ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ

1.2003



ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2003, №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
И.Г.Иванов
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

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

© **МарНИИЯЛИ им. В.М.Васильева,** г.Йошкар-Ола

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Калиев Ю. «Калевала» в контексте марийской мифологии 3
Шабаев Ю., Мальцев Г. Роль бани в народной медицине пермских и волжских финнов 14
Мокшина Ю. К вопросу об изучении брака и семьи в традиционной юриспруденции мордвы (по материалам опубликованных источников XIII – первой половины XIX вв.)..... 27
Пулькин М. Русификация в XIX – начале XX в. в Карелии..... 36
Абукаева Л. Именительный представления как конструкция экспрессивного синтаксиса в марийском языке 46

СООБЩЕНИЯ

Бояринова Г. Концепция изображения человека в марийской драматургии..... 57
Атаманов М. По следам воршуда Ӱмъя 65
Андрианов С. Горномарийские песни в собрании В.М.Васильева 74
Ромбандеева Е. Мансийские народные географические термины 80
Краснова Н. Лексические выразительные средства, образованные глагольно-именными словосочетаниями, в горномарийском литературном языке 84
Арсланов Л. Топонимические заметки 98

ПЕРСОНАЛИИ

Зайцева Н. Георгий Мартынович Керт. К 80-летию со дня рождения..... 106
Соловьева Г. К юбилею З.Ф.Лаврентьева 111
Христолюбова Л. Педагог, ученый, поэт (к 60-летию В.Е.Владыкина) 125

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Калиев Ю. Рец.: Шкалина Г.Е. Традиционная культура народа мари. Марийский государственный университет. Йошкар-Ола, 2002, 160 с. 133
Тужаров Г. Рец.: Соколова Г.Л. «Определение в современном марийском литературном языке». Йошкар-Ола, 2001, 157 с. 143

ХРОНИКА

Воецких Е. Карлыганская Центральная вотская школа (1883–1918 гг.) (к 120-летию основания)..... 147
Молотова Т. Научно-практическая конференция «Ткачество, вышивка финно-угорских народов» 153
Вершинин В. Научная конференция, посвященная проблемам современной марийской терминологии 155

Сведения об авторах 157

«Финно-угроведение», 2003, №1.

СТАТЬИ

Юрий Калиев
Йошкар-Ола

«КАЛЕВАЛА» В КОНТЕКСТЕ МАРИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Одним из замечательных явлений культурно-исторической традиции финно-угорского мира является песенно-эпическая традиция карел, финнов, эстонцев, вепсов, ижор, води. Как известно, на основе народных рун карел и финнов Элеас Лённрот создал эпос «Калевала». Научное исследование «Калевалы» имеет свою богатую историю. Однако предлагаемый нами ракурс рассмотрения разработан еще недостаточно. Речь идет не столько о мифологическом содержании, сколько о соотношении эпического и мифологического в «Калевале» в контексте процесса демифологизации и ремифологизации, а также связи мифологических представлений в эпическом наследии карел и финнов с аналогичными воззрениями марийцев.

Несмотря на различную идейную, историческую, нравственную основу, считается, что эпос как жанр связан своим происхождением с так называемой «героической эпохой». Генезис этого жанра, как правило, восходит к каким-либо историческим событиям или переломным этапам в судьбе его носителей. Относительно мифологического или исторического происхождения карельских и финских рун до сих пор нет единого мнения. Сам Э.Лённрот считал, что эпос имеет историческую основу. Поэтому и Калеву воспринимал как героя или как исторического предка финского народа. Мифологическое основание «Калевалы» также рассматривалось во многих исследованиях. При этом и проблема соотношения мифологического и исторического нашла в литературе широкое освещение (1, с.8–61).

«Калевала», исходя из текстуального анализа, предстает как эпос мифологический. Уже в первой руне обнаруживаются две сюжетные

линии: эпическая и мифологическая. И на всем протяжении повествования они, взаимно переплетаясь, образуют композиционную целостность. Но если эпизод о чудесном рождении Вяйнямёйнена лежит в русле особенностей эпического жанра, то идея о происхождении мира имеет более архаическую мифологическую природу. Как и все эпические герои, Вяйнямёйнен появляется на свет нетрадиционным способом. Его мать – Илматар, другое ее имя – Каве, спустившаяся с небесной выси Дочь воздуха. Оказавшись на просторах мирового океана, она превращается в Мать воды, занимаясь обустройством этого мира.

Одновременно с нею на поверхность океана прилетела и утка. Как оказывается, и Илматар, и утка функционально равнозначные персонажи. (Как при этом не вспомнить уральский космогонический миф и марийскую языческую богиню *Вӱдава!* Ведь *Вӱдава* буквально и означает **Мать воды**). И та, и другая появляются на поверхности первичного океана с целью мироустройства и порождения демиурга. Другими словами, законы эпического жанра диктовали необходимость создания, наряду с сакральным мифологическим образом утки, антропоморфного образа праматери демиурга. Вот почему и в руне появляются два различных облика праматерей. Эпическое, таким образом, оказывается переосмыслением архаического мифологического сюжета в соответствии со средневековой парадигмой мировосприятия. Таким образом, уже здесь обнаруживается механизм демифологизации сознания, как процесс интерпретации древнего текста на основе господствующей мыслительной парадигмы эпохи.

Появление антропоморфного персонажа Илматар, думается, уже само по себе должно было отрицать образ утки. Но если нельзя было совершить это, убрав его из текста, то нужен был иной, не менее значимый, с точки зрения логики повествования, способ устранения отжившего мифологического образа. И эта идея была реализована в плане отрицания ее роли как образа праматери. Из этого следовало, что дальнейший сюжет будет развиваться по сценарию эпического жанра. Однако такой ход событий должен был быть оправдан с точки зрения мотива и результата поступка Илматар. Ведь из-за своей слабости – чувственного восприятия боли (жжения на коленях) – она двинула ногой, в результате чего не просто разбились снесенные уткой яйца, а раскололся мир на отдельные свои составляющие. И эту ее оплошность должен был теперь исправлять ее сын Вяйнямёйнен. Таким образом, вся фабула повествования в эпосе строится вокруг этой идеи

– идеи воссоздания былой целостности мира. А потому в его основе лежит стремление сохранить мифологическое мировосприятие в новых исторических условиях. И в этом наиболее полно раскрывается мифологическое содержание «Калевалы».

Первый шаг, предпринятый Вяйнямёйненом в этом плане, направлен на нижний мир. Эпизод состязания в песнопении между Вяйнямёйненом и Йоукахайненом обнаруживает связь с космогоническими представлениями марийцев, и это эпическое событие лежит в контексте конфликта демиургов Юмо и Йын (Йоон, Йо). Йоукахайнен (здесь напрашивается связь с водой см.: *йоуки* «река») – персонаж подводно-подземный. Иначе говоря, он является образом, противоположным Вяйнямёйнену. Но Йоукахайнен претендует на роль демиурга, утверждая:

Помню древность я седую.
Как вспахал тогда я море
И вскопал морские глуби,
Выкопал я рыбам ямы,
Опустил я дно морское,
Распростер я вширь озера,
Горы выдвинул я кверху,
Накидал большие скалы.
Сотворил я эту землю,
Заключил в границы воздух,
Утвердил я столб воздушный
И построил свод небесный.
Я направил ясный месяц,
Солнце светлое поставил,
Вширь Медведицу раздвинул
И рассыпал звезды в небе...

Однако как только Вяйнямёйнен начинает петь свои песни, Йоукахайнен начинает погружаться в землю сначала по колено, а затем по пояс и по уши. Вяйнямёйнен, как и подобает истинно положительному демиургу, устанавливает действительную иерархию вертикально ориентированных по шкале ценностей миров. Как оказалось, место Йоукахайнена в этой структуре мироздания соответствует миру нижнему. По сути дела, вырисовывается, что эта противостоящая друг другу пара не что иное, как переосмысленные в соответствии с новым содержанием мировоззрения космогонические демиурги. Таким обра-

зом, и здесь за эпическим эпизодом состязания в песнопении (пение здесь предполагает именно мифопоэтическое содержание состязания, а значит, и священнодействие демиургов) кроется подлинная сущность конфликта эпических героев. Следовательно, стремление Йоукахайнена превозмочь Вяйнямёйнена в космотворчестве лежит в русле желания нижнего мира захватить инициативу в деле воссоздания целостности мироздания.

Не просто признание поражения, а нравственная недееспособность Йоукахайнена совершать столь масштабный, вселенского уровня проект соединения разрозненных миров вынуждает его отказаться от этой затеи. Но как подлинный трикстер, он не может быть в стороне и, пусть и косвенно, принять в нем участие. В этом и заключается смысл его предложения отдать в жены Вяйнямёйнену свою сестру – Айно. В эпическом повествовании естественным является высвечивание эмоционального состояния Йоукахайнена, его сестры и их матери после этого эпизода. Сокрушается Йоукахайнен, оплакивает свою печальную участь Айно. Лишь их мать рада предстоящему браку Айно и Вяйнямёйнена.

Ранее мы, рассматривая конфликт между юношей и стариком (см.: МСХ), отмечали, что у них общая мать. И она в архетипе восходит к той же *Илматар – Каве* (кава – по-марийски «небо») или праматери-утке. Отсюда следует, что в результате раскола мира раздвоился и образ самой матери. Не о такой ли возможности трансформации идет речь в первой руне, когда *Дочь воздуха*, оказавшись на просторах мирового океана, превратилась в *Мать воды*. Ведь это был уже прецедент, давший возможность для дальнейшего развития и обогащения образа праматери. И действительно, и в карело-финских рунах, и в Калевале обнаруживается образ матери, выходящий за рамки сюжетной линии. Она находится за пределами событий. В смысловом значении она выступает как всеобщее основание мироздания: оберегающая, предохраняющая, предостерегающая своих детей. Следовательно, в этом плане она – образ, во многом близкий к марийскому *Шочынава* (см. о ней выше).

Однако попытка соединения расколовшегося мира посредством брака Вяйнямёйнена и Айно не увенчалась успехом. Его нареченная «утонула». Утонув, превратилась в рыбу. Евсеев В.Я. утверждает, что для карело-финской песенно-эпической традиции более характерна версия о том, что Айно, не желая выйти замуж за Вяйнямейнена, пове-

силась (1, с.24). Думается, что обе версии равнозначны и отражают мифологический смысл события и поступка. Вариант, выбранный Лённротом для Калевалы, показывает глубокое знание им народной мифологии. Практически во всех финно-угорских языках слова «смерть» и «рыба» имеют общий корень. И глагол «умереть» буквально означает «превратиться в рыбу». Более того, согласно марийским представлениям, человек за свой жизненный цикл на этом свете умирает семь раз, возрождаясь вновь в человеческом обличии. И лишь на седьмом витке перевоплощений превращается в рыбу.

Поэтому и в превращении Айно после ее смерти в рыбу прослеживается мифологический подтекст, означающий не что иное, как ее принадлежность к нижнему – подводно-подземному миру. И уже будучи в облике рыбы, она упрекает Вяйнямёйнена в том, что тот не признал ее. Говоря иначе, не признал ее в подлинном обличии. Именно это обстоятельство и явилось действительным, согласно мифологическому восприятию мира, препятствием для их союза.

Вторая версия практически выражает ту же идею – идею о невозможности соединения двух противоположных миров. «Перенос» представительницы «нижнего мира» в светлый мир означает, что она теряет опору под ногами. Вертикальная ориентация головой к небу на этом свете и противоположная вертикальная ориентация в потустороннем несовместимы друг с другом. Нижний мир имеет зеркально противоположную определенность. Там ходят по земной тверди, как и мы, но с нижней стороны. И небо там внизу, а земная твердь наверху. Вот почему, вербально помолвленная, Айно уже оказывается повешенной. Таким образом, ее поступок лишь констатация совершившегося факта.

Неудачная попытка воссоздания целостности мироздания посредством соединения дуально противоположных миров (а тут усматривается именно такая мифологическая модель) привела к поиску иного пути решения предстоящей перед Вяйнямёйненом, да и жителями Калевы задачи. Он решил свататься к невесте из Похьолы.

Похьола, или по-другому Сариола, страна мрака, холода, вечно покрытая туманом обитель чародеев и колдунов. Ее локализация со времен публикации Калевалы волнует исследователей. Подчас ее связывают с Лапландией, с островом Готланд или даже с Холмогорами. На наш взгляд, и те, и другие утверждения противоречат информации, вытекающей из содержания как народных рун, так и текста Калевалы.

Рассмотрим, каким же образом герои попадают в Похьолу? Вяй-

нямёйнена принес туда орел, Илмаринена унесло бурей, Лемминкяйнен приехал на лошади, Вяйнямёйнен в следующий раз отправился в Похьолу на лодке. Затем и герои Калевы отправляются в поход в Похьолу на ладье за *сампо* – чудесной мельницей.

Отметим, страна эта находится на севере. Но что это за страна? Некоторое прояснение локализации Похьолы может дать ее второе название – Сариола. Учитывая, что суффикс *-ла* является суффиксом места, основа слова «сариола» приобретает форму «сари». В марийском языке северное сияние называется *юмын сар*, то есть «небесный *сар*». Очевидно, слово *сар* сохранило древнее представление о мифологическом названии небесной страны, расположенной на «небесном дне» – *кава пундаш* и локализуемой вокруг Полярной звезды. Ведь и *похья* означает «дно». Итак, выходит, что эта страна расположена в северной части, на самом что ни на есть дне небесного свода. Вспомним, в астральной мифологии марийцев именно эта область звездного неба оказывается наиболее разработанной частью картины верхнего мира. В связи с этим и события, разворачивающиеся в эпосе, приобретают сакральную значимость. Не забудем, что это и есть основной подтекст и лейтмотив повествования, хотя и завуалированный налетом инновационного мировоззренческого истолкования.

О том, что именно об этой небесной стране идет речь, свидетельствует и просьба Старухи Лоухи, хозяйки Похьолы: выковать *сампо* – чудесную мельницу из «пера лебедки», «молока коров нетельных», «шерсти овечки» да «ячменного зерна». В полотне астральной картины марийцев мы обнаружим и *небесного лебедя*, и *небесную корову*, и *небесного барана*. Из этого списка выпадает лишь *ячменное зерно*. Может быть, это и есть то самое темное пятно с двумя отростками, встречаемое в карельских петроглифах II тыс. до н.э., или идеограммы растений, отмеченные на дьяковских пластинах из Борщевы I тыс. н.э.? Таким образом, ее просьба приобретает характер изменения самой структуры звездной картины верхнего мира. И эта просьба имеет уже стремление создания религиозно-мифологической модели мира. Ведь *сампо* – это не просто чудесная мельница, дающая хлеб, соль, золото. Ее смысловая глубина имеет куда большую значимость, нежели ее, пусть и наделенное сверхъестественными свойствами, утилитарное назначение. Как сакральное создание, она заключает в себе идею символа небесного изобилия. Другими словами, здесь прослеживается мысль о создании трансцендентного мира согласно языческому

мировосприятию. А эта идея уже никак не согласуется с задачей героев Калевы. В таком случае перспектива реконструкции былой целостности мира оказывается под угрозой. Не осознавая нависшей угрозы, Илмаринен все же выковал Сампо. Но Старуха Лоухи, хотя и обещала, вполне естественно не желала выдать свою дочь за него. Она достигла того, чего хотела.

Теперь же перед ней возникла другая, не менее важная задача – конструирование целостности новой религиозно-мифологической модели мироздания. А это означало бы признание тщетности попыток Вяйнямёйнена и Илмаринена вернуть к жизни былое единство мира. При этом следует отметить, что в XVI в. епископ Агрикола называл их языческими богами. Причем Илмаринен характеризуется как бог-громовик. Поэтому в противостоянии Вяйнямёйнена, Илмаринена и Старухи Лоухи усматривается, ко всему прочему, еще и противоборство пантеона богов и богинь. В этом отношении возникновение жанра эпических рун имело еще одно важнейшее обстоятельство: руны не просто стали выражением рационального истолкования древнего мифа, они явились формой практической реализации победы мужского пантеона над культом праматерей, основой которого и являлся миф. Однако это мы можем утверждать, основываясь на наличии самого устно-поэтического памятника. В содержании же прослеживается построенная в соответствии с мировоззренческой парадигмой эпохи иная логика данного процесса – герои Калевы добиваются руки дочери (дочерей) Хозяйки Похьолы.

Дочь Старухи Лоухи – Красавица Похьолы – образ, аналогичный марийской Юмынӱдыр. Как и Юмынӱдыр, обитая в небесной выси, она прядет, ткет, вышивает, имеет свои стада коней, коров и овец. В свете сказанного и суть брака земного юноши у марийцев с небесной красавицей лежит в русле той же идеи, что и в Калевале, с той лишь разницей, что здесь этот союз рассматривается в ином сюжетном плане – как попытка воссоздания былой мифологичности бытия, тогда как в марийском варианте он осмыслен уже в контексте этногенетического мифа. И не с архаичной праматерью неба сталкивается первопредок марийцев, а с богом-мужчиной – Юмо, как равный с равным. Поэтому и поступает в соответствии со своей новой общественно значимой ролью – умыкает дочь бога безо всяких условий.

В Калевале же женихи получают задания, проходя при этом различные испытания. Говоря иначе, здесь эмансипирующий дух мужчин

еще находится под влиянием культа праматерей. Именно они определяют во многом характер и содержание действий женихов. Итак, рассмотрим суть этих заданий. Вяйнямёйнену Красавица Похьолы велит тупым ножом разрезать волос, завязать яйцо в узел и чтоб тот узел не был виден, изо льда вырезать спицы, чтоб не сыпались кусочки. И, наконец, заклинанием выстроить лодку из обломков веретенца.

Что же это за веретенце? Ответ на этот вопрос следует из содержания действия Вяйнямёйнена: он стал строить лодку из огромного дуба. В чем же суть этой подмены? Согласно логике мифологического мышления, образы веретена и дуба равнозначны – они оба являются центрами мироздания, стержнем, на котором держится вся конструкция мира. Когда был срублен дуб, затмивший своими ветвями солнце и луну, дуб, выражающий собой архетипический прообраз «мирового древа», то и сломалось веретено в руках Красавицы Похьолы. О том, что это была катастрофа вселенского масштаба, свидетельствует и то обстоятельство, что обломки дуба оказались как в Похьоле, так даже и в нижнем – потустороннем мире. Другими словами, каждая составляющая мироздания, каждый ее ярус получили частичку этой основы и вследствие этого могли претендовать на роль системообразующего фактора для образования новой целостности. Следовательно, возникла необходимость поиска иного, равнозначного ему медиатора, способного на новом уровне связать разрушенное единство мира. И таковой должна была стать построенная Вяйнямёйненом по просьбе Красавицы Похьолы чудесная ладья. С ее помощью герои Калевы могли общаться с небожителями Похьолы. Ведь их разделяла лишь водная гладь, и, судя по сюжету, можно было легко попасть из среднего мира в верхний на лодке, что и делали Вяйнямёйнен и Илмаринен.

Подобные задания получают и Илмаринен, и Лемминкайнен. Илмаринен должен был вспахать змеиное поле, в Туонеле – в царстве мертвых, добыть медведя и поймать огромную щуку в мутных потоках Туонелы. Лемминкайнену необходимо было поймать иллюзорного Лося, сотворенного злым духом Хийси, привести огнегривого коня из подземного мира и застрелить лебедя в черных водах Туонелы.

В эпической традиции карел и финнов медведь и лось взаимозаменяемые образы. И связано это с тем, что под этими именами имеют в виду созвездие Большой Медведицы. В этом смысле Медведь Туонелы и Лось Хийси, думается, являются образами равнозначными. Вспашка «змеиного поля» также имеет символическое содержание. Ведь Илма-

ринен не просто искусный кузнец, он в архетипе бог-громовик. И молния-змея один из его небесных атрибутов. Для сравнения можно привести марийскую загадку, где грозовые облака, радуга, молния раскрываются через образы коня, дуги и кнута бога-громовержца – Кӱдырчӧ юмо.

Имнем уло – кычкен ом керт.
Пӱгем уло – руал ом керт.
Солам уло – раскалтен ом керт.

Коня имею – запрячь не могу.
Дугу имею – закинуть не могу.
Имею кнут – хлестнуть не могу.

Змея же являлась антиподом, точнее, двойником молнии в нижнем мире. Об этом можно судить из текста, где характеризуется ее подземная сущность: «Ты, змея, что под землею – Туонелы, червяк ты черный». Но если перечисленные образы встречаются в марийской мифологии, то образ огромной щуки, «морской собаки», «водяного пса» в мрачных водах Маналы (другое название мира мертвых), очевидно, восходит к образу «Ящера», в так называемых шаманских бляхах пермского культового литья.

Иначе говоря, героям вменялось в обязанность привести в верхний мир персонажей подземного мира. Таким образом, Старуха Лоухи, используя эпических героев, пытается уже не просто воссоздать (это уже невозможно, поскольку затребованы иные элементы взаимосвязи) былую целостность за пределами эпической «реальности», а сконструировать на основе реанимируемой мифологической идеи уже принципиально новую, во многом значительно отличающуюся от прежней мировоззренческую модель мира. И эту модель следует понимать уже как религиозно-мифологическую. Основная составляющая в ней – небесная благодать, то есть чудесная мельница *самто*. В представлениях марийцев такую же функцию выполняет идея «перке».

Выполнив все задания, вековечный кузнец Илмаринен добивается руки Красавицы Похьолы. Она, как и Юмынӱдыр, спускается на землю со своим стадом. И, казалось бы, единство верхнего и среднего миров уже обеспечено, и, согласно марийской версии, человек вновь возвращается в мир Юмо. Более того, устраняется последнее препятствие, мешающее этому единству, – для свадебного пира закалывают огромного быка, по сути быка, на рогах которого держится небесный свод. (См.: об этом выше).

На обратном пути из Похьолы в Калеву происходит одно неприме-

чательное событие: поломка и опрокидывание саней свадебного поезда. При всей незначительности эпизода за ним кроется идея «смерти» Красавицы Похьолы. Казалось бы, так же, как и Юмынӱдыр в марийском этногенетическом мифе, она должна «умереть» как девушка, чтобы возродиться в ином качестве – в качестве жены. Однако в нашем случае ее смерть означает переход в нижний мир. Ведь факт единения верхнего и среднего миров уже налицо. И поэтому ее символическая смерть, воспринимаемая как изменение вертикальной оценочной оси, означает ее переход в подземный мир. Об этом свидетельствует и бытовавший в прошлом у марийцев обычай везти умершего на кладбище на санях и опрокидывание их над могильным холмом (2, с.23). Подобный обычай прослеживается у карел и саамов (1, с.123).

Дальнейшее повествование подтверждает эту мысль уже на эпическом уровне. На пути интеграционного процесса неба и земли оказывается новая реальность – *общество*. Таким образом, авторы эпического повествования – рунопевцы стихийно, очевидно, во многом бессознательно, фиксируют возросшую роль и значимость социального, социальных отношений, которые становятся непреодолимым препятствием на пути реставрации прежней мифологической идиллии. А это уже означает, что и средний мир раскололся. Раскололся он уже в горизонтальном плане. Другими словами, дальнейшее раздробление мира осуществляется не по логике мифологического мировосприятия, не в вертикальной оценочной шкале, то есть не по нравственным, а по социально-классовым законам. Следовательно, и реанимация мифологической целостности мира, в принципе, уже невозможна. Поэтому мифология может функционировать в сознании, лишь вплетаясь в контекст иных феноменов сознания, как некий субстратный элемент новой целостности – эпоса, религии и т.п. И поход героев Калевы в Похьолу за *сампо*, по сути, означает, что мифологическая линия развития сюжета исчерпала свои возможности и ее дальнейшее развитие – суть торжество эпического повествования.

Итак, в приведенном кратком обзоре карело-финской эпической традиции мы обнаружили те же внутренние закономерности существования, функционирования и развития мифологического сознания, что и в предпринятом нами ранее исследовании марийской мифологии. В чем же они заключаются? Во-первых, мифологическое сознание имеет четко выделяемую тенденцию к образованию целостной модели мира. Во-вторых, наряду с этой тенденцией проявляется устойчивое

стремление к демифологизации вследствие развития рациональных форм мышления. В данном случае – это возникновение эпического жанра. В-третьих, способность мифосознания приспосабливаться к новым историческим реалиям и, пусть и не в полном виде, вписываться в содержание нового духовного феномена. В-четвертых, способность мифологического уйти в «тень» и функционировать в неявной форме – в форме мифологем в различных жанрах устно-поэтического творчества, или, перейдя на катакомбный уровень, существовать в виде так называемой «низшей мифологии», сохраняя традиционную модель мировосприятия в ее локальном варианте.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Евсеев В.Я.* Исторические основы карело-финского эпоса. Т.1. М.–Л., 1957.

2. *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис. Вятка. 1907.

Yuri Kaliev

KALEVALA IN THE CONTEXT OF MARI MYTHOLOGY

Interrelation of mythological and epic in the Karelian – Finnish epos «Kalevala» is observed in the present article. Mythological origin of the epic character is revealed. The logic of development and evolution of mythological component in epic narration in comparison with the views of the Maris is considered. The main emphasis is on general arch-types and forms, genetically going back to ancient Finno-Ugric mythological tradition.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Юрий Шабаев, Георгий Мальцев
Сыктывкар

РОЛЬ БАНИ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ ПЕРМСКИХ И ВОЛЖСКИХ ФИННОВ

Народный опыт врачевания, аккумулированный в народных представлениях о болезнях и методах их лечения, наиболее очевидно и ярко проявляется в деятельности врачевателей, знахарей, костоправов и других народных целителей. Деятельность этих хранителей народного опыта у многих народов тесно связана с баней, ибо место и роль бани в медицинской практике прежде было весьма значительно. Правда, при этом у каждого народа, знакомого с культурой бани, значение данного гигиенического средства для врачевания было различным. Свидетельством тому являются примеры использования бани у коми, коми-пермяков, удмуртов, марийцев и мордвы для поддержания здоровья и излечения болезней.

У коми баня считалась важнейшим лечебным средством. Вот свидетельство исследователя XIX столетия Клавдия Попова: «Баня (пывзян) – это насущная потребность каждого зырянина, это гигиеническое средство от всех болезней, особенно от перекрыпу, т.е. когда человек сильно прозябнет, долго находясь на морозе» (1, с.66). Оценка лечебно-профилактических свойств бани в народе была весьма высокой, что следует хотя бы из смысла некоторых коми поговорок: «Баня все правит», «Баня для больного все равно что бальзам» (2, с.52). В лечебной деятельности знахарей очень большое значение придавалось времени и месту лечения. Знахарь олицетворял собой человека, который мог осуществить регламентированную связь с потусторонним миром, но эта связь не могла установиться постоянно и повсеместно. Для ее осуществления необходимы были особые условия. Таковые условия создавались при проведении специальных обрядов, которые чаще всего осуществлялись в бане. Процесс подготовки бани и необходимых магических средств для лечения носил ярко выраженный ритуальный характер.

Все обряды, а также подготовка бани для осуществления лечебных процедур происходили ночью, до восхода солнца. Знахарь втайне от окружающих приносил воду из трех-девяти колодцев или речных ручьев (на практике чаще из трех источников, зачерпнув из каждого по девять раз), топил баню тремя-девятью поленьями, готовил веник из трех-девяти березовых или можжевеловых веток. При этом счет велся назад: от девяти к единице. Выбор времени суток, символика цифр, счет наоборот характеризуют действия знахаря как процесс подготовки контакта с потусторонним миром (3, с.115–116).

Показательны и обряды, совершавшиеся в бане. Во время ритуального паренья, сопровождавшегося произнесением заговоров, знахарь внимательно наблюдал за больным и если тот открывал глаза, то считалось, что он будет жить, а если нет, то больной признавался «не жильцом на этом свете».

Человека, долгое время находившегося на грани жизни и смерти. «рубили» в бане под корытом (эта процедура могла проводиться в ряде случаев и на пороге дома): больного укладывали под деревянное корыто, на котором затем знахарь рубил веник или девять сухих травинок. Считалось, что сразу после троекратного повторения этой процедуры больной должен был выздороветь или умереть.

Еще одним способом ритуального врачевания в бане было пропускание больного человека или новорожденного, за жизнь которого были основания опасаться, сквозь хомут – обряд, в различных формах известный у многих народов и уже сам по себе символизировавший акт повторного рождения и связанного с ним обновления и оздоровления организма (4, с.132).

Характерно, что в ряде мест коми называли врачевателей пывсьӧдчысь (пывсьӧдны «парить, выпарить», пывсьӧдзчыны «лечить больных в бане»). Широкое бытование этого термина связано с восприятием бани как наилучшего, а порой и единственно возможного места проведения магических обрядов, направленных на очищение духа и тела от порчи (5, с.74). По сути своей использование бани в народной медицинской практике имело рациональную основу. Целебное действие пара, массажа березовым веником здесь подкреплялось применением компрессов, растираний из отваров лекарственных трав. При простуде на каменку плескали настой мяты, пихтовой хвои, тимьяна ползучего и вдыхали получаемые в результате этих действий пары. При ломоте в суставах, болезнях мышц парились пихтовым вени-

ком или веником из крапивы, накладывали на больные конечности компрессы из распаренного в кипятке тысячелистника, горца войлочного, крапивы и т.д. (6, с.57). Распространенным лечебным средством при простуде и ревматизме были муравьиные ванны, которые приготовлялись таким образом: из леса приносили муравейник, заливали кипятком, иногда добавляли сюда пихтовых веток и затем сидели в этом отваре. Чтобы вода не остывала, в бочку с отваром подкладывали горячие камни с каменки. Кожные заболевания лечили ваннами из щелока и настоя пихты, ромашки. Детский диатез излечивали, паря детей вениками из черной смородины, и купанием в отваре калины. Больного желтухой парили вениками из трехгодичной конопли, а затем заставляли дышать дымом от рассыпанных на каменке конопляных семян (7, с.335).

Главными носителями медицинских знаний у коми считались травницы, костоправы и знахари. Однако, в особо сложных случаях, по поверьям, требовались не просто опытные врачеватели, которые знали и специальные лечебные заговоры, но необходима была особая магическая сила, присущая только колдунам.

Колдун, в противоположность знахарю, считался носителем злого, направленного во вред людям начала, и его могущество основывалось на тесной связи с потусторонними сверхъестественными силами. Да и сам колдун воспринимался, как отмечает А.С.Сидоров, как представитель иного, потустороннего мира в мире людей (8, с.13–43).

Но тем не менее считалось возможным заставить или упросить колдуна использовать свои способности для излечения болезней, вызванных действиями другого колдуна, сверхъестественных сил или не подвластных мастерству знахаря. Колдун для лечения также нередко избирал именно баню. Конаковым Н.Д. записан на верхней Печоре интересный рассказ о таком колдовском «лечении». Ослепнувший в результате «порчи» охотник обратился за помощью к известному в округе колдуну из деревни Кодач Якову. Тот согласился «починить» глаза, и охотника привели в протопленную баню колдуна. Яков потребовал, чтобы его оставили наедине с охотником и чтобы никто ни при каких обстоятельствах не приближался к строению. Вскоре люди увидели, что баня горит со всех сторон синим пламенем, но, помня предупреждение, никто не стал подходить близко. Через некоторое время из бани вышли колдун и охотник, который был уже зрячим. Глаза, по словам Якова, были спрятаны на дне Печоры, откуда он их достал, ис-

пользуя свои способности повелевать водной стихией и свободно находиться под водой (9).

Вообще традиционное крестьянское мировоззрение коми многие явления жизни, межличностных отношений характеризовало как свидетельства проявления вредоносных для человека потусторонних сил. В этой связи весьма показательно отношение к женщине. Женщина считалась «нечистой», воспринималась как носитель вредоносных свойств. Правда, так относились только к женщине в детородном возрасте. При половых сношениях с женщиной, с точки зрения коми, развивается пеж, который отличается особо вредными для человека свойствами и большой силой заражения. Мужчина после полового сношения и до проведения определенной церемонии очищения считался зараженным пеж. Пеж – это особо вредное свойство, не имеющее определенной формы и определенного образа. Мужчины, дети и некоторые животные, прикасаясь к женщине, воспринимают вредные для себя свойства.

Простейшая церемония очищения от пеж заключается в том, что мужчины моются в бане, обливаются холодной водой и надевают чистые вещи. Более сложная церемония очищения довольно обременительна. Очищающийся непременно первым идет в баню, где в этот день еще никто не мылся. Он обрызгивает водой каменку в бане (гор) и собирает воду, стекающую по раскаленным камням печи в сосуд из бересты (чуман), затем обливается этой водой. Излишества в половых контактах, связи со многими женщинами, по представлениям коми, приносили серьезный вред мужчине. Мужчина в результате этого заболевал и утрачивал все свои способности. В таких случаях для исцеления приглашается старик, который уже не живет половой жизнью. Первым в сухую баню (кос горвылса пывсян «баня с сухой печкой-каменкой», т.е. баня, где в этот день еще никто не мылся) идут старик и пациент. Пациент ложится на самую верхнюю полку. Старик готовит для него воду, которую он предварительно пропускает через горячие камни, и парит веником больного, после чего плюет ему между ног и обливает приготовленной для него водой. В завершение старик дает совет не думать больше о женщине и не говорить о половых сношениях. Вода очищает больного от пеж, а прикосновение старика, обладающего чистотой (сёстём), еще более усиливает лечебный эффект (10, с.6–9).

По убеждениям коми, для лечебного действа важнейшее значение

имело то, чтобы человек, который помогает в излечении болезней, был чистым (сöстöм), особенно важно это для излечения больных леж. Поэтому коми часто просили, чтобы больных в бане парили веником дети, которые, как и старики, не ведущие половой жизни, способны очищать нечистых мужчин от действия вредоносных сил. Такой же способностью обладали и старые женщины, не имеющие контактов с мужчинами. Они тоже нередко парили больных в бане, чтобы помочь излечить их.

Несколько особняком среди народных врачевателей коми стояли костоправы. Их лечебная практика не носила такого магического характера как у знахарей и колдунов и в основном опиралась на знание анатомии человека. В бане костоправы осуществляли лечение различного рода травм, для чего они предварительно распаривали больного, растирали его маслом или жиром, а затем вправляли вывихи, делали массаж при растяжении мышц, ушибах, опущении внутренних органов. На застарелые ушибы накладывали компрессы из льняного семени.

В коми-пермяцкой народной медицине баня занимала менее значительное место, нежели у коми-зырян. В народном врачевании главную роль играли местные травы. После них наиболее целебными считались различные соли. Баня же по своим целительным свойствам стояла на третьем месте (11, с.87). Однако, надо отметить, что травами нередко лечили человека именно в бане. Вообще баня использовалась в лечебной практике коми-пермяков очень широко, причем здесь также сочетались как рациональные способы лечения, так и ритуально-магические.

Среди рациональных способов лечения можно назвать мыльные массажи «матегащны» (матег «мыло»), которые проводились в бане с целью излечения болезней мышц и суставов. Ушибленное место также лечат массажем – «мылет» в бане. Для этого приглашают специальную бабку-знахарку.

При простуде в бане на каменку вместо воды во время паренья лили домашний мел (дрожжи) или кислый крепкий квас – гущу. Этим паром больной дышал, и дыхательные пути очищались от простуды. Гыгина – чесотка также излечивалась в бане, для чего по весне человек через день посещал баню и парился там веником. Здесь же лечили и оспу. В бане лечили и так называемую «кочергу», или иначе послеродовой пушок у новорожденного. С этой целью ребенка около недели

после рождения парили в бане. Но парить в этом случае должна была не мать, а свекровь. В бане же у детей в возрасте до года вправляли голову, если она была деформирована. При лечении глазных болезней в бане иногда брызгали грудное молоко от матерей, кормящих грудью мальчиков.

Большинство же лечебных приемов, осуществляющихся в банях, носили на себе отпечаток некоего магического действа. Так, например, при лечении головных болей, грыжи было принято «чертить» по больному месту лучиной и заговаривать боль.

Если человек надорвался, ему в бане на пуп ставили глиняный горшок или кружку и вправляли надорванный живот. Часто на пуп ставили черенком березовый веник и «вкручивали» его, повертывая по солнышку. Если человек был не очень болен, то он проделывал эту операцию самостоятельно.

В бане осуществлялось не только лечение, но и профилактика болезней. Так, от злого глаза – урочливости (вомидзасьӧмись) особенно старались уберечь малолетних детей. С этой целью их всегда в бане спрыскивали от сглаза «святой водой». Эту воду получали следующим образом: брали чистую обычную воду и бросали в нее 3 горящих уголька, а потом спрыскивали этой водой человека (12, с.21). Очень похожее профилактическое средство против «уроков» было распространено и у русских Вологодской губернии. Здесь считалось, что если воду трижды «перенять» с каменки и собрать ее в ковш, то она приобретает целебные свойства и ею необходимо окачиваться и даже пить ее. При этом говорят: «как на каменке, на матушке, подсыхает и подгорает, так на рабе Божьем (таком-то) подсыхает и подгорает» (13, с.188). При этом, надо заметить, обычную воду из кадки в бане категорически запрещалось пить кому бы то ни было.

Коми-пермяки повсеместно верили в порчу*, урок* и различали тяжелую порчу (секыт во мид'з) и легкую порчу (кокн'ит вомид'з). Зюздинские коми-пермяки лечили порчу следующим образом: брали ковш воды, клали туда горячие угольки и брызгали изо рта этой водой на человека, а остаток с угольками выливали в пятку двери и разминали. Другой способ лечения связан с баней. В этом случае в ковше смешивали воду, взятую из трех источников, ручейков, топили баню,

---

* *Порча, портить* – портить человека злым знахарем, в результате чего у него случаются припадки типа падучей, беснование и т.д.

ставили ковш с водой в дымовое окошко и затем окачивали этой водой больного (14, с.45).

Обычно лечение порчи и уроков сопровождалось произнесением в бане особых заговоров. Вот один из таких заговоров, который несколько осовременен: «Ото всех уроков, ото всех причин я застоятель раб божий (имя) помоги мне застоять, ты лихорад, ты супостат, если ты можешь глотнуть горячий уголь, горячий камень и на 120 градусов кипятку воды можешь глотнуть, то и от раба божия (имя) от застоятеля можешь глотнуть. Ото всех я уроков, ото всех я болезней и ото всех причин, как голички засыхают, как и сучья засыхают, так и эти болезни должны исчезнуть и иссохнуть» (15, с.179).

Вообще лечение большинства болезней сопровождалось произнесением заговоров и почти все заговоры и наговоры произносились у коми-пермяков в банях (16, с.149). В этих заговорах были обращения не только к божественным силам, но и к самой бане, ибо пермяки свято верили в целебную ее силу. Как только кто-то заболевал, бабушка-знахарка топила баню, куда вели заболевшего. Там, разогрев веник, им парили больного, сопровождая это произнесением заговора. При лечении маленьких детей обычно произносили следующий урочный заговор: «Господи, благослови. Дай, Господи, здоровья всем младенцам. Баенька, матушка девяностолетка! Кто расхитил и расщипал и сучья, и вершины, тот моего младенца сохрани и избавь от черного глаза, от белых глаз, от рыжего человека, от худой думы». В то время когда еще только распаривается веник, знахарка наговаривает на воду: «Господи благослови. Баенка, матушка (батюшка), Соломея бабушка и теплая парушка; парила, гладила, от грехов очистила». Кончая лечебную процедуру, знахарка приговаривала: «Дай, Господи, тебе (имярек) доброго здоровья. Все болезни отступитесь в темные леса, на высокие кочки, в зыбучие болота, к старому хозяину. Избави тебя, Господи, от всяких болезней и от колотья, и от горячки, и от шепоты-ломоты; не болите, не ломите семьдесят семь суставов и семьдесят семь жил».

Нередко при лечении болезней в бане использовали следующий заговор: «Сердце на радуйся, глаза не глядись. Ты меня не бойсь, от белоглазого, черноглазого и синеглазого, от уроков, от порокой, от женского полу, от маленьких ребят, от долговолосых, от русых, от белых и от всего будь моя молитва – аминь».

Зубную боль лечили, используя заговор, обращенный к Антипе – зубному целителю: «Стану я раб божий человек (имярек), да перекре-

щуся, умоюся со святой водой ключевой; оботруся в полотенце белое и Господу Богу помолюся. Пресвятой Матери Богородице – Антипе преподобному (помолюсь). Оденуся, да еще переоденуся, выйду я за двери и выйду я за ворота под частые звезды, под красное солнце и под светлый месяц; пойду я в восточную сторону! В восточной стороне есть океан-море; на океан-море есть остров; на острове стоит соборная церква. В соборной церкви есть Мать Пресвятая Богородица – Антипа преподобный. Я к ней пришел с добрыми делами и заповедями. Я вам покорюся и помолюся: как у дерева сук сохнет и посыхает, так же чтоб сох и посыхал зубной червь. Пойди за темные леса, на сырые болота. Как запираются райские двери на 12 замков, на 12 дверей, так же остановитесь мои слова крепкие – костные и крепче булата. Щука в море, ключ – замок во рту. Во имя отца и сына и святого духа Аминь!» (16, с.149).

Существовали и многие другие заговоры, которые использовали знахари при лечении больных в бане. Но для лечения больных использовали не только баню. Иногда их знахари парили также и в русской печи. Баню в своей лечебной практике использовали не только коми-пермяцкие знахари, но так же как и у коми-зырян она являлась наилучшим местом, где могли осуществлять свои процедуры костоправы, о чем мы уже отчасти сказали выше.

В той же мере, в какой баня использовалась для лечения болезней у коми и коми-пермяков, она использовалась и в удмуртской народной медицине. При возникновении серьезных заболеваний удмурты обращались к своим знахарям – туно, туночи, эмзя (знахарям, лечцам, ворожеям) (17, с.72–73). Их способы лечения не отличались существенно от того, что было характерно для других пермских финнов. Значительная часть болезней излечивалась в бане, и процесс лечения сопровождался магическими действиями и произнесением специальных заговоров. Здесь также во время простуды парились березовым веником, а при радикулите и ревматизме – пихтовым или из крапивы жгучей, пили настои потогонных трав, использовали ингаляцию. Паровая баня считалась незаменимым средством для исцеления различных травм: в ней правили вывихи, массажировали и натирали тело, промывали незаживающие раны (18, с.262). Причем баня играла существенную роль в лечении болезней не только как место, где осуществлялись лечебные процедуры. Она присутствовала в качестве лечебного символа в магических заговорах, ее использовали для приготовления лечебных сна-

добий, для осуществления лечебных магических действий. К примеру, при лечении ангины (ныылос) выходили из дому во двор, где лизали ладонь, сопровождая это действие следующим заговором: «Угол заброшенной бани лижу, пусть это послужит лекарством, тьфу!». А возвращаясь в дом, необходимо было жевать во рту завязку рубашки, глотать слюну и одновременно приговаривать: «Заброшенные дом, баню и громадную гору глотаю».

Для лечения лишая (корс), место на теле, которое было лишаем, натирали чернилами и смесью меда с солью. Кроме того это место натирали грязью, взятою из-под полка в бане, а также мочили его водой, стекавшей с банного полка во время мытья в бане. Причем эта вода наносилась на больное место только безымянным пальцем.

Чесотку (лыдон) удмурты лечили следующим образом: в деготь клали куриный помет и серный цвет, все это смешивали, а затем кипятили. Полученной смесью натирали чесоточные места после того как человек помоется в бане и выйдет оттуда (19, с.44).

Женщины, которые не могли рожать детей, обращались к знахаркам и «бабушкам» за советом и помощью. В удмуртских деревнях были, по поверьям удмуртов, бабушки, которые могли излечить женщин от бесплодия. Такие бабушки назывались кӧт-тупатьясь (правительница живота) или кӧт-кыскась (массажирующие живот). Эти врачевательницы делали специальные массажи с целью привести матку в надлежащее положение и при этом многие из этих бабушек обладали неплохим знанием анатомии человека. Эти массажи делались на теплой печке, а чаще всего в протопленной бане. Больная ложилась на спину, бабушка намыливала ей живот и начинала обеими руками делать сильный массаж живота сверху вниз, делая при этом вращательные движения. Женщина должна была пройти курс лечения от 3 до 12 массажей. Массаж продолжался в течение четверти часа и после его проведения женщина должна была лежать еще столько же времени (20, с.9). Лечили бесплодие и различными заговорами, магическими действиями и настойками.

Существенно меньшее значение, чем у пермских финнов, имела баня в народной медицине марийцев. Здесь главная роль в излечении болезней также принадлежала знахарям и колдунам, которые в своей лечебной практике столь же широко использовали различные магические действия и заговоры. Но если у коми, удмуртов и особенно коми-пермяков заговоры в значительном большинстве произносились в ба-

нях, то у марийцев они чаще совершались в доме над каким-либо предметом: маслом, тестом, ножницами и т.д. (21, с.126–132). Сама болезнь у марийцев называется «вувэр кочмо», и этот термин включается в текст всех заговоров. «Вувер» – это особая сила, или существо, живущее в лесу, в дупле дерева, которое вселяясь в человека, возбуждает болезнь.

Также считалось, что причиной болезни является вхождение в организм отрицательной энергии (осал ю), которую могут создавать и направлять на жертву люди, духи, боги; но на каждое отрицательное «ю» имеется противоположный «ю» (поро ю). Суть лечения заключалась в том, чтобы «растворить» болезнетворное «ю» противоположным. Основными способами воздействия на «ю» в процессе лечения. колдовства выступали заговоры и другие магические действия, осуществлявшиеся знахарями и колдунами (22, с. 135). Порой эти магические действия осуществлялись в банях.

У мордвы роль бани в народной медицине была более значимой, чем у марийцев, но она не приобретала того влияния, которое имела в лечебной практике пермских финнов. Носителями медицинских знаний и опыта в мордовских селах и деревнях также выступали знахари – йевись-баба. Врачевали эти знахарки только в состоянии особого возбуждения, для чего они пили водку, ели ладан, окуривались им, а затем ложились в передний угол, где конвульсировали. После этого знахарка приступала к лечению болезни. Естественно, что особое внимание уделялось лечению детских недугов, предохранению детей от возможного заболевания, которое могло быть вызвано как естественными причинами, так и «дурным глазом» или порчей, по убеждениям мордвы. Поэтому ребенка старались оградить от возможных недугов уже с самого его появления на свет. С этой целью при рождении ребенка повитуха произносила моленье в честь хранительницы бани – бань-азыр-ави и покровительницы деторождения – ведь-авы.

При лечении детских болезней, вызванных дурным глазом, знахарка произносила в бане заговор следующего содержания: «Не парю я тебя, не мою я тебя; с того берега великой реки (моря) пришла старая женщина с тремя зубами во рту, с железным цюкором в груди (животе). Когда этот цюкор будет раскушен, тогда пусть овладеет тобою болезнь от злого глаза, тогда пусть ты будешь околдован глазами. Когда эти прутья из веника вернутся на свои корни, тогда пусть овладеет тобою болезнь от злого глаза».

Считалось, что через посредство знахаря действовали умершие раньше знахари или духи предков, которые помогают излечению болезней. Это совершенно очевидно вытекает из другого заклинания, которое использовалось мордовскими знахарями во время врачевания болей в желудке, в бане: «Смотри, я разбиваю резь в животе у человека, я разрезываю его резь. Дедушка Сорокин, дедушка Видешь, Михайлина жена, бабушка, тетка Сёкла, жена Гави, свояченица, 7 колдунов, смотри они дуют, велят мне дуть. По их милости я дую, плюю. С той стороны большого моря пришел старик, он болезнь отогнал» (23, с.230). Если болезнь была особенно тяжелой, то в ряде мест в бане проводились специальные моленья. Совершал их кто-либо из членов семьи больного. Моленье должно было проводиться ночью, чтобы никто не мог его видеть, иначе жертвоприношение не принималось. В качестве последнего обычно выступала курица и лепешки. При этом лепешки готовили дома, а курицу варили тут же в бане. Соседей еще загодя предупреждали, чтобы в эту ночь не выходили и не становились невольными свидетелями жертвоприношения (24, с.144).

Роль бани и целительная сила ее хранительницы бань-авы раскрывается в методах лечения женского бесплодия. Если у женщины не рождались дети, то она вместе с повитухой обходила 12 бань, собирая камни в каждой из них. Потом эти камни нагревали, клали в воду и бабушка-повитуха обливала нагретой камнями водой бесплодную женщину. Кроме того, такой женщине давали пить воду или обливали ее водой, над которой предварительно ворожили (25, с.83). Если у женщины дети умирали, то она нередко также обращалась к знахарке. Вместе с этой бабушкой она шла в полночь в баню, где они варили солянку, затем ставили ее посредине бани, выходили из нее, оставляя дверь открытой. Женщина становилась на четвереньки и начинала, пятясь задом, входить в баню, при этом она должна быть совершенно нагой. Входя в баню, она переступала через сковороду. Пройдя сковороду, она начинала по-собачьи есть солянку. В это время знахарка произносила следующую заговорную формулу: «Идите кушать вместе с молодухой, а потом дайте помощь ее горю; да будут ее дети здоровыми, хорошими». Считалось, что после этого роды у женщины будут успешными, а дети станут здоровыми (20, с.11). Некоторые другие недуги у мордвы также излечивались в бане.

Таким образом, в лечебной практике пермских и поволжских финнов бане принадлежала весьма заметная роль. В наибольшей мере она

использовалась для лечения болезней у коми, несколько менее у коми-пермяков и удмуртов, а у мордвы и особенно марийцев она являлась лишь неким подспорьем для народных врачевателей, но никак не имела какого-то решающего значения. Лечебная практика, связанная с баней, носила ярко выраженный магический характер, что объясняется мировоззрением коми, коми-пермяков, удмуртов, марийцев и мордвы, с их восприятием бани как особой части социального пространства крестьянского двора, периферии одомашненной территории, двора, и деревни. У русских многие способы лечения были аналогичны тем, что использовались в народной медицинской практике народов коми, удмуртов, марийцев и мордвы.

Таким образом, можно утверждать, что баня является неотъемлемой частью народной культуры пермских и волжских финнов, она имела важное значение в быту этих народов, о чем свидетельствуют способы ее использования. При этом важно иметь в виду то, что в мифологической традиции восточных финнов баня осмысляется как переходное пространство между мирами. Здесь возможна встреча живых и умерших, сил земных и сил потусторонних, а отсюда вытекает и значение бани для обрядов жизненного цикла, для магической практики и для врачевания в целом, которое в традиционных культурах было своеобразной частью магических практик.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Попов К.* Зыряне и зырянский край // Труды этнографического отдела. Кн.3, вып.2. М., 1874.

2. *Плесовский Ф.В.* Коми пословицы и поговорки. Сыктывкар, 1973.

3. *Ильина И.В., Шабаев Ю.П.* Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми. Труды ИЯЛИ. Вып.32. Сыктывкар, 1985.

4. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

5. *Ильина И.В.* Народные врачеватели коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Труды ИЯЛИ. Вып.37. Сыктывкар, 1986.

6. *Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997.

7. *Ильина И.В.* Баня в народной медицине коми // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т.I. М., 1989.

8. *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928.

9. Полевые записи *Н.Д.Конакова.* Личный архив.

10. *Налимов В.П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Труды ИЯЛИ. Вып.48. Сыктывкар, 1991.

11. *Рогов Н.А.* Материалы для описания быта коми-пермяков // Журнал Министерства внутренних дел. Т.29. Оттиск VII. Кн.4. 1858 (апрель).

12. Личный фонд *Грибовой Л.С.* // Архив КНЦ. Фонд II, оп.1, д.52.

13. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

14. *Лыткин В.И., Попов С.А.* Коми язьвинцы (историко-этнографический очерк), 1950 // Архив КНЦ. Фонд I, оп.13, ед.хр.II.

15. *Жеребцов Л.Н., Куратов П.А., Грибова Л.С.* Научный отчет об итогах этнографической экспедиции 1964 г. в Сысольский район Коми АССР и в Коми-Пермяцкий национальный округ // Архив КНЦ. Фонд I, оп.13, д.108.

16. *Янович В.М.* Пермяки. Этнографический очерк // Живая старина. Вып.1. СПб., 1903.

17. *Кнельц В.Ф.* Народная медицина Удмуртии // «Советское здравоохранение». 1983. № 9.

18. *Никитина Г.С.* Народная медицина // Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск. 1993.

19. *Михеев И.С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Кн.I. М., 1926.

20. *Kuzebai Gerd Ethnographica.* Человек и его рождение у восточных финнов. Helsinki. 1998.

21. *Евсевьев Т.Е.* Обычаи, верования и суеверия марийцев // Марий Эл., 1927, № 10.

22. *Петров В.Н.* Народная медицина марийцев и традиционные восточные медицинские системы: к проблеме контактов // Congressus septimus internationalis Fenno-ugristarum 4. Sessiones sectionum. Debrecen, 1990.

23. *Смирнов И.Н.* Мордва. Казань, 1895.

24. *Никонова Л.И.* Тайны мордовского целительства. Саранск, 1995.

25. *Федянович Т.П.* Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-е годы XX в.) // Советская этнография. 1979. № 2.

Yuri Shabaev, Georgy Malitsev

THE ROLE OF BATHHOUSE IN POPULAR MEDICINE OF PERMIC AND VOLGIC FINNS

Popular method of healing by Permic and Volgic Finns is mostly connected with bathhouse. Bathhouse was of special importance in the life of these people. The authors of the article turned to vast literature to analyze the usage of bathhouse in healing various diseases.

Medical treatment with the help of bathhouse was of strongly pronounced magic character, which is accounted by the views of Komi, Komi-Permiacs, Udmurts, Maris, Mordvins, who took bathhouse as special part of social space in peasant farmstead, the outlying homestead and village.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Юлия Мокшина
Саранск

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ БРАКА И СЕМЬИ В ТРАДИЦИОННОЙ ЮРИСПРУДЕНЦИИ МОРДВЫ
(по материалам опубликованных источников XIII – первой половины XIX вв.)

Самое раннее письменное сообщение о брачных правовых обычаях дошло до нас в сочинении римско-католического миссионера монаха-доминиканца Юлиана, который после посещения «царства Мордвинов» в 1235 году выделил крайнюю жестокость мордвы-язычников, выразившуюся, в том числе, и в существовавшем правовом запрете жениться тому, «кто не убил человека» (14, с.102). Современные исследователи не подвергают сомнению факт бытования такого запрета, поскольку известны как первобытные, так и доклассовые общества, в которых мужчина, не совершивший убийства кого-либо из чужаков, не обретал статус полноправного члена общества и, соответственно, не мог вступить в брак (11, с.44; 7, с.9).

Из записок фламандского путешественника XIII века Виллема Рубрука, описывавшего страну Моксель, мы узнаем о распространении у мордвы обычаев гостеприимства и некоторой свободы половых отношений замужних женщин, в которых, видимо, нашли отражение пережитки ранних форм брака. «Если кто спит с женою другого, тот не печалится об этом, если не увидит собственными глазами – отсюда они не ревнивы», – писал Рубрук (10, с.111). Однако не исключено, как отмечал Н.Ф.Мокшин, что приведенные обычаи, возможно, являлись вымышленными (7, с.15), имевшими целью поразить воображение европейцев экзотичностью увиденных путешественником стран и народов.

Говоря об упоминаниях обычаев брачно-семейного традиционного права, нельзя не упомянуть и русские летописи. Например, в Патри-

аршей или Никоновской летописи – наиболее полном летописном своде, составленном неизвестным автором во второй половине XVI века, сохранились свидетельства о периоде борьбы русских и мордовских князей с монголо-татарами. Совместная оборонительная политика активно способствовала сближению русского и мордовского народов, что в дальнейшем отразилось и на складывании русско-мордовских брачно-семейных отношений. Опустошительные набеги монголо-татар, увозивших в плен мордовских жен и детей, до сих пор оставили следы в народной памяти. Так, в мордовском свадебном обряде сторона жениха называется «ногайцами», «татарами». Нелюбимого юношу девушка называла «татарином».

Во второй половине XVII века с укреплением экономических, политических и культурных связей России с Голландией появились труды голландских путешественников, в которых нашли отражение и материалы, посвященные некоторым аспектам обычного права мордвы. Так, голландский ученый-путешественник амстердамский бургомистр Н.Витсен в работе «Северная и Восточная Татария» (1692) свидетельствует об особом «языческом» порядке регулирования брачно-семейных отношений у мордвы. Им же было отмечено существование у мордвы особой системы знаков (мет), ставившихся на могилах (могильных срубах), с крещением – на крестах «при погребении умершего и указывавшего его профессию» (16). Данная система знаков по своей сущности составляла специфичную правовую символику – правовой код мордвы (эрз. **тешкс**, мокш. **тяшкс**). Но меты говорили не о «профессии умершего», а указывали на его родственную принадлежность, служили знаком собственности.

Н.Витсен стал одним из первых исследователей, отметивших особый способ заключения брака – через «покупку» жены» (покупной брак) и наличие полигинических браков у мордвы (многоженство), имевших самобытные корни и не связанные с мусульманством. Он писал: «Тот, кто хочет иметь жену, выкупает ее у родителей, мордвины держат 6 или 7 жен, если это крестьяне, и больше» (16, с.412–413). Возникший на стадии распада первобытности и зарождения классового общества, полигинический брак на более поздних этапах истории мордвы, предшествовавших христианизации, сошел на нет и преобразовался в брак бигинический (двоеженство). Покупной брак до христианизации мордвы был одной из наиболее распространенных форм брака, пережитки которого до сих пор сохраняются в мордовском сва-

дебном обряде в виде ритуала денежного одаривания невесты и ее родственников. Н. Витсен признан первым лексикографом – создателем мордовского словаря, в котором приведены и лексемы, имеющие правовое значение, как, например, термины родства (12, с.6; 7, с.26). Анализ терминологии позволяет отчасти выявить юридический статус члена родственного коллектива.

В начале XVII века королем Швеции Карлом IX в Московию был направлен посол Петр Петрей де Ерлезунда, который впоследствии написал «Историю о Великом княжестве Московском». Петрей обогатил знания о мордве сообщениями о правовых обычаях вступления в брак. «Если кто хочет взять себе в жены чью-нибудь дочь, то отправляет за тем посла к отцу ее, по их закону, который гласит так: если в три года или ранее он приживет с чьей-нибудь дочерью детей, то берет ее в жены, держит при себе до самой своей смерти и не может быть разведен с ней, в какую бы не пришел крайность и нужду; когда же не приживет с нею детей в три года, волен ее отпустить и прогнать от себя, и взять себе другую на ее место. Даже если бы он и захотел оставить у себя такую, которая не родит детей, по их закону, ему следует отпустить ее и выбрать другую. Женщин, покинутых таким образом, никто не брал в жены, их презирали и считали низкими женщинами» (5, с.30).

На сегодняшний день это сообщение остается единственным, подтверждающим существование «пробного» брака. Несмотря на спорность бытования указанного обычая, приведенные сведения подкрепляют особую значимость рождения детей для мордовской женщины. Это положение также подтверждалось в работе шведского офицера Филиппа Иоганна фон Страленберга (известного в России под именем Ивана Филипповича Табберта) «Северная и восточная часть Европы и Азии» [Strahlenberg Philipp Johann von, 1730]. Страленберг писал о мордве: «Они женятся на одной, но, если она бесплодна, они могут ее прогнать» (15, с.402).

В «Книге изысканных сокровищ» арабского географа Ибн-Росте, написанной в начале X века, приводились сообщения о буртасах, в которых некоторые исследователи видели предков мордвы. Так, им отмечалось, что девушка, когда «вошла в лета», по своему желанию выбирала себе какого-либо из мужчин – «для сожития с ним», пока не явится к ее отцу жених, который «сватался за нее и, если нравился отцу, то получал дочь в замужество» (3, с.23).

Исследования мордвы в XVIII веке связаны с деятельностью Российской академии наук, организовавшей ряд крупнейших экспедиций, которые имели большое значение и в накоплении сведений по обычному праву мордвы и брачно-семейному праву, в частности. С 1768 года по 1774 год провела исследовательскую работу так называемая «Физическая» или «Академическая» экспедиция под общим руководством П.С. Палласа, отдельные же направления – отряды возглавляли такие видные ученые, как И.И. Лепехин, Н.П. Рычков, И.П. Фальк, И.-Г. Георги (6; 1).

В сочинении академика П.С. Палласа запечатлены уникальные брачные и семейные обычаи мордовского народа, к каким относились, например, обычаи женитьбы малолетних мальчиков на взрослых девицах, уплата калыма отцу невесты женихом, наречения невесты новым домашним именем, порядка бракосочетания, сопровождавшегося плачами невесты (8, с.111–112, 241). П.С. Паллас не только описывал обычаи, но и пытался раскрыть их внутренний смысл, имеющий и правовое значение. Так, при заключении брака передавали жениху невесту со словами: «Вот теть вергас уча», что в переводе на русский язык означало: «Вот тебе, волк, овца». В это время невеста, по наблюдению автора, притворялась «столь неистовою», насколько у нее хватало сил. Автором самим было сделано наблюдение об обрядовом плаче невесты как пережитке когда-то совсем бесправного положения женщины.

Собранные И.И. Лепехиным с 1769 по 1770 год материалы были опубликованы в «Дневных записках», составивших два очерка – «О жителях при Черемшане», «О мордве, чувашах, татарах». Существенным наблюдением И.И. Лепехина является сообщение о существовании у мокши и эрзи до христианизации эндогамии: «Разность двух Мордовских поколений видна и из того, что до крещения их не дозволялось Мокшанам брать Ерзянок, а Ерзянам Мокшанок, но всяк довольствовался своей породою» (6, с.156). Исследователь описал и некоторые домашние моления: «Нарядив на стол, ставят за оной всех своих домашних, не выключая и женатых детей, а степенные, или старик за старухой, став у дверей и отворив оные, молятся» (6, с.166). Автор отмечал равенство мужчины и женщины в исполнении хозяйственных обязанностей: «женский пол у мордвы весьма рабоч, и не только способствуют своим мужьям, но и сами пашут, косят сено, и возят, и почти всякую работу, какую и мужья отправляют» (6, с.141).

Путешественник впервые интерпретировал некоторые особенности брачно-семейного права у мордвы. Им была отмечена абсолютная власть отца над несовершеннолетними детьми в принятии решения о заключении брака. По его словам, «в женитьбе своих детей отцы имеют совершенную власть и не требуют на то ни малейшего детей согласия» (6, с.171). И.И.Лепехин выделил отдельные элементы и этапы предбрачных отношений, а именно: сватовство, уплату калыма, договоренности сторон о свадебных издержках, назначение свадьбы. Сама же церемония бракосочетания, отмечал путешественник, состояла в том, что «невестин отец, взяв свою дочь за руку, а мать – хлеб и соль, вручают ее свекору и свекрови», «при самой свадьбе с невестиной стороны никто не бывает» (6, с.170–171). По приезду к жениху его брат или ближайший родственник брал невесту за руку, вводил в дом и сажал за стол, только после чего звали жениха. И.И.Лепехин следующим образом описал обряд наречения молодой невесты новым именем: «Женихов отец при собрании всех гостей и сродников брал поставленный на столе длинный пирог аршина в полтора за конец и поднимал другим концом пирога наложенное на невесту покрывало».

Впервые исследователем был зафиксирован институт обручения (помолвки) малолетних детей (6, с.144). По своему содержанию акт обручения рассматривался в качестве договора родителей о будущем вступлении в брак их детей, что свидетельствовало об отношении к браку как гражданско-правовой сделке. Нарушение договора влекло последствия в форме денежных выплат. Если отказ был инициирован отцом жениха, то отец невесты был вправе отдать свою дочь за другого; в случае же отказа отца невесты, последний должен был заплатить от 6 до 12 рублей (6, с.172). Неравенство бремени ответственности на сторонах еще раз подтверждало преимущества в правовом положении мужчины в сравнении с женщиной.

Путешественник констатировал былое существование у мордвы обычаев левирата и многоженства, а также права продажи своих жен с прижитыми детьми и вступления в новый брак. Впервые им упоминается факт существования обычая заключения брака с сестрой умершей жены, то есть обычая, получившего в этнографической науке название сорората (6, с.173). Он подметил бытование и такой формы заключения брака, как умыкание или похищение, причем теми, кто по материальному положению не был в состоянии заплатить за невесту выкуп: «подговаривают шайку удалых ребят и тайно приезжают в ту деревню,

где подготовлена девка, а иногда и с базаров и других мест увозят противу воли девок» (6, с.174). С принятием христианства брачные нормы претерпели изменения, добавился обряд венчания в церкви.

Руководитель V Оренбургской экспедиции И.-Г. Георги в своей работе «Описание всех обитающих в Российском государстве народов» посвятил мордве специальный раздел, в котором нашли отражение вопросы брака и семьи. Согласно его описанию, молодую девушку от замужней можно было отличить по одежде. «Девки ходят не так нарядно, как бабы, в прочем различаются одним только головным убором» (3, с.158). Основной формой заключения брака у мордвы, судя по наблюдениям, было сватовство. Исследователь впервые ввел в оборот анализа брачно-семейного права мордвы термин «цена невесты» (калым). «Цена невесты простирается обыкновенно от осьми до десяти рублей», – писал он. Автор подтверждал сообщения И.И. Лепехина о моменте заключения брака с передачи девушки ее отцом свекру. Невеста, простившись с родителями, «плачучи», приезжала в дом жениха, где молодые впервые встречались. Перед тем как лечь спать, невеста сопротивлялась, что, предполагал Георги, следует считать в качестве пережитка существовавшей в первобытности борьбы за право обладания женщиной.

Георги сообщил и об обычае помолвки малолетних детей родителями, «взаимно обмениваясь табашными рогами» (3, с.159). Однако, в отличие от И.И. Лепехина, Георги констатировал обязанность молодца, в случае отказа от девушки, заплатить «за обход» несколько рублей. Исследователем подтверждается существование многоженства, хотя «вольностью сею пользуются редко». В случае смерти жены, охотно женились на свояченицах (3, с.159).

Нижегородским епископом Иоанном Дамаскиным в 1785 году в Санкт-Петербург был послан «Словарь обитающих в Нижегородской епархии разных народов» с приложением, в котором содержались сведения о быте этих народов. Единственным интересующим в свете исследуемой проблемы положением было свидетельство о заключении браков между русскими и мордвой. Мордва, отмечал Дамаскин, «придерживаются еще многих старинных обычаев, нравов, обрядов ... а как они с россиянами греко-российской веры, а по сей причине и русских девиц берут в замужество за своих детей и своих дочерей отдают за русских» (3, с.171). Христианизация мордвы сопровождалась значительными трудностями в преодолении господства языческих верова-

ний в жизни мордвы. Правительством активно предпринимались различные меры по сближению мордовского и русского народов. Но, как бы ни были крепки соседские отношения, ничто не могло сблизить два народа настолько, насколько это делали семейные узы.

Важным источником для изучения обычно-правовых воззрений мордвы на межэтнические браки и, прежде всего, мордовско-русские, служат наблюдения профессора Казанского Императорского университета К.Фукса, изложенные им в публикации «Поездка из Казани к мордве Казанской губернии в 1839 году» (13, с.102–115). К.Фукс свидетельствует о сближении русского и мордовского народов в селах Березовка и Войкино Казанской губернии. Так, помещик – владелец Березовки, где проживало 264 души мордвы, переселил из других своих деревень сюда 200 душ русских. «Целью такого переселения, – писал К. Фукс, – было не только умножить число хлебопашцев, но особенно – сроднить оба народа посредством женитьбы». «Однако, – продолжал исследователь, – только семь мордовских мужиков женились здесь на русских женщинах и только один русский взял за себя мордовку». Препятствием к заключению русско-мордовских браков служили, по-видимому, весьма существенные различия в обычно-правовом порядке регулирования брачных отношений. Так, жених из русских почитал за грех и в силу этого не соглашался венчаться с мордовкой «в собственном ее мордовском платье», а «бедная мордовка, получив свое платье от матери, не могла купить себе русского сарафана» и, поскольку дети должны были бы носить русское платье, «мордовки смотрят на то с сожалением о своем природном костюме».

В то же время автор отмечал сходство в свадебных обрядах русских и мордвы. Он обратил внимание на существование в прошлом у мордвы «кражи невест с их согласия», а также отличия в брачных обрядах крещеной и некрещеной мордвы. У последней после соблюдения всех предбрачных договоренностей обряд венчания следовал за прочтением молитвы – испрашивания новобрачным божьего благословения, по окончании которой молодые падали на землю, а венчающий становился на колени, клал новобрачным на головы обе руки и на этом обряд венчания заканчивался. После «венчания» проходила свадьба, длившаяся несколько дней. К.Фукс также описал обычай, сохранившийся и у крещеной мордвы, «таскания невесты в день свадьбы на руках по всем углам». После свадьбы молодая должна была уехать на все рабочее время к отцу и возвращалась к мужу лишь по окончании молотьбы.

Другим общественным деятелем, сотрудником «Современника» был И.В. Селиванов (1810–1882 гг.), автор трехтомного сочинения «Провинциальные воспоминания», напечатанного в Москве отдельным изданием в 1857–1861 годах. И.В. Селиванов в течение трех лет служил саранским уездным судьей, и, естественно, был хорошим знатоком права. Его наблюдения быта мордовского народа легли в основу очерка «Мордва», в котором он правдиво изложил жизнь и обычаи мордвы принадлежавшего ему, как помещику, села Малое Маресево бывшего Саранского уезда (ныне Чамзинского района Республики Мордовия). Описывая особенности заключения брака у мордвы, он подметил ряд деталей правового порядка. «Свадьбы делались по согласию между собой отцов: ни жениха, ни невесту об этом не спрашивали», – подчеркивал И.В. Селиванов (4, с.224).

Противоречие воле отца было редким исключением, могло привести к личной трагедии. Так, И.В.Селивановым приводился пример, когда юноша, отказавшись жениться на девушке, несмотря на согласование брака между отцами, «стал тосковать, чахнуть и умер меньше, нежели через год после свадьбы от боли спинного хребта» (4, с.225–226). Отмечая ранний возраст вступления юноши в брак, автор описывал случаи «убегания» юноши со свадьбы ввиду своей юности и незрелости.

Интерес к труду И.В.Селиванова во многом обусловлен его исследовательскими подходами к изучению поставленной проблемы и, прежде всего, методом внедренного наблюдения. Обозревая общественный быт народа, Селиванов, будучи барином, неоднократно пытался вмешаться, в том числе и в обычно-правовые порядки регулирования брачно-семейных отношений, чем порой навлекал гнев отцов семейств.

Завершая обзор ряда письменных опубликованных наблюдений российских и зарубежных путешественников, писателей и общественных деятелей, следует отметить, что это были лишь первые шаги в изучении брачно-семейного обычного права, более обстоятельное исследование которого началось, главным образом, с середины XIX века в трудах членов императорского Русского географического общества П.И.Мельникова, В.Н.Майнова, А.А.Шахматова, С.К.Кузнецова.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Пер. с нем. Ч.1. СПб., 1799.

2. *Дербенева А.М.* Этнографические сведения о мордве в работах голландских и шведских авторов XVII в. // Вопросы финно-угроведения. Советская топонимика... Тезисы докладов и сообщений на XIV Всесоюзной конференции по финно-угроведению. Саранск, 1972.

3. Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.II. Саранск, 1940.

4. Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.3. Ч.1, Саранск. 1939.

5. *Ерлезунда Петр Петрей де.* История о Великом княжестве Московском. М., 1867.

6. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 г. Ч.1. СПб., 1771.

7. *Мокшин Н.Ф.* Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск, 1993.

8. *Паллас П.С.* Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб. 1773.

9. Полное собрание русских летописей. Т.Х. Патриаршая или Никоновская летопись. М., 1965.

10. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

11. *Семенов Ю.И.* О первобытном коммунизме, марксизме и сущности человека // Этнографическое обозрение, 1992. № 3.

12. *Феоктистов А.П.* Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв. // Очерки мордовских диалектов. Саранск, 1963.

13. *Фукс К.* Поездка из Казани к мордве Казанской губернии в 1839 году // Журнал Министерства внутренних дел. СПб, 1839. №10. Ч.34.

14. *Юлиан.* Рассказ римско-католического миссионера доминиканца Юлиана о путешествии в страну приволжских венгерцев, совершенном перед 1235 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Том V. Одесса, 1863.

15. *Strahlenberg Philipp Johann von.* Das nord – und ostliche Theil von Europa und Asia... Stockholm, 1730

16. *Witsen N.* Nord er Oost Tartarie. Amsterdam, 1692.

Julia Mokshina

TO THE QUESTION OF MARRIAGE AND FAMILY IN TRADITIONAL JURISPRUDENCE OF MORDVINS (based on published materials of the XIII – the first half of the XIX centuries)

The author gives a review of published issues and observations of Russian and foreign travelers, scientists, writers and public figures on family members. The materials are a valuable source for studying matrimonial relations and evolution of family in different historic epochs as well as traditional jurisprudence of Mordvins.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Максим Пулькин
Петрозаводск

РУСИФИКАЦИЯ В XIX – НАЧАЛЕ XX в. В КАРЕЛИИ

Вступая на скользкую тропу исследования русификации, надлежит прежде всего отказаться от попыток найти опору в едином представлении о целях, методах и итогах этого процесса. Основным фактором русификации в дореволюционной России стала деятельность православной церкви, системы государственных учреждений и народного образования. Соответственно, агентами русификации становились представители духовенства, учителя, чиновники разных ведомств. У каждой из этих профессиональных групп имелись собственные причины, методы и возможности участия в русификации. При этом они не испытывали враждебности к «инородческой» культуре вообще и к карельской в частности и не были настроены по отношению к ней высокомерно. Но и особых симпатий к карелам, за редкими исключениями, также не отмечалось. Скорее в их деятельности прослеживается восприятие «кореляков» как человеческого материала, из которого надлежало создать хорошо управляемое, послушное, отлично понимающее распоряжения и даже не лишенное некоторого энтузиазма сообщество. Объединяющим фактором в деятельности представителей русской администрации стало пристальное внимание к языковому вопросу.

В первую очередь с проблемой языкового и культурного барьера между пастырями и значительной частью прихожан в Карелии столкнулась православная церковь. По сути дела, крещение карелов стало началом русификации (1, с.133). К XVII в. вероисповедание превратилось в Карелии в основной этнодифференцирующий признак: православных по обеим сторонам русско-шведской границы «считали русскими, потому что они не знали шведского закона и общественных традиций» (2, с.17). Однако ресурсы церкви в этот период оставались незначительными и русификация продвигалась медленно.

Пробуждение интереса церковных деятелей к карельскому языку приходится на конец XVIII в., когда духовные власти всерьез озаботились проблемой приобщения «инородцев» к православию. Между тем православное духовенство и прихожане-русские на протяжении столетий оказывали непрерывное воздействие на повседневную жизнь карел. Об этом со всей определенностью писал известный публицист начала XX в. В.П. Крохин: «Православие, перенятое карелами у русских, внесло собою в жизнь карела обряды и обычаи русского народа <...> Приметы, поверья, фамилии, способ постройки жилищ, одежда – все это заимствовано карелом у русского и влияло на выработку того же мировоззрения у карела, что и у русского мужичка» (3, с.2). По-настоящему масштабная попытка перевода богослужебной литературы на карельский язык приходится на начало XIX в., когда Синод распорядился перевести Катехизис и Символ веры, в числе многих других, на «олонецкий и корельский языки».

В дальнейшем духовные власти всячески поддерживали тех священников, которые владели карельским языком и использовали его при богослужении и совершении церковных треб (4, с.275–290). Особенно отчетливо позиция церковной власти проявилась при формировании класса карельского языка в Олонецкой духовной семинарии. Принимая решение, епископ Игнатий предписывал: «В семинарии должен быть класс корельского языка не столько для разговора, сколько для навыка неумеющим по-русски жителям здешней епархии, коих очень много, изъяснять истины, до веры и нравов касающиеся, и прилагать оные из Священных книг живым голосом, при чтении для них поучений». Далее следовало откровенное признание епископа, из которого становится очевидным его личная позиция, а также решение губернской власти о судьбе карельской речи. Он подчеркивал, что «язык корельский не имеет книжного бытия», а также «по многим отношениям весьма не надобный». Следовательно, «должен быть в скором времени выведен из употребления, как о сем уже входил я (епископ. – *М.П.*) в совещание с гражданским правительством, к чему и со стороны сего правительства сходятся убедительные причины» (5, л.15–17). Но в самой русификаторской деятельности православной церкви заключался парадокс. Для распространения христианства среди карел необходимы переводы Священного Писания на понятное для них «наречие». Такого рода переводы повышали статус карельского языка, приводили к разработкам грамматических правил, формирова-

ли круг интеллигенции, связанный с этими переводами, видящий в этой работе свое предназначение и уверенный в необходимости сохранения и развития карельского языка. В конечном итоге, это неизбежно приводило к провалу русификаторских планов.

На этом фоне позиция органов государственной власти в вопросах русификации выглядит, несомненно, более жесткой. Ограничивая свое общение исключительно верхушкой крестьянской общины – старостами, как правило, сравнительно неплохо знавшими русский язык, чиновники не допускали и мысли о том, что основная масса карел не владеет русским языком или знает небольшое количество слов, необходимых для решения бытовых вопросов. Как утверждал один из православных миссионеров в начале XX в., прежде губернское начальство, «соприкасаясь только с чиновными карелами, владеющими русским языком», было убеждено, что и «все карелы давно обрусели и не только не понимают финского языка, но и свой карельский, родственный первому, забыли». В начале XX в., после провала попыток русификации, чудесный сон рассеялся: «забытая Карелия предстала перед нами во всей своей девственной свежести, нажитой ею во времена святой старожитности» (6, с.64).

Но в XIX столетии в надежде на скорый и легкий успех в деле русификации, среди чиновников возникали проекты полной отмены, «упразднения» карельского языка, форсированной ассимиляции карел как наиболее близкой русским в антропологическом, конфессиональном, бытовом плане этнической группы. Олонецкий, архангельский и вологодский генерал-губернатор считал вполне возможным «постепенное выведение из обращения карельского языка». Разумеется, столь радикальная мера требовала времени, средств и значительных усилий. Высокопоставленный чиновник не сомневался в успехе: «по мнению его, генерал-губернатора, надобно было бы вменить в обязанность Олонецкому губернскому начальству, а наипаче управлению Олонецких горных заводов, в ведомстве коего состоят казенные крестьяне целого Петрозаводского уезда, стараться о распространении русского языка и чтобы карельский, как не книжный и ни к чему не нужный, мало-помалу ослаблялся» (7, л. 25). Для успешного осуществления плана был намечен ряд мер.

Во-первых, предусматривалось полное исключение карельского языка из делопроизводства. Настойчивость, с которой это решение повторялось в документе, свидетельствует о том, что крестьяне пыта-

лись использовать карельский язык при общении с представителями власти. Как говорилось в документах губернского правления, «земским судам предписано было, дабы они вменили в обязанность волостным начальникам и в каждом селении старшинам, чтобы никому не объясняться по делам службы на корельском языке, убеждая поселян собственною их пользою» (7, л.28). Во-вторых, планировалось развернуть, говоря современным языком, разъяснительную работу. Губернские чиновники получили указание «внушать» карелам «о пользе от того самим поселянам и поощрять их к познанию русского наречия». Аналогичное предписание получил представитель крестьянского самоуправления – вотчинный голова. Он должен был «при всяком случае внушать хозяевам дворов о пользе русского языка», а также советовать им «ввести употребление оного в семьи свои» и, наконец, «посылать детей своих в приходские училища» и посещать церковь, «где, кроме христианского учения, привыкать могут и к наречию русскому» (7, л.27).

При этом, однако, запрещалось применять принуждение. Губернское правление, зная местные нравы, подчеркивало: «предоставить же сельским начальникам какую-либо особенную власть по сему предмету неминуемо подаст повод к притеснениям, тем более опасным, что происходить будут в отдаленных и малонаселенных местах и над людьми, которые, по незнанию русского языка, не столь удобно могут жалобы свои приносить начальству» (7, л.28). Заметим, что это опасение подтверждается данными конца XIX в. В этот период, как, вероятно, и прежде, «по причине безграмотности своей и бедности» карелы становились «безгласными жертвами ими же избранных лиц» (8, с.154). В некоторых случаях местные власти были вынуждены составлять документы, регламентирующие деятельность крестьянского самоуправления, как по-русски, так и по-карельски. Так, составленные в 1871 г. наказы сотским и десятским, в которых разъяснялось «значение обязанностей, способы их выполнения и та ответственность, которой они будут подвергаться за бездействие по службе», были переведены на карельский язык (9, л.1). В-третьих, намеченный план подкреплялся серьезной аналитической работой, направленной на обобщение опыта, приобретенного за десятилетия более или менее успешного управления приписными крестьянами. Заводская администрация потребовала от волостных правлений сведения о том, в каких именно волостях крестьяне используют только карельский язык, совершенно

не зная русского, «в каких при употреблении корельского языка знают и говорят по-русски, и в каких вовсе нет кореляков» (10, л.25, об.).

Оказалось, что двуязычие уже широко распространилось в карельской среде. Из собранных сведений «открылось», что в пяти волостях Остреченской волости, кроме деревни Машозера, «крестьяне говорят по-русски и корельского языка вовсе не знают, а в Машозере хотя и говорят по-русски, но знают корельский язык». В пяти волостях Рыборецкой вотчины «крестьяна говорят по-корельски, и знают хорошо по-русски, а в шестой волости Щелейской по-карельски вовсе не знают». Несколько иная ситуация сложилась в Шуйской, Салменижской, Толвуйской и Петропавловской вотчинах. Используя выражения источника, положение было следующим: «крестьяна говорят по-карельски и малою частию знают по-русски». Исключениями здесь стали те немногие деревни, жители которых вовсе не знали карельского или русского языка (10, л.26, об.).

Основные надежды губернская и заводская администрации возлагали на приходские училища. Развернувшаяся по этому поводу переписка между министерствами финансов, народного просвещения и внутренних дел показала, что необходимые для этого средства в казне не найти. Поэтому Департамент Горных и Соляных дел предписал начальнику Олонецких заводов «стараться уговорить крестьян учредить несколько приходских училищ и со стороны завода оказать им в сем случае пособие» (10, л.31, об.). Однако необходимые средства отсутствовали не только в казне Российской империи, но и в крестьянских кошельках. Крестьяне-карелы «отзывались, что на устройство и содержание таковых училищ, по недостаточному их положению, не имеют состояния; в семействах же своих вводить русский язык и обучать оному детей обязуются» (10, л.32). Так завершилась первая попытка местной власти навсегда искоренить карельский язык. К середине XIX в. стало ясно, что все начинания подобного рода бесперспективны. На повестку дня встал вопрос об адаптации органов государственной власти к этнической специфике Карелии, а также о подготовке чиновников, способных объясняться на «местном наречии». Этот радикальный поворот существенным образом повысил статус карельского языка, доказал его устойчивость и жизнеспособность.

Вторая волна русификации, инициатором которой стал олонецкий губернатор, прокатилась по Карелии в начале XX в. В 1908 г. олонецкий губернатор Н.В.Протасьев составил докладную записку на имя

председателя Совета министров П.А.Столыпина. В документе предлагались решительные меры, направленные на то, чтобы «не только положить предел попыткам финнов, пока культурно, а затем и политически, завоевать русское достояние, но и перенести влияние русской православной государственности за восточный рубеж Финляндии» (11, л.2). Столь решительная постановка вопроса предполагала широкий комплекс мероприятий. К их числу относились, во-первых, меры административного характера – увеличение числа становых приставов в Повенецком и Петрозаводском уездах и «изменение границ участков земских начальников». Во-вторых, олонецкий губернатор предполагал меры образовательного и церковного характера: открытие учительских семинарий и «министерских народных училищ повышенного типа с преподаванием ремесла», в которых карелы могли обучаться не только ремеслам, но и русскому языку. Система образования, таким образом, вновь рассматривалась как фактор, способствующий ускорению ассимиляционных процессов.

В-третьих, важная роль отводилась православной церкви, в особенности духовенству тех приходов, в которых карелы составляли значительную часть населения. Планировалось повысить жалованье тем церковникам, которые используют карельский язык в профессиональной деятельности. В-четвертых, предполагалось «заселение Олонецкой границы выходцами из коренных русских православных губерний», т.е. говоря современным языком, ускорение процессов культурной ассимиляции. Кроме того, губернатор планировал провести в Карелию железнодорожную магистраль, «соединенную с сетью русских железных дорог», и «организовать агрономическую подготовку как местного населения, так и будущих переселенцев» (11, л.2, об.).

Всемерное распространение русского языка в «инородческой» среде не ограничивалось пределами Карелии. Повсеместно органы власти всех уровней стремились к унификации официального делопроизводства на основе русского языка. В 1907 г. к решению языковых проблем подключилось олонецкое губернское земство. Оно объявило, что «твердо решило бороться с панфинской пропагандой всеми силами и всеми средствами, достойными культурных людей и обязательными для верных сынов своей Родины» (11, л.18). В качестве одной из первоочередных мер земство рассматривало «организацию бесед с крестьянами на карельском языке», открытие новых школ и приходов. Но все эти меры само земство считало недостаточными: «земство увиде-

ло, что оно почти ничего не сделало <...> ибо с хорошо вооруженным врагом можно бороться только хорошим оружием, а безоружному бороться нельзя».

Ставка делалась на ускоренную ассимиляцию карел. Об этом говорилось с предельной откровенностью: «коренные русские люди образуют свои поселения на границе с Финляндией и среди карел <...> Они принесут в Карелию свое русское влияние и лучшие способы обработки земли, разделят карельское население, вольются в него и скорее ассимилируют его» (11, л.20, об.). Для того, чтобы переезд русского населения стал массовым и успешным, земство предполагало построить железную дорогу от Петрозаводска до пограничных с Финляндией мест Северной Карелии. Заметим, что переселение русских на национальные окраины рассматривалось в этот период как своего рода панацея для русификации «инородческих» окраин Российской империи: после 1906 г. в Казахстане и Средней Азии «центральным вопросом национальной политики» стала «русская крестьянская колонизация» (12, л.575).

Одновременно и в тесном взаимодействии с государственными учреждениями в процесс русификации включилась школа. В исторических исследованиях, затрагивающих историю образования, русификация рассматривается как эффективное средство борьбы против национальных движений, развивавшихся, в частности, под знаменами панисламизма, пантюркизма или панфинизма. Но в новейших исторических трудах эта точка зрения, которую можно назвать традиционной, подвергается аргументированной критике. Подчеркивается, что «повсеместное в России введение обучения в школах на русском языке вызвано было в первую очередь потребностями модернизации и упорядочения страны, а не ассимиляции» (13, с.16). С аналогичных позиций на общеевропейском материале эту же проблему рассматривает Э.Геллнер: полагая, что «языки образовательных, бюрократических и коммуникативных установлений создали огромное различие для жизни и перспектив каждого индивидуума», он придает особое значение «коммуникативной среде», не вписавшись в которую человек «становится второсортным гражданином» (14, с.16).

В таком контексте педагогическая система Ильминского, служащая для приобщения «инородцев» к русскому языку, расценивается как одно из проявлений мудрой и дальновидной национальной политики, а также как одно из успешных начинаний в деле распростране-

ния православия. Применительно к Карелии вопрос о распространении русского языка через систему учреждений народного образования ставился предельно радикально. Своеобразным лозунгом для деятельности «инородческой» школы здесь стал следующий афоризм: «Надо выучить карельский язык для того, чтобы на нем не говорил ни один человек». При этом категорически запрещалось принимать меры, способствующие развитию карельского языка или просто повышающие его престиж. Инспектор народных училищ в мае 1907 г. наставлял своих подчиненных: «Учитель карельской школы должен быть до некоторой степени знаком с карельским языком, чтобы понимать местное население и не особенно затрудняться для выяснения русских понятий детям, но ни в коем случае не должно быть допускаемо преподавание на карельском языке» (15, с.141). Через приобщение детей к русскому языку планировалось оказать влияние и на родителей.

И все же к началу XX в. попытки искоренить карельский язык постепенно уходили в прошлое. Проект строительства железной дороги в Карелию остался на бумаге, массовое переселение русских в Карелию не состоялось. Новые явления в жизни северо-западных окраин империи были связаны не с государственной политикой, а с национальным пробуждением. В начале XX в. публицисты констатировали: «в двух шагах у имперской столицы начинается гирлянда сравнительно небольших народов, проснувшихся почти на наших глазах от векового сна и с живым усердием принявшихся за крайне интенсивную работу национального возрождения» (16, с.406). Карелы не были исключением. Их собрания предъявляли чиновникам требование изучить карельский язык и использовать его в профессиональной деятельности. Так, 21 декабря 1905 г. около 300 человек, собравшихся в Ухте на митинг по поводу предстоящих выборов в Государственную Думу, потребовали, в частности, чтобы «местные чиновники по крестьянским делам, для которых желательно знание национального языка», избирались местными «обществами» (17, с.62).

* * *

Итогом русификации стало отнюдь не то, что изначально планировалось. Прежде всего, заметим, что каждая из вовлеченных в этот процесс государственных структур действовала изолированно от другой. А это неизбежно приводило к тому, что запланированное не осуществлялось. Более того, повсюду в Европе «воинство языковых национа-

листов комплектовалось главным образом провинциальными газетчиками, школьными учителями и амбициозными мелкими чиновниками» (18, с.187). В Карелии русификация и последующее распространение не только русской грамотности, но и, через нее, европейской культуры, привели к формированию прослойки национальной интеллигенции, которая воспринимала карельский язык и культуру как свое, родное, необходимое для собственного существования. Такого рода итог не только не входил в планы сторонников русификации, но и являлся для них наименее желательным вариантом развития событий.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бернштам Т.А.* Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья // Современное финно-угроведение: Опыты и проблемы. Л., 1990.

2. *Хакамиес П.* Восток и Запад – отражение границы в этнических взаимоотношениях в Восточной Финляндии // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Архангельск, 2002.

3. *Крохин В.П.* История карел. СПб., 1908.

4. *Пулькин М.В.* Межэтническое взаимодействие в православных приходах Олонецкой епархии: пути и формы преодоления языкового барьера (XVIII–начало XX в.) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1.

5. Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф. 25. Оп. 20. Д. 97/906.

6. *А.К.Ш.* Карельская миссия (Действительность и пожелания) // Православный финляндский сборник. 1910. № 1.

7. НА РК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 78/906.

8. *Ефименко А.Я.* Юридические обычаи Лопарей, Корелов и Самоедов Архангельской губернии // Записки Императорского Русского географического общества. Т.8. СПб., 1878.

9. НА РК. Ф. 122. Оп. 1. Д. 12/590.

10. НА РК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 78/906.

11. НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 105/61.

12. Власть и реформы. От самодержавной к советской России. СПб., 1996.

13. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 1999. Т. 1.

14. *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991.

15. НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 102/1. Л. 141.

16. *Славинский М.А.* Русская интеллигенция и национальный вопрос // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 гг. М., 1991.

17. *Дубровская Е.Ю.* Противоборство панфиннизма и русского великодержавия в Карелии // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1991.
18. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998.

Maxim Pulkin

RUSSIFICATION IN KARELIA IN THE XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURIES

The article deals with factors of Russification in the pre-revolutionary Karelia in the activity of the Orthodox Church, state institutions, popular education. Each of these professional groups had its own methods and possibilities to take part in the process of Russification. The Karelian language consideration was a unification factor in the activity of the representatives of the Russian administration. Russification falls into two stages. The results of Russification justified hopes of the administration. Due to the process and popularization of literacy intelligencia was formed in Karelia.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Любовь Абукаева
Йошкар-Ола

ИМЕНИТЕЛЬНЫЙ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК КОНСТРУКЦИЯ ЭКСПРЕССИВНОГО СИНТАКСИСА В МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Стремление адресата экспрессивно выделить коммуникативное намерение диктует употребление отчлененных от основного высказывания его отдельных компонентов. При расчленении часть высказывания получает значительный коммуникативный вес.

Сегментированные конструкции (по другой терминологии – тематическая сегментация) выдвигают в начало высказывания гипертему. Экспрессивным значением обладают различные формы представления, в функции которых могут выступать имена существительные в именительном и косвенных падежах, реже – имена прилагательные, а также глаголы в неопределенной форме: ***Пиал.*** *Могай тиде неле шомак* (1, с.166) *А вет илышыже да поэзийже негызеш пьесымат, поэтический сценарийымат возаш лиеш.* ***Илышыж нерген...*** *Мый тудын тичмаш еш йогынжым ом пале* (2, с.263) ‘А ведь на основе жизни=его и поэзии=его и пьесу, и поэтический сценарий можно написать. О жизни=его... Я полно о течении его семейной жизни не знаю’. ***Канде да йошкарге...*** *Тиде такше йӧратымашым ончыкта* (3, с. 46) ‘Голубое и красное... Это вообще-то символизирует любовь’. ***А ӧкымлаш...*** *Ожно бюрон решенийже почеш коммунистым кеч-могай пашаш шогалтыше, ик вер гыч вес верыш кусарыме, ала-кушкат колтымо. <... > А кызыт... Кызыт раш: пашашке тыге кычкымаш туткарыш веле шукта* (4, с.26) ‘А заставлять... Раньше по решению бюро коммуниста посылали на любую работу, переводили с одного места на другое. А теперь... Теперь ясно: такое навязывание приводит только к беде’.

Наиболее продуктивная сегментированная конструкция – именительный представления или именительный темы.

Рассматриваемые конструкции получили достаточно полное освещение в отечественной лингвистической науке. Впервые именительный представления в русском языке был описан А.М.Пешковским (5). Среди исследований, посвященных особенностям семантики, функций именительного представления, следует назвать работы А.С.Попова (6), Н.С.Валгиной (7, 8), Т.П. Степановой (9), Н.А.Сениной (10) и др.

По мнению А.М.Пешковского, именительный представления «возникает из желания выделить данное представление и тем облегчить предстоящее соединение этого представления с другим». «Мысль, – писал А.М. Пешковский, преподносится при этом как бы в два приема: сперва выставляется напоказ изолированный предмет, и слушателям известно только, что про этот предмет сейчас будет что-то сказано и что пока этот предмет надо наблюдать; в следующий момент высказывается самая мысль» (5, с. 405).

Из существующих терминов, на наш взгляд, обозначение именительный представления более точно, чем именительный темы передает семантические и функциональные характеристики рассматриваемых конструкций, так как адресант не просто называет тему сообщения, а еще передает свое отношение к тому, что названо в этой конструкции, как бы **представляет** тот или иной предмет или явление в определенном ракурсе, подготавливая при этом восприятие и эмоциональный настрой адресата, а также формирование **представлений** адресата об этом предмете.

Именительный представления усиливает звучание последующей структуры. Например: ***Шочмо вер...*** *Ош тӱняшке толшо кеч-могай чонан настанат тудо лийшаш да ушо* (11, с.6) ‘Родина... У любого живого существа, пришедшего на белый свет, она должна быть и есть’. В таких структурах мысль, разделенная эмфатической паузой, получает эмоциональное звучание.

Обязательная пауза, как считает Н.С.Валгина, естественный момент для оформления говорящим следующего высказывания, для слушающего – это момент организации внимания, подготовки к последующему восприятию (8, с.195). Кроме того, с помощью интонационной паузы может быть передана и эмоциональная взволнованность говорящего.

В данном исследовании предпринимается попытка структурной классификации конструкций с именительным представления, а также рассматриваются их экспрессивное значение и коммуникативный вес.

1. СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУКЦИЙ С ИМЕНИТЕЛЬНЫМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

1.1. Структурная дифференциация именительного представления

В марийском языке в зависимости от способа выражения следует выделять следующие разновидности именительного представления: 1) именительный представления, выраженный существительным в именительном падеже; 2) именительный представления, соотносимый со словосочетанием, имеющим определительное значение; 3) именительный представления, образованный на основе сочетания сочинительного типа; 4) открытый ряд словоформ, организованный на основе бессоюзной связи.

В функции именительного представления могут употребляться любые существительные в именительном падеже. В таких сегментированных конструкциях выделяется предмет речи или мысли: ***Озаев Александр Сергеевич.*** *Могай айдеме? Шукын тудым чыла кертшылан, чыла палышылан шотлат* (4, с.16) ‘Озаев Александр Сергеевич. Какой человек? Многие считают, что он все может, все знает’. ***Электричество!*** *А палет, мо тудо тугай?* (12, с. 164) ‘Электричество! А знаешь, что это такое?’

Одна из продуктивных форм именительного представления – именные сочетания с определительными отношениями между компонентами. Такие сегментированные конструкции выделяют предмет речи с дополнительной характеристикой. Как правило, это непроцессуальный признак. Приведем примеры: ***Кинде там...*** *Ме тидын нерген пеш шуко ойлена, но шомакнаже ала-кузе мут толмашеш веле миен лектеш* (11, с. 173) ‘Вкус хлеба... Мы об этом очень много толкуем, но речи такие ведем как-то только к слову’. ***Эчукын пӱрымашыже...*** *Мом ойлашат ӧрат веле, кажне* енгын *тудо вестӱрло* (13, с.4) ‘Судьба Эчука... Что и сказать – теряешься, у каждого человека она своеобразная’. Именительный падеж имени в таких структурах получает незначительное распространение.

В функции именительного представления употребляются также сочетания сочинительного типа, между компонентами которых наблюдаются соединительные или сопоставительные отношения. Особой экспрессией обладают структуры, в которых сочинительное сочe-

тание повторяется с последующей перестановкой компонентов: ***Шошо да йӧратымаш... Йӧратымаш да шошо...*** *Нине кок серыпле мутым посна каласашат ок лий докан* (11, с.24) ‘Весна и любовь... Любовь и весна... Эти два значимых слова, наверное, отдельно и произнести нельзя’.

Семантическую и функциональную близость с подобными структурами обнаруживают конструкции, в которых два именительных представления следуют друг за другом. Например: ***Шочмо вер... Йоча пагыт...*** *Нуно мланде ден кече гаяк ойыраш лийдыме улыт* (11, с. 30) ‘Родина... Детство... Они, как небо с землей, неразделимы’. В данном случае два понятия оказываются разделенными эмфатической паузой, что, несомненно, усиливает экспрессивность конструкции в целом. Благодаря такому приему, позволяющему замедлить восприятие, создается особый эмоциональный настрой. Подобные структуры призваны подчеркнуть особую связь между понятиями и явлениями.

Значительно реже в функции именительного представления выступает открытый ряд словоформ, организованных бессоюзной связью: ***Кӱдырожгыр, вӱдчача, кандывуй, пырысчапа, тегытвуй...*** *Кызыт нуно кушто улыт гын?* (11, с. 185) ‘Сон-трава, лютик, василек, бессмертник, смолка... Где они сейчас?’

1.2. Формальное подкрепление именительного представления в последующем предложении

Именительный представления реализует свою коммуникативную функцию только в сочетании с последующим предложением. Предмет речи подчеркивается именно благодаря дублирующим компонентам. Своеобразную роль связующих компонентов выполняют: 1) местоименный коррелянт; 2) словосочетание; 3) плеонастическое существительное с местоимением; 4) повтор существительного в реплике диалога. В марийском языке получил распространение также именительный представления без формального подкрепления в последующем предложении.

Наиболее употребительными в марийском языке являются конструкции с именительным представления, при которых в последующем предложении объект мысли находит указание в форме местоимения или местоименного наречия. Например: ***Пӱрымаш...*** *Теве могай* ***тудо****! А мыйым ончыкыжым мо вуча?* (15, с.47) ‘Судьба... Вот какая она! А

меня впереди что ждет?' ***Шочмо-кушмо ял...*** *Кунам мый* ***тушко*** *пытартыш гана мшенам?* 'Родная деревня... Когда я там был в последний раз?'

Именительный представления в последующем предложении может подкрепляться и словосочетанием: ***Имне пукшымаш!.. Тиде мут*** *кызытат мыйын шӱмем кӱлткыкта* (16, с.191) 'Хождение в ночное! .. Это слово и сейчас волнует мое сердце'.

Подкрепляющее слово или словосочетание в последующем предложении обычно является подлежащим. Например: ***Телын сын-кунжо...*** *Чынак, утларак* ***тудо ош*** *тӱсан* (11, с. 195) 'Облик зимы... Действительно, он больше белого цвета'. Объект речи или мысли в последующем предложении может найти указание и в словоформах, являющихся второстепенными членами предложения. Так как именительный представления дает понятие об объекте речи или мысли, то наиболее продуктивными являются подкрепляющие слова в роли дополнения. Например: ***Снеге... Энгыж...*** *Нине* ***кок шомакым*** *йӱкын каласен ончыза-ян* (11, с.113) 'Земляника... Малина... Попробуйте эти два слова произнести вслух'.

Более выразительным является именительный представления, во второй части которого имя существительное повторяется и при нем употребляется местоимение. По существу второе предложение представляет собой так называемую качественную конструкцию: ***Но илыш...*** ***Илыш тудо*** *айдемын ала-могай шотдымо* (17, с. 85) 'Но жизнь... Жизнь она у человека какая-то бестолковая'.

Именительный представления, полностью повторенный в последующей реплике диалога, получает обычно иронический оттенок экспрессивного значения. Например: – *Ынде трупкам пытарат манеш, макоркат ок лий, чыланат папиросым шупшаш тӱнгалыт.* – ***Папирос... папирослан*** *оксаже кушто вара?* (18, с.46) 'Теперь трубки не будет, говорят, и махорки не будет, все папиросы будут курить. – Папиросы... На папиросы деньги-то где?' Подобные структуры совмещают в себе значение переспроса и именительного представления. Например: – *Вес элыште паша каймеке, тышташ нӧлталтеш.* – ***Вес эл... весе дене*** *мемнам тангастарет? Ок лий дыр туге тангастараш* (18, с. 182) 'Если в других странах дело пошло, и здесь поднимется. – Другие страны... С другими нас сравниваешь? Нельзя, наверно, так сравнивать'.

Менее распространены в марийском языке такие конструкции, при которых именительный представления не получает в последующем

предложении формального подкрепления. Данный тезис можно иллюстрировать такими примерами: ***Иван Сергеевич... Первый тунықтышына...*** *Кузе пытен, шоҥгемын* (16, с. 44) 'Иван Сергеевич... Наш первый учитель... Как осунулся, постарел'. ***Эр...*** *Кечан але пылан, йӱран але мардежан, тӱтанан але лум поранан лийже, садак эре вучымо, шерге* (11, с. 160) 'Утро... Солнечно или пасмурно, дождь или ветер, снег или пурга, все равно долгожданное, дорогое'.

2. ЭКСПРЕССИВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ И КОММУНИКАТИВНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ИМЕНИТЕЛЬНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Наиболее характерно для именительного представления указание на предмет дальнейшей речи или мысли. Именительный представления фиксирует внимание слушателя и читателя на определенном предмете или явлении: ***Чолпа-а-ан...*** *Лӱмжо могай сылнын-ныжылгын йоҥгалтеш* (11, с. 223) 'Чолпа-а-ан (планета Венера – *Л.А.*)... Как красиво и нежно звучит название'. Однако, используя именительный представления, адресант не просто выделяет предмет, а активизирует ассоциации адресата, его аллюзии, воспоминания, апеллирует к наглядно-чувственному восприятию, вызывая определенные эмоции: *Теле манме дене ушыштем, шинча ончылнем эре ала-молан издер сӱретлалтеш, йоча пагытышкем пӧртылта.* ***Издер...*** *Тудо мыланем йӱштӧ кугызан эн чечен пӧлекше лийын* (16, с. 158) 'При слове зима в сознании, перед глазами всегда почему-то предстают санки, возвращают в детство. Санки... Они для меня были самым лучшим подарком Деда Мороза'. ***Ий йымалсе вӱд тӱня...*** *Эше могай сӧрале уло тудын гай?* (13, с. 7) 'Водное царство подо льдом... Что еще есть его прекраснее?' Таким образом создается особый эмоциональный настрой, который чаще всего является положительным.

Возможно, однако, и иное экспрессивное значение именительного представления. Например, в следующем контексте на основное значение именительного представления накладывается семантика отрицательной субъективной оценки: *Хм!* ***Тӱҥ инженер!..*** *А мо сайым тудо мыланем ыштен?* (18, с. 297) 'Хм! Главный инженер!.. А что хорошего он мне сделал?. Контекстуальное окружение именительного представления усиливает тональность возмущения, негодования.

Коммуникативная значимость именительного представления более

выражена, чем предложений, в которых мысль дается в несегментированном виде. Ср. ***Шочмо ял...*** *Тудат ынде ожнысыж гай огыл – ваштaлтын* (11, с. 28) 'Родная деревня... И она теперь не такая, как прежде, – изменилась'. *Шочмо ялат ынде ожнысыж гай огыл – ваштaлтын.* 'И родная деревня теперь не такая, как прежде, – изменилась'.

Употребление именительного представления в художественной речи придает ей эмоциональную насыщенность, выразительность: ***Шочмо ял...*** *Кажне гана, тудын дене вашлийме годым, пуйто уэш йомартле йоча пагытын пеш мӱндыр да чонлан тунар лишыл узьмак тӱняшкыже вуйге пурен кает* (11, с. 29). 'Родная деревня... Каждый раз, во время встречи с ней, будто снова с головой окунаешься в очень далекий и такой близкий для души рай веселого детства'.

Именительный представления выступает как излюбленная конструкция мастеров слова, создающих художественные произведения, пронизанные лиризмом. Особенно продуктивными конструкции с именительным представления являются в произведениях, в которых повествование ведется от первого лица.

Рассмотренные выше конструкции – это типичные синтаксические построения с именительным представления, в которых отмечаются все характерные для них признаки: структурные, семантические и функциональные.

Экспрессивностью отличаются также конструкции, обнаруживающие структурную близость с именительным представления: они тоже включают в себя состав именительного и плеонастическое местоимение, которое является факультативным. Эти конструкции без паузы между частями получили название качественных. Они выполняют функцию выделения предмета речи: *Ой, кай, кай-кай,* ***кӱ пырдыж тудо*** *тырма дене иктак: ны шӱлалташ, ны мо* (11, с.40). 'Ой, поди ты, каменная стена – она все равно что тюрьма: ни вздохнуть, ни что'. В таких структурах на предмет речи, при котором употребляется плеонастическое местоимение, падает особая смысловая нагрузка, а местоимение актуализирует его. Помимо этого, качественные конструкции имеют значение «постоянно присущего предмету признака, качества» (19, с. 93). Это положение можно проиллюстрировать примерами: ***Роман вет тудо*** *– романтический произведений, мыйынат илышем романтический лийын* (20, с. 261) 'Роман ведь он – романтическое произведение, и у меня жизнь была романтической'. *Илышын терышкыже шинчын кудалын, важмалдыкын каен колтет да корно деч ӧрдыжыш пыжалт*

*возат гын, вашке лектын от керт < ... >**А имне тудо** вучеи ок шого – кудалеш да кудалеш* (Артамонов 1980: 268) 'Если сядешь в сани жизни и, поехав косо, опрокинешься в сторону от дороги, быстро выбраться не сможешь. А конь он не ждет – скачет и скачет'.

3. ЗНАКИ ПРЕПИНАНИЯ ПРИ ИМЕНИТЕЛЬНОМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Пунктуационное оформление именительного представления зависит от семантики этой конструкции. от ее функции, от того, насколько тесной является связь с базовым предложением. Наличие или отсутствие знаков препинания между именительным представления и последующим предложением отражает и интонационное оформление именительного представления.

Именительный представления, который отделяется от последующего предложения паузой, может оформляться с помощью точки, многоточия, восклицательного знака, восклицательного знака и многоточия, вопросительного знака и многоточия: *У ий. Мом тудо сӧра? Могай илышым?* (6, с.37) 'Новый год. Что он обещает? Какую жизнь?' *Пиал... Кушто тудо? Кузе муман? Кажне айдеме шке шотшо дене пиалан лийнеже* (16, с.53) 'Счастье... Где оно? Как (его) найти? Каждый человек по-своему хочет быть счастлив'; *А чон?.. Мемнам эреак поро чонан лияш тунуктен ойлат гынат, илыш пучымышышто шӱмчон тӱрлӧ лиеш* (6, с.215) 'А душа?.. Хотя нам всегда внушают, что нужно быть добродушным, в водовороте жизни душа бывает разной'. Такие предложения призваны привлечь внимание слушателя, заставить задуматься, подготовить его к восприятию информации.

Восклицательный знак передает более яркий эмоционально-экспрессивный характер именительного представления. Например: *Коркашӱдыр! Тӱжемле-тӱжемле шӱдыр-влак коклаште, пундашдыме пычкемыш кавапомышто кузе тудо ойыртемалтын палдырна, волгыдын-волгыдын йӱла* (11, с.223) 'Большая Медведица! Среди тысяч и тысяч звезд, в бесконечном темном небосводе как она особенно различается, ясно-ясно светится'. Конструкции, подобные данной, характеризуются тональностью восторга, восхищения. Именительный представления, отделенный от базового предложения восклицательным знаком, не просто привлекает внимание адресата, а создает соответствующий эмоциональный настрой.

В устной речи взволнованный характер высказывания передается с помощью иного интонационного оформления – пауза между именительным представления и последующим предложением менее значительная, но энергичная.

В качественных конструкциях, в отличие от сегментированных конструкций, пунктуация иная: отсутствие паузы отражается в отсутствии отделяющих знаков препинания: – *Кольыч, кузе пий-влак оптышт? Пуйто ала-кӧ палыдыме коштеш, пуйто кӱрышт пытарынешт. – Пий тудо опташак шочын...* (21, с.12) 'Слышала, как собаки лаяли. Будто кто-то чужой ходит, будто разорвать хотят. – Собака она лаять и родилась'. Менее оправданным, на наш взгляд, является выделение местоименного компонента: *Пытет вет тый тыге, эргым, пытет. **Арака, тудо**, шкенжыным налеш* (3, с.111) 'Пропадешь ведь ты так, сынок, пропадешь. Водка – она свое берет'.

Таким образом, именительный представления в марийском языке как конструкция экспрессивного синтаксиса обнаруживает структурное и семантическое многообразие. Конструкции, употребляющиеся в роли именительного представления (именительный падеж существительного; словосочетания, имеющие определительное значение; сочетания сочинительного типа; открытый ряд словоформ, организованных бессоюзной связью), выступают как средства усиления выразительности текста в художественном и публицистическом стилях. Структуры без эмфатической паузы между частями (так называемые качественные конструкции) получили распространение в разговорной речи; в художественной прозе они являются средством имитации разговорной речи, а также выступают как составляющая приема интимизации повествования.

Наиболее характерные для именительного представления функции заключаются: 1) в выделении темы дальнейшего сообщения; 2) в моменте сосредоточения внимания слушателя или читателя на предмете высказывания; 3) в апеллировании к эмоциям, ассоциациям адресата.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Кудряшов М.* Илыш пӧрдемыште: Повесть ден ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Республикысе усталык рӱдер, 2002.

2. *Колумб В.* «Ӱмыремым арам шым эртаре». Шарнымаш-влак / Лайд Шемйэр чумырен. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1999.

3. *Галютин Ю.* Мужыр куэ. Ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Марий кн. изд-во, 1986.

4. *Бердинский В.Н.* Тый – мылам, мый – тылат. Роман. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1994.

5. *Пешковский А.М.* Русский синтаксис в научном освещении. М: Государственное учебно-педагогическое изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1956.

6. *Попов А.С.* Именительный темы и другие сегментированные конструкции в современном русском языке // Развитие грамматики и лексики современного русского литературного языка. М., 1964.

7. *Валгина Н.С.* Некоторые функции изолированного именительного падежа // Русский язык в школе. 1971. №2.

8. *Валгина Н.С.* Синтаксис современного русского языка. М.: Высш. шк. 1978.

9. *Степанова Т.П.* Семантика именительного представления и знаки препинания при нем // Русский язык в школе. 1981. №5.

10. *Сенина Н.А.* Именительный темы в устном тексте // Текст. Структура и семантика. Материалы VIII международной конференции. М., 2001.

11. *Алексеев Г.* Шочмо вер – чевер: лирический новелла-влак. Йошкар-Ола: Марий кн. савыктыш, 2001.

12. *Юксерн В.* Кусле. Роман. Йошкар-Ола: Марий книга изд-во, 1978.

13. *Галютин Ю.* Морко ситмыж // Марий Эл. 2000. 8 сентябрь, 15 сентябрь.

14. *Пирогов Г.* Кочо мӱй. Повесть // Ончыко. 1994. №5.

15. *Чавайн С.Г.* Сылнымутан произведений-влак. Вич том дене лектеш. Элнет: Роман. 5 т. Йошкар-Ола: Книгам лукшо марий изд-во, 1967.

16. *Алексеев Г.* Ӱшаным ӱжара конда. Повесть да ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Марий кн. савыктыш, 1993.

17. *Ялкайн Я.* Онго. Роман. Йошкар-Ола: Книгам лукшо марий изд-во, 1958

18. *Абукаев-Эмгак В.* Шывага. Ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Марий кн. савыктыш, 1995.

19. *Сиротинина О.Б.* Что и зачем нужно знать учителю о русской разговорной речи. М.: Просвещение, 1996.

20. *Осмин Йыван.* Кава ден мланде коклаште. Роман. 1-ше ден 2-шо книга влак. Йошкар-Ола: Марий кн. савыктыш, 1996.

21. *Горохов В.М.* Канде кайык. Пьеса-влак. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992.

Lubov Abukaeva

NOMINATIVE OF PRESENTATION AS THE CONSTRUCTION OF EXPRESSIVE SYNTAX IN MARI

Segmented constructions put hyper-theme in the forefront of the utterance. Expressive meaning is a characteristic of various forms of presentation, which can be expressed by nouns in the nominative case and oblique cases, rarely by attributes as well as by verbs in infinitive.

Nominative of presentation in Mari as the construction of expressive syntax reveals structural and semantic variety.

Constructions used in the function of nominative presentation: nominative case of noun; word combinations with attributive meaning; combinations of coordinative type; word forms combined by asyndeton – are means of strengthening of expressiveness in belles-lettres and publicistic styles. Structures without emphatic pausation between the parts are widely spread in colloquial speech; in fiction prose they are means of imitation of spoken language and they also serve as a component of device of intimisation of the narration.

Most typical functions for nominative presentation consist in 1) choosing the topic of further information; 2) moment of concentration of attention of a listener or a reader on the subject of utterance; 3) appealing to emotions, association of an addressee.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

СООБЩЕНИЯ

Галина Бояринова
Йошкар-Ола

КОНЦЕПЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В МАРИЙСКОЙ ДРАМАТУРГИИ

Рожденная в начале XX века марийская драма как один из родов литературы настойчиво искала и находит все новые и новые пути художественного исследования действительности. За сравнительно короткий исторический срок драматургия заметно обогатилась новыми жанрами, образной символикой, тематическим диапазоном. Идет процесс формирования новых принципов типизации, напряженный поиск новых эстетических критериев, сложнее становится внутренний мир героев. Одна из самых примечательных тенденций развития современной марийской драматургии – поворот от событий к характерам.

Хотя фольклорные традиции все еще оказывают заметное влияние на художественную структуру произведений, они преодолеваются все решительнее. И особо это сказывается на характерологии. Фольклорно-эпическое мышление сохранило свои позиции вплоть до 60-х годов. Это объясняется прежде всего тем, что фольклор продолжает занимать огромное место в духовной жизни марийского народа, отвечая интересам и запросам людей, бережно относящихся к обычаям предков. Храня верность национальным традициям, которые наиболее полно выразились именно в фольклоре, драматурги создают теперь более широкую галерею образов, стремясь постичь многообразие жизненных явлений, характеров, осваивая в этих целях опыт русской реалистической литературы, которая тяготеет к глубокому и всестороннему изображению человека.

Стремясь к реалистически полному изображению жизни, драматурги пытаются преодолеть натуралистическое бытоописание, отказываются от обилия этнографических подробностей, желая освоить

«диалектику души», определяющую высшее достижение подлинного реалистического искусства, постигают сложный мир человека. Характер драматургического героя стал более богатым, содержательным, психологически объемным.

В области характерологии в марийской драматургии можно выделить несколько ступеней. В 20–30-е годы процесс сращения искусства с идеологией привел к деформации места искусства в обществе. Злободневность темы и ее политическая заостренность были возведены в ранг не только политической, но и эстетической добродетели. От искусства, в том числе и от драматургии, требовался оперативный отклик на события. Критика видела в литературе лишь идеологическое оружие, средство воспитания народных масс. В концепции человека определяющим была его классовая принадлежность. Именно от этого и зависели судьба героя, его моральный облик. Индивидуально-психологический анализ характеров заменяется персонификацией социально-политически детерминированного. Идеализируется положительный герой, а отрицательные персонажи зачастую изображаются карикатурно. Понимание человека у драматургов в основном нормативно, авторская оценка определяется по шкале «верно-неверно». Хотя конфликт в драмах антагонистичен, направление действия не отличается внутренним напряжением.

Послевоенная драматургия тоже не отличается большим разнообразием. В выборе темы предпочтение отдается оперативному реагированию на текущие события социально-политической жизни. Она отличается активностью авторской позиции, характерной публицистичностью, тем же схематизмом, скудостью жанровых форм, ограниченностью тем и конфликтных типов.

В марийской драматургии в середине 50-х годов происходят заметные изменения в сфере изображения и трактовки сущности человека. Вульгарно-социологические и оценочные критерии отступают перед более диалектическим отношением к человеку. Углубляется интерес к отдельному индивиду, мотивам его поведения, системе ценностей. В противовес схематичным героям все больше ценится индивидуальный характер. Хотя еще драматургам не хватает умения показать сложные движения души, следует оценить сам по себе интерес к внутренним проблемам, духовной жизни личности. Примечательно то, что в центр пьес порою попадают действующие лица с внутренним конфликтом. Отношение авторов к своим персонажам более нейтральное

и снисходительное, нежели прежде, хотя оценки легко могут быть вычислены. Заметны сдвиги и на уровне изображения жизни. Вслед за производственными коллизиями на сцене появляется повседневный труд, семейная жизнь и будничные отношения. В труде и семейных отношениях сталкиваются в основном различные установки и отношения к жизни. Драма все более уверенно выполняет и познавательные функции. По сравнению с литературой послевоенных лет меняется изображение действительности и концепция человека, но сдвиги в области формы проявляются гораздо более скромно. Предпочтение отдается лирическим комедиям, драмам. Следует упомянуть и о значении лирического начала. Очень часто встречаются лирические отступления, монологи-исповеди, красочные описания природы как из уст героя, так и в ремарках, песни, создающие определенное настроение и выражающие внутреннее состояние героев. Значит, усиливается и эмоциональность драматического произведения Изобилие эмоций определяется и тематикой. Излюбленной темой становится частная жизнь и любовные отношения героев. Необходимо подчеркнуть также увеличение роли комизма в этот период.

Сохраняется относительная слабость драматического напряжения и сюжетной концентрации. Вместо интенсивности, присущей драматическому роду, авторы, как и прежде, предпочтение отдают широте охвата, то есть эпичности. Смысловая емкость образов еще не широка, уровень обобщения довольно-таки невысок. Развитие драматургии идет больше вширь, чем вглубь.

Бытовая реалистическая манера изображения жизни быстро становится штампом, распространяются клишированные характеры, мотивы, проблемы, которые, естественно, ограничивают возможности художественного познания. В пьесах 60-х годов доминируют нравственные проблемы. В деле создания характеров заметных сдвигов не наблюдается. Появляются образы со стандартной психикой, чересчур примитивна контрастность «хорошего» и «плохого».

Трактовка и изображение человека в 70-е годы качественно изменяется. Человек уже рассматривается во множестве связей и факторов, его формирующих. Марийская драматургия углубляется в личностную проблематику, осмысливая человека гораздо более многогранно, нежели ранее.

Отличительной особенностью этого этапа является более пристальное внимание противоречиям в душе человека. Однако такое уг-

лубление в характеры героев не является пока ее основополагающей чертой. Человек познается драматургами во многих аспектах: в диалектических взаимоотношениях с самим собой, с обществом, с бытием. Разнообразными становятся также формы изображения человека. Так, в драмах 60–70-х годов существуют как разносторонние индивидуализированные, человечески богатые характеры, так и одноплановые типы, персонажи – персонификации социальных явлений, или же действующие лица, в которых в различных пропорциях сочетаются конкретно психологическое и моделирующе-универсальное начало.

В этот период меняется и авторское отношение к своим героям: во многих случаях оно стало нейтральным, персонажи теперь не делятся четко на симпатичных и антипатичных, то есть не поддаются однозначной оценке. Намечается тенденция психологизации, а значит, и углубления характеров. Конфликты драматических произведений стали все чаще выявляться не во внешних столкновениях противоборствующих сторон, а во внутренних противоречиях в характере героя, хотя все же социальные черты оказываются в большей мере конфликтообразующими, нежели взаимосвязанные с ними черты индивидуальные. Драматический конфликт все больше обуславливается внутренними противоречиями нравственного толка. Возросший интерес ряда авторов к внутренним противоречиям характера приводит их к более глубокому анализу нравственных критериев и, по меткому выражению И.Вишневской, «не только с точки зрения социального, общественного распорядка, но и с точки зрения национального характера, сугубо специфических черт общественной и национальной нравственности данного времени» (1, с.6).

Сложность человеческих переживаний, отношений и чувств в лучших произведениях выражается больше в раскрытии драматических импульсов, вытекающих из глубины внутренней жизни, они гораздо многозначительнее слов, которыми в прежние времена констатировались душевные состояния героев.

Драматургия 80–90-х годов стремится познать характер в действии. В ее лучших образцах диалектика разума и чувств, переживаний проверяется общественно-социальным проявлением личности. Философская насыщенность, нравственно-этическая углубленность стали отличительной особенностью многих произведений. Очень важно и то, что драматургия новейшего периода находится в движении. Новые содержания часто не укладываются в узкую трактовку конфликта,

сводящуюся к мысли о том, что без противостояния характеров в сюжете немыслимо движение конфликта.

В отличие от пьес предшествующих периодов, отражавших героев при лобовом столкновении противоречий социального характера, драматурги сегодня стремятся показать процесс нравственного формирования человека в связи с происходящими переменами жизни. Если раньше в личности в основном привлекали черты, объединяющие ее монолитной народной силой, то теперь марийская драматургия идет к художественному освоению более глубоких связей между человеком и обществом, между человеческой психологией и социальными отношениями.

По мере развития марийское искусство, в том числе и драматургия, все решительнее выходит на путь осмысленного целенаправленного движения к все более глубокому проникновению в сферы исторического, нравственного, философского сознания. все отчетливее обнаруживается стремление многих драматургов к постижению первооснов человеческой жизни, внутренних противоречий и закономерностей ее развития.

Зачастую меняется также место и роль персонажа в структуре драмы: доминантой вместо характера становится проблема или же философская концепция автора, которой подчиняется система действующих лиц. Так, персонаж из цели превращается в средство анализа более общих вопросов человеческого бытия. Этот процесс характерен прежде всего для драматургии 90-х годов. В образной системе важное место занимают аллегория, символы, богатые в содержательном плане метафоры, в композиционных целях используются приемы, связанные со структурой художественного времени, например ретроспекции.

В общем в драматургии 80–90-х годов – в зависимости от творческого замысла писателя – используются весьма-таки различные способы изображения человека. Писателей интересуют «объемные характеры», они, с одной стороны, тщательно индивидуализированы, с другой – обладают большой обобщающей силой.

Подытоживая общий обзор концепций изображения человека марийскими драматургами, определим авторское отношение ведущих драматургов исследуемого периода к поставленной в нашей работе теме, так как данный аспект творчества является более устойчивым.

В произведениях М.Рыбакова социальные детерминанты характера играют сравнительно важную роль. Перемещение акцента с психоло-

гической на социальную обусловленность характера снижает художественную планку произведений. Характер в большей мере подчиняется раскрытию проблемы, он раскрывается в острых спорах, касающихся его отношения то к труду, то к пьянству, то к любви и так далее. В таких спорах драматург обычно противопоставляет людей двух типов: «реалиста» и «идеалиста». Эти крайности часто оттеняются мягким, снисходительным комизмом и юмором. У него возникает слияние двух жанров – комедии и драмы, что меняет темпо-ритм внутреннего действия и невольно нарушает ее драматическую или комическую насыщенность. Противоречия, рождающие конфликт, по характеру своему драматичны, но попытки персонажей обойти или разрешить их часто оказываются комичными. Этим и объясняется некоторая выпрямленность характера персонажей. Психологический анализ в его пьесах зачастую поверхностен.

Хотя и изображает в качестве главных героев людей противоречивых, персонажи все же оцениваются автором достаточно ясно и однозначно. Писатель уверенно направляет симпатии и антипатии читателя (зрителя) по отношению к героям своих пьес. Среди второстепенных персонажей преобладают чудаковатые типы, обладающие иногда и гротескными чертами. Человек, по мнению драматурга, является внутренне цельным, если он духовно связан с природой и прошлым народа.

Творческая индивидуальность художника складывается в результате взаимодействия его природного дара и общественного бытия. По определению М.Храпченко, это «...личность писателя в ее важнейших социально-психологических особенностях, ее видение и художественное претворение мира, это личность художественного слова и ее отношение к эстетическим запросам общества, в ее внутренней обращенности к читательской аудитории, к тем, ради кого создается литература» (2, с.88).

В творчестве К.Коршунова авторский подход к человеку не менялся в течение всего его творческого пути. Основные черты его концепции человека сформировались еще в 60-е годы. В его пьесах характер является доминантой. Персонажи определяются главным образом свойствами характера, особенностями психики, моральными качествами. На этой основе возникают как столкновения между действующими лицами, так и внутренние конфликты, которые получают разрешение в ситуациях, требующих нравственного выбора.

Драматург подвергает испытанию моральную устойчивость героя. Коршуновские герои динамичны, но читатель видит лишь переломные моменты их внутреннего развития.

В драмах (а он работает только в этом жанре) Коршунова внимание фокусируется на людях с идеалами и без идеалов, однако психологическая мотивировка у него более точная, чем у М.Рыбакова. Писатель рассматривает человека как существо сложное, с противоречивой духовной жизнью и пытается прежде всего понять своих героев. Остроту нравственных конфликтов смягчает терпимое отношение автора к своим персонажам. Первое впечатление от героев зачастую обманчиво, верная картина складывается лишь с течением действия. Многозначность персонажа является основным источником драматического напряжения в произведениях.

Гуманистическое кредо писателя реализуется в основном в образе главного героя, который, будучи носителем основных человеческих ценностей, несколько приподнят над действительностью, романтизирован, но в то же время является реалистически многоплановым и психологически убедительным характером. Художник всем своим творчеством воспевает человека и человечность. Трактовка человека в его драматургии базируется на твердой вере в гуманистические идеалы. К.Коршунов привносит в марийскую драматургию элементы глубинно-психологического подхода к человеку, его привлекает тонкий анализ человеческой психики.

В заключение следует сказать, что сегодня в искусстве создания характеров обнаруживают себя различия творческих почерков, манер, этических позиций драматургов. Марийская драматургия обогащается новыми характерами, она усложняется интересными художественно-изобразительными средствами. Характер становится многомерным, он вбирает в себя существенно важные и очень разные черты эпохи. И еще одно: если раньше в марийской драматургии характеры обладали весьма определенной национальной специфичностью, то сейчас национальное своеобразие характера словно бы приглушается, внимание привлекает прежде всего общечеловеческое – те человеческие свойства и качества, которые не имеют ярко выраженной национальной окрашенности. Это в общем-то не обедняет характер, он, наоборот, позволяет выявить в нем то, что одинаково важно для людей вне зависимости от национальности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Вишневская И.Л.* Драматургия верна времени: Книга для учителя. М.: Просвещение, 1983.

2. *Храпченко М.Б.* Творческая индивидуальность писателя и развитие литературы. 4-е изд. М.: Худож. лит., 1977.

Galina Boyarinova

MAN CONCEPTION IN THE MARI DRAMA

Conception of man image in the Mari drama on the whole is observed in the article.

On early stage of the drama development folklore poetics served as the basis what influenced fiction structure of the works.

Folk-epic thinking prevailed up to the 60-ties of the XX century.

The author marks out several stages in the field of character study. In the 20–30-ties dramatists saw man from the viewpoint of norm, author's evaluation lay on «correct-incorrect». The post war drama is characterized by the same sketchiness, publicistic character. active author's ground. In the 50–60-ties dramatists showed interest for individual, his behaviour motivation, system of values, but the range of images was not yet wide, generalization level was not high. In the 70–80 –ties man was comprehended from many sides. Conflicts were more often revealed in inner contradictions of man's character. though social features still prevailed.

The drama of the 80–90-ties tried to know the character in action. Authors showed the process of man's character building up in connection with present -day changes in life. Problem or philosophical conception of the author but not character dominated. It's typical for the drama of the modern period. Writers are interested in rich characters with individuality on the one hand and generalizing power on the other.

«Финно-угроведение», 2003, №1

Михаил Атаманов
Ижевск

ПО СЛЕДАМ ВОРШУДА ӦУМЪЯ

О воршудах – родовых божествах, хранителях семейно-родового счастья – и связанных с ними обрядах имеется обширная литература начиная с конца XVIII в. Практически каждый исследователь удмуртов в той или иной степени касается проблемы происхождения воршудов.

Воршуды – сложное историческое образование, динамическая система представлений народа, отражающая практически все стороны бытия удмуртского общества на различных этапах развития, начиная с эпохи тотемизма и вплоть до исторически примыкающего к нам времени. С изменением социально-экономических отношений изменялась и сущность воршуда. Постепенно он превратился в социально-культовое объединение, сохраняя свое значение лишь в религиозной обрядности.

Один из тонких знатоков удмуртской истории, этнографии, археологии, фольклора М.Г.Худяков отметил, что изучение удмуртских воршудно-родовых делений проливает свет на историю удмуртского народа и может привести нас к самым истокам его существования: «История народности слагается из истории отдельных родов, и изучение последних дает возможность проследить судьбы вотского народа, восходящие к отдалённым временам дорусской и добулгарской эпохи» (6, с.13–14).

За бурный XX в. произошли существенные изменения в жизни всех этнических общностей нашей страны. В стороне не остались и удмурты. Традиционная культура, в том числе и воршудная организация, постепенно начала затухать. В наши дни уже трудно найти людей, помнящих названия своих воршудов, знающих историю своего рода, своей деревни, своего народа.

В конце ушедшего года вышла моя книга под названием «По сле-

дам удмуртских воршудов» (2, с. 216), где рассматривается история возникновения и расселения всех 70 удмуртских воршудно-родовых групп, а также история возникновения и существования племенных центров удмуртов *ватка* и *кагмез*.

Данная статья посвящена истории расселения воршуда *Ӟумъя*.

Третья по величине воршудно-родовая группа, расселившаяся практически во всех регионах проживания удмуртов, за исключением слободских (нижнечепецких). Трагическую судьбу удмуртского народа, взлеты и падения, встретившиеся десятки и сотни раз на пути его развития, непобедимое стремление к созиданию – все можно узнать только на примере одного воршуда. Если даже будущие поколения не будут знать свои корни – воршуд, позабудут родной материнский язык и культуру своих предков, рассеются в иноязычной среде, – то и тогда следы воршуда Ӟумъя останутся на географической карте Волго-Камья – в названиях деревень, рек и других объектов. Ничто не исчезает бесследно.

Древнейшей территорией жительства воршуда Ӟумъя была Арская земля, Нижнее Прикамье, особенно правобережный приток Камы – р.Мёша, и левобережный приток Волги – р.Казанка. Во все времена Нижнее Прикамье населяли финно-угорские племена, составившие основу формирования удмуртского народа. Появившиеся в первой половине I тыс. н. э. чужеродные именьковские племена (об этнической основе которых ученые до сих пор дискутируют) оттеснили древнее население края – праудмуртов – с берегов Камы и Волги в Заказанье, в привятские и прикамские лесные районы. Прибывшие в начале второй половины I тыс. н. э. тюрки-кочевники – предки булгар-чувашей, возможно и казанских татар, оттеснили, отчасти ассимилировали самих именьковцев.

Из-за угрозы уничтожения разноязычными племенами и народами, наступавшими в Волго-Камье, нижнекамские и привятские удмурты в конце I тыс. н. э. объединились и создали свое государство-княжество с центром в Арске (Арча). Сюда входила территория современных Арского, Сабинского, Пестречинского, Высокогорского, Лаишевского, Мамадышского, Кукморского, Балтасинского районов Татарстана, юга Кировской области, северо-восточный угол Марий Эл. Как говорят в своих преданиях кукморские, балтасинские удмурты, в Арче сидел *удмурт эксэй* (царь), он правил своим народом; в Арче же был религиозный центр, в здешний керемет приезжали молиться арские удмурты.



Расселение воршуда Ӟумъя.

Об укрепленном городе аров (удмуртов) *Арсе*, об их торговле с южными соседями, о царе аров писали арабские путешественники, купцы и миссионеры, в IX–XIII вв. побывавшие в Волжско-Камской Булгарии.

В XVIII в., посетив Арск, известные российские и зарубежные путешественники-ученые записали от местных жителей Арска и его округи предания о древних жителях края – *арах;* они воочию видели развалины Арской крепости, место общеудмуртского моления – *керемет*, древнеудмуртское кладбище.

Если влияние именьковцев в материальной и духовной культуре, в

языке южных удмуртов не прослеживается (хотя некоторые ученые пытаются это доказать), то влияние булгар велико – оно проявляется во всех сферах жизни удмуртского народа. Более двухсот слов важнейших терминов, связанных с торговлей, производственной деятельностью, духовной культурой, религией, до сего времени функционируют в удмуртском языке. О тесных этногенетических связях булгар-чувашей и древних удмуртов говорят удмуртские заимствования в современном чувашском языке, а также древние археологические памятники типа Танкеевского могильника, оставленного местным прикамским населением. Особенно ярким примером взаимовлияния булгар и древних удмуртов в этногенетических процессах является особая этнолингвистическая группа удмуртов – бесермяне.

До появления мощных кочевнических орд с Востока – татаро-монгол – булгары не вторгались и не захватывали земли приказанских удмуртов, хотя и распространили на них уплату дани. После же разгрома Волжско-Камской Булгарии татаро-монголами многие ее жители нашли прибежище в лесных правобережных районах нижней Камы и Вятки, где испокон веков жили предки удмуртов.

В эпоху Золотой Орды, позднее Казанского ханства, несмотря на все тяжелые жизненные испытания – экономический гнет, исламизацию, тюркизацию, – основное ядро нижнекамских удмуртов выдержало все удары, выстояло перед невзгодами судьбы. Как известно, древнеудмуртское Арское княжество с центром в Арске, возникшее еще в конце I тыс. н. э., дожило до расцвета и падения Казанского ханства.

Тягчайшим ударом для будущей судьбы всего удмуртского народа явилось разрушение в 1552 г. Арского княжества. Последующие попытки восстановления своей независимости путем неоднократных восстаний привели к тому, что Арская земля – древнейшая территория жительства южных удмуртов и бесермян, оказалась в руинах, тысячи людей погибли в сражениях, многие были уведены в плен. Наиболее сильные воршудно-родовые группы бежали на территорию современной Удмуртии, в Приуралье – в башкирские земли, в качестве припущенников-тептярей. Это можно проследить по схематической карте расселения рода Ӟумъя.

Многие семьи, оставшиеся на древней территории жительства, приняв ислам, отатарились. По всей Арской земле, особенно вокруг Арска, сохранилось множество древних географических названий удмуртского происхождения. На северной периферии Арской земли – в

Кукморском, Балтасинском, Мамадышском районах сохранилось около 60 удмуртских деревень.

Терпеливо, тщательно обрабатывая свою ниву, растя детей, сочиняя грустные, щемящие тоской песни, вышивая одежду, любя свой родной очаг, посещая православные храмы, но не забывая приносить умилостивительные жертвы своему воршуду, протекала столетиями жизнь удмуртов.

Октябрьская революция дала возможность для создания своей государственности. Однако к началу 90-х гг. XX в. 30% представителей удмуртского народа, особенно подрастающее поколение, уже не знали не только свой воршуд, но и материнский язык.

Судя по топонимии нижней Вятки и Камы, средней Волги, по сведениям, полученным во время экспедиций к арским удмуртам, татарам, русским, на Арской земле жили следующие воршудно-родовые группы удмуртов: Ӟумъя (в топонимии Юмья), Дурга, Кибъя, Куарса, Нӧръя, Поколь, Пышъя, Салья, Сюра, Урга, Уча, Чабъя, Чипъя и другие, ныне исчезнувшие.

Но самым крупным и сильным был род Ӟумъя, заселявший территории по р. Казанке, Кисьмеси и, вероятно, занимавший главенствующее положение в Арске и во всем удмуртском сообществе того времени. После ухода из-под Арска часть его обосновалась на территории современного Кукморского района и образовала родовое гнездо – *Ӟумъя-выл* (*выл* 'родовое гнездо, родовая территория').

В состав **Кукморского Ӟумъя-выл** входят следующие селения северной части Татарстана: Старая Юмья (Вужгурт: *вуж* 'старый, древний' + *гурт* 'деревня', т. е. 'старая родовая деревня, центр родового гнезда'), Ошторма-Юмья, Старая Кня-Юмья, Верхний Кумор, Средний Кумор, Нижний Кумор, Филипповка, Новый Кумор, Вильмон, Куркино, Верхний Кузьмес, Балды-Кня, Красный Цветок, Иштуган, Студеный Ключ, Верхняя Юмья – всего 17 деревень и починков. Самым старым селением Кукморского Ӟумъя-выл считается Старая Юмья. Этот населенный пункт существовал уже в XV в. в составе Казанского ханства. По сведениям лингвиста В.К.Кельмакова, д.Старая Юмья стала впоследствии родоначальницей многих современных деревень: Ошторма-Юмья (конец XVI в.), Верхняя Юмья, Верхний Кумор (конец XVI в.), Средний Кумор (конец XVI в.), Нижний Кумор и Вильмон; из д. Верхний Кумор выселились в свою очередь Новый Кумор (около 1872 г.), Филипповка (1925 г.); из д. Старая Кня-Юмья – Кур-

кино, Иштуган, Красный Цветок; из Нижнего Кузьмеся – Верхний Кузьмес (4, с.22).

Территория Кукморского района разделилась между родовыми группами Уча и Ӟумъя, с востока со стороны Мамадыша к ним примыкала Чабъя, но члены этого рода ушли на другие территории, значительная часть отатарилась. По рассказам информантов, члены рода Ӟумъя прибыли из-под Арска не менее чем 500 лет назад. С.К.Кузнецов писал: «...под чисто татарским давлением удмурты подались на восток – в Мамадышский, Елабужский уезды Вятской губернии. На старых местах осталось всего 8–10 родов, из которых роды Юмъя (Ӟумъя) и Ныръя (Нӧръя), как хранители местной удмуртской святыни – священного *быдӟым луда*, расположенного на древнем обширном и обнесенном рвами городище (имеется в виду уже не Арское городище, а молельная гора у с.Ныри Кукморского района. – *М. А.)*, притом как роды многолюдные, образовавшие по нескольку деревень, ни за что не хотели выселиться из родных пределов» (5, с.24–49). Данное утверждение не совсем соответствует действительности, ибо, как увидим ниже, родовые группы Ӟумъя и Нӧръя ушли за пределы тех древних родовых гнезд.

Алнашский Ӟумъя-выл располагается в среднем течении р. Тоймы, правого притока р.Камы. В этот выл входят следующие населенные пункты Алнашского района: Старая Юмья, Нижнее Котнырево, Верхнее Котнырево, Дружки (Ӟуння-починка), Новотроицкое (Котныр-починка); к ним же примыкают соседние деревни из Менделеевского района Татарстана Енабердино и Монашево.

Старая Юмья – самое старое селение Алнашского Ӟумъя-выл. По преданиям, основана переселенцами из Казанской губернии, пришедшими из-за р.Камы (южные удмурты Камой называют и Вятку). Время возникновения деревни неизвестно. Из Старой Юмьи впоследствии отделились Нижнее и Верхнее Котнырево, Енабердино (время неизвестно), Монашево (в конце XVII в.), Дружки (конец XIX в.). Деревни Юмьяшур и Ляли этого же района в данное родовое гнездо не входят. В д.Ляли Алнашского района прибыли из Увинского Ӟумъя-выл, из д.Сияг-Зюмья; а история возникновения соседней д. Юмьяшур не выяснена.

В Увинский Ӟумъя-выл входят следующие населенные пункты Увинского района: Булай, Пунем, Родники, Сухая Видзя, Бинвирь, Лучег, Сяртчигурт, Каравай, Пытцам, Павлово, Каменное, Гай, Кый-

луд. Этот центр рода Ӟумъя основан выходцами из Кукморского Ӟумъя-выл, судя по преданиям, в середине XVI в. Когда прибыли на новое место, здесь стояли деревни только двух родов: Уча и Нӧръя, также прибывших с территории Арской земли (1, с.155). Первым основано селение Булай (в дореволюционных списках Булай-Юмья); выходцы из Булая в XVII–XIX вв. создали другие деревни в пределах родовой территории. В д.Сяртчигурт переселились из Алнашского Ӟумъя-выл – из д.Енабердино Елабужского уезда. Весьма интересно заметить, что, несмотря на довольно большие расстояния, между тремя родовыми гнездами в течение продолжительного времени поддерживались, видимо, какие-то родственные связи. Так, если основатели Увинского Ӟумъя-выл прибыли в д. Булай из Кукморского Ӟумъя-выл, то позднее часть жителей из Булая вновь уехала на старую родину и основала д. Студеный Ключ (Алышгурт, Былай) на территории Кукморского района. Были случаи, когда из Алнашского Ӟумъя-выл переселялись в Увинский (д.Сяртчигурт) и, наоборот, из Увинского – в Алнашский Ӟумъя-выл (д. Ляли).

Представители рода Ӟумъя жили также за пределами своих родовых гнезд в следующих селениях: Сюлонер-Юмья, Трык Кизнерского р-на; Старый Сентег, Новый Сентег Завьяловского р-на; Пазял-Зюмья Можгинского р-на; Юмга-Омга, Юмга-Омгинский, Чибирь-Зюнья, Кейлуд-Зюнья, Каменный Ключ Селтинского района; Бадьяро-во Шарканского района; Кушья Игринского района; Балезино, Долгоево, Андрейшур, Еронпи, Куатьгурт, Нурузово, Исаково, Близ-Варыж, Омутница Балезинского района; Верх-Гыя, Дырпавож, Сурдовай Кезского района; Шудзя, Коблагурт, Песколуд, Педоново, Тугбулатово Глазовского района; Исаково, Кузьмино Ярского района; Мурза, Чебаково, Тура Красногорского района; Купченеево Ермекеевского района Башкортостана; Старый Калмияр, Нижнебалтачево, Верхнебалтачево, Бигинеево Татышлинского района Башкортостана; Тига-1 (Чибыш) Чаинского района Томской области.

О времени появления рода Ӟумъя в чепецком бассейне, на севере Удмуртии (Игринский, Кезский, Глазовский, Красногорский, Балезинский, Ярский районы) пока мало что известно. Судя по могильнику Ӟумъяшай (д. Кушья Игринского района), функционировавшему в XIII–XV вв. н. э. (3, с.42), данная родовая группа появилась на севере Удмуртии где-то в пределах указанного времени. Начало отступления приказанских (арских) удмуртов на северо-восток может быть связано

с бурными событиями в Поволжье в связи с появлением там булгар, позднее – татаро-монгол.

Удмурты Татышлинского района Башкортостана, причисляющие себя к воршуду Ӟумъя, переселились сюда из-под Арска после падения Арского княжества и неоднократных подавлений восстаний арских удмуртов. Говор татышлинских удмуртов наиболее близок кукморскому говору южноудмуртского наречия.

Много писателей, поэтов, художников, просветителей вышло из среды этого древнего рода. В Кукморском Ӟумъя-выл еще в прошлом XIX в. родился И.С.Михеев – ученый-педагог, писатель, переводчик. Его земляк, протоиерей Иоанн Васильев – автор нескольких книг, статей по этнографии удмуртов; служил в удмуртских приходах. М.П.Прокопьев, уроженец д.Верхняя Юмья Кукморского района Татарстана, один из первых среди удмуртов стал доктором сельскохозяйственных наук. Он вывел ряд сортов и линий яровой пшеницы, овса и полбы. Доктор филологических наук, профессор УдГУ, заслуженный деятель науки России В.К.Кельмаков, также родившийся в д.Верхняя Юмья, своими трудами известен во всем финно-угорском мире.

В Алнашском Ӟумъя-выл родился классик удмуртской литературы, автор известного романа «Вуж Мултан» («Старый Мултан»), многих повестей, поэм и стихов М.П.Петров. В этой же д.Монашево (удм. Вандэмо) родился поэт и журналист А.Е.Белоногов. Из д.Монашево вышли много монахов, монахинь, священников, служащих в разных епархиях России; иеродиакон Кенсорин (Викторов) несет послушание в великой святыне православия — на Афоне (Греция). В соседней д.Старая Юмья родился талантливый художник, автор государственного герба и флага Удмуртской Республики Ю.Н.Лобанов.

Этимология микроэтнонима Ӟумъя прозрачна: в его основе лежит название насекомого *юмы* 'овод, паут' + формант *-я*. Во всех древних документах отворшудный ойконим написан в форме Юмья; переход *й>ӟ* в данном микроэтнониме произошел на старой родине – именно в говорах арского типа встречается подобный фонетический казус.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Атаманов М. Г.* История Удмуртии в географических названиях. Ижевск, 1997.
2. *Атаманов М. Г.* По следам удмуртских воршудов. Ижевск, 2001.
3. *Живаева Г. Т.* История северных удмуртов в IX–XV вв. // КД. М. 1971.
4. *Кельмаков В. К.* К истории удмуртов Правобережья Вятки // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982.
5. *Кузнецов С. К.* Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда Казанской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1904. Книга 4.
6. *Худяков М. Г.* Вотские родовые деления // ИОАИЭ при Казанском ун-те. Казань, 1920. Т. XXX. Вып. 3; Т. XXXI. Вып. 1.

Mikhail Atamanov

TRACING ZUMIA IDOL

Vorshud is a tribal idol, protector of family, tribe happiness. Udmurts counted 70 groups of tribal vorshuds. Vorshud Zumia is the third in power idol of the tribal vorshud group. In the article the author points out that the land of Arsk was the original territory of the vorshud. Further territorial spread of this vorshud group based on toponymical names in various regions of the Volga and the Kama is considered.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Сергей Андрианов
Йошкар-Ола

ГОРНОМАРИЙСКИЕ ПЕСНИ В СОБРАНИИ В.М.ВАСИЛЬЕВА

В.М.Васильев являлся одной из выдающихся личностей своего времени. Это был человек энциклопедических знаний. Писатель, просветитель, педагог и ученый, Валериан Михайлович Васильев – один из зачинателей марийского языкознания, этнографии, литературоведения, фольклористики, его хорошо знали не только у нас, но и за рубежом.

Его научно-исследовательская деятельность началась со сбора богатейшего материала устного народного творчества мари. Он постоянно накапливал, использовал фольклорные материалы в своих лингвистических исследованиях и печатал отдельными сборниками образцы устно-поэтического творчества марийского народа.

Материалы по марийскому фольклору В.М.Васильев начал собирать в 1902 году (1, с.29), когда он жил в Казани. В период жизни в Казани он выезжал в близлежащие марийские деревни для сбора устно-поэтического творчества своего народа. Первые собранные материалы он опубликовал в «Марла календаре», где руководил отделом фольклора.

Любое произведение устно-поэтического творчества марийского народа вызывало большой интерес учёного, но к песням относился с особой любовью. О них он писал: «В то время, как во всех остальных наречиях языка наблюдается большое сходство и в отношении мысли и в форме выражения её, здесь (*в песне* – уточнение наше. – *А.С.*), наоборот, замечается чрезвычайное многообразие во всех её отношениях. В песенном языке можно найти не только весь материальный быт, окружающую обстановку и природу, но и всё богатство языка, все её формы, красоты, идиомы и т.д.» (2, с. 8). Он выпустил несколько сборников марийского фольклора: три песенных(3) и три общих(4)*,

---

* В работе не рассматриваются сборники 1908 и 1918 гг., так как в них нет горномарийских песен.

где собраны разнообразные по своей жанровой принадлежности тексты. В 1991 году МарНИИ издал сборник В.М.Васильева «Марийские народные песни», который явился «итогом более чем полувековой деятельности В.М.Васильева в области музыкального фольклора. В нем собраны лучшие песни из его записей, классические образцы народно-песенного наследия» (5, с.11). Здесь же указывается, что ученым собрано свыше 1500 напевов с текстами, кроме них им записывались также песни без слов и инструментальные наигрыши (5, с.10).

В планы В.М.Васильева входило издание целой антологии песенного фольклора мари. К 1937 году он подготовил трёхтомник, где песни были расположены по жанрам. К большому сожалению, увидел свет только первый том, остальные, в силу обстоятельств, так и остались не изданными. Вторая его попытка состоялась сразу после Великой Отечественной войны, но работу опять же издать не удалось.

В.М.Васильев являлся не только первым крупным собирателем, популяризатором марийского устного народного поэтического творчества, но и его исследователем. Его первые статьи касаются именно фольклора. В своих работах он затрагивает вопросы взаимодействия поэтических текстов и напевов в песне, особенности поэтической системы и музыкально-диалектических аспектов в изучении фольклора. Будучи выходцем из восточных марийцев, В.М.Васильев прекрасно знал их устно-поэтическое творчество. Но как патриот своего народа и любитель песенного фольклора, он не оставил без внимания песенное творчество и других этнографических групп марийцев.

В сборниках марийских народных песен В.М.Васильева напечатано более сотни оригинальных номеров горномарийских песен, некоторые из них имеются в нескольких его сборниках. Самыми ценными в этом отношении являются сборники 1919 и 1923 годов, где собраны 17 и 70 номеров горномарийских песен, которые не повторяют друг друга и в дальнейшем использованы в других сборниках исследователя.

Если быть точнее, сборник «Мари муро» 1919 года (по обложке и титульному листу) в действительности издан в 1920 году, и В.М.Васильев в списках своих основных трудов указывал именно этот год (1, с.42), а в автобиографии пишет: «В зиму 1919–1920 годов ... мною изготовлен оригинал для литографированного издания /311 песен/» (1, с. 40). Когда и где Валериан Михайлович собирал горномарийские песни, нельзя точно определить по паспортам песен этого

сборника. Сам собиратель нигде не указывает этого. Но на этот вопрос можно ответить, рассмотрев его сборники 1937 и 1991 годов издания, куда включены и песни из данного сборника. В них составителем даны более полные паспорта, и они относят горномарийские песни к 1919 году. Можно предположить и место сбора. Возможно, горномарийские песни собирались им среди учащихся русско-черемисской учительской семинарии в г. Краснококшайске (ныне Йошкар-Ола), которая открылась 2 октября 1917 года и в 1919 году переименована в педагогический техникум (6, с.41), куда он мог приехать из Казани, тем более, что в одном из паспортов к горномарийской песне написано: «Из Козьмодемьянского уезда. Пели девушки учащиеся Краснококшайской семинарии» (7, с.42). Возможно, и все девушки, которые являлись информантами, были учащимися семинарии.

Для горномарийского материала второго сборника марийских народных песен В.М.Васильева можно точно указать место и время сбора песен. Место указано в паспорте к песням, а насчет времени написано в автобиографии: «В мае – июне 1922 года руководил экспедицией по собиранию музыкального фольклора среди горномарийцев по поручению Казанского губернского отдела народного образования» (1, с.30). В экспедиции также вместе с ним участвовали будущие композиторы И.С.Ключников-Палантай и Я.А.Эшпай. Втроём они собрали значительный песенный материал. В этом сборнике песни, как и в первом, нотированы.

В главе седьмой сборника 1931 года «Марий калыкын йомакше, ойлымашыже, тошто мутшо, мурыжо» представлены марийские народные песни, собранные из всех областей, где проживают марийцы. Здесь В.М.Васильев впервые даёт свою классификацию песен и, кроме того, впервые располагает их по территориальному принципу. В сборник вошло 58 номеров горномарийских песен из сборников 1919 и 1923 годов издания, и 1 песня была напечатана впервые. Из 18 выделенных составителем жанров марийских народных песен в 13 включены горномарийские.

Сборник 1937 года «Марий муро», как сказано выше, должен был явиться первой частью антологии марийских народных песен в трех томах. В этот сборник, включающий песни двух жанров марийского песенного творчества, вошли 16 горномарийских песен, 4 номера из которых раньше им не печатались. Они были собраны Валерианом Михайловичем в 1925 году в Юринском районе и в 1928 году – в Ела-

совском. Как и в сборнике 1931 года, песни В.М.Васильевым расположены по месту их бытования.

В научном рукописном фонде МарНИИ имеется вторая часть антологии марийских народных песен В.М.Васильева (8). Сюда включены составителем последующие пять жанров. Здесь имеется 13 горномарийских песен, 2 из которых раньше им не издавались.

Последний, третий том антологии, хотя и был подготовлен, на это указывает сам составитель в статье к первой части (9, с.XII), тоже не увидел свет, и, к сожалению, нигде не сохранился. Мы только знаем, что там должны были быть остальные 13 жанров песенного фольклора мари.

Имеется ещё один сборник марийских народных песен В.М.Васильева 1991 года, который издан Марийским научно-исследовательским институтом по материалам, собранным учёным. Сборник составлен С.С.Сабитовым и М.Н.Мамаевой. Это своеобразная антология народного песенного фольклора мари, собранная великим марийским учёным. В предисловии к сборнику сказано: «В.М.Васильев задумал выпустить новый сборник марийских народных песен, своего рода антологию марийской народной песни. Сборник был подготовлен в годы Великой Отечественной войны, его издание намечалось Маргосиздатом в 1946 году, однако работа В.М.Васильева не была опубликована» (5, с.10). Это была вторая попытка учёного издать антологию марийского песенного фольклора, но обе оказались неудачными, хотя сборники были подготовлены. В сборнике все песни даны с переводом на русский язык, систематизированы по тематическому принципу и делятся на 18 разделов, в 9 из них имеются 34 горномарийские песни, 11 из которых Валерианом Михайловичем ранее не публиковались. Так же как в сборниках 1919, 1923, 1937 годов здесь даётся нотация к песням. В этом издании новые номера горномарийских песен датируются 1944 годом, когда Валериан Михайлович вернулся на работу в Марийский научно-исследовательский институт (до этого работал в 1937–1939 годах) и летом совершил экспедицию в Горномарийский и Еласовский районы. В составе экспедиции был также редактор Горномарийского филиала Маргосиздата К.И.Беляев. «Экспедиции удалось собрать до 100 песен с мелодиями» (10, с.6). В рукописном фонде МарНИИ имеются материалы этой экспедиции (11). Информантами стали 30 человек из многих населённых пунктов. Для сбора материала члены экспедиции искали информантов на полях, на разнообразных собраниях и съездах крестьян

и учителей. Во время экспедиции было собрано большое количество песен на военную тематику, где показывалось отношение людей к войне, к Гитлеру, о смерти на поле боя. В материалах имеются старинные протяжные песни, одна песня из сказки, песня, исполняемая во время игр, «выжалымы мыры» (в дословном переводе – продаваемая песня), которую исполняли на посиделках и на свадьбах. Здесь имеется 71 номер частушек, основная часть которых любовного содержания, некоторые из них также касаются войны и фашизма. Имеется одна серия частушек, в которых благодарят товарища Сталина за хорошую урожайность зерновых, за конституцию, за хорошую жизнь.

В.М.Васильев и здесь остался верен своей традиции нотирования песен, а некоторые из них, которые «отражают отношение к современности и современной Отечественной войне», переведены на русский язык (12).

Все переводы Валериана Михайловича Васильева не являются буквальными, но в то же время и не вольнопоэтическими, они соответствуют смыслу и содержанию марийских текстов. Валерианом Михайловичем Васильевым всего собрано более 200 текстов горномарийских песен, 103 из которых вошли в различные его сборники устно-поэтического творчества народа мари. В.М.Васильев являлся собирателем, исследователем, популяризатором марийского фольклора, он оставил в память последующим поколениям, сохранил от забвения богатейшее устное творчество марийского народа. Если бы В.М.Васильев оставил после себя только свои сборники, то и тогда бы он остался в истории народа мари навечно.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Личное дело В.М Васильева // НРФ МарНИИ. Дело №27.

2. *Васильев В.М.* Марий калыкын йомакше, ойлымашыже, туштыжо, тошто мутшо, мурыжо. М.,1931.

3. Мари муро. Казань, 1919.; Марий муро. М.,1923.; Марий муро. I ужаш. Йошкар-Ола, 1937.

4. *Васильев В.* Марий калыкын мурыжо, туштыжо, йомакше. Казань, 1908.; *Васильев В.М.* Марий мут. Тошто гыч тӱҥалын таче марте ойлымо муро, тушто, йомак, пале, туныктымо мут, молыжат. Вып. 1. Казань, 1918.; *Васильев В.М.* Марий калыкын йомакше, ойлымашыже, туштыжо, тошто мутшо, мурыжо. М.,1931.

5. *Васильев В.М.* Марийские народные песни: Песни. Йошкар-Ола, 1991.

6. *Апакаев П.А.* Образование и просветительское движение в Марийском крае (историко-педагогический очерк). Йошкар-Ола, 2002.

7. Мари муро. Казань, 1919.

8. Марий муро. II ужаш // ЦФ МарНИИ.

9. Марий муро. I ужаш. Йошкар-Ола, 1937.

10. *Васильев В.* Отчёт о работе экспедиции в районы: 1. Йошкар-Ола и Медведевский районы во 2-й половине июля и 1-й половине августа 1944 г.; 2. В Горно-Марийский и Еласовский районы с 20 августа по 12 сентября 1944 г.; 3. В Пектубаевский район в октябре 1944 г. // НРФ МарНИИ Оп.1. Д. №255.

11. НРФ МарНИИ. Оп 1. Д. № 237.

12. *Васильев В.* Марийские народные песни из разных районов Марийской АССР, Башкирской АССР, Татарской АССР и Кировской областей, записанные в разное время с 1919 по 1944 годы, отражающие отношение к современности и современной Отечественной войне // НРФ МарНИИ Оп.1. Д. № 243.

Sergey Andrianov

MOUNTAIN-MARI SONGS IN THE VASILIEV'S COLLECTION

V.M.Vasiliev had been one of the first investigators who researched mari linguistics ethnography, literature and folklore. He had been c ollecting, researching and publishing mari folklore all his life, he liked songs mostly and collected them in different regions of mari people living. Six collections of folklore made by Vasiliev were published when he was alive and two collections of songs were prepared but not published. This article carrys on mountain-mari songs, included in different folk collections and materials of Vasiliev's expedition. This article touches upon the history of collecting materials, publishing collections and pay attantion to principles of songs placing. Vasiliev published 103 original texts of mountain-mari songs in his collecting works, and they were reprinted by him oftern. A big guanfity of them have not published yet.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Евдокия Ромбандеева
Ханты-Мансийск

МАНСИЙСКИЕ НАРОДНЫЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ

Народный географический термин является источником пополнения научной географической терминологии и региональной топонимики. В мансийском языке народные географические термины (этнолингвистические знаки географической реалии или номены) используются как в роли определения, так и в роли определяемого, например: *Мāнь-я* 'Малая река', *Я̄-сӯнт пāвыл* 'реки устья деревня' и т.д.

К мансийским народным географическим терминам относятся:

1) номены, обозначающие тип источника, речного водостока: *āс** 'большая река', *ас* букв. 'пропасть'; *я̄* – река; *вōль-я* 'наклонно отходящая река' ; *āхт* 'речка, соединяющая озеро, старицу с рекой', *сōргахта* 'речка, вытекающая из мелководного пойменного озера'; *посал* 'протока между двумя речными системами', букв. 'трещина'; *āри* 'речка, наполняемая и рыбная во время половодия'; *сōс* букв. '*чага*' – 'ручей с темной чаговой водой'; *сōюм, сōйма* 'ручей в крутых берегах, в овраге', букв. 'исчезающий'; *пāг* 'речка с родником', зимой в ней живуны с множеством рыб; *я̄с, я̄смил* 'искусственная протока, проведенная от болота к реке', букв. 'прочерченный'; *тӯр-я* 'узкая горлообразная река'; *тӯр* 'горло', *я̄* 'река'; *лōпыӈ, лāпыӈ* 'речка, вытекающая из пойменного рыбного озера', букв. 'поднимающаяся (далеко)'; *тāратэм* 'прорва, прорытая на извилине реки или между двух рек'; *я̄луп* 'родник с чистой водой'; *пōль-я* 'студеная река' от *пōль* 'холодный'; *пāль-я* 'речка, протекающая по лесистой местности' от *пāль* 'густой' (о растительности); *тол-я* 'речка с множеством родников', а зимой с наледями – от *тол* 'талый'; *хӯлы* 'лог, наполненный водой или без нее', *хӯлыӈ* 'рыбная (река)' – от *хӯл* 'рыба', *-ыӈ* –

---

* В работе долгота гласных обозначается горизонтальной черточкой над соответствующей гласной буквой.

суффикс обладания; *пӯт* ‘наледь’: *пӯт-я* ‘наледевая река’; *висс, виссāри* ‘речка с топким живуном’;

2) номены, обозначающие озерные водоемы: *тӯр* ‘озеро’, *вāнсиӈ тӯр* ‘травянистое озеро’, *ӯрай* ‘старица’, *лӯс* ‘узко вытянутой формы озеро’, *сōрг* ‘мелководное пойменное озеро, разливающееся во время половодия’; *лōх, лōк* ‘залив на реке, озере’; *лӯсвōӈха* ‘лужайка с осоковыми берегами’; *тӯман* ‘мелководное большое открытое озеро продольной формы’; *хӯлюм* ‘пойменное травянистое озеро, нерестилище язей и иной мелкой рыбы’; *вōӈха* ‘яма, глубокое рыбное место’;

3) номены, обозначающие болотные места: *тēлыг, кēлыг* ‘травянистое болото с озером’; *ӯӈкылма* ‘болото, где растет клюква’; *хори* ‘болото, где растет голубика’; *нӯр* ‘болото с красноголовым мхом, где растет морошка’; *нӯрос, нӯрс* ‘топкое болотце, покрытое сверху красноголовым мхом’; *хӯльтгай* ‘трясина’; *самай* ‘топь с ржавой водой’; *самиӈ нӯр* ‘болото с красноголовым мхом, но с топкими ямами’; *посма, пышма* ‘влажная местность с подземными, просачивающимися водами’;

4) номены, обозначающие разновидности лесоугодий: *вōр* ‘лес’, *вōрсяхыл* ‘роща’, *хара* ‘безлесье’, ‘редколесье’; *накаси* ‘болотистая местность с низкорослой сосной’; *сагыт* ‘лесной массив у подножий гор’, *сальти, сальки* ‘густой ельник’, *пāль* ‘густая чаща’, *сув* ‘лосиное пастбище в лесу’, *сӯрык* ‘оленье пастбище в лесу’, *састум* ‘ровная местность’; *сяхлыӈ* ‘бугристая местность’; *ōйта* ‘низинная сторона леса со смешанными деревьями’; *мисы* ‘низинное место с кедровым лесом и ягелем’; *ōльпал* ‘низинная сторона реки’; *нёрпал* ‘горная сторона реки’; *хорпи, корп, хорп* ‘кедровник по берегам рек’; *сӯй* ‘бор’; рощи: *ульпащи* ‘кедровник’, *хōвтащи* ‘еловник’; *нāӈкащи* ‘лиственничная роща’, *хāлящи* ‘березняк’, *хāпкащи* ‘осиновая роща’; *нāйтэм, ультэм* ‘горельник’; *ӯрма* ‘возвышенное место’, ‘лесной массив’; *ӯюм* ‘узкий еловый лес по берегам рек, озер’; *вōр сяхыл* ‘опушка леса’;

5) части водных объектов: *вōль* ‘плес’, *сӯнт* ‘устье’, *тāльх* ‘исток (реки)’; *малыӈ, милыӈ* ‘яма в реке, где зимует и отдыхает рыба’, *хāӈла* ‘каменистый перекат реки’, *висар* ‘водоворот’, *щортаӈ* (*сёртаӈ*) ‘каменистая с перекатами мелководная река’; *портаӈ* ‘завал из топленых деревьев на реке, речке’; *лӯпси* ‘топляк из деревьев в крутых речках’, *сāв* ‘пучина, куда может затянуть лодку, плывуны’; *мēсыг, мēсэй* ‘крутой изгиб (реки, дороги, лесного массива, ручья и т.п.)’; *нёл* ‘мыс’ (реки, леса, горы и т.д.); *āврах* ‘обрывистый яр, глубокий берег’; *рōсь*

'песчаный пологий берег плеса'; *ва̄та* 'берег, обочина, край' (реки, озера, леса, болота, горы); *сӯма* 'крутой берег реки', *нильтаӈ* 'песчаный обрывистый берег реки', *хас, хаснёл* 'песчаный перекат на реке'; *а̄рпи, а̄рппал* 'запор на реке'; *та̄гт, та̄вт* 'ветка', 'приток' (реки), *ӯлат* 'запор весеннего лова рыбы'; *та̄лт* 'пристань'; *я̄с* 'русло'; *хартум* 'волок между двумя водоёмами; *тӯмп* 'остров (на реке, озере)'; *рови* 'вогнутый во внутрь плёс'; *пукай* 'выгнутый тупой мыс (плёса)'; *сыл(я)* 'раздольная, многоводная (река)';

6) номены, обозначающие тип возвышенности, гор: *нёр* 'гора (каменистая, голая, ледяная)'; *ӯр, ӯрма* 'массивная возвышенность, покрытая лесом', 'гора продольной формы'; *щахыл* (*сяхыл, чахыл, мӯни*) 'отдельный горный массив, как остров – тучеобразный'; *хитяӈ* 'обрыв в горах'; *тёрас* 'утёс'; *хомти* 'крутой обрыв в горах', 'пропасть'; *а̄хвтас* 'камень', *патта* 'подножье (горы); *сори* 'понижение между вершин', сужение горы по ширине, перемычка'; *нюрум* 'пологий скат', *сып* 'скат к реке, с горы';

7) номены, обозначающие разновидности поселений, построек: *па̄выл* 'деревня', 'посёлок', 'село', 'юрта', 'стойбище'; *ӯс, уш* 'город', 'городище', 'укреплённое поселение'; *ӯс сяхыл* 'святое место, древнее поселение предков', *кол* 'отдельный дом', *ӯра* 'отдельное построение на сваях для хранения святых предметов', *сӯмъях* 'постройка на сваях для хранения вещей, продуктов', *сопам* 'сооружение на земле для временного хранения портящихся продуктов'; *о̄сь* 'изгородь для загона оленей'; *нерсса* 'ориентировочное дерево с частично убавленными ветками на кроне'; *нёрсаӈ кол* 'уединенный дом с ориентиром нёрсса'; *нёрссан со̄юм* 'ручей с ориентиром нерсса'; *мис о̄сь* 'стойло коровы';

8) номены, обозначающие пути, дороги: *лёх, лёӈх* 'дорога', *лёхяс* 'тропинка', *ӯнтмит* 'капитальная дорога – трасса', *русьлёх* 'русская дорога' (через горы Урала), *нялькёх* 'охотничья дорога к слопцам', *ӯла лёх* 'дорога к самострелам', *ёвтыӈ лёх* 'дорога с натянутым луком на звериной тропе'; *тапал* 'та сторона, другая сторона (дороги, горы, реки)'.

В настоящей работе приведены наиболее распространенные географические термины из северного диалекта мансийского языка, собранные автором статьи во время экспедиций в места расселения северных манси.

Восточномансийские географические термины в свое время

основательно были изучены Д.Д.Власовой, а южные и западные – Г.В.Глинских и были опубликованы в сборниках ономастики Уральского ордена трудового Красного Знамени государственного университета имени А.М.Горького.

Evdokia Rombandeeva

MANSI FOLK GEOGRAPHICAL TERMS

The report presents geographical terms from the north dialect of Mansi. In Mansi they are used as attributes as well as nouns. The author classified geographical terms into several groups: names denoting the type of source, river, flow; names denoting lake reservoirs; names denoting marsh places; names denoting variety of forests, parts of water objects; names denoting types of height, mountains; names denoting variety of settlements, buildings; names denoting ways and roads.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Надежда Краснова
Йошкар-Ола

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА, ОБРАЗОВАННЫЕ ГЛАГОЛЬНО-ИМЕННЫМИ СЛОВОСОЧЕТАНИЯМИ, В ГОРНОМАРИЙСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ

В марийском языкознании существуют глубокие теоретические исследования проблем фонетики, лексики, грамматики. Что касается стилистических исследований, то первые работы в данной области сделаны марийскими фольклористами. Одна из первых работ, частично затрагивающая вопросы стилистики, появилась в 1970 году. И.С.Иванов в своей диссертации «Марийская необрядовая народная лирика» рассмотрел поэтику старинных лирических песен и справедливо отметил, что «художественные средства марийских песен самобытны» (1, с.10). Работа интересна тем, что автор впервые дал классификацию и подробный анализ выразительных средств, таких как параллелизм, анафора, эпифора, повтор, сравнение.

В 1972 году вышла монография Н.И.Куторова «Развитие марийского стихосложения от фольклорного к литературному» (2), посвященная природе и сущности стиха народных песен, в которой подробно описаны особенности развития марийского народного стихосложения. Вышеуказанная работа представляет несомненный интерес тем, что в ней рассматриваются вопросы ритмичности и изосинтаксизма песенных стихов.

Следующими жанрами фольклора, которые привлекали внимание исследователей языка, были тексты марийских языческих молитв и заговоров. Так, И.Г.Иванов в своей статье «О языке одного из жанров марийского фольклора» пишет, что «молитвы изобилуют разнообразными художественно-выразительными приемами» (3, с.71). Автор дал анализ ряда выразительных средств, в частности, сравнения, параллелизма, гиперболы и указал, что сравнение является самым распространенным приемом в молитвенных текстах.

Развитие ряда положений, выдвинутых И.Г.Ивановым, нашло свое отражение в работах Н.Н. Глуховой (4; 5), которая провела дальнейшее лингвостилистическое исследование текстов марийских языческих молитв.

Тем не менее необходимо отметить, что вышеуказанные работы могут быть дополнены описанием и анализом стилистических особенностей выразительных и образных средств на материале авторских литературных текстов.

Актуальность данной статьи определяется тем, что в ней дается классификация средств и описание их функций не на уровне текста, а на уровне глагольно-именных словосочетаний в составе предложения или более широкого контекста в горномарийском литературном языке.

Целью данной работы является описание лексических выразительных средств и стилистических приемов, которые основаны «на интенсификации конкретных черт предметов или явлений» (6), образуемых компонентами глагольно-именных словосочетаний в рамках предложения и более широкого контекста. В соответствии с намеченной целью предполагается решить следующие задачи: 1) определить функции стилистических приемов; 2) установить частотность использования выявленных стилистических средств.

При написании данной работы был использован описательный метод в рамках системно-функционального подхода. Материалом для статьи послужили художественные произведения горномарийских писателей. Всего проанализировано 267 стилистических приемов, полученных при чтении 6 сборников стихов и одной повести, общим объемом 809 страниц.

Юрген Эссер в своей монографии «Лингвистическая стилистика английского языка» отмечает, что 'all linguistic means at all structural levels of description (phonems, words, phrases, clauses, complex sentences) can convey stylistic information, i.e. can be regarded as style markers' (*авт.* все языковые средства на всех структурных уровнях языка (фонемы, слова, словосочетания, простые предложения, сложные предложения) могут выражать стилистическую информацию, т.е. могут рассматриваться как маркеры стиля в рамках предложения или контекста (7, p.91–92). Впервые термин «маркер стиля» ввел Н.Энквист в своей работе «Лингвистическая стилистика», где под данным термином он понимает стилистически значимые черты, т.е. выразительные и образные средства языка. Традиционно к маркерам стиля лексического

уровня, основанным на интенсификации конкретных черт предметов и явлений, лингвисты (И.Р.Гальперин, И.В.Арнольд, А.Н.Мороховский, М.П.Брандес, К.Уэльс, Дж.Финч) относят сравнение, перифраз, эвфемизм, гиперболу.

Одним из наиболее распространенных лексических выразительных средств, встречающихся в произведениях горномарийских писателей, является **сравнение**, т.е. троп, «состоящий в частичном уподоблении двух объектов действительности (или их свойств), относящихся к разным классам» (8, с.187). С.М.Мезенин выделяет предметные и ситуативные сравнения, существенное различие между которыми «заключается, в способности первых трансформироваться в метафору и отсутствии этой способности у вторых» (9, с.88). В горномарийском литературном языке чаще всего используются предметные сравнения, которые характеризуют действие, например:

Туан Земля изи веле,
Шачмы вӓрем икты веле,
Сӹнзӓ гань перегӓш келеш
'Родная Земля одна,
Родина тоже только одна.
Надо беречь их, как зеницу ока' (10, с.7).
Пеледӹшӓн жепӹн
Мӓжӹ вӓшлиннӓ
Пеледӹш гань коктын
Тынам ***ӹлӹшнӓ.***
'Встретились мы с тобой
Когда были молоды.
Жили мы с тобой, как два цветка' (11, с.33).

Если рассматривать с точки зрения грамматики, прием сравнения в глагольно-именных словосочетаниях усложненной структуры выступает в роли прямого объекта, на который направлено само действие:

Шаналталын, ӹдӹр ***чӱчеш***
Шаптыр гань сӹнзӓжӹм
Подумав, девушка
Закрывает глаза, как черные смородинки' (12, с.98).
Ылӓ торцем карем гач,
Ылӓ ик ӹрвезӹ
Ужам теве тагачат

Макы гань цӹрежӹм
'Через овраг от меня
Живет один парень.
Вижу и сегодня,
Его лицо, словно мак' (11, с.31).

Интересной особенностью глагольно-именных словосочетаний является то, что компоненты рассматриваемых типов словосочетаний описывают субъект, совершающий действие:

Мäät вырсышты ӹлӹшвлäжӹ,
Сар ӹлӹштäшвлä гань ылынна.
'Мы, видевшие войну,
Были словно желтые листья' (13, с.26).

Отличительной чертой сравнений в горномарийском литературном языке является использование служебных слов, оформляющих значение компаративности *вуйта* «будто», *семӹнь* «подобно», *гань* «как», *постол* «наподобие, подобно», например:

Мельник тоша, кужы неран,
Ик ял тӹдӹн мытыкрак,
Вуйта тыртня, шокшеш нерен
Ашкед кеä, акшакрак
'Мельник – худой, длинноносый.
Одна нога его короче.
Он ходит, словно аист,
Хромая' (3, с.21).
Ныр тӹрӹштӹш капка лишкӹ
Мирон карем и гӹц ишкӹ,
Лач кого ***акула семӹнь***,
Рокым нелын, плот ***лишемӹн***
'Овраг, словно акула, приближался к калитке' (13, с.19).
Аль ***ямнем*** ир жерäн
Мӹндӹр ***шӹдӹр гань...***
Йäнг ясы мел шелӹш
Онг циц тамахань
'Хочу затеряться ранним утром,
Словно далекая звезда.
Непонятная боль переполняет мою душу' (10, с.42).
Атин тошты керем сала

Кӹшкӹ постол киӓлтен
'Кнут моего отца лежал, словно змея' (12, с.123).
Цевер ломбы ош тыгыран, рӹжлӹ,
Косирӓен ***шалга*** цевер ***ӹдӹр лач***.
Яжо мырым канден пуэн шӹжвӹк
Шылдыр вӹлӓн кымда тангыж гач
'Красивая черемуха в белой рубашке стоит и
Красуется, как прекрасная девушка.
Соловей принес красивую песню
На своих крыльях через океан' (11, с.15).

Для глагольно-именных словосочетаний характерно и то, что усилительно-выделительная частица -**ок** также может выполнять роль формального показателя сравнения, например:

Качы вӹдӓн вашт кайшы ямдарым
Цӹтӹрӹш кидетвлӓ кычат цат.
Йӱнжӹ **колтет ӱшкӱжок**
'Дрожащими руками берешь бутылку.
Пьешь, словно бык' (10, с.70).

Из вышесказанного следует, что в горномарийском литературном языке сравнение может быть выражено разными языковыми конструкциями.

В произведениях горномарийских писателей встречаются и гиперболические сравнения. В гиперболическом сравнении выражаются и обычная для сравнения образная функция и одновременно дополнительная функция преувеличения признака сравниваемого предмета, например:

Тӹнь – ӓрвӓтӹ, ***шалгет лач поханя.***
Ош лицӓштет ӹнгӹжалгӹ нол.
Сагаэтшӹ шалга апай ганьы
Тагышецӹн толшы агроном.
'Ты – невеста. Стоишь, словно куколка.
На лице твоем румянец.
А рядом с тобой, словно немой,
Стоит, пришедший откуда-то агроном' (10, с.50).

Итак, сущность сравнения состоит в сопоставлении двух или не-

скольких предметов, явлений, действий, имеющих близкие признаки. Выбор и назначение сравнений чаще всего зависит от замысла писателя, от авторской индивидуальности.

В горномарийском литературном языке компоненты глагольно-именных словосочетаний, взаимодействуя друг с другом в контексте, могут образовывать такой вид тропа, как **гипербола**. Гипербола, как одна из особенностей художественной речи. привлекала внимание исследователей с древнейших времен. Причем мнения ученых на природу гиперболы различны. Одни (14, с.160; 15, с.520) считают ее тропом, другие (16, с.78–79; 17, с.95–96) рассматривают как поэтическую фигуру, третьи (18, с.99; 19, с.99) оценивают ее как стилистический прием. Одно из распространенных пониманий гиперболы – определение ее как разновидности тропа. Тропы, согласно длительной традиции в стилистике, – это обороты, которые основаны на употреблении слова в переносном значении и используются для усиления изобразительности и выразительности речи. Вышеупомянутое толкование относится к наиболее общепринятым и уточняется выделением отдельных тропов (эпитет, метонимия, синекдоха, метафора и т.п.), которые в совокупности составляют их общий класс. Трудно дать исчерпывающее определение понятия «гипербола». Поэтому мы в данной работе будем опираться на дефиницию известного стилиста И.В.Арнольд: «Гиперболой называется заведомое преувеличение, повышающее экспрессивность высказывания и сообщающее ему эмфатичность» (20, с.84).

В горномарийском литературном языке гипербола образуется при расширении лексических значений компонентов глагольно-именных словосочетаний, например:

Христоforжы патыррак
Кӹртни кидшӹ ***кӹртним тодеш***.
'Христофор сильнее,
Его железные руки гнут железо' (12, с.34).

В указанном отрывке текста глагольно-именное словосочетание ***кӹртним тодеш*** *'букв.* гнуть железо ' автор использует для показа больших физических возможностей своего героя и таким образом подчеркивает превосходство Христофора над другими героями поэмы.

В произведениях горномарийских писателей гипербола используется с самыми различными целями:

а) для усиления действий и качеств прямого объекта, на которое направлено действие:

О ужынкерддымаш! Шамакшы, йä, махань!
Йылатет шӱмем шӱлӹш тылшол гань.
Шӹгӹлä ***качкат кäпӹм*** цилä хäлä
'О ненависть! Какое ужасное слово!
Из-за тебя горит душа, как уголек,
И ты съедаешь мою душу, словно моль' (10, с.37).
«Шанымы тäнг,
Йäнгӹм ит шäнг,
Весы доно йӹрет гӹнь...» –
Пелештäльӹц
Да анжальыц
Пиш сылыкын вӹкем тӹнь
«Милая подруга,
Не теребя душу "*букв.* не мешай мою душу".
Если есть у тебя другой...» –
Промолвил
И грустно посмотрел ты на меня' (21, с.6);

б) для интенсификации положительных качеств описываемого объекта:

Корным валгалтара
Йыдым тӹлзӹ соты,
Кӹшкä сотым аран,
Землям пиштен шотеш
'Уважая землю,
Ночью свет луны
Освещает тропинку «*букв.* разбрасывает свет
в больших количествах» (10, с.43).
Алталымаш тӹнь гӹцет лӱдеш,
Карангеш йой ӹрвӹжлä тӹдӹ.
Ыняӹмäшӹм тенге ***ӱдет***, –
Мондалтеш лоштына вик шӹдӹ
'Ложь боится тебя,
Она убегает, как лиса.
И так рождается надежда "*букв.* сеется надежда,"
Забывается вся злость' (10, с.51);

в) для подчеркивания отрицательных качеств описываемого объекта:

Тӹнь гӹцӹнет пасна
Йӓнгем лач куашна.
Ангӹремшӹ ***ӓргӓ***
Анженок ***шӱм ӓнгӹм***
'Без тебя нет покоя для меня.
'*букв.* Паук стягивает свои паутины вокруг моей души' (10, с.45).
Ик кечӹ эртӓ, вес кечӹ толеш –
Ышым тенгечшӹм трӱк цишти тодеш:
Кӹреш шылдырым, ***йӓнгӹм шуалта***,
Тӹньжӹ сылыкын, ойхын шӱлӓлтет
'Проходит день, приходит другой –
Вертятся в голове события вчерашнего дня.
Вижу твой грустный взгляд –
Пропадает настроение '*букв.* разрыхляется душа' (21, с.29);

г) для создания мягкого иронического эффекта всего отрывка:

Пырен садыштат олмавлӓн цӹрс,
Дӓ тӹнят, вашлимӹк, йойын йӹрет.
Эче кӓнгӹж ***мадеш йӓнгӹштет***
Август манмы тӹлзӹ ӓнгӹштет
'Зарумянились яблоки в саду,
Да и ты улыбаешься при встрече.
Накануне августа
В твоей душе *букв.* играет лето' (21, с.8).
А кечӹ, шӧртньӹ шергем кычен,
Шӓдӓнгӹ ***нырнам*** вӓшкен ***шереш***
Шӹдӹрвлӓ лӓкмӹм тӹлзӹ вычен
Амала, вазынат пӹл нереш
'А солнце, держа в руках золотые расчески,
Расчесывает пшеничные поля.
А луна, не дождавшись звезд,
Уже уснула на краю облака' (13, с.17).

Кроме традиционных гипербол, в произведениях горномарийских писателей встречаются метафорические гиперболы, в основе которых лежат «употребление слова в переносном значении на основе сходства в каком-либо отношении двух предметов или явлений» (16, с.199) и художественное преувеличение, например:

Тыды (яратымаш) эртä. Угыц интегралын
Пысы мычаш ***вуйвиметым кыралеш***.
Рифмеш ярлыш цифр лошты йäлläн
Шанымашвлäм имлä тек кычалäм.
'Она (любовь) проходит.
И снова острый конец интеграла '*букв.* пашет мой мозг'.
Среди цифр, затерянных в рифме,
Я ищу идеи, словно иголка' (10, с.32).

Таким образом, интерпретация гиперболы и определение ее функции в художественных произведениях горномарийских писателей основаны на эмоционально-оценочном опыте читателя, хотя сам выбор гиперболизируемого признака, действия продуман автором с целью вызвать поток разнообразных впечатлений. Гиперболизация высказывания достигается на базе грамматического значения всего словосочетания и на столкновении лексических значений главного и зависимого компонентов глагольно-именных словосочетаний в рамках предложения или более широкого контекста.

Компоненты глагольно-именных словосочетаний, взаимодействуя друг с другом в контексте, могут образовывать **перифраз**, т.е. «троп, состоящий в замене названия предмета описательным оборотом с указанием его существенных, характерных признаков» (20, с.87). Следует отметить, что перифраз в горномарийском литературном языке является особенностью индивидуального стиля, и его употребление придает значительный стилистический эффект всему высказыванию, например:

«Кырык нер пеледышетым»
Семäлäй хоть изиш!
'Успокой хоть йемного
«Твой цветок, растущий на вершине горы»' (12, с.127).

В данном случае перифраз **«кырык нер пеледышетым»** используется вместо слова *яратымем* «любимая», т.е. возлюбленную героя автор ассоциирует с цветком, которому присущи такие черты, как красота и нежность. Интересной особенностью глагольно-именных словосочетаний в горномарийском литературном языке является то, что зависимый компонент словосочетания, не вступая ни в какие смысловые отношения с главным компонентом, перифразируется, например:

Шукерды, сад пеледмы годым,
Вик шотыш нӓлде мерцыш шошым,
Пырымы якте портыш йыд,
Ямакшым колтен, шутяланен,
Стараен ***оптыш***, пурым шанен,
Пӧртын шӱмжым пыт
'Давно, когда цвели сады,
Не обращая внимания на весну,
До поздней ночи, шутя,
Он строил *букв.* сердце дома' (13, с.36).
Пылгом соты, пылгом ире –
Пылжы эртен кеш
Дӓ мӓлӓнна ласкон йырен,
Цевер шанавыл мадеш.
Жеплӓн веле шанавылжы
Жеплӓн цевержӓт,
Малын ***шӱмын салым тылжым***
Йӧртен ак кердеп иктӓт
'В небе светло, нет туч и
Нам ласково играет радуга.
Только на время появляются радуга и любовь.
Почему никто не может погасить
Пламень любви моей' (11, с.49).

Глагольно-именное словосочетание в целом, состоящее из главного слова и зависимого компонента, образует перифраз и, в результате, семантика компонентов словосочетания приобретает особую «тональность», благодаря чему они отличаются от синонимичных нейтральных словосочетаний, например:

Цевер ***савыцшым*** йӓ малын
Шыжы ирок ***шӱтен шуш***.
'Зачем так быстро
Осень *букв.* развязала платок' (13, с.37).

В данном случае глагольно-именное словосочетание ***савыцшым шӱтен шуш*** *'букв. развязала платок'* используется автором вместо слова *кончиться* и таким образом читатель чувствует особый оттенок выразительности всего высказывания. Или же другой пример:

Жеп – тымдыдым патыр соран ожы,
Совиäкӹм шуа ял лӹвäк.
Чӹдӹ гыце, трӹк ***тäрвäтен йожым.***
Лымшуашкы кӹшкен мӹньӹмäт
'Время – быстролетящая лошадь.
Иногда она подкидывает неприятности.
Мало ли было в жизни трудных минут' (13, с.10).

Нетрудно заметить, что данный отрывок содержит сразу три примера перифраза: ***совиäкӹм шуа*** 'подкидывает неприятности, *букв.* разбрасывает беду', ***тäрвäтен йожым*** 'создавал трудности, *букв.* начиналась метель', ***лымшуашкы кӹшкен*** 'испытывал, *букв.* бросал на сугробы'. На основе вышеуказанного примера можно заметить, что использование в одном высказывании нескольких синонимичных примеров перифраза способствует образной, экспрессивной характеристике всего отрывка. В горномарийском литературном языке перифраз, как и слово, носит не только номинативный характер, но и в то же время может выполнять функцию оценочной номинации, в результате чего создается особый выразительный потенциал всего высказывания. Перифраз и глагольно-именное словосочетание соотнесены друг с другом в плане структуры, т.е. перифраз является словосочетанием.

В произведениях горномарийских писателей часто встречаются **эвфемизмы**. Трактовка данного понятия достаточно противоречива. Ограничиваясь только современными определениями термина «эвфемизм», мы обнаруживаем, что под ним понимаются два разных явления. В чисто грамматическом плане эвфемизм рассматривается как слово или выражение, которое употребляется для замены резкого и грубого слова более вежливым. Так трактуется эвфемизм у Т.С.Дроняевой, И.В. Бирюковой и др. Приведем одно такое определение: «Эвфемизм (от греч. Eu – хорошо + phemi – говорю) – более мягкое выражение вместо грубого» (22, с.179). Вторая трактовка, стилистическая, гораздо более распространена в многочисленных дефинициях эвфемизма. В качестве примера можно сослаться на определение, которое дает К.Уэльс в «Словаре стилистики»: «Эвфемизм – фигура, заключающаяся в замене грубого выражения более вежливым, приятным» (23, с.158). М.П.Брандес (24) и А.Н.Мороховский (8, с.171) рассматривают эвфемизм как разновидность перифраза, «заключающуюся в замене грубых непристойных, а также неприятных выражений более вежливыми». Аналогичным образом трактуется эвфемизм и

в работах И.Р.Гальперина (6, с.173). При написании данной статьи мы опирались на его определение.

Эвфемизмы находят широкое применение в художественных произведениях в горномарийском литературном языке. Проанализированный материал показал, что в художественных произведениях горномарийских писателей чаще всего встречаются эвфемизмы, перифразирующие прекращение существования человека, например:

Ит талашы, тӓнгем,
Ит талашы
Соты свет гӹц
Ушты ***шыӹгерлӓш***
'Не спеши, друг,
Не спеши *букв.* не спеши в холодную могилу' (10, с.42).
Шонгыраквлӓ: Ынде вӓшке, –
Хытыренӹт, – тышманлан.
Толеш жепшӹ ***ял шагалташ.***
Курымешок пӓлӹжӹ!
'Пожилые: "Теперь поспеши", –
Говорили врагу.
Придет время умереть.
Знайте навсегда! ' (25, с.57)

В указанных отрывках эвфемизмы ***ит талашы шыӹгерлӓш*** *'букв. не спеши в холодную могилу'*, ***ял шагалташ*** *'букв.* протянуть ноги', основной функцией которых является замена неприятного, грубого слова более вежливым выражением, используются вместо слова **колаш** 'умереть'. Для избежания использования слова ***шийаш*** *'бить, отлупить'* писатели также используют эвфемизмы, например: Ну и мӹнь (Удав) шӹм тырхы. Цецаш, манам, кок векӹ шыпшылтшы ***пӹлӹштевлӓм*** шаягаремешет ***ялштем***. 'Ну и я не вытерпел и сказал, что сейчас *букв.* свяжу твои уши, т.е. отлуплю' (26, с.7). Такшым, ротыш толмыкы, пӹтӓриш кечӹнок тӹдӹлан (Удавлан) ***пӹлӹштӹнгеш тӹкнӹш***... 'Придя в роту, в первый же день *букв.* дали ему по затылку, т.е. его избили' (26, с.8). Итак, эвфемизмы используются для замены неучтивых понятий более корректными и вежливыми. На наш взгляд, использование авторами рассматриваемого тропа обусловлено эстетическими и этическими причинами.

Проанализированный материал (267 примеров) показал, из всего

числа лексических выразительных средств и стилистических приемов, образованных глагольно-именными словосочетаниями, встречаются 122 случая использования сравнений (44,94%), 100 – гипербол (38,20%), 25 – перифраз (8,98%), 20 – эвфемизмов (7,86%). При взаимодействии значений компонентов глагольно-именных словосочетаний в определенных типах контекстов в горномарийском литературном языке выразительные средства и стилистические приемы – сравнение, гипербола, перифраз и эвфемизм – используются для придания экспрессивности, образности, эмоциональности всего предложения, высказывания или же текста.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иванов И.С.* Марийская необрядовая народная лирика: Автореф... дисс. канд. филол. наук. Йошкар-Ола, 1970.

2. *Куторов Н.И.* Развитие марийского стихосложения от фольклорного к литературному: Автореф... дисс. канд. филол. наук. Тарту, 1972.

3. *Иванов И.Г.* О языке одного из жанров марийского фольклора // Вопросы марийского языка. Йошкар-Ола, 1975.

4. *Глухова Н.Н.* Структура и стиль марийских заговоров. Йошкар-Ола, 1996.

5. *Глухова Н.Н.* Информативность и поэтика марийских языческих молитв. Йошкар-Ола, 1998 .

6. *Galperin I.R.* Stylistics. Moskow: Higher School, 1977.

7. *Jürgen Eser*, English Linguistic Stylistics. Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

8. *Мороховский А.Н., Воробьева О.П., Лихошерст Н.И., Тимошенко З.В* Стилистика современного английского языка. Киев: Выша школа, 1991.

9. *Мезенин С.М.* Образные средства языка (на материале произведений Шекспира). Москва: МГПИ, 1984.

10. *Володькин Н.Н.* Шошымлана шыжы: Лыдышвлä, Басньывлä, поэма. Йошкар-Ола: Мары книга издательство, 1992.

11. Яраташ мыры келешок. *Егоров Н.П.* йамдылен. Козьмодемьянск, 1991.

12. *Григорьев В.Е.* Йынгы йога: Лыдыш роман. Икшы книга. Йошкар-Ола: Мары книга издательство, 1996.

13. *Калинов Л.Г.* Шолшы ангыр: Лыдышвлä, поэма. Йошкар-Ола: Мары книга издательство, 1992.

14. *Абрамович Г. Л.* Введение в литературоведение. 7-е изд., испр. и доп. Москва: Просвещение, 1979.

15. Лингвистический энциклопедический словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1990.

16. *Розенталь Д.Э., Теленкова М.А.* Словарь-справочник лингвистических терминов. Москва: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2001.

17. *Крысин Л.П.* Гипербола в русской разговорной речи // Проблемы структурной лингвистики. 1984 / Отв. Ред. В.П. Григорьев. Москва: Наука, 1988.

18. *Рубайло А.Т.* Художественные средства языка. Москва: Учпедгиз, 1961.
19. Словарь лингвистических терминов. Москва: Советская энциклопедия, 1969.
20. *Арнольд И.В.* Стилистика современного английского языка (Стилистика декодирования. Ленинград, 1981.
21. *Григорьев В.Е.* Шачмы вӓр: Лыдышвлӓ. Йошкар-Ола: Мары книгӓ издательство, 1988.
22. *Дроняева Т.С., Клушина Н.И., Бирюкова И.В.* Стилистика современного русского языка: Практикум / Под ред. Т.С.Дроняевой. Москва: Флинта, Наука, 2001.
23. *Katie Wales*, A Dictionary of stylistics. London and New York: Longman, 1989.
24. *Брандес М.П.* Стилистика немецкого языка. Москва: Высшая школа, 1990.
25. *Матюковский Г.* Сӹнгӹмӓш корны доно. Лыдыш роман. Йошкар-Ола: Мары книгӓ издательство, 1986.
26. *Петухов В.* Корны мыч арава кен: Криминальный повесть. п.Куженер: Издательский центр «Вита – С», 2000.

Nadejda Krasnova

LEXICAL EXPRESSIVE MEANS FORMED BY VERB-NOUN COMBINATIONS IN MOUNTAIN MARI LITERARY LANGUAGE

This paper is the first attempt to analyze the distribution of Highland Mari verbal phrases from the point of view of stylistics. The purpose of this article is to define functions and describe lexical expressive means, stylistic devices, based on intensification of a certain feature of a thing or phenomenon. The main stylistic devices and expressive means employed in Highland Mari literary language are simile, hyperbole, periphrases, euphemism. They are used to achieve a certain emotional effect in poems. Undoubtedly all above-mentioned expressive means acquire stylistic significance by juxtaposition with other words in a certain types of context only.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Леонид Арсланов
Елабуга

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Настоящие заметки посвящены топонимии финно-угорского происхождения Западного, Восточного Предкамья и Восточного Закамья Республики Татарстан.

Абалач (тат.Убалач) – название татарской деревни Менделеевского района в бассейне р.Юрашка. Основана в 1781 году. Топонимическая параллель представлена названием удмуртской деревни Абалач-Тамак (современная деревня Мишкино) Граховского района Удмуртской Республики, речка Убалач («Абалач-тамак при речке Убалач») по первому названию Казабаш – татары некрещеные 49 душ, из оного числа выселились в деревню Псеево 7 душ» (23). Татары прибыли из современной деревни Васильево (Эжмэк) в верховье р.Шия Мамадышского района. В 1887 году, через сто лет после их прибытия, в деревне Убалач стало 164 двора, 506 мужчин и 486 женщин (29).

Село Убалач основано задолго до переселения татар, что подтверждается историческими документами. Так, в источнике «Взгляд Николая I на меры к утверждению удмуртов в христианстве в связи с языческим молением удмуртов Старой Игры и других прилежащих деревень» отмечается, что в 1840 году в д. Абалач зафиксирован один человек язычник-удмурт (7, с.118–120). Ойконим, очевидно, отгидронимического происхождения, т.е. происходит от названия речки Убалач. Близкие по звучанию гидронимы имеются на территории Удмуртии: р.Ува, приток р.Валы; р.Уба, приток р.Илеть в Марий Эл; река Обва,впадающая в Камское водохранилище в Пермской области (19, с.127). А.С.Кривощекова-Гантман данный топоним связывает с иранским источником *об* 'вода', 'река'. Гидроним Уба, левый приток р. Лопью, имеется и в Коми Республике, который А.П.Афанасьевым этимологизируется на коми материале: *ыб* 'возвышенность' + *а-* суффикс наличия признака (8, с.161). Ф.И.Гордеев и И.С.Галкин гидрооснову Уба возводят к балтийскому источнику (14, с.3;12, с.90). Гидроним

Обалыш (Овалыж) – приток реки Немда О.П.Терентьева считает состоящим из следующих компонентов: *оба + л -ыж (ыш)*. Гидрооснову *-об* она связывает с гидронимом Ува (приток р.Вала) и Уба, приток р.Илеть (31, с.96). Топоним Убалач, по нашему мнению, состоит из гидроосновы *Уба* в значении 'вода', 'речка' + ороним *лач* 'гривка', 'сухая возвышенность на болоте' пермского происхождения (2, с.74).

Агрыз (Эгерже) – районный центр одноименного района Агрыз при речке Агрызка, правого притока Ик. Татарское звучание, географическое расположение реки и ойконима позволяют считать данный ойконим финно-угорским по происхождению: *егыр* 'заболоченный лес (главным образом сосновый)', др.венг. *eger* 'болотистый лес' (22, с.99) + *ои* 'вода', 'река'.

Байлангар – татарское село на р.Нурминка бассейна Вятки Кукморского района. Основано в период Казанского ханства (34, с.284). Г.Ф.Саттаров полагает, что ойконим Байлангар состоит из тюркского *бай 'кўп, мул'* 'богатый, много, обильно' и иранского (сарматского) заимствования *лангар* 'крюк', 'крючок'. М.З.Закиев ойконим Байлангар связывает с тюркским этнонимом *байлар* 'богатые' (30, с.21). Обе этимологии, как нам представляется, не убедительны. Более близкой к истине мы считаем этимологию, связанную с марийскими гидронимами Пыленгер в Медведевском районе Марий Эл (21, с.155), состоящим из топоосновы *Пыля + энер* "река". По мнению И.С.Галкина, гидроним Пыля (Пеля) связан с ойконимами Пылямари, Билямор. Топооснова Пыля,по утверждению И.С.Галкина, "домарийская и по своей структуре состоит из *Пы* (ср.*Пу*) и речного суффикса *-ля*, восходящего к слову со значением "река", "овраг с источником" (11, с.33; 12, с.18). Топооснову Пы И.С.Галкин считает "весьма древней, восходящий к финно-угорскому наследию, имевшему первоначальное значение "вода", а затем и "река" (12, с.19).

Употребление же гидроосновы *-ӓнгӓр/ангар* вполне объяснимо: названия населенных пунктов на *-нар/ангар* даны марийцами западной диалектной группы (горными марийцами), о чем свидетельствует и наличие форманта *-ӓнгар* в гидрониме Билӓнгер суы бассейна р.Шушмы, правого притока Вятки в д.Шушмабаш Арского района. Гидроним Билӓнгер Ф.Г.Гарипова делит на компоненты *бил* и *энгер* "река" (13, с.33).

Таким образом, ойконим Байлангар состоит из следующих компонентов: *Пы/Бай-Пай > пы* "вода" + *ла/лей* "течение", мар. *ӓнгӓр* "река",

"речка". Наше предположение подтверждается и тем, что топонимы и гидронимы на *-гар, -ангар* мы находим именно на территории Кукморского района (Битлангер) и Яранского уезда и Пенегер на территории современного Вятско-Полянского района Кировской области.

Баландыш – название татарской деревни Тюлячинского района. Деревня существовала ещё в эпоху Казанского ханства (34, с.284). Г.Ф.Саттаров ойконим связывает с древнеиранским словом *болеид* "высокий", "высота", тадж. *баланди* "холм" (27, с.221). Топоформант *-ыш* автор не объясняет. Нам кажется, что целесообразнее и более ближе к истине связать данный ойконим с марийскими названиями Пиля и Пиляндыш Уржумского района Кировской области (9, с.40). Ойконим состоит, по-видимому, из топооснов *Пыля* домарийского происхождения, который, по мнению И.С.Галкина, в свою очередь, состоит из *-пы* и речного суффикса *-ля*, восходящего к слову со значением "река", "овраг с источником" (10, с.18) + суффикс *-ндыш* неизвестного происхождения. Последний можно сопоставить с марийскими названиями деревень Ныргындыш, Пыргындыш Каракулинского района Удмуртии и гидронимом Кундыш, ойконимами Большой Кундыш, Сорокундыш Республики Марий Эл (9, с.39–40; 12, с.69–70). Что касается топоформанта *-ндыш*, то мнения В.И.Вершинина и И.С.Галкина расходятся. Компонент *-ндыш* в ойконимах Ныргындыш, Пыргындыш В.И.Вершинин склонен считать марийским по происхождению с неясной этимологией (9, с.40). И.С.Галкин при анализе гидронима Кундыш выделяет топооснову *кунды* и речной суффикс *-ш* (12, с.69).

Битлянгур (Битлангер) – татарская деревня на р.Искубаш бассейна Вятки. Основана во второй половине XVI века (24, с.156). Ойконим, несомненно, марийского происхождения. Он состоит из марийского *Витля* (марийское название Ветлуги), левого притока Волги и марийского *ӓнгӓр* "река", т.е. марийцы с реки Ветлуга. По данным Г.А.Сепеева, в Яранском районе Кировской области есть три деревни под названием Витлино (Первое, Второе, Третье), которые носят общее марийское название Витлямари, т.е. Ветлужские марийцы (4, с.179).

Верхний Китяк (Чэти) – поселок Кукморского района. Основан в XVIII веке. Аналогичный ойконим Нижний Китяк, Кетяк мы находим на территории Малмыжского района Кировской области. Кетяк – название одной из улиц марийской деревни Старый Куклюк Елабужского района. Близкий по звучанию ойконим Кутук (Тат. *Кэтек*) пред-

ставлен в Арском районе Республики Татарстан. Ойконим, по нашему мнению, восходит к орнитониму *кеттык* "цапля" (3, с.196).

Игим (Игем) – ойконим, название бывшего русского села Мензелинского района на правом берегу р.Ик, название реликтового бора (Игим урманы). Существовали ещё Большой и Малый Игим и озеро Игим с курьями. У села обнаружены остатки селища пьяноборской эпохи, выявлены фрагменты сосудов чегандинского типа, обнаружен Игимский могильник, принадлежавший угорскому населению (5, с.26).

Г.Ф.Саттаров название Игим связывает с древнетюркским антропонимом Игем. Как полагает Г.Ф.Саттаров, древнетюркское слово *igä* имело значения: 1. Хозяин, 2.Дух, божество (26, с.82). В работе "Финны, угры и самодийцы в Восточном Закамье" (5) нами была предложена этимология, основанная на водном объекте *иг < ог, йог,* "река"+ топоаффикс *-им, -ым* угро-самодийского происхождения. Данную этимологию мы считаем недостаточно убедительной и ближе к истине, как нам кажется, этимология, основанная на фитониме угорского типа: хант. *joxem* "лес", "сосновый бор" (15, с.143). Действительно, бывшее село Игим находилось в сосновом бору.

Кавзияково (тат. Кэужияк) – название татарского села на речке Кавзиячка (левый приток р. Мелля) Сармановского района Республики Татарстан. Основано в XVIII веке. В 1959 – 1960 годах на берегу речки Кавзиячка (Кэужияк) обнаружены древние стоянки позднейших жителей этого края. Ойконим отгидронимического происхождения. Ойконим на материале татарского языка не поддается объяснению.

Гидроним Кэужияк (Кавзиячка) состоит, на наш взгляд, из следующих компонентов: ф/у *кэи, кев, кӳ, ки* 'камень' + *си* 'вода', 'речка' + суффикс *йäк/йек.*

Речка Жийэк (Сийэк) зафиксирована на территории бывшей деревни Татарский Азибей Актанышского района. Элемент *си* встречается в названиях Нырси//Нырсы, Сюмси, Нюлси на территории Удмуртской Республики и Татарстана. Гидроним *си* употребляется и самостоятельно: *Си* – речка бассейна р. Валы. Элемент *си* встречается и в ойконимах отгидронимического происхождения: Си- Вамья, Си-Зюмья (6, с.75). Отсюда можно заключить: ойконим и гидроним оставлен финно-угорско-самодийским населением.

Старый Кашир (тат. Иске Кэшер) – татарское село в бассейне р. Камышлы (левый приток р. Мензеля) Сармановского района – основа-

но в XVIII веке (24, с.243); Новое Каширово (Яна Кэшер) – деревня на р.Урсала (правый приток р.Степной Зай) Альметьевского района Республики Татарстан. Известна с 1747 года (24, с.53). Название Кашир (тат. Кэшер) на материале тюркских языков не поддается этимологизации. По мнению проф. Г.Ф.Саттарова, ойконим Кэшер связан с финно-угорским источником, т. е. состоит из ф/у: *kev, kew, кӱ* "камень" + *шер* (<*шор*, *шур*) "речка" (27, с.212 – 123). Мы придерживаемся этой же точки зрения.

Кувады (Куады) – название татарской деревни Тукаевского района в бассейне р.Мелекеска, левого притока Камы. В источниках встречается написание Кудабы (25, с.72). Деревня известна с 1747 г. Восходит к пермскому источнику: *куа* "залив" + *пы* "озеро". Можно сопоставить с названием озера Куаты в Республике Коми (32, с.193). Местное население считает, что название деревни происходит от названия озера. По рассказам местных жителей, в деревне раньше было семь озер, соединенных между собой заливами.

Кукеево (Куки) – татарское село в верховье реки Суша Рыбно-Слободского района. Село основано в конце XVII века. Можно сопоставить с названием села Кокуй в Ильинском и Кунгурском районах Пермской области. Сравним также с русским диалектным словом *кокуй* "разновидность холма: малопригодный участок с песчаной почвой, поля, кладбище и просто выселок" (35, с.55).

Пукаль (Пукэл) – татарская деревня Сабинского района на правом притоке р.Меша. Основана в XVII веке (24, с.236). На материале татарского языка не поддается объяснению. Можно этимологизировать с привлечением материала удмуртского языка: удм. *пукыл* – 1. лужа, 2. низкое (топкое) место (33, с.363). Топонимическая параллель представлена ойконимом Пукла-Эгра Граховского района Удмуртии. Сюда же можно, по-видимому, отнести название речки Буклы бассейна р.Мензеля Тукаевского района и название бывшей деревни Буклы Азнакаевского района Республики Татарстан. По мнению М.Г.Атаманова, *пукыл* "низинное место с плодородной почвой", "лужа" + *о* – аффикс, букв. "деревня, основанная в низине, имеющей плодородную почву" (7, с.208).

Туембаш (Туенбаш) – название татарской деревни Кукморского района. Основана во второй половине XVI века. Состоит из двух топоснов: ф/у *тойма/туйма* + тат. *баш* "голова", "верховье", "начало".

Деревня расположена в верховье реки Тойма. Ср. названия дере-

вень Верхняя Тойма, Средняя Тойма, Нижняя Тойма Вятско-Полянского района Кировской области, другая Тойма имеется на территории Удмуртии, в Менделеевском и Елабужском районах Республики Татарстан. Ср. также Тойма – две реки бассейна Северной Двины на территории Архангельской области и ойконим Тоймокар и Тойма (6, с.146; 8, с.144).

Относительно этимологии топонима Тойма в литературе существует несколько точек зрения. М.З.Закиев гидроним Тойма этимологизирует как «долина, покрытая лесом, в низменности» (17, с.165). А.С.Кривощекова-Гантман полагает, что гидроним Тойма принадлежал к племенам, говорящим на языке пермского типа (20, с.39–40). М.Г.Атаманов считает, что гидроним "Тойма – этноним-название одной из древних родоплеменных групп финно-угорского происхождения» (6, с.146). Аналогичного мнения и А.П.Афанасьев (8, с.148).

Умбылык – Торфяник на территории д.Татарские Ямалы Актанышского района. Топоним состоит, по-видимому, из ненец. *юмб* "торф" + тат. *лык* – суффикс собирательной множественности. Ср. р.Умба, правый приток реки Пижмы в Коми республике. Гидронимическая параллель представлена на территории Алатской даруги речкой Умба на Саире (34, с.285). А.П.Афанасьев в гидрониме Умба выделяет два компонента: ненец. *юмб.* "торф" + *-а* – русское окончание, т.е. река с обнажениями торфа. В этом же ряду следует рассматривать, по всей вероятности, название русской деревни Онбия Заинского района. Деревня расположена на слиянии трех речек: Онбии, Ратминки и Шумышки, впадающих слева в р.Степной Зай (16, с.183). Ойконим и гидроним Онбия, на наш взгляд, состоят из *онбы/омбы* "торф" + *йа* – гидроформант финно-угорского происхождения в значении "река".

Ятмас-Дусай – татарская деревня в верховье реки Меша Кукморского района. Ойконим, по-видимому, гибридного образования, состоящий из уральского *ядмас* и татарского *Дусай.* Можно сопоставить с гидронимом Ядмас, река, правый приток р. Лоптюга в Коми республике. Слово Ядмас, по мнению А.П.Афанасьева, ненецко-коми образование, где *ядмас* "исток со склона", *яд* ненец. "откос", "склон", коми *мас/мос* "исток", "приток" (8, с.165). Близкий по звучанию гидроним (р.Атмаска, правый приток р.Бетька) и ойконимы Большой Атмас (тат. Олы Ук-мас), Малый Атмас (Кече Укмас) Рыбно-Слободского района Республики Татарстан (24, с.227, 119).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Административно-территориальное деление Татарской АССР. Казань, 1963.

2. *Аксенова О.П.* Коми-пермяцкие географические термины и их функционирование в топонимии Верхнего Прикамья.: Автореф. дис. .. канд. филол. наук. Ижевск, 1996.

3. *Аксенова О.П.* Коми-пермяцкие географические термины и их функционирование в топонимии Верхнего Прикамья.: Дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 1996.

4. *Арсланов Л.Ш.* Марийский пласт в топонимии Кукморского района ТАССР // СФУ. №3. Таллин, 1989.

5. *Арсланов Л.Ш., Казаков Е.П., Корепанов К.И* Финны, угры и самодийцы в Восточном Закамье. Елабуга, 1993.

6. *Атаманов М.Г.* Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988.

7. *Атаманов М.Г.* Истории Удмуртии в географических названиях. Ижевск, 1997.

8. *Афанасьев А.П.* Топонимия Республики Коми. Сыктывкар, 1996.

9. *Вершинин В.И.* О некоторых марийских ойконимах Прикамья // Вопросы марийской ономастики. Вып.7. Йошкар-Ола, 1990.

10. *Галкин И.С.* Топонимические этимологии // Вопросы марийской ономастики. Вып.7. Йошкар-Ола, 1990.

11. *Галкин И.С.* Тайны марийской топонимики. Йошкар-Ола, 1985.

12. *Галкин И.С.* Кто и почему так назвал. Йошкар-Ола, 1991.

13. *Гарипова Ф.Г.* Татарстан гидронимнары сузлеге. Казан, 1984.

14. *Гордеев Ф.И.* Этимологический словарь марийского языка. Т.2. В-Д. Йошкар-Ола, 1983.

15. *Дмитриева Т.Н., Контарь А.Е.* Топонимия казымских ханты // Вопросы финно-угорской ономастики. Ижевск, 1989.

16. Заинская энциклопедия. Казань, 1994.

17. *Зэкиев М.З.* Татар халкы теленец барлыкка килуе. Казан, 1977.

18. *Кириллова Л.Е.* Микротопонимия бассейна Валы. Ижевск, 1992.

19. *Кривощекова-Гантман А.С.* Гидронимия коми-пермяцкого происхождения в Прикамье. Пермь, 1968.

20. *Кривощекова-Гантман А.С.* Географические названия Верхнего Прикамья. Пермь, 1983.

21. *Куклин А.Н.* Названия физико-географических объектов Марийской АССР // Вопросы марийской ономастики. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1985.

22. *Лыткин В.И., Гуляев Е.И.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.

23. Материалы по статистике Вятской губернии. Елабужский уезд. Т.VI. Вятка, 1890.

24. Населенные пункты Республики Татарстан. Казань, 1977.

25. *Рамазанова Д.Б.* К вопросу об истории формирования татарских говоров северо-западной Башкирии (дополнительные материалы) // Исследования по лексике и грамматике татарского языка. Казань, 1986.

26. *Саттаров Г.Ф.* Татарстан АССР нын антротопонимнары. Казан, 1973.
27. *Саттаров Г.Ф.* Атамалар деньясына сэяхэт. Казан, 1992.
28. Словарь топонимов Башкирской АССР. Уфа, 1980.
29. Список населенных мест по сведениям 1859–1873 гг. Центральный статистический комитет. МВД, СПб, 1876.
30. Татарская грамматика. Т.I. Казань, 1995.
31. *Терентьева О.П.* Гидронимы бассейна реки Немда // Вопросы марийской ономастики. Вып.8. Йошкар-Ола, 1993.
32. *Туркин А.И.* Топонимика и история языка // СФУ. №3,Таллин, 1983.
33. Удмуртско-русский словарь. М., 1983.
34. *Чернышев Е.И.* Селения Казанского ханства (по писцовым книгам) // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань. 1971.
35. *Шумилов Е.* Тимошка Пермитин из деревни Пермяки. Географические названия и фамилии Пермского края. Пермь. 1991.

Leonid Arslanov

TOPONYMICAL NOTES

The present article is devoted to the toponymy of Finno-Ugric origin in Western, eastern regions before the Kama and Eastern region over the Kama in the Republic of Tatarstan.

«Финно-угроведение», 2003. №1.

ПЕРСОНАЛИИ

Нина Зайцева
Петрозаводск

ГЕОРГИЙ МАРТЫНОВИЧ КЕРТ. К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Г.М.Керт, известный ученый-лингвист, доктор филологических наук, специалист по прибалтийско-финским и саамскому языкам, родился 1 февраля 1923 года в деревне Каменка Ораниенбаумского района (ныне Ломоносовский) Ленинградской области в семье лесничего.

Годы войны, как на всех выпускниках 1941 года, сказались и на судьбе Георгия Мартыновича: после окончания школы в 1941 он был призван в ряды действующей армии и познал все ее тяготы. Служил в саперном батальоне: с августа 1942 года и до ранения (октябрь 1944) служил в составе 376-й стрелковой дивизии: сначала в разведке, затем в химвзводе. Участвовал в прорыве блокады Ленинграда. Инвалид Великой Отечественной войны.

В 1950 году Георгий Мартынович с отличием окончил кафедру финно-угорской филологии Ленинградского государственного университета и поступил в аспирантуру Карельского филиала АН СССР с прикомандированием к Институту языкознания АН СССР (Ленинградское отделение), где подготовил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук на тему «М-овые инфинитивные формы в финском литературном языке (так называемый III инфинитив)» под руководством видного ученого – академика И.И.Мещанинова.

После защиты кандидатской диссертации в 1953 году Г.М. Керт стал работать в Институте языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. С 1959 года – он заведующий сектором языкознания; в данной должности он проработал вплоть до 1986 года, определяя направления языковедческой науки в Карелии.

На становлении Г.М Керта как ученого сказалось влияние известного российского языковеда Д.В.Бубриха. Именно Дмитрий Владимирович «благословил» молодого языковеда на исследование саамского языка. Один из своих трудов Г.М.Керт посвятил Бубриху Д.В., где с большой теплотой раскрыл различные стороны научной и личной жизни этого талантливого ученого и обаятельного человека (1). А в последние годы в составе редколлегии Г.М.Керт в память об этом большом ученом готовит переиздание работ Д.В.Бубриха. Труды Д.В.Бубриха не переиздавались с 1956 года. В то же время некоторые из них в условиях принудительного единодушия советского языкознания издавались с большими купюрами: только из «Исторической морфологии финского языка» издания 1956 года было изъято 28 параграфов (2). Таким образом, понимая всю значимость трудов известного ученого для отечественной науки и высоко ценя его наследие, Георгий Мартынович, как его верный ученик, готовит к переизданию том работ Д.В.Бубриха, в который войдут «Историческая фонетика финского-суоми языка» (14,5 а.л.), «Историческая морфология финского языка» (15 а.л.), «Грамматика карельского языка» (5 а.л.), «Происхождение карельского народа» (3,25 а.л.).

Самого Г.М.Керта интересовали различные стороны лингвистической науки вообще и финно-угорской науки в частности: соотношение языка и мышления, диалектология, членение предложения, экспериментальная фонетика, грамматика, социолингвистика, этногенез народов, ономастика и т.д. Долгие годы Г.М.Керт работал в области саамского языка. Языковедческим плодом данной деятельности стали многочисленные статьи, а также монография «Саамский язык», на основе которой год спустя после ее выхода в свет Георгий Мартынович защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук (3). Следует отметить, что для названной монографии Г.М.Керт провел большую экспериментальную работу: в лаборатории экспериментальной фонетики Ленинградского государственного университета в 1957–1958 гг. на основе прослушивания и записей на звукорегистрирующих приборах саамской речи (кимограммы, осциллограммы, палатограммы) была выявлена фонологическая система саамского языка, что дало возможность впоследствии создать научно обоснованный алфавит саамского языка. При исследовании данных проблем Г.М.Керт совершил многочисленные научные экспедиции на Кольский полуостров. Он обладает прекрасными навыками диалекто-

логической работы, что проявилось в сборе текстового и магнитофонного материала по языку и фольклору саамов. За время экспедиций им был собран уникальный материал по языку и этнографии саамов, насчитывающий свыше 140 часов магнитофонной записи, а также создан значительный фотоархив. Часть диалектологического материла по саамской речи была опубликована в двух томах «Образцов саамской речи»: кильдинскому и йоканьгскому диалектам был посвящен первый том; бабинский и йоканьгский диалекты были рассмотрены во втором томе (4, 5).

В годы возрождения саамской письменности Г.М.Керт не мог быть вне исследуемого им народа. Он принял активное участие в разработке проблем саамской письменности, подготовил и опубликовал «Саамско-русский, русско-саамский словарь» (6) для школ, а также учебник саамского языка (в соавторстве с Антоновой А.А.) для педучилищ (7). Керт Г.М. принимает активное участие и в обсуждении проблем карельского младописьменного языка. Опубликованная им в 2000 году книга «Очерки по карельскому языку», в 2002 году вышла вторым изданием. Она не задумывалась специально. В нее вошли статьи и работы, которые были вызваны оживленной дискуссией по проблемам карельского языка и культуры, возрождения карельской письменности (8).

За годы научной деятельности он опубликовал более двух с половиной сотен работ по исследуемым им проблемам, которые изданы, в том числе, и в иностранных журналах, и научных сборниках (Финляндия, Франция, Германия, Венгрия).

Под руководством Г.М.Керта в секторе языкознания выполнялись такие крупные темы, как «Лингвистический Атлас Европы», «Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского и саамского языков», «Саамы» и другие. Одним из новейших научных интересов Г.М. Керта является работа по применению ЭВМ в исследованиях топонимии, чему посвящен ряд его статей и вышедшая в 2002 году монография «Применение компьютерных технологий в исследовании топонимии (прибалтийско-финская, русская)» (9). В данной монографии излагается разработанное в том числе при содействии математиков Карельского научного центра РАН описание структуры базы данных прибалтийско-финской и русской топонимии из 18 полей, учитывающая грамматические, семантические, функциональные и другие свойства топонима, а также экстралингвистические

данные объектов, именуемых топонимами, для ввода последних в компьютер и многофункционального их использования.

Г.М.Керт активно пропагандирует свои научные взгляды, принимая участие в российских и международных конференциях и конгрессах. Отметим, что он принимал участие в работе 5 международных конгрессов по финно-угроведению, в двух международных конгрессах по ономастике, а также многочисленных отечественных и международных конференциях и симпозиумах. Он умело популяризирует свои знания в газетных и журнальных статьях, научно-популярных книгах. Так, в Москве готовится уже третье издание написанной им (совместно с Н.Н.Мамонтовой) популярной книги «Загадки карельской топонимии».

Георгий Мартынович счастливый ученый в том смысле, что он имеет много благодарных ему учеников. В течение ряда лет он читал курс лекций по саамскому языку в Ленинградском педагогическом институте им. Герцена, в настоящее время оказывает всемерную помощь кафедре карельского и вепсского языков Карельского педагогического университета. Он был членом специализированного Ученого совета по защите докторских диссертаций Марийского университета, являлся членом редколлегии журнала «Лингвистика Уралика» (Эстония, 1956–1996 годы), а также в настоящее время он – член редколлегии журнала «Финно-угроведение» (Йошкар-Ола), член Совета по топонимии РАН; он длительное время был членом Советского комитета финно-угроведов, членом советско-финской рабочей группы по сотрудничеству в области языкознания. Керт Г.М. является также иностранным членом-корреспондентом трех научных обществ – «Общества финляндской литературы» (1974 год), «Финно-угорского общества» (1975), «Саамского просветительского общества» (1974).

В интересах учеников Г.М.Керта сказалась широта и его разнообразных научных взглядов: грамматика, лексика, синтаксис, словообразование прибалтийско-финских языков, саамский язык, ономастика. В общей сложности под руководством Георгия Мартыновича готовили и готовят свои диссертации 15 аспирантов и соискателей. Среди учеников Г.М.Керта есть и кандидаты, и доктора филологических наук.

Наряду с научной деятельностью Г.М.Керт активно занимался общественной работой. Многие годы он возглавлял Объединенный комитет профсоюзов Карельского научного центра РАН, был членом парткома, председателем Общества «Знание» и др.

Г.М.Керт награжден орденом Отечественной войны I степени, медалью Ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени, военными медалями и почетными грамотами Президиума Верховного Совета РСФСР и Президиума АН СССР. Ему присвоены звания «Заслуженный деятель науки КАССР» и «Заслуженный деятель науки РСФСР».

Г.М.Керт – многосторонний человек. Петрозаводским болельщикам он известен как спортсмен – кандидат в мастера спорта по настольному теннису; 16 лет он даже возглавлял Федерацию настольного тенниса Карелии. Он прекрасно поет, играет на гитаре, мандолине, русской балалайке, является знатоком и ценителем бардовской песни.

Г.М.Керта ожидает впереди еще много неисследованных научных проблем и открытий, которыми он так щедро делится и с любимой наукой, и со своими учениками.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Керт Г.М.* Д.В.Бубрих 1890–1945. Л., 1975.
2. *Бубрих Д.В.* Историческая морфология финского языка. Петрозаводск, 1956.
3. *Керт Г.М.* Саамский язык. Л., 1971.
4. *Керт Г. М.* Образцы саамской речи. Т.1. Л., 1961.
5. *Керт Г. М.* Зайков П. М. Образцы саамской речи. Т. 2. Петрозаводск, 1988.
6. *Керт Г. М.* Саамско-русский, русско-саамский словарь. Л., 1986.
7. *Керт Г. М., Антонова А. А.* Саамский язык. Петрозаводск, 1981.
8. *Керт Г. М.* Очерки по карельскому языку. Петрозаводск, 2000 г.
9. *Керт Г. М.* Применение компьютерных технологий в исследовании топонимии (прибалтийско-финская, русская). Петрозаводск, 2002.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Галина Соловьева
Йошкар-Ола

К ЮБИЛЕЮ З. Ф. ЛАВРЕНТЬЕВА

Есть художники, работы которых сразу узнаются своеобразием художественного обобщения и живописной манеры исполнения, тематическим и жанровым разнообразием. Таким самобытным мастером является З.Ф.Лаврентьев; он с одинаковым увлечением работает в станковой живописи и графике, в сатирической графике и книжной иллюстрации.

Зосим Федорович Лаврентьев – один из немногих художников республики, кто сумел найти волнующие современного зрителя темы и по-своему раскрыть душевный мир своего родного народа; в центре внимания художника – образы сельских тружеников, самые непритязательные природные мотивы и глобальные проблемы общественного развития, история и быт марийского народа. Его произведения обычно не имеют конкретного адреса, дается образ собирательный («На концерт», «Праздник в марийской деревне», «Весна в лесу», «Вечер», «В гости к молодым», «Учительница», «Дважды овдовевшая», «В краю лесов и озер», «Свадьбы», «Идет война народная», «Сваты», «Птицы мира», «Художник», «Хлеб-соль», «Черемуха цветет» и др.). Но он умеет при этом выбирать самое главное и характерное из многоликого фона народной истории: все его работы выдержали проверку временем.

Сам художник объясняет выбор сюжета любовью и привязанностью к земле (к ее историческому прошлому, к сегодняшнему дню, трудовым будням), любовью к селу, к родной деревне и ее жителям, ибо здесь он, по его словам, находит много поэзии, очарования, красоты человеческого труда и вдохновения; здесь он видит часто тот образ, который хотелось бы ему воплотить на холсте. Именно здесь формировались, можно сказать, его эстетические взгляды на национальные

ценности, сложившиеся в художественной культуре марийского народа.

Зосим Лаврентьев родился 6 апреля 1933 года в дер.Эсяново Горномарийского района Марийской АССР (ныне Республика Марий Эл), учился в Усолинской средней школе, в 1958 году окончил Чебоксарское художественное училище, затем около двух лет учился в Институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е.Репина (Ленинград). В настоящее время он один из ведущих художников республики, член Союза художников России (1967), заслуженный художник России (1998), заслуженный деятель искусств (1983) и лауреат Государственной премии Марийской АССР (1977), лауреат премии Ленинского комсомола Марийской АССР имени Олыка Ипая (1970), Детского фонда имени Йывана Кырли (1990), участник многих международных, всесоюзных, всероссийских, зональных (региональных) и республиканских художественных выставок. Много его работ в России и за рубежом как в личных коллекциях, так и в музеях.

Обратимся к 1960-1980 годам, когда в изобразительном искусстве республики одной из существенных сторон стала проблема изображения современности. Начало 1960-х годов для советского искусства было периодом напряженных творческих исканий. Это был и период признания национальных традиций в творчестве многих советских художников. Марийский отряд художников пополняется в это время новыми мастерами – выпускниками различных художественных заведений страны. Коллектив художников становится многонациональным, марийские мастера кисти и резца все чаще представляют свои произведения на выставки в масштабах страны, все больше начинают поддерживать творческие связи с живописцами других областей и республик. Общность жизни, идейных устремлений сближает марийских художников с советским многонациональным искусством. Главным объектом в искусстве становится человек как активная преобразующая сила социально-исторического процесса. Стремление художников республики к обобщениям о месте и роли человека в общественном развитии ведет в эти годы к широкому распространению портретного жанра, и лейтмотивом большинства живописных полотен стало утверждение человека марийской национальности (обычно в национальном костюме) как нового человека, осознавшего себя созидателем, хозяином своей земли. Лаврентьев же, в поисках национального своеобразия изобразительного языка, обращается к сюжетно-темати-

ческой картине, стремясь выразить характерное, типическое для жизни марийского народа в послевоенное время. Его имя среди имен молодых художников все чаще появляется на выставках, он становится одним из ведущих мастеров сюжетно-тематической картины.

Надо сказать, что большинство живописных полотен поэтически обобщены, выражают идеалы своего времени. В них отчетливо прослеживается личность художника, жизнелюбивого, темпераментного, беспредельно влюбленного в свой народ и преданного ему. Так, в картине «Праздник в марийской деревне» (1967) он подчеркивает общую для советского изобразительного искусства тенденцию – выражать главные направления общественного развития через особенности жизни народа одной национальности. В ней живописец обобщает тему радости современной действительности в Марийском крае. Классический мотив праздника, отразить который пытались все поколения художников, у Лаврентьева становится одним из самых интересных в истории марийского изобразительного искусства.

«Перед нами особенный праздничный народ, полный ликования, светлых, добрых чувств после тяжелых будничных дней страды: здесь и загорелое обветренное лицо, и озорные глаза гармониста, и красивое, тонко и выразительно проработанное лицо гуслярши в левой части картины. Удивительно точно найден этот образ: ее нежное, тонко написанное лицо привлекает красивым овалом, цветом черных глаз и белого батистового платка. Художник как бы сам поражен чистотой и обаянием молодой женщины. Ее романтический облик словно бы придает силу ликующей праздничной круговерти, всколыхивает все остальные персонажи. Озорно кружатся они в танце вокруг центральной пары... Несмотря на множество очень тесно сдвинутых фигур, на мягкие цветовые переходы без каких-либо конкретных теней, каждый персонаж, даже видимый зрителю чуть-чуть, в пол-лица, смотрится очень завершенно» (1, с.21). Цветовая гамма построена из излюбленных народных красок, неярких, тонких и изысканных. Сочетание холодных желтоватых, розовых, бледно-голубых и белых тонов делает картину легкой и лиричной, отчего она приобретает воздушность, характерную для женских национальных костюмов горных мари. Московский искусствовед С.М.Червонная, высоко оценивая данное полотно, отметила, что « в этой живописи живет особое очарование Севера, сближающее его с творчеством карельских, эстонских, коми художников, с музыкой, поэзией и фольклором народов угро-финской группы»

(2, с.157). Картина динамична, и динамика эта вместе с красочной палитрой передает само настроение праздника. Но полотно отражает не только настроение праздника. «Показывая эмоциональный накал души человеческой, автор пытается передать и такие качества своего родного народа, как чувство свободы и национального самосознания» (1, с.21).

Картина «Праздник в марийской деревне» впервые экспонировалась на второй зональной художественной выставке «Большая Волга» в г.Волгограде в 1967 году, стала широко популярной среди зрителей страны. Она явилась значительной не только для самого художника, но и для изобразительного искусства республики как по композиционному строю, так и по цветовой палитре. Прежде всего, она производит сильное впечатление своей гуманистической направленностью и своей живописностью, выдержанной в цветовой тональности, столь свойственной марийской народной палитре.

Картина «Праздник в марийской деревне» явилась логическим завершением темы человеческого счастья, начатой в картине «На концерт» (1963). Как в «Празднике», так и в этой картине проявляется прежде всего момент эмоциональный. «На фоне светлоликих берез гуслярши воспринимаются как символ романтической молодости. Сам художник говорит, что, приступая к написанию картины, он имел большое желание создать произведение, в котором даже беглым взглядом зритель сумел бы почувствовать певучую марийскую душу» (1, с.19).

Можно сказать, что Зосим Лаврентьев в искусство пришел в эти годы не случайно. Его работы доказывают способность художника в умении высмотреть в реальной действительности то, что привлекло и взволновало бы и зрителя. Он сумел совершенно по-новому, очень органично и своеобразно раскрыть содержание картины «На концерт», глубоко почувствовать национальную суть и найти форму для ее воплощения: «Сильно вытянутый в длину холст, хорошо скомпонованные динамичные девичьи фигуры, беспокойная пластика которых подчеркнута тональной игрой цветовой палитры горномарийских костюмов, – все это способствует самобытному раскрытию замысла художника» (1,с.19).

Наблюдательным художником он проявляет себя в следующем полюбившемся зрителям полотне – «В гости к молодым» (1969). Здесь автор показывает характерную бытовую сценку: старики-

родители по деревенской улице направляются в гости к своим внукам, в сетке-авоське детские подарки. Действие привлекает нас теплотой настроения и какой-то особенной искренностью: сколько непосредственности, очарования в образах пожилых людей. В выражении лиц супружеской четы стариков такая же радость, но «более скрытная, внутренняя удовлетворенность, даже одухотворенность от переживаемого момента» (1, с.22).

В середине 1970-х годов З.Лаврентьев создает триптих «Свадьбы», в котором полностью отказывается от подробного сюжета. В нем четко определилось стремление художника в рамках станковой картины создать живописно-символические образы, возвышающиеся до глубоких раздумий. Персонажи являются героями значительных событий в жизни страны (революции, Великой Отечественной войны и современности). Это – символическая композиция о супружеской паре, выдержавшей испытанием времени разные исторические периоды нашей страны, о преданности и любви человека к родине, семье. Кадровые ситуации (супруги показаны в трех частях триптиха по мере изменения возраста) как бы говорят о движении времени, символизируют собой отдельные моменты жизни не только двоих (супружеской пары), но и биографию страны в целом. Это ощущение проявляется и в символике преобладающего красного цвета плакатов (времен гражданской и Великой Отечественной войн, современности), служащих фоном для портретируемых. Персонажи как бы олицетворяют собой судьбы многих поколений страны, республики.

В 1970-е годы в творчестве марийских художников появляется много живописных произведений, графических и скульптурных композиций, посвященных национальным фольклорным темам. Лаврентьев также осваивает образную систему народного творчества путем органичного синтеза жизни реальной с красочным миром легенд, преданий, сказок и народных обычаев марийцев. Эпический характер, столь свойственный для творчества Б.С.Пушкова, у него уступает интонациям лирического, поэтического свойства. А напряженность, сдержанность и статичность, столь свойственные С.Ф.Подмареву и Б.С.Пушкову, уступают место нарядности и праздничности. З.Ф.Лаврентьев ценит фольклор за условность пластического языка, импровизационные моменты, за широту обобщений и глубину характеристик образов. В картине прочтение темы возникает из ассоциативной выразительности содержания многих марийских народных сказок, хотя

здесь нет их точного копирования. Глядя на очаровательную декоративную живопись, напоминающую драгоценную фреску, невольно обращаешься к миру народных сказок, национальной вышивки с ее мажорными праздничными красками. Это краски родной земли. Живописно-пластическая трактовка красок леса, национальных костюмов помогает Лаврентьеву преодолеть прозаизм обыденной конкретной действительности, обобщить главную идею о вечности движения жизни. В сочетании цветовых тонов (матовых в общем тоне и сверкающих на этом фоне зеленых веток и узорчатых листьев деревьев, красных ягод рябины, оранжевых, розовых, голубых и желтых цветков, необычайно красивых и нарядных бабочек, ярко-огненной пушистой белки, красочных орнаментами вышивок и ажурных кружев одежды) художник стремится запечатлеть богатство окружающей природы и рассказать о таланте и творческих силах марийского народа, делая таким образом картину своеобразной метафорой его духовного мира.

Картина «Хлеб-соль» (1980) со всей искренностью раскрывает характер марийских тружеников как представителей своего народа с его добротой, с общей любовью к родной земле, с открытой щедростью характера и любовью к труду как к источнику жизни. Хлебное поле, на котором изображены его земляки, встречающие делегацию из Чувашии, предстает как символ единения общих интересов.

З.Лаврентьев много работает в жанре портрета. Герои – люди труда, представители интеллигенции, ветераны труда и участники войн. Они привлекают своей душевной красотой и благородством («Портрет птичницы Героя Социалистического Труда О.Аталаевой», портреты участников ВОВ Г.Иванова, Н.Петухова, М.Тихомировой, Г.Краснова, И.Королева, Е.Симолкина, Н.Чернова и др.). Серия портретов ветеранов Великой Отечественной войны включает более двадцати работ; она занимает особое место в творчестве Лаврентьева. Он один из первых художников республики дарит ее колхозу имени Ленина Горномарийского района к 30-летию Победы. Выставка была открыта в его родной деревне Эсяново (1978). Портреты ветеранов труда и войны впечатляют своей образностью и любовью художника к натуре; каждый образ наделен индивидуальными чертами, личность со своим неповторимым духовным миром. Для Лаврентьева характерно в этой серии некоторое смешение жанров. Негромкие, неэффектные внешне, картины-портреты повествуют о людях, прошедших годы военных испытаний, напряженные трудовые будни. Своеобразным эпилогом

серии явилась картина «В день Победы» (1985). Так же, как и портреты, картина не отличается легковесностью, в ней прежде всего показана глубина человеческих чувств, размышления автора о человеческих характерах и судьбах Родины. Во время работы над ней у художника было несколько вариантов. Были и трудности. З.Лаврентьеву надо было найти непосредственную сюжетную завязку и избежать фотографичности. Сюжетом явилась встреча ветеранов со своими односельчанами в сельском Доме культуры. Приглашенные в изображенном пространстве (здесь на сцене) не взяты крупным планом. Плотное расположение фигур в глубине сцены своей компактностью убедительно передает чувство товарищеской близости, внутреннее единство характеров. Собравшиеся просто молчат, объединяют их воспоминания. И то, что художник в групповой портрет вносит элемент жанровости (на сцене декламирует девочка), оправдано. Вглядываясь в лица ветеранов, чувствуешь и понимаешь, как чутко, внимательно отбирал он модели для своей работы. Среди изображенных на сцене объединены все ветераны его родной деревни. Участники встречи убедительны. Как дань уважения подвигу наших отцов воспринимается рядом с ветеранами хрупкая фигурка девочки, приветствующей их на сцене. В ее образе нет схематичности, точно подмечена динамичность характера девочки, ставшей композиционным и смысловым центром картины.

Картину З.Лаврентьева «В день Победы» можно назвать первым групповым портретом, посвященным ветеранам войны и труда. Значение ее и отдельных портретов серии в том, что они позволили односельчанам по-новому взглянуть на фронтовиков, оценить их подвиги и неоценимый вклад в историческое развитие общества, своего народа.

Есть у художника и портреты, посвященные просто людям с богатым жизненным опытом («Портрет бабушки», «Дед Пантелей», «Аксакал Ахмате», «Мать Петра», «Дедушка Сергей Дмитриевич» и др.). Среди них особенно дорог ему образ матери, образ светлый и лирический. Надо сказать, что женские портреты выполнены Лаврентьевым особенно вдохновенно, чувствуется искреннее преклонение перед женщиной. Это и понятно, ведь его в основном воспитывали мать, бабушка, отца долго не было дома во время Великой Отечественной и советско-японской войны. Матери и бабушке он посвятил свои лучшие портреты, они живут в каждой увиденной им женщине. Не потому ли портрет-картина «Учительница», где молодая женщина в национальной шубке, отороченной мехом и украшенной тесьмой, с книгой в

руках, показанная на фоне пейзажа, по своему цветовому строю напоминает «Мать». Только в этом образе больше ощущения динамики, свойственной сильному характеру молодого возраста. Это и «Крофинян аваже» («Мать Аграфены»), сухонькая, сгорбленная старушка с клюкой, такая шустрая, что успевала за день сделать много великих полезных дел. На портрете она мудра и даже чуть пугающе таинственна, глаза ее внимательно следят за чем-то впереди, какую-то свежую новость пытливо впитывают они. Рядом с «Крофинян аваже» в мастерской художника другой портрет. Улыбается круглолицая, пышнощекая бабка-повитуха, что принимала Зосима на белый свет» (1, с.37). Здесь и мать Зосима, аккуратная, задумчивая, в светлом цветастом платье, с теплыми натруженными руками.

Пейзаж, пожалуй, один из самых любимых жанров художника. Он привлек его навсегда еще с момента учебы в художественном училище. Лаврентьев очень любит природу и почти каждое лето ездит на этюды в различные уголки России. Особенно запоминающейся была поездка на озеро Байкал. Оттуда он привез множество зарисовок и этюдов, которые показывают умение художника увидеть в самых простых мотивах красоту природы этого края («Ангара», «Байкальские горы», «Поселок у Байкала» и др.). В результате творческих поездок по старым русским городам Новгороду, Пскову, в Узбекистан появилось множество натурных этюдов и картин. Опять же можно сказать об умении художника тонко «схватить» характер того или иного ландшафтного мотива, тонко передать различные состояния природы. Особенно удачно воспроизведены памятники архитектуры.

Работа над пейзажем обостряет наблюдательность З.Лаврентьева и позволяет ему без фальши осмыслить его в живописной композиции. Пейзаж выполняет в его картинах большую смысловую нагрузку, является той реальной средой, где живут и действуют герои его тематических полотен. В «Празднике», например, желтые осенние березки вносят настроение какой-то особой нежности. В картине «Мать» любовное выписывание каждой детали зимнего дня, тонкие нюансы серебристо-голубых тонов, мягкая исполнительская манера создают впечатление спокойного ритма и торжественной тишины. Выразительный силуэт одинокой фигуры женщины, направляющейся к обелиску погибших, нежно окутывает природное окружение. В картине «В гости к молодым» с любовью дан «портрет» улицы марийской деревни. Картина «Сваты» «искрится» нежным ковровым узорочьем

цветов, деревьев и кустов, на фоне которых происходит действие. В картине «Хлеб-соль» хлебное поле, на фоне которого происходит действие, предстает как символ единения тружеников современной деревни.

У натюрмортов Зосима Лаврентьева свой особый колористический мир. Они декоративны, звучны по цвету, всегда привлекают своей правдоподобностью и искренностью. Можно сказать, что художник не любуется натурой; он прежде всего рассуждает о богатстве природного и материального мира, восхищается полезностью каждого предмета, цветка, овоща, фрукта, лесных даров и др.

Поиски индивидуального стиля Зосима Лаврентьева видны и в книжной графике, в графических станковых композициях. Так судьба распорядилась, что по приезде в Йошкар-Олу (1959) после окончания Чебоксарского художественного училища художнику сразу пришлось устроиться на работу в редакцию сатирического журнала «Пачемыш» («Оса»). Почти в каждом выпуске журнала можно было видеть рисунки Лаврентьева. «Сатира Зосима Лаврентьева достигает в это время небывалой активности. В творческом соперничестве с такими известными и в то же время опытными художниками республики, как Л.Аказеев, А.Пушков, И.Бакланов, Зосим Леврентьев своим молодым юмором, свежестью красок, тонким лиризмом образов сумел занять одно из лидирующих положений в марийской сатирической графике. Его мастерство растет от одной иллюстрации к другой: сначала робкий набросок пером, потом введенная для акцента тоновая заливка краской и, наконец, сложные многокрасочные, выполненные в самых различных техниках рисунки. Можно сказать, что в эти годы графический язык рисунков Лаврентьева полностью сформировался, он лаконичен, нет ни одной лишней детали, все подчинено единому авторскому замыслу» (1, с.63-64). Чтобы представить тематику рисунков художника, назовем лишь некоторые из них: «Утром», «В полдень...», «Вечером...» (о текучести кадров на молочно-товарных фермах), «Весенние птицы» (о бюрократе, наплодившем бумажных «пташек» в весеннее пахотное время), «Эх, дороги» (о сельском бездорожье), «В нашем сельмаге ожидается ревизия, так что удвойте бдительность», «Так вот всю зиму мучаюсь. В гостинице нет мест, а моя берлога находится недалеко от города». Волею художника в сатирической графике персонажами прежде всего являются животные, птицы, различные сказочные герои и мотивы, которые олицетворяют различные от-

рицательные моменты в сельском хозяйстве, промышленности, бытовом обслуживании, в воспитании детей, в обществе. Используя богатый фольклорный материал, Лаврентьев таким образом пытается приблизить сатирическую графику как бы ближе к жизни народной. Он понимает, что для развития национального изобразительного искусства республики необходимо широко использовать народный материал. Поэтому не случайно национальная тема больше всего преобладает в станковой графике, где осмысленно используется художником принцип серийности. Причем фольклорные мотивы воспринимаются им как часть общего исторического процесса.

В серии эстампов «Праздник урожая», «Свадьбы», например, раскрываются не только легендарные и сказочные образы, но и отдельные страницы из жизни и быта марийского народа. Возьмем, к примеру, лист «Танец девушек». Три фигуры олицетворяют собой основные этнографические группы марийцев: восточных, горных и луговых. Рисунок фигур и декоративно решенной растительности строится легко и свободно из плавно струящихся линий. Они гармонично сливаются с плавными изгибами фигур, с торжественной красотой национальных платьев, украшенных вышивкой, узоры которой повторяются в орнаментальной полосе под сюжетным рисунком графического листа. И так в каждом листе («Сваты», «Танец музыкантов», «Танец пастухов», «Танец молодых» и др.).

У Зосима Лаврентьева очень много оформленных детских книг. По своему стилю и технике исполнения эти работы в творчестве художника стоят немного особняком; «они являются поисковыми, в них он только еще начал осмысливать роль иллюстрации в книге» (1, с.65). Это – сборник стихов марийских поэтов «Кечан эрдене» («Солнечное утро»), стихи Г.Матюковского «Потеха – не утеха», стихи Ю.Чавайна «Двенадцать месяцев», очерки К.Васина «На земле Онара», повесть В.Иванова «Вӱдшӧ келге, серже тура» («Река глубока, берега круты»), сказка М.Рыбакова «Волшебные гусли». Изображая сказочный мир в книжной иллюстрации, Зосим Лаврентьев также использует национальные мотивы. В изображении быта и характера народа убедительная правдивость и лаконичное обобщение. «Неповторимый мир сказки, наверное, стал для Зосима Лаврентьева самой благодатной почвой для раскрытия своего самобытного таланта. Именно книжная графика отличается той особой фактурой, которая почти без труда может быть подмечена читателем, и тогда он любую сказку, оформленную Лав-

рентьевым, узнает из тысячи других» (1, с.75). Прежде всего художник любуется красотой линии, все решается ритмом и силуэтом; в общей структуре композиции, при всей своей простоте, каждый штрих Лаврентьева, подобно орнаментальному мотиву, певуч и зрительно емок. Таковыми являются проиллюстрированные им книги «Сказки лесов» (1972, 1978, 1981), сказка С.Ипатова «Богатырь из теста» (1976), книга В.Бояриновой «В стране колокольчиков» (1980), книга П.Першута «Муравьиная свадьба» (1984) и др. В ритме иллюстраций в одном случае есть напряженность, в другом – завершенность и замкнутость орнаментальных полос и, вместе с тем чистая и звонкая красочность «народной палитры». Всего Зосимом Лаврентьевым оформлено более 100 книг, вышедших в Марийском книжном издательстве.

В течение пятнадцати лет Зосим Лаврентьев создал целую серию «Азбук», «Букварей» и книг по изучению марийского языка «Мары йӹлмы»; все они отмечены дипломами и грамотами Государственного комитета Совета министров РСФСР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, экспонировались почти на всех московских книжных выставках-ярмарках. Особенно нарядными, неподражаемыми по художественному исполнению являются «Азбуки» на горномарийском языке. Тематика рисунков в большинстве своем традиционна: сказки и близкие сердцу художника деревенские заботы, дети, природа и очеловеченный, удивительный мир животных. Цвет – главное «действующее лицо». Смело экспериментируя с ним, Лаврентьев пытается раскрыть его тайны. Его интересует все: фактурные и конструкционные возможности цвета, законы его психологического восприятия читателем и даже взаимосвязь, то есть заменимость цвета графикой. Он не только оживляет свои любимые краски, но и вводит множество очень плавных, как бы напоенных открытой задушевностью тоновых переходов. Композиции четко разработаны, гармонично входят в архитектонику книги, каждый элемент книги строго отточен, исходя из максимальной полезности их педагогического воздействия; в каждом варианте отличаются самобытностью подхода к раскрытию содержания и исполнительской манеры.

Самим собой Зосим Лаврентьев остается и в проиллюстрированной им книге М.Анисимковой «Еганское огнище» (1988), изданной издательством «Советская Россия», в которой представители животного мира «органично вписываются в, казалось бы, совсем чужой пантеон героев северных сказок... Наличие ее говорит об очень тщательно

продуманной системе, заложенной в суть всего художественного метода Зосима Лаврентьева. Сам того не замечая, он вобрал в себя и прочувствовал всю эстетическую суть народной языческой символики – первоосновы искусства, характеризующейся очень емким, многогранным чувственным штрихом, единым видением красот и богатств окружающего нас мира. Здесь все взаимосвязано – цвет, гибкая певучесть линий, чудная мелодия тонов и стройный ритм постоянного движения» (1, с.102).

Зосиму Федоровичу Лаврентьеву 70 лет, есть высокое общественное признание, богатый творческий актив. Но он молод душой, полон юношеского задора и завидной работоспособности, а самое главное, можно сказать, что художник сейчас в расцвете творческих сил. О чем ярко и убедительно свидетельствует «Портрет отца, дважды защищавшего Родину» (2003), представленный как одна из последних работ в связи с юбилеем на персональную выставку. В образе отца, в раскрытии его характера художник избегает стереотип изображения ветеранов, например, в парадной форме, с орденами и медалями на груди (серия «Ветераны войны и труда»). Он здесь сосредотачивает внимание зрителя на одном лице, без усилий почти монохромным цветом моделируя натуру, утверждая мудрость возраста.

Зайдем в мастерскую художника. Сквозь большое окно, занявшее почти всю стену, льется мягкий свет, рассеиваясь на лежащих на столе разнообразных зарисовках и набросках, записях и наблюдениях, которые подготовлены для иллюстрирования художественных произведений марийских писателей. В большом вместительном шкафу книги по искусству, а на полках и стеллажах особенно любимые им и дорогие как память предметы народного искусства, кисти, краски... Вокруг мастерской на стенах много живописных произведений, любимых, дорогих, вдохновляющих на творчество. Тут и законченные работы, которым присуждались премии, и этюды, которые он часто пишет на природе, и мольберт с начатой композицией.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Зенкин Ал.А., Соловьева Г.И.* Зосим Лаврентьев. Очерк творчества. Йошкар-Ола, 1993.

2. *Червонная С.М.* Они живут на марийской земле // Дружба народов. 1973, №5.

ЛИТЕРАТУРА О ХУДОЖНИКЕ

1. *Белков Ю.* Зосим Лаврентьев: Буклет. Без указания года издания (СХ МАССР).

2. *Товаров-Кошкин Б.Ф.* Чистые краски / Марийская правда,1968, 11 июля.

3. Зосим Лаврентьев: Буклет. Йошкар-Ола,1971 (СХ МАССР).

4. *Червонная С.М.* Они живут на марийской земле // Дружба народов. 1973, №5. С.154-160.

5. *Соловьева Г.* Волгыдо кумыл (Светлая душа) / Марий коммуна, 1975, 16 янв.

6. *Товаров-Кошкин Б.Ф.* Светлые краски России / Марийская правда, 1976, 27 марта.

7. *Антонов А.* Шым тӱсан / Марий коммуна,1976, 28 марта.

8. *Прокушев Г.* Два почерка / Марийская правда,1978, 3 дек.

9. *Товаров-Кошкин Б.Ф., Червонная С.М.* Художники Марийской АССР. Йошкар-Ола,1978.

10. *Червонная С.М.* Живопись автономных республик РСФСР. М., 1978.С.88-99.

11. *Прокушев Г.* Языком иллюстрации // Волга, 1979, №3. С.179-181.

12. *Прокушев Г.* Развивать национальные традиции // Молодой коммунист, 1980. 12 янв.

13. *Соловьева Г.И.* О национальном и интернациональном в творчестве художника З.Ф.Лаврентьева // Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1980. Вып.2. С.76-93.

14. *Соловьева Г.И.* Шерге да лишыл / Марий коммуна, 1981, 22 февр.

15. *Кувшинская Л.* Слагаемые творчества // Лауреаты премии имени Олыка Ипая (1968-1980). Йошкар-Ола,1982. С.26-29.

16. *Прокушев Г.* Художники Марийской АССР. Л., 1982.

17. *Борисова Е.* Восхождение к самому главному: Об открытии выставки З.Ф.Лаврентьева / Марийская правда, 1983, 15 янв.

18. 700 подарков художника: Подпись под фото Б.Филатова /Молодой коммунист, 1983, 17 янв.

19. *Червонная С.* Мир художника / Марийская правда, 1983, 31 янв.

20. *Соловьева Г.* С любовью к жизни: штрихи к творческому портрету / Марийская правда,1983,6 апр.

21. *Кувшинская Л.* Калыкын волгыдо кумылжо / Марий коммуна, 1983, 6 апр.

22. *Соловьева Г.* Миг, остановленный кистью: Юбилей художника З.Лаврентьева / Молодой коммунист, 1983, 12 апр.

23. *Кувшинская Л.* Он верен себе // Политическая агитация, 1983. №6. С.15-17.

24. *Анисимов Э.* Тӱрлӧ тӱсын волгалтеш: З.Лаврентьевын персональный выставкыже / Марий коммуна, 1984, 17 янв.

25. *Иванова Р.* Сӱретшылан кугу тау: З.Ф. Лаврентьевын выставкыштыже экскурсий / Ямде лий, 1984, 18 февр.

26. *Прокушев Г.* Йоратымаш кумыл дене: З.Ф.Лаврентьевын произведенийже-влак нерген / Марий коммуна,1984,18 марта.

27. *Соловьева Г.И.* К характеристике национального и интернационального в живописи Марийской АССР // Межнациональные связи марийского фольклора, литературы и искусства. Йошкар-Ола,1984. С.79-126.

28. *Соловьева Г.* Зосим Федорович Лаврентьев: Каталог выставки (Живопись, графика). Йошкар-Ола, 1984. 40 с., илл.

29. *Прокушев Г.* «Художник» информирует: Йошкар-Ола (О творчестве З.Лаврентьева) // Художник, 1984, №8. С.35.

30. Графика книги: Интервью Л.Кувшинской с художником З.Лаврентьевым / Марийская правда, 1985, 28 сент.

31. *Червонная С.* Илыш сӱрет // Ончыко, 1985, №4.С.86-89.

32. *Соловьева Г.* Марийский фольклор в изобразительном искусстве республики (1960-1980) // Проблемы изучения марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1986. С.88-104, илл.

33. *Соловьева Г.* Негызше - айдеме да жап / Марий коммуна,1987, 11 июня.

34. *Соловьева Г.* У бескорыстия есть имена: О даре Фонду культуры / Марийская правда, 1988, 21 ноябр.

35. *Соловьева Г.* О специфике и задачах развития исторического жанра в творчестве живописцев республики // Проблемы творчества художников Марийской АССР на современном этапе. Йошкар-Ола,1989. С.5-27, илл.

36. *Зенкин Ал. А.* Азбуки Зосима Лаврентьева // Проблемы творчества художников Марийской АССР на современном этапе. Йошкар-Ола, 1989.С.98-109, илл.

37. *Прокушев Г.И., Соловьева Г.И.* Проблемы идейности и содержательности в живописи и графике З.Ф.Лаврентьева // Проблемы творчества художников Марийской АССР на современном этапе. Йошкар-Ола, 1989. С.42-67, илл.

38. *Соловьева Г.* Радынаште – патырлык // Ончыко,1990, №2. С.63-64.

39. *Зенкин Ал.А., Соловьева Г.И.* Зосим Лаврентьев. Очерк творчества. Йошкар-Ола, 1993. 112 с., илл. цв. и ч/б.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Людмила Христолюбова

ПЕДАГОГ, УЧЕНЫЙ, ПОЭТ
(к 60-летию профессора В. Е. Владыкина)

Мы познакомились с В.Е.Владыкиным 35 лет тому назад, еще в аспирантские годы. И все эти годы нас объединяет этнография, этнографическое изучение удмуртского народа, то есть то, чем мы оба профессионально занимаемся. В процессе подготовки наших совместных трудов мы обсуждали те или иные этнографические, этнокультурные явления. Иногда спорили. Вспоминали экспедиции и интересных информаторов, припоминали детство в деревне и яркие этнографические подробности той поры. Это были беседы о жизни удмуртской деревни, о её проблемах, о нашем народе, полномочными представителями которого в этнографической науке мы себя осознавали. Не раз мы вместе ездили на всесоюзные и всероссийские конференции. И чем больше я узнавала о нем, тем большим уважением к нему проникалась. И вот ему – 60. Это важный этап в биографии человека, когда принято подводить итоги прожитым годам. В.Е.Владыкин ныне – широко известный человек, и все же хотелось несколько подробнее рассказать о его жизненном пути и творческой лаборатории.

Ученый, создатель удмуртской этнографической школы, преподаватель, поэт. Доктор исторических наук (1991), профессор (1992), Заслуженный деятель науки Удмуртской Республики (1989), Почетный работник высшей школы Российской Федерации (1998), лауреат Государственной премии Удмуртии в области науки (1995) и Национальной премии имени Кузёбая Герда (2002), кавалер ордена «Дружба» (2002), Почетный иностранный член-корреспондент Этнографического общества Венгерской академии наук (1985) и Финно-угорского общества Финляндии (1991), член Союза писателей России (1993) и Финского литературного общества (1992).

Родился В.Е.Владыкин 20 марта 1943 года в небольшом городе Можга на юге Удмуртии. Там в пулеметном училище преподавал его

отец, офицер, получивший на войне ранение. Володе было пять лет, когда отец скончался, и четверых сыновей его мать поднимала одна. Жили они в поселке Кез на севере Удмуртии. Можно представить, каким было послевоенное детство. Анастасия Алексеевна, его мать, одна из первых удмурток, получивших специальное техническое образование (технолог по льну), оказалась прирожденным педагогом: в семье царили любовь, взаимоуважение и поддержка друг друга. Анастасии Алексеевне не приходилось стыдиться за сыновей и в школе: учителя отмечали их успешную учебу. Все четверо получили высшее образование.

После окончания школы-семилетки В.Владыкин учился в Можгинском педучилище (1957–1961), славящемся в Удмуртии своими знаменитыми выпускниками. Владимир Емельянович называет его своеобразным «удмуртским Царскосельским лицеем». Несмотря на социально-бытовые трудности, ему нравилось учиться, и учился с упоением. Много читал, участвовал в художественной самодеятельности, выступал в сборных командах педучилища по волейболу и легкой атлетике. Словом, времени даром не терял, жил многогранной активной жизнью и окончил училище с отличием. По его собственному признанию, многое в его жизни восходит к Можгинскому педучилищу.

Из Можги В. Владыкин благополучно переехал в Москву, где поступил в самый престижный вуз страны – МГУ им. М.В.Ломоносова. Учился на историческом факультете, специализировался по кафедре этнографии, которую возглавлял выдающийся отечественный этнограф профессор С.А.Токарев. (Через много лет одну из своих книг Сергей Александрович подарил Владыкину с надписью: «Любимому ученику»). Горизонты знаний, открывшиеся перед юношей из провинции, завораживали и мобилизовали, он старался взять как можно больше. В МГУ читали лекции известные ученые-историки Б.А.Рыбаков, С.Д.Сказкин, В.И.Авдиев, В.Л.Янин, А.В.Арциховский и др., чьи научные труды составляют классику отечественной исторической науки.

Большая часть времени у студента Владыкина отводилась, разумеется, учёбе – это главное, тем более что специализация была двойная: история и английский язык. На первом курсе были проблемы с английским языком, но к концу первого курса, благодаря усиленным занятиям, он догнал остальных. В последующем он превзошел многих и

оказался в ряду лучших. (Впоследствии в качестве переводчика с туристскими группами побывал в Индии и Афганистане). Живя в общежитии в одной комнате с немцем из ГДР, он научился свободно говорить на немецком языке. Совместная жизнь в Москве с Арминой Ейне переросла в настоящую дружбу, продолжающуюся до сих пор. У них есть совместные научные публикации.

Наряду с учебой он максимально использовал огромные возможности столицы для культурного развития. Еще в годы учебы в педучилище обнаружилась его разносторонняя одаренность: он пел, начал писать стихи, небольшие рассказы для детей. Однажды несколько своих творений отправил известному поэту С. Маршаку и получил доброжелательный отзыв, а в годы учебы в МГУ был вхож в его дом и ощущал тёплое, заботливое отношение маститого поэта. У Маршаков встречался с А.Т.Твардовским, Г.В.Свиридовым.

Выдержав не простой конкурс, В.Владыкин успешно продолжил музыкальные занятия в классе вокала во Дворце культуры университета. Его педагогами были Заслуженная артистка РСФСР А.А.Матова и Заслуженный деятель искусств РСФСР М.А.Островская. Его регулярно приглашали для выступлений в концертах, в том числе и в Колонном зале Дома союзов, ЦДРИ. С концертной бригадой дворца в качестве солиста выезжал в разные города страны. В эти годы состоялась и первая его зарубежная поездка: это были гастроли концертной бригады ЦК ВЛКСМ в Германии. При всем при этом он был еще членом вузкома комсомола МГУ от исторического факультета.

Университет он окончил также с отличием, и кафедра рекомендовала его в аспирантуру. Диссертацию он писал по этнографии удмуртов, хотя кафедра предлагала взять тему по народам Африки, рассчитывая оставить его после аспирантуры преподавателем на кафедре. В.Владыкин считал, что африканисты найдутся и без него, а он должен заниматься изучением своего народа, у которого в тот период не было ни одного этнографа. В аспирантский срок он написал диссертацию по теме «Очерки этнической и социально-экономической истории удмуртов (до начала XX в.)» и в декабре 1969 года успешно защитил её. Московский период жизни, как и можгинский, отличаясь содержательно, был чрезвычайно насыщенным. По его словам, Можга и Москва для него – знаковые, родовые понятия.

Приехав после защиты в Ижевск, стал старшим научным сотрудником созданного в том году сектора археологии и этнографии Уд-

муртского института истории, экономики, языка и литературы при Совете Министров Удмуртской АССР (ныне это Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН). Здесь он быстро приобрёл авторитет и уважение коллег своей широкой эрудицией, работоспособностью и интеллигентностью.

С 1972 года работает в Удмуртском университете, сначала на кафедре всеобщей истории старшим преподавателем, доцентом, заведующим кафедрой. В 1974/75 учебном году проходил научно-педагогическую стажировку в Берлинском университете им. Гумбольдта.

На его лекции ходили не только студенты, но и преподаватели с разных факультетов университета. Ему всегда было тесно в рамках плановой учебной нагрузки. Организовал на факультете студенческий научный кружок «Ойкумена» (как в МГУ). Вместе с профессором В.Кельмаковым они были инициаторами создания в университете фольклорно-этнографического ансамбля «Чипчирган», который отметил уже свое 25-летие; и все эти годы они являются научными консультантами ансамбля. Его квалифицированными консультациями пользуются также коллеги, журналисты, многие работники культуры, искусства и властных структур.

Лето у этнографа – полевой сезон. В студенческие и аспирантские годы В. Владыкин ездил в этнографические экспедиции в Прибалтику, на Кавказ, в Среднюю Азию и, конечно, в Удмуртию, где собирал материалы для дипломной работы и для диссертации. В.Е.Владыкин – один из организаторов этнографических исследований в Удмуртии, гордится тем, что первым осуществил экспедиции практически ко всем группам удмуртов, включая живущих в Татарстане, Башкортостане, Марий Эл, в Кировской и Пермской областях и в Сибири. Более четверти века под его руководством проводятся этнографические исследования. Среди его учеников – кандидаты и доктора наук, 11 его аспирантов защитили кандидатские диссертации по этнографии.

В 1987 году он создал новую в УдГУ кафедру истории древнего мира и средних веков. Особое внимание он уделял росту творческого потенциала кафедры, организации научных и методических исследований и публикаций, подготовке специалистов новой генерации. Все свои лекции объявил открытыми, что, по признанию его коллег, послужило подготовке молодых специалистов. В 1995 году в УдГУ была открыта аспирантура по этнографии. В 1997 году он создал новую ка-

федру, которой руководит и по настоящее время. Это кафедра этнологии и регионоведения, укомплектованная его учениками – бывшими аспирантами. Кроме УдГУ, ему приходилось читать лекции в МГУ, Берлине, Лейпциге, Будапеште, Хельсинки, Литературном институте им. Горького, Глазовском пединституте.

Основные направления его научных интересов: этногенез и этническая история, религия и мифология удмуртов, история удмуртской этнографии. В его докторской диссертации «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов (опыт реконструкции традиционного мировоззрения дореволюционного удмуртского общества)», защищенной в родном МГУ, анализируется и исторически интерпретируется богатейшая совокупность религиозно-мифологического материала, собранного под его руководством этнографической экспедицией Удмуртского университета. В ней впервые дан синтез всей религиозно-мифологической информации удмуртов как единой системной целостности. Традиционное мировоззрение удмуртов рассматривается как одна из важнейших характеристик этноса, феномен его сознания, неотъемлемая часть народной культуры. Многолетний труд, изданный в виде одноименной монографии, отмечен Государственной премией Удмуртии. В одной из десяти заповедей этнографа, сочиненных известным российским этнографом Л.Я.Штернбергом, сказано: «Не делай себе кумира из своего народа...». Владыкина никак в этом не упрекнешь – среди его многочисленных работ есть статьи о русских, татарах, марийцах, немцах, цыганах, бесермянах, лужичанах. Ряд из них опубликован в центральных российских изданиях, а также в Германии, Венгрии, Финляндии, Эстонии, США, Японии.

В.Е.Владыкин – поэт и эссеист, автор книги стихов «Марлы кырза тюрагай» («Отчего поёт тюрагай»), первой книги-эссе об удмуртских писателях «Йыбырскон» («Благодарение»), написанных на удмуртском и русском языках. Он – главный редактор серийного издания произведений удмуртского фольклора «Зарни крезь» («Золотые гусли»). В 1995 году по инициативе Российского культурного центра в Будапеште с успехом прошел его творческий вечер. К нынешнему своему юбилею он подготовил оригинальную книгу «Мон» («Я»), в которую вошли его статьи, эссе, доклады, интервью – это своеобразное «Избранное», отчет перед собой и другими. Талант его многогранен, он не перестает удивлять, значит, он всё еще молод душой. Он – участник ряда крупных республиканских, отечественных и междуна-

родных проектов, таких как энциклопедия «Удмуртская республика», «Мифология Уралика», «Материальная культура финно-угорских народов» и др.

Всё, чего он достиг, является результатом не только его удивительных природных способностей, но и повседневного труда, жесткой самодисциплины, к которой он приучен с детства, умения дорожить временем, которое, как и прежде, расписано по часам. Ведь кроме занятости в университете (заведующий кафедрой, заместитель председателя Совета по защите докторских и кандидатских диссертаций), В.Е.Владыкин является членом коллегии и председателем экспертно-консультативного совета Министерства национальной политики УР, членом Республиканской термино-орфографической комиссии по удмуртскому языку при Председателе Госсовета Удмуртии, председателем художественного совета Республиканского центра декоративно-прикладного искусства, членом редколлегий многих изданий, в том числе нашего журнала «Финно-угроведение».

Одна из заповедей этнографа гласит: «Почитай великих предшественников, учителей в научной и общественной жизни, дабы и тебя чтили по заслугам твоим». Владимир Емельянович – благодарный и достойный ученик своих прекрасных учителей. (Не случайно одну из последних своих книг он посвятил «...своим Учителям и Ученикам...» – именно так: те и другие с большой буквы). За годы общения я слышала от него много хороших слов о школьных учителях, преподавателях педучилища и профессорах МГУ С.А.Токареве, Л.П.Лашуке, К.И.Козловой, Г.Г.Громове, и др. С благодарностью и чувством огромного уважения вспоминает он профессора УдГУ В. Е.Майера, под руководством которого начинал работать в университете, которому верно служит вот уже 30 лет.

Владимир Емельянович ценит дружбу, радуется успехам друзей и знакомых, гордится успехами своих учеников, среди которых есть не только кандидаты, но и доктора наук. У В.Е.Владыкина в нашей стране и за рубежом много почитателей его многогранного таланта. Свидетельство тому – представительные делегации на его 60-летие из разных научных центров, в том числе из Венгрии и Финляндии.

Помимо университета, В.Е.Владыкин читает публичные лекции в различных аудиториях. Его ждут везде, рады встрече с ним и говорят о нем с гордостью. Еще десять лет назад, в день его 50-летия, тогдашний Председатель Президиума Верховного Совета Удмуртской Республи-

ки В.К.Тубылов назвал его гордостью удмуртского народа. Его научные работы и поэзию читают на русском, удмуртском, английском, немецком, венгерском, финском, белорусском, марийском, коми языках, и не только в Удмуртии и России, они востребованы и зарубежными библиотеками, в том числе библиотеками ряда университетов и Конгресса США.

У В.Е.Владыкина надежный тыл: его супруга Т.Г.Владыкина (Перевозчикова) – скромная, обаятельная женщина – ведущий фольклорист Удмуртии, доктор филологических наук, Заслуженный деятель науки УР, соавтор Государственного гимна Удмуртской Республики.

Перу профессора Владыкина принадлежит свыше 200 научных, учебно-методических и научно-популярных работ. В их числе (в хронологическом порядке):

1. Цыгане // Вопросы истории.1969. № 1. С. 204–210.
2. Удмурты // Вопросы истории.1969. № 11. С. 214–220.
3. К вопросу об этнических группах удмуртов // Советская этнография. 1970. № 3. С. 37–47.
4. Лужичане // Вопросы истории.1972. № 2. С.216–220. (В соавт.).
5. Радуга над Франкенхаузеном // Вопросы истории.1976. № 5. С.215–220. (В соавт.)
6. Языческая символика древнейших удмуртских обрядов // Вопросы финно-угроведения. Сыктывкар, 1979.№ 11. С. 22-23.
7. История этнографии удмуртов: Краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск, 1984. 144 с. (В соавт.).
8. Удмурты // Народы Поволжья и Приуралья. Уфа: Наука, 1985. 75–107. (В соавт.)
9. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994, 384 с.
10. Ми – удмуртъёс. Зечесь-а?! (На удм., рус., англ. яз.) М., 1996. 80 с.
11. Этнография удмуртов. Ижевск, 1991; изд. 2-е, дополн. 1997. 248 с. (В соавт.)
12. Бесермяне // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 96–97. (В соавт.)
13. Удмурты // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 559–561. (В соавт.)
14. Даур куара – Глас веков: Учебное пособие по истории удмуртского народа для 5–7 классов. / В.Владыкин, М. Гришкина, М. Иванова, Л. Христолюбова. Под общей ред. В. Владыкина. Ижевск, 1998. 212 с.
15. Удмурты // Народы Поволжья и Приуралья: Коми. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. С. 428–549. (В соавт.)
16. Удмурты // Энциклопедия «Удмуртская Республика»). Ижевск, 2000. С. 109–117, а также 25 статей в разделах: Этнография, Религия, Народонаселение.
17. Конфессиональные процессы в Удмуртии в 1990-е годы //Феномен Удмуртии. Т. 3. Идеология и технология этнической мобилизации. Кн. 1. Удмуртское национальное движение: Надежды. Возможности. Реалии. М.-Ижевск, 2002. С. 90–108.

18. Мон: О себе и других, о народах и Человеках, и...Ижевск: Удмуртия, 2003. 400 с.

19. Allunionsession der Sovjetischen Archäologen, Ethnographen, Antropoloden und Folkloristen. Tbilisi. 1971 // Ethnographische-Archäologische Zeitschrift. Berlin, 1972. № 13. S. 657–666.

20. Die frühen Perioden der Ethnogeschichte der Udmurten (Wotjaken) // Acta Ethnographica. Budapest. 1972. Tomus 21 (3-4), S. 235–261.

21. Udmurttien perinteinen maailmankatsomus: alkuperä ja kehitys // Ison Karhun jalkelaiset/ Suomalaisen Kirjallisuuden Toimituksia 697. Helsinki, 1998. P. 233–252.

22. The Ethno-Cultural Heritage Problems in the Udmurt Traditional Culture //Humanities on the Threshold of 21-st Centry. Orlando, 1999. P. 93–96.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Владимир Владыкин // Писатели Удмуртии: Биобиблиогр. справочник. Ижевск, 1989. С. 97–99.

2. Владыкин Владимир Емельянович // Вклад ученых Удмуртии в науку России. Ижевск, 1996. С. 72–74.

3. Владыкин Владимир Емельянович // Христолюбова Л.С. Ученые – удмурты: Биобибл. справочник. Ижевск. 1997. С. 10–12.

4. Владыкин Владимир Емельянович // Энциклопедия «Удмуртская Республика». Ижевск. 2000. С. 232.

5. *Пузанов В. В., Верижникова.* История Удмуртского государственного университета. Краткие очерки. 1931–2001. М.– Ижевск, 2001. С. 155–157.

6. Владыкин Владимир Емельянович // Институт: история и современность (К 70-летию Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук). Ижевск, 2001. С. 306–307.

7. Владыкин Владимир Емельянович // Историки Урала. Екатеринбург, 2003. С. 72–73.

8. Профессор Владыкин Владимир Емельянович. К 60-летию со дня рождения: Биобиблиографический указатель. Ижевск, 2003. 64 с.

9. Список основных работ доктора исторических наук, профессора В. Е. Владыкина (К 60-летию со дня рождения) // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 124–125.

10. Этнос – Культура – Человек. Материалы международной научной конференции. К 60-летию доктора исторических наук, профессора В. Е. Владыкина. Ижевск, 2003. С. 3–75.

«Финно-угроведение», 2003, №1.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рец.: ШКАЛИНА Г.Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2002. 160 с.

За последние годы заметно усилился интерес к традиционным представлениям, мифологии и языческим верованиям марийцев. Вместе с тем появились сомнительного рода публикации, освещающие различные аспекты духовной культуры марийцев, навеянные большими претензиями (8, 23, 27, 28). В их числе можно выделить работу Г.Е.Шкалиной «Традиционная культура народа мари» (Йошкар-Ола, 2002). Отметим, что название издания далеко не отражает содержание данной работы. Следовало бы озаглавить ее как «Религиозно-мифологические представления марийцев», поскольку именно этот круг проблем в ней и обозначен.

Уже первые строки *Предисловия* настораживают и вызывают недоумение. Читаем: «В социокультурной динамике современного общества вектором интеллектуальных усилий в последнее время приоритетно является современное осмысление роли *Традиции*...и т.д. и т.п.» (26, с.3). Ну чем вам не К.Леви-Стросс? После такого надо признаться разве что в своем интеллектуальном убожестве перед уважаемой Галиной Евгеньевной.

Впечатляющей выглядит вводная часть работы (*Источники и историография*), демонстрирующая степень владения автором проблемой. Однако она на три четверти повторяет предисловие, написанное В.А.Акцориным к первому тому *Свода марийского фольклора «Мифы, легенды, предания»* (2, с.5–22), без какого-либо намека и ссылок. И, к сожалению, это не исключение, а правило, пронизывающее всю публикацию Шкалиной. Первые три главы, в лучшем случае, претендуют на уровень хорошего реферирования, нежели на теоретическую позицию автора. Обратимся к главам IV-IX, в которых реализуется авторская концепция «традиционной культуры».

В четвертой главе первый параграф посвящен представлению марийцев о «Ю». Согласно Шкалиной, «Ю» – это не что иное, как существующее до сих пор в представлениях народа (надо полагать с глубокой древности) философское понятие, выражающее *живительную силу, мощь, энергию.* И эта категория «распространяется в облачном и звездном небе» и, благодаря этому самому «Ю» и «растет трава, дерево, злак и даже стадо; от него зависит здоровье и благополучие человека». К тому же «Ю» – это нечто (неопределенное, т.е. апейрон) да и всеобъемлющее, «существующее вне времени», но в пространстве (26, с.49).

Можно было бы, конечно, и согласиться с автором этих строк, с утверждением подобного рода , но «Ю» есть не что иное, как система заговорных формул, магических заклинаний и не более того (18). Встав на такую методологическую позицию, Г.Е.Шкалина вынуждена была снизойти с философских высот в мистику. Хотя следует заметить, что этот раздел, увы, чуть ли не единственная часть, где содержится собственная авторская позиция.

Следующий параграф «Юмо и Керемет – древнейшие архетипы Марийской Вселенной» представляет обрывки отдельных высказываний, абсолютно не связанные друг с другом, не имеющие отношения ни к первой, ни к последующим частям работы. Анализировать здесь практически нечего. Нет общей логики, пронизывающей всю главу, и какого-либо маломальского обобщения по ее содержанию.

Если бы автор в качестве антиподов рассматривала Юмо и Киямат, то это было бы гораздо ближе к истине. Но и эту пару нельзя рассматривать в качестве древнейших архетипов. Киямат – образ, возникший в религиозно-мифологических представлениях мари под влиянием ислама. Что же касается антагонизма Юмо и Керемета, то, судя по имеющимся публикациям, миф о Юмо и Керемете, как о противоположных персонажах, появился лишь в середине XIX века под пером казанского протоиерея В.П.Вишневского, но никак не раньше (6). Иначе говоря, это миф социального толка, гениально созданный с целью христианизации язычников. Ведь он направлен не против бога – Юмо, а против «дьявольского» в язычестве. Вишневский тем самым как бы заявляет: мы ничего не имеем против вашей веры (ведь иначе можно насадить и безбожие), мы лишь за духовное освобождение вас от разорительного, бесполезного культа Керемета. И этот акт иезуитского насаждения христианства преподносится им как возвращение к истинному богу, под которым подразумевается Иисус Христос.

Хотя и имеется ссылка на работы С.Алазонова и С.А.Нурминского, тем не менее, Шкалина почему-то не хочет обратить внимание на то, что у первого речь идет не столько о *Керемете*, сколько о *Кугыенге* (3). Более того, несколько раньше протоиерей Челпаков (в миру П.Ф.Самарин) духа под названием Керемет выделяет лишь в штате Кугоень (т.е. Кугыенга) (25, л.5–6). Думается, здесь обнаруживается один из этапов становления культа Керемета, более древнее его понимание в системе религиозно-мифологических представлений. Что же касается С.А. Нурминского, то он писал: «... это начало Кереметь. Трудно определить какое отношение имеет это начало к существу высочайшему – (Юмо), потому что ни в одной легенде (мифе – примеч. наше – *Ю.К.*) не указываются их взаимные отношения: они как будто не существуют друг для друга» (17, с.248). Поэтому говорить о них как о древнейших архетипах, по крайней мере, безосновательно.

Не корректно выглядит и название второго параграфа данной главы – «*Миф о Юмынӱдыр – миф о Добре и Зле как преодолении Хаоса в мифологии народа мари*». Ни сам миф, ни содержание данного раздела никакого отношения ни к утверждению ценностно-оценочного сознания, ни нравственно-регулятивного принципа, а тем более к космогоническому процессу не имеют. Г.Е.Шкалина, излагая содержание данного параграфа, могла бы посмотреть имеющиеся мои публикации об образе *Юмынӱдыр* и сделать ссылку на эти работы (12). Автор этого не делает по той простой причине, что для нее она равносильна самоуничтожению. Ведь в таком случае окажется, что все изложенное – суть жалкое переложение уже опубликованных мною работ как в России, так и за ее пределами.

В V–VII главах Шкалина излагает свою позицию относительно язычества мари. При этом она обошла молчанием исследования О.В. Данилова, Ю.А.Калиева, Н.С.Попова, В.С.Соловьева, А.Ф.Ярыгина по марийскому язычеству. А между тем в этих публикациях можно обнаружить параметры, характеризующие язычество как религию, и, пусть еще рабочие, и скорее вызванные потребностью ориентации в содержании исследуемого явления, но все-таки свои определения язычества (См.: 7, 12, 19, 22, 29).

Согласно Шкалиной, *язычество – это естественная религия, где каждое явление природы обожествляется, имеет особый смысл, а человек является неразрывной частью этой одухотворенной природы* (26, с.68).

Конечно же, как религия язычество возникает естественным, естественно-историческим путем, в процессе эволюции ранних форм религиозных воззрений, обобщения культовой практики, перенесения для осмысления новых форм хозяйственной деятельности элементов архаичного мировосприятия и на этой основе создания определенной системы верований и культа. Следовательно, с позиции рационального понимания, язычество – это духовно зафиксированный, но в то же время во многом превратно осмысленный, конкретно-исторический, а значит, и уникальный опыт отношения к окружающей природной и социальной действительности. В плане социальном язычество вызвано к жизни также естественной потребностью – стремлением обеспечить стабильное функционирование общественного организма, стремлением упорядочить, в соответствии с календарными особенностями хозяйственной деятельности, систему трудовой и обрядовой практики. Для чего и понадобилось сакрально закрепить наличный общественно-исторический и духовный опыт. Тем самым язычество стало одновременно и носителем, и формой выражения культурной самобытности. Иначе говоря, язычество изначально складывалось как этническая религия. И этот процесс протекал как внутренний, обусловленный, прежде всего, закономерностью эволюции самого общественного организма, то есть как естественно-исторический процесс. В этом видится смысл его естественной природы как исторической формы религии.

Итак, язычество вырисовывается как этническая религия. И в этом смысле можно утверждать, что нет язычества вообще, язычества как такового. Речь можно вести лишь о конкретном этнически определенном его проявлении. Вот почему в нашем активе до сих пор нет приемлемого определения язычества. Единственная дефиниция содержится в пятом томе «Философской энциклопедии» (1, с.611–612). Оно, конечно же, уже во многом не отвечает сегодняшнему уровню развития науки и поэтому требуется ее и уточнение, и углубление, и даже переосмысление. Мною уже было высказано в печати мнение относительно данного определения, и взыскательный читатель может найти в нем авторскую позицию относительно язычества, его религиозно-мифологического содержания, места в ряду других форм религии.

Но ничего подобного в истолковании сути язычества мы не обнаружим в работе Шкалиной. Она сходу, мимоходом характеризует исследуемое явление, попадая сразу «в яблочко». Вместе с тем, что-то подобное уже в литературе встречалось и неоднократно. Вспоминает-

ся и А.П.Потапов (20), и в своих публикациях мне приходилось об этом же писать.

Далее, насчет обожествления каждого явления природы. Культ природы – явление распространенное достаточно широко. Язычество, безусловно, содержит в себе подобное отношение к природе. Но в таком случае мы никак не определим качественный аспект данного духовного феномена. Язычество при этом останется неуловимой для разума субстанцией, поскольку оно в этом случае ничем в принципиальном плане не отличается от ранних форм религии. Между тем, язычество, как религия, содержит в себе, в снятом виде, элементы практически всех предшествующих ранних форм религии.

Как историческая форма религии, язычество – явление типологического порядка. И, как было отмечено выше, имеет в качестве своей основы отнюдь не традиции хозяйственно-культурного типа, основанного на присваивающих формах труда. А это означает: утверждение о том, что культ природы – смысловое содержание язычества, остается весьма спорным тезисом. Оно никак не согласуется с действительным положением вещей. Говоря о марийском язычестве, необходимо заметить, что это религия, выражающая культ окультуренной природы. Другими словами, она, прежде всего, религия земледельческая. Более того, в марийском язычестве нет богов охоты, рыболовства, леса и сфер деятельности, имеющих к ним отношение. Разве что к их числу можно отнести богов, покровительствующих бортевому пчеловодству. Да и этот вид хозяйственной деятельности издавна относился к сфере окультуренной деятельности. Еще один нюанс: у марийцев не было богов, покровительствующих домашним животным. Эту функцию выполняло божество, имеющее сугубо земледельческое происхождение,– громовержец *Кӱдырчӧ юмо*. Отличительной особенностью марийского язычества является и то, что оно выражает культ труда мужчин. Тогда как уход за домашней живностью традиционно было уделом женщин, правда, за исключением лошадей. Вот почему в пантеоне богов (не будем смешивать его с архаичным пантеоном праматерей) нет богинь, и даже такие специфические функции, как сфера покровительства рождению, порождающей силы приписывается мужскому божеству *Шочын* (см. *Шурно шочын, Мланде шочын*), вместо *Шочынава* (Порождающей праматери).

Исходя из этого, можно утверждать, что язычество во многом выражает переосмысление более ранних мифологических представлений.

И, будучи основанным на культурно-исторической традиции народа, выражает, в превращенной форме, его общественно-исторический, духовный и хозяйственно-культурный опыт. В этом отношении язычество становится духовной основой народной культуры. Ведь до сих пор вся народная культура даже тех народов, которые достаточно давно приняли мировые религии, пронизана духом язычества. А ведь это, в свою очередь, означает, что язычество есть духовная основа, цементирующая этническую общность и способствующая сохранению его культурной самобытности.

Сложность, политеистичность, многоликость исторического проявления, противоречивость материала, этническая специфика бытования, связь с повседневностью, синкретичность веры, культа, мифологических представлений, ценностно-оценочных отношений, организационных и правовых норм делают язычество весьма сложным для понимания. И даже такой виднейший специалист в области религиоведения как С.А.Токарев в связи с этим пришел к мысли отказаться от термина «язычество» и предлагал заменить его понятием «племенные культы» (24). А академик Б.А.Рыбаков вообще ушел от определения язычества, отметив, что под его содержанием подразумевается широкий круг дохристианских верований, обозначаемых неопределенным термином «язычество»(20). Вместе с тем его работы во многом способствовали реабилитации язычества и как термина, и как религии. И надо признать, во многом стимулировали исследования языческих верований.

Следующий тезис в дефиниции Шкалиной «*человек является неразрывной частью этой одухотворенной природы*» к язычеству имеет весьма отдаленное отношение. Как было отмечено выше, для миропонимания данной формы религии куда большую значимость приобретает окультуренная природа, нежели природа в целом. И второе, органическая слитность человека и природы – характерная черта мифологического мировосприятия, а отнюдь не религии. Языческая модель мира предполагает уже два мира: реальный и сверхъестественный. Эта мысль в текстах марийских языческих молитв раскрывается как наличие «двух туманов»: верхнего и нижнего, а также в выражении о «поддымном мире людей» (15, с.106).

Что касается последующего изложения, то и здесь обнаруживается дилетантизм и верхоглядство автора. Шкалина, ничуть не смущаясь, воспроизводит высказывания дореволюционных авторов как единст-

венно возможные и, тем самым, приписывая им характер абсолютной истины. А ведь многие из этих работ весьма тенденциозны. Не говоря о том, что они выражают соответствующий уровень развития науки, восходящий ко второй половине XIX, или, пусть к началу XX века. И при этом ни слова об авторах, исследующих данную проблему в наше время. Более того, она, как и раньше, продолжает использовать чужие мысли, идеи, не делая при этом никаких ссылок или хотя бы оговорок. На стр. 72 читаем: «Фольклорные тексты указывают на то, что *Юмын-ӱдыр* прядет нитки. Ее прялкой является *кава менге*...» и т.д. К этой мысли я шел целых двадцать лет, по крохам собирая полевой материал, в общей сложности прошагав пешком от берегов Ветлуги до Урала, пока она не вылилась в концептуальную систему об астральных представлениях мари. Оказывается, и нет тебя, нет твоих работ, одна Шкалина.

Не выдерживает никакой критики восьмая глава монографии «*Феномен шаманства в системе традиционного верования мари*». Это все равно, если бы мы стали утверждать о том, что марийцы строили пирамиды, наподобие египетских, или Колизей, или готические храмы и т.п. Шаманство, равно и шаманизм, – явления сугубо сибирские. И даже обские угры достаточно поздно восприняли практику камлания, возможно, в результате ассимиляции в своей среде палеоазиатов.

Шкалина, утверждая наличие в прошлом у марийцев шаманства, опирается на единственную в своем роде публикацию Н.И.Золотницкого (11), в которой никто даже из дореволюционных исследователей всерьез не воспринял этот тезис (9, с.77–79; 10, с.356–357). И оказывается, по Шкалиной, «мужан», здесь автор исказила это понятие (а звучит оно как «мужаҥ», «мужедше»), есть не что иное, как перевернутое слово «шаман» (26, с.110).

Мужедше буквально означает «гадатель», и оно восходит к названию хтонических духов класса *мужо*, по-удмуртски *муж*. Глагол «мужедаш» выражает не что иное, как «определить *мужо*» (13, гл. 4, § 2). В связи с этим все, что излагается в данной главе, представляет, в лучшем случае, историографическую ценность и не более.

И, наконец, девятая глава – «*Представления о царстве Киямат*», как и предыдущие, написана с нескрываемой претензией на оригинальность. Между тем о погребальной обрядности и о мифологической модели «подземного мира» мари в свое время писали Г.А.Архипов, О.В.Данилов, Ю.А.Калиев, Т.Б.Никитина, Н.С.Попов (4,

5, 7, 14, 16, 19), не говоря об исследованиях авторов из других республик Среднего Поволжья и Приуралья. Автор могла бы обмолвиться об этих публикациях, чем значительно выиграла бы работа. Почему она решила проигнорировать практически всех и, что ведь весьма любопытно, и ныне здравствующих исследователей, остается загадкой. Бросая вызов всем и вся, надо же предложить что-то очень весомое, но ведь ничего этого нет. Поэтому-то и создается впечатление легковесности, скоропалительности, верхоглядства, некритичности и публицистичности изложения материала с элементами мистицизма, а не о серьезном научном исследовании, не говоря уже о философском характере работы.

Если бы не эти огрехи, откровенное, иногда и завуалированное плагиатство, то, надо признать, она проделала титаническую работу: сумела собрать разрозненные сведения о духовной культуре марийцев в одну, пусть и не до конца продуманную, книгу; попыталась увязать религиозно-мифологические представления мари с философскими, этическими, теологическими учениями Индии и Китая. Возможно, такого рода исследования в ближайшее время и будут востребованы, но ведь для этого необходимо всерьез заняться исследованием и осмыслением, прежде всего, духовного наследия мари. Будем надеяться, у Г.Е.Шкалиной найдется упорство и настойчивость для того, чтобы переломить себя и представить новую, достаточно продуманную и аргументированную версию работы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* Язычество// Философская энциклопедия. Т.5. М., 1970. С.611 – 612.

2. *Акцорин В.А.* Предисловие // Свод марийского фольклора **«Мифы, легенды, предания»**. Йошкар-Ола, 1991.

3. *Алазонов, священник.* О религиозных верованиях некрещеных черемис Бирского уезда // Памятная книжка Оренбургской губернии на 1865 год. Отд. II. Уфа, 1864.

4. *Архипов Г.А.* Происхождение марийского народа по археологическим данным // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967.

5. *Архипов Г.А.* Марийцы IX–XI вв. К вопросу о происхождении народа. Йошкар-Ола, 1973.

6. *Вишневский В.П., протоиерей.* Религия черемисов Казанской губернии // Русский вестник 1856. Т. 6. Кн. II.

7. *Данилов О.В.* О древних корнях марийского язычества // Марийский археографический вестник. Йошкар-Ола, 1993, № 3.

8. *Ефимова Н.А.* Сам себе знахарь. Тайны марийского языческого целительства. Йошкар-Ола, 1991.

9. Заметка К. по поводу: «Невидимый мир и т.д.» *Н.И.Золотницкого* // Филологические записки. 1878. Ч.1. С.77–79.

10. Заметка по поводу: «Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис» *Н.Золотницкого* // Древняя и Новая Россия, 1878, №4. С.356–357

11. *Золотницкий Н.И.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань, 1884.

12. *Калиев Ю.А.* К астральной мифологии марийцев // Философия и политика. Йошкар-Ола, 1993; *Калиев Ю.А.* Марий калыкын мифологийже: Тӱнян да айдемын лиймыже // Ончыко, 1994, № 1; *Калиев Ю.А.* Марий калыкын мифологийже: Кушнӧ пыл лонгаште // Ончыко, 1994, № 2.; *Калиев Ю.А.* Домовые духи у восточных марийцев // Культура малых народов: Понятие, судьбы, история. Мурманск, 1994.; *Калиев Ю.А.* Об особенностях представления восточных марийцев о духах «мужо» // Духовная культура: Проблемы, тенденции развития. Сыктывкар, 1994; *Калиев Ю.А.* Об астральных представлениях марийцев// Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1994; *Калиев Ю.А.* Духовная культура марийского народа // История и культура марийского народа. Йошкар-Ола, 1994; *Калиев Ю.А* Образ «Юмынӱдыр» (небесной красавицы) в астральных представлениях марийцев // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum Pars VI. Jyväskyla, 1996; *Калиев Ю.А.* Сылнымут да тоштой. Литература и мифология: Нравственное воспитание на традициях марийского язычества. (Пособие для учителей). Йошкар-Ола, 1999; *Калиев Ю.А.* Устное народное творчество // Этнография марийского народа. Йошкар-Ола, 2001; *Калиев Ю.А.* Мифологические представления // Этнография марийского народа. Йошкар-Ола, 2001; *Калиев Ю.А.* Мир марийской мифологии в исследованиях финских ученых // Финские ученые о культуре и языке марийского народа. Йошкар-Ола, 2002; *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003.

13. *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003.

14. *Калиев Ю.А.* О некоторых особенностях культа змеи в верованиях марийцев // Полевые исследования Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Йошкар-Ола, 1993. АЭМК. Вып. 22; *Калиев Ю.А.* Подземный мир марийской мифологии: генезис и эволюция // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1995.

15. Марий кумалтыш мут / Сост. *Н.С. Попов.* Йошкар-Ола, 1991. С. 107.

16. *Никитина Т.Б.* История населения Марийского края в I тыс. н.э. (по материалам могильников). Йошкар-Ола, 1999.

17. *Нурминский С.В.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. Казань, 1862. №3.

18. *Петров В.Н.* Мари Ю. Йошкар-Ола, 1993.

19. *Попов Н.С.* Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX в.// Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981; *Попов Н.С.* Параллели в погребальном обряде марийцев и ираноязычных народов// Congressus septimus internationalis Fenno-ugristarum. B. 4.Debressen, 1990.

20. *Потапов А.П.* Алтайский шаманизм. М.: Наука, 1991.

21. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1980; Его же. Язычество древней Руси. 1988.

22. *Соловьев В.С.* Время и религия. Йошкар-Ола, 1968; *Соловьев В.С.* Атеизм и формирование нового человека. Йошкар-Ола, 1979; *Соловьев В.С.* По пути духовного прогресса. Йошкар-Ола, 1987; *Соловьев В.С.* Чимарий вера тенгече да таче// Ончыко, 1999, № 1.

23. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу, 1997.

24. *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 24.

25. *Челпаков, протоиерей (П.Ф.Самарин).* Сведения о вере черемис Бирского уезда Уфимской губернии // УА РГО. Разряд 53. Оп.1. Д. 53. Л. 5–6.

26. *Шкалина Г.Е* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2002.

27. *ЭрВел С. Семен (Новиков).* Космическая философия и космополитическая экономия. Уфа. Б.и., Б.г.

28. *Юадаров К.Г.* Вера предков. Язычество. Йошкар-Ола, 1999.

29. *Ярыгин А.Ф.* Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976.

Юрий Калиев
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2003, №1.

Рец.: СОКОЛОВА Г.Л. Определение в современном марийском литературном языке. Йошкар-Ола, 2001. 157 с.

Анализируемая диссертация посвящена исследованию определения в современном марийском литературном языке. Работа была написана под руководством профессора, доктора филологических наук Ю.В.Андуганова. Тема, избранная Соколовой Г. Л. для диссертационной работы, весьма актуальна, так как синтаксис представляет собой наименее разработанную область грамматики марийского языка, а об определении до настоящего времени нет специального монографического исследования. В марийском языке имеются лишь некоторые частные несистематизированные выводы по данной проблеме. Представленная к защите диссертация Соколовой Г. Л. является первым специальным комплексным исследованием определения в марийском языке. Автор в своей работе решает следующие задачи:

а) установить отличительные черты определения марийского языка;

б) рассмотреть виды определения;

в) выявить основные способы и средства выражения определения;

г) определить виды морфолого-синтаксической связи между компонентами определительной конструкции.

Материалом для диссертации послужили произведения классической и современной марийской прозы, поэзии и драматургии, тексты из периодической печати. В работе предпринята попытка рассмотрения определения методом синхронного описания с использованием дистрибутивного анализа. Частично применялся диахронный метод.

Диссертация состоит из введения, 6 глав, заключения и списка использованной литературы. Объем работы – 157 страниц компьютерного набора.

Во введении четко определяются цель и задачи исследования, обосновывается актуальность, новизна, теоретическая и практическая значимость работы.

Первая глава посвящена качественной характеристике определения в марийском языке. Определение рассматривается как второстепенный член предложения, который связывается с определяемым словом при

помощи атрибутивной связи. В первой главе показаны принципы выделения второстепенных членов, в т. ч. определения.

Вторая глава представляет собой всестороннее описание видов определений в марийском языке. Соколова Г. Л. по различным признакам предлагает следующую классификацию определений:

распространенные и нераспространенные;
обособленные и необособленные;
препозитивные и постпозитивные;
согласованные и несогласованные;
однородные и неоднородные.

Свои выводы по каждому виду определений автор обосновывает конкретными языковыми фактами. Выводы убедительны. Они не вызывают возражений. Причем такая полная классификация определений дается впервые в марийском языкознании.

Третья глава посвящена исследованию способов выражения определений. Автор диссертации анализирует самые различные средства выражения определений. Определение в составе субстантивного словосочетания может выражаться именем прилагательным, именем существительным в именительном и косвенном падежах, именем числительным, местоимением, причастием, деепричастием, наречием, инфинитивом, послеложным сочетанием и т.д. Однако у рецензента есть вопрос к диссертанту, который определением называет имя существительное в аблативе и приводит примеры: *чодырагычын лекмаш* 'выход из леса', *пуше гегычын тӧрштымаш* 'прыжок с дерева', *олагычын толмаш* 'приезд из города' (стр. 81–82). Это первый вывод: *гыч* квалифицируется в диссертации как падежный суффикс. В исследовании сделан и второй вывод о зависимой части с послелогом *гыч/гычын* 'из, с, от кого- чего-либо, по чему-либо': *чодыра гыч лекмаш* 'выход из леса' (стр. 86). Рецензент считает, что второй вывод вступает в противоречие с первым. Если *гыч* является послелогом и пишется раздельно, то он не может быть формантом аблатива.

Четвертая глава диссертации представляет собой исследование видов морфолого-синтаксической связи между компонентами определительной конструкции. Определение – это подчиненный определяемому слову член предложения. Его выделение должно идти по пути установления синтаксических связей между словами. Морфолого-синтаксическими видами определительной связи слов в марийском языке автор анализируемого труда считает именную несогласованную связь, согласование, управление и примыкание.

Диссертант считает, что именная несогласованная связь предполагает выражение определения именной частью речи в именительном падеже. Определяемая часть при данном виде связи – это изменяемое по падежам существительное, например: *Пайрем кечын у мурым мурат* 'В праздничный день поют новые песни'.

В марийском языке с определяемым словом согласуются постпозитивные и обособленные определения: *Мутетше тыйын книгаште кодеш* 'Слова твои остаются в книге'. *Пӱнчӧ, мучко пӱнчӧ. Тыгыде, вияш.* 'Сосны, всюду сосны. Небольшие, прямые'. Способом неполного согласования связываются компоненты определительных конструкций с притяжательными отношениями: *Ӱдырамашын ыштыме пашаже шинчалан ок кой* 'Выполняемая женщиной работа глазу не видна'.

В диссертации убедительные выводы сформулированы об управлении и примыкании.

В марийском языке различают два вида управления: непосредственное и опосредованное. Непосредственно управляемыми в марийском языке являются определения, выраженные существительными в косвенных падежах. В роли главного слова выступает отглагольное имя существительное.

Опосредованное управление характерно для атрибутивных субстантивных словосочетаний, где зависимая часть употребляется с послелогами: *чодыра воктене илымаш* 'проживание у леса'. *шинча вошт ончымаш* 'пронзительный взгляд'.

Пятая глава работы Соколовой Г.Л. посвящена проблеме места определения в предложении. Автор рассматривает местоположение определения в марийском и финно-угорских языках и выделяет три функции порядка слов: 1) смысловую, 2) грамматическую, 3) стилистическую. В соответствии с законом твёрдого порядка слов определение в марийском языке употребляется в препозиции по отношению к слову, которое оно определяет. Постпозиция возможна при обособлении определения, после определяемого слова могут располагаться также имена существительные и местоимения в родительном падеже.

В шестой главе автор обстоятельно рассматривает приложение, его виды и лингвистические характеристики.

Все выводы исследования хорошо и убедительно доказаны анализом конкретного языкового материала, примерами из марийской художественной литературы.

В целом диссертация Соколовой Г. Л. выполнена грамотно, на высоком научно-теоретическом уровне. Выводы вполне объективны и не

вызывают принципиальных возражений. Её исследование отвечает всем требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям и является определенным вкладом в финно-угорское и общее языкознание. Практическая значимость работы состоит в том, что её материалы могут быть использованы исследователями морфологии и синтаксиса финно-угорских языков. Выводы и положения этого труда представляют определенный интерес для специалистов по филологии, аспирантов, студентов вузов. Результаты работы могут быть использованы при составлении научной грамматики марийского языка, учебников и учебных пособий для вузов и школ, при проведении спецкурсов и спецсеминаров.

Геннадий Тужаров
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2003, №1.

ХРОНИКА

КАРЛЫГАНСКАЯ ЦЕНТРАЛЬНАЯ ВОТСКАЯ ШКОЛА (1883 – 1918 гг.) (к 120-летию основания)

Изучение истории народного образования в России пореформенного периода занимает важное место в отечественной истории. Изменившиеся в эту эпоху социально-экономические условия развития государства вызвали потребность в повышении образовательного уровня населения. Рост капиталистических отношений в России втягивал в свою орбиту и регионы, населенные нерусскими народами, охватывая социально – экономическую, политическую и культурную сферы их жизни. В то же время геополитические цели России требовали приобщения многих народов Востока страны к православной идеологии. Реформы 60 – 70 гг. XIX в. привели к резкому возрастанию запроса на школу и образование, влияя на направление образования, придавая школе более демократический характер. Они вызвали высокий запрос на учебные заведения различного рода. Одной из таких школ стала Карлыганская Центральная вотская школа, которая была открыта в 1883 году удмуртом Кузьмой Андреевичем Андреевым и уже в 1891 году начала готовить учителей для удмуртских школ.

Очень интересен путь К.А.Андреева к педагогической деятельности. Он родился в 1857 году, его отец был жрецом в куале (молитвенный шалаш). У Кузьмы Андреева было огромное желание учиться, но родители его не отпускали, т.к. он был старшим ребенком в семье. В 15 лет он поступил в Старо-Цыпьинскую русскую школу грамоты. Проучился 9 недель – «выучился мало». На другой год Кузьма Андреевич поступил в Сардабашскую крещено-татарскую школу, «учился четыре месяца, научился отлично читать и писать, познакомился с книгами на крещено-татарском языке. Читал я хорошо и по-русски, но

ничего не понимал… Больше мне учиться не пришлось, т.к. меня как старшего сына не отпустили из дому…» (1, с.249).

В это время в Казани было напечатано несколько книжек на удмуртском языке. Кузьма Андреевич привез пять удмуртских букварей и несколько книг религиозного содержания и по ним занимался самообразованием. Он стал собирать по пятницам детей для учения грамоте и людей взрослых для религиозного собеседования. С согласия приходского священника он открыл пятничную школу, вроде воскресной (3, с.3). Так Андреев провел год – зиму и лето. Его ученики научились отлично читать. Но Андреев был недоволен своей школой, т.к. считал, что этого мало (1, с.249). Но больше времени он уделять не мог, т.к. жалования он ни от кого не получал и в будничные дни обязан был трудиться с остальными членами семьи (2, с.4).

С конца 1883 г. Кузьме Андреевичу было назначено жалование от Вятского Епархиального комитета Миссионерского общества по 130 рублей в год. Тогда он нашел квартиру и начал ежедневно заниматься с учениками. Потом его отец выстроил двухэтажный пятистенный дом, в котором поместилась школа с небольшим общежитием для приезжих учеников. Ежегодно Андреев получал премию от 75 до 150 рублей от Министерства народного образования.

С 1891 г. школа стала называться «Центральной», прислали учителя удмурта, вотяка из Казанской учительской семинарии – Гавриила Прокопьева. С 26 февраля 1896 г. школа стала миссионерской (1, с.253).

Большую помощь Андрееву оказывал священник Гаврилов, который пользовался репутацией хорошего миссионера (2, с.11).

Район влияния Карлыганской школы распространялся на следующие деревни и починки: 1) Уржумский уезд, Мамсинерский приход, Киселево в пяти верстах, Шолдынер в двух верстах; 2) Малмыжский уезд, Цыпьинский приход, починок Сизнерский в пяти верстах, Малый Карлыган в двух верстах и Ральниковский приход, починок Семеновский в шести верстах (2, с.10).

В 1896 г. было построено новое здание школы-церкви. На строительство школы адвокат Плевако пожертвовал 2 тыс. рублей (3, с.7, 34). Купец И.Т.Анисимов купил и поставил дом под училище, снабжал училище и книгами, и письменными принадлежностями, купил дом для помещения общежития, мастерской, одного из отделений училища и квартиры учителю, приобрел учебных книг на 74 рубля (4, с.34). По-

сле закрытия Самарской учительской семинарии освободилась сумма 1 тыс. 132 рубля 50 копеек, которую также перечислили на строительство школы (1, с.25–260).

В 1895–1896 гг. в Карлыганской школе помощником учителя работал талантливый педагог-просветитель И.С. Михеев, а после него Павел Туганашев (5, с.76).

С 29 сентября 1896 г. школа стала «открытой» (в ней могли обучаться дети из более или менее отдаленных мест) и двухклассной. При школе было общежитие – отдельное для мальчиков и для девочек. впрочем, последнее служило еще и кухней и общей ученической столовой. Там проживало 40 человек ежегодно (4, с.121).

Заведующим школой был назначен Иванов Николай Иванович – священник, а К.А.Андреев был назначен на должность епархиального вотско-татарского миссионера (6, с.53). В это же время Андреев представил иск Министерству народного просвещения на 998 рублей 58 копеек. Он заявил, что это его личные деньги, потраченные на школу. Директор Казанской учительской семинарии поручил проверить этот факт заведующему Карлыганской Центральной вотской школы Н.И. Иванову. Сведения не подтвердились, о чем и сообщили Н.И. Иванов. Г.П. Прокофьев и П. Туганашев (6, с.62). Видимо, из-за этого К.А. Андреев вынужден был уйти из школы.

В Карлыганской школе существовал распорядок дня для учеников, проживающих в общежитии:

6.00 – подъем;

7.00 – чай, после короткой молитвы;

8.30 – общая молитва, в которой участвовали и приходские ученики;

9.00 – учеба;

12.00 – обед;

12.30 – 16.00 – учеба;

16.00 – чай;

21.00 – вечерняя молитва;

21.30 – сон (4, с.21).

В школе изучались семь предметов, по которым ученики сдавали экзамены: Закон Божий, славянский язык, русское чтение, диктовка, сочинение, арифметика, пение (7, с.1–2). Один раз в неделю мальчиков обучали военной гимнастике (6, с.106). В школе имелся также физический кабинет, который был оборудован следующими предметами:

«волшебный фонарь» с 14 картинками, подзорная труба на штативах, лупа, электрический звонок с двумя элементами и тремя кнопками, достаточное количество изолированной проволоки, действующая модель паровой машины, барометр-анероид, спиртовый термометр, большой компас и искусственный магнит (4, с.47).

Первый выпуск учеников состоялся в 1897 году. Все выпускники и выпускницы заняли учительские должности (2 в Глазовском уезде Вятской губернии, 2 в Осинском уезде Пермской губернии, 8 в Казанском и Мамадышском уездах Казанской губернии) (4, с.34).

Второй выпуск школы состоялся в 1898 году. Школу окончили 15 человек (1 мариец, 1 татарин, 2 бесермянина, 2 удмурта-язычника, остальные православные удмурты). Четверо православных удмуртов свидетельства не получили из-за «малости лет», а 2 удмуртам-язычникам выдали удостоверения о том, что они «подверглись испытаниям на звание учителя и сдали его удовлетворительно, свидетельства же выдать при предоставлении метрик» (7, с.5). Двое удмуртов были зачислены в Казанскую Учительскую семинарию. Один из них сын крестьянина из с. Ныръи Ядычерской волости Мамадышского уезда Казанской губернии видный общественный деятель, поэт и публицист Максим Прокопьевич Прокопьев (7, с.3, 6).

За время работы школы было 12 выпусков, школу окончили около 300 человек, многие из которых всю жизнь посвятили преподавательской деятельности.

Харитонов Михаил Харитонович родился в 1882 г. Окончил Карлыганскую школу в 1902 г. Работал на поприще народного образования 52 года (в Карлыганской школе). За учительскую работу награжден двумя орденами Ленина.

Петров Осип Петрович. Окончил Карлыганскую школу в 1902 г. Проработал на поприще народного образования 50 лет. За учительскую работу награжден орденом Ленина.

Спиридонов Федот Спиридонович, родился в 1887 г., окончил Карлыганскую школу в 1905 г. Проработал учителем 50 лет.

Ефимова Фекла Ефимовна, родилась в 1890 г. В 1912 г. окончила Карлыганскую школу. 27 лет работала учительницей в Карлыганской школе и в Татарской АССР.

Среди выпускников Карлыганской школы педагоги и ученые Михаил Ильич и Яков Ильич Ильины, первая удмуртская поэтесса и врач Ашальчи Оки (Акилина Григорьевна Векшина), писатель-прозаик Ай-

во Иви (Иван Григорьевич Векшин). Окончили Карлыганскую школу, получили высшее образование и работали преподавателями дети К.А.Андреева – сын Даниил, дочь Ольга и внук Александр, а дочь Ирина в 1899 г. вышла замуж за Гавриила Прокопьева.

Успех Карлыганской школы в деле просвещения удмуртского народа был связан и с миссионерской деятельностью школы. При школе проводились со взрослыми религиозно-нравственные беседы – объяснялись молитвы, символ веры, заповеди (8, с.217).

К.А.Андреев ездил по деревням, беседовал с удмуртами, читал молитвы (3, с.26).

Кроме миссионерской деятельности, К.А.Андреев оказывал большую помощь исследователям удмуртского народа: С.В.Чичериной, И.С.Михееву и Ю.Вихману (9, с.3).

К концу 19 в. школа оказалась в самом критическом положении в связи с банкротством казанского купца Анисимова. Инспектор, посетивший школу, в своей докладной просил «ассигновать хотя бы 100 рублей на содержание 10 мальчиков из самых беднейших, но самых способных» (10, с.56). Министерство народного просвещения, в ведении которого находилась единственная удмуртская школа, не нашло средств для оказания помощи. В дальнейшем школа существовала благодаря энтузиазму учителей и сборам сельской общины.

В 1918 г. школа была преобразована в начальную. С 1925 г. она стала неполной средней, а с 1957 г. – средней. В школе после революции был отменен Закон Божий, но церковь в селе продолжала работать до 1923 г.

В конце 1930-х годов прекратилось преподавание удмуртского языка. С 1989 г. благодаря стараниям учителей и ныне покойного директора Ф.К. Кузнецова в Карлыганской школе начали преподавать родной язык (татарский, удмуртский, марийский).

В 1996 г. в Карлыгане открылся Центр Удмуртской культуры (11), где проходила научно-практическая конференция «Национальные проблемы удмуртов, проживающих в Республике Марий Эл». С этого же года школа носит имя ее основателя К.А.Андреева. 21 ноября 2000 года в Карлыганской школе прошли Андреевские чтения. На них был отмечен огромный интерес к исследуемой проблеме.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев (путевые записи). СПб, 1905. С.253.
2. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 92. Оп. 1. Д. 1925.
3. НА РТ. Ф. 95. Оп.1. Д. 350.
4. НА РТ. Ф. 93. Оп.1. Д. 522., л.34.
5. НА РТ. Ф. 93. Оп.1. Д.1484.
6. НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д. 52.
7. НА РТ. Ф. 93. Оп.1. Д. 607.
8. *Михеев И.С.* Поездка к вотякам. Казань,1898.
9. *Лаптев Г.Г.* Жизнь удмуртов на рубеже веков // Знамя, 1992, 22 января.
10. *Фролова Г.Д.* Из истории удмуртской школы. Ижевск, 1971.
11. Отчет о работе Центра Удмуртской культуры с 1997 по 1999 гг.

Елена Воецких
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2003, №1.

НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ТКАЧЕСТВО, ВЫШИВКА ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ»

29–30 апреля этого года в г.Ханты-Мансийске в Окружном центре прикладного творчества и ремесел состоялась научно-практическая конференция «Ткачество, вышивка финно-угорских народов». В конференции приняли участие ученые-этнографы, преподаватели, искусствоведы, историки, сотрудники музеев, мастера-прикладники из Тюмени, Тобольска, Сургута, Урая, Ханты-Мансийска, Ижевска, Йошкар-Олы.

Ткачество и вышивка – одни из самых распространенных традиционных видов домашнего ремесла. Искусство этих рукоделий передавалось из поколения в поколение. У всех финно-угорских народов в прошлом считалось, что девушка должна была быть искусной ткачихой и вышивальщицей.

К началу XX века ткачество и вышивка у обско-угорских народов практически исчезают. Сохранившиеся музейные экспонаты, связанные с ткачеством, вышитая одежда этих этносов являются важными этнографическими и историческими источниками. В этих изделиях ярко проявляется локально-этническая специфика различных групп этих народов. Старинные образцы костюма из крапивного холста с вышивкой преимущественно из черных (темно-синих) и красных ниток (различных оттенков) указывают на родство с другими народами финно-угорской группы (марийцы, мордва, удмурты и др.).

В процессе исторического развития эти домашние ремесла у обско-угорских народов угасли, но созданное многовековое традиционное наследие до сих пор актуально. Оно играет большую роль в творчестве современных художников-прикладников, модельеров, создающих современные стилизованные формы одежды, украшений, разнообразных текстильных сувениров.

Народные традиции возвращают человека к его национальным корням. В последнее десятилетие государственные и общественные структуры Ханты-Мансийского округа развернули деятельность по изучению, возрождению, сохранению традиционного искусства и соз-

данию новых производств с использованием ручного труда. Реализуя программу «Забытые ремесла», Окружной центр прикладного творчества и ремесел проводит комплексную работу, привлекая специалистов в этой области. Так, в 2002 году Центром была проведена научно-практическая конференция «Крапивное ткачество», где этнографы, искусствоведы, музейные работники дали подробный технологический анализ приемов крапивного ткачества, а также предложили необходимые научно-методические и технологические условия для возрождения практики ткачества из крапивных нитей.

Основными задачами конференции этого года были: историко-этнографический анализ технологий ткачества и вышивки у финно-угорских народов; сохранение и развитие традиционной самобытной вышивки обских угров (вышивка подшейным волосом оленя, вышивка сухожильными нитями, вышивка шерстяными, хлопчатобумажными нитками, вышивка бисером); формирование банка данных мастеров, занимающихся ткачеством и вышивкой; укрепление межрегионального сотрудничества и расширение культурных связей в области народного искусства; объединение усилий ученых и мастеров для работы по данному направлению; популяризация народных художественных ремесел как части национального культурного наследия округа и России в целом; содействие в формировании у населения чувства гордости и патриотизма за современные достижения в области народных художественных ремесел.

Участники конференции прослушали доклады и сообщения, познакомились с выставкой «Ткачество, вышивка финно-угорских народов», обучались основам удмуртской вышивки («Мастер-класс» Н.В.Белослудцева), просмотрели видео- и медиапрограммы по прикладному искусству. Конференция прошла на хорошем научно-познавательном уровне.

Тамара Молотова
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2003, №1.

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ПРОБЛЕМАМ СОВРЕМЕННОЙ МАРИЙСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

24 апреля 2003 г. в Йошкар-Оле состоялась научная конференция «Проблемы современной марийской терминологии». Конференции по этой теме бывали и раньше, но проблемы во многом оставались нерешенными, поскольку тогда выступления были большей частью в плане абстрактных рассуждений и констатации фактов. На этот раз большинство докладчиков – лингвисты, этнографы, литературоведы – сконцентрировали своё внимание именно на насущных проблемах марийской терминологии, что, несомненно, является заслугой оргкомитета конференции (председатель – заведующая отделом языка МарНИИ С.Сибатрова).

Проф. И.С.Галкин в докладе «Какой должна быть марийская терминология?» убедительно говорил о необходимости координирующего центра в деле упорядочения применения различных терминов, при этом только тщательная согласованность работы и коллективный характер мнений специалистов по марийскому языку может дать хороший результат. А проф. И.Г.Иванов в своём докладе подчеркнул важность обеспечения благоприятных условий для функционирования языка, лишь при более интенсивном и широком использовании всех средств марийского языка национальная терминология будет в нём закрепляться. Э.И. Казакова (МарНИИ), проанализировав язык газеты «Марий Эл», сделала вывод, что не следует остерегаться использования терминов из других языков, они не очень влияют на своеобразие языка, в отличие от обычных, обиходных слов, использования которых в любом случае следует избегать.

Активно выступили этнографы МарНИИ. Т.Л.Молотова – о терминах, связанных с народным костюмом; Г.А.Сепеев поделился с опытом составления словаря этнографических терминов. Зав. отделом этнологии Н.С.Попов, говоря о терминах религиозно-этического характера, подчеркнул необходимость бережного отношения к таким словам древнего происхождения, которые могут быть вытеснены (как якобы «языческие») из конфессиональных и иных соображений. При-

сутствующие также поддержали мнение о необходимости строго придерживаться принятой орфографии, тщательнее относиться к подбору новых слов (и терминов) в печати.

Валерий Вершинин
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2003, №1.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Калиев Юрий – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Марийского пединститута.

Пулькин Максим – кандидат исторических наук, сотрудник сектора истории Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Зайцева Нина – доктор филологических наук, заведующая сектором языкознания Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Мокшина Юлия – младший научный сотрудник отдела истории Мордовского края ГУ «НИИ ГН при Правительстве Республики Мордовия».

Атаманов Михаил – доктор филологических наук, протоиерей.

Бояринова Галина – кандидат филологических наук, доцент кафедры марийской литературы Марийского государственного университета.

Андрианов Сергей – аспирант кафедры марийской литературы МарГУ.

Краснова Надежда – преподаватель кафедры финно-угорских языков МарГУ.

Ромбандеева Евдокия – доктор филологических наук, старший научный сотрудник отдела языка НИИ Возрождения обско-угорских народов.

Арсланов Леонид – доктор филологических наук, профессор кафедры татарского языка Елабужского пединститута.

Соловьева Галина – старший научный сотрудник отдела искусств МарНИИЯЛИ при Правительстве Республики Марий Эл.

Абукаева Любовь – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языкознания МарГУ.

Тужаров Геннадий – доктор филологических наук, профессор кафедры общего и сравнительного языкознания Марийского пединститута.

Воецких Елена – соискатель кафедры региональной истории МарГУ.

Вершинин Валерий – научный сотрудник отдела языка МарНИИЯЛИ при Правительстве Республики Марий Эл.

Христолюбова Людмила – старший научный сотрудник отдела этнологии Удмуртского НИИ истории, языка, литературы Уральского отделения РАН.

Молотова Тамара – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ при Правительстве Республики Марий Эл.

CONTENTS

ARTICLES

Kaliev Y. A. Kalevala in the context of Mari mythology 3
Shabaev Y., Malitsev G. The role of bathhouse in popular medicine of Permic and Volgic Finns. 14
Mokshina Y. To the question of marriage and family in traditional jurisprudence of Mordvins (based on published materials of the XIII – the first half of the XIX centuries) 27
Pulkin M. Russification in Karelia in the XIX – the beginning of the XX centuries 36
Abukaeva L. Nominative of presentation as the construction of expressive syntax in Mari 46

REPORTS

Boyarinova G. Man conception in the Mari drama 57
Atamanov M. Tracing Zumia idol. 65
Andrianov S. Mountain Mari songs in V. M. Vasiliev's collection. 74
Rombandeeva E. Mans folk geographical terms. 80
Krasnova N. Lexical expressive means formed by verb-noun combinations in Mountain Mari literary language. 84
Arslanov L. Toponymical notes 98

PERSONS

Zaitseva N. Georgy Martynovich Kert. To the 80-th anniversary. 106
Solovieva G. To Z. F. Lavrentiev's jubilee. 111
Hristolubova L. Teacher, scientist, poet. (To the 60-th anniversary V.E.Vladykin) 125

REVIEW

Kaliev Y. Rev.: Shkalina G. E. Traditional culture of the Mari people. Yoshkar-Ola: Mari State University, 2002, 160 p. 133
Tuzharov G. Rev.: Sokolova G. L. "Attribute in the modern Mari literary language". Yoshkar-Ola, 2001, 157 p 143

CHRONICLE

Voetskikh E. Karlygan Centre Voti school (1883 – 1918) 147
Molotova T. Scientific –and- practical conference "Weaving, embroidery of the Finno-Ugric people" 153
Vershinin V. Scientific conference devoted to the problems of the modern Mari terminology. 155

ОТ РЕДАКЦИИ

Убедительно просим авторов, присылающих статьи и сообщения для публикации, оформлять справочный материал в соответствии с правилами, принятыми в журнале, а также прилагать краткие резюме о работе. Для быстрейшей публикации работа должна быть на отдельной дискете. Автор должен представить точные данные о себе: ФИО, место работы, должность, ученая степень, область научных интересов.

Редколлегия.

«Финно-угроведение», 2003, №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

Технический редактор *Т. А. Рыбалка*
Обложка художника *Ю. П. Клюкина*
Английский текст *Ж. М. Сабанцевой*
Компьютерная верстка *Е. В. Силоновой*

Подписано в печать 7.10.2003. Формат 60×84/16.
Усл.п.л. 9,3. Уч.-изд. л. 9,7. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Заказ №1812. Тираж 500

ГУП РМЭ «Марийский полиграфическо-издательский комбинат»,
424000, г. Йошкар-Ола, ул. Комсомольская, 112

Издание журнала осуществлено
при финансовой поддержке
Министерства культуры
и межнациональных отношений
Республики Марий Эл