ола, 1978.
9. ГА РМЭ. Ф. Р-159. Оп. 1. Д. 205.
10. ГА РМЭ. Ф. Р-159. Оп. 1. Д. 294.
11. ГА РМЭ. Ф. Р-353. Оп. 11. Д. 5.
12. ГА РМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 125.
13. ГА РМЭ. Ф. Р-798. Оп. 1. Д. 16.
14. ГА РМЭ. Ф. Р-353. Оп. 11. Д. 24.
15. Марийская деревня, 1926, 9 октября.

Alexey Ivanov

COMMUNAL LAND-TENURE OF HIGHLAND MARI DURING THE FIRST POST-REVOLUTIONARY YEARS (1917-1927)

The article depicts land-tenure relations among highland Mari (one of the groups of Mari population) during the crucial period since the establishment of the Soviet power in Russia till the beginning of the forced collectivization in agriculture. These facts are presented in native and foreign historical and ethnographical literature for the first time.

The main accent is made on the description of communal land-tenure as the dominant type of land practice and public awareness of rural population. The specific features of local people's communal organization are depicted by the author. Forms and types of territorial land organizations typical for this ethnical group which existed till the end of the first third of 20-th century are described in the article.

The article is based on the archives, periodical press, works of native scientists. The majority of the sources in use are introduced in the scientific literature for the first time.

«Финно-угроведение». 2002. № 1.

ПЕРСОНАЛИИ

Ксенофонт Сануков, Элеонора Алексеева
Йошкар-Ола

МАРИЙСКИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ П. П. ГЛЕЗДЕНЕВ

(к 135-летию со дня рождения)

В истории Марийского края конца XIX — начала XX веков еще осталось много неизученных и нераскрытых проблем. К ним относится и вопрос о содержании и характере просветительского движения. Особый интерес к нему вызван тем, что в последнее время в нашем обществе развернулись процессы возрождения национального самосознания, актуальными стали задачи развития национальной культуры, школьного образования на родном языке. Исторический опыт предшествующих поколений может оказать в этом большую помощь.

В конце XIX века, в условиях, когда царское правительство разжигало ненависть ко всему, что было не русско-православным, многие передовые люди Российской империи выступили за преодоление культурной отсталости своих народов, развивающиеся прогрессивно-демократические идеи стали проникать и в среду марийского народа.

Зарождению просветительства как движения, появлению передовых людей марийского общества способствовало много факторов: близость к такому культурному и образовательному центру, как Казань, развитие товарно-денежных отношений, которые стали проникать в социальную жизнь края, требовали от общества грамотных людей, каковыми были и первые просветители, представители молодой национальной интеллигенции.

Уже в первые годы зарождения марийского просветительского движения наметилась ее особенность: ощутив на себе положительное влияние серебряного века русской культуры, оно сумело сохранить в себе национальные черты, сохранить любовь к родной культуре.

Все первые просветители малочисленных народов были воспитаны в условиях христианско-миссионерской идеологии, в условиях господства в Российском обществе пренебрежения к «инородцам», к «иноверцам».

Окружающая обстановка приводила первых образованных людей из марийцев, удмуртов и других к ущемленности этнического самосознания. Они настолько были «загнаны в угол», что многие из них даже стеснялись признавать свою национальность.

Но со временем в обществе появились люди, которые перешагнули барьер национальной неполноценности, навязанный колонизаторами, смогли сломить в себе чувство «второсортности». Таких людей Марийский край знает немало. Это П. М. Кунаев, В. М. Васильев, Т. Е. Ефремов, П. П. Глезденев... Это были люди, которые составляют предмет национальной гордости, с именами которых связано развитие национальной культуры. К сожалению, до настоящего времени биографии этих людей, их жизнедеятельность остаются «белым пятном» в истории нашей республики. Историческая правда еще не сказана, в частности о жизненном пути, который прошел выдающийся марийский просветитель Павел Петрович Глезденев.

Фигура П. П. Глезденева, представителя первого поколения национальной интеллигенции, была во многом загадочной не только для современников, но и для историков. Незаслуженно забытая, она является одной из малоизученных проблем в истории Марийского края. Из-за господствовавшего принципа «классово-социального» подхода к рассмотрению биографии людей личность П. П. Глезденева была запретной для изучения.

Между тем значимость этого человека для истории просветительского движения, культуры мари является такой же, что для соседей татар — Каюм Насыри, чувашей — Иван Яковлевич Яковлев. Несмотря на то, что И. Я. Яковлев был таким же миссионером, как и П. П. Глезденев, о нем написано очень много научных работ и биографических очерков благодаря тому, что его жизненный путь был связан с деятельностью И. Н. Ульянова, отца В. И. Ленина. А марийский просветитель П. П. Глезденев, имеющий такое же значение в истории марийского народа, что и И. Я. Яковлев для чувашей, остался изгоем в плане изучения.

Отдельные моменты из жизни и деятельности П. П. Глезденева отражены в работах П. А. Апакаева (1), К. К. Васина (2), М. Т. Сергеева (3), А. С. Патрушева (4), К. Н. Санукова (5), О. А. Колейс (6), Л. П. Москвиной (7). Первый опыт написания его биографии предпринят И. Г. Ивановым (8).

Павел Петрович Глезденев родился 9 апреля 1867 года в Белебеевском уезде Уфимской губернии, в деревне Тумбагуш (ныне Шаранский район Республики Башкортостан). Его родители были крестьянами. Они сделали все возможное, чтобы дать хорошее образование двум сыновьям. Брат П. П. Глезденева — Леонид Яковлевич Мендияров тоже был незаурядной личностью в истории и культуре мари.

Будущий просветитель происходил из семьи язычников, и в школе он учился как Ислам-Гарей Мендияров. Новую фамилию, имя и отчество он получил в 1892 году при крещении.

Получив начальное образование в деревне Тумбагуш, он поступил в Бирскую учительскую семинарию. После семинарии П. П. Глезденев работал в школах родного Белебеевского уезда. После одиннадцатилетней практики учителем, он поступает в Уфимскую духовную семинарию, закончив которую через 2 года, стал дьяконом, а потом принял сан священника в селе Новоникольск Белебеевского уезда.

Формирование личности Павла Петровича Глезденева как просветителя началось в тот период, когда марийский народ начал втягиваться в процесс национального пробуждения, когда стала внедряться система Николая Ивановича Ильминского по просвещению нерусских народов Поволжья и Приуралья на основе использования родного языка.

В 1902 году П. П. Глезденев приезжает в Казань, где становится вольнослушателем Казанской духовной академии. В это время многие представители зарождавшейся интеллигенции получили среднее и высшее образование в Казани, которая являлась интеллектуальным центром для народов Поволжья и Приуралья.

Условия начавшейся революции в России пробудили у будущих марийских интеллигентов, обучавшихся тогда в Казани в духовной и учительской семинариях, демократические общественные устремления, желание способствовать духовному пробуждению родного народа. С. Г. Чавайн вспоминал: «Революция 1905 года подняла у марийской интеллигенции национальное самосознание. Если многие до сих пор стыдились, что они марийцы, то теперь заговорили о марийской литературе, книге, газете». Притягательной фигурой, вокруг которой они сгруппировались, был Павел Петрович Глезденев. В. А. Мухин вспоминал декабрьский вечер 1905 года, когда учащиеся-марийцы из двух семинарий собрались в общежитии учительской семинарии, и слова П. П. Глезденева, сказанные тогда: «Теперь побольше свободы стало. Вышел Манифест (Манифест Николая II от 17 октября 1905 года.— *авт.*). Все малые народы стали пробуждаться. Чуваши газету выпускают. Татары о «федерации» ведут разговоры. Марийцам от них не следует отставать и отделяться. Нужно начать пробуждать марийцев. Вы учитесь в семинарии. Вам сейчас же необходимо подготовиться для оказания помощи своему народу. Если мы сами себе не поможем, никто продвигать вперед марийский народ не будет».

Во время учебы в Казани П. П. Глезденев особенно сблизился с учащимся духовной семинарии В. М. Васильевым. Спустя некоторое время они, объединившись в творческий союз, начинают совместную работу. Благодаря им увидели свет многочисленные брошюры, книги, журнал, газеты на родном языке.

Для дореволюционной деятельности П. П. Глезденева характерным было просветительство в сочетании со служением царскому престолу, с участием в проведении правительственной политики по укреплению позиций государственной религии — православия. Отец Павел принимал участие в миссионерско-просветительской работе среди марийцев. Но по мере углубления общественного и политического процесса у него шло ослабление религиозной направленности в его деятельности. Несмотря на то, что работа П. П. Глезденева в области просвещения и носила религиозный характер, и что он лояльно относился к царской власти, его деятельность в деле просвещения народа имела положительный характер. Православные попы-миссионеры не только несли идеи добра и сострадания, общественного согласия в устных религиозно-нравственных проповедях, они занимались переводами религиозных текстов, писали нравоучительные статьи на родном языке.

После четырехгодичных курсов академии П. П. Глезденев сдает экзамены и одним из первых среди марийцев получает высшее образование. Выпускника Духовной академии оставляют в качестве преподавателя школы при Казанской учительской семинарии. Параллельно он ведет уроки марийского языка в женской семинарии.

В 1907 году его направляют в Вятскую губернию в качестве епархиального миссионерского проповедника. На данной должности Павел Петрович проработал десять лет (до 1917 года). Именно из-за этого в советский период его работу было принято оценивать как реакционную.

Но православно-миссионерская деятельность П. П. Глезденева тесно переплеталась с подготовкой учебной литературы. Отец Павел, участвуя в пропаганде православия на родном языке, думал, что евангельские нравственные нормы могут противодействовать распространению таких социальных пороков, как пьянство, воровство, половая распущенность, которые уже проникали в общество.

Еще задолго до революции Глезденев приходит к мысли о необходимости создания книг на родном языке. Воодушевленный своей идеей, он уходит в водоворот книгоиздательства. Он оказался одним из первых, кто понял, что без внедрения родного языка в жизнь народ погибнет, что только тогда будет жить этнос, пока издаются книги, газеты на родном языке.

Многих марийских учителей и священников глубоко волновала идея распространения грамоты в народе на родном языке, чему открыла дорогу система Ильминского. Но учителя остро ощущали нехватку литературы. Молодое поколение национальной интеллигенции начала XX века, включившееся в общественно-политическую жизнь на волне подъема демократической революции, приступило к созданию и распространению литературы на родном языке.

Поэтому неудивительно, что, если на первых порах П. П. Глезденев ограничивался пропагандой в рамках миссионерства, то со временем он отрывается от христианских догм. Еще в Казани он, будучи вольнослушателем курсов академии, видел, что газеты и книги были большой редкостью в деревнях, где проживали марийцы. Он делал все возможное, чтобы помочь своему народу. На курсах, уроках он преподавал элементарные естественно-научные, историко-географические знания, не обходя стороной и медицину. Не забывая о важности марийского языка, он ставит перед собой задачу выпуска новых книг и учебников. Именно тех учебников, которые отвечали бы существующему в то время уровню мысли учителей и были бы доступны в то же время детям-черемисам.

В 1907 году Павел Петрович не без основания пишет: «Буквари, выходившие ранее, слишком скудны по содержанию. Затем материал по расположению не отвечает самым элементарным требованиям дидактики: ни в графическом, ни в фонетическом отношении. И благодаря этим обстоятельствам они нигде, кроме братских обществ в Казани, не приняты». Здесь же он обосновывает роль родного языка в обучении: «Желание учить детей инородцев на их родном языке основывается на следующей чисто психологической истине: единственным и верным проводником идеи в самую глубь сознания, в особенности на первых порах, служит родной язык» (9, с. 3).

Таким образом, начиная с 1907 года, благодаря П. П. Глезденеву, появляется ряд учебников, с этого момента резко меняется содержание учебников на марийском языке. Совместно с В. М. Васильевым П. П. Глезденев выпустил в свет «Начальную марийскую книгу» («Тӱнгалтыш марла книга»).

Но в первом выпуске эта книга не содержит упоминания о В. М. Васильеве, то есть не указано, что она выпущена в соавторстве. В 1911 году книга была переиздана с некоторыми дополнениями, и авторское право Валерьяна Михайловича было восстановлено.

«Начальная марийская книга» написана на восточном и луговом наречиях марийского языка. Учебник написан легким и доступным языком, содержит в себе небольшие рассказы, много песен, загадок, пословиц.

Изданием данной книги П. П. Глезденев и В. М. Васильев постарались показать всю красоту и богатство родного языка. Они со страниц учебника заговорили с ребятами на языке их любимых песен и сказок. Одновременно с изданием книги отец Павел решает вопрос о методике преподавания марийского языка в учебных заведениях, учебник содержит богатый познавательный материал и хорошо иллюстрирован. Но в данном букваре из марийского алфавита были изъяты 8 букв (ф, х, ц, щ, е, ё, ю, я), уже вошедшие в обиход марийской национальной письменности. Данным шагом авторы хотели внедрить в практику свою давнюю мечту — сохра-

нить «чистый» марийский язык, предотвратить его засорение русскими и иноязычными словами.

В этом же году П. П. Глезденев с В. М. Васильевым приступают к выпуску второго учебника. Уже в мае 1907 года увидела свет «Другая марийская книга» («Вэс марла книга»). Она стала «...прямым продолжением черемисского букваря под названием «Начальная марийская книга», почти все содержание книги взято из второй, после букваря, книги И. С. Михеева, изданной им на русском языке для инородцев» (10, с. 5).

Учебник содержит в себе много фольклорного материала, а по поводу стихотворения «Ласточка» («Вараксим») академик И. Г. Иванов пишет: «Стихотворение «Ласточка» является первым печатным стихотворением на марийском языке, и Павла Петровича вполне можно считать автором самого первого стихотворения на марийском языке» (8, с.105).

Эти две книги принесли очень большую пользу практической деятельности учителей. Благодаря сотрудничеству П. П. Глезденева и В. М. Васильева не одно поколение детей мари ощутило силу и красоту марийского языка. Павел Петрович осуществил то, о чем он мечтал: дать понять марийским детям, что они ничем не хуже русских детей. П. П. Глезденев и В. М. Васильев помогли разбудить в молодых марийцах чувство национальной гордости и самосознания. Ведь долгое время грамота, наука, литература для инородца оставались чем-то наносным и даже враждебным. «Учась грамоте поневоле, по приказу начальства, по русским учебникам, они чувствуют себя не на месте. Все это, как им казалось, нужно не им, а русским, а так как их заставляли все же учиться, то они настраивались враждебно не только к учебникам, но и к учителям. В таких школах дети считали своей обязанностью утечь из школы. Причем ум инородца воспринимался как неспособный вообще к восприятию высоких истин» (11, с. 34).

Таким образом, благодаря упорной работе П. П. Глезденева по претворению в жизнь передовых идей, касающихся образования инородцев, марийцы получили новые учебники, отвечающие всем методическим требованиям и наиболее подходящие для обучения ученика-мари. Он получил тот учебник, который зажигал искру желания к учебе, чего не было в других учебниках. Может быть, благодаря этим книгам, уже в начале XX века была заложена основа литературного языка мари.

В 1908 году П. П. Глезденев выпустил в свет «Марийскую арифметику». Данный учебник был предназначен для начальных классов и преследовал собой цель обучить детей элементарной математике. В этом учебнике приспособлены к марийскому языку многие арифметические термины, причем некоторые слова употребляются до сих пор. Например, «ушымаш» (сложение), «налмаш» (умножение), «кудалтымаш» (вычитание).

Таким образом, П. П. Глезденева вполне можно считать первопроходцем в деле издания учебников. Благодаря его работе шел процесс усовершенствования орфографии, пунктуации марийского языка. До его книг у мари не было усовершенствованных учебников, за исключением нескольких букварей.

Развитие марийской письменности, художественной литературы в начале XX в. тесно слилось с общероссийским освободительным движением. Историческая обстановка, сложившаяся в начале XX века, вызывала необходимость создания массовой светской литературы, поэтому марийская национальная интеллигенция задумала выпустить издание светского характера. Уже в годы первой Российской революции у татар, мордвы, чуваш проявили себя высокообразованные люди. В 1906 году увидела свет первая газета на чувашском языке «Хыпар», удмурты подготовили календарь на родном языке, буряты организовали национальное издание.

Некоторые исследователи еще не так давно утверждали, что до революции у марийского народа, кроме церковных календарей, ничего не было. Но историки-краеведы доказали, что и у мари был такой печатный орган преимущественно светского характера, который назывался «Марла Календарь». Его основателями явились те же П. П. Глезденев и В. М. Васильев.

«Марла Календарь» способствовал формированию национальной интеллигенции и подъему марийского народа в целом. Ежегодник был тесно связан с традициями и обычаями народа. Поэтому неслучайно марийцы это издание считают началом национального пробуждения. Благодаря ему начинают складываться зачатки идей возрождения не только у интеллигенции, но и у простого крестьянства. С началом выпуска «Марла Календаря» марийский язык вступил в новый этап своего развития. К решению проблем редакторы-издатели подходили сознательно, если дело касалось языка. Они опирались на «чистый язык» народа, который, по их мнению, сохранился только в устном народном творчестве, поэтому язык ежегодника стал понятным для широкой массы марийского населения, был известен и популярен как среди луговых, так и восточных марийцев. А та зарождавшаяся прогрессивная интеллигенция, которая занималась изданием, отражала думы и чаяния марийского народа, марийского крестьянства.

Среди авторов-издателей ежегодника «Марла Календаря» роль П. П. Глезденева была столь же значительна, как и роль В. М. Васильева, что в имеющейся литературе замалчивалось.

Весьма колоритную и значительную роль П. П. Глезденева в деле редактирования ежегодника стали подчеркивать только в последнее время. Несомненно, П. П. Глезденев отличался и силой художественного таланта, широтой эрудиции, а также глубокими патриотическими чувствами по отношению к своему народу. Он был высокоодаренным, истинным выра-

зителем народных дум, что видно из его материалов. Его по праву можно считать не только основоположником, но и идейным предводителем марийского печатного слова.

В немногих трудах, касающихся жизни и деятельности П. П. Глезденева, пишут о нем как о фольклористе, этнографе, но редко упоминается его имя как редактора-издателя, а ведь «Марла Календари» издавались под его руководством вплоть до последнего номера. Более того, отдельные номера были отредактированы под его личным руководством, без участия В. М. Васильева.

С появлением «Марла Календаря» исследователи связывают и появление марийской художественной литературы и светских книг на родном языке. П. П. Глезденев стоял у самой колыбели марийской литературы.

П. П. Глезденев и В. М. Васильев и объединившиеся вокруг них молодые национал-демократы создали не только ежегодник, но и выпускали брошюры, листовки на родном языке. Они сумели показать, что и марийский народ такой же, как и другие народы, и у марийского народа есть своя история. Более того, П. П. Глезденев открыл новую страницу в истории марийской общественной мысли, национальной духовной культуры.

В связи с активизацией деятельности прогрессивно мыслящих людей в 1905 году в Казани сформировался кружок, члены которого называли себя «Озанг мари» («Казанские черемисы»). В него вошли П. П. Глезденев, тогда еще слушатель миссионерского отделения Казанской духовной академии, В. М. Васильев, только что окончивший Казанскую духовную семинарию, П. М. Кунаев, преподаватель учительской семинарии, и другие демократически настроенные марийцы, которые в то время жили или учились в Казани. Они сгруппировались вокруг своего издания, которое назвали «Марла Календарь».

«Мы, марийцы, живущие в Казани, объединившись все вместе, решили: не торопясь, мало-помалу, как хватит силы, будем переводить с русского языка на марийский хорошие книги с последующим их распространением в обществе. Ведь книги на родном языке может прочесть любой, кто совсем недавно ознакомился с азами обучения. Несмотря на то, что в доме и много книг, все равно должна быть одна главная среди них, поэтому мы и решили впредь издавать такое издание, которое мы назвали «Марла Календарь».

С таким предисловием увидело свет первое светское издание на марийском языке — «Марла Календарь» на 1907 год. Краеведам известно, что редакционной коллегией был подготовлен ежегодник раньше — на 1906 год. Но в связи с нехваткой финансов он так и не увидел свет, о чем потом написал в своих воспоминаниях В. М. Васильев: «Выпуск «Марла Календаря» мной был задуман еще в 1906 году. Под моим руководством был изготовлен рукописный вариант издания. Основой для «Марла

Календаря» послужило издание Шаркова. Ярко-красный по своему содержанию, он обратил на себя серьезное внимание цензуры и общественности» (12). (Следует иметь в виду, что это было написано тогда, когда имя Глезденева было под запретом).

Так в 1907 году объемом в 72 страницы увидел свет «Марла Календарь». Из архивных материалов, опубликованных А. С. Патрушевым, известно, что в выпуске первого номера календаря финансовую помощь оказал владелец завода в г. Ядрине Зиновий Таланцев (13, с. 34).

Изданием ежегодника была открыта новая страница в истории общественной мысли народа, национальной и духовной жизни мари. В то далекое время крайне мало было печатных изданий светского характера, поэтому редакторы-издатели были убеждены, что «Марла Календарь» станет самым необходимым атрибутом в жизни марийского народа, став чем-то вроде энциклопедии. Материалы для первого номера в основном были взяты из выходившего в Нижнем Новгороде «Народного Календаря». Кроме него, был использован «Сборник рассказов из русской истории».

По своему содержанию «Календарь» был демократичным. Он начинается с истории мерян, далее идет краткий обзор русской истории с древнейших времен до начала XX века.

Особое внимание отведено царскому флоту и армии. Не вышла из поля зрения и работа Государственной Думы. При этом издатели с прискорбием констатировали: «В прошлом году в Думе не было ни одного марийца, нынче тоже никто не избран. Кто же должен говорить в Думе за марийцев?» Даны сведения о существующем строе, разъяснены сведения о почте, телеграфе, приведены образцы писем и адресов. Много внимания было уделено царскому дому. Следует при этом выделить один интересный момент. По примеру чувашских изданий был напечатан портрет императора Николая II, а на обратной стороне была помещена астрономическая таблица. Из-за низкого качества бумаги император как бы оказался в клетке за решеткой. Из-за чего и «досталось» первому номеру от цензуры. Кроме этого, редакторами был выдвинут прямой лозунг к возвращению «чистого языка предков». «Чрезмерное употребление иноязычных слов может отстранить читателей нашего издания»,— писали они (12).

Уже в советское время по этому поводу А. А. Асылбаев писал: «Вместо того, чтобы для основы выбрать литературный язык, наиболее богатый диалект, П. П. Глезденев идеализирует древний язык, считая его корневым, при этом постоянно освобождаясь от интернациональных слов» (14, с. 32). К календарю цензура отнеслась подобающим образом. Председатель Дворянского совета в Казани В. А. Соловьев писал: «В Царевококшайском и других уездах Казанской губернии, а также среди черемис Вятской, Уфимской губерний распространяется календарь крайне вред-

ного и возбуждающего действия. Брошюра называется «Марла Календарь», напечатанная в Казани в 1907 году и вышедшая в свет без предварительной цензуры»(4, с. 7).

Хотя в первом номере календаря не было прямых призывов к борьбе с царским самодержавием, цензоры увидели в «Марла Календаре» антиправительственную направленность, потому что в рассказах о русских царях они были представлены не в лучшем свете. Поэтому уже напечатанные брошюры подверглись временному аресту со стороны цензуры. Издатели были вынуждены вымазать типографской краской 63 строки в 10 местах.

«Марла Календарь» с первых же дней своего выхода стал одним из любимых изданий в народе. Это отмечал и дореволюционный этнограф С. К. Кузнецов. Историку В. Н. Аблинову удалось обнаружить его рукопись под названием «Татары, вотяки, черемисы». В разделе «Черемисы» С. К. Кузнецов писал: «Черемисский редакционный комитет извлек из «Народного календаря» существенное, кое-что убавил, кое-что прибавил и получилась желанная Казанским черемисам брошюра «Марла Календарь»... Если подобный календарь был бы выпущен для среды более образованной, которая сама сможет разобраться, что справедливо, что нет, это было бы полбеды. Но раз такая брошюра попадет к еле грамотным людям, которые толпами собираются слушать чтение подобной хрестоматии, эффект получается крайне нежелательный. На новичков подобный подбор фактов действует подобно грому и выбивает совершенно из колеи, в корне изменившим свой взгляд на основы нашей государственной жизни. Уже теперь можно встретить молодежь, полностью заучившую нелепости Календаря» (15, с. 81—82).

Несмотря на то, что С. К. Кузнецов писал с официальной точки зрения, но тем не менее здесь подчеркивается большая роль календаря для марийцев. Этнограф отмечал и антиправительственную направленность ежегодника, так как в нем был приведен пример о подавлении бунтовщиков. Естественно, что данный факт не мог оставить в покое цензуру. Казанский губернатор, видя в «Марла Календаре» вред, поручил профессору Н. И. Ашмарину провести его анализ и подготовить отзыв. Н. И. Ашмарину удалось убедить губернатора в том, что статьи, напечатанные в календаре,— переводные, оригиналы которых в свое время были допущены к печати цензурой. Основываясь на этих мотивах, Н. И. Ашмарин просил смягчить судебное преследование по делу редакторов-издателей. Благодаря Н. И. Ашмарину марийский календарь и его издатели не были арестованы. Но тем не менее реакционная часть общества была взбудоражена появлением календаря. Уже осенью 1907 года «Марла Календарь» разыскивался по всему Царевококшайскому уезду.

Несмотря на то, что календарь принес издателям неприятности, реши-

ли выпустить его и на 1908 год. Перед издателями встал вопрос о направленности издания. По этому поводу В. М. Васильев писал: «Издателю оставалось одно: или отказаться от революционного курса календаря, или придать ему более терпимый и лояльный вид для правительства. Вся редакционная коллегия была заинтересована в дальнейшем выпуске календаря, сохранении единственного издания на марийском языке. «Марла Календарь» с 1908 года стал выпускаться уже в другом плане»,— писал В. М. Васильев(12). Приняв во внимание все обстоятельства, редакционная коллегия решила, что в календаре не будет содержаться критика существующего строя, поэтому в ежегодниках с 1908 года даются естественно-научные, медицинские знания, печатаются первые художественные произведения на марийском языке. Очень большое место уделялось фольклору.

Издатели «Марла Календаря» хорошо представляли, что одно из ведущих мест в литературе занимает художественное слово. Поэтому нет ничего удивительного в том, что первые художественные произведения стали печататься в «Марла Календаре». В ежегоднике стал печатать свои произведения С. Г. Чавайн. Всего было напечатано около двадцати произведений в стихотворной форме. В связи с тем, что с 1908 года меняется характер календаря, в нем стали появляться статьи о бережном отношении к деньгам и орудиям труда. Редакторы-издатели, будучи образованными людьми, видели причину бедности мари в неразумном ведении хозяйства. Просветители в своем издании призывали не только к учебе, овладению элементарной грамотой, как например, в календаре за 1909 год: «Эй, марийцы, читайте книги, пробудитесь скорей». Они звали их к разумному ведению хозяйства, пытались учить азам экономического ведения хозяйства. Статьи в большинстве своем принадлежали П. П. Глезденеву. Он хотел, чтобы марийский крестьянин имел элементарные экономические знания. Из-за того, что он был сторонником бережного отношения к труду и его результатам. С. А. Коробов писал: «В этих календарях мари призывались развивать торговлю и капиталистическое производство» (16, с. 101).

Естественно, что и календари за 1908 год подвергались слежке органами власти. Так, в сказке «Баран и свинья» власти видели выступление против русских. Историки тоже видели в сказке «межнациональную рознь» и утверждали, что статьи буржуазно-националистического характера принадлежат П. П. Глезденеву.

В «Истории Марийской АССР» (Том I, 1986 г.) говорится, что под влиянием П. П. Глезденева «Марла календари» распространяли «реакционные идеи».

Эти слова были высказаны в адрес человека, горячо любившего свою родину, свой народ, который ратовал за то, чтобы весь народ мари под-

нялся до культурного уровня других народов, стал просвещенным и высокообразованным. Это был человек, который делал все, чтобы у марийцев проснулось чувство национального самосознания и национальной гордости. Всю свою жизнь он стремился к тому, чтобы мари мог свободно читать свои печатные органы, мог свободно развивать письменность. Не испугавшись нападок со стороны правительства, он одним из первых заявил, что в школах в первую очередь надо заняться изучением марийского языка.

В годы первой мировой войны П. П. Глезденев начал издавать газету «Война Увэр» («Военные известия») — первую газету на марийском языке. Идея П. П. Глезденева была поддержана Вятским губернатором, потому что он был уверен, что газета будет давать информацию с позиции самодержавия. Знание удмуртского и татарского языков позволило Павлу Петровичу редактировать газету и на этих языках. «Военные известия» на удмуртском языке стали называться «Войнаысь ивор», а на татарском «Сугыш хабарляре».

О необходимости газет П. П. Глезденев думал всегда. Преследуемый своей идеей, он писал: «Собрать народ как одно целое и вывести его к свету знаний, существуют два пути: первый путь — школа и книга, второй — газеты. Эти дороги должен полюбить каждый, но первая, к сожалению, не всем доступна. А второй путь — он легок и доступен почти всем... Газеты — куда они только не долетят, кого только не найдут. Как самое дорогое, они будут передаваться из рук в руки, как самое ценное на свете. Газеты войдут даже в маленькие окошечки курных изб» (17, с. 30—31).

П. П. Глезденев сам не раз писал о необходимости газет в губернское собрание. «С начала войны от инородцев, более или менее привыкших к грамоте, начали поступать в мой адрес заявления с требованием дать им периодически сведения о ходе военных действий. Кроме того, я сам лично получил от женщин-инородок подобные заявления» (18, с. 182).

Основываясь на этих мотивах, да и не только, в 1915 году было решено начать печатать газету «Война Увер» на трех языках. Она стала выходить два раза в месяц, подписная цена была установлена за номер газеты в 1 руб. 20 коп. (3, с. 45). Внешне газета похожа на ученическую тетрадь. Материал печатался на восьми страницах в два ряда, без клише. В конце газеты — имя редактора-издателя П. П. Глезденева.

Первые два номера газеты до нашего времени, к сожалению, не сохранились, всего же до нас дошло 30 номеров.

За 1915 год было выпущено около десяти номеров. Но в конце года Вятское губернское земство прекратило ассигнование редакции инородческой газеты. Не страшась никаких преград, Павел Петрович предпринимает важный шаг по отношению к своей газете: он начинает издавать газету на свои личные сбережения. А подписчиками газет были тогда

212 марийцев, 300 удмуртов, 222 татарина. Кроме этого, газету выписывали 36 библиотек-читален и 60 миссионерских школ. Буквально с первых номеров газеты П. П. Глезденев сформулировал план своих «Известий»: «В известиях будут помещены: 1) сообщения Главного штаба о ходе войны; 2) распоряжения правительства, которые касаются войны, тех или других явлений жизни, связанных с войной; 3) факты из военного быта, которые рисуют верность долгу, а также подвиги русского солдата».

В первых номерах газета придерживалась этого строго официального курса. Будучи попом-миссионером, П. П. Глезденев просто был вынужден освещать происходившие события подобающим образом. Поэтому первые номера газет были заполнены патриотическими призывами за Веру, Царя и Отечество. И при всех этих обстоятельствах он оставался на стороне просвещения инородцев. Поэтому на страницах газет вскоре стали появляться статьи, касающиеся жизни, быта марийских крестьян, их хозяйственной деятельности. Об этом свидетельствует появление таких рубрик, как «Берегите сами себя» — медицинская, «Об уходе за скотом» — хозяйственная, других, в которых давалось всегда много интересного материала.

П. П. Глезденев был уверен, что «Известия» будут знакомить читателя со строем, сложением марийской речи. А инородец, читавший эту газету номер за номером, будет повышать уровень своей грамотности. Естественно, для пока еще не очень образованного марийца «Известия» имели очень большую пользу в обогащении словарного запаса. Газета пользовалась огромным спросом среди простых крестьян, были случаи, когда читатели оказывали финансовую поддержку газете, о чем потом редактор напишет: «На издание газеты от подписчиков всего поступило 1100 рублей. Но я сам и мои помощники в работе издания газеты работаем совершенно безвозмездно» (3, с. 46).

Оставаясь поборником просвещения инородцев, П. П. Глезденев предлагает превратить «Война Увэр» в один из центров просвещения инородцев. Поэтому, когда встал вопрос о выпуске «Военных Известий» на 1917 год, а также книг и различных брошюр по гигиене, сельскому хозяйству, П. П. Глезденев пишет письмо Постоянной комиссии губернского земства по образованию с просьбой выделить средства на дальнейшее издание газеты. И 1 декабря 1916 года комиссия признала издание газеты, а также листовок, брошюр на марийском, удмуртском, татарском языках делом необходимым, потому что значительная часть населения плохо знала русский язык и была лишена возможности пользоваться изданиями на русском языке.

Земское собрание выделило средства на ассигнование «Война Увэра», но и поставило свои условия: издатель должен был предоставлять 100 номеров газеты, причем на всех языках, бесплатно в губернское земство.

Газета должна была печатать также популярные статьи, касающиеся вопросов гигиены.

Со всеми этими условиями в 1917 году было предусмотрено выпустить 24 номера «Война Увэр», «Сугыш хабарляре» и «Войнаысь ивор». Общий тираж составлял 1300 экземпляров. Кроме этого П. П. Глезденевым было дано обязательство — выпустить 10 названий книг по 2400 экземпляров, среди которых числились книги Л. Толстого, Г. Шубина, А. Зубрилина, М. Дернова.

Тираж газеты рос быстро. Уже к концу 1916 года подписчиков газеты «Война Увэр» было 412, «Войнаысь ивор» — 360 и «Сугыш хабарляре» — 222 читателя. А через год газету уже получали 1700 марийцев, почти вдвое увеличился тираж газет и на других языках.

С ростом тиража газет росло и количество предложений об изменении названия газеты. Большинство читателей хотели видеть газету «Волгыдо» («Свет») или «Кече» («Солнце»), «Ӱжара» («Заря»). Изменением названия газеты читатели, по всей вероятности, хотели изменить и содержание периодического издания. Кроме того, губернское правление приняло резолюцию о возможности существования инородческих газет под другими названиями. Предполагалось еще больше увеличить тираж газеты, сделав «Война Увэр» еженедельной, соответственно дав газетам новые названия: «Шурнызо» («Хлебороб») на марийском, «Удмурт» — на удмуртском и «Хябарляр» — на татарском. По предложению Н. А. Чарушина (он был избран в редакционную коллегию по выпуску инородческих изданий) право изменить названия газет было предоставлено самой редакционной коллегии. Теперь газета «Война Увэр» стала называться «Мари Увэр».

Соответственно содержание газеты за четыре года существенно изменилось, потому что на ее характер и содержание повлиял и настрой самого редактора-издателя. А к лету 1917 года П. П. Глезденев свой взгляд повернул в сторону демократических преобразований. Если в «Военных известиях» большое место отводилось сообщениям с фронтов, то к концу 1917 года появляются материалы из жизни местного населения, нуждах деревни, сведения о кооперации.

Знакомя подписчиков с письмами (газета делала это регулярно), редактор писал: «Да, наша газета выходит очень редко. Мы изо всех сил стараемся выпускать его ежедневно, но ничего не можем поделать, так как не хватает средств». В ноябрьском выпуске за 1916 год было сказано: «Мы чужды всяких коммерческих целей и надеемся, что работники нашей газеты идут навстречу проснувшейся любознательности народа. Мы надеемся, что дадим каждому инородцу наш печатный орган» (19).

Несмотря на информативный характер, «Известия» были крестьянской газетой, направленной на просвещение народных масс. Газета призывала

учиться, заботиться о своем здоровье. В рубрике «Учитесь» газета время от времени повторяла — «Мы, марийцы, являемся очень темными людьми. Ничего не знаем дальше косы (орудие труда), оставленной нашими предками. Чтобы делать пользу государству, народу и себе, надо учиться. Счастье, богатство, здоровье таится только в учении. Не забывайте об этом!!!» (19).

Являясь проводником идей «Марла Календаря», газета печатала произведения на марийском языке. Были напечатаны стихи Т. Уньжинского «Кто сильнее», «Два богатыря», «Благодарственное слово матери». Редколлегией не раз отмечалась необходимость выпуска газеты с еще большим тиражом, при этом всегда ссылались на общую численность марийского народа. «Было бы хорошо, если четырехсоттысячное население получало четыре тысячи экземпляров газет! А печатая стихи, наш орган хоть на немного даст толчок к более культурным элементам нашего инородческого мира»,– отмечал П. П. Глезденев в письме от 14 декабря 1916 года.

Газета очень много места уделяла и сельскому хозяйству. В ней печатались заметки Г. Романова «Как ухаживать за скотом», Р. Лопухина «О зимнем хранении картофеля», советы женщинам по разумному ведению хозяйства.

После победы Февральской революции газета не раз печатала материалы о новых путях развития России. Редакционная коллегия, да и сам редактор лично приветствовали Февраль, выражали доверие Временному правительству, активно выступали в поддержку Учредительного собрания, агитировали марийцев отдать свои голоса за кандидата в депутаты Учредительного собрания Л. Я. Мендиярова.

Редакционная коллегия выступала против насилия одних народов над другими. В известиях не раз отмечалось, что «Россия должна быть демократической республикой» (20, с. 85). Газета подробно освещала деятельность возникшего в марте 1917 года Общества мелких народностей Поволжья.

В мае 1917 года, когда проходил съезд Общества в Казани, было принято решение перевести издание газеты «Война Увэр» в Казань в связи с удаленностью города Вятки от районов основного проживания марийцев и с начала 1918 года печатать газету в Казани под новым названием «Ӱжара», сохраняя при этом право получения газеты старыми подписчиками.

В дни работы первого Всероссийского съезда мари, проходившего в Бирске в июле 1917 года, делегаты были информированы о том, что Казанское губернское земское собрание согласилось дать деньги на издание газеты на марийском языке. На съезде произошли некоторые прения по этому вопросу, потому что делегаты предложили немедленно начать выпуск газеты уже с новым названием. Но П. П. Глезденев, как мастер

своего дела, утверждал, что создание своей типографии — дело очень серьезное и требует много средств.

15 сентября 1917 года вышел последний номер «Война Увэра». В последнем номере газета писала о газете «Ӱжара», предлагала всем ее выписывать, сообщала о работе съезда, о жизни марийцев в Уфимской губернии. В последнем номере в слове от редакции говорилось, что все дела по выпуску газеты передаются в редакцию газеты «Ӱжара» (3, с. 118).

«Война Увэр» оставила в истории развития марийской национальной печати, в развитии марийского языка и литературы незабываемый след. Она не только информировала читателей о происходящих событиях, но и помогала национальному подъему.

Революция 1917 года вызвала размежевание социально-политических сил, в том числе и в среде марийской интеллигенции. В этот период произошла и эволюция взглядов представителей духовенства. Миссионеры начинают отказываться от убеждений и принципов, которых придерживались раньше. П. П. Глезденев тоже включился в активную общественную деятельность. Он стал автором первых политических брошюр на марийском языке: «Партия-шамыч» («Партии»), «Кугыжаныш пашам ончымаш» («Государственное управление»).

15 (28) июля 1917 года в уездном городе Бирске Уфимской губернии усилиями передовых людей марийского общества был созван Всероссийский съезд мари, в чем непосредственно большая заслуга была П. П. Глезденева. Он и на этом съезде, как и на съезде мелких национальностей Поволжья, стал товарищем (заместителем) председателя. Съезд был разделен на четыре секции: 1) политико-экономические вопросы; 2) народное просвещение; 3) издательство и народное творчество; 4) религиозные вопросы. На съезде горячо обсуждались вопросы, касающиеся не только повседневной жизни мари, но и их участия в общественно-политической жизни. Сам П. П. Глезденев по ходу работы съезда смог изложить те идеи и мысли, которые волновали его в течение многих лет. Он выразил решимость добиваться в местах компактного проживания мари введения делопроизводства на марийском языке, занятия должностей в земствах представителями коренного населения, знающими язык мари. Еще в то далекое время он видел отстраненность марийцев от участия в общественном управлении и судопроизводстве и всеми силами добивался, чтобы они сами своими силами решали свои проблемы. Уже после завершения съезда он пишет письмо в редакцию газеты «Ӱжара». Письмо-призыв, который смог прочесть грамотный мари: «Больно за то, что наши будничные проблемы отправляют решать к обычному судье. У нас и комиссар русский и на сходах все русские. А где мы — марийцы? Нас нет! Спит наш мариец» (21).

Отец Павел прекрасно понимал, что религия — неотъемлемая часть жизни народа. В душе православного священника-миссионера пробуждается прежняя приверженность к язычеству. При поддержке своих друзей он предложил выделять и религиозным служителям мари денежное жалование, равное со священнослужителями других религий. Он понимал, что этот шаг поднимает не только престиж религии народа мари, но и национальное самосознание.

Как просветитель-миссионер, видевший, что его народ поражает такой социальный порок, как пьянство, на съезде он горячо выразил идею необходимости борьбы с этим злом. «На борьбу против пьянства надо встать любыми способами, при этом приложив все усилия, в борьбу надо включать и неграмотных мари, направить их на дорогу здорового образа жизни. На местах надо выносить строгие приговоры тем, кто распространяет, изготавливает спиртные напитки, привлекать их к ответственности. Надо сделать все возможное, чтобы марийцы были здоровыми и жизнерадостными людьми» (22, с. 4).

Он одним из первых понял, что без просвещения народа в области здравоохранения, элементарной этики народ утонет в пороках и грехах. И надо отдать ему должное, что он благодаря своей пророческой дальнозоркости начал борьбу с пьянством и моральной распущенностью, так сильно распространившимися в среде марийского народа за годы войны. «Всеми своими силами надо помогать простому крестьянину-марийцу. Чтобы сохранить его, надо помочь ему найти правильную дорогу жизни»,— говорил он.

Имея большой опыт работы в школе, Павел Петрович большую роль отводил обучению родному языку в учебных заведениях. Он не раз утверждал, что в школах обучение должно вестись на родном языке. П. П. Глезденев понимал, что в отношении к высшей школе пока эту идею осуществить нереально, но при сильном желании можно остановиться на открытии финно-угорских кафедр в высших учебных заведениях. Как известно, среди нерусских народов Поволжья и Приуралья насаждались русско-инородческие церковно-приходские школы, целью которых было культивирование христианской религиозности и преданности российскому престолу. А основными уроками в таких школах были закон божий, церковное пение, церковно-славянский язык. П. П. Глезденев считал это недостаточным.

Естественно, что эти школы не пользовались популярностью у местного населения, где обучение велось на непонятном для детей русском языке. Детей-инородцев пугало и само отношение учителей к ученикам, что вселяло неуверенность, страх и чувство неполноценности перед детьми русских родителей. Вот почему П. П. Глезденев ратовал за то, чтобы марийских детей обучали учителя-мари.

Осознавая проблемы, понимая их причины, П. П. Глезденев опубликовал в газете «Ӱжара» письмо-призыв, в котором душераздирающие строки были обращены к марийцам. «Русского ребенка обучает грамоте русский, татарина — татарин, а мы, марийцы, неужели сами не можем обучать своих детей на нашем родном языке? Добились ведь этого наши соседи — татары. А мы? Неужели мы не можем? Да, к сожалению, не можем, потому что у нас нет единства, сплоченности. А ведь с разных уголков ко мне пишут марийцы: так надо делать да эдак, а чтобы самим взять и сделать — нет, потому что нет пока у марийца ни морального духа, ни сил. С лучших мест гонят марийца, а он молчит... Нет, сердечные мои друзья, если вы хоть капельку жалеете себя, если вы хотите, чтобы мы больше не находились под гнетом, надо объединиться волостями, губерниями. Только объединившись, мы сможем встать с колен и сами решать свои проблемы» (21).

За слишком яркую пропаганду применения родного языка П. П. Глезденев впоследствии был объявлен шовинистом, обвинен в шовинистическом настрое по отношению к русскому населению. Но он никогда не выступал против русского языка. И съезд по ходу своей работы ни насколько не отказывался от него. Напротив, во время работы съезда была принята резолюция, гласящая, что русский язык необходимо изучать в школах, но при правильной разработке методики его преподавания.

Много слов было произнесено П. П. Глезденевым на съезде как от редактора-издателя, он призывал к возобновлению «Марла Календаря». При принятии решения о начале издания газеты «Ӱжара» П. П. Глезденев заявил, что «газета должна быть беспартийно-прогрессивной». Исследователи советского периода из-за этой фразы обвиняли редакторов газеты в распространении реакционных идей в обществе. А ведь решением, что «Ӱжара» должна быть беспартийно-прогрессивной газетой, П. П. Глезденев и другие просветители-демократы показали свое общедемократическое, общечеловеческое мировоззрение, показали отсутствие у них партийно-классовой зашоренности.

При обсуждении общеполитических вопросов П. П. Глезденев, как и все остальные делегаты, видел во Временном правительстве надежную и очень крепкую опору, в которой нуждалась страна, которая была просто необходима для дальнейшего развития «малых народов» России, в том числе и для мари. Поэтому он призывал родной народ всеми мерами поддерживать это правительство, а в последующем — Учредительное собрание.

В июне 1918 года П. П. Глезденев принимает активное участие в работе Второго Всероссийского съезда мари. Этот съезд стоял на национально-освободительной платформе. После него стала ограничиваться деятельность «Мари Ушемов», а 17 декабря Центральный отдел мари Наркомнаца постановил: «Ввиду ненадобности для трудящихся существования

организации Центрального союза мари, созданного еще во времена Временного Правительства и санкционированного Вторым Всероссийским съездом мари, не отвечающей революционным чаяниям пролетариата и трудового крестьянства мари, политической платформы главных руководителей, Центральный союз мари закрыть навсегда...» (23, с. 116).

Рассматривая участие П. П. Глезденева в общественно-политической жизни, хочется отметить, что в 1917 году земское руководство Вятской губернии доверило ему возглавить инородческий отдел, спустя некоторое время он стал руководителем марийских и удмуртских подготовительных курсов при педагогическом институте. На протяжении всего времени пребывания на этих должностях его волновала проблема родного языка. Вопросы, касающиеся работы школы на родном языке, не раз обсуждались П. П. Глезденевым на уездных съездах мари и удмуртов.

Вопросам народного образования было уделено много внимания на Первом Вятском губернском съезде мари, организаторами которого были П. П. Глезденев и заведующий внешкольным образованием Вятского губернского земства А. С. Лебедев (был председателем Кукарского образовательного общества). Съезд выразил беспокойство по поводу нехватки марийских учителей. Съезд постановил: «Дело образования мари впредь должно вестись на началах культурного самоопределения нации». Согласно постановлению съезда, в начальных школах языком преподавания во все годы обучения провозглашался материнский язык, при этом нисколько не умалялась важность русского языка. О нем было сказано, что русский язык как язык межнационального общения должен занимать большое место и поставлен на должную высоту как предмет основного изучения.

На съезде было выдвинуто требование и к учителям марийских начальных школ: ими должны были быть представители коренной национальности или представители другой национальности, владеющие марийским языком и знакомые с бытом и нравами марийского народа. Лица, не окончившие учительские семинарии, но желающие занять места учителей в начальных классах марийских школ, должны были пройти конкурсный экзамен по марийскому языку и методике преподавания предметов по курсу начальной школы.

При активном содействии Глезденева было принято решение в целях подготовки учительских кадров организовать краткосрочные педагогические курсы: «В местах компактного проживания мари открыть учительские семинарии» (18, с. 179). Были приняты меры по открытию таких семинарий в Вятке, Казани, Уфе, при этом было решено ввести в программу преподавания историю и этнографию мари. Эти же предметы предлагались для русских учащихся, желающих в дальнейшем работать среди марийцев.

Еще 31 октября 1917 года П. П. Глезденев, выступая на заседании Вятского губернского собрания, подчеркнул: «В Вятской губернии до 900

тысяч инородцев и никакой заботы о них до сего времени в области народного образования не проявляется. Им не дается возможность получить даже элементарную грамоту, не говоря уж о более высокой степени просвещения. Если у нас и были какие-то попытки что-либо сделать в этом направлении для инородцев, то попытки эти очень часто подавлялись администрацией из опасения проявления признаков сепаратизма» (24, с. 88).

В январе 1919 года собрание марийских делегатов Уржумского уездного съезда под председательством П. П. Глезденева обратилось в исполком Уржумского уездного совета с просьбой мобилизовать марийских церковных работников на культурную работу среди мари. Этот шаг нисколько не был призывом к усилению религиозной пропаганды среди населения, напротив П. П. Глезденев своим шагом дал гарантию на светский характер культурной работы бывших церковных работников. Это собрание предложило возложить на отдел народного образования «неослабное наблюдение за работой бывших священников» (20, с. 87).

В 1919 году Глезденеву было предложено замещение вакантной должности в педагогическом институте г. Вятки. Ему доверили возглавить краевой факультет. Павел Петрович теперь сам расширяет свою программу школьного преподавания, начинает преподавать историю, этнографию. Несмотря на большую загруженность, П. П. Глезденев возглавлял студенческие кружки, при этом часто сам выезжал в археологические, археографические, этнографические экспедиции.

Будучи человеком неограниченных способностей и большого ума, он почти у каждого студента, ученика возбуждал желание к учебе. Он знал 9 языков, из них 4 в совершенстве: марийский. русский, татарский, удмуртский.

Что касается партийно-политической ориентации П. П. Глезденева, то он оставался беспартийным интеллигентом. Конечно, он лояльно относился к власти Коммунистической партии в условиях установившейся однопартийной системы. На первом съезде марийских учителей Яранского уезда (проходившем в феврале 1919 г.) во время обсуждения кандидатуры для работы в создаваемом отделе национальных меньшинств, он сказал: «Нужно выбрать на эту должность человека партийного, коммуниста-большевика» (20, с. 88).

В практике просветительской работы он оставался на общедемократических позициях. На Уржумском съезде национальных меньшинств (сентябрь 1918 года) он, излагая задачи советской единой трудовой школы, заявил: «Пусть каждый народ вступает в общечеловеческую семью со своими индивидуальными ценностями» (20, с. 88). В этих словах звучит призыв к равноправному взаимодействию, сотрудничеству различных народов на основе общности цивилизационных коренных интересов при сохранении национальной самобытности.

Эволюция взглядов П. П. Глезденева после революции видна в вопросе языка. Если раньше он часто выступал за сохранение «чистого языка предков», то теперь он начинает отказываться от национальной изоляции, говорит о большом значении для малых народов произведений классиков русской литературы.

Занимая высокие должности в педагогическом институте г. Вятки, П. П. Глезденев пользовался большим авторитетом не только среди студентов, его глубоко уважал и преподавательский состав института. 14 апреля 1922 под его руководством был поставлен большой концерт, где впервые за всю историю института студенты-инородцы исполнили свои родные народные песни и танцы (25).

За время работы в Вятском педагогическом институте П. П. Глезденев написал пьесу (первую на марийском языке) — «Гадалка» («Мужедше»). Автор изображает гадалку как человека, который ловко использует семейные несчастья суеверных, несчастных, неграмотных и забитых людей. Пьеса будила сочувствие к последним, призывала помогать им, акцентировала внимание на роли просвещения народных масс. Пьеса «Мужедше» была включена в репертуар марийского передвижного театра, несколько раз ставилась студентами на любительской сцене, подмостках любительского театра, а профессиональную сцену пьеса так и не увидела. Она сохранилась в газете «Йошкар кече» за 1927 год.

В 1922 году П. П. Глезденев был направлен в Москву, где выступил с серией докладов о необходимости начального образования среди инородцев. В одной из своих работ еще раньше он писал: «Огромное большинство руководителей начальных инородческих школ очень узко представляют цель начальной школы. Школа, по их мнению, включает лишь обязанность научить детей инородцев русскому языку. Но главная цель начальной школы — развивать общечеловеческие нравственные нормы, а в наших школах развитие родной речи сводится к нулю, или игнорируется вообще» (26). Эту идею он пропагандировал широко в своих лекциях и докладах. На конференции он вновь возвращается к проблеме создания финно-угорских кафедр в учебных заведениях: «В целях правильной постановки дела научной разработки языка мари, удмурт, коми, а также согласно данным современной науки учебным заведениям срочно принять следующие меры: 1) организовать центральные учреждения по научной разработке языков финской языковой семьи; 2) привлечь туда для постоянной работы известных научных работников. Данное учреждение может быть организовано при одном из учебных заведений» (17, с. 30—31).

Павел Петрович начинает теперь работать не только со студентами, но и ведет активную работу с учителями. Он понимает, что один не в силах воплотить в жизнь свои идеи. А при хорошей подготовке сельских учителей можно было бы добиться многого: обучить грамоте, чтению,

письму более широкие массы. С этой целью он начинает читать лекции на курсах усовершенствования марийских учителей. Слушателями этих курсов стали учителя Уржумского, Малмыжского, Яранского уездов. Так, 1 января 1920 года П. П. Глезденев выступает с серией докладов для учителей в Сернуре. Он высоко оценил роль труда в процессе воспитания детей, подчеркивая при этом, что в школе труд является не ремесленничеством, а методом преподавания. На этих же курсах он совсем по-другому подошел к проблеме словарного фонда языка. Теперь, по мнению П. П. Глезденева, «научно-технические термины, например, диагональ, катет, гипотенуза и другие могут быть включены в словарный фонд марийского языка» (20, с. 89). Это уже отход от идеи воссоздания «чистого языка предков».

Основные педагогические идеи П. П. Глезденева изложены им в книге «Чылан тунемза» («Все учитесь»), изданной в 1921 году. Она является одной из основных его работ. О данной книге Павел Петрович известил своих коллег 22 августа 1922 года, при этом заметил, что книга относится к разряду научных. Надо сказать, что эта книга издана Всероссийской Чрезвычайной комиссией по ликвидации безграмотности без указания автора. Но документы свидетельствуют, что ее автор — Павел Петрович Глезденев. Эта книга имеет особое значение: она позволяет судить о мировоззрении и взглядах яркого представителя просветительства. Автор обращался к своим читателям, в первую очередь к молодому поколению: «Для того чтобы построить новую жизнь, необходимы глубокие знания, поэтому любую работу, связанную с учебой, надо начать с хорошего настроения»; «Чтобы войти в новую жизнь, вначале надо очень многому научиться. Давайте все вместе займемся своим образованием и вместе, все марийцы, войдем в новую жизнь» (17, с. 7, 35).

В книге приведены материалы для изучения, даны рассказы о древней жизни, включены небольшие стихотворения, вопросы для развития устной речи.

В 1920-е годы П. П. Глезденев возглавляет различные сходы, совещания, конференции, объясняет, как надо жить при новой власти, поддерживает усиливавшееся в то время развитие печати в г. Вятке, активно помогает в выпуске газет «Марий коммунист» и «Марий илыш».

Все это он делал по своей инициативе и только сам, движимый единственной целью — поднять культурный и образовательный уровень мари. И до сих пор актуальны многие его мысли, особенно ярко выраженные в его письме-обращении «Марий мала» («Мариец спит»). С какой болью и беспокойством за свой народ произнесены следующие строки: «Где ты, бесстрашный, храбрый мари, где? Осталась ли в тебе твоя чистая марийская душа? Течет ли еще в твоих жилах кровь наших предков? Есть ли у тебя свой язык? Не потерялся ли он? Ответь мне!» (21).

В 1923 году П. П. Глезденев был избран в Вятском педагогическом институте на должность научного секретаря (по некоторым сведениям, был профессором), работал в институте краеведения. Годы жизни в Вятке являются одним из ярких моментов его жизни.

П. П. Глезденев очень много сделал для изучения и развития культуры не только мари, но и соседних народов, о чем свидетельствуют названия его работ, которые он написал за годы работы в Вятке: «К вопросу об изучении инородческого языка», «О языке местных инородцев», «Среди черемис», «Курсы инородческих языков», «Миссионерские курсы по Яранскому уезду», «Закон божий в инородческих школах». К сожалению, до сих пор этим работам не уделено должного внимания. В 20-е годы появляются его научные труды: «К вопросу о научной разработке языка удмурт, коми»; «К вопросу о тептярях», последними его научными работами считаются «Ага пайрем», «Язык мари на языке мари».

В 20-е годы П. П. Глезденев хотел воплотить в жизнь новые идеи, о которых он думал всегда. Но многим его мечтам не суждено было сбыться. 28 мая 1923 года сердце выдающегося сына марийского народа остановилось. О смерти Павла Петровича Глезденева сообщили все марийские периодические издания, выходившие в то время, что свидетельствует о любви и уважении к нему. П. П. Глезденева похоронили в г. Вятке.

Так завершился жизненный путь П. П. Глезденева — великого сына марийского народа. Всю свою жизнь Павел Петрович боролся за права марийского народа. Он всегда верил в светлое будущее родного народа и всегда делал все, что мог для улучшения его жизни.

Зародившись в конце XIX — начале XX веков, просветительское движение в Марийском крае позволило выйти из народа целой плеяде выдающихся деятелей, благодаря которым этнос мари жив до нашего времени. Одним из таких деятелей был П. П. Глезденев.

Павел Петрович Глезденев остается одной из ярких личностей марийского народа, марийской национальной культуры и образования. Имя П. П. Глезденева давно должно занять достойное место в истории Марийского края. Просветитель марийского народа заслуживает того, чтобы о нем знали языковеды, педагоги, литераторы, этнографы, историки. Творческое наследие, оставленное П. П. Глезденевым, не потеряло своей научной ценности до сих пор. Работы, созданные им, должны служить стимулом для претворения в жизнь тех идей, которые зародились еще на рубеже XIX — XX веков, повышению национального самосознания марийского народа.

В конце XIX века просветитель решал те проблемы, которые и на заре XXI века остаются не решенными. Не потому ли эти вопросы до сих пор беспокоят марийский народ, что мы в свое время не обращались к истокам той мудрости, которая оставлена П. П. Глезденевым?

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Анакаев П. А.* Просветители Марийского края. Йошкар-Ола, 1990.

2. *Васин К. К.* Дореволюционные «Марла календари» и просветительское движение, связанное с изданием календарей // Марийская литература, искусство и народное творчество. Йошкар-Ола, 1966.

3. *Сергеев М. Т.* Возникновение и развитие печати в Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1977.

4. *Патрушев А. С.* «Марла Календарь» — калыкнан поянлыкше. Икымше календарь савыктымылан — 90 ий // Ончыко. 1997. № 4.

5. *Сапуков К. Н.* К вопросу о развитии просветительского движения в Марийском крае // Из истории развития народного образования и просветительства в Среднем Поволжье. Йошкар-Ола, 1993.

6. *Колейс О. А.* Первые национальные учителя Марийского края. Йошкар-Ола, 1986.

7. *Москвина Л. П.* Формирование и деятельность марийской национальной интеллигенции в конце XIX — начале XX века. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 1998.

8. *Иванов И. Г.* Ик эн волгыдо шӱдыр. П. П. Глезденевлан — 130 ий // Ончыко. 1997. № 4.

9. *Глезденев П. П.* Тӱнгалтыш марла книга. Казань, 1907.

10. *Глезденев П. П., Васильев В. М.* Вэс марла книга. Казань, 1907.

11. *Никольский Н. В.* Основы инородческого просвещения. Казань, 1919.

12. Научный рукописный фонд (НРФ) МарНИИ. Личное дело В. М. Васильева, л. 96.

13. *Патрушев А. С.* Марла календарь нерген у документ-влак // Ончыко. 1959. № 2.

14. *Асылбаев А. А.* Марий литератур нерген. Йошкар-Ола, 1957.

15. *Аблинов В. Н.* Курым тӱнгалтыште // Ончыко. 1972. № 5.

16. *Коробов С. А.* Прошлое марийского народа. Йошкар-Ола. 1957.

17. *Глезденев П. П.* Чылан тунемза. Казань, 1921.

18. *Москвина Л. П.* Формирование и деятельность марийской национальной интеллигенции в конце XIX — начале XX вв. / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань, 1998.

19. Обращение редакции // Война Увэр. 1916. 15 ноябрь.

20. *Гусев К. П.* К вопросу об эволюции взглядов марийской интеллигенции под влиянием Октябрьской революции // Вопросы истории культуры народов Среднего Поволжья. Чебоксары, 1993.

21. *Глезденев П. П.* Марий мала // Ӱжара. 1917. 18 декабря.

22. Постановление Всероссийского съезда мари (бывшего в г. Бирске Уфимской губернии с 15 по 25 июля 1917 г.). Казань, 1918.

23. *Сапуков К. Н.* Второй Всероссийский съезд мари: к 75-летию //Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. 1993. №2—3.

24. *Аблинов В. Н.* Марийская школа и народное образование в конце XIX — начале XX вв. // Вопросы дореволюционной истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1978.

25. Марий концерт эртыш // Йошкар Кече. 1922. 23 апреля.

26. Издание священника П. П. Глезденева. Казань, 1913.

«Финно-угроведение», 2002, № 1

Тамара Молотова
Йошкар-Ола

Г. А. СЕПЕЕВУ — 70 лет

Сепеев Геннадий Андреевич — известный в России и за рубежом этнолог, родился 5 февраля 1932 года в селе Куженер Сернурского (ныне Куженерского) района в семье учителей. Образование получил в Сернурском педучилище (1946—1950 гг.) и на отделении истории Марийского пединститута (1951—1955 гг.). Работал учителем в школах республики (1950—1951,1958—1961 гг.). В 1955—1958 гг. был на армейской службе. В 1961—1964 гг. обучался в аспирантуре Института языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР по специальности «этнография» под руководством д.и.н., профессора Н. И. Воробьева. В 1973 г. на специализированном Совете Казанского университета защитил кандидатскую диссертацию на тему «Материальная культура восточных марийцев».

С ноября 1964 г. Г. А. Сепеев работает в МарНИИ на должностях младшего (1964—1973) и старшего научного сотрудника (1973—1975, 1983—1986), заведующего сектором археологии и этнографии (1975—1983), сектором этнографии (1986—1992), отделом этнографии (1992—1998). С марта 1998 г. — ведущий научный сотрудник отдела этнографии.

За время работы в институте Г. А. Сепеев стал высококвалифицированным специалистом, сделал большой вклад в исследование этнографических проблем. Им опубликовано более 100 статей, очерков, монографий и других работ на историко-этнографические темы, которые широко известны в стране и за рубежом. Он является научным и ответственным редактором, членом редколлегии около 20 тематических сборников и монографий, изданных МарНИИ в 70—90-е годы.

Научные интересы Г. А. Сепеева охватывают культуру марийского народа во взаимосвязи с культурой народов Поволжья и Приуралья, с учетом экологических, политических, социально-экономических и этнических факторов.

Приоритетным направлением в тематике исследований Г. А. Сепеева является комплексное историко-сравнительное изучение хозяйства и материальной культуры марийцев и их этнических групп, отдельных хозяйственных и культурно-бытовых отраслей и форм, с выделением исконных

и заимствованных, традиционных и современных элементов, общих черт и локальных особенностей, формирующихся и эволюционизирующих под влиянием различных факторов. Заслуженным признанием среди историков и этнографов пользуется его монография «Восточные марийцы» (1975), в которой впервые глубоко на основе обширного круга источников и литературы исследованы вопросы миграции марийцев в XVI—XVIII вв. из Среднего Поволжья за пределы коренной этнической территории — в Прикамье и Приуралье, формирование этнической группы восточных марийцев со своеобразными чертами хозяйственного быта и материальной культуры. Различные аспекты истории и культуры этой этнической группы, характеристика выявленных источников рассматривались в ряде предыдущих работ.

Значительный круг последующих исследований Г. А. Сепеева по этой тематике посвящен этнической характеристике конкретных форм традиционной и современной материальной культуры (поселения, жилище, пища, средства передвижения) и хозяйства (земледелие, пчеловодство), выявлению общих элементов в культуре соседних народов (русских, поволжских финно-угров и тюрков).

В ряде работ исследуются современные этнические процессы, проявляющиеся в материальной культуре, других сферах быта, демографических показателях марийского населения.

Г. А. Сепеевым проделана большая работа по исследованию истории этнографического изучения марийцев отечественными и зарубежными учеными и краеведами в дореволюционный и советский периоды, оценке деятельности и вклада отдельных авторов в этом направлении, выявлению и публикации малодоступных этнографических работ. В целях пропаганды исторических знаний среди населения, вовлечения в научный оборот ценных рукописей, редких статей из фондов научных учреждений и архивов по его инициативе в отделе этнографии начата подготовка серийного издания «Этнографическое наследие». В 1998—2000 гг. отделом подготовлены и институтом утверждены к печати тематические сборники материалов этой серии по календарно-праздничной и семейной обрядности марийцев.

В последние годы Г. А. Сепеев работает по исследованию темы «История расселения марийцев» и участвует в составлении «Словаря этнографических терминов».

Г. А. Сепеев — участник многих научных конгрессов и конференций (международных, всесоюзных, всероссийских, региональных и др.). Публикация его работ в материалах конференций представлена от Гурку (Финляндия) и Ленинграда до Ижевска и Уфы, от Петрозаводска и Сыктывкара до Ташкента и Еревана. Признанием научного авторитета Г. А. Сепеева является привлечение к участию в ряде коллективных изданий:

«Народы Поволжья и Приуралья...» (М., 1985); «Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху...» (Чебоксары, 1991); «Коми, марийцы, мордва, удмурты» (М., 2000) из серии «Народы и культуры».

Заслугой Г. А. Сепеева является создание коллектива этнографов из выпускников Казанского и Марийского университетов, в подготовке последних он принимал непосредственное участие. Молодые сотрудники направлялись на стажировку и в аспирантуру Института этнографии АН СССР и Казанского университета. Возможности публикации работ этнографов значительно расширились с появлением серийного издания «Археология и этнография Марийского края», к основанию которого был причастен и зав. сектором Г. А. Сепеев (выходит с 1976 г., в 1984 г. изданию присвоен международный индекс).

Значительно расширились маршруты полевых экспедиций, в том числе совместно с этнографами различных научных учреждений. Г. А. Сепеев участвовал в экспедициях совместно с сотрудниками Института этнографии АН СССР, Государственного музея этнографии народов СССР, МГУ, МарГУ, Научно-краеведческого музея Марийской АССР, Национального музея Финляндии.

В 1986 г. был образован сектор этнографии, а осенью этого же года МарНИИ и сектор этнографии обеспечили организацию и успешное проведение Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984—1985 гг. в г. Йошкар-Оле.

Г. А. Сепеев неоднократно привлекался для официального оппонирования и рецензирования от имени ведущего научного учреждения при защите кандидатских диссертаций аспирантов и научных сотрудников, представлявших исследования по этнографии и истории народов Поволжья и Приуралья.

Тесное сотрудничество Г. А. Сепеев осуществляет с историческими кафедрами МарГУ, с учреждениями министерств образования и культуры. Он являлся преподавателем-почасовиком на отделении истории университета, помимо чтения спецкурса (в 1970—80-е гг.) участвовал на конференциях преподавателей, руководил курсовыми и дипломными работами студентов, рецензировал дипломные работы. Он участвовал в рецензировании книг преподавателей кафедр отечественной и региональной истории, является членом редколлегии журнала «Марийский археографический вестник».

В конце 80 — начале 90-х гг. Г. А. Сепеев осуществлял методическое руководство двухгодичным экспериментальным обучением предмета «Этнография и краеведение» в X—XI классах двух школ Марийской республики по рекомендации Института национальных проблем образования (ИНПО) Министерства просвещения Российской Федерации.

В 1991—95 гг. работал по совместительству в Марийском филиале ИНПО. Обобщив опыт эксперимента, выступил в Институте образования республики на конференции по школьному краеведению, материалы которой опубликованы (1997). Он рецензировал хрестоматии по курсу «История и культура марийского народа» для I—IV, V—VI, X и XI классов. Написанные им материалы включены в хрестоматии для VIII—IX и X классов. Он возглавил авторский коллектив по подготовке учебного пособия для старшеклассников «Этнография марийского народа», которое издано в 2000—2001 гг. на марийском и русском языках. В Институте образования читает лекции по этнографии марийского народа на курсах учителей предмета «История и культура марийского народа».

Сотрудничество с учреждениями Министерства культуры Марийской АССР выражалось в 60—70-х годах в консультировании по костюму и реквизиту театральных художников при постановке первых национальных оперы и балета, руководителей первого фольклорно-этнографического ансамбля. В 1970—80-х гг. консультировал сотрудников Республиканского научно-краеведческого музея по совершенствованию экспонирования этнографических материалов. Г. А. Сепеев в начале 80-х годов привлекался к экспертизе проекта застройки Музея крестьянского труда и быта (ныне Этнографический музей под открытым небом) в г. Козьмодемьянске, консультировал его сотрудников в ходе обустройства, открывшегося к 400-летию основания города (1983). В 2000 г. он принимал участие в экспертизе архитектурно- планировочного проекта «Марийская усадьба» для Музейного комплекса усадеб финно-угорских народов под открытым небом, возводимого в г. Залаэгерсег (Венгрия).

Г. А. Сепеев активно участвует в популяризации научных знаний среди населения через средства массовой информации. Только в республиканских газетах опубликовано около 100 его статей и заметок на историко-этнографические и краеведческие темы.

Заслуги Г. А. Сепеева в научной и учебно-методической деятельности отмечены Почетной грамотой Президиума Верховного Совета Марийской АССР (1980), Почетными грамотами министерств образования и культуры, присвоением звания «Заслуженный деятель науки Республики Марий Эл» (1994). С 1989 г. он является зарубежным членом Финно-угорского общества (Финляндия).

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Геннадий Сепеев
Йошкар-Ола

Г. И. СОЛОВЬЕВА — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ КУЛЬТУРЫ МАРИЙСКОГО НАРОДА

Галина Ивановна Соловьева – искусствовед, член Союза художников России, Заслуженный деятель искусств и лауреат Государственной премии Республики Марий Эл имени А. В. Григорьева в области изобразительного искусства, известна в республике и за ее пределами как искусствовед-исследователь, художник-этнограф.

Она родилась в 1947 году в д. Архипкино Горномарийского района Марийской АССР. Детство и школьные годы прошли в русском селе Коротни.

После окончания Ахмыловской средней школы в 1964 году она поступила учиться в Марийский государственный пединститут имени Н. К. Крупской на факультет иностранных языков. В годы учебы в институте занималась в изостудии на факультете общественных профессий.

После окончания института Г. И. Соловьеву направили работать учителем английского языка в Красногорскую среднюю школу № 2 Звениговского района Марийской АССР. Кроме своей основной работы, она вела занятия по изобразительному искусству в 5—7 классах, организовала изокружок для учащихся школы. Много работала над собой. После серьезной двухлетней подготовки она заочно стала учиться в Ленинграде в Институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина на факультете теории и истории искусств.

После переезда в Йошкар-Олу, в 1972 году, Г. И. Соловьева поступила на работу в сектор фольклора и искусств Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории при Совете Министров Марийской АССР.

Время начала ее исследовательской работы совпало с расцветом всех видов и жанров профессионального изобразительного искусства в республике. И она активно включилась в эту жизнь, как искусствовед сотрудничая с местными республиканскими газетами, радио и телевидением, Министерством культуры. Особенно ее привлекали проблемы сохранения национальных художественных традиций в современной культуре. Воз-

можно, поэтому существенное место в ее научной деятельности занимают вопросы зарождения, формирования и развития марийского народного искусства, его место в системе этнической истории финно-угорских народов. С этой целью часто выезжала в полевые экспедиции, научные командировки для сбора и изучения материалов, участвовала в работе научно-практических конференций регионального и всероссийского уровня.

В 1982 году была издана монография Г. И. Соловьевой «Орнамент марийской вышивки». В ней она обобщила большой материал по этому виду народного искусства марийцев. Положительно ее стремление осмыслить эстетическую и художественную значимость традиционной вышивки марийцев с позиций комплексного исторического метода изучения, сравнительного анализа с искусством других финно-угорских народов. В книге рассматриваются вопросы происхождения орнаментальных мотивов и узоров, приемы композиции, техника исполнения и цветовая гамма, современное состояние этого вида декоративного искусства в республике.

Изучение марийской народной вышивки представляет значительный интерес для современных исследователей. Вышивка в основном изучалась этнографами. Поэтому Г. И. Соловьева большей частью преследует задачу анализа художественных особенностей этого вида декоративного искусства марийцев. Исходя из этого, автором объясняются закономерности развития марийского орнаментального искусства, отмечаются местные отличительные особенности по сравнению с вышивкой других народов, подчеркивается положительная роль традиций вышивки на современном этапе.

Если вышивка как вид искусства, творческой деятельности марийцев рассматривалась в разное время рядом исследователей (А. Хейкель. 1913 г.; Т. А. Крюкова:1951, 1956; В. Я. Яковлева:1951), то о художественной обработке дерева до Г. И. Соловьевой никто почти не писал. Поэтому выход в свет ее книги «Марийская народная резьба по дереву» в 1986 году явился закономерным явлением в искусствоведении финно-угорского мира. Изучая марийскую вышивку, Г. И. Соловьева параллельно собирала материал и по резьбе по дереву. В основу издания положены также многочисленные полевые и музейные источники, собранные в 1960—1970-х годах этнографическими экспедициями Марийского научно-исследовательского института и самим автором, собиравшей материал почти в течение пятнадцати лет. В книге по существу впервые представлена подробная характеристика одного из распространенных видов творческой деятельности марийского народа – резьбы по дереву. Основное содержание новой книги Г. И. Соловьевой составляет типологический и хронологический анализ памятников резьбы и художественной деревообработки в Марийском крае. Автор прослеживает развитие

видов резьбы (бытовой и архитектурной) и техники деревообработки (долбление, тиснение, выжигание, плетение), выделяет ранние традиционные типы резьбы (скульптурная, выемчатая), поздние заимствованные (рельефная, пропильная) и новые, современные (накладная), а также их разновидности. Кроме того, исследовательница обращает внимание на локальные особенности искусства, показывая степень распространения тех или иных видов и типов резьбы и деревообработки в различных местностях.

Значительное место отведено анализу резного орнамента, его видов (геометрический, зооморфный, растительный) и отдельных образов и мотивов (ромб, круг, шнуровой орнамент, елочка, розетка, изображения утки, коня и его головы, птицы с распростертыми крыльями, ветки с плодами, вьющегося стебля с побегами). Автор в основном удачно выделяет исконные, глубоко традиционные образы и мотивы резного декора марийцев. А также на новых примерах развивает положение о преемственности образов и мотивов резного орнамента с образами более ранних видов искусства – вышивки, изготовления металлических украшений, керамики и других.

Что такое резьба для марийцев? Это огромный пласт национальной культуры, который до сегодняшнего дня почти не изучен. В пылу полемики, развернувшейся среди дореволюционных исследователей, была подвергнута сомнению общекультурная значимость этого вида марийского народного творчества, отрицалась его самостоятельность. Но время показывает, что росчерком пера нельзя уничтожить то, что создавалось многими поколениями.

Г. И. Соловьева убедительно доказывает, что самобытные формы резного искусства у марийцев существовали издавна в бытовой резьбе. Они украшали резными узорами изделия и утварь из дерева: посуду, мебель, замки, прялки, швейки, коромысла, санные дуги и др. Традиция украшать бытовую утварь постепенно перешла на архитектурный декор.

Интересный материал дается автором при характеристике других способов художественной деревообработки: тиснения на берестяной посуде, выжигания на поверхности тростей, художественного плетения из лозы и других.

Завершающие разделы книги посвящены характеристике и оценке современных способов надомного декора, бытовой резьбы и художественной деревообработки. Автор знакомит читателя с продукцией художественных промыслов республики, ее достоинствами и недостатками, с изделиями отдельных мастеров-умельцев, высказывает ряд практических предложений.

Книга содержит обильный иллюстративный материал, позволяющий наглядно представить разнообразие видов и способов художественной

обработки дерева, богатство разных орнаментальных образов и мотивов, используемых мастерами-умельцами Марийской республики, изменения и развитие этого вида народного творчества в дореволюционное время и в современную эпоху.

Книга Г. И. Соловьевой является обобщающим искусствоведческим исследованием, доказывающим самостоятельность развития резьбы по дереву.

В 1989 г. книга вышла вторым изданием. В мире искусствоведения переиздание монографии – явление редкое, в нашей республике такое произошло впервые. Переиздана она была по просьбе читателей. Это свидетельствует о широкой популярности книги, о ее практической значимости. В рецензии, данной искусствоведом Г. И. Прокушевым, отмечено, что «в ней ощущается прежде всего стремление автора пристально взглянуть на свое национальное прошлое, монография восстанавливает утраченное в культуре звено».

Г. И. Соловьеву волнуют и процессы, происходящие в современном национальном сценическом костюме. Остро переживая все, что связано с созданием сценического костюма, она много выступает в печати и на конференциях против фальши псевдохудожников, практически пытается доказать, что традиции национальной вышивки могут быть применены как феномен современной национальной культуры не только в оформлении костюма, но и в дизайне, архитектуре и книжной графике.

Книга «Костюмы для художественной самодеятельности» (1990) явилась итогом размышлений над проблемами развития национального сценического костюма, выполненного по мотивам марийской народной одежды. Настоящее исследование также богато иллюстрировано. Значение этого издания состоит в том, что Г. И. Соловьева справедливо указывает на не всегда должный уровень использования национальных традиций, на недостаток истинного понимания этого явления в народной культуре и дает ряд практических рекомендаций по использованию традиций в оформлении современного сценического костюма, в изготовлении украшений к национальному костюму.

Г. И. Соловьева хорошо знает состояние и проблемы современного изобразительного искусства, «ее выступлениям в периодической печати, статьям характерен объективный, принципиальный подход как к конкретным, так и общим основным процессам развития марийского изобразительного искусства»,— читаем в рекомендации, данной по поводу ее вступления в Союз художников СССР (ныне Союз художников России). Она, будучи ответственным редактором и членом авторского коллектива монографии «Изобразительное искусство Марийской АССР» (1993), провела большую организаторскую и редакторскую работу по изданию этой книги. В ней справедливо отмечается, что с самого своего возникновения

марийское профессиональное изобразительное искусство опирается на художественные традиции, исторически сложившиеся в культуре марийского народа.

Плодом многолетней деятельности Г. И. Соловьевой является и изданная в 1993 г. монография «Зосим Лаврентьев», написанная в соавторстве с А. А. Зенкиным. Книга издана на высоком полиграфическом уровне, со множеством цветных иллюстраций, со знанием специфики исполнительской манеры художника Зосима Лаврентьева. В местном искусствоведении такое издание не имеет аналогии. Знакомясь с этой книгой, отчетливо понимаешь, насколько актуальной в наше время является проблема изучения творчества одного художника в истории искусства республики, что марийское изобразительное искусство уже обладает значительными творческими силами, что роль и значение творчества Зосима Лаврентьева свидетельствует об успешном развитии всех видов и жанров изобразительного искусства в Марий Эл. Книга ценна не только объективностью созданного в ней портрета художника, но и тем, что вызывает раздумья о развитии изобразительного искусства в целом.

В 2002 г. Г. И. Соловьевой была подготовлена и издана книга «Терминология марийской вышивки». Это первое издание подобного рода. Книга написана на основе полевых сведений, собранных автором в течение ряда лет, с учетом опубликованных источников, а также с привлечением литературы других финно-угорских народов. В ней рассматриваются различные названия узоров, отдельных мотивов и техники исполнения. Структура изложения в форме словаря облегчает поиск названий. Номинация и комментарии даются в алфавитном порядке и переводятся; соответственно дается толкование слов и объяснение явления. Книга богато иллюстрирована рисунками автора. В целом она вводит в научный оборот значительный объем новой информации.

Широк диапазон искусствоведческих интересов Г. И. Соловьевой. Она принимала участие в написании разделов «Истории Марийской АССР» (ч 1, 2), подготовила материалы Всесоюзной научно-практической конференции «Народные художественные промыслы Марийской АССР» (1985), издала методическое руководство по сбору материалов по марийскому народному искусству (1978), была составителем и членом авторского коллектива по изданию учебных пособий-хрестоматий для 1—11 классов по курсу «История и культура марийского народа», «Этнография марийского народа» (на мар. и рус. языках), редактировала тематические сборники статей МарНИИ, создала ряд эскизов костюмов для художественных и фольклорно-этнографических коллективов республики, устроила 4 персональные художественные выставки. Все костюмы, созданные по ее эскизам, получили положительные отзывы и признание обще-

ственности и зрителей, отличаются индивидуальным художественным решением, а также бережным отношением к традициям марийской народной одежды.

Изданные Г. И. Соловьевой книги имеют не только теоретическую, но и практическую значимость. Они предназначены не только специалистам, но и полезны более широкому кругу читателей: преподавателям гуманитарных вузов и средних учебных заведений, сотрудникам музеев, художникам, а также всем желающим расширить кругозор в данной области. Документальные фотографии и любовно выполненные авторские рисунки воспроизводят лучшие и характерные работы народных мастеров, дают наиболее полное и отчетливое представление о самобытности марийского искусства.

Как правило, народное изобразительное искусство марийского народа рассматривалось в этнографических трудах с исследованием процесса развития кустарных промыслов. Издания Г. И. Соловьевой включают искусствоведческую проблематику с использованием изобразительного, археологического, этнографического и фольклорного материалов. Такой комплексный путь изложения материала позволяет более полно ознакомиться с творчеством марийского населения и позитивно определить роль и место творческого начала не только в художественной деятельности человека, но и в эстетической, конкретно в материальной и духовной культуре народа.

Нами не отмечены статьи в научных сборниках и периодической печати, программы, каталоги и буклеты; всего опубликованных Г. И. Соловьевой работ – 170 (подробно см.: Исследователи искусства Марийского края. Г. И. Соловьева: Материалы к библиографии ученых. Сост. Б. С. Пушков: — Йошкар-Ола. Союз художников Республики Марий Эл. 1997.—40 с.).

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рец.: ВОЛКОВА Е. В. Керамика Волосово-Даниловского могильника фатьяновской культуры как исторический источник. Москва, 1998. 259 с.

Археологическая наука пополнилась новой методической работой, подтверждающей тезис о неисчерпаемых возможностях археологических источников.

Монография Е. В. Волковой развивает историко-культурный подход к изучению археологического материала как источника исторической информации, в данном случае керамики, и его практическому применению к исследованию исторических процессов, связанных с конкретным археологическим объектом. В рассматриваемой монографии это Волосовско-Даниловский могильник фатьяновской культуры эпохи бронзы.

После короткого историографического обзора и изложения принципов классификации погребальной посуды, использованных ее предшественниками, Е. В. Волкова характеризует основные элементы системы традиций всего фатьяновского гончарного производства, анализ которых был опубликован ею в предшествующей монографии (Гончарство фатьяновских племен. М., Наука. 1996), куда вошли основные разработки по реконструкции культурных традиций в области технологии, форм и орнаментов глиняной посуды.

Разработанные ранее автором монографии представления о гончарных традициях фатьяновского населения в целом и его особенностях в выявленных локальных группах с учетом данных об истории сложения и передвижения этих групп по конкретной территории дали ей возможность обратиться теперь к более конкретной задаче — всестороннему изучению посуды отдельного некрополя с целью обобщения результатов анализа керамики каждого погребения и попытке на этой основе реконструировать эволюцию развития конкретной группы населения.

Разработанная автором и примененная в этой работе методика изучения связей отдельных элементов керамической технологии с другими элементами культуры применима к решению не только общей этнокультурной проблемы, но и ряда конкретных задач, касающихся выяснения

социальной структуры отдельных групп населения, связи его половозрастных особенностей с культурными традициями в гончарстве, реконструкции социальной структуры и родоплеменного состава населения.

Механизм анализа погребальной посуды, хотя и очень трудоемкий, доступен в то же время любому исследователю.

Четко определенные технологические элементы посуды и моделирование связей отдельных ее параметров представляют возможность извлекать нужную информацию по конкретно поставленной задаче.

Использование примененной в работе методики значительно расширило возможности историко-культурного подхода изучения посуды. Автор убедительно выделила хронологические группы Волосовско-Даниловского могильника и определила динамику развития гончарных культурных традиций: выявила уровни смешения фатьяновских и балановских традиций, отражающих этническую неоднородность их носителей: установила связь фатьяновских традиций с женскими, а балановских с мужскими погребениями могильника, выяснила особенности родоплеменной структуры волосовско-даниловского населения.

Очень подробная система анализов и связей, отраженная в многочисленных таблицах, делает выводы автора убедительными и доказательными.

Рецензируемая работа — это, по сути своей, методическое пособие, представляющее удачный пример извлечения максимума информации из определенной категории вещей конкретного археологического объекта.

Выход в свет данной монографии — явление в отечественной методической литературе знаменательное. Несомненно, широкие возможности предложенной методики исследования повлекут за собой новые разработки по многим культурам и периодам древней истории. Ценность данной методики еще и в том, что она применима не только для глиняной посуды, но может также использоваться при анализе любых представительных коллекций материала с древних поселений, некрополей и пр.

Особенно ценной, на мой взгляд, является разработанная автором методика реконструкции родоплеменного состава Волосовско-Даниловского могильника, которая вполне применима для могильников разных периодов. Это важно при работе с материалами смешанного или полиэтничного характера, где наличие разнокультурных предметов трактуется исследователями зачастую произвольно, как следствие внутреннего процесса формирования или как результат заимствования, или просто как факт наличия разнокультурных традиций.

Несомненным достоинством работы является и то, что она открывает дополнительные возможности извлечения информации из уже известных (опубликованных или же находящихся в хранилищах) археологи-

ческих коллекций, что в итоге положительно скажется на решении многих дискуссионных вопросов, особенно касающихся реконструкции этнических, социально-экономических и демографических процессов в древности.

В завершение хочется поблагодарить Е. В. Волкову за прекрасную работу и выразить надежду, что ее последующие разработки внесут весомый вклад в развитие отечественной науки.

Валерий Никитин
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2002, № 1.

Рец.: ПОПОВ А. А., НЕСТЕРОВА Н. А. Национальный вопрос в Республике Коми в конце XX века (историческое исследование). Сыктывкар, 2000. 180 с.

Конкретно-историческое обобщение процессов формирования эффективной государственной национальной политики имеет большое научное и практическое значение. Известно, что по этой проблеме как в нашей стране, так и за рубежом имеется значительная литература. Поэтому важной задачей является выявление из нее действительно научно ценного, и в то же время необходимо отбросить ненужную конъюнктурно-идеологическую шелуху.

Рецензируемая монография А. А. Попова и Н. А. Нестеровой является логическим продолжением работ ученых Республики Коми (в основном Коми научного центра УрО РАН) по истории национального вопроса в регионе. В данном труде авторы анализируют современный этап строительства в республике. Новизна этого исследования заключается в том, что в нем впервые в российской историографии проанализирован сложнейший период (конец 80-х — 90-е годы XX века) жизни нашего общества, характеризующийся радикальной сменой политической системы страны. Именно в это время происходило создание принципиально новых основ государства, избравшего курс на демократизацию общества. Новизна этого труда и в том, что на основе системного анализа литературных данных, комплекса архивных источников выработан самостоятельный подход к изучению вопросов политической истории нашей страны. Этот подход заключается во всестороннем и комплексном исследовании опыта национально-государственного строительства в Республике Коми, выработки механизма федеративных и межэтнических отношений, формирования региональной модели государственной национальной политики. На наш взгляд, правомерен основной итог исследования — существующая в Республике Коми модель государственной национальной политики состоялась, так как она базируется на комплексе соответствующих законодательных и нормативных актов и реализуется через специальные ведомства.

Монография А. А. Попова и Н. А. Нестеровой является новаторским исследованием по сложной научной проблеме и в то же время подсказывает общие направления для последующих изысканий по данной теме. Одновременно этот труд можно использовать в практической деятельности властных структур нашей страны.

Афанасий Турубанов

Сыктывкар

ХРОНИКА

О РАБОТЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО СОВЕТА ПО СПЕЦИАЛЬНОСТИ «ФИННО-УГОРСКИЕ И САМОДИЙСКИЕ ЯЗЫКИ»

Диссертационный совет по специальности «Финно-угорские и самодийские языки» при Марийском государственном университете существует с 7 июня 1991 года. В момент образования он был советом по защите кандидатских диссертаций по финно-угорским языкам. Первая защита кандидатской диссертации состоялась 27 декабря 1991 года. Защитила ее научный сотрудник Мордовского НИИ языка, литературы, истории и экономики при Совмине Мордовии Кочеваткина Анна Петровна. Диссертация посвящена анализу категории одушевленности — неодушевленности в мордовских языках.

В 1992 году состоялись защиты трех кандидатских диссертаций: Л. П. Водясова и Г. С. Иванова исследовали вопросы фонетики и структуры слова мордовских языков, аспирант Ленинградского университета Р. А. Микушев — средства побудительности в коми языке. Кроме того, 21 января 1992 года на разовом диссертационном совете была защищена первая докторская диссертация Ю. В. Андугановым, ныне зав. кафедрой финно-угорских языков МарГУ, посвященная историческому синтаксису марийского языка.

Официально диссертационный совет по защите докторских диссертаций по финно-угорским и самодийским языкам был открыт в феврале 1993 года. Членами совета приказом ВАКа России от 25 января 1993 года № 20-в были утверждены 12 человек: 7 членов совета из Йошкар-Олы (И. С. Галкин — председатель совета, Г. Н. Валитов — ученый секретарь, И. Г. Иванов, Ю. В. Андуганов, Л. П. Грузов, Д. Е. Казанцев, А. Т. Липатов) и представители из каждого региона заселения финно-угорских народов России: Г. М. Керт из Петрозаводска (прибалтийско-финские языки), М. В. Мосин из Саранска (мордовские языки), И. В. Тараканов из Ижевска (пермские языки), А. И. Кузнецова из Москвы (исследователь самодийских языков). Позднее в состав совета были включены Л. П. Васикова и Н. И. Исанбаев (г. Йошкар-Ола).

Первая докторская диссертация на этом совете была защищена 21 мая 1993 года Н. И. Исанбаевым, зав. отделом языка МарНИИ при Правительстве Республики Марий Эл, ныне профессор кафедры финно-угорских языков МарГУ. Он исследовал марийско-тюркские языковые контакты.

За время существования специализированного совета защищена 41 диссертация, из них докторских — 20, кандидатских — 21. Одна докторская диссертация защищена на разовом совете в 1994 г. по специальности «Фольклористика» научным сотрудником Мордовского НИИ Девяткиной Т. П. Диссертация была посвящена исследованию мокша и эрзя-мордовских свадебных обрядов и песен.

По национальному и языковому характеру защищенные диссертации охватывают почти все группы уральских языков. Так, по марийскому языку защищено 7 докторских и 12 кандидатских диссертаций, по мордовским — 3 докторских и 4 кандидатских, по удмуртскому языку 1 докторская, по коми языку 1 докторская и 4 кандидатских, по прибалтийско-финским языкам 3 докторских, по обско-угорским языкам (ханты и манси) 2 докторские и 1 кандидатская, по селькупскому языку 3 докторские диссертации. Тематика их тоже разнообразна. Исследованию топонимики посвящены докторские диссертации Атаманова М. Г., Куклина А. Н., Муллонен И. И., кандидатские диссертации Терентьевой О. П. и Мусанова А. Г., синтаксиса — кандидатские диссертации Микушева Р. А., Матросовой Л. С., Абукаевой Л. А., Максимова В. Н., Соколовой Г. Л. и докторские диссертации Андуганова Ю. В., Лысковой Н. А. и Водясовой Л. П., диалектологии — кандидатские диссертации Апсатаровой С. И., Дмитриевой Р. П., Илиевой А. А., Шаламовой Н. Н., вопросам фонетики — кандидатская диссертация Водясовой Л. П. Структура слова мордовских языков исследуется в кандидатской диссертации Ивановой Г. С., морфемная структура слова и словообразование в современном марийском языке — в докторской диссертации Лаврентьева Г. И.

Кандидатская диссертация Е. М. Андриановой посвящена исследованию терминов родства двух групп финно-угорских народов (волжской и пермской) в сравнительном плане; докторская диссертация Ким А. А. посвящена системному описанию и комплексному анализу культовой лексики селькупского языка. Г. М. Тужаров в своей докторской диссертации «Грамматические категории имени существительного в марийском языке» по-новому определил систему падежей марийского языка, Е. И. Ромбандеева в докторской диссертации дает описание и анализ структуры современного мансийского (вогульского) языка. Н. Н. Глухова в докторской диссертации исследовала язык марийских заговоров и молитв, Лебедева Э. Н. — язык пословиц и поговорок. Докторская диссертация

Зайкова П. М. посвящена анализу глагольного словообразования в карельском языке. Кандидатская диссертация Игнаевой Р. П. и докторская диссертация Быконя В. В. посвящены исследованию числительного, первая — в марийском языке, вторая — в диалектах селькупского языка. Кандидатская диссертация М. С. Фединой посвящена изучению имперсональности в коми языке. М. В. Ямбулатова в кандидатской диссертации исследует проблему категории залога в марийском языке. Селицкая И. А. в докторской диссертации «Что такое отрицательный глагол? (на материале языков, относящихся к урало-алтайской и палеоазиатской группам)», впервые аргументированно доказала несостоятельность теории отрицательных глаголов в урало-алтайских языках. Докторская диссертация Кузнецовой Н. Г. посвящена асимметричным явлениям развития селькупской глагольной парадигмы, Шеянова Т. М. исследовала историю формирования лексики мордовских литературных языков. Ракин А. Н. в своей докторской диссертации прослеживает эволюцию антропонимической лексики пермских языков, Черных С. Я. в аналогичной работе системно исследует историю формирования и развития марийской антропонимии. Материалы исследований имеют прямой выход в общелингвистическую, историко-лексикологическую, лексикографическую, словообразовательную, стилистическую сферу применения, в практику вузовского и школьного преподавания. Результаты могут быть применены при составлении сравнительно-исторических и теоретических грамматик языков уральской семьи, учебников и учебных пособий для вузов и школ.

Приказом ВАКа от 8 декабря 2000 года № 717-в наш диссертационный совет получил новую номенклатуру: он утвержден по специальности «10.02.22 —Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии (Финно-угорские и самодийские языки)». Совет активно работает: состоялись защита одной докторской диссертации (по вепсскому языку) и двух кандидатских диссертаций (по марийскому и финскому языкам).

Георгий Валитов
Йошкар-Ола

ХРОНИКА КУЛЬТУРНОЙ И НАУЧНОЙ ЖИЗНИ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ
в 2001 году

2001 год — год языков в Европе

2001 год — По инициативе Общества М. А. Кастрена разрабатывается проект «Домашние страницы в сети Интернет о финно-угорских народах».

17 января — Национальное собрание Всеудмуртской Ассоциации «Удмурт кенеш» утвердило новый состав исполкома Ассоциации.

23 февраля — Государственной наградой Крест Маарьямаа V степени награждены Ю. Андуганов, заведующий кафедрой финно-угорских языков Марийского государственного университета, доктор филологических наук; Л. Васикова, профессор Марийского государственного университета, доктор филологических наук; В. Козлов, главный редактор газеты «Kudo-Kodu»; В. Ромашкин, руководитель мордовского фольклорного ансамбля «Торама».

24 февраля — День независимости Эстонии.

25 февраля *Саранск* — Торжественное открытие финно-угорского дома.

28 февраля — День Калевалы.

18—19 марта *Санкт-Петербург* — Первое заседание консультативного комитета, сформированного на III Всемирном конгрессе финно-угорских народов. Приняты решения о создании рабочих секций по выполнению резолюций конгресса по направлениям: экономическое сотрудничество; политика; образование; культура; экология; масс-медиа. Утвержден финансовый отчет за 2000 год, бюджет и план работы на 2001 год. Были рассмотрены и утверждены

	окончательные тексты Итоговых резолюций, отчетов секций.
20 марта *Сыктывкар*	Торжественная церемония вручения литературных премий Общества М. А. Кастрена за 2000 год.
27—28 марта *Москва*	На базе кафедры общего и сравнительно-исторического языкознания Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова состоялась научная конференция «Актуальные вопросы финно-угроведения и преподавания финно-угорских языков».
30 марта *Ижевск*	Заседание детского парламента финно-угорских народов, созданного на VI Международном финно-угорском слете старшеклассников.
25—28 апреля *Сыктывкар*	Интернет-форум — I этап. Семинар «Финно-угорские СМИ в XXI веке», на котором принято решение об организации информационного центра финно-угорских народов на базе медиа-холдинга «Комиинформ».
30—31 мая *Сыктывкар*	Совещание «Сотрудничество библиотек финно-угорского мира: реальность и перспективы», организованного Национальной библиотекой, Министерством культуры и Министерством по делам национальностей Коми Республики.
5—9 июня *Петрозаводск*	XI Международный фольклорный фестиваль финно-угорских народов и IV Международный фестиваль «Кантеле». Участниками и гостями были около 700 народных исполнителей, фольклористов.
Июнь-июль *Йошкар-Ола*	Курсы английского языка для школьников Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа организованы кафедрой финно-угорских языков Марийского государственного университета.
11—14 июня *Йошкар-Ола*	Международный семинар «Модели преподавания языков для полиэтнических регионов Восточной Европы и России: выбор и перспективы». В нем принимали участие специалисты финно-угорских регионов из Коми, Удмуртии, Башкортостана, Татарстана и Кировской области,а также представители Финляндии, Эстонии, Канады, ЮАР, Дании.
16—23 июня *Сыктывкар* и районы *Республики Коми*	Второй международный финно-угорский детский театральный фестиваль «Ен дзирд» («Божественная искорка»). Участвовали коллективы из Венгрии, Эстонии, Марий Эл, Коми.

20—30 июня *Козьмодемьянск (Республика Марий Эл)*	Второй семинар «Постмодернизм, этносимволизм и этнофутуризм в литературе поволжских народов». Заслушаны доклады участников, экспонировалась выставка художников-модернистов.
23—24 июня пос. *Калевала (Карелия)*	IV съезд карельского народа.
21 июля — 3 августа *Ижевск — Йошкар-Ола — Ижевск*	VII международный слет старшеклассников и студентов финно-угорского мира прошел в форме первой международной экспедиции. В экспедиции участвовал 51 человек. В составе делегации были удмурты, коми, карелы, финны, коми-пермяки, русские и татары, а также представители Государственного комитета молодежи Удмуртии, гуманитарного лицея г. Ижевска, Союза студентов университета г.Хельсинки. В г. Йошкар-Оле 30 июня проведено заседание «круглого стола» на тему: «Молодежь. Культура. Карьера», на котором обсуждались проблемы национальной политики, перспективы развития финно-угорских народов.
27 июля — 13 августа *Марий Эл*	X смена международного лагеря детей финно-угорских народов под девизом «Финно-угры, ты и я».
10—20 августа *Сыктывкар*	Молодые представители финно-угорских народов из Мордовии, Марий Эл, Карелии, Коми-Пермяцкого автономного округа, Чувашии, Алтайского края на курсах изучали международный язык общения — эсперанто.
12—18 августа село *Подлесная Тавла* Кочкуровского района *(Мордовия)*	I международный семинар резчиков по дереву финно-угорских народов «Единые корни», посвященный 125-летию скульптора Степана Эрьзя. В работе семинара приняли участие представители из Финляндии, Венгрии, Эстонии, Марий Эл, Удмуртии, Коми, Карелии, Мордовии, Ханты-Мансийского автономного округа и мордовской диаспоры.
16—18 августа *Турку (Финляндия)*	Университетом г. Турку организован симпозиум «Языковые контакты в Поволжском регионе».
19—22 августа *Хельсинки*	Рабочее совещание координаторов Общества М. А. Кастрена.

23—24 августа *Сыктывкар*	Заседание Консультативного Комитета финно-угорских народов. Заслушаны информации координаторов и членов комитета о деятельности национальных организаций по укреплению финно-угорского сотрудничества.
24 августа *Сыктывкар*	Торжественное заседание, посвященное 80-летию Республики Коми.
25—27 августа *Вильянди (Эстония)*	В работе четвертой конференции финно-угорских этнофутуристов приняли участие представители народов: финны, эстонцы, удмурты, марийцы, эрзя, мокша, коми, вепс, людик (карел), англичанин. Заслушаны доклады, экспонировалась выставка эрзянского художника Ю. Дырина, прошел вечер поэзии и фольклорный фестиваль.
Август *Венгрия*	Летние курсы университета «Хунгарология», организованные Сомбатхейским педагогическим институтом имени Д. Бержени.
7—14 сентября *Москва*	Дни Хельсинки в Москве. Проведены торгово-экономическая выставка, бизнес-форум, обширная культурная программа.
14 сентября *Хельсинки*	Семинар, посвященный дню родственных народов «Финно-угорские языки в изменяющемся мире», организован Обществом М. А. Кастрена.
27—28 сентября *Ханты-Мансийск*	II международная конференция «Коренные народы. Нефть. Закон».
28—29 сентября *Петрозаводск*	Третий карело-финский женский форум «Мир глазами женщин» собрал около 250 активистов женского движения Финляндии, Карелии и других финно-угорских регионов.
28—30 сентярбя *Швеция*	Заседание исполкома международных конгрессов финно-угроведов, на котором рассматривался вопрос о подготовке X конгресса в Республике Марий Эл.
4 октября, *Турку (Финляндия)*	Марийский семинар в Университете г. Турку.
5—6 октября *Хельсинки*	Дни марийской культуры в Музее культур.
12—15 октября *Ханты-Мансийск*	Финно-угорский молодежный форум под девизом «Кто, если не мы, когда, если не теперь?!»

17—19 октября *Йошкар-Ола*	Второй этап «Интернет-Форума» прошел в форме семинара «Финно-угорский мир в сети «Интернет». В нем приняли участие 46 представителей печатных средств массовой информации, информационных структур и органов государственной власти регионов проживания финно-угорских народов. На семинаре проанализированы итоги первого этапа работы Информационного центра финно-угорских народов. Участники семинара познакомились с опытом применения информационных технологий в национальных СМИ, научных, культурных и образовательных учреждениях Республики Марий Эл.
19—20 октября *Йошкар-Ола*	Отчетно-выборная конференция Фонда развития культур финно-угорских народов.
20 октября *Йошкар-Ола*	Совещание рабочей группы Консультативного комитета финно-угорских народов по образованию.
4—10 ноября *Хельсинки*	Семинар по телевизионной документалистике для финно-угорских журналистов, организованный Обществом М. А. Кастрена и финляндской телерадиокомпанией «Юлейсрадио».
21—25 ноября *Будапешт*	Международный семинар по проблемам демографии в финно-угорских странах и регионах Российской Федерации.
27—30 ноября *Кудымкар*	Научная конференция «Библиотеки и общество: пути взаимодействия», посвященная 100-летию Национальной библиотеки им. М. П. Лихачева. В работе конференции приняли участие библиотечные работники уральского и поволжского региона России.
28—30 ноября *Ханты-Мансийск*	Научная конференция «Язык и традиционная культура обских угров» с участием ученых финно-угорских регионов.
Ноябрь-март *Хельсинки*	Еженедельная программа «Узы дружбы», посвященная финно-угорским языкам. Обзоры о событиях в Финляндии, о финно-угорском сотрудничестве на эрзянском и мокшанском языках. Обзоры на русском языке совместно производят Юлейсрадио, Общество М. А. Кастрена, Университет г. Турку.

Игорь Садовин
Йошкар-Ола

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Шабаев Юрий Петрович — доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии и фольклора Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрОРАН.

Шкалина Галина Евгеньевна — кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой культуры и искусств Марийского государственного университета.

Кузьминых Сергей Владимирович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии РАН.

Цыпанов Евгений Александрович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрОРАН, докторант кафедры финно-угорских языков Марийского государственного университета.

Микушев Роман Анатольевич — кандидат филологических наук, докторант кафедры финно-угорских языков Марийского государственного университета.

Лисовская Галина — научный сотрудник отдела литературоведения Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрОРАН.

Соловьева Галина Ивановна — старший научный сотрудник отдела искусств Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева.

Садиков Ранус Рафикович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра этнологических исследований Уфимского НЦ РАН.

Матросова Лидия Сидоровна — доцент кафедры марийского языка Марийского государственного университета.

Рогачев Владимир Ильич — кандидат филологических наук, доцент Мордовского пединститута.

Шабдарова Людмила Евгеньевна — старший преподаватель кафедры марийской литературы Марийского государственного университета.

Иванов Алексей Ананьевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры отечественной истории Марийского государственного университета.

Сануков Ксенофонт Никанорович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой региональной истории Марийского государственного университета.

Молотова Тамара Лаврентьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии МарНИИ.

Сепеев Геннадий Андреевич — ведущий научный сотрудник отдела этнологии МарНИИ.

Никитин Валерий Валентинович — доктор исторических наук, заведующий отделом археологии МарНИИ.

Турубанов Афанасий Николаевич — доктор исторических наук, заведующий отделом истории ИЯЛИ Коми НЦ УрОРАН.

Валитов Георгий Николаевич — кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и сравнительного языкознания Марийского государственного университета.

Садовин Игорь Геннадьевич — начальник информационно-аналитического управления аппарата Госсобрания Республики Марий Эл.

CONTENTS

ARTICLES

Shabaev Y. Finno-Ugric cultural policy in the context of interregional and intergovernmental ties. 3
Shkalina G. Mentality of culture of the Mari people. 27
Kuzminykh S. About some debatable problems of the Bronze Age in the Middle Volga region (1970—1990) 45
Tsypanov E. The Komi language: on its way to the state language. 61
Mikushev R. Functional and structural characteristic of vocatives in the Komi folklore texts. 81
Lisovskaya G. Komi short story at the end of the XX century. 92

REPORTS

Solovieva G. Terminology of the embroidery patterns in V. M. Vasiliev's dictionary. 104
Sadykov R. Spirits as protectors of dwelling of the Kama Udmurts. 121
Matrosova L. Adjective as a predicate member in modern Mari. 129
Rogachev V. Wedding songs of the Finns and the Mordvinians: corresponding and parallel features. 139
Shabdarova L. Vegetable kingdom and the image of an apple-tree in Mari lyric song poetry. 143
Ivanov A. Communal land-tenure of highland Mari during the first post-revolutionary years (1917—1927) 149

PERSONS

Sanukov X., Alekseeva E. Mari enlightener P. P. Glezdenev (to the 135 th anniversary) 158
Molotova T. Sepeev G. A. is 70. 182
Sepeev G. G. I. Solovieva – researcher of the Mari folk culture. 186

SURVEYS AND REVIEWS

Nikitin V. Rev.: Volkova E. V. Ceramics of Volosovo-Danilovo burial ground of Fatianovo culture as a historic source. 192
Turubanov A. Rev.: Popov A. A., Nesterova N. A. National problem in Komi republic at the end of the 20-century (historic research). Syktyvkar, 2000. 180 p. .. 195

CHRONICLE

Valitov G. About the work of the dissertation council on specialization «The Finno-Ugric and Samoyedic languages». 197
Sadovin I. Finno-Ugric calendar of the cultural and scientific life in 2002. 200

«Финно-угроведение», 2002, № 1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.

Свидетельство о регистрации ПИ № 77—5360

Адрес редакции: 424036, г. Йошкар-Ола,
ул. Красноармейская, 44.
Телефон: 64-19-28

Редактор *Т. А. Товашова*
Технический редактор *Т. А. Товашова*
Обложка художника *Ю. П. Клюкина*
Английский текст *Ж. М. Сабанцевой*

Подписано в печать 16.12.2002. Формат 60x84/16. Гарнитура Таймс.
Объем 13 п. л. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Заказ № 2065. Тираж 500 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ГУП «Марийский полиграфическо-издательский комбинат»
424000, г. Йошкар-Ола, ул. Комсомольская, 112

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Фонда развития образования
и науки Республики Марий Эл
по проекту «Президентский
грант в области марийского
языка, литературы, истории»
за 2002 год