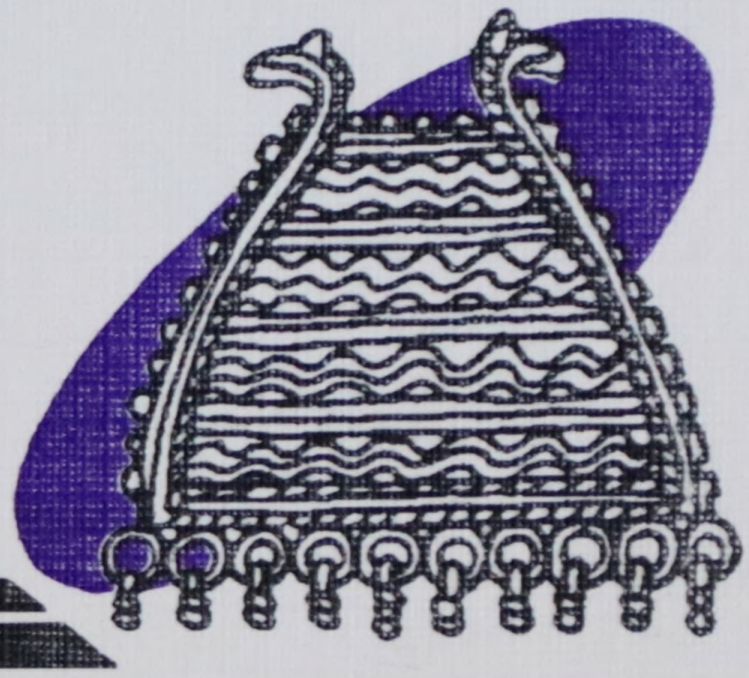
ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ

1.2006



ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2006, №1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.
Выходит 2 раза в год

Редакционная коллегия:

К.Н.САНУКОВ (главный редактор)
С.С.Сибатрова (зам. главного редактора)
Т.Л.Молотова (отв. секретарь)
И.Г.Иванов
Л.Е.Кириллова
В.Г.Кудрявцев
Н.И.Кульбаева
С.Лаллукка
Н.Ф.Мокшин
И.И.Муллонен
Т.Б.Никитина
А.Н.Ракин
Л.С.Христолюбова

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Алквист А. Культовые камни на земле древних мерян 3
Ефремова Д.Ю. Типология культовых памятников марийцев в эпоху средневековья 35
Тимофеева Н.В. Система стилистических средств марийской волшебной сказки 52
Сануков К.Н. Профессор И.Н. Смирнов и финно-угроведение 71

СООБЩЕНИЯ

Оксузьян Д.В. Колористика произведений В.А. Савина как средство социального пробуждения молодежи 81
Казыро А.Л. Выражение ремы подлежащим в простом повествовательном предложении марийского языка 91
Габов П.В. Развитие национальной школы в конце XX века: исторические аспекты и современное состояния изучения в ней родного языка (на примере Республики Коми) 100
Рогачев В.И. Функции свадебного фольклора 107
Картовщикова Е.В. Использование декоративно-прикладного искусства коми в учебном процессе. 112

ПЕРСОНАЛИИ

Ванюшев В.М. Патриарх финно-угорского литературоведения (Петеру Домокошу – 70 лет) 116
Тамаркина Э.А., Шушакова Г.Н., Волкова Т.Г. Дыхание веков (к 70-летию В.М. Ванюшева) 122

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Мокшин Н.Ф., Сушкова Ю.Н. Рец.: Марийцы. Историко-этнографические очерки. Коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 336 с., ил. 131
Свечников С.К. Сануков К.Н. Марийская автономия. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2005. 136 с.. 134
Молотова Т.Л. Рец.: Мокшина Ю.Н. Брак и семья в обычном праве мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2005. 256 с. 139

ХРОНИКА

Садовин И.Г. Финно-угорский календарь культурной и научной жизни 2004–2005 годов 144
Сведения об авторах 157

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

СТАТЬИ

Арья Алквист
Хельсинки

КУЛЬТОВЫЕ КАМНИ НА ЗЕМЛЕ ДРЕВНИХ МЕРЯН

На территории Средней России, на земле древних мерян имеется множество природных объектов с культовым назначением. К ним относятся святые камни, родники, озера, пруды, деревья, горы и т.д. Сведения о них получены нами при топонимическом исследовании региона*.

Культовые камни распространены по всей территории Центральной России, а особенно густо в южных районах Ярославской области с прилегающими к ним регионами Ивановской и северной части Владимирской областей. Следует, однако, помнить, что более или менее тщательному полевому сбору материала подвергалась пока только территория летописной мери, регион двух великих озер

---

* Полевые исследования осуществлены сотрудниками нашей экспедиции в течение периода 1989–2005 гг., в основном при финансовой поддержке Культурного Фонда Финляндии и Академии Финляндии. Новейшие сведения собраны в экспедициях 2004 и 2005 гг., совершенных с помощью грантов Академии Финляндии (№ 208098, № 108079). Работа выполнена в рамках проекта «Этническое, языковое и культурное формирование Северной России», финансированного Академией Финляндии (№ 1208153). Особую благодарность хочу выразить всем местным жителям и краеведам, оказавшим нашей экспедиции ценнейшую помощь в разыскании и обследовании культовых камней. Подробное изложение с картографированием и описанием природных святынь Средней России планируется представить впоследствии в специальной работе.

Ярославской области, два ее южных района, Ростовский и Переславский. Менее подробно исследованы отдельные участки остальной территории обитания мери, которая по современным данным составляла Ярославскую область почти полностью, большую часть Ивановской, Костромской и Владимирской, а также небольшие части Московской, Тверской и Вологодской областей, свидетельство тому не только археологические данные [1, с. 269, 292], но и распространение отдельных топонимических элементов. Материал, собранный на земле древних муромы и мещеры во Владимирской и Рязанской областях, служит здесь для сравнения.

Самым распространенным видом культовых камней в регионе являются так называемые **Синие камни.** На сегодняшний день на всей территории исследования нашей экспедицией найдено не менее 43 Синих камней или мест с этим названием.

Значительное число из выявленных экспедицией Синих камней находится на центральных территориях бывшей мерянской земли: в Ярославской, Ивановской, Владимирской областях. Получены сведения о Синих камнях в Костромской области, а также на окраинах мерянской территории – за Вологдой и в Кашинском районе Тверской области. Однако, чем подробнее исследуются другие регионы, тем больше в них обнаруживается Синих камней. Зафиксированы сведения о них и за пределами Мерянской земли: недалеко от г. Тверь, в Мещере, а также на окраинах муромской земли. Кроме наших тверских находок, имеются сведения о наличии Синего камня в Торжокском районе Тверской области [2, с. 187]. Недавно получена информация о нескольких Синих камнях в Подмосковье [3, с. 12; 4, с. 86–92].

Другие источники уводят еще дальше от мерянской территории. Известно, что большое количество Синих камней имеется на Русском Севере (не менее 23 фиксаций) [5, с. 72; 6, с. 97; 7, с. 66]. Синие камни зафиксированы как в Прикамье (3–4 фиксации в названиях береговых скал), так и в пределах Новгородской области (5 фиксаций) [8, с. 45; 9, с. 97]. Получена информация от И.И. Муллонен [10] о Синих камнях в Карелии, в Заонежье (7 фиксаций). Топонимическая модель выступает и на территории Финляндии, где записаны названия типа *Sinikivi, Sininen kivi* («синий камень»), *Sininen kallio* («синяя скала») [11, с. 17,]. Соответствующие топонимы *Sinikivi* зафиксированы также в Эстонии [12, с. 383].

Учитывая распространенность Синих камней, неправдоподобно считать явление только мерянским, не говоря о том, чтобы интерпретировать их как мерянский индикатор – пусть даже русского происхождения [5, с. 72; 6, с. 97]. Используя Синий камень как показатель принадлежности к мери, мы должны были бы очертить безумно широкие границы расселения мерян или предположить невозможно громадную миграцию племени. Эта идея не может быть поддержана из-за отличной сохраненности субстратной топонимии самих мерянских территорий, что говорит о том, что народ, в большинстве своем, должен был оставаться на своих местах. Ареал Синих камней намного шире бывшей мерянской территории, и это показывает, что явление должно считаться не только мерянским, а уходящим корнями еще древнее. Скорее всего, Синие камни следует считать домерянским культурным явлением, которое, безусловно, чрезвычайно активно поддерживалось и мерянами [11, с. 25; 13, с. 85, 90].

Связь Синих камней с мерянами лучшим образом символизирует самый известный из них, принятый на охрану уже в 1949 г., *Синий камень* под г. Переславль-Залесский Ярославской области, на берегу оз. Плещеево, у подножия Александровой горы. Данный камень-валун ледникового происхождения считается объектом поклонения мерян [14, с. 60; 15, с. 134; 16, с. 24; 17, с. 202; 11, с. 17–19, 23–24; 18, с. 414–417; 19, с. 106]. Легендарный Синий камень все еще привлекает к себе внимание. В последние годы стало развиваться важное, с точки зрения выяснения истории камня, мнение, что культовых камней на берегу оз. Плещеево было несколько. А.М. Бакаев предполагает, что исторический Синий камень лежит на дне водоема, а этот современный является его «собратом» [20, с. 88]. Мы же пришли к выводу, что наше поколение имеет дело с настоящим Синим камнем, но часть исторических сведений, традиционно связанных с ним, относится к другому камню, попавшему на дно озера...

На данной стадии нам представляется вероятным то, что при исследовании произошла путаница между двумя отдельными культовыми камнями, расположенными на северо-восточном берегу оз. Плещеево. Один из них является настоящим *Синим камнем,* все еще лежащим на своем изначальном, послеледниковом месте или близко к нему. А *камень,* расположенный в овраге, вблизи Борисоглебского монастыря («за Борисом и Глебом в бояраку»), недалеко

от Никитского монастыря, в который «вселился демон» и который привлекал к себе народ из Переславля, почитавший его («творяху ему почесть»), следует считать уже другим культовым объектом [21, с. 1373].

В начале XVII в. Иринарх Ростовский повелел закопать камень в землю («вринути в яму») [21, с. 1373–1374]. Последующее общеизвестное сообщение о камне относится к 1788 г., когда при перевозке по льду озера для строительства церкви в Духовской слободе он затонул. Считается, что через несколько десятилетий камень вновь оказался на берегу, но уже на другом. Данное «чудо» объясняется, в том числе, понижением уровня воды в озере, содействием торосов или подводного, донного льда и сильных ветров.

Вместо того, чтобы искать чудо там, где его нет, логичнее считать, как это делает А.М. Бакаев [20, с. 88], что тот «борисоглебский камень», видимо, так и остался на дне озера, а новое появление камня объясняется не чем иным, как наличием первоначально двух отдельных, географически достаточно далеких камней. Изменение уровня воды в озере, скорее всего, повлияло на видимость настоящего Синего камня, расположенного сравнительно недалеко от водной границы. Видимо, еще на человеческой памяти озеро отошло от своих прежних берегов: Синий камень лежит как раз на склоне невысокой озерной террасы [15, с. 139]. Следовательно, никогда, в послеледниковый период, тут и не было «ходячего» камня, как обычно представляется плещеевский Синий камень.

Для того, чтобы связать настоящий Синий камень оз. Плещеево с «борисоглебским камнем», потребуется основательное исследование письменных источников, архивных материалов. Необходимо найти источники с упоминанием именно о Синем камне. Пока историческими документами не будет доказано, что «борисоглебский камень» именовался именно «синим», у нас даже теоретически нет права отождествлять эти два камня.

Теоретически можно предположить, что у населения со славянскими корнями был «борисоглебский камень», а у населения с мерянскими прадедами – Синий камень. Из-за новой религии славяне охотнее одобряли и заменяли свои культовые места новыми сооружениями православной церкви, нежели потомки мери [11, с. 20]. Косвенно об этом говорит то, что подпереславские места христианского

богослужения были сначала основаны ближе к «борисоглебскому камню»: речь идет именно о Никитском и Борисоглебском Надозерном монастырях, возникших, по предположению М.И. Смирнова [22 с. 24], уже во времена города Клещина, в эпоху колонизации края и распространения христианства. Основание Никитского монастыря относят к концу XI – началу XII вв. [23, с. 112], а Борисоглебский Надозерный считается его ровесником [24, с. 61]. Предполагается, что примерно в середине XIV в. построили монастырь на вершине Александровой горы, в непосредственной близости к Синему камню [18, с. 421, 426]. Само же городище на Александровой горе существовало уже с I тыс. до н. э. [16, с. 24]. Однако такое предположение требует дальнейших обоснований.

В настоящее время многие из Синих камней расположены в глухой местности. Часто их можно считать своего рода ориентирами, древними указателями [11, с. 17]. У Синих камней собирались охотники, у некоторых и рыбаки, как у плещеевского Синего камня. Синие камни служили определенными знаками для ягодников, грибников, от которых ходили в лес, в болото или собирались около них перед тем, как отправиться домой. Возле них отдыхали сельчане во время сенокоса, пастухи.

Большинство Синих камней расположено на дорогах, нередко указывая на их развилку. *Синий камень* в местности Ладугино, за д. Васильково (Рост. р-н), находится возле лесной дороги, называемой *Ладугинская.* Мимо *Синего камня* за старинным селом Холуй (Южск. р-н) шла дорога до оз. Юхар. *Синий камень* за д. Деревково (Пер. р-н) лежал на дороге на г. Александров Владимирской области [11, с. 15].

Во многих случаях Синие камни признаются границами между землями отдельных селений или даже краев, совпадая иногда с современными границами [11, с. 16, 22–23]. Упомянутый Синий камень за с. Холуй служил границей между лугами г. Южа и д. Сойна. Около названного Синего камня за д. Деревково проходит граница Переславского района с Владимирской областью. На лесном участке границы Ростовского района с Ивановской областью, примерно в 1 километре от р. Пеза, находится *Синий камень,* который в одной из ближайших деревень, Федоровское (Рост. р-н), считался границей районов. У *Синего камня* между д. Акулово (Пер. р-н) и с. Рославлево (Рост. р-н) проходит современная граница Ростовского и Переслав-

ского районов. *Синий камень* с одноименным полем и лесом у д. Кузнечиха (Сав. р-н) находится у границы Ивановской и Владимирской областей.

Информантами описание расположения Синих камней часто дополняется словом «между». Таким образом, в системе оврагов р. Шула может иметься *Синий камень* не только между дд. Хаурово и Глинка, но и между с. Красново и д. Хаурово (Бор. р-н). Косвенным доказательством функции границы можно считать зафиксированный фактически при каждом из топонимов Синий камень синоним «до Синего камня». Ясно, что земля до Синего камня – своя, а за Синим камнем уже чужая [11, с. 10, 16].

Как известно, границы – символ святости. У местного населения имеется любопытное объяснение святого происхождения ряда Синих камней. Уроженец д. Высоково (Рост. р-н) утверждает, что упомянутый выше Синий камень возле р. Пеза называли святым, он «упал с неба», «послал его Бог». О *Синем камне* д. Тряслово (Рост. р-н) зафиксирована легенда о том, что он «упал отколе-то, с неба». То, что камень упал с неба, утверждается и относительно других Синих камней. При этом думается о возможной связи Синих камней с богом грозы [11, с. 18–21].

Святость подчеркивается и расположением некоторых Синих камней возле православных святынь. Церковь, замечая привязанность населения к камням, обращала камни в новую религию и перемещала ближе к храмам, или же пристраивала к ним часовни. Так, *Синий камень* с. Пужбол (Рост. р-н) лежал возле церкви [11, с. 10, 31], а *Синий камень* д. Тепра под г. Кострома – около часовни. Даже у плещеевского Синего камня стояла деревянная часовня, в которой будто бы жил какой-то монах.

Святые камни служили местами организации праздников. Как известно из письменных источников, у «борисоглебского камня» под г. Переславль-Залесский устраивались гулянья в праздник апостолов Петра и Павла, справляемый 12 июля [21, с. 1373; 25, с. 101, 106; 11, с. 13; 18, с. 418]. Празднование Петрова дня и гулянья проходили также у *Синего камня*, расположенного на дороге между дд. Б. Кстово и Жабриха (Сав. р-н). Считалось, что этот камень дарует человеку силу, излечивает болезни, исцеляет от бесплодия. Рядом имелся целебный родник, около которого была найдена икона Владимирской Божьей Матери.

В Ивановской области зафиксированы случаи организации в недавнем прошлом праздника Синего камня в деревне Марино (Ил. р-н), где был расположен *Синий камень*. Праздник Синего камня, организуемый здесь в Иванов день 7 июля, считался престольным. Его праздновала вся сторона, весь приход. Кульминацией праздника был крестный ход, у Синего камня священник служил молебен. Священники ухаживали за камнем, установленным на постаменте. На середине камня был текст «Христос воскресе». Впоследствии праздник стал колхозным, и его отмечали еще во времена Л. И. Брежнева.

Массовые гулянья организовывались в Красновском лесу, недалеко от д. Анисимцево (Комс. р-н). Мероприятия проходили на полянке, называемой *Синий камень*, в лесу, в 500 метрах от самого *Синего камня*. Гулянья проходили, видимо, в конце посевной. Последнее гулянье было в начале 1970-х годов. Праздник организовывался властями.

В Ярославском крае сведения об устраивании подобных массовых гуляний у Синего камня в последние десятилетия отсутствуют. Однако и здесь в связи с некоторыми Синими камнями до сих пор помнят о традиции празднования определенного летнего праздника, хотя об исконном его характере можно в наше время только догадываться. В какой-то летний праздник из окружных деревень ходили к названному Синему камню возле р. Пеза. Ходили гулять и к упомянутому выше Синему камню за д. Тряслово. Только один информант, старый рыбак из д. Угодичи (Рост. р-н), мог назвать праздник Пророка в августе месяце. Видимо, речь идет об одном из престольных праздников села Угодичи Святого Пророка Ильи, справляемом 2 августа. Именно к этому приходу принадлежала и д. Тряслово.

С рядом Синих камней связаны легенды о зарытых под ними сокровищах [11, с. 15]. Угодичинский информант сообщил, что под тряслovским Синим камнем спрятаны золотые идолы. Информация о большом кладе, о золоте записана нами также относительно названного Синего камня за д. Васильково. В ряде легенд присутствует некое мифическое существо, охраняющее клад. Иногда считается, что из валуна может кто-то выйти, как в случае тряслovского Синего камня, к которому дети близко не подходили: «вдруг кто-то оттуда выползет». Считали, что из названного Синего камня

д. Б. Кстово «раздается звук». О *Синем камне* между с. Романово и д. Ершово (Пер. р-н) говорят, что «около этого камня обязательно заплутаешься», «там было колдовство», «черти воют».

Мифологическое значение Синих камней подчеркивается тем, что имеются следы (правда, крайне редкие) жертвоприношений Синему камню, как в случае *Синего камня*, расположенного на одноименном поле д. Степашево (Комс. р-н). Здесь было принято местными сельчанами в конце уборки урожая оставлять на Синем камне «зернышки для птиц». Во время сельскохозяйственных работ отдыхали у Синего камня и, если что-то оставалось из еды, оставляли птицам. На плоской стороне камня имеется чаша (размерами 10х8 см, глубиной 3,5 см), вероятно, сделанная человеком. Следовательно, валун относится к ряду камней-чашечников, что еще раз подчеркивает традицию оставления остатков пищи на камне. Старики считали этот камень святым. О *Синем камне* с. Никола-Бой (Бор. р-н) рассказывали, что у него оставляли хлеб или другую еду. С камня брали воду для питья. В связи с мистическим *Синим камнем* или *Каменной бабой* Берендеева болота Переславского уезда Владимирской губернии упоминается факт жертвоприношения [26, с. 7; 11, с. 14, 22]. Современные приношения к плещеевскому Синему камню, не говоря об использовании крошек, отбитых от него для лечебных целей, уже сложно признать продолжением древних традиций [11, с. 13].

В некоторых случаях Синему камню приписываются целительные свойства. Относительно тясловского Синего камня подчеркивалось, что, если кто-то заболеет, нужно было около камня помолиться. Записана информация о том, что старики ходили туда молиться [11, с. 13–14]. Сохранились сведения, что *Синий камень* д. Арсенево (Ил. р-н) выполнял лечебные функции [27, с. 17]. О *Синем камне* с. Слободка (Каш. р-н), являющемся одним из самых больших по размеру Синих камней региона (размерами 267х242 см, высотой ок. 1 метра), старые люди говорили, что «людей сюда тянуло, как к чуду». Местный информант помнит, что его родители очень почитали этот великий камень, а он сам ходит к нему каждый год «как к матери на могилу».

Многие из свойств, приписанных Синим камням с других территорий, совпадают с нашими наблюдениями. Пограничная функция Синих камней особенно ярко выражена в карельских материалах И.И. Муллонен [10], в т.ч. в описании границ Шунгского погос-

та XVI в. с пограничными Синими камнями (один из которых *камень синь*). Другой из исторических пограничных Синих камней Карелии расположен в *Святухе* [10].

Проверенные И.Д. Маланиным Синие камни Подмосковья по своим основным особенностям во многом совпадают с нашими сведениями: выделяется в т. ч. связь Синих камней с дорогами [4, с. 92]. Сакральный характер объектов прослеживается и в северных материалах [10]. В.В. Шевелев упоминает *Синий* или *Серый камень* в Архангельской области, в целительные свойства которого верили [7, с. 66]. Общефольклорный образ камня связан, по Е.Л. Демиденко, со смертью, с образом змеи. В наиболее общей функции «камень» выступает как граница между двумя мирами – нашим и потусторонним.

Синий камень фигурирует не только в топонимии, но и в фольклоре. То и дело образ «синего камня» (*sininen kivi*) выступает в прибалтийско-финской народной поэзии, прежде всего в заклинаниях. Внутри камня скрывается змей – персонификация дьявола [28, с. 93–95; 29, с. 88–89, 95, 98]. В одном из вариантов эпоса «Калевала» рассказывается о Вяйнямейнене и «синем камне» (*Sininen kivi*), который он раскалывает пальцем пополам и убивает черную змею, скрывающуюся внутри камня. Кровь хлынула черными потоками, из которой вырос огромный дуб [30, с. 648]. Тот же герой «Калевалы» просит деву потустороннего мира собирать боли «в пасть камня синего». Имеется руна о том, как боли отсылаются во внутрь «синего камня» [31, с. 1–2, 11, 13, 18; 32, с. 9]. Согласно А.А. Александрову, в эстонской сказке фигурирует связь «синего камня», водяного и подводного царства [33, с. 122]. И.И. Муллонен приводит множество интереснейших примеров употребления «синего камня» в заговорной традиции на Русском Севере [10].

Известно присутствие «синего камня» и в других жанрах фольклора. Он выступает как эпитет камня: *Синь-горюч-камень* [34, с. 331]. Песенка о Синем, кое-где о Сером камне, широко известна. Зафиксированы варианты типа: «Синий камень, Синий камень, Синий камень пять пудов(Синий камень так не тянет, как проклятая любовь» (Рост. р-н) [4, с. 90].

Откуда же взялось название *Синий камень?* Еще в древнерусский период прилагательному *синий* было свойственно недифференцированное обозначение темной части спектра: кроме собственно «синего цвета» под ним понимали «серый», «темный», «черный». Исходя

из этого М.В. Шорин предполагает, что название камня «Синий» может являться его цветообозначением в смысле «серый, темный» [9]. Следует отметить семантику соответствий славянскому корню (др.-русск., ц.-слав. *синь*), вроде др.-индийск. *çyāmás* «черный, темный» [35, с. 624]. При этом существенно важно то, что прилагательное *синий* используется на Русском Севере в значении «черный; грязный». Сравним, например, *синё* «темно» (Костром.); *синеобразный* «в суеверных представлениях: с темной кровью (о леших, водяных и другой нечистой силе)» (Олон.); *синь* «темная дождевая туча, серо-синее предгрозовое небо»; *синеться* «надвигаться (о темных дождевых тучах)»; *синетал* – «вид ивы, чернотал» и т. д. [36, с. 398–401; 34, с. 322, 326–328, 331, 336].

Согласно предположению А.К. Матвеева [6, с. 97], Синие камни могут считаться древними кальками, переводными названиями. Нам кажется возможным то, что здесь могла произойти контаминация, смешение русского прилагательного *синий* с исконной финно-пермской основой, марийское соответствие которой *šimə, šim, śimə* обозначает именно «черный»: ср. также коми *sim* 'ржавчина; темный', удмуртск. *sin-, sinomi* 'ржаветь' [37, с. 758–759]. В топонимии же бывших финно-угорских территорий основу *Сим(V)-* можно объяснить как «черный». Иногда основа выступает в виде *Син(V)-*, что объясняется зафиксированным колебанием носовых *н* и *м* – обычно первоначальное *н* переходит в *м*, но нередки и обратные случаи.

Возможность семантического сдвига уже встроена не только в славянском корне со значением «синий», но и в созвучной финно-волжской основе **sine* «синий», выступающей, напр., в финск. *sini(nen)* «id.», вепсск. *sińiń* «id.», мордовск. (эрзя) *seń, säń,* (мокша) *seń, śeńəm* «id.», возможно, иранского происхождения [38, с. 183; 37, с. 759]. Следовательно, контаминация первоначально могла произойти уже с финно-волжской основой в дославянское время, на что может указать и наличие «синих камней» вне территории активного воздействия русского языка – в Финляндии, Эстонии. В пределах бывшего финно-угорского расселения в России впоследствии все равно должно было сыграть роль и русское прилагательное *синий*: развитие первоначального финно-угорского прилагательного-определения *Сим(V)-* «черный» > *Син(V)-* > *Синий*, воспринимаемого славянским населением уже как чисто русское слово. Впоследствии модель могла распространяться с ассоциацией на синий цвет.

Переосмысление «черный камень» > «синий камень» поддерживается и внеязыковыми факторами. Во-первых, как контраст не «синим», а именно «черным» камням следует рассматривать **Белые камни**, которых при полевой работе найдено в данном регионе более десяти. Количественно Белые камни явно отстают от Синих камней, но распространены параллельно им там, где частотность Синих камней большая. Других же «цветовых», например, **Красных камней** найдено намного меньше. Правда, об одном из двух *Красных камней* Костромской области, лежащем около д. Колышево (Завол. р-н), рассказывают, что под ним зарыт клад. Зафиксировано и название *Зеленый камень* на самом берегу р. Мера, под д. Зоркино (Остр. р-н).

Во-вторых. «черных камней» полевые исследований пока не выявили. Записана только обобщенная информация: «*Черный камень* был где-то у Переславля», что может указывать на самый знаменитый Синий камень на берегу оз. Плещеево.

В-третьих, имеется ряд случаев, когда смежная с Синим камнем местность или близлежащее водное пространство носит название, связанное с русским прилагательным *черный*.

В-четвертых, несмотря на то, что порода Синих камней и их цветовая гамма самая разнообразная, по цвету они часто достаточно темные. Местные жители считают их не только синими, но и серыми, темными, сине-черными, черноватыми. При определенном освещении и особенно в сырую погоду или при утренней росе многие из них кажутся темно-синими или сине-черными, как, например, тот же Синий камень оз. Плещеево. О данном темном, в основном, монолите В. Бердников [15, с. 137] пишет: «Синий цвет образуется вследствие преломления и отражения света поверхностью чешуек и зерен кварц-биотита». Среди многочисленных описаний плещеевского Синего камня, нередко подчеркивающих аномальные явления, связанные с языческими культовыми местами, он описывается и как «черно-синий валун» [39, с. 428].

Следовательно, мы предполагаем, что первоначально речь шла не о «синих», а о «черных камнях». В Финляндии имеются десятки «черных камней» (*Mustakivi*), многие из которых служили знаками, подобно среднерусским Синим камням [11, с. 17]. Напомним, что в эпосе «Калевала» внутри «синего камня» *(Sininen kivi)* скрывается именно черная змея, кровь которой также черного цвета. Магическая сила

«черного камня», его целебные свойства понимаются во всем мире. Стоит только вспомнить о мусульманском культе Черного камня в храме Кааба в Мекке. Оказывается, недалеко от храма лежит и белый валун, тоже представляющий объект поклонения [40, с. 132–133].

В некоторых случаях образы этих двух видов камней – «синий» и «белый» – сталкиваются. От подместёрских деревень (Вязн. р-н) дорога в сторону станции Мстёра шла через *Синий камень*. Из соседнего села Налескино (Вязн. р-н) на станцию ходили параллельной лесной дорогой, ориентиром которой для стариков был *Белый камень*, о нем знают только в этой деревне. Соответственно в пос. Первушино (Пер. р-н) информант родом из пос. Релинский знает только местность *Синий камень* за пос. Релинский, на болоте к р. Иголба, тогда как уроженка с. Ведомша говорит о *Белом камне* по дороге в Релинский. Неизвестно, имеет ли местное население в виду два отдельных камня или один и тот же объект. В топонимии встречаются и другие случаи сосуществования «синего» или «черного» с «белым», подобно приведенному выше болоту *Синий камень* за д. Новоселка, с выходящей туда *Белой дорогой*. Ведомшенский *Белый камень* (Пер. р-н) расположен на болоте *Симежа* (< *Сим(V)*- «черный»). Известный в Ленинградской области *Белый камень* расположен на берегу оз. *Самро* [41, с. 187; 2, с. 165–166].

Культовое значение Белых камней менее явное, чем Синих, хотя часть общих функций и обнаруживается. В названии брода *Белый камень* на р. Сунжа, за д. Анкино (Вич. р-н), явно ощущается дорожное значение, ориентир. Мифологическое значение Белых камней приближается к значению Синих. Так, *Белый камень* за д. Нагая Слобода (Рост. р-н) «упал сверху». На поле под названием *Белый камень* у д. Гусарниково (Рост. р-н) местные жители верят в то, что по ночам леший водит. Это во многом напоминает практику на месте моления у удмуртов *Акташ* («белый камень») в честь злого бога, действующего после захода солнца [42, с. 9]. С одним из святынь Коми края связано предание о том, как Богоматерь спустилась с ночного неба на *Белом камне*. По поверьям этот священный камень может помочь избавиться от бесплодия [43, с. 407–408]. Подобные свойства нередко относятся и к «белым камням» (*Valkeakivi*) в Финляндии [11, с. 17, 23].

Согласно А. Афанасьеву [44, с. 142], мифический *Алатырь-камень*, упоминающийся в заговорах, сопровождается постоянным

эпитетом *«бел–горюч». Бел-горюч камень Алатырь* обычно связывается с морем («на море на Окияне»), но судя по некоторым материалам *Бел горюч камень (Белай каминь гарючий, Беленький горючий камешок* и т. п.) может находиться и в чистом поле, именно на распутье. Этот камень может являться источником смерти и наделен способностью давать богатырскую силу [28, с. 87, 90, 92, 94, 96, 97]. Образ *белого* (или *серого*) *камня* в синем море фигурирует также в литовских заклинаниях [45, с. 95, 97].

Связи мифологических камней с цветовой символикой могут оказаться очень широкими. На это обратил в свое время внимание В.Й. Мансикка [31, с. 13–18, 21], отметив, что как у «синего камня», так и у «белого» имеется важное место в восточно-европейской космогонии, и возведя их к библейским мотивам. Вопрос требует основательных исследований. Однако и без них понятно, что опора модели в исследуемом регионе и в остальной северной части Евразии – своя собственная [11, с. 17–18]. С.Б. Рогалева отмечает, что встречающиеся нередко в Ивановской области камни с «цветовыми» названиями можно отчасти объяснить локальностью расселения финно-угорских племен [27, с. 18].

Следующая категория культовых камней – это камни с чашеобразными углублениями, специально обработанными человеческой рукой. На летописной территории расселения мерян и в окружности – в Ростовском, Переславском, Борисоглебском районах Ярославской области, а также в Ивановской области – таких **камней-чашечников** обнаружено порядка десяти. К ним относится *Лешихин камень* за д. Кобяково (Рост. р-н). Камень расположен у старой дороги для верховой езды. Около него отдыхали во время сенокоса, как часто бывало и у Синих камней. В середине камня имеется выемка, негладкая, сделанная явно человеческой рукой. В определенных случаях в ямочке камня зажигали восковую свечу, в этом можно видеть какой-то отголосок жертвоприношения или поминания усопших. С Лешихиным камнем связана легенда о русалке. Другие говорят, что там «удавилась *Лешиха*».

Название *Лешихин камень* ассоциируется со словом *леший* (хотя имеются варианты названия *Решихин камень, Машихин камень*). Отсюда возникает семантическая связь с немалочисленными **Чертовыми камнями** территории исследования. Один из них был расположен недалеко от г. Вологда, рядом с местным *Синим камнем*. Гро-

мадный *Чертов камень* лежит в русле р. Сара, за д. Рухлево (Рост. р-н). Зафиксировано название комплекса *Чертова лежанка* за с. Красново (Бор. р-н), состоящего из двух валунов.

В отличие от Синих, Белых или же Чертовых камней, расположенных обычно достаточно далеко от деревень, имеются группы культовых камней, расположенных непосредственно в селениях. К ним относятся группы камней под названием **Часовня, Часовенька**, а также **Мирский (Мирской) камень,** обнаруженные в ряде селений Ростовского и Борисоглебского районов Ярославской области. Обычно комплекс Мирского камня состоит из двух глыб, хотя название чаще всего используется в единственном числе. Вариант названия может выступать и во множественном числе – **Мирские камни** [46, с. 248, 253].

Камни в селениях служили местом моления во время крестных ходов еще в 1930-е годы. Обычно и деревенский сход собирался у камней. В них можно видеть значение ориентира: они лежат в самом центре деревни или села [46, с. 250]. Так, например, *Мирский камень* д. Иевлево (Бор. р-н) «как бы показывал всем центр деревни».

Часть Мирских камней является камнями-чашечниками со сравнительно небольшими ямочками правильной круглой формы и с круглым дном, специально сделанными и тщательно обработанными человеческой рукой. Самым показательным из этого подразделения культовых камней является расколотый *Мирский камень* д. Дунилово (Рост. р-н) с сохранившимися на нем приблизительно 40 ямочками. К той же деревне относится и другой *Мирский камень* с 8 ямочками. *Мирской* (*Мирский*) *камень* д. Ивашево (Рост. р-н) украшен 44 ямочками. На названном Мирском камне д. Иевлево можно насчитать 15 ямочек [46, с. 248–249].

Мирские камни различаются размерами, а также и количеством, расположением, диаметром (от 3 до 8 см) и глубиной (от 0,2 до 2,5 см) выемок. Найденные нами в Борисоглебском и Ростовском районах камни-чашечники относятся к одной и той же категории [46, с. 249]. Они очень напоминают камни-чашечники, широко распространенные на Севере Европы: в Скандинавии – в Дании, Норвегии, Швеции, Финляндии, Эстонии, а также на Севере Германии. В меньшей мере они встречаются в Карелии, Латвии и Литве. Несмотря на то, что камни-чашечники найдены в разных концах мира,

восточнее Эстонии они до недавних времен были известны только на Новгородской земле. Восточнее Валдайской возвышенности они не были найдены [47, с. 94–95; 48, с. 115–121].

Ряд камней с чашевидными углублениями обнаружен на Тверской земле [49, с. 93]. Обнаруживаются новые камни-чашечники и на других территориях Центральной России. Самые восточные, зафиксированные нами камни этого подразделения, относятся к Комсомольскому району Ивановской области. Одиночная ямочка на камне под углом разрушенного жилого дома в д. Юрцино (Комс. р-н) очень похожа на выдолбленную конусообразную ямочку *Синего камня* болота Шалковских лугов (Рост. р-н) [11, с. 25; 46, с. 249].

Согласно новым сведениям И.Д. Маланина [3; 4, с. 90–91], несколько камней-чашечников, называемых *Синими камнями,* открыты в Подмосковье. По описанию камнем-чашечником может оказаться молельный камень в окрестностях г. Углич Ярославской области с примитивным изображением человеческой фигурки, креста и углублением, описанный И.В. Дубовым [49, с. 51]. Поступают известия о наличии камней-чашечников в Белоруссии, Калужской, Тульской областях. Неизвестно, однако, как они сочетаются с ярославско-ивановскими камнями-чашечниками.

Археологический возраст камней-чашечников оценивают поразному: например, в Скандинавских странах их возводят ко времени неолита и особенно к эпохе бронзы, в Финляндии, Эстонии – к эпохе бронзы и особенно к железному веку. Считается, что камни-чашечники Финляндии и Балтии представляют скандинавское культурное влияние. Здесь камни-чашечники часто расположены возле древних могильников. Новейшие исследования подчеркивают их связь с местами ранней агрикультуры [50, с. 182–183, 188, 192, 201–202, 206; 51, с. 46; 47, с. 95–100; 48, с. 143–157]. Связь культовых камней-чашечников на Северо-Западе России с финским пластом не вызывает сомнений [52, с. 87–88]. Согласно археологическим исследованиям они связаны с памятниками позднего железного века и средневекового финно-угорского населения [53, с. 110].

Камни-чашечники часто связывают с культом умерших. Им приписывают сведения о поклонении предкам. Считается, что выемки выдолблены родственниками в память о каждом покойнике (погребенном способом кремации), о чем имеются уникальные сведения из Эстонии [54, с. 107, 109, 112; 55, с. 72; 56, с. 159; 51, с. 46, 48; 57,

с. 186–187; 47, с. 90, 97–100; 48, с. 143, 158–159; 3; 4, с. 91]. Согласно М. Хаавио, выемки – это посуда для питья и кормления душ покойных, появляющихся в виде птиц [58, с. 40–45]. Напомним при этом вышеуказанный Синий камень д. Степашево со сведениями об оставлении зернышек или еды именно для птиц.

Культ плодородия проявлялся в том, что приносили в жертву ежегодно часть впервые полученной добычи, улова, нового урожая, молока или изготовленной из сельскохозяйственной продукции пищи; даже первое молоко кормящей женщины необходимо было принести в углубления камней-чашечников. Это делалось для обеспечения годового урожая, благополучия определенного дела: бывало, что в каждое из углублений клали разные дары. Зафиксированы многочисленные сведения жертвоприношения в восточной части Финляндии, Карелии или Эстонии еще в первой половине XX в. [57, с. 189–190, 193, 205; 59, с. 313–314; 54, с. 97–100, 105–107; 51, с. 48; 47, с. 97–99; 48, с. 138–141, 160–162]. Имеются также предания о жертвоприношениях относительно валунов с углублениями в Латвии [55, с. 69].

Второстепенным, как правило, считается использование камней-чашечников в лечебных целях. Такие сведения имеются, например, в Швеции, Эстонии, в небольшой мере в Финляндии. Лечебная функция культовых камней связана, как нам кажется, прежде всего с водой, имеющей лечебную силу. Чаще для этой цели использовалась вода, собирающаяся на камнях с естественными углублениями. За святую воду на камень кладутся денежные пожертвования [57, с. 185–186, 194–196, 202–203, 205; 54, с. 107–109; 51, с. 48; 67; 7, с. 65–66; 47, с. 90; 48, с. 138–141]. Следует подчеркнуть, что целительные свойства, в первую очередь, все же приписывались водам из святых родников.

В ряде финских заговоров болезни отсылаются в камень «с дырами», которые, согласно заклинаниям, делаются человеком. Устами Вяйнямёйнена обращаются к потустороннним силам с просьбой отнести боли «к вершине холма, к камню с дырой посередке», «пробуренной буром, проколотой шилом», где «боли варятся в малюсеньком котелке» [30, с. 649; 31, с. 12; 57, с. 196–198; 58, с. 41–42]. В.А. Буров сравнивает с образом камня-чашечника мансийский миф, согласно которому путь в страну мертвых лежит через скалу с маленькой дыркой-отверстием, где находится вода [52, с. 87–88].

Нам кажется, что как земледельческая, так и лечебная магия, связанная с камнями-чашечниками, выводят нас к одному и тому же источнику – к культу умерших. Из многочисленных сведений известно, что жертвы были предназначены не самим камням, а потусторонним силам, в первую очередь духам покойных рода, игравшим значительную роль, в т.ч., в финских древних верованиях. Местами обитания духов служили святые камни, возле которых или под которыми духи располагались. В Финляндии, например, получены сведения о том, что в чашечки камней приносили пищу или молоко для духов покойников. Посредством камней просили у духов помощи как для хорошего урожая, удачной охоты или рыбной ловли, так и здоровья [57, с. 186, 191, 194; 59, с. 311–314, 317–318; 58, с. 42; 54, с. 106, 109–112; 56, с. 159; 51, с. 48; 11, с. 24; 46, с. 252]. Непосредственными доказательствами связи камней-чашечников с культом умерших является тот факт, что, кроме камней «с дырами», болезни в финских заговорах отсылаются в места, связанные со смертью, например, на кладбище, на погост, в потусторонний мир. Аналогично и тут подчеркивается связь с покойниками, вызывающими болезни или иной вред, «если их не кормят, не поят» [58, с. 42; 54, с. 109; 57, с. 198–202, 205–206]. Это естественно, что в сельскохозяйственной и лечебной магии обращались именно к умершим – посредникам мира живых и мира богов [61, с. 723].

Обращение не только к Богу, но и к покойникам за помощью при деятельности, связанной с обеспечением необходимого благополучия при промыслах, в т. ч. при земледелии, когда угрожает засуха, неурожай, или же при трудностях, связанных со здоровьем, кажется естественным для человека. Подобное до сих пор встречается, стоит только посмотреть во время определенных праздников на кладбища мордвы, куда ходят с полными корзинами снеди и питья. По сведениям Н.Ф. Мокшина, общинные поминки мордвы проводились обычно весной, летом и осенью, когда убирали с полей хлеб [62, с. 84–85]. Практиковались и внеочередные поминки, причиной которых могли быть засуха, эпидемии и т. п. Приглашая покойников на поминки, говорили: «Прадеды и прабабушки, услышьте нас, стряхните с себя земную пыль, приходите к нам на праздник, на ваше имя мы блины пекли, брагу варили; соберите всех своих родных и приходите; может быть, между вами есть безродные, которых некому пригласить, вы и их возьмите с собой, чтоб и они не остались без

праздника; у нас всего вдоволь, всем хватит; вот вам бочка пива, вот горшок каши; вот вам для отдыха место мы приготовили, после обеда отдыхайте тут». Н.Ф. Мокшин считает, что в поминальном обряде мордвы проявляется боязнь «прогневать» покровителей рода [62, с. 84]. По мнению исследователя, здесь нашло свое отражение почитание культа предков, являющееся одной из форм религии, отчетливо прослеживающееся не только в дохристианских верованиях и обрядах мордвы, но и других финно-угорских народов.

В исследуемом нами регионе сведения о некоторых Мирских камнях действительно несут информацию о способствовании земледелию: у камней молились о хорошем урожае, о дожде. При этом в ряде обычаев можно видеть отголоски жертвоприношения [46, с. 250–251].

Получена новая информация и о некоторых других камнях-чашечниках. К ним относится плоский камень с двумя выемками предположительно искусственного происхождения в д. Ловцы (Рост. р-н), привезенный в деревню с поля под названием *Золотая Горка.* Углубления на этом камне напоминают плоские блюдца.

Е.И. Якушкиным описывается камень с пятью ямками, пользующийся большим почетом в Пошехонском уезде Ярославской губернии [63, с. 161]. Очевидно, именно с данным камнем мы имели возможность познакомиться у бывшего села Федоринское, за р. Сога, недалеко от г. Пошехонье Ярославской области. Камень этот, называемый *Федорин(ский)* или *Федосин камень,* знаменит на всю округу. Сюда приходили богомольцы за несколько десятков верст [64]. Возможно, из-за обилия снега нам удалось найти на нем всего четыре углубления, три из которых напоминают больше котелки, нежели чашечки. Они явно отличаются от тщательно обработанных, сравнительно небольших углублений на камнях летописной территории мери и могут, скорее всего, изначально оказаться естественными, но без специальных исследований вопрос остается открытым. Однозначно, однако, что камень и блюдца на нем использовались для культовых целей. Верующие здесь молились, оставляли в одном из углублений камня монеты, на окружающие камень деревья вешали крестики, пояса, завязки, ленты, серьги. Даже в самую жару углубления наполнены влагой [64]. Во время нашего посещения в двух самых больших блюдцах, закрытых плоскими каменными крышками, лежали денежные пожертвования.

У камня стояла часовня в честь преподобной Федоры. По народному преданию, одному богобоязненному мужу здесь во сне явилась преподобная Федора, стоящая на камне, и повелела воздвигнуть здесь часовню. Проснувшись, мужчина заметил, что на гладком прежде камне появились углубления [64]. Их возникновение местное население связывает с молящейся здесь преподобной Федорой, где касались камня ее голова, руки и колени, там образовалось пять углублений. На этом же месте была сооружена часовня, к которой в престольный праздник из местной церкви направлялся крестный ход и совершалось богослужение [64]. На основе легенды Федоринский камень должен входить в категорию **камней-следовиков**, имеющих на себе углубления в виде отпечатков ступней, рук или головы человека, определенного святого, Иисуса Христа, Богоматери или же нечистой силы, черта, лешего, иного мифического существа и пр. [65; 66; 67; 68, с. 86–88; 40; 69; 60; 41; 49; 9; 48, с. 142].

Воде, скапливающейся в углублениях камней-следовиков, как правило, приписывается чудодейственная целительная сила, как и в случае Федоринского камня [63, с. 161]. При этом Е.И. Якушкин напоминает, что знахари нередко вылечивают больных водой с камней «с дырами». Кроме Федоринского камня целебными и даже чудотворными считались также другие окрестные камни и растущие около них сосны [64]. Некоторые сведения об использовании воды с камней для лечебных целей зафиксированы нами в соседних областях, Ивановской и Тверской.

Федоринский камень напоминает камень-следовик, лежавший раньше у часовни в д. Кудрино (Пер. р-н). Камень считали святым. С ним связано поверие о том, что он растет [11, с. 15–16]: «Вроде, как бы он рос, а потом Господь наступил на этот камень, и он перестал расти». На этом камне имеется одна большая ямка и ряд маленьких ямочек, «оформленных», скорее всего, природой.

Имеются некоторые сведения о культовых камнях с изображениями на них следов животных (как диких, так и домашних) или птиц. К этой категории относился знаменитый *Петухов камень* (*Петушиный, Петуший*) в г. Углич с большим следом, напоминающим петушиную лапу [70, с. 35], или даже с двумя птичьими следами [25, с. 105; 49, с. 50; 19, с. 105]. Легенда гласит, что след на камне оставил громадный петух, предупреждавший горожан в полночь о каком-то несчастье [70, с. 35]. В окрестностях г. Углич имеется еще один *Пе-*

тухов камень с четким изображением следа лапы петуха на нем. Камень расположен в ручье, имеющем название *Кека* [17, с. 188.] Гидроним можно сравнивать с эстонским (южн.) *kikas* (род. *kikka*), *kikk* «петух», ливским *kik* «id.», вероятно, ономатопоэтического происхождения. Близко подходит и финскому *kiekua,* (редко) *kiekata* «кукарекать» [38, с. 353, 428.] Подобные камни с названием петуха широко известны, в т. ч. на прибалтийско-финской языковой территории [7, с. 66–67]. Нам рассказывали о камне с отпечатком в виде куриной лапы в Мещере, на пограничных землях Владимирской и Рязанской областей. С этими сведениями сравнима информация о двух камнях в Костромской области с изображением на них гусиной лапы, являющейся оберегом клада [72, с. 142; 49, с. 50]. В д. Юрьевское (Рост. р-н) рассказали об исчезнувшем камне со «следами коров и овец».

Существует мнение, что камни-следовики Северо-Запада России тяготеют к ареалам археологических памятников конца I – начала II тыс. н. э., относясь к славянскому (или балто-славянскому) миру [53, с. 110–111]. Подобные камни хорошо известны и в финно-угорском мире. Показательным примером служит т. н. «чертов стол» в восточной части Финляндии, на котором будто бы черт сидит вечерами и кушает, а в полночь танцует, от чего и образовались ямки от «пяток» или «копыт» черта [54, с. 83, 99].

В этой связи стоит упомянуть об описанном А.М. Бакаевым [20, с. 89–90] камне-следовике с. Григорово (Алекс. р-н) с углублениями в форме копыта лошади и обутой ноги человека, вода из которых считалась целебной, и который до недавнего времени украшали цветами, лентами, к нему приносили дары в виде ягод и хлеба. Интересно то, что около него найдено несколько черепков мерянской посуды IX–X вв.

Во многих случаях и здесь может идти речь о переосмыслении славянами более древнего культа, на что указывает и религиозный контекст, крепко связанный с камнями-следовиками. К тому же имена святых давали природным обьектам поклонения влияние не только в сфере православной церкви. Остальные атрибуты, в т.ч. целительная сила (дождевой) воды из углублений на камне широко признаются. Какая-то часть следовиков могут иметь и сравнительно недавние корни, в целом вопрос требует более основательных исследований [68, с. 85].

Отдельно следует выделить категорию **камней-петроглифов,** в которую входит и часть «камней-следовиков». Археологами найден в Пошехонском районе камень, покрытый, по преданию, изображениями людей и животных. Изображения были сбиты местными жителями, крошки разводились в воде, используемой для купания в ней младенцев [17, с. 203].

Среди камней-петроглифов выделяются валуны с выбитой на них христианской символикой. Зафиксированы сведения о ряде камней с выбитым на них изображением креста. Некоторые из встреченных **камней с крестом** не имеют названия, но по традиции считаются святыми. Таким образом ходили молиться к святому камню около д. Бажино (Мант. р-н), имеющему посередине крестик. На гладкой поверхности валуна, прозванного просто *Камень,* «образуется как бы иконка – человеческое лицо». Мимо вела тропинка к святому роднику *Поток,* известному всей округе. В лесу за д. Горянцево (Завол. р-н) зафиксирован камень не только с крестом, но и с выбитыми на нем религиозными текстами. Некоторые из подобных камней могут оказаться и намогильными. Заволжский камень похож, однако, по описанию на указанный выше Синий камень д. Марино с написанным на нем текстом «Христос воскресе». Названный же выше Синий камень д. Степашево украшен простым, грубовато вырезанным на нем крестом. О наличии по р. Сабля камня с выбитым на нем изображением креста сообщили в д. Колокарево (Пер. р-н).

К восточной части Тверской области относится *Божественный камень* (*Христианский камень*), расположенный около д. Сорокино (Кал. р-н). Камень считался святым, на что прямо указывает и один из вариантов его названия – *Святой камень.* На камне высечен крест, но более выделяющей его чертой является большая чаша в середине камня, где всегда собирается вода. Вода считалась святой, и она использовалась для лечения. Когда мы были у этого камня, в ложбинке имелась вода несмотря на сухую летнюю погоду. Чаша гладкая, но природного происхождения. В углубление бабушки клали монеты. Это не единственный подобный камень, на названном Синем камне д. Деревково можно видеть похожую чашу. Считаю целесообразным выделить еще одну категорию культовых камней с условным названием **камень-чаша.**

Божественный камень своеобразен еще тем, что он «ходячий», «откуда-то укатился», «сам пришел». Эта легенда, видимо, имеет

реальную основу: говорят, что камень на самом деле притащили, волокли канатом из-под соседнего населенного пункта Зиново. Причиной было то, что в *Святом колодце* около нового места нашли божественную икону. На новом месте камень был еще раз сдвинут из-за мелиорационных работ.

Когда Божественный камень еще лежал в первоначальном месте, к нему ходили крестным ходом. Позднее верующие люди стали ходить к новому месту расположения камня в д. Сорокино. Ходили в престольный праздник, Ильин день, Пасху, когда выгоняют скотину. Священники служили молебен у камня: в молитвах упоминали камень. Говорили, что под камнем была закопана икона, а на камне было изображение Николая Чудотворца. Информант из д. Воронцово вспоминал, как его «мать испечет преснуху или лепешку сдобную, возьмет яйца, положит это в корзинку и понесем это к камню. У камня это положит. Там мать давала всем по лепешке, кто с ней пришел. Отпоем молитву, потом расходимся по домам». Церковный староста дежурил и относил оставленную пищу в церковь. В этом случае ярко проявлялись отголоски жертвоприношений.

Прежде всего, в Ивановско-Костромском Заволжье обнаружены нами несколько **камней-иконок** с искусно выбитой на поверхности христианской символикой, а именно изображения святых и религиозных текстов. Рассказывают, что в поле между дд. Почепалово и Крутцы (Ил. р-н) был найден в прошлом камень с изображением святого. В д. Болотниково (Остр. р-н) лежал камень, называемый *Иконка.* По сведениям этнографа О.М. Ипатовой-Щукиной на плите была выгравирована Богородица и религиозные тексты. Судя по фотографии надпись по краям этого камня кажется достаточно древней.

Три валуна этого типа лежат на краю пос. Островское Костромской области. На самом громадном из них (размерами 335x139 см, высотой 45 см) выбита Божья Матерь, а края исписаны религиозными текстами, молитвами. Утверждается, что камни были найдены в лесу, возле дд. Русово и Брусово, сожженными польскими войсками в смутное время. По легенде надпись на камнях высек человек, оставшийся единственным живым из своей деревни. Впоследствии камни были привезены сюда, к часовне, которая стояла здесь раньше.

Камни-иконки могут иметь, как нам кажется, некую общую основу с каменными иконками-подвесками с изображением святых и разнообразных библейских сюжетов, распространенных на Руси в XI–XV вв. [73, с. 11]. При этом следует учесть, что несмотря на христианскую символику и обычаи, связанные со множеством культовых камней бывшей мерянской земли, их корни, безусловно, уходят в более глубокую древность. Так, например, рисунки святых и отрывки религиозных текстов на камнях-иконках в большинстве случаев навряд ли можно считать доказательством возраста культа этих камней, скорее лишь свидетельством видоизменения дохристианского культа в христианский. Рисунки оформлялись на валунах, которые уже в дохристианское время были почитаемыми [69, с. 67]. Те факты присутствия на камнях-иконках нехристианских знаков, например, в виде простого круга (вероятно, солярный знак) свидетельствуют о поклонении этим камням с древнейших времен.

В литературе упоминается т.н. «лабиринтовый» камень с выпуклым изображением, напоминающим лабиринт, из д. Арсенево (Ил. р-н). По определенным праздникам на камень ставилась икона с изображением Богородицы из часовни, стоявшей недалеко от камня, а вокруг него зажигались свечи [27].

Лечебная функция имелась у камня в виде кресла около д. Болотниково на р. Медоза (Остр. р-н). По мнению одного из информантов, если посидеть на камне *Кресло,* уйдут все болезни, и будешь здоров. В основном, сведения о распространении подобных **камней-кресел** относятся к более северным и северо-западным территориям, в т.ч. к Вологодской области.

На всей территории Центральной России зафиксирован ряд отдельных валунов с названиями, иногда и без названия, входящих по той или иной причине в число культовых. К ним относится *Лось-камень* (*Камень-Лось*) за д. Мериново, на берегу р. Нерль (Волжская) (Пер. р-н), камень и болото *Кобыла-камень* (*Кобылий камень*) в окружности с. Белое, у р. Кештома (Пош. р-н). Известнейший из рода камней под названием *Конь-камень* (*Hevoskivi*) по информации относится к острову Коневец в Ладожском озере [41; 47, с. 99; 74, с. 245; 75, с. 272; 76]. Другой известный *Конь-камень* находится на берегу р. Онега, близ с. Конево Архангельской области [76, с. 49]. В д. Эсино (Ковр. р-н), в болоте, образованном на месте бывшего озера, имеется камень в форме лошади. О нем рассказывается леген-

да, что ехал барин со своей женой по мосту через озеро, мост провалился, и они вместе с каретой утонули. Когда барин стал тонуть, он сказал своему любимому коню: «Превратись, мой конь, в камень».

Широко известны рассказы об окаменевших богатырях. К деревне Ивкино, славящейся «девяносто девятью колдунами», относится камень *Богатырь* (Пер. р-н). В соседней местности Кижила о нем была поговорка: «Терпельник, как *Ивкинский камень*». Ивкинский камень разделил судьбу множества других культовых камней: он был сдвинут с бугра по губернской дороге на другое место.

Хорошо известно, что христианские места богослужения часто построены на древних святых местах или рядом с ними. Для строительства фундамента церквей и часовен очень часто использовали святые камни. Обращают на себя внимание огромные черные подфундаментные камни из церкви с. Толгобол. Иногда культовые камни привезены специально к церкви, как в случае двух валунов темно-синего цвета по углам церковной земли с. Вексицы (Рост. р-н), лежащих на месте «очень давно».

Привлечение святых камней для целей церкви, их вторичное культовое использование должно было быть издревле более приемлемым способом избавления от этих языческих пережитков, нежели прямое уничтожение камней церковными властями, или их ликвидирование путем применения их для хозяйственных нужд и других практических целей. Множество культовых камней исчезло из-за мелиорации и строительства дорог. Находятся смелые люди, которые вывозят почитаемый камень под фундамент частного дома. Иногда их, откровенно говоря, крадут посторонние люди для украшения, как было в случае названного выше камня Иконка, от которого осталась лишь фотография. Все это связано с тем, что новое поколение забыло традиции и уже не боится осквернять святые камни. К тому же многие деревни обжиты дачниками-пришельцами, далекими от местных традиций.

Покой святых камней часто нарушали кладоискатели: не один культовый камень сворачивали, передвигали с места для того, чтобы достать предполагаемый клад. Так бывало, видимо, не один раз в случае с т. н. *Мерянским камнем* под д. Вершинино (Завол. р-н), название которого с большой вероятностью народным не является,

а дано сравнительно недавно местными краеведами-энтузиастами, любителями истории. Еще приблизительно в начале 1970-х годов, как доказывает старый любительский фильм, камень лежал на склоне оврага, а до этого, как говорили, на его высоком берегу. Впоследствии он все-таки оказался на дне оврага, выходящего в р. Мерешка. Кладоискатели, не знающие историю камня, даже там не оставили камень в покое: уже в конце 1990-х годов камень, вероятно, при поиске клада опять был сдвинут с места.

В последнее время к некоторым культовым камням исследуемой территории появился новый интерес. Видимо, все это началось с самого знаменитого Синего камня на берегу оз. Плещеево, где этот интерес принес много вреда. Что же останется от камня, если каждый любитель отколет от него кусочек? Стали появляться новые традиции, связанные не только с этим Синим камнем, но и с некоторыми другими культовыми камнями. Появился как искренний, так и нездоровый интерес к некоторым из этих заново открытых культовых объектов и после посещения их нашей экспедицией.

Число культовых камней Ярославского края отнюдь не ограничивается приведенными выше. Помимо них как из печати, так и из полевых сведений известны десятки камней, выделявшихся чем-либо, требующих проверки на местности. Нашей экспедицией получены сведения о других почитаемых камнях вроде *Престол, Спаситель, Бык-камень,* с детским следочком, с детскими следами как гусиные лапки, с крестом и надписью... К тому же есть уверенность, что далеко не все сохранившиеся культовые камни еще найдены.

Культовые камни древнемерянской земли имеют общие черты, по которым они могут связываться с традицией финно-угорских народов. Это же доказывается наличием ряда субстратных названий у святых камней, вроде упоминаемого в исторических источниках камня под названием *Мардас* под г. Мышкин Ярославской области [77, с. 52; 11, с. 25; 46, с. 252–253] и исторического камня *Кувалдин,* относящегося к г. Углич [25, с. 105; 49, с. 50; 46, с. 247, 252]. Уже само название *Синий камень* с предложенной выше этимологией и ареал его распространения говорят о том, что корни почитания должны уходить в глубокую древность.

К тому же зафиксировано большое число субстратных названий финно-угорского происхождения близлежащих к камням земель-

ных участков, рек и других природных объектов. Кроме упомянутых выше гидронимов и микротопонимов, отметим, что от названного Синего камня д. Б. Кстово берет начало р. *Шижегда*. А в названии левого притока Клязьмы выделяется гидронимический суффикс *-(V)гда, -(V)хта,* определяемый нами как один из показателей мерянской топонимии. В нескольких шагах от названного Синего камня д. Деревково протекает р. *Нюньга,* название которой – безусловно финно-угорского происхождения.

На таком фоне мы не можем согласиться с мнением, что поклонение камням в Верхнем Поволжье появилось в IX–XI вв. вместе с переселенцами с Северо-Запада [25, с. 106; 49, с. 53–55; 19, с. 106]. Исключением из этого могли бы оказаться лишь камни-чашечники [11, с. 24–25; 46, с. 253]. Если даже и допустить такой перенос традиции, то ее корни навряд ли были славяно-русскими. Это понятно уже на основе исторических источников. В 1534 г. новгородский архиепископ Макарий в своем письме великому князю Ивану Грозному отмечает скверные мольбища, упоминая в т. ч. камни, указывая отдельно именно на земли финно-угорских племен – на чудь, ижеру и корелу [77, с. 73; 74, с. 254]. Здесь в ижорской и водской среде поклонение священным камням сохранилось вплоть до XX в. [67, с. 121].

Наоборот, все говорит в пользу того, что преемственность поклонения камням существовала здесь уже со времен не только мерян, но и домерянского населения края [18, с. 415–416]. Вполне подходящим и по отношению к Ярославскому краю является предположение Б.А. Рыбакова, высказанное относительно Новгородской земли: «Здесь были свои традиции, уходящие, быть может, в более глубокий исторический пласт представлений, чем славянское земледельческое язычество» [74, с. 254].

При исследовании происхождения древних святынь не следует, однако, забывать, что поклонение природным объектам, например камням, и связанные с ним традиции имеют глубочайшие общечеловеческие корни и бытовали у многих народов, в том числе и у славян. А почитание святых камней уже среди русского населения исследуемого региона, окутанное православными формами богослужения, в некоторых случаях продолжалось до совсем недавнего прошлого. Кое-где отголоски традиций живы до сих пор.

СОКРАЩЕНИЯ

Алекс. р-н – Александровский район, Владимирская область
Бор. р-н – Борисоглебский район, Ярославская область
Вич. р-н – Вичугский район, Ивановская область
Вязн. р-н – Вязниковский район, Владимирская область
Гав.-Ям. р-н – Гаврилов-Ямский район, Ярославская область
Завол. р-н – Заволжский район, Ивановская область
Ил. р-н – Ильинско-Хованский (Ильинский) район, Ивановская область
Кал. р-н. – Калязинский район, Тверская область
Каш. р-н – Кашинский район, Тверская область
Ковр. р-н – Ковровский район, Владимирская область
Комс. р-н – Комсомольский район, Ивановская область
Мант. р-н – Мантуровский район, Костромская область
Остр. р-н – Островский район, Костромская область
Пер. р-н – Переславский район, Ярославская область
Рост. р-н – Ростовский район, Ярославская область
Сав. р-н – Савинский район, Ивановская область
Южск. р-н – Южский район, Ивановская область

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Леонтьев А.Е.* Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси // Археология эпохи великого переселения народов и раннего средневековья. Вып. 4. М., 1996.

2. *Курбатов А.В.* Загадочные знаки на камнях // Отечество. Краеведческий альманах. М., 2000.

3. *Маланин И.Д.* В Подмосковье обнаружены петроглифы! // Мир зазеркалья. 2004. № 6.

4. *Маланин И.Д.* Материалы разведки Синих камней Подмосковья в 2003 году // Краеведение и регионоведение. Межвузовский сборник научных трудов. Ч. I. Владимир, 2004.

5. *Матвеев А.К.* Русская топонимия как источник сведений о древнем населении Севера // Проблемы русской лексикологии и лексикографии. Тезисы докладов межвузовской научной конференции 13–15 октября 1998 г. Вологда, 1998.

6. *Матвеев А.К.* Мерянская топонимия на Русском Севере – фантом или феномен? // Вопросы языкознания. 1998. № 5.

7. *Шевелев В.В.* Культ камней на Каргополье // Каргополь. Историческое и культурное наследие. Каргополь, 1996.

8. *Галушко Л.Г.* Названия «камней» реки Чусовой // Вопросы топономастики. Вып. 1. Свердловск, 1962.

9. *Шорин М.В.* О цветовой символике в связи с интерпретацией культовых камней // Новгород и Новгородская земля. История и археология. (Тезисы научно-практической конференции). Новгород, 1988.

10. *Муллонен И.И.* Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. (Рукопись). 2004.

11. *Алквист А.* Синие камни, каменные бабы // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Vol. 86. Helsinki, 1995.

12. *Kallasmaa M.* Saaremaa kohanimed. I. Eesti Keele Instituut. Tallinn, 1996.

13. *Алквист А.* Меряне, не меряне...(II) // Вопросы языкознания. 2000. № 3.

14. *Третьяков П.Н.* Древнейшее прошлое Верхнего Поволжья. Очерки по истории Верхнего Поволжья в эпоху первобытно-общинного строя. Ярославль, 1939.

15. *Бердников В.* Синий камень Плещеева озера // Наука и жизнь. 1985. № 1.

16. Список памятников археологии Ярославской области. Хранится в комитете по охране памятников истории и культуры. Ярославль, 1993.

17. *Аграфонов П.Г.* Культовые камни Ярославского Пошехонья // Плесский сборник. Вып. I. Материалы IV Плесской научно-практической конференции «Проблемы изучения и возрождения русской провинциальной культуры». Плес, 1993.

18. *Комаров К.И.* Древние боги Ярославской земли // Сообщения Ростовского музея. Вып. XIV. Ростов, 2003.

19. *Дубов И.В.* Культовый «Синий камень» из Клещина // Святилища: Археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 14–17 ноября 2000 г. СПб., 2000.

20. *Бакаев А.М.* Культовые камни Переславского Залесья // Проблемы изучения эпохи первобытности и раннего средневековья лесной зоны восточной Европы. Вып. III. Иваново, 1996.

21. Житие преподобного Иринарха // Русская историческая библиотека. Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Т. XIII. Изд. 2. СПб., 1909.

22. *Смирнов М.И.* Переславль-Залесский. Путеводитель и справочник. Переславль-Залесский, 1928.

23. *Иванов К., Пуришев И.* Переславль-Залесский. Путеводитель по городу и окрестностям. Ярославль, 1986.

24. *Смирнов М.И.* Переславль-Залесский уезд. Краткий краеведческий очерк / Доклады Переславль-Залесского Научно-Просветительного Общества. Вып. 10. Переславль-Залесский, 1922.

25. *Дубов И.В.* Новые источники по истории Древней Руси. Л., 1990.

26. *Смирнов М.И.* Старые боги // Доклады Переславль-Залесского Научно-Просветительного Общества. Вып. 4. Переславль-Залесский, 1919.

27. *Рогалева С.Б.* Арсеновские находки. (К вопросу о культе камня в Верхнем Поволжье) // Иваново-Вознесенский край: История и современность. Материалы II областной краеведческой конференции. Иваново, 26 марта 1992 г. Иваново, 1992.

28. *Демиденко Е.Л.* Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. Этнографические истоки фольклорных явлений. Т. XXIV. Л., 1987.

29. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

30. Kalevala. Kuvittanut ja painatustyön ohjannut Akseli Gallen-Kallela. Porvoo, 1922.

31. *Mansikka V.J.* Der «blaue stein» in der finnischen volkstradition // Finnisch-Ugrische Forschungen. Band XI, Heft 1–2. Helsinki, 1911.

32. *Salminen J.* Sininen kivi. Muistiinmerkintöjä idästä ja lännestä. (Den blå stenen. Anteckningar om öst och väst). Suomentanut Rauno Ekholm. WSOY. Juva, 1994.

33. *Александров А.А.* Волшебные камни в народных сказках // Отечество. Краеведческий альманах. М., 2000.

34. *Сороколетов Ф.П.* Словарь русских народных говоров. Вып. 37. СПб., 2003.

35. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева. Т. I–IV. М., 1964–1973.

36. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

37. *Rédei K.* Uralisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. (Bd. III: Register). Budapest, 1986–1991.

38. *Itkonen E., Kulonen U.-M.* Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. 1–3. Helsinki, 1992–2000.

39. *Чернобров В.* Энциклопедия загадочных мест России. М., 2004.

40. *Маланин И.Д.* Следовики // Памятники Отечества. Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. 1989. № 1.

41. *Курбатов А.В.* Культовые камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // Лапшин В.А. Археологическая карта Ленинградской области. Восточные и северные районы. Приложения. Ч. 2. СПб., 1995.

42. *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Автореф. ... дис. докт. ист. наук. М., 2000.

43. *Шарапов В.* Богородичные праздники у современных коми // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10–15.8.1995. Pars VI. Litteratura. Ethnologia & Folkloristica. Jyväskylä, 1996.

44. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. II. М., 1868.

45. *Mansikka V.J.* Litauische Zaubersprüche // Suomalainen tiedeakatemia. FF Communications. ? 87. Helsinki, 1929.

46. *Алквист А.* Загадочные камни Ярославского края // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10–15.8.1995. Pars VII. Jyväskylä, 1996.

47. *Uino P.* Cup-marked stones. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja // Ancient Karelia. Archaeological studies. Muinais-Karjala. Arkeologisia tutkimuksia. Vol. 104. Helsinki, 1997.

48. *Tvauri A.* Cup-Marked Stones in Estonia // Folklore. Electronic Journal of Folklore. Vol. 11. Tartu, 1999.

49. *Курбатов А.В.* Историко-культурные валуны Тверской области // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья. Т. 1. Тверь, 1996.

50. *Äyräpää A.* Uhrikivi – kipujenkivi // (Kalevalaseuran vuosikirja, 22 (1942). Porvoo, 1943.

51. *Sarmela M.* Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Folklore. Helsinki, 1994.

52. *Буров В.А.* Образ мировой горы у новгородских кривичей и словен // Истоки русской культуры. (Археология и лингвистика). М., 1997.

53. *Курбатов А.В.* Карта историко-культурных природных объектов на территории Ленинградской области // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В. И. Равдоникаса. Тезисы докладов. СПб, 1994.

54. *Hautala J.* Itä-Suomen uhrikiviryhmistä // Suomen Museo. Vol. LXVII. Helsinki, 1960.

55. *Уртанс Ю.В.* Культовые камни с углублениями в Латвии // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Т. 190. М., 1987.

56. *Siikala A.-L.* [*Сиикала А.-Л.*]. Верования финнов в древности // Финны в Европе. VI–XV века. Прибалтийско-финские народы. Историко-археологические исследования. Вып. II. М., 1990.

57. *Äyräpää A.* Uhrikivi – kipujenkivi // Kalevalaseuran vuosikirja, 22 (1942). Porvoo, 1943.

58. *Haavio M.* Sielulintu. Eräiden motiivien selvittelyä // Kalevalaseuran vuosikirja. Vol. 30. Porvoo–Helsinki, 1950.

59. *Harva U.* Suomalaisten muinaisusko. WSOY. Helsinki, 1948.

60. *Шевелев В.В.* [*Shevelyov V.*]. Cult Stones of the Russian North // Suomen Museo, Helsinki, 1994.

61. *Vaitkeviuius V.* Senosios lietuvos šventvietės. Žemaitija. Vilnius, 1998.

62. *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Издание 2-е, дополненное и переработанное. Саранск, 1998.

63. *Якушкин Е.И.* Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // Труды Ярославского Губернского Статистического Комитета. Вып. 5. Ярославль, 1868.

64. *Емельянов Л.* Возвращение легенды // Сельская новь. 1998. № 76 (23 сентября).

65. *Попов А.* Тайны каменных знаков // Наука и жизнь. 1964. № 6.

66. *Формозов А.А.* Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-«следовики» // Советская этнография. 1965. № 5.

67. *Семенов В.А.* Камни-следовики в культурной традиции народов Ингерманландии // Финно-угры и славяне. (Проблемы историко-культурных контактов). Сыктывкар, 1986.

68. *Макаров Н.А., Чернецов А.В.* К изучению культовых камней // Советская археология. 1988. № 3.

69. *Александров А.А.* Культовые камни Псковской земли: язычество и христианство // Земля Псковская, древняя и современная. Тезисы докладов к научно-практической конференции. Псков, 1991.

70. *Потехин И.Н.* Две угличские легенды // Исследования и материалы по истории Угличского Верхневолжья. Вып. II. Углич, 1958.

71. *Маланин И.Д.* Петухов камень в ручье Кека // Мифы и магия индоевропейцев. Альманах. Вып. 10. М., 2002.

72. *Горюнова Е.И.* Этническая история Волго-Окского междуречья // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1961. № 94.

73. *Ицков Л.В.* Каменная иконка из Плеса // Археологические памятники Волго-Клязьминского междуречья. Иваново, 1989.

74. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988.

75. *Кережи А.* Сохранение традиции жертвоприношения животных в погребальном обряде современных удмуртов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI. Jyväskylä, 1996.

76. *Шевелев В.В.* Конь-камень // Живая Старина. 1992. № 2.

77. *Корсаков О.* Культовые камни в окрестностях Мышкина // Опочининские чтения. Вып. I. Мышкин, 1991.

78. Полное собрание русских летописей // Псковские и софийские летописи. Т. V. СПб., 1851.

Arja Alkvist

CULT STONES ON THE LAND OF ANCIENT MERIAS

The article is devoted to linguistic, ethnographic and historic analysis of natural objects of worship on the land of ancient Merias. The research is based on big field material collected by the author on the territory of chronicle Merias and wide circle of sources and published scientific literature in the field of archaeology, linguistics, ethnography, folklore, history, study of local lore, history and economy. The typical feature of the territory is the presence of a significant number of cult stones. The author singled out several types of cult stones: Blue stones, White stones, Cup stones, Secular stones, Devil stones, Footprint stones, Petroglyph stones, Stones with crosses, Armchair stones etc. Blue stones are largely presented here. The author singled out some cult stones with the footprints of animals, birds, people. People believed in the healing power of the stones, that is why they worshipped them and made sacrifices for them. Until the present moment there are some echoes of sacrifices. After being Christianized people worshipped these stones as Orthodox objects of worship. Church services and processions were organized near them. Having analyzed huge scientific and factual material, the author came to the conclusion that these cult stones were worshipped in ancient times before Christ too.

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

Диана Ефремова
Йошкар-Ола

ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТОВЫХ ПАМЯТНИКОВ МАРИЙЦЕВ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В археологической науке культовым памятникам как объекту исследования долгое время не уделялось должного внимания. Это связано с несколькими причинами: 1) трудностями археологического поиска; 2) сложностями выделения культовых объектов среди всего поселенческого материала (отсутствие единых критериев, обосновывающих культовый характер памятников); 3) морально-этическими нормами, основанными на негласном запрете на изучение мест, связанных с культовыми традициями и обрядами. Несмотря на это, при раскопках различных памятников культовые объекты археологами выделялись и делались попытки реконструкции отдельных ритуалов [1, л. 284–296; 2, л. 40–41]. В результате недостаточной изученности данного типа памятников и не разработанности общепринятого понятийного аппарата, возникли объективные трудности при интерпретации культовых объектов, остались невыясненными их место и роль в системе верований древнего населения.

В конце 80-х – начале 90-х гг. в российской историографии появляется большое количество публикаций, связанных с методикой исследования культовых памятников, в которых предпринимаются попытки разрешения проблемных вопросов: терминологии, определяющих критериев, систематизации и т.п.

Впервые **терминология** была четко сформулирована в работе А.В. Тиваненко «Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы». В его монографии содержатся следующие определения: *культовое место* состоит из комплекса недолговременных ритуальных объектов, чаще всего связанных с жизнью одного или нескольких поколений людей. Семейно-родовые культы, напротив, чаще всего ограничивались жизнью одного или нескольких поколений людей. Как правило, такие культы прекращались, как только

семейная община переставала функционировать в роли единого жизнедеятельного организма. *Святилище (культовое место)* – это комплекс почитаемых объектов с едиными территориальными границами, на которых совершались ритуальные действия в честь духов местности, умерших предков (на могильнике), покровителей семейно-родовой общины (в жилище и на поселении). Под святилищем подразумевается долговременный комплекс, вобравший объекты культового характера различных эпох и в силу своей древности получивший общеплеменное (или общеродовое) значение. *Священное место* – это конкретный географический объект (гора, роща, озеро, река, урочище, перевал и др.) как местообитание духов общеплеменного (общеродового) значения. В некоторых случаях на священном месте может находиться святилище для совершения на нем различных ритуальных действий. Например, священная гора Чумбулат и мольбище внизу как культовое место при горе для совершения ежегодных молений, т.е. святилище в данном случае имеет подчиненное значение к обожествленной географической территории. *Жертвоприношение* – основной археологический материал, встречающийся на культовых местах, во многом единственное свидетельство наличия святилища и проводившихся на нем ритуальных действий. Жертвоприношения представляли собой пищу, орудия труда, кости животных, гальки необычных форм и расцветок, остатки деревянных и металлических предметов и т.д., расположенных на жертвенном месте как бессистемно, так и отдельными специфическими скоплениями. *Жертвенник* – место для совершения жертвенных приношений на святилище или культовом месте. Может быть представлен в виде: ритуальных очагов (кострищ); жертвенных холмиков, образовавшихся за много лет из сожженных костей жертвенных животных; жертвенных ям. Связан преимущественно с поселениями и жилищами [3, с. 5–6].

Разработки А.В. Тиваненко легли в основу характеристики культовых памятников в отечественной археологической литературе. Работа интересна историко-культурными реконструкциями с привлечением богатого этнографического материала. Предложенные им терминология и принцип изложения данных (культовые комплексы на поселениях, могильниках и у петроглифов) получили свое развитие в последующих публикациях.

В 2002 г. И.П. Русановой в монографии «Истоки славянского язычества: Культовые сооружения Центральной и Восточной Евро-

пы в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.» были сформулированы **пять основных критериев** обоснования культового характера найденных в ходе археологического обследования объектов: «1. Расположение на необычном месте – на могильнике, на краю поселения, или, напротив, в его центре, в стороне от заселенной территории. 2. Необычная, сравнительно с окружающими сооружениями, форма и конструкция – круглая или длинная, без очага или с несколькими очагами постройка, каменные и многослойные глиняные алтари, особой формы вымостки, наличие сакральных границ. 3. Явно жертвенный характер находок – костяк человека, его череп или отдельные кости на поселениях, кости многих животных, собранные вместе, особенно черепа и челюсти, пережженные кости в ямах и на очагах, наличие амулетов и идолов. Огонь. 4. Аналогии сооружениям, функция которых неясна, среди достоверно культовых объектов. 5. Сопоставление с этнографическими данными или описаниями в древних источниках». Адекватность предложенных критериев возрастает по мере их комплексного применения [4, с. 9].

В археологической литературе нет однозначно принятой концепции **изложения материала** по культовым памятникам. Соответственно и не разработаны четкие принципы систематизации. Общепринятым является лишь положение о необходимости комплексного исследования данного типа источников, включающего этнографические, фольклорные, лингвистические и др. данные.

Первой попыткой систематизации средневекового культового материала стала монография «Языческие святилища древних славян» [5]. Эта работа явилась следствием многочисленных публикаций В.В. Седова [6, с. 261–268], И.П. Русановой [7, с. 50–143], Б.А. Тимощука [8, 9, 10], освещающих отдельные частные вопросы данной проблемы. В исследовании предложены новые принципы типологии: разделение культовых памятников на «объекты естественного происхождения» (природные) и рукотворные. К природным памятникам ими отнесены – камни, деревья, рощи, горы, источники, часто входящие в состав больших культовых комплексов. Рукотворные памятники представлены тремя основными видами: культовыми местами (вид 1), святилищами (вид 2), курганами (вид 3). В статье Русановой И.П. «Культовые места и языческие святилища славян VI–XIII вв.» даны следующие понятия: *Святилища* – специальные сооружения, где находился идол и постоянно совершались моления и

жертвоприношения. *Капища* – первый тип святилищ. Круглые площадки-капища с идолом в центре, ограниченные ровиком или системой отдельных ям. *Малые городища-святилища* – второй тип святилищ. Такие же площадки как капища, ограниченные валом и рвом, – малые городища-святилища. *Храмы* – третий тип святилищ. Деревянные постройки, внутри которых стояли идолы. *Городища-убежища* – четвертый тип святилищ, служившие одновременно и культовым целям, содержавшие отдельные культовые объекты. *Крупные городища-святилища* – пятый тип святилищ. Большие культовые центры, в которых сочетаются все типы святилищ, культовых мест и почитаемых природных объектов. Внутри каждого вида по ряду признаков выделены отдельные типы [7, с. 53–54]. При характеристике культовых памятников славян VI–XIII вв. применяются предложенные предшественником (А.В. Тиваненко) термины, существенно дополненные и расширенные применительно к славянскому материалу. Материал изложен в динамике развития славянских культовых объектов: от простых культовых мест к сложным святилищам-городищам [7, с. 53; 5]. К культовым местам относятся небольшие жертвенные ямы или площадки, устроенные человеком для жертвоприношения по какому-либо поводу, а затем оставленные [7, с. 53–54; 5, с. 9]. Среди святилищ выделяются 5 типов: «капища», «малые городища-святилища», «храмы», «городища-убежища» и «крупные городища-святилища». Процесс усложнения памятников исследователи связывают с новым уровнем развития языческой религии славян, с переходным периодом «от первобытности к сословно-классовому обществу», когда складывается новое сословие профессиональных служителей культа – жрецов [11, с. 120].

И.В. Мельников в работе «Святилища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках)» весь культовый материал на территории Карелии с рубежа VIII–VII тыс. до н.э. по I тыс. н.э. систематизирует по трем основным группам: 1) погребальные памятники; 2) зооморфная и антропоморфная скульптура; 3) культовые комплексы, к которым, по его мнению, относятся остатки древних святилищ (камни-сейды, каменные кладки и т.п.) [12]. В отличие от Карелии на марийских средневековых памятниках мало вещественного материала, и они практически не связаны с поклонением камням, хотя на некоторых из них подобный элемент присутствует. Например, на Ирмарьском жертвеннике (Куженерский рай-

он), мольбище «Тарасова гора» (Килемарский район), Ишäныр и Омык Лиде (Горномарийский район), Чумбулатском мольбище (Кировская область).

Достаточно близкий подход к анализу И.В. Мельникова культовых памятников предложен в работе Н.И. Шутовой «Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования» [13; 14, с. 6–7]. Удмуртский культовый материал объединен автором по трем основным разделам: 1) святилища; 2) могильники; 3) ритуальные предметы. Внутри разделов материал разделен по хронологическому и территориальному принципу. При этом, для характеристики ранних памятников, по возможности, привлекаются поздние этнографические, лингвистические и фольклорные данные.

С точки зрения систематизации, наиболее интересным является первый раздел, в котором средневековые святилища Н.И. Шутовой скомпонованы относительно поселений: располагающиеся на месте или рядом с поселениями людей (посвящались родоплеменным божествам); размещающиеся на некотором отдалении от мест обитания людей, в лесах, рощах (были связаны с почитанием хозяев Дикой Природы) [14, с. 89]. Среди поздних культовых памятников выделено четыре главных типа: 1) семейно-родовые святилища; 2) моления в лесах и рощах; 3) общественные мольбища, посвященные племенным и территориальным покровителям; 4) памятники, на которых проводились погребально-поминальные обряды. В основу данной классификации положены степень общественной значимости культовых мест и предназначение их тем или иным божествам и духам [14, с. 6–7].

Ценность работы Н.И. Шутовой в том, что впервые сделан комплексный анализ культовых памятников удмуртов. В основе исследования лежит богатейший археологический, этнографический и фольклорный материал, собранный самим автором в ходе полевых работ. Интересен подход к разделению памятников с точки зрения их функциональной нагрузки, определенной не только по археологическим данным, но и дошедшим до наших дней этнографическим свидетельствам.

Попытка обобщения материалов культовых памятников Среднего Поволжья от эпохи бронзы до средневековья впервые сделана в 1993 году О.В. Даниловым. Им было предложено выделить три

группы святилищ: «а) связанные с погребениями людей; б) имеющие следы человеческих жертвоприношений; в) связанные с человеком опосредованно, через различные божества» [15, с. 14–15]. По принадлежности определенным божествам каждая группа памятников условно делится на жертвенники, связанные с зооморфными или антропоморфными божествами и т.п. В результате исследователь приходит к выводу, что резкой границы между различными видами памятников нет: они связаны друг с другом переходными формами, функциональным сходством, смешением и объединением различных культовых представлений, что вероятнее всего связано со «слиянием религиозных представлений родового периода и новых, вызванных складыванием феодальных отношений» [16, с. 171]. При определении статуса поздних марийских культовых памятников О.В. Даниловым применяется терминология А.В. Тиваненко, и марийские мольбища называются «святилищами-жертвенниками»: с одной стороны – это природные культовые объекты, с другой – рукотворные (изгородь, внутреннее устройство и т.п.). Сам жертвенник является составляющей частью святилища (священной рощи или кереметища), т.е. местом для жертвоприношений. На святилище таких мест может быть несколько и в разных местах, и они «не обязательно оформлены в виде особого «алтаря» (15, с. 11–12). В своей работе О.В. Данилов предложил вычленить наиболее древние (архаичные) признаки святилищ-жертвенников и разделить весь поздний этнографический материал на две группы: с более ранними («кереметища») и более поздними чертами («кюсото», «юмыното»).

Анализ существующих на сегодняшний день методов исследования культовых памятников показал, что систематизация данного типа памятников основывается на совокупности данных, имеющихся в распоряжении того или иного исследователя. Научные подходы Н.И. Шутовой и О.В. Данилова обуславливаются огромным этнографическим материалом, имеющимся в распоряжении авторов. На сегодняшний день в фондах Марийской археологической экспедиции (МарАЭ) накопились данные по 62 культовым памятникам вне поселений, 17 из них исследованы полностью или частично. Кроме того, методика последних лет [4] позволяет пересмотреть накопившийся поселенческий материал и выявить новый неисследованный пласт – культовые объекты на поселениях. Все эти данные требуют пересмотра, корректировки и обобщения.

При работе с марийскими культовыми памятниками (в основном эпохи средневековья) применялась терминология Б.А. Тиваненко и основные принципы типологии И.П. Русановой и Б.А. Тимощука, но с существенными изменениями, обусловленными особенностью использованного археологического материала.

Культовое место – это ритуально-жертвенное место для одной семьи или небольшого рода, которое отличается простотой устройства [17]. Мощность слоя этого памятника небольшая, что, вероятно, обусловлено периодом существования группы людей, которой оно принадлежало. Оно представлено, в основном, одним объектом поклонения: очагом с продуктами жертвоприношения, деревом, камнем. Культовое место может существовать самостоятельно, в рамках поселения или могильника, или входить составляющей частью в святилище.

Святилище – это культовый памятник, устроенный в ритуально-жертвенных целях для большой группы людей (рода, племени). Он отличается большим количеством атрибутов поклонения (культовых мест), среди которых выделяются: жертвенные ямы, кострища, священные деревья и т.д., а также сложностью культовых объектов, которые могут быть представлены в виде столбовых ям, деревянных и каменных конструкций и т.д. Святилище является самостоятельным памятником или частью (чаще изолированной) поселения.

Выделение отдельных культовых объектов среди массы поселенческого материала сделано на основе критериев, предложенных И.П. Русановой. При систематизации памятников учтены рекомендации Л.С. Клейна по применению эволюционно-типологического метода [18, с. 7, 38]. В результате в работе сделана попытка создания более гибкой типологической системы, учитывающей ***только археологические факты*** – местонахождение культового памятника относительно поселения, которое уже на следующем уровне исследования определяет статус культового объекта по отношению к человеку. Для решения конкретных вопросов археологической датировки культовых памятников использовался стратиграфический и планиграфический методы исследования.

В зависимости от *местоположения объекта* (культового места или святилища) относительно поселения (на поселении или вне его) все они условно разделены на две основные категории: структурно-со-

подчиненные (ССП) и структурно-целостные (СЦП). На последующих уровнях типологии учитывались: *синхронность* культовых памятников поселениям, их *структурные и функциональные* особенности.

Категория I – структурно-соподчиненные памятники – это культовые памятники, которые находятся на территории поселения (городища или селища). Они могут быть одновременные ему или неодновременные (вторичного использования).

Группа А – культовые памятники, одновременные поселениям. Представлена двумя типами.

Тип 1 – культовые места, одновременные поселениям. По местоположению на поселении культовые места разделяются на два подтипа:

подтип 1 – культовое место, связанное с жилищным комплексом – это ритуально-жертвенное место одной семьи, которое отличается простотой устройства и слабым культурным слоем. Практически у всех народов оно отождествляется с очагом. У марийцев этот ***очаг*** находился в т.н. летней кухне «кудо» [19]. Т.Б. Никитиной было предложено сопоставить с этнографическими описаниями «кудо» большие наземные очаги с прокалами и линзами золы; неглубокие гуммированные пятна со следами кухонных отходов, чаще оконтуренные небольшими столбовыми ямками [20, с. 53, 56]. Таким образом, «кудо» зафиксированы на восьми поселениях: двух селищах – Галанкиной Горе и Красном Селище II и шести городищах – Васильсурском II, Сомовском II, Еманаевском, Пайгусовском, Малахайском, Важнангерском (Мало-Сундырском). Всего выявлено 15 построек «кудо»: на памятниках I тысячелетия н.э. обнаружено восемь построек и семь на памятниках II тысячелетия н.э.

Археологический материал не позволяет выделить особенности данного типа сооружений: его конкретное местоположение по отношению к жилищам, точные размеры и проявления ритуальных черт. В большинстве случаев гуммированное заполнение «кудо» (результат наиболее активной хозяйственной деятельности) имело преимущественно округлую форму. Относительно очага (в тех случаях, когда его можно проследить) оно было смещено в сектор между севером и востоком (В – СВ – С) в семи случаях (63,6 %) и в четырех случаях в западный сектор (З – ЮЗ), что составляет 36,4 %. Остеологический анализ кухонных отходов с селища Нижние Шелаболки и Важнангерского (Мало-Сундырского) городища (раскопки 2000 г.),

произведенный старшим научным сотрудником НЦАИ ИИ АН РТ Г.Ш Асылгараевой, показал видовой состав животных, обнаруженных в постройках «кудо», – крупный рогатый скот, свинья, мелкий рогатый скот, лошадь – обычен для повседневной жизни населения [21];

подтип 2 – культовое место вне жилищного комплекса, но в рамках поселения. В настоящее время представлен только культовыми местами на городищах (*вариант Б)*, среди которых выделяется четыре *подварианта*:

1. *Культовые места на мысу*

Выявлены на четырех памятниках – Ижевском, Пайгусовском, Большая Гора и Васильсурском V (Репище). Представлены одним видом культовых объектов – жертвенными ямами (4 объекта). В трех из них обнаружены остатки животных жертвоприношений, а одна связана с ритуальными действиями над людьми.

2. *Культовые места на площадках*

Исследованы на двух памятниках: Ардинском, Звениговском (Карабашском). Представлены двумя видами культовых объектов: жертвенными ямами (с человеческими жертвами – 2 объекта) и жертвенной площадкой (с животными жертвами и фрагментами керамики – 1 объект).

3. *Культовые места, связанные с валами*

Выявлены на четырех городищах: Ардинском, Звениговском, Васильсурском V (Репище), Важнангерском (Мало-Сундырском). Представлены тремя видами жертвенных объектов: ямами (3 случая), площадкой (1 случай), разовыми захоронениями костей животных (2 случая). В четырех случаях ритуальные действия были связаны с животными и в двух – с людьми.

4. *Культовые места под стенами*

Прослежены на двух городищах – Кубашевском и Пайгусовском. Представлены двумя видами жертвенных объектов: ямой и линзой «сырых» костей. Оба связаны с жертвоприношениями животных.

Тип II – святилища, одновременные поселениям. В зависимости от типа поселения выделяется два варианта.

Вариант А – святилища на селищах. Зафиксированы на четырех селищах: Галанкина Гора, Майданское I селище, Сутырское (I или II) и Красное Селище II. Видовой состав культовых мест на святи-

лищах I тысячелетия однообразен и представлен только очагами. На рубеже I–II тысячелетий появляются жертвенные ямы. Во II тысячелетии насчитывается три вида культовых мест: очаги, жертвенные ямы, глинобитная площадка. Возле некоторых жертвенных ям выявлены столбы (возможно от идолов).

Вариант Б – святилища на городищах. Обнаружены на Еманаевском, Малахайском, Васильсурском V (Репище), Важнангерском (Мало-Сундырском) городищах. В большинстве случаев в их местоположении наблюдается некоторое смещение в сторону вала. На Малахайском и Важнангерском (Мало-Сундырском) городищах святилища располагаются ближе к северной оконечности вала, а на Еманаевском – к южной. Глинобитная площадка на Васильсурском V городище (Репище) находится в центральной части поселения. Видовой состав культовых мест святилищ различен: каменные и глинобитные площадки, очаги, линзы костей и кострища.

Группа Б – культовые памятники, неодновременные поселениям. Выделяется один тип: святилища на городищах (***тип I***). Для устройства святилища в этом случае используется заброшенное городище. Большое значение имеют топографические и структурные особенности данных поселений (изоляция, высота, вал и ров).

Вариант А – святилища, расположенные на площадках городищ. К ним относятся четыре памятника: Сиухинский жертвенник, мольбище «Большая Гора» и в качестве культовых памятников рассмотрены захоронения на Васильсурском II и Чертовом городищах. Человеческие захоронения на Васильсурском II и Чертовом городищах, с одной стороны, повторяют топографическое расположение синхронных могильников (высота площадки 22,5 м и 80 м и мысовидные изгибы коренных террас); с другой стороны, на них проявляются ритуальные черты, выходящие за рамки традиций погребального обряда – «валетообразное» расположение костяков, которые в сочетании с расчлененностью, с размещением в одном погребении трупоположения и трупосожжения, южной (с отклонением к ЮЗ) ориентировкой одиночных погребений – подчеркивают своеобразие рассматриваемых памятников.

Вариант Б – святилища, расположенные на валах городищ. Всего обнаружено два жертвенника, расположенные на валах Юлъяльского и Красногорского городищ. Вероятно, в данном случае выбор месторасположения святилищ определяется топографическим

положением (высота, изолированность), четкими границами (мыс, вал, ров), источником воды. В этом случае, с одной стороны, сохраняются черты древнейших культовых памятников (вода, мыс); с другой стороны, их устройство становится сложнее, появляются более четкие сакральные границы (ров, вал, высота), но за счет готовых площадок заброшенных городищ.

Категория II -- структурно-целостные памятники – это самостоятельные ритуально-жертвенные комплексы, расположенные в отдалении от поселений.

Тип 1 – культовые места. На сегодняшний день в Марийском Поволжье памятников данного типа, относящихся к эпохе средневековья, не обнаружено, но следует учитывать сложности, связанные с выявлением таких мест. Традиции разовых жертвоприношений широко были распространены среди марийского населения, например, по случаю спасения или удачного промысла. Археологической экспедицией МарНИИЯЛИ были обнаружены два вида культовых мест позднего времени:

1. *Культовые места, представленные одиночно стоящими деревьями*

Располагаются возле деревень (в Горномарийском районе) или в отдалении от них (у д. Ярамор Волжского района). Возможно, культовый характер имеют и некоторые одиночные деревья с тамговыми знаками, зафиксированные археологами в Куженерском, Звениговском, Килемарском и других районах РМЭ. На стволах некоторых из них отмечены следы огня. «Меченые» деревья встречаются и на марийских мольбищах.

2. *Культовые места, представленные камнем*

Выявлены шесть культовых камней: мольбище «Тарасова Гора», священный камень у д. III Шекмино, камень у Важнангерского (Мало-Сундырского) городища, два камня на Ивановой горе, Чумбулатов камень. Большинство культовых камней обнаружены на территории проживания горных марийцев – в Горномарийском и Килемарском районах РМЭ, в бассейне р. Вятки, заселение которого проходило в том числе и с р. Волги.

Тип 2 – святилища. Выделяются два варианта.

Вариант А – городища-святилища. Возможно, относятся некоторые из городищ-убежищ. Часть из них, вероятно, выполняла культовую функцию, т.к. убежищами они не могли быть в силу ряда при-

чин: небольшие размеры площадок (Юшковское – 920 кв.м.), незначительная (менее 10 м) высота по отношению к окружающей местности (Ернурское – 6 м, Юшковское – 8 м, Старосельское – 4 м, Игисолинское – 3 м, Лажвершинское – 8, Кушнурское – 8), условная система укреплений в виде незначительных валов (общая высота до 2 м) и рвов.

Вариант Б – святилища-жертвенники. Всего за последние годы обнаружено 9 памятников. По мощности жертвенного слоя и структурным особенностям внутри них типологически выделяются: малые и крупные святилища.

Подвариант 1 – малые святилища – это памятники с простой структурой и небольшой (менее 20 см) мощностью культового слоя: Сауткинский, условно Пикузинский, Писеральский, Носельский и Кокшамарский II жертвенники. Предварительно можно выделить ряд общих черт святилищ: а) занимают южные (с отклонениями к З или В) стороны мысов или мысовидных изгибов; б) на Сауткинском и Пикузинском жертвенниках обнаружены кострища двух видов: с остатками жертвоприношений и без них; в) на жертвенниках нет следов от столбовых конструкций; г) на памятниках нет культурного слоя, свидетельствующего о повседневной жизнедеятельности. Предварительный анализ памятников показал и ряд отличий: а) по местоположению выделяются две группы: Сауткинский, Носельский и Кокшамарский II жертвенники располагаются на ярко выраженных мысах; Писеральский и Пикузинский жертвенники находятся на мысовидных изгибах коренных террас рек Большая Юнга и Пекоза; б) различается жертвенный состав кострищ: на Сауткинском жертвеннике большое количество пережженных костей животных, несколько фрагментов костей птиц (возможно курицы или утки), на Пикузинском жертвеннике на дне кострища обнаружены компактно сложенные необожженные зубы лошади; в) кострища на Сауткинском жертвеннике располагались по сторонам горизонта. На Пикузинском исследована группа очагов, расположенных вокруг одного с остатками жертвоприношений в заполнении; г) Кокшамарский II жертвенник представлен жертвенной ямой довольно больших размеров, и найденный среди жертвенных предметов клык собаки усиливает его связь с ритуалами, направленными на нижний мир. Все эти отличия, вероятно, связаны с различными функциональными назначениями памятников. Более реальную картину пре-

доставит дальнейшее исследование. Возможно, что отсутствие на Сауткинском жертвеннике сложных конструкций (столбовых ям, глиняных забутовок и т.п.) характеризует его как святилище небольшой группы людей. Обнаруженные в жертвенном кострище фрагменты костей птиц и сохранившееся до наших дней название останца, на котором он расположен, – «Керемет нер», позволяют соотнести его с местом, посвященным Керемету. Найденные на Пикузинском жертвеннике зубы лошади в центральном кострище говорят об ином обряде, по-видимому, связанном с жертвоприношениями лошадей. Обнаруженные на Кокшамарском II жертвеннике черты обрядов, связанных с нижним миром (жертвенная яма и клык собаки), и сравнительный анализ со святилищами более ранних эпох (Сауткинским) указывают на разделение к XVI в. представлений, связанных с нижним и верхним мирами. Если дополнительные археологические исследования не выявят новых культовых мест на памятнике, то это будет означать, что к XVI в. среди малых святилищ появляется «специализация»: святилища, посвященные богам нижнего мира и, судя по поздним этнографическим свидетельствам, божествам среднего и верхнего мира.

Подвариант 2 – крупные святилища – это памятники со сложной структурой и большой (более 20 см) мощностью культового слоя. Сюда относятся ранее известные средневековые жертвенники: Сарапульский (Юмский), Ирмарьский, Важнангерский и открытый в 2002 г. Юнга-Пернянгашский. Среди этих памятников выделяются следующие общие черты: а) основным топографическим принципом культовых памятников является изолированность на местности; б) памятники занимают южные (с отклонениями к З или В) стороны мысов или мысовидных изгибов (исключение составляет Юнга-Пернянгашский жертвенник, расположенный на З стороне мыса); в) рядом со святилищем (чаще в южной части) находится источник воды; г) структура святилищ довольно сложная – выделяются северные и южные (с отклонениями к З или В) группы культовых мест, представленные жертвенными ямами и кострищами; д) практически на всех святилищах есть следы от столбовых конструкций; е) на всех святилищах обнаружены сломанные предметы (фрагменты керамики, железные вещи и т.п.) и костные остатки («сырые» или пережженные) животных. Основные отличия святилищ заключаются в расположении культовых мест. Довольно часто куль-

товые места расположены по кругу: на Важнангерском и Юнга-Пернянгашском жертвенниках, Удельно-Шумецком мольбище. Вместе с тем на ряде святилищ прослеживается их линейное расположение: на Сарапульском (Юмском) – с С – СЗ на Ю – ЮВ, Ирмарьском (с СЗ на ЮВ) жертвенниках, которое, по-видимому, сохраняется вплоть до нового времени и отражено в описании И.Г. Георги: «в назначенный к жертвоприношению день раскладывают мушаны или карты в керемете 7 огней, которые в один ряд простираются от северо-запада к юго-востоку...» [22, с. 33]. Кроме того, в первом слое Ирмарьского жертвенника обнаружена культовая постройка типа «кудо».

Сюда же можно отнести все поздние мольбища (кереметища и «юмыното»), известные по археологическим и этнографическим данным. Они не являются предметом данного исследования, но часть из них по структурным особенностям очень близка к средневековым жертвенникам. Одно из них (Удельно-Шумецкое мольбище) было частично раскопано.

На основании археологических данных на территории Марийского Поволжья выявлено пять марийских мольбищ, аналогичных Удельно-Шумецкому: Отарское I, Кокшамарское I жертвенное место, Ошутъяльское II, Кокремское, Больше-Руяльское, Чумбулатское.

Сохраняют местоположение на возвышенности (мысу) и наличие источника воды, но утрачивают такие свойства, как наличие кострищ и остатков жертвоприношений в виде костей четыре святилища: «Ага пайрем арка», Ошутъяльское I, у д. Ломбенур, Юринское.

Не располагаются на возвышенных местах, однако сохраняют костры внутри рощи и присутствие неподалеку источника воды 8 марийских мольбищ: Усолинское, Мурзанаевское, Верхне-Шурминское, Батинское, Родыгинское, Кинерское, Сергушинское (Звениговское), Большенолинское, Отарское II.

Остальные семь находятся на открытом поле или на определенном участке леса и состоят из старых деревьев: лип, берез или деревьев других пород: Чирковское, Торгановское, Илетнурское, Ташнурское, у д. Пекоза, Челюскинское, Шарембальское. Именно эти мольбища относятся к разряду хорошо известных по этнографической литературе «юмыното» или «кюсого».

На первый взгляд, местоположение святилищ-жертвенников упрощается. Однако, в отличие от культовых мест более раннего периода, они, не имея естественных границ (чаще расположены в поле), приобретают черты, искусственно созданные – деревянная ограда. Внутренняя структура довольно четко оформлена: порядок входа и выхода в священную рощу, выделяются главные деревья («онапу»), возле которых приносятся жертвы.

Следует еще раз отметить, что разделение имеющегося в наличии материала условное. Однако, используя данную типологию можно проследить динамику развития языческих представлений от эпохи средневековья до нового и новейшего времени. Более точный и детальный анализ культовых мест и святилищ – это предмет дальнейших исследований.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Генинг В.Ф.* Отчет об археологических исследованиях в бассейне р. Пижмы, правого берега р. Ветлуги, произведенных МАЭ в 1957 г. // Отчет о полевых работах МАЭ за 1957 год. Архив ИА РАН. Р-1, № 1470.

2. *Никитин В.В.* Отчет о работе неолитического отряда Марийской археологической экспедиции в 1985 году. Архив ИА РАН. Р-1, № 10914.

3. *Тиваненко А.В.* Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. Новосибирск, 1989.

4. *Русанова И.П.* Истоки славянского язычества: Культовые сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. Черновцы, 2002.

5. *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М, 1993.

6. *Седов В.В.* Восточные славяне VI–XIII вв. М., 1982.

7. *Русанова И.П.* Культовые места и языческие святилища славян VI–XIII вв. // Российская археология. 1992. № 4.

8. *Тимощук Б.А.* Археологические признаки восточнославянских городищ-убежищ // КСИА. Вып. 195. 1989.

9. *Тимощук Б.А.* Восточнославянская община VI–X вв. М., 1990.

10. *Тимощук Б.А.* Языческое жречество Древней Руси // Российская археология. 1993. № 4.

11. *Тимощук Б.А.* Отдельный комплекс культовых сооружений святилища Звенигород // Российская археология. 1996. № 1.

12. *Мельников И.В.* Святилища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). Петрозаводск, 1998.

13. *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2000.

14. *Шутова Н.И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.

15. *Данилов О.В.* О древних корнях марийского язычества // Марийский археографический вестник. 1993. № 3.

16. *Данилов О.В.* Языческие культы мари в XVI–XIX вв. // Новые источники по этнической и социальной истории финно-угров Поволжья I до н.э. – I тыс. н.э. Межвузовский сборник. Йошкар-Ола, 1990.

17. *Ефремова Д.Ю.* Культовые памятники марийцев VI–XIX вв. (по археологическим материалам). НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. I. Д. 1093.

18. *Клейн Л.С.* Археологическая типология. Л., 1991.

19. *Никитина Т.Б.* Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам): Монография. Йошкар-Ола, 2002.

20. *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья [Текст] (К.И. Козлова). М., 1964.

21. *Асылгараева Г.Ш.* Результаты остеологического исследования Важнангерского (Мало-Сундырского) городища за 1999–2002 гг. Архив кабинета археологии.

22. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Ч. I. О народах финского племени новое. СПб., 1765.

Diana Yefremova

TYPOLOGY OF CULT MONUMENTS OF MARI PEOPLE IN THE MIDDLE AGES

Cult items as the archaeological sources are the main subjects of study of spiritual culture of the Medieval Mans. Mari archaeological expedition has researched nineteen Mari sanctuaries. Ten of the monuments have completely excavated (seven monuments ate from the Middle Ages and three are late molbitcha of the 18 century); three of them have partly been researched, three of them have been found in the course of the exploratory works of the last years, three of the monuments have been destroyed and they are not subjects to the thorough research. The purpose of the article is to classify all the existing archaeological cult materials and to find their significance and functional characteristics, which allow to retrace the dynamics of the cult monuments , development closely associated with the changes in Mari society .

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

Нина Тимофеева
Йошкар-Ола

СИСТЕМА СТИЛИСТИЧЕСКИХ СРЕДСТВ МАРИЙСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Целью настоящей статьи является характеристика лингвостилистического аспекта марийских волшебных сказок с позиции системного подхода. Соответственно, в задачи работы входят определение элементов системы текстов избранного фольклорного жанра, описание их связей и структурных отношений, выявление основных общих закономерностей, характерных маркерам стиля. В результате подобного анализа создается система маркеров стиля марийских волшебных сказок.

Анализ проводится на материале сказки «Ший пӱян Ший Пампалче» («Сереброзубая Пампалче»), опубликованной в своде марийского фольклора, составленном С.С. Сабитовым [1].

Фольклористами, исследовавшими тексты марийских волшебных сказок, определены сюжеты, описаны характерные черты их композиции, раскрыта система образов и персонажей [2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9]. Лингвистические и стилистические характеристики текстов избранного фольклорного жанра отмечаются лишь в нескольких работах [7, 10]. Именно выявление выразительных и изобразительных средств волшебных сказок марийского народа с позиции системного подхода может помочь определить типичные черты стиля избранного фольклорного жанра.

Системный подход в науке стал применяться в конце XIX – начале XX вв., но особенно популярным он стал во второй половине XX столетия. Системные представления в методологии существовали издавна, но первый вариант общей теории систем был предложен в 1912 г. философом и политическим деятелем А.А. Богдановым (Малиновским) в виде учения о тектологии (от греч. «тектон» – строитель) – «всеобщей организационной науки», признанной соединить интегрирующую функцию философии с точностью

и доказательностью естественных наук. А.А. Богданов одним из первых ввел понятие системности, разработал идею о структурной устойчивости системы и её условиях. Второй вариант общей теории систем создан австрийским биологом и философом Людвигом фон Берталанфи, который первым поставил саму задачу построения этой теории. Общая теория систем мыслилась им как фундаментальная наука, исследующая проблемы различной природы. Последующее развитие системных знаний привело к тому, что возникло несколько вариантов общей теории систем, появились значительные наработки о системах различной природы: физической, химической, биологической и т.д. Благодаря системности научных знаний и самого процесса познания получили развитие такие комплексные науки, как биофизика, геобиохимия, психофизиология, а среди гуманитарных наук – психолингвистика, лингвокультурология, этносоциология и др. [11].

В лингвистике системный подход служит надежным инструментом исследования речевой деятельности. На базе этого подхода разработаны теории частей речи, членов предложения, глубинных падежей (ролевой структуры, речевых актов, функционально-семантических полей, фреймов, актуального членения) функциональной перспективы и т.д. [12, с. 25].

Признание системности неотъемлемым свойством языка в истории языкознания связывают с именами Ф. де Соссюра, Р.О. Якобсона, Э. Сепира, О. Есперсена и др.; в российском языковедении – И.А. Бодуэна де Куртенэ, А.А. Потебни, Ф.Ф. Фортунатова, В.В. Виноградова, И.А. Смирницкого, В.А. Звегинцева, В.В. Иванова, В.М. Солнцева, Ю.С. Степанова, Л.В. Щербы и др. На материале марийского языка системный подход использовался в работах таких лингвистов, как Ю.В. Андуганов, Л.П. Васикова, И.С. Галкин, Н.Н. Глухова, Л.П. Грузов, И.Г. Иванов, Н.И. Исанбаев, Д.Е. Казанцев, А.Н. Куклин, Г.И. Лаврентьев, С.С. Сибатрова, Г.М. Тужаров и некоторых других.

Особую роль в развитии системного анализа в языкознании сыграла лингвистика текста, которая базируется на работах Ю.М. Лотмана, И.Р. Гальперина, О.И. Москальской, Е.А. Реферовской [13, 14, 15, 16, 17, 18]. В понимании термина «текст» в данной статье мы опираемся на теорию И.Р. Гальперина [14], который определяет его как некое организованное единство, целостное и связ-

ное сообщение, состоящее из языковых единиц и служащее для передачи определенной информации, отвечающей целям коммуникации. Некоторые характеристики фольклорного текста – целостность, связность, интегративность, информативность, завершенность и др. – уже были описаны в марийской филологии [19], поэтому в работе акцент делается на элементах системы стиля, т.е. образных и выразительных средствах, а также на характере их связей и отношений.

Существует много определений системы. Об этом свидетельствуют анализы различных определений данного понятия, проведенные В.Н. Садовским и А.И. Уемовым [20, 21].

В настоящей работе под термином **«система»** понимается совокупность взаимосвязанных и расположенных в соответствующем определенном порядке элементов или частей какого-то целостного образования.

Любая система характеризуется такими категориями, как подсистема, элемент, связь, отношение, структура, организация, цель, состояние, равновесие, развитие, поведение, устойчивость и т.д. Все многообразие категорий, отражающих систему, представлено в работе Ю.П. Сурмина [22].

Анализируя избранный фольклорный жанр, мы можем выделить два типа системы и подсистемы. **Подсистема** – это более крупные компоненты, чем элементы, но в то же время более детальные, чем система в целом. Данным понятием подчеркивается, что такая часть обладает свойствами системы, а это отличает ее от простой группы элементов. Любая система состоит из нескольких уровней подсистем.

И хотя текст сказки представляет собой композиционную систему, со всеми ее элементами и характеристиками, ее системное описание не является целью исследования.

Элементом системы стиля является отдельный стилистический прием любого уровня. В работе под ним понимаются выразительные средства (фигуры речи) и образные (изобразительные) приемы или тропы, которые называются обобщенным синонимом – **маркеры стиля**.

Как было отмечено, система разделяется на элементы не сразу, а через подсистемы. В анализируемом тексте волшебной сказки выделяются подсистемы фонологического, лексического, морфологического, и синтаксического уровней, представляющие микросисте-

му стилистических средств. Соответственно, элементы подсистем указанных уровней, объединяясь различными связями и отношениями, составляют систему маркеров стиля марийской волшебной сказки.

Прежде чем рассмотреть более подробно вышеперечисленные подсистемы, необходимо дать краткое содержание анализируемой сказки, т.к. при комплексном лингвостилистическом анализе текста нужно также учитывать содержание и форму, которые находят свое отражение в структурно-композиционных особенностях текстов.

Сюжет анализируемой сказки развивается следующим образом: введение в ситуацию, зачин сказки, в котором говорится о том, что у бедного старика, занимавшегося рыболовством, была дочь – Сереброзубая Пампалче. Основная часть сказки складывается из ряда вытекающих друг из друга эпизодов. Однажды, когда старик решил напиться воды из речки, его за бороду поймал Водяной, который взамен за жизнь старика попросил отдать ему в жены Сереброзубую Пампалче. Старик согласился. Но девушка отказалась выйти за Водяного и решила уйти к своей сестре. По дороге к ней она встретила идущих за ней девушек, парней и старушку. Последняя узнала в ней Сереброзубую Пампалче и схватила ее, но Пампалче смогла убежать. Старушка побежала за ней. Пампалче залезла на большую сосну, и, три раза попросив сестру опустить шелковые качели, попала к ней в дом. Сестра, решив послать мужа с гостинцами домой, спрятала Пампалче в кожаной котомке. Так Пампалче вернулась к своему отцу.

В анализируемой сказке **подсистема средств фонологического уровня** представлена следующими элементами: различные типы аллитерации, ассонанса, рифмы и ритма.

1. **Аллитерация**, т.е. повтор одинаковых или сходных звуков (гласных и согласных), звукосочетаний в начале слогов или в начале слов, и **ассонанс**, т.е. повторение ударных гласных внутри строки или фразы или на конце её в виде неполной рифмы, в исследуемом материале не применяются в текстах отдельно, а всегда в сложном взаимодействии друг с другом. Эти многочисленные вариации представлены следующими типами:

1.1 многократная смежная аллитерация звуков *к, л, в*, перемежающаяся с многократным повтором гласных звуков *э, а*, например: ***Кече лекмаш велне, кугу Виче вӱд вокшене, илен йорло Янгелде***

кугыза. 'Там где солнце восходит, у берегов большой реки Ветлуги жил бедный старик Янгелде';

1.2 многократная аллитерация согласных звуков *ш, й,* перемежающаяся с многократным повтором гласных звуков *э, ӱ*, например: *Сереш возеш (кугыза. – Н.Т.) да йӱштӧ вӱдым йӱаш тӱнгалеш.* 'Старик лег на берег и холодную воду начал пить';

1.3 многократная смежная аллитерация звуков *к, н,* перемежающаяся с многократным повтором гласных звуков *у, ӱ*, например: ***Кугу курык ӱмбаке кӱзен каен ок шу. Кугу пӱнчӧ вуйыш ур семын куштылгын кӱзен кая.*** 'На большую гору не успевает залезть. На вершину большой сосны, как белка, легко залезает'.

2. **Рифма** (от греч. Rhythmos – соразмерность, согласованность), т.е. особый вид регулярного звукового повтора, а именно, повторение более или менее сходных звуков на концах строк или в других, симметрично расположенных частях стихотворений, выполняющее организующую функцию в строфической композиции [23, с. 216].

Для анализируемой сказки характерны **грамматическая,** или **морфологическая,** и **корневая** рифмы. Под грамматической рифмой понимается такое конечное созвучие слов, при котором, чем большую часть соразмерных слов поглощает звуковое подобие, тем сильнее определяется общность их грамматических форм [24, с. 12]. Например: *Ош тӱняште чевер кечым ончен илыме шуэш, кызытак колымо ок шу. Мо лиеш, лийже. Ик ӱдырем виеш нальыч, тидыжымат поро кумыл дене ом пу. Айда, эрла мие.* 'На белом свете, глядя на красное солнце, жить хочется, прямо сейчас умирать не хочется. Будь что будет. Одну мою дочь насильно взял и другую отдаю по доброй воле. Давай, завтра приходи'.

Корневая рифма наблюдается в следующих примерах: *Кугыза тӱрлын сӧрвала, тӱрлым пуаш, тӱрлӧ паша дене полшаш сӧра.* 'Старик по-разному умоляет, разное отдать, в разных делах помочь обещает'; – *Эй, кува, тыят шонго, мыят шонго. Шонго шонгым ок ондале вет, – манеш маска.* 'Эй, старушка, и ты – старая, и я – старый. Старый старого не обманет ведь, – говорит медведь'.

3. В сказке наблюдается также такое стилистическое средство фонологического уровня как **ономатопея** (от греч. onomatopoieia – пролизводство названий), или звукоподражание. Под данным термином понимается использование слов, фонетический состав которых напоминает называемые в этих словах предметы и явления –

звуки природы, крики животных, движения, сопровождающиеся каким-нибудь шумом, речь и различные звуки, которыми люди выражают свое настроение, волю и т.д. [23, с. 212; 25. с. 124]. Например: *Кертна, **ха-ха-ха!** Кертна, **ха-ха-ха!** Айдеме чоным налына. Латкок ведра арака дене, Латкок ведра пӱрӧ дене Ший пӱян Ший Пампалчым налдалаш миена!* ‘Можем, ха-ха-ха! Можем, ха-ха-ха! Душу человека берем. С двенадцатью ведрами вина, с двенадцатью ведрами браги идем за Сереброзубой Пампалче!’.

Специфическое сочетание описанных типов аллитерации, ассонанса, рифмы и ономатопеи создает характерную эвфоническую композицию текста волшебной сказки. Разные типы звуковых повторов организуют фонетический строй сказки, повышают ее выразительность. Аллитерация придает тексту мелодичность. Рифма привносит упорядоченность, способствует быстрому запоминанию, а при устной передаче текста создает четкость высказывания. Кроме того, стилистические средства фонологического уровня усиливают действие приемов лексического и синтаксического уровней.

В подсистему средств лексического уровня включаются образные (изобразительные) приемы. Стилисты их еще называют тропами. Суть тропов состоит в сопоставлении понятия, представленного в традиционном употреблении лексической единицы, и понятия, передаваемого этой же единицей в художественной речи при выполнении специальной стилистической функции [23, с. 83]. К ним относятся сравнение, метафора, метонимия, синекдоха, олицетворение, эпитет, перифраз(а), гипербола, литота и др. Из вышеперечисленных в анализируемой сказке встречаются:

1. **Сравнение** – фигура речи, состоящая в уподоблении одного предмета другому, у которого предполагается наличие признака, общего с первым [26, с. 450]. Сравнения в тексте выражены сравнительным падежом или с помощью послелогов *гай (гане)*, *семын* ‘как, словно, подобно’, например: *Ой, акай, пеш мотор, чаплын чиен, **эр ӱжарала** веле йӱла.* ‘Ой, сестра, очень красив, очень хорошо одет, блестит, как утренняя заря’; *Мурыжым ме мурена, Ший пӱянлан ме мурена, **Тылзе гане чурийже, Шӱдыр гане шинчаже.*** ‘Песню мы поем, в честь Сереброзубой мы поем, Лицо у нее как луна, глаза у нее как звезды’; *Шкеже **пӱнчӧ гай яндар,** таза.* ‘Сам, как сосна, чист, здоров’; *Вӱдкува Ший Пампалчым **шужышо пий семын** пӱнчӧ вуйышко*

онча. 'Водяная смотрит на вершину сосны, на Сереброзубую Пампалче, как проголодавшаяся собака'.

2. **Эпитет** (от греч. epitheton – приложение) – разновидность определения, отличающаяся от обычного экспрессивностью, переносным характером. Критерии для классификации эпитетов представлены в работе А.Н. Веселовского [27]. Из предложенных им типов эпитетов в нашем материале представлены тавтологические и пояснительные. **Тавтологические** эпитеты указывают на какое-то постоянное свойство определяемого, на признак, который изначально присутствует в определяемом слове, например: *Ош тӱняште* ***чевер*** *кечым ончен илыме шуэш, кызытак колымо ок шу.* 'На белом свете, глядя на красное солнце, хочется жить, прямо сейчас не хочется умирать'.

Под **пояснительным** эпитетом понимается тропеическое средство, указывающее на признак, выделяющий объект из класса данных объектов, например: *Шакше йӱкшӧ дене уло кертмын кычкырал колта...* 'Страшным голосом со всей силой закричит (Водяная)'; *Кугу Шем Вӱдон Янгелдым* ***кӱжгӧ*** *йӱкшӧ дене тӱрлын шудалеш...* 'Великий Черный Водяной зычным голосом по-всякому ругает Янгелде'.

Кроме того, встречаются **сквозные эпитеты,** например*: Тый мылам кунам* ***чевер*** *ӱдыретым, Ший пӱян Ший Пампалчетым, пуэт, тунам иже тыйым* ***чевер*** *кечым ончалаш колтем.* 'Ты когда мне свою красивую дочь, Сереброзубую Пампалче, отдашь, только тогда я отпущу тебя смотреть на красное солнце'; ***Ший*** *пӱян* ***Ший*** *Пампалче* ***ший*** *товаржым налеш да кудо вуй ден кудо печым, колт-колт пералтен, ачажлан тӧрлатен пуа. Вара* ***ший*** *пӱешыже кожгышым шӱра да* ***ший*** *товарым ӱштышкыжӧ сакалта.* 'Сереброзубая Пампалче берет свой серебряный топор да, постучав тут и там, поправляет отцу летний дом и забор. Затем она свои серебряные зубы замазывает еловой смолой и затыкает серебряный топор за пояс'.

3. **Метафора** (от греч. metaphora – перенесение) обычно определяется как скрытое сравнение, осуществляемое путем применения названия одного предмета к другому и выявляющее таким образом какую-нибудь важную черту второго [23, с. 83]. В анализируемой сказке выступают лишь фольклорные метафоры, которые значительно отличаются по степени образности от авторских метафорических приемов. Можно привести следующие примеры метафорических глагольных выражений: *Курык ӱмбачын муро семын вашмут шокта: – Ай, ом ярсе, ом ярсе,* ***Кидым*** *конгашке кышкем.* 'С верши-

ны горы, как песня, слышится ответ: – Ой, недосуг мне, недосуг мне. Хлеб пеку (букв. хлеб в печку бросаю); *Тӱрлӧ-тӱрлӧ* ***шоныш уш-акылышкыже пура.*** 'Разные мысли в голову ей (Сереброзубой Пампалче. – *Н.Т.*) лезут'.

Олицетворение, представляющее собой разновидность метафоры, также характерно для данной сказки. Олицетворением называется троп, который состоит в перенесении свойств человека на отвлеченные понятия и неодушевленные предметы (в рассмотренном материале – это животные и птицы), что проявляется в валентности, характерной для существительных – названий лица [23, с. 87], например: *Уло чодырасе* ***кайык*** *Ший пӱян Ший Пампалчын мурыжлан* ***ялт ӧрын.*** 'Все лесные птицы удивлены песне Сереброзубой Пампалче'; *Чодыра покшеч* ***меранг*** *лектеш. Вӱдкува деч товарым* ***йодеш:*** *– Кондо-ян, кувай, мый руэн ончем.* 'Из леса выбегает заяц. Просит топор у Водяной: – Подай-ка, старушка, я порублю'. Все перечисленные примеры относятся к типу антропоморфного олицетворения.

4. **Перифраз(а)** (от греч. periphrasis – вокруг, около и phraso – говорю) – троп, состоящий в замене названия предмета описательным оборотом с указанием его существенных, характерных признаков [23, с. 88], например: *Вӱдкува, сырен, рывыжлан тыге каласа: – Э-э, шояк кашак мыйым ондалынеже аман!* ***Важык шинчаже ондален кодышат, сӱзлӧ нержат*** *толын шуыныс.* 'Рассердившись, Водяная так отвечает лисе: – Э-э, обманщики хотят меня обдуть! Косоглазый обманул, и шилоносый пришел'; *Ший пӱян Ший Пампалче акажым муралтен сӧрвала: – Ой, акаем, акаем! Порсын лӱнгалтышетым колталал!* ***Шӱртӧ пырче*** *веле кодын, Кугу пӱнчӧ йӧралтеш!* 'Сереброзубая Пампалче запела, умоляя сестру: – Ой, сестра моя, сестра моя! Спусти шелковые качели! Осталось только чуть-чуть (букв. одна ниточка), Большая сосна упадет!'.

5. **Гипербола** (от греч. hyperbole – преувеличение) считается таким стилистическим средством, при котором происходит преднамеренное преувеличение каких-то свойств, качеств описываемых предметов, явлений. Преувеличенно могут изображаться даже целые ситуации. Гипербола используется для описания явлений, событий, действий, не имеющих ничего (или имеющих мало) общего с реальностью. Например: *Шыдыж дене ер вӱдым шӧп подыл колта, ер кошкенат шинчеш.* 'От злости одним глотком выпила всю воду из озера, озеро тут же высохло'.

В анализируемом тексте сказки **подсистема стилистических средств морфологического уровня** представлена стилистическими возможностями грамматических категорий, присущих тем или иным частям речи.

Экспрессивность **имени существительного** проявляется в категориях:

1) **падежа.** Сравнительный падеж с показателем (суффиксом) **-ла** образует троп, сравнение, о котором было упомянуто выше, например: *Ой, акай, ончен ӧрат, пеш мотор, чаплын чиен, эр ӱжарала веле йӱла.* 'Ой, сестра, удивишься, очень красив, очень хорошо одет, светится, как утренняя заря';

2) **притяжательнос и.** Основное значение категории притяжательности – определе. ие названия объекта через его отношение к некоторому лицу или предмету [28, с. 388]. В исследуемом материале поссесивные суффиксы данное значение теряют и выражают дополнительные отношения.

Суффикс **1-го лица единственного числа -м (-ем, -эм),** встречаясь в обращении с просьбой, создает ласкательную форму высказывания, например: *Ачаже, ӱдыржым ончалын, пыкшерак пелешта: – Ой, ӱдырем, шӱм кылем! Мый тыйым Вӱдонын изирак эргыжлан марлан пуаш сӧрышым.* 'Отец, посмотрев на дочь, еле проговаривает: – Ой, доченька моя, сердце мое! Я обещал выдать тебя замуж за младшего сына Водяного'.

Суффикс **2-го лица единственного числа -т (-ет, -эт)** логически выделяет субъект или объект действия, например: *Икана акаже шӱжарже деч йодеш: – Вӱдон качет чевер айдеме ыле?* 'Однажды старшая сестра спрашивает младшую: – Водяной жених-то красивым был?'. *Ой, акаем, акаем! Порсын лӱнгалтышетым колталал! Вудкуваэт мыйым кучынеже, Изирак эргыжлан нангайынеже.* 'Ой, сестра (моя), сестра (моя)! Спусти свои шелковые качели! Водяная хочет меня поймать, за младшего сына хочет взять в жены'.

Притяжательный суффикс **3-го лица единственного числа -же (-жо, жӧ), -ыже (-ыжо, ыжӧ), -ше (-шо, -шӧ)** помогает с особой эмоцией выделить более значимые слова, например: *Вудкува, сырен, рывыжлан тыге каласа: – Э-э, шояк кашак мыйым ондалынеже аман! Важык шинчаже ондален кодышат, сӱзло нержат толын шуыныс.* 'Рассердившись, Водяная так отвечает лисе: – Э-э, обманщики хотят меня обдуть! Косоглазый обманул, и шилоносый пришел';

Существительные в обращении употребляются с оценочным суффиксом **-й**. Благодаря использованию данного суффикса слова звучат ласково. Они выражают нежное отношение одного героя к другому, например: *Ший пӱян Ший Пампалче ачаж йыр пӧрдеш, нимолан ӧрын, ачажын чурийжым ончат, йодеш: – Ачий, ачий, мо лийыч? Молан вуетым сакенат?* 'Сереброзубая Пампалче ходит вокруг отца, ничего не понимая, смотрит на отца и спрашивает: – Отец, отец, что с тобой? Почему голову повесил?'

Стилистические возможности **числительного** проявляются в составе фразеологизма, например: *Янгелде кугызан нимогай поянлыкшат уке улмаш. Тудын **парня гай ик** ӱдыржӧ веле лийын – Ший пӱян Ший Пампалче.* 'У старика Янгелде не было никакого богатства. У него была одна единственная дочь – Сереброзубая Пампалче'.

В тексте экспрессивность **глагола** наблюдается в категориях:

1) **времени.** В зачине сказки в первых пяти предложениях глаголы использованы в прошедшем времени (втором прошедшем, втором прошедшем длительном). Используя данные формы, рассказчик хочет показать, что действие сказки происходило действительно давно, что оно не имеет никакого отношения к действительности. Далее в повествовании сказки используется настоящее время, таким образом рассказчик вовлекает слушателя в чудесный мир: слушатель как бы становится свидетелем всего происходящего;

2) **наклонения.** Значение просьбы повелительного наклонения усиливается частицей **-ян,** например: *Чодыра покшеч меран лектеш. Вӱдкува деч товарым йодеш: – **Кондо-ян**, кувай, мый руэн ончем.* 'Из леса выбегает заяц. Просит топор у Водяной: – Подай-ка, старушка, я порублю'.

Использование глагола в одном и том же наклонении – желательном – создает морфологическую рифму, например: *Эрдене кынелын, адак чодыраш **кайынеже**. Ватыже марийжым чодырашке огеш колто, ачаж деке унала **колтынеже**.* 'Утром встав (муж сестры. – *Н.Т.*), опять хочет в лес идти. Жена не отпускает мужа в лес, хочет отправить его в гости к отцу'.

В марийском языке глаголы могут употребляться в ласкательной и уничижительной формах, которые приближаются к видовым классам [29, с. 164]. В анализируемой сказке встречаются ласкательные формы глагола с суффиксами:

1) **-ал**, например: *Ший Пампалче, курык ӱмбаке ончен, акажым мурен сӧрвала: – Ой, акаем, акаем! Порсын лӱнгалтышетым* ***колталал!*** ‘Сереброзубая Пампалче, глядя на вершину горы, песней просит сестру: – Ой, сестра (моя), сестра (моя)! Спусти свои шелковые качели!’.

2) **-ылд (-лд)**, например: *Латкок ведра арака дене, Латкок ведра пӱрӧ дене Ший пӱян Ший Пампалчым налдалаш миена!* ‘С двенадцатью ведрами вина, с двенадцатью ведрами браги идем за Сереброзубой Пампалче’; *Чевер тылзе моторетым налылдалаш каена.* ‘За красавицей, подобной луне, идем’.

Во всех перечисленных примерах к названным суффиксам присоединяется равнозначный суффикс **-ал**, который еще больше усиливает нежность сказанного.

В сказке ярко проявляются стилистические возможности **подражательных слов,** образующих также стилистическое средство фонологического уровня – ономатопею, например: *Ший пӱян Ший Пампалче ший товаржым налеш да кудо вуй ден кудо печым,* ***колт-колт*** *пералтен, ачажлан тӧрлатен пуа.* ’Сереброзубая Пампалче берет свой серебряный топор да, постучав «колт-колт», поправляет отцу летний дом и забор’; *Тыге ойлен шинчымышт годым чодыра* ***чыдыр-чодыр*** *пудештэлтме гай лиеш.* ’Во время разговора они (Сереброзубая Пампалче и ее сестра. – *Н. Т.*) слышат, будто лес взрывается «чыдыр-чодыр»’.

В тексте широко употребляется **частица -ат,** которая выражает экспрессивный потенциал данной служебной части речи. Используя частицу **-ат,** рассказчик особо выделяет то или иное слово, например: *Янгелде кугызан ниможай поянлыкшат уке улмаш.* ’У старика Янгелде не было никакого богатства’; *Йӱмыж годым кугызан пондашыжым кугу Шем Вӱдон руалтенат куча.* ’Когда старик пил воду, Великий Черный Водяной и схватил его за бороду’.

Кроме того, частицы усиливают выражение длительности и интенсивности совершаемого действия, например: *Эй куржеш,* ***эй*** *куржеш, а шенгечынже Вӹдкува покта.* ‘Ну бежит, ну бежит, а сзади Водяная догоняет’; *Вӱдкува мераҥым* ***э-э*** *шудалеш.* ‘Водяная ну и проклинает зайца’.

В исследуемом материале четко наблюдается экспрессивный потенциал **междометий**. Данная часть речи помогает выражать самые разные эмоционально-волевые реакции персонажей на окружающую действительность:

1) горе, тоску, например: ***Ой, ӱдырем, мыйым кудалтеи ит кае.*** ‘Ой, доченька (моя), не покидай меня’;

2) угрозу, например: ***А-а, теве кунам тылат уш пурыш!*** ‘А-а, вот когда ты образумился’;

3) недоверие, например: ***Э-э, шояк кашак мыйым ондалнеже аман!*** ‘Э-э, обманщики хотят меня обдуть’.

Образование выразительных приемов в **подсистеме стилистических средств синтаксического уровня** основывается на следующих особенностях синтаксического расположения элементов:

1) необычном размещении элементов, т.е., прежде всего, разных видах инверсии;

2) переосмыслении, или транспозиции синтаксических конструкций;

3) введении элементов, которые новой предметной информации не дают (например, разных видов повторов);

4) пропуске логически необходимых элементов: асиндетоне, эллипсе, умолчании, апозиопезисе;

5) нарушении замкнутого предложения: анаколуфе, вставных конструкциях [23, с. 161–162].

Для анализируемой сказки из указанных особенностей характерны:

1. **Инверсия** (от лат. inversion – перестановка), т.е. нарушение обычного порядка следования членов предложения, которая представлена следующими типами:

1.1 постпозицией подлежащего по отношению к сказуемому, например: *Кече лекмаш велне, кугу Виче вӱд воктене,* ***илен йорло Янгелде кугыза.*** ‘Там, где восходит солнце, у берегов большой реки Ветлуги, жил бедный старик Янгелде’. Данный тип инверсии чаще всего встречается в словах автора в предложениях с предшествующей прямой речью. Это связано тем, что рассказчик таким образом старается логически выделить наиболее значимый элемент, т.е. того, кому принадлежат вышесказанные слова. Например: – *Туге лие,* – ***манеш ачаже.*** ‘– Так выходит, – говорит отец’; – *Кайыза-кайыза. Тудо тендам шукертсек вуча,* – ***манеш Ший пӱян Ший Пампалче.*** – ‘Идите, идите. Она вас давно ждет, – говорит Сереброзубая Пампалче’;

1.2 препозицией дополнения по отношению к подлежащему, например: – *Кайыза, кайыза.* ***Тендам тудо*** *шукертсек вуча,* – *манеш Ший пӱян Ший Пампалче ӱдыр-влаклан.* ‘– Идите, идите. Вас она дав-

но ждет, – говорит Сереброзубая Пампалче девушкам'; *Суран котомкам патыр чия*... 'Кожаную котомку богатырь надевает';

1.3 препозицией обстоятельства по отношению к подлежащему, например: *Чӱчкен-мурен, рвезе-влак вашеш каласат*... 'Приплясывая-припевая, ей парни в ответ говорят';

1.4 препозицией обстоятельства образа действия по отношению к дополнению, например: *Вӱдкува, сырен, рывыжлан тыге каласа.* 'Водяная, рассердившись, лисе так отвечает...'; *Чон йӧсыж дене Вӱдкува кум пырче ӱпым нельн колта.* 'От боли в душе Водяная три волоска проглатывает'.

2. **Переосмысление, или транспозиция.**

Обычно в синтаксисе по цели высказывания предложения делятся на повествовательные, вопросительные и побудительные. Каждый из этих типов имеет свои формальные и интонационные признаки. Каждый может, однако, выступать и в значении любого из остальных, приобретая при этом особое модальное или эмоциональное значение, экспрессивность или стилистическую окраску. Все эти сдвиги, т.е. употребление синтаксических структур в несвойственных им денотативных значениях и с дополнительными коннотациями, называются транспозицией (от лат. transposition – перестановка) [23, с. 165; 30, с. 321].

В исследуемой сказке транспозиция представлена **риторическим вопросом**, например: *Мом ыштет, куш пурет?* 'Что сделаешь, куда денешься?'; *Ынде мом ыштем? Вӱдон мылам пеш сыра.* 'Теперь что мне делать? Водяной на меня сильно рассердится'. Риторический вопрос не предполагает ответа и ставится не для того, чтобы побудить слушателя сообщить нечто неизвестное говорящему. Функция риторического вопроса – привлечь внимание и усилить впечатление. Используя риторические вопросы, сказочник вовлекает слушающего/читателя в рассуждение или эмоциональные переживания героя.

3. **Экспансия** (от лат. expansion – расширение, распространение) структуры предложения, т.е. введение элементов, которые новой предметной информации не дают, может происходить за счет:

– простого линейного увеличения количества единиц;

– различных повторов, перечислений, полисиндетона;

– дополнения членов предложения новыми элементами, например, приложением, уточняющими обстоятельствами [30, с. 306].

В сказке встречаются следующие композиционные стилистические средства, основанные на экспансии: повтор, перечисление, полисиндетон (от греч. polysindeton: poly – много и syndeton – связь), параллелизм. Они были подробно рассмотрены нами в предыдущей работе [31, с.89–103].

Описывая особенности расширения структуры предложения, можно указать, что в сказке предложения становятся распространенными за счет использования:

а) приложения, например: *Тудын парня гай ик ӱдыржӧ веле лийын – **Ший пӱян Ший Пампалче***. 'У него (старика Янгелде. – *Н.Т.*) была одна единственная дочь – Сереброзубая Пампалче'; *Тый мылам кунам чевер ӱдыретым, **Ший пӱян Ший Памапалчетым**, пуэт, тунам иже тыйым чевер кечым ончалаш колтем.* 'Ты, когда мне свою красивую дочь, Сереброзубую Пампалче, отдашь, только тогда отпущу тебя смотреть на красное солнце';

б) уточняющего обстоятельства места, например: *Кече лекмаш велне, **кугу Виче вӱд воктене**, илен йорло Янгелде кугыза.* 'Там, где восходит солнце, у берегов большой реки Ветлуги, жил бедный старик Янгелде';

в) парентеза – грамматически независимой вставной конструкции. Парентез характеризуется интонационным и графическим выделением и свободной позицией по отношению к включающему их предложению [30, с. 318]. Например: *Суран котомкам патыр чия (**тыште Ший пӱян Ший Пампалче шинча**), ватыжын ачаж деке, оньыж деке, унала кая.* 'Богатырь надевает кожаную котомку (там Сереброзубая Пампалче сидит), к отцу жены, к тестю своему, в гости идет'.

В исследуемом тексте наблюдается **синтаксическая конвергенция** (от лат. convergo – приближаюсь, схожусь). Данным термином обозначается группа из нескольких совпадающих по функции элементов, объединенных одинаковым синтаксическим отношением к подчиняющему их слову или предложению [23, с. 192]. Например: *Кугызан пондашыжым **колта**, келге вӱд пундашышке пурен **кая**.* 'Бороду старика отпускает, в глубину, на дно уходит'; *Патыр **кочкеш, йӱэш, малаш возеш**. Эрдене **кынелеш, кочкеш-йӱэш** да, кердыжым налын, чодырашке **каен колта**.* 'Богатырь ест, пьет, ложится спать. Утром встает, поест-попьет и, взяв копье, уходит в лес '.

4. **Редукция** (от лат. reductio – возвращение, отодвигание назад) – пропуск логически необходимых элементов – также характерна язы-

ку сказки. Из известных способов редукции исходной модели в исследуемом материале обнаруживаются:

4.1. Односоставные предложения, большая часть которых представлена в составе сложных.

Их всех свойственных марийскому языку односоставных предложений [32, с. 59–71] выделяются:

4.1.1. **Определенно-личные**, например, *Ик ӱдырем виеш нальыч, тидыжымат поро кумыл дене ом пу.* 'Одну мою дочь насильно (ты. – *Н.Т.*) взял, и другую отдаю не по доброй воле'.

4.1.2. **Безличные**, например: *Ош тӱняште чевер кечым ончен илыме шуэш, кызытак колымо ок шу.* 'На белом свете, глядя на красное солнце, хочется жить, прямо сейчас умирать не хочется'.

4.1.3. **Неполные предложения**, например: *Вара ший пӱешыже кожгишым шӱра да ший товарым ӱштышкыжӧ сакалта. Ачаж деч сугыньым йодеш.* 'Потом свои серебряные зубы замазывает еловой смолой и затыкает за пояс серебряный топор. У отца просит благословения'.

4.2. **Асиндетон**, при котором отдельные члены, а в сложном предложении его части, соединяются между собой без помощи союзов, например: *(Вӱдкуван. – Н.Т.) тыге мурен каласымыж годым Ший пӱян Ший Пампалче уло кертмыжын вошты колта – ший пӱйжӧ гыч кожгишыже велалт кая.* 'Когда Водяная пела так, Сереброзубая Пампалче громко засмеялась – с ее серебряных зубов еловая смола отвалилась'.

Рассмотрев подсистемы всех уровней, можно сделать вывод, что элементы подсистем связаны между собой и структурно упорядочены.

Одной из категорий, характеризующих систему, является **связь**, которая определяется как взаимное ограничение на поведение объектов и зависимость между ними [22, с. 62]. В анализируемом материале такая связь особенно ярко проявляется при исследовании рифмы, так как в ее формировании участвуют морфологические, синтаксические (различные типы повторов, параллелизм, перечисление, инверсия) средства. Кроме того, использование различных типов повтора свидетельствует о существовании связи между подсистемами фонологического, морфологического, синтаксического и лексического уровней. Так, некоторые лексические стилистические приемы зависят от расположения элементов в моделях словосочетаний и предложений, т.е. от синтаксического уровня. Следовательно, мож-

но заключить, что система маркеров стиля анализируемой волшебной сказки складывается из подсистем разных, но зависимых друг от друга уровней, т.е. описываемая система иерархична, что свидетельствует о ее структурной упорядоченности.

Как и любая система, система маркеров стиля марийской волшебной сказки обладает основными закономерностями:

1) **целостностью,** которая проявляется в том, что свойство всей системы не является простой суммой свойств отдельных элементов;

2) **интегративностью,** т.е. способностью системы к самосохранению. Текст сказки настолько хорошо продуман фонологически, морфологически, синтаксически и семантически, что является весьма устойчивым образованием, не склонным к саморазрушению;

3) **коммуникативностью,** которая проявляется в том, что система формирует и проявляет свойства в процессе взаимодействия со средой. Среда формирует определенные требования к содержанию. Цель данной сказки, с одной стороны, развлекательная, а с другой – дидактическая.

Сказка «Ший пӱян Ший Пампалче» не существует отдельно, сама по себе. Она относится к разновидности волшебных текстов, которые вместе с текстами о животных, бытового или социально-критического характера составляют один из крупных жанров устного народного творчества – жанр сказки;

4) **иерархичностью,** т.е. соподчиненностью элементов в системе. Стилистические средства одного уровня находятся в тесной связи со стилистическими средствами другого. Эта связь проявляется на каждом уровне иерархии. Вследствие чего для каждой подсистемы характерны такие свойства, которые отсутствуют в изолированном состоянии;

5) **историчностью,** т.е. любая система не может быть неизменной, она не только функционирует, но и развивается. В данном случае имеется в виду наличие нескольких вариантов сказки «Ший пӱян Ший Пампалче».

6) **сложностью,** т.е. текст сказки является комплексным образованием, имеющим свою цель, структуру, семантику и прагматическую установку;

7) **множественностью описаний,** т.е. по причине сложности система требует многосторонней характеристики.

Исходя из изложенных закономерностей заключаем, что система стилистических средств марийской волшебной сказки может быть

отнесена к классу хорошо организованных, сложных и устойчивых систем. Благодаря этим характеристикам, сказки содержат и сохраняют в себе богатый потенциал стиля данного жанра марийского фольклора, который удалось сохранить на протяжении многих веков существования марийского народа.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Сказки луговых мари: Свод марийского фольклора / Сост. С. Сабитов. Йошкар-Ола, 1992.

2. *Четкарев К.А.* Марийские сказки // Ученые записки Марпединститута. Т. II. 1941.

3. *Четкарев К.А.* Героические образы в марийских сказках // Ученые записки МарНИИ. Вып. 4. Литература, фольклор, искусство. 1951.

4. *Четкарев К.А.* О героинях марийских сказок // Труды МарНИИ. Вып. 9. История, язык и литература мари. 1956.

5. *Акцорин В.А.* Ямак гишан ик-кок шамак // Ончыко. 1961. №1.

6. *Акцорин В.А.* Шым шулдыран имньым кычалын ... // Ончыко. 1980. № 4.

7. *Сабитов С.С.* Марийские волшебные сказки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Таллинн, 1985.

8. *Сабитов С.С.* История публикации и изучения марийских сказок в советское время // Проблемы изучения марийского фольклора и искусства. Вып. 9. Йошкар-Ола, 1986.

9. *Сабитов С.С.* Сюжеты марийских волшебных сказок // Основные тенденции развития марийского фольклора и искусства. ВМФИ. Вып.7. Йошкар-Ола, 1989.

10. *Глухова Н.Н.* Система стилистических средств марийского фольклора // Коми-зырянская культура XX века и финно-угорский мир. Сыктывкар, 2002.

11. Проблемы системности в истории отечественной науки и философии: Научно-аналитический обзор. М., 1994.

12. *Пономаренко Е.В.* О развитии системного подхода в лингвистике // Филологические науки. № 5. 2002.

13. *Лотман Ю.М.* Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л., 1972.

14. *Гальперин И.Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981.

15. *Москальская О.И.* Грамматика текста. М., 1981.

16. *Москальская О.И.* Проблемы системного описания синтаксиса. На материале немецкого языка. М., 1974.

17. *Реферовская Е.А.* Лингвистические исследования структуры текста. Л., 1983.

18. *Реферовская Е.А.* Коммуникативная структура текста в лексико-грамматическом аспекте. Л., 1989.

19. *Глухова Н.Н.* Текстовые признаки марийской сказки // Народное творчество и профессиональное искусство марийцев. Йошкар-Ола, 2002.

20. *Садовский А.Н.* Основания общей теории систем. М., 1974.

21. *Уемов А.И.* Системный подход и общая теория систем. М., 1978.

22. *Сурмин Ю.П.* Теория систем и системный анализ. Киев, 2003.

23. *Арнольд И.В.* Стилистика современного английского языка: Стилистика декодирования. М., 1990.

24. *Малькина М.И.* Мордовское стихосложение: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 1987.

25. *Гальперин И.Р.* Стилистика английского языка. М., 1981.

26. *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. Изд. 2-е, стереотипное. М., 2004.

27. *Веселовский А.Н.* Из истории эпитета // Историческая поэтика. Л., 1940.

28. Лингвистический энциклопедический словарь. 2-е изд., доп. М., 2002.

29. *Учаев З.В.* Онгартыш мут. Йошкар-Ола, 1983.

30. *Брандес М.П.* Стилистика текста. Теоретический курс: Учебник. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2004.

31. *Солганик Г.Я.* Синтаксическая стилистика (сложное синтаксическое целое). М., 1991.

32. *Васикова Л.П.* Кызытсе марий йылме. Простой предложений синтаксис. Йошкар-Ола, 1987.

Nina Timofeyeva

THE SYSTEM OF EXPRESSIVE MEANS AND STYLISTIC DEVICES IN THE MARI FAIRY TALES

The article is concerned with the system of expressive means and stylistic devices of the Mari fairy tales. Using the systems theory the author distinguishes the system of expressive means (EMs) and stylistic devices (SDs) into subsystems of phonological, lexical, morphological and syntactical levels.

The texts of the Mari fairytales investigated by the author contain the following phonological subsystem of EMs and SDs: different types of alliteration and rhyme, the rhythm, onomatopoeia.

The simile, the periphrasis, hyperbole, the metaphor and the epithet make up the lexical subsystem of EMs and SDs.

The morphological subsystem of EMs and SDs is represented by the stylistic potential of grammatical categories of the noun, the numeral, the verb, the imitative words, the particle, the interjection.

The syntactical subsystem of EMs and SDs is formed by the stylistic inversion, different types of repetition (anaphora, epiphora, anadiplosis, chain-repetition, root-repetition), the enumeration, parallel constructions, parenthesis, rhetorical questions; polysyndeton, asyndeton,.

The author offers a review of the functions the EMs and SDs perform in the texts.

It should be added that the author defines the attributes of the system of EMs and SDs, which are non-summativity (integrity), self-regulation and control, interchange with the text 'environment', hierarchy, historicity, complexity and multilateral description.

Convincing examples are given to illustrate the conclusions the author comes to.

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

Ксенофонт Сануков
Йошкар-Ола

ПРОФЕССОР И.Н. СМИРНОВ И ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ

Финно-угроведение как комплексное научное направление, объединяющее изучение языка и культуры родственных народов, зародившись в конце XVIII – начале XIX вв., научно оформилось в конце XIX столетия. В его становлении большую роль сыграли многие ученые Финляндии, Венгрии, России. Среди них видное место принадлежит профессору Казанского университета Ивану Николаевичу Смирнову (1856–1904 гг.). 150-летие со дня его рождения, 7 января 2006 г., дает серьезное основание для освещения роли этого ученого в развитии финно-угристики.

Цикл его книг о народах Поволжья и Приуралья – «Черемисы» (1889), «Вотяки» (1890), «Пермяки» (1891), «Мордва» (1895) – стал заметным явлением в российской этнографической науке, в изучении населения Российской Империи. Вместе они составили фундаментальную монографию «Восточные финны. Историко-этнографические очерки» в двух томах. Не случайно они были удостоены престижной тогда Уваровской премии Российской Академии наук и золотой медали Русского географического общества. И.Н. Смирнов был избран членом Венгерского этнографического общества, Финно-угорского общества (Хельсинки), Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Собранные под одной обложкой, его книги были изданы в Париже в переводе на французский язык [1]. По существу, западная научная общественность столетие назад имела представление о финно-угорских народах Поволжья и Приуралья по этой книге. Н.Ф. Катанов считал: «Труды И.Н. Смирнова знакомили Западную Европу с поволжскими племенами, известными там лишь по отрывочным и неточным очеркам» [2, с. 50]. Можно также отметить, что

обобщающая статья о чувашах в энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона (том 76) тоже принадлежала перу И.Н.Смирнова. Первое исследование о бесермянах также было опубликовано им [3]. Его имя было хорошо известно российской и зарубежной научной общественности начала XX века. Прощаясь с ним в 1904 г. после его преждевременной смерти (в 48 лет), профессор А.С. Архангельский говорил: «Ты создал себе прочное имя в русской науке, – имя, которое с уважением произносят и русские, и заграничные ученые, – быть может, за границей даже чаще и больше, чем в России» [4, с. 24]. Примерно это же выразил крупный историк Поволжья Н.Н. Фирсов: «Работы по этнографии создали И.Н. Смирнову хорошее имя в ряду русских этнографов» [4, с. 27]. Но после 1917 г. имя И.Н. Смирнова постепенно стало отодвигаться в тень, а затем вообще замалчиваться. Достаточно сказать, что о нем нет сведений в 16-томной «Советской исторической энциклопедии».

Еще в феврале 1919 года видный чувашский ученый Н.В. Никольский, который сам изучал этнографию поволжских народов по Смирнову, обращался в Совет Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете с предложением переиздать все четыре книги известного ученого, сыгравшие большую роль в формировании этнографических взглядов на восточно-финские народы. Но ни тогда, ни позже такой необходимый для региональной науки шаг не был предпринят. Только в последнее время научная общественность Поволжья пришла к осознанию значимости трудов профессора И.Н. Смирнова. В 2002 г. Мордовский НИИ гуманитарных наук осуществил переиздание книги «Мордва» с обстоятельным предисловием В.А. Юрченкова. Переиздание книги «Черемисы» в 2005 г. подготовили Институт финно-угроведения Марийского государственного университета и Центр-музей имени Валентина Колумба, но она пока не опубликована.

Иван Николаевич Смирнов родился 7 января 1856 г. в селе Арино Моркинской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии (ныне – Моркинский район Республики Марий Эл) в семье священника. Религиозными служителями были и его дед Яков, и прадед Адриан. Между прочим, священник Моркинской церкви Яков Смирнов в 1821 г. в собственном доме открыл первую среди луговых марийцев сельскую школу, где обучал мальчишек на родном языке. Иван Смирнов по планам родителей тоже должен был

стать служителем православной церкви. Он окончил в Казани духовное училище, затем духовную семинарию. Но в юноше перевесило стремление к светскому образованию. И в 1874 г. он поступил на историко-филологический факультет Казанского императорского университета. Его увлечением стала всеобщая история, конкретно – средневековая, южные славяне.

После окончания университета в 1878 г. он был оставлен в нем стипендиатом для подготовки к профессорскому званию. И.Н. Смирнов блестяще справился с подготовкой и защитой докторской диссертации, выпустил несколько солидных трудов по истории Хорватии и Далмации средних веков, которые и сейчас привлекают внимание историков-славяноведов.

Но в конце 1880-х годов произошло резкое изменение научной ориентации И.Н. Смирнова – пришло увлечение финно-угорской этнографией. Авторы биографических заметок о нем видят в этом влияние эстонца Михкеля Веске, ставшего в 1887 г. преподавателем Казанского университета. Не отрицая значения личного воздействия одного ученого на другого, все же обратим внимание на явление более широкого общественного значения.

Во второй половине XIX века в России происходила регионализация гуманитарного научного познания. В связи с александровскими либеральными реформами наблюдалось развитие либеральной научной мысли. В российской провинции грамотные интеллигенты, земские деятели стали проявлять большой интерес к родному краю, к краеведческим знаниям (историческим, географическим, этнографическим). Примером актуализации региональных знаний, пропаганды исторического краеведения была преподавательская деятельность профессора Казанского университета Н.А. Фирсова, у которого учился И.Н. Смирнов. Проблемы колонизации Поволжья, положение нерусских народов в разные исторические эпохи находились в центре его лекций и научных трудов. Глубокие исследования региональной истории проводили также С.В. Ешевский, Г.И. Перетяткович. Ешевский, например, считал первоочередной задачей поволжских историков изучение нерусских народов: «Только после тщательного рассмотрения различных народностей и после их сличения форм быта, верований и т.д. у племен, обитавших в пределах России, можно приступить к внутренней истории самого русского народа».

Все это не могло не оказать влияния на формирование научного кругозора студента, затем магистранта. До поры до времени это копилось в глубине сознания молодого ученого, увлеченного средневековыми южными славянами. А общение с эстонским коллегой, остро интересовавшимся своими поволжскими родственниками, могло и в нем зажечь искру интереса к этим народам, тем более он происходил из марийского села, с детства был знаком с особенностями быта, верований, психологии марийцев, с их языком.

Кредо своих новых научных интересов И.Н. Смирнов выразил словами: «Мы действуем в крае, где сходятся тюркские, финские и славянские элементы. Всестороннее изучение местных инородцев, специальные исследования по разным вопросам, имеющим отношение к местной археологии, должны сделаться нашей главной задачей» [5, с. 25].

Вообще-то и до произнесения этих слов и написания своих фундаментальных исследований о «волжских финнах» И.Н. Смирнов в определенной мере занимался региональными изысканиями [6], но это было на периферии его научной деятельности. Создание и начало деятельности Общества археологии, истории и этнографии (ОАИЭ) при Казанском университете совпало по времени с его вступлением в науку. Он с самого начала принимал участие в его работе, в 1885 г. был избран его членом, являлся ученым секретарем Общества, одно время редактором «Известий» ОАИЭ.

С начала XIX века большую активность в изучении финно-угорских народов проявляли финские, а также венгерские и эстонские ученые (Шёгрен, Кастрен, Регули, Видеман и др.). В 80-х годах эта активность усилилась. В 1883 г. в Гельсингфорсском университете было организовано Финно-Угорское Общество, которое развернуло широкую экспедиционную, исследовательскую и публицистическую деятельность, в первую очередь в отношении восточных финно-угорских народов. Между двумя научными обществами (ОАИЭ и ФУО) развернулось не столько сотрудничество, сколько здоровое соперничество. В обращении И.Н. Смирнова к финно-угроведению, наверное, можно видеть патриотическое стремление русского ученого обеспечить научный приоритет своей родины в этом научном направлении.

Приступив к этнографическим изысканиям, профессор И.Н. Смирнов примкнул к сторонникам эволюционистской теории и до конца жизни оставался последовательным эволюционистом, занимая в

этом течении либеральные позиции. Его научные исследования находились в русле передовых теорий своего времени, представленных тогда трудами Э. Тайлора, Л. Моргана и других крупных ученых. Известно, что он был знаком и с работами К. Маркса и Ф. Энгельса, но не стал их сторонником. Поэтому советские историографы упрекали его за то, что он «не воспринял революционного духа марксизма», не уделял внимания классовой борьбе трудящихся, его мировоззрение было «пропитано буржуазным просветительством» и т.п. [7, с. 77–79].

В 1888 г. И.Н. Смирнов вместе с М. Веске выехал в научную экспедицию по местам проживания различных этнографических и языковых групп марийцев. Они побывали во многих регионах и должны были представить научный отчет. Еще готовясь к экспедиции, а затем составляя отчет, И.Н. Смирнов основательно изучил практически всю имеющуюся тогда литературу о марийцах, за исключением, как он признавался, некоторых «статей, помещенных в различных Губернских ведомостях за старые годы» [8, с. 1]. Отчет получился настолько богато насыщен фактами и наблюдениями, что его оказалось легко превратить в научный очерк «Черемисы». Сам автор писал об этом: «Предлагаемый вниманию читателей очерк возник из отчета, который автор должен был представить историко-филологическому факультету в качестве члена снаряженной этим последним весной 1888 г. экспедиции для исследования черемис и собирания предметов их быта. В компании с лектором финских наречий М.П. Веске и хранителем факультетского Музея отечествоведения П.В. Траубенбергом автор посетил черемисские селения в губерниях Казанской, Нижегородской, Вятской, Костромской и Уфимской. При обработке того этнографического материала, который был собран в разных уголках черемисского края, оказалось необходимым создать для него рамку систематизированных научным образом материалов предшествовавших исследователей» [8, с. 1].

Так в 1889 г. появился историко-этнографический очерк «Черемисы», опубликованный сначала в журнале «Известия» ОАИЭ, затем изданный отдельной книгой. В последующие годы И.Н. Смирнов совершил поездки к другим народам, изучил практически всю имевшуюся тогда литературу о них. И одна за другой появились новые книги, которые составили своеобразный цикл.

Это было время, когда этнографическая литература принципиально меняла свой характер. Книги И.Н. Смирнова в полной мере отразили новое направление. До этого этнографические очерки больше напоминали путевые заметки, или «литературу путешествий», фиксировали мимолетные, иногда случайные проявления экзотики местной жизни. Это, по мнению И.Н. Смирнова, было «особым видом беллетристики», когда автор считал, что от него требуется лишь умение «красно рассказать то, что он видел». Теперь этнография становилась наукой, и этнографическая литература соответственно приобретала характер научных публикаций.

С полным основанием труды И.Н. Смирнова о восточно-финских народах считаются первыми научными сочинениями, посвященными им. Структурно они во многом схожи. Сначала в них дается краткий исторический очерк от первых летописных сообщений до конца XIX века. Ученый считал, что «относительно каждой народности» в первую очередь необходимо создать «свод всего, что уже известно» [9, с. 1]. Здесь автор использовал комплексный подход к привлечению различных источников: топонимики, фольклора, этнографии, письменных источников. При этом для изучения древности у него явно не хватало археологических данных, потому что районы Поволжья и Приуралья тогда археологически почти не были исследованы. В последующих главах рассматриваются материальная и духовная культура, обычаи, верования народов. Здесь автор умело сочетает личные полевые материалы и сведения, почерпнутые из публикаций других авторов.

Методологический подход И.Н. Смирнова к истории конкретных малочисленных народов, экономически отсталых, политически зависимых, заключался в том, что эволюция форм жизни таких народов происходила не столько за счет собственных внутренних ресурсов (их он оценивал невысоко), сколько в процессе взаимодействия с другими народами. Исследователь жизни и деятельности И.Н. Смирнова Ю.В. Пахомов отмечает, что тот еще в ходе изучения истории южных славян, т.е. до обращения к финно-угорской проблематике, пришел к заключению, что «подчинение народу, находящемуся на более высокой стадии развития», является «фактором, способствующим прогрессу» [10, с. 7]. И ассимиляцию он считал «естественным процессом». С этих позиций профессор описывает сюжеты, связанные с зависимостью восточных финнов от Волжской

Булгарии, с присоединением их к Русскому государству. Он исключительно большую роль отводил заимствованиям (языковым, культурным, общественным). «Под тюркским влиянием, – писал он, например, о марийцах, – у черемис создался переход от охотничьей жизни к скотоводству и земледелию, сложился оседлый быт, домашняя обстановка, костюм, возникла торговля и связанная с нею экономическая дифференциация, явились зародыши общественной организации, получили дальнейшее развитие верования». Затем на протяжении многих страниц он конкретизировал эту мысль [8, с. 19–24]. В последующее после середины XVI столетия время культурно-исторические процессы проходили под воздействием русской культуры, в том числе и языческие верования трансформировались под влиянием православия. Преувеличение роли заимствований в культуре, быту, общественной жизни волго-уральских аборигенов современные исследователи ставят в упрек И.Н. Смирнову. Но вдумчивого читателя и сейчас заставят задуматься его слова: «Если мы войдем в черемисскую деревню, то все, начиная с ее внешнего вида – постройки, домашняя обстановка, костюмы жителей, орудия труда – покажет нам, что мы имеем дело с народом, который бесконечно больше перенимал, чем изобретал» [8, с. 69].

Для книг И.Н. Смирнова вообще характерен культурно-исторический подход, а не социально-экономический. Причем культуру народа в ее историческом развитии он рассматривал не в виде отдельных фрагментов, а в определенном единстве, образующем, как сейчас модно выражаться, менталитет того или иного народа.

Конечно, он был человеком своего времени, своего социального круга, русским по воспитанию и духу. И это не могло не отражаться в его научном творчестве. Как историк, близкий по взглядам к течению государственников, он руководствовался задачей показа благотворного влияния нахождения «инородцев» в составе Российского государства, прогрессивной роли русской колонизации их земель, христианизации; обрусение «инородцев» считал естественной политической и культурной задачей и в перспективе итогом последовательной эволюции.

Такой русоцентризм был естественным для него. Он даже опубликовал статью на эту тему [11]. Разумеется, он был против насильственных форм обрусения и христианизации, ратовал за просвещение «инородцев». Отмечая заслуги И.Н. Смирнова в изучении и просвещении

финно-угорских народов, финский ученый Н.И. Андерсон на его похоронах от имени Финно-Угорского Общества сказал: «Прими благодарность Угрофинского Общества и угрофинских племен» [2].

С высоты XXI века в исследованиях И.Н. Смирнова не трудно найти упущения, неточности, не подтвердившиеся позже гипотезы и предположения [12, с. 7–19]. Но, думается, это не главное в обращении к научному наследию ученого.

А все же мимо одного обстоятельства, характеризующего Ивана Николаевича Смирнова как ученого и человека, пройти нельзя. Это – его участие в Мултанском процессе по обвинению удмуртов-язычников в ритуальном убийстве человека (1893–1896 гг.), где он выступал в качестве ученого-эксперта на стороне обвинения. Еще до этого он писал об отражении в устном народном творчестве удмуртов и вообще у приволжских финнов «эпохи каннибализма». На суде он повторил эти соображения, дополнительно апеллируя к марийской сказке о Вувер-куве. Роль ученого-эксперта в том провокационном шовинистическом процессе В.Г. Короленко назвал «довольно гнусной и жалкой» и считал: «Этому господину едва ли снять с себя когда-нибудь позорное пятно, наложенное мултанским делом» [13, с. 251, 257]. У демократической общественности после этого процесса сложилось отрицательное отношение к И.Н. Смирнову. В.А. Юрченков даже пишет о «травле, организованной демократической общественностью» [14, с. 9]. Наверное, эта «тень мултанского позора» послужила причиной его отхода от финно-угорской проблематики и резкого ухудшения здоровья. Воспоминания о Мултанском процессе, видимо, стали играть важную роль в оценке не только личности, но и научного наследия ученого в советское время. Не забывая о названном выше прискорбном факте, мы отдаем должное крупнейшему вкладу Ивана Николаевича Смирнова в научное изучение финно-угорских народов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Smirnov I.N.* Les populations finoises des basins de la Volga et de la Kama: Etudes d-etnographie historique. Paris, 1898.

2. Ученые записки Императорского Казанского университета. Т. LXXI. Кн. IX. 1904.

3. *Смирнов И.Н.* Бесермяне Вятской губернии // Труды VIII археологического съезда. Т.3. М., 1897.

4. Памяти профессора И.Н. Смирнова. Казань, 1904.

5. Юбилей Императорского Московского Археологического Общества и VIII Археологический съезд. Казань, 1890.

6. *Смирнов И.Н.* Несколько слов о русском влиянии на инородцев в пределах Казанского края // Известия ОАИЭ. Т. VI. 1889; Следы человеческих жертвоприношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов. Казань, 1889; Задачи и значение местной этнографии // Волжский вестник. 1891.

7. *Васин К.К., Коробов С.А., Рейнфельдт Б.К.* Из истории развития философской и общественно-политической мысли в Марийском крае (дореволюционный период). ЙошкарОла, 1966.

8. *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

9. *Смирнов И.Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк. Казань, 1890.

10. *Пахомов Ю.В.* Иван Николаевич Смирнов (1856–1904): историк, этнограф, общественный деятель. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. 1994.

11. *Смирнов И.Н.* Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики // Исторический вестник. Т. 47. 1892. № 3.

12. *Попов Н.С., Сепеев Г.А.* Первое монографическое исследование о марийцах (к 110-летию со времени здания книги И.Н. Смирнова «Черемисы») // Марийский археографический вестник. Вып. 9. 1999.

13. *Короленко В.Г.* Собр. соч. Том 10. М., 1956.

14. *Юрченков В.А.* Предисловие. Иван Николаевич Смирнов и финно-угристика // Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. Саранск, 2002.

Ksenofont Sanukov

PROFESSOR I.N.SMIRNOV AND FINNO-UGRIC STUDIES

The article is devoted to the life and scientific and creative activities of professor of Kazan University, ethnographer I.N.Smirnov, who was famous in Russia. The author examined the stages of developing scientific interest of the scientist. After his public presentation of the thesis devoted to Croatia and Dalmatia I.N.Smirnov changed his scientific field of studies and got keen on Finno-Ugric ethnography studies. As a result of his fruitful activities a cycle of books was published about the Volga area and the Urals area peoples: «Cheremiss people» (1889), «Votyaks» (1990), «Perm people» (1891), «Mordvinians» (1895). It was a noticeable phenomena in the studies of peoples of the Russian Empire.

I.N.Smirnov was a supporter of the evolution theory. He was the person of his time and social circle. He was a Russian according to his education and spirit. As a historian he understood the importance of the task of native peoples' beneficial influence as a part of Russian state. From the positions of the 21st century it is not difficult to find drawbacks and inaccuracy, the hypotheses and the suppositions, which were not proved. It is not the most essential thing about the scientific heritage of the scientist though.

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

СООБЩЕНИЯ

Денис Оксузьян
Сыктывкар

КОЛОРИСТИКА ПРОИЗВЕДЕНИЙ В.А. САВИНА КАК СРЕДСТВО СОЦИАЛЬНОГО ПРОБУЖДЕНИЯ МОЛОДЕЖИ

Стремительное развитие научно-технического прогресса и утрата ряда важнейших нравственных ценностей привели к социальному расслаблению значительной части российской молодежи. Негативными последствиями этого явления стало пренебрежительное отношение к традициям и культурному наследию своего народа, развитие разрушительных тенденций, широкое распространение чувственной культуры. Именно поэтому проблема социального пробуждения молодежи приобрела в настоящее время особую актуальность. По всей России проводятся многочисленные мероприятия, направленные на привлечение внимания молодежи к различным сторонам жизни общества. Так, например, основной целью VII фестиваля традиционной мужской культуры «Дмитриев день» (2002, г. Екатеринбург) было пробуждение у молодежи интереса к исконнороссийским мужским военно-патриотическим традициям.

По мнению педагогов ряда российских школ, повышению уровня социальной активности подрастающего поколения, снижению его агрессивности и нормализации психического здоровья может способствовать изучение колористики литературных произведений [1, с. 34].

Следует заметить, что большинство литературных произведений, созданных в начале XX века, было нацелено на решение отмеченных выше задач. Эти произведения, с одной стороны, служили

средством социального пробуждения молодежи и являлись своеобразным ориентиром в деле скорейшего достижения различных созидательных целей, а с другой, многие из них были исполнены искренней любовью к Родине. В определенной степени все они способствовали снижению агрессивности и преодолению страха, порожденного крупномасштабными, порой кровавыми, социально-политическими событиями начала прошлого века.

Выдающийся коми поэт и прозаик Виктор Алексеевич Савин (1888–1943) в своем творчестве делился с читателями любовью к северному краю, переживаниями за судьбу народа коми и его подрастающее поколение, вступающее на неизведанный путь революционных преобразований. Видя всю тяжесть жизни полуграмотного и забитого народа, писатель твердо верил в возможность позитивного преобразования действительности, призывал молодежь к социальному пробуждению. Главное содержание этих призывов сводилось к требованию сознательно жить и трудиться («Калач», 1921), защищать родную страну («Красный звон», 1918), строить новую, нравственно чистую жизнь без унижающего человеческое достоинство социального неравенства («Молодые люди, проснитесь!», 1920; «День 1 Мая», 1926). В произведениях любовной лирики, таких как «Встретишься вот...» (1921), «Однажды бывает» (1921) и других В.А. Савин призывал читателей жить в согласии с природой, заботиться о своей земле, любить друг друга. Иными словами, автор в своем творчестве поднимал проблемы, не утратившие своей злободневности и в наши дни. Именно поэтому издание неизвестных произведений «певца возрожденной Пармы», их тщательное и глубокое изучение, а также поддержание интереса к жизни самого поэта – задачи серьезные и актуальные.

Творчеству В.А. Савина посвящено довольно большое количество исследований [2, с. 162–163]. Но тем не менее до настоящего времени не предпринималось попыток анализа колористики его произведений, сопоставления ее с существующей в фольклоре и представлениях коми символикой цвета. Решению этой проблемы и посвящена предлагаемая статья.

Рассказ «Калач» начинается с обсуждения достоинств калача как хлебобулочного изделия и определения его места в жизни и мировоззрении коми. По мере развития сюжета калач превращается в мягкий и вкусный «инструмент» преобразования социально-поли-

тической действительности: один из героев рассказа Егор Парпонтьевич, угостив заседателей калачом, побеждает двух своих соперников и становится приказчиком деревенской потребительской лавки. Заканчивается рассказ горестным раздумьем о том, что, возможно, все места в высшем государственном органе – Совете будут распределены с помощью подкупа населения очередным пряником-калачом. Этот печальный вывод актуален и сегодня в деятельности некоторых политических институтов.

Калач в рассказе В.А. Савина является не только средством продвижения Егора Парпонтьевича по служебной лестнице, но и стимулом для пробуждения у деревенских жителей (в том числе и у пассивной их части) желания трудиться. Причем, разбудить сознание крестьян способен лишь калач из белой муки, иными словами, калач белого цвета. Автор отмечает, что белый калач поднимает настроение и заряжает активностью не только взрослое население, но и малых детей, заставляя их до срока вступать во взрослую сознательную жизнь. В рассказе белый цвет также связан с ожиданием и надеждами народа на лучшую жизнь и укрепление государственности в Коми крае.

Как отмечает О.И. Уляшев, белый цвет у коми чаще всего ассоциируется с сознательной жизнью, родовой памятью, младенческой чистотой и молодостью [3, с. 56]. Вышесказанное позволяет сделать вывод, что отведенная В.А. Савиным белому цвету роль не противоречит традиционной символике этого цвета в фольклоре и мировоззрении коми.

Вместе с тем необходимо отметить, что в цветовой палитре писателя белый цвет не является доминирующим, главным, и взят лишь в качестве примера. Так, в лирическом стихотворении «Весенняя ночь» (1932) образ белой ночи является символом безвозвратно ушедшей молодости и ассоциируется с грустью и одиночеством лирической героини.

Известно, что классической противоположностью белого цвета является цвет черный. В социальном очерке В.А. Савина «В ожидании парохода» (1926) черный цвет является доминирующим. С помощью черного цвета и «выкрашенных» в него образов – черные тучи, черная ночь и так далее – автору удается убедительно отобразить пассивность народа коми, его неверие в собственные силы. Превратив черный цвет в средство социального обличения, сочув-

ствуя своим героям, В.А.Савин в то же время указывает на их неграмотность: известно, что черный цвет – это олицетворение незнания.

В очерке «В ожидании парохода» автором был описан случай из реальной жизни, когда люди под проливным дождем целую ночь ждали на пристани прибытия парохода. Бурное обсуждение героями очерка создавшегося положения велось вокруг разведенных костров. В этой связи любопытно проанализировать с точки зрения традиционных представлений и мировосприятия коми сочетание красного и желтого цветов, присутствующих в описании огня.

Следует сказать, что красный цвет широко используется в похоронной обрядности коми. Как пишет О.И. Уляшев, сопровождавшие покойника в качестве оберегов использовали веревки с узлами и ткани красного цвета. Ученый приводит также слова исследователя Н. Заварина, который отмечал, что зыряне в день похорон на гроб клали красные пояски, рыбник или каравай. По мнению О.И. Уляшева, современный обычай завязывать красные или красно-черные нарукавные повязки людям, несущим гроб, является отголоском древних обрядов. Согласно мировоззрению коми, «жизнь соотносится с *рӧм* (цветом) вообще и с *гӧрд* (красным) в частности и в первую очередь: красный цвет жизненесущей крови, огня и зари, необходимых для всего живого отделяет этот мир от иного мира и человеческий социум, владеющий тайной огня, – от животной среды» [3, с. 111]. Итак, колористика образа огня (костра) передает слившиеся воедино предчувствия возможной гибели и едва теплящуюся надежду на спасение. Использование писателем желтой гаммы служит изображению того, как со все большей силой разгораются в сердцах ожидающих искры надежды.

Следует отметить, что в представлениях коми желтый цвет несет в себе целый ряд значений, очень часто противоположных по своей сути. С одной стороны, с солнцем, светом, золотом в коми похоронных причитаниях был связан образ покойника. Наиболее часто употребляемые обращения к умершему – *югыд шонді* «светлое солнышко», *шондібан* «солнцеликий». В быту при упоминании об умершем его называют *шонъян*, словом не переводимым адекватно на русский, но включенным в одно семантическое поле со словами *шонді* «солнце», *шоныд* «тепло, теплый», *шун* «теплый», *шуна* «опрелость», *шун пу* «сухостойное дерево», *шон* «нечто негодное, ветхое», *шом* «уголь, кислота», связанным с горением, теплом, брожением,

тлением, гниением, усыханием. Собственно *шонъян* означает то, в чем прекратилось горение жизни, что теплится. Смерть человека отождествляется в народных представлениях с уходом, закатом солнца» [3, с. 47].

Очевидно, что В.А. Савин в очерке «В ожидании парохода» использовал иное толкование желтого цвета, при котором желтое солнце согласно поэтическим представлениям коми ассоциировалось с божьим глазом [3, с. 67]. Действительно, прекращение дождя и появление долгожданного парохода воспринималось героями очерка как вмешательство потусторонних сил, трансцендентального существа, божьего глаза.

Раскрывая значение образа костра с точки зрения семантики цвета, необходимо учитывать и историческую обстановку, в которой создавался очерк. В начале 20-х годов советский народ жил революционными идеями и желанием зажечь этими идеями все народы земли. В очерке разведение костра и намерение пустить его по течению реки Эжвы, символизирует стремление пробудить дремлющие силы не только народа коми, но и соседних народов. Это обстоятельство свидетельствует о том, что автор очерка был человеком, глубоко чувствующим свой народ и свято верившим в возможность осуществления мировой революции.

Необходимо отметить, что красный и желтый цвета являются доминирующими в цветовой палитре писателя В.А. Савина. При этом следует указать на одно важное различие: цвет красный употребляется, как правило, в стихотворениях, относящихся к революционной лирике, а цвет желтый чаще всего – в любовной.

Так, стихотворения «Красный звон», «Молодые люди, проснитесь!» и «День 1 Мая» буквально пронизаны красным цветом. В стихотворении «Красный звон» автор призывает своих товарищей подняться на защиту родной страны и Коми края и защитить завоевания Октября. При этом беспокойство В.А. Савина за свою родину столь велико, что звон (колокольный звон, т.е. звук) приобретает красный цвет – олицетворение предстоящей борьбы с врагом. Так активное переживание революционных событий перемежается в творчестве В.А. Савина с надеждой на заступничество неких высших сил, на помощь «божьего глаза» или «божьей руки», хотя, как известно, почти все произведения коми поэта проникнуты антирелигиозным пафосом.

В стихотворениях «Молодые люди, проснитесь!» и «День 1 Мая» символом социального пробуждения молодежи является гордо реющее красное знамя, зовущее к строительству новой, светлой жизни.

Следует отметить, что громкие и чересчур оптимистичные призывы, которыми полны рассмотренные выше стихотворения, рождены не только и не столько социальной значимостью изображаемых и переживаемых событий, сколько психологическим ощущением начала нового, неведомого масштабного социально-политического процесса.

Сочетание удивления, надежды и некоторой робости от происходящего с желанием скорейшей реализации намеченного рождает яркие художественные образы, зовущие народные массы и советскую молодежь на построение и защиту нового общества. Пафос этих стихотворений усиливался тем, что В.А. Савин сам был активным участником революционных преобразований. Колористика его произведений напрямую связана с гражданской позицией, социальным статусом и психологическим настроем автора.

Необходимо обратить внимание на то, что движущей силой любых событий и преобразований – идет ли речь о защите родной страны от внешнего агрессора или об изменении условий жизни своего народа – являлась и является любовь. Почти во всех произведениях В.А. Савина герои любят. Это чувство распространяется на весь окружающий мир: на завораживающую северную природу, на домашний очаг, на беззаботно играющих детей, на красивых и трудолюбивых девушек. К любовной лирике могут быть отнесены стихотворения В.А. Савина «Светлая звездочка» (1919) и «Солнцеликая» (1920). Именно в стихотворениях, относящихся к данному направлению, автор чаще всего использует желтый цвет.

В первом из названных выше стихотворений образ светлой, желтой звездочки пробуждает в душе лирического героя желание увидеться с любимой девушкой. Светлая звездочка для него не только отвлеченное небесное светило, но и милая, золотая девушка, та, что своей нежностью и светом наполняет жизнь влюбленного юноши, придает ей смысл. Кроме того, обращение к звездам является частью любовных причитаний традиционной любовной лирики народа коми.

Если в стихотворении «Светлая звездочка» главным является глубоко личностное, почти интимное чувство любви двух юных

созданий, то в стихотворении «Солнцеликая» это чувство выражается в общечеловеческой любви к жизни. При этом важно подчеркнуть неоднозначность эпитета «солнцеликая». В зависимости от ситуации, контекста и интонации этот эпитет может выражать восторг и удивление, сожаление и душевную боль, легкую иронию и саркастическую насмешку. Если бы он (эпитет) не содержал оттенка грусти, его можно было бы заменить синонимом «распрекрасная», если бы это сложное понятие не заключало в себе столько сердечности и оптимизма – словом «горемычная».

Стихотворение В.А. Савина «Солнцеликая» легло в основу традиционной песни народа коми и известно под названием «Шондібаной». Песне в целом так же характерна семантическая многоликость: она проникнута то горькими сетованиями о невозвратной молодости, то воспоминаниями о былой удали. Произведение пронизывает личная тема, которая роднит его с традиционными жанрами народного творчества коми – свадебными плачами невесты, причитаниями о замужней доле. В стихотворении звучит мотив ушедшей молодости, которую «словно щепку, унесло по реке, прибило к песчаной косе, там ее засыпало, чтобы никто ее больше не увидел и не вытащил». Текст «Шондібаной» – это, по сути, импровизация на основе воспоминаний очень конкретных фактов личной биографии [4, с. 42–43].

В любовной лирике В.А. Савина наряду с цветом желтым видное место занимают зеленый и синий цвета, порой они даются в сочетании с черным цветом.

Необходимо отметить, что колористическое объяснение зеленого цвета является весьма разнообразным [3, с. 26]. При этом отдельные исследователи утверждают, что образ «типичного коми» ассоциируется именно с зеленым цветом, который отражает, прежде всего, неразрывную связь коми с природой, лесом, тайгой [5, с. 26]. Судя по любовной лирике, В.А. Савин наделял зеленый цвет именно «природными качествами». Так, в стихотворении «Встретишься вот...» желание лирической героини любить передается с помощью сочетания черного цвета с зеленым (цвета ночи и травы).

С природным ландшафтом Коми края неразрывно связан и цвет синий. В лирическом стихотворении «Однажды бывает» окрыленность молодых людей, их желание петь, любить и радоваться жизни

передает сочетание синего и зеленого цветов (цвета речной глади и зеленого луга). Вполне возможно, что в стихотворении описан распространенный у русских символ бракосочетания – переправа через воду по калиновому мосту [6, с. 299].

Важным моментом, объединяющим отмеченные выше стихотворения, является включение героев в мир природы, изображение их в неразрывной связи с просторами коми тайги, коми земли. Можно сказать, что мир природы естественно входит в сознание героев как составная часть их личности. Рассмотренные стихотворения В.А. Савина убедительно доказывают, что чувство природы становится естественным чувством его героев [7, с. 22].

Семантика синего цвета в произведениях В.А. Савина несколько расходится с традиционными представлениями коми. «Синий цвет, – отмечает О.И. Уляшев, – цвет дыма, воды, призрачности, нездоровья, является характерным для образа встающего из гроба колдуна: информаторы часто акцентируют внимание на синеве лица: *шом лоз* "угольно-синий", *лозодома, синмыс озйо* "посинел, глаза горят". Также следует заметить, что с синим связываются такие понятия, как холод, север, окончание, смерть; добавим сюда же понятия *потусторонность* и *даль*, ярко проявляющиеся в русском заговоре на родимец, который отсылается в синее море, где на Латырь-камне сидит синий мужичок в синем кафтане и во всем синем. Так проявляется «удаляющее» свойство синего в отличии от «приближающего» свойства желтого: дальний мир (синий)/ближний мир (желтый, красный). Отношение красно-желтый/синий отражает не только географическое противостояние юг/север, но и мифологическое этот свет/тот свет. Сочетание красного и синего цветов в образах оборотня, домового, *шевы* (синие штаны, кумачовая рубаха, сапоги с красной оторочкой), как и красно-синий пурпур царей, посредников между землей и небом, маркирует пограничное состояние» [3, с. 59–60].

Предлагаемое исследование показало, что цветовая палитра произведений В.А. Савина, в целом, соответствует семантике цвета, распространенной в устно-поэтическом творчестве коми. Колористика произведений поэта прочно связана с народной философией и миром окружающей северной природы.

Цветовая гамма произведений В.А. Савина во многом определена своеобразием природно-климатических условий северного

края: так белый цвет передает белизну снега, голубой и синий – синеву чистого неба и прозрачной воды, желтый цвет ассоциируется с сиянием солнца, красный – это цвет утренних и вечерних зорь, цвет созревших гроздей рябины под заветным окном. Творчество В.А. Савина в большей степени связано с основополагающим принципом коми национальной идеи: равновесия между экологией человеческой души и экологией природы, между природой и этносом в целом [8].

Проблемы, которые поднимал в своем творчестве В.А. Савин, остаются актуальными и в начале XXI века. Колористика его творчества служила средством привлечения внимания молодежи к решению насущных проблем своего времени. Изучение литературного наследия В.А. Савина в целом и особенностей его колористических приемов в частности может способствовать пробуждению у учащихся школ Республики Коми желания стать более активными участниками общественной жизни. Осознание молодежью своей полезности приведет к постепенному улучшению психологического климата как в рамках отдельного класса или отдельной школы, так и во всей республике.

Колористические особенности произведений Виктора Алексеевича Савина соответствуют символике цвета и ее представлениям в фольклоре и мировоззрении коми; исключение составляет лишь стихотворение «Однажды бывает» (1921). В целом колористика произведений коми поэта прочно связана с народной философией и миром окружающей северной природы.

Об этом говорит и тот факт, что произведения В.А. Савина содержат цветовую гамму, связанную с природно-климатическими особенностями Республики Коми. Это предполагает наличие экологического равновесия между человеком и природой, народом и природой [8].

В своем творчестве В.А. Савин поднимал проблемы, сохранившие свою актуальность в наши дни. Для привлечения внимания молодежи к их решению коми поэт использовал различные сочетания цветов. Именно поэтому изучение литературного наследия В.А. Савина и его колористических особенностей может пробудить у учащихся некоторых школ Республики Коми желание быть более активными участниками общественной жизни. Осознание молодежью своей полезности приведет к постепенному улучшению психо-

логического климата как в рамках отдельного класса и отдельной школы, так и на территории всей России и Республики Коми.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ильченко О.С.* Певцы родной природы // Литература в школе. 2003. № 4.

2. *Мартынов В.И.* Литераторы земли коми: Биобиблиографический словарь-справочник. Сыктывкар, 2000.

3. *Уляшев О.И.* Цвет в представлениях и фольклоре коми. Сыктывкар, 1999.

4. *Рочев Ю.* Мир песен, сказок и преданий: краткий очерк коми фольклора // Дыхание Пармы: книга об искусстве и литературе народа коми. Сыктывкар, 1991.

5. *Бызова В.М.* Психология этнических различий в самосознании коми и русских. Сыктывкар, 1997.

6. *Потебня А.* Переправа через воду, как представление брака // *Плесовский Ф.В.* Свадьба народа коми: обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.

7. Творчество Виктора Савина и современность: Научные доклады. Вып. 196. Сыктывкар: Коми научный центр УрО АН СССР, 1988.

8. *Нестеров М.* Исследования коми идеи // Панорама столицы. 1999. 17 июня.

Denis Oksuzian

COLORING OF WORKS BY V.A. SAVIN AS MEANS OF SOCIAL AWAKENING OF THE YOUTH

The article is devoted to the analysis of coloring of works by the poet an prose-writer V.A.Savin of the 1920s. The author compares the semantics of the color existing in folklore and traditional representations of Komis, and reveals the peculiarity of the color symbolism in the creation of «the singer of the revived Parma». The coloring is regarded as means of increasing the social activity of the growing generation and helping to improve its psychic health.

Алексей Казыро
Йошкар-Ола

ВЫРАЖЕНИЕ РЕМЫ ПОДЛЕЖАЩИМ В ПРОСТОМ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОМ ПРЕДЛОЖЕНИИ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА

В «Лингвистическом энциклопедическом словаре» дается следующее определение ремы: «рема (от греч. rhéma – слово, изречение, букв. – сказанное) – компонент актуального членения предложения, то, что утверждается или спрашивается об исходном пункте сообщения – теме и создает предикативность, законченное выражение мысли» [1, с. 410].

В марийском языке в предложении тема обычно связана с подлежащим, стоящим перед сказуемым, а рема – со сказуемым или его распространителями. В ответе на вопрос *Мом ыштен Орина?* 'Что сделала Орина?' – *Орина* | *воштыл колтен* [2, с. 48] 'Орина | рассмеялась' тема известна из вопроса и заключена в подлежащем *Орина*, а рема – в сказуемом *воштыл колтен* 'рассмеялась'. Воспользуемся термином О.А. Крыловой, называющей подобные предложения в русском языке изосемическими. В таких предложениях наблюдается совпадение подлежащего с темой, а сказуемого с ремой [3, с. 94].

Однако подлежащее не всегда тематично, а сказуемое рематично. В ответе на вопрос *Кӧ воштыл колтен?* 'Кто рассмеялся?' – *Орина* | *воштыл колтен* 'Орина | рассмеялась' рема заключена в подлежащем *Орина*, а тема – в сказуемом *воштыл колтен* 'рассмеялась', поскольку неизвестным для спрашивающего было лицо – производитель действия *воштыл колтен* 'рассмеялась'. В случаях, когда сказуемое – тема, а какой-либо иной член предложения – рема, О.А. Крылова использует термин «неизосемические предложения». Если рема выражается подлежащим, то по семантике данные предложения являются идентификацией [3, с. 94].

Следует отметить, что элементы актуального членения предложения (АЧП) – тема и рема – могут выделяться путем постановки вопросов: тема содержится в вопросе, рема появляется в ответе. В специальном вопросе указанием на рему является вопроситель-

ное слово. Другими словами, в данном случае используется критерий латентных вопросов.

Подлежащее может входить в тематическую группу, где, помимо него, могут находиться другие члены предложения. Этим членом может быть, например, обстоятельство:

Тудо ынде | сайынрак чиен коштеш [4, с. 176] 'Теперь она | лучше одевается'.

В приведенном примере подлежащее *тудо* и обстоятельство *ынде* образуют тематическую группу предложения.

Как показывают наблюдения над материалом, неизосемические предложения с семантикой идентификации встречаются и в марийском языке, например:

1) (*Шып. Член-вла.. ваш-ваш ончедылыт. Вара ик йӱк шокта:*

– Ревизионный комиссийын докладшым колышташ кӱлеш, вара иже мутланаш.)

Ынде | Шимай | ойла [2, с. 143]' (Тишина. Члены смотрят друг на друга. Потом раздается чей-то голос:

– Нужно прослушать доклад ревизионной комиссии, а только потом говорить.)

Теперь говорит | Шимай';

2) (*Мый совет жапысе чыла пайремым куанен вашлиям. А тиде кечыже познак чоным вӱчкышӧ: йырваш чыла ылыжеш, ужарга, чоным куандара. Кызыт тудо Паша да Шошо пайрем маналтеш гынат, ен-влак коклаште икоян улмым ончыктымаш моткочак кӱлеш. Чаманаш логалеш, пытартыш жапыште тидыже шагалрак шижалтеш. Ен-влак икте-весыш деч торлат, кажныже ике семынже гына илен лекташ тырша. Капитализм илышын шӱлышыжӧ коклашкына шындаралташ тӱҥалын. Калык коклаште ондаксе гай келшымаш пытен толеш. Икмыняр ий ончыч вес элла гыч толшо-влак совет калыкын порылыкшылан, чылалан почмо шӱм-чонан улмыжлан ӧрын кӧраненыт гын, кызыт мемнан денат торжалыкым, кумылдымылыкым чӱчкыдынак вашлияш лиеш*). *Илыш | тудым тыгайым ыштен.*

(*Историйым ӱштын от кудалте. Шӱдӧ ий утла тиде пайремым палемдена гын, умбакыжат тудо огеш йом, шонем. Ондаксе лозунг-влак кызытат моткоч кӱлешан улыт. Калыкым социально аралыме шотышто нелылык йӧршынат шагалемын огыл. Калыкын пашадарже кугу огыл, электроэнергийлан, шокшылан, коммунальный услугылан ак эре кӱза. Айдеме ике праваж верч кучедалшаш.*) [5].

('Я все праздники советской эпохи отмечаю с радостью. А этот день особенно греет душу: вокруг все оживает, зеленеет, радует душу. Хотя сейчас он называется праздником Труда и Весны, очень важно показать согласие среди людей. К сожалению, в последнее время этого мало ощущается. Люди отдаляются друг от друга, каждый пытается жить только по-своему. Дух капиталистической жизни начал внедряться между нами. Согласие, которое было ранее в народе, теперь исчезает. Если несколько лет назад приезжие из других стран удивлялись доброте советских людей, поражались, завидуя открытости их души и сердца, то теперь и у нас можно зачастую наткнуться на грубость, скуку). Жизнь | их такими сделала.

(Историю нельзя забыть. Если мы этот праздник отмечаем больше ста лет, то и дальше он не исчезнет, думаю. Прежние лозунги и сейчас очень важны. Проблем социальной защиты населения ничуть не стало меньше. Зарплата у народа небольшая, цены на электроэнергию, тепло, коммунальные услуги постоянно растут. Человек должен бороться за свои права').

В данном случае (пример 1) рему помогает определить контекст, а именно предконтекст, из которого можно узнать о том, что идет заседание ревизионной комиссии, на которой выступают докладчики. Подлежащее *Шимай* является новым в высказывании, тем самым выражая рему. В устной речи или при чтении про себя используется логическое ударение, при помощи которого выделяется рема *Шимай*. Аналогичен первому и второй пример, в котором рематический элемент *илыш*, выраженный подлежащим, вынесен в начало предложения. Инициальное подлежащее, как правило, имеет тенденцию выражать тему предложения. Однако в рассматриваемом примере высказывание открывается ремой. Это предложение является звеном в цепи поступательного развертывания повествования. Из предконтекста можно узнать о реалиях советской эпохи, о том, каковы были люди в то время. В постконтексте развивается повествование о жизни на современном этапе. Ясно, что именно в рамках контекста подлежащее *илыш* рематизируется. В обоих примерах подлежащее становится носителем ремы благодаря контексту.

Подлежащее может выражать рему и без участия контекста, например:

1) *Кӱшыл пӧрт омсаште* | *Пагул* | *койо* [6, с. 69] 'В двери верхнего дома показался | Пагул';

2) *Умбалне* | *агроном ден парторг* | *койыт* [7, с. 394] 'Вдалеке появляются | агроном с парторгом';

3) *Тура сер ӱмбалне* | *штабель-влак* | *койыт* [8, с. 524] 'На крутом берегу виднеются | штабеля'.

В приведенных примерах рему помогает определить семантика глагола *кояш* 'виднеться', 'показаться', 'появляться', поскольку он сам входит в состав темы. С помощью критерия латентных вопросов можно определить рему предложения (пример 3): – *Тура сер ӱмбалне мо коеш?* – 'Что виднеется на крутом берегу?' – *Тура сер ӱмбалне* | *штабель-влак* | *койыт* '– На крутом берегу виднеются | штабеля'. Новой информацией, служащей ответом на вопрос, и будет рема-подлежащее *штабель-влак*. Аналогично выявляется рема первых двух предложений.

Своеобразная черта марийского языка – это прямое участие личных местоимений в выражении АЧП, и, прежде всего, личных местоимений 1 и 2 лица, выступающих в предложении в функции подлежащего.

Когда речь идет о подлежащем, то подобно тому, как это происходит в чешском языке, по описанию В.Матезиуса, уже само появление в предложении личного местоимения в названной функции указывает на то, что в данном случае этот член предложения является ремой, поскольку иначе личное местоимение нормативно опускается, так как для однозначной передачи смысла оказывается достаточно глагольной флексии [9, с. 241].

Мнение о том, что личные местоимения в функции подлежащего обладают способностью выражать рему, справедливо и для марийского языка. Рассмотрим некоторые примеры:

1) *Эн ончыч* | *мый* | *тольым* [10] 'Самым первым пришел | я';

2) – *Кугурак шотышто* | *тый* | *лият, – Петр Григорьевич йолташыжлан каласыш* [11, с. 223] – За старшего будешь | ты, | – сказал Петр Григорьевич товарищу'.

Как видим, здесь используется порядок слов как способ выражения актуального членения. Личные местоимения-ремы не стоят на первом месте в предложении. В данных случаях личные местоимения 1 л. ед. ч. *мый* (в первом предложении), 2 л. ед. ч. *тый* (во втором) являются подлежащими и выражают рему. Кроме того, во втором предложении наблюдается разрыв сказуемого: *кугурак шотышто… лият*.

Однако следует отметить, что местоимения 1 и 2 лица, выступающие в роли подлежащего, могут являться и новой темой, если в предложении есть другие рематизирующие факторы, например, отрицание:

Мый | *мужед пуымо ватет гай омыл вет* [12, с. 85] 'Я | ведь не жена, которую нагадали'.

В предложении также могут быть тематизирующие элементы, например:

Мый шкеже да йолташем-влакат | *ик ганат* | *тыгай мероприятийыште* | *лийын огынал* [5] 'Я сам-то и мои друзья | ни разу | на таком мероприятии | не были'.

В данном случае тематизирующий элемент – морфема *-же* 'то', а рематизирующим фактором является отрицание, которое относится к сказуемому.

Использование личного местоимения в функции подлежащего обычно подкрепляется еще каким-нибудь текстовым или контекстовым элементом, указывающим на его логическую выделенность. Особенно часто такие местоимения сопровождаются каким-либо рематизатором типа определительного местоимения *шке* 'сам, сама, само, сами' или ремовыделительными частицами типа *гына* 'только' и т.д. Приведем примеры:

1) *Тунам* | *мый* | *тыйым* | *шке* | *марлан налам* [13, с. 25] 'Тогда | я сам | на тебе женюсь';

2) *Тендан обществыш* | *мый шке* | *мием* [4, с. 27] 'В ваше общество | я сам | приеду';

3) *Тидыжым* | *те шкат* | *паледа* [4, с. 83] 'Это-то | вы и сами | знаете';

4) *Ме гына* | *коммунизмыште шлена* [14, с. 483] 'Только мы | при коммунизме живем'.

В первых двух случаях подлежащее *мый* рематизируется посредством определительного местоимения *шке*. Подобен этим и третий пример, в котором подлежащее *те* выделяется определительным местоимением *шке* и частицей *-ат*. Помимо этого, в предложении 3 наблюдается инверсия дополнения, служащая для выделения подлежащего *те*. В четвертом примере рему-подлежащее *ме* выделяет частица *гына*.

Если личное местоимение в предложении не нуждается в логическом выделении или же не несет экспрессивно-выделительной функции, то тогда оно часто опускается, ср.:

Адакат | *кӱзем* [15] 'И снова | поднимаюсь' и

Мый шке | *сӱанвуй лиям* [13, с. 25] 'Я сам | буду распорядителем свадьбы'.

В тех случаях, когда личное местоимение не употребляется, рема может выражаться определительным местоимением *шке* 'сам', 'сама', 'само', 'сами', например:

Шке | *мушкам* [16, с. 11] 'Сам | помою'.

К определительному местоимению *шке* могут добавляться выделительно-усилительные частицы *-ат* 'тоже, и, даже' и *-ак* 'именно, же', например:

1) *Шкат* | *мланде пашам ыштыше кресаньыкын икшывыже улам* [20, с. 74] 'И сам | являюсь сыном крестьянина, работающего на земле';

2) *Тидым* | *шкеат* | *пеш сайын палет* [17, с. 100] 'Это | и сам | очень хорошо знаешь';

3) *Шкак* | *ончем* [18, с. 89] 'Сам же | смотрю'.

В данных предложениях рематизация усиливается благодаря присоединению частиц *-ак* и *-ат*.

Между местоимением *шке* и частицами *-ат* и *-ак* может располагаться суффикс 3л. ед. ч. *-же* (*-жо*, *-жӧ*) 'то, и, а' в непритяжательном употреблении. Приведем примеры, свидетельствующие об этом:

1) *Вашке* | *Эчан шкежат* | *толын шуо* [4, с. 94] Скоро пришел | и сам Эчан';

2) *Таче мемнан обществыш* | *его благородий господин земский начальник шкежак* | *толын* [4, с. 35] 'Сегодня в наше общество прибыл | сам его благородие господин земский начальник';

3) *Теве Василий шкежак* | *возен мошта* [4, с. 11] 'Вот Василий сам же ведь | умеет писать'.

Последний пример интересен и тем, что в нем наряду с определительным местоимением *шке* рема выделяется также указательной частицей *теве* 'вот'.

Если подлежащее сопровождается определительным местоимением *шке*, то оно, как правило, выражает рему. Приведем примеры, подтверждающие нашу точку зрения:

1) *Вашке Озаҥыш* | *Тейбат* | *смолам* | *шке* | *шупшыкташ тӱҥалын* [4, с. 221] 'Скоро | Тейбат сам | начал возить смолу в Казань';

2) *Мутлан, Йошкар-Олаште* | *чыла мер организаций-влак* | *тыгай роскотым* | *шке* | *петырышаш улыт* [19] 'Например, в Йошкар-Оле | все общественные организации сами | должны покрыть такой расход';

3) *Кудымшо классыште тунемше рвезе* | *тидым* | *шкеат* | *шижаш тӱнгале* [20, с. 117] 'Шестиклассник и сам | это начал чувствовать';

4) *Хуторыш лекташ* | *закон шкак* | *шӱда* [4, с. 6] 'Поселяться в хуторах | закон сам | предписывает' (букв. 'закон сам же предписывает').

Таким образом, определительное местоимение *шке* может выражать рему в функции подлежащего и дополнения и служить рематизатором подлежащего.

В большинстве случаев, для того чтобы рематизировать подлежащее, требуются иные способы выражения АЧП или средства выделения ремы. Рассмотрим некоторые примеры:

1) *Ачамат* | *ынде фронтышто дыр* [21, с. 13] 'Мой отец тоже, | наверное, сейчас на фронте' (частица *-ат* 'тоже, и, даже');

2) *Тидыжак* | *хуторян ваштареш кынелташ йӧным ыштен* [4, с. 20] 'Именно это | помогло поднять (крестьян) против хуторян' (частица *-ак* 'же, именно');

3) *Адак* | *пасужат* | *мӱндырнӧ лийын* [22, с. 5] 'Еще | поле-то тоже | далеко было' (частица *-ат*);

4) *Баян дене* | *Степанов Иван Степанович* | *шокта* [23, с. 8] 'На баяне играет | Степанов Иван Степанович';

5) *Илен ожно* | *Яндыган* [24, с. 78] 'Жил раньше | Яндыган'.

Подлежащее не является ремой, если оно находится в препозиции к сказуемому. Но когда к подлежащему присоединяются частицы, то оно становится ремой, поскольку частицы являются рематизаторами. Первые три примера иллюстрируют это положение.

Для сравнения можно взять два предложения, одно из которых с рематизатором, а другое – без него:

Ачам | *ынде фронтышто дыр* 'Мой отец. | наверное, сейчас на фронте' и

Ачамат | *ынде фронтышто дыр* [21, с.13] 'Мой отец тоже, | наверное, сейчас на фронте'.

В четвертом примере благодаря дистантному расположению сказуемого подлежащее рематизируется, тогда как в предложении с объективным порядком слов оно становится темой, ср.:

Баян дене | *Степанов Иван Степанович* | *шокта* [23, с. 8] 'На баяне играет | Степанов Иван Степанович' и

Степанов Иван Степанович | *баян дене шокта* 'Степанов Иван Степанович | на баяне играет'.

В пятом примере наблюдается субъективный порядок слов, при этом меняется тема – рематическая структура предложения. Подлежащее, которое является темой при объективном порядке слов, становится ремой при субъективном порядке слов, что и доказывает этот пример.

Интересными являются те случаи, в которых рема выражается однородными подлежащими. Так, в следующем примере благодаря частице *-ат* 'тоже, и, даже' однородные подлежащие являются ремой:

Тушто | *полякат. французат, итальянецат. моло калыкат* | *ульт* [18, с. 146] 'Там есть | и поляки, и французы, и итальянцы, и другие народы'

Итак, подлежащее в марийском языке, несмотря на тенденцию быть темой или входить в состав темы, также может быть носителем ремы. Для рематизации подлежащего применяются порядок слов и иные способы выражения АЧП или средства выделения ремы, например, частицы-рематизаторы. При определении рематичности подлежащего помогает также контекст.

Своеобразной чертой марийского языка является прямое участие личных местоимений в выражении АЧП. Это касается личных местоимений 1 и 2 лица, выступающих в предложении в функции подлежащего. Если личное местоимение в предложении не нуждается в логическом выделении или не выполняет экспрессивно-выделительную функцию, то тогда оно часто опускается.

Особое место в системе исследуемого языка с точки зрения АЧП занимает определительное местоимение *шке*. В функции подлежащего оно само может выражать рему, а также служить рематизатором подлежащего, т.е. выделять рему.

СПИСОК ГРАФИЧЕСКИХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

|	– граница темы и ремы
———	– подлежащее
═══	– сказуемое
–·–·–	– обстоятельство

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

2. *Шкетан М.* Эренгер. Йошкар-Ола, 1986.

3. *Крылова О.А.* Коммуникативный синтаксис русского языка. Докт. дис. О.А.Крылова. М., 1993.

4. *Лекайн Н.* Кугезе мланде. Йошкар-Ола, 1955.

5. *Иванова Л.* Май волгыдым шара // Марий Эл. 2003. 30 апрель.

6. *Майоров Ф.В.* М.Шкетан: (Роман-хроника. Икымше книга). Йошкар-Ола, 1988.

7. *Лекайн Н.* Возымыжо кум том дене лукталтеш. Т. 3. Проза. Йошкар-Ола, 1988.

8. *Лекайн Н.* Возымыжо кум том дене лукталтеш. Т. 2. Проза. Йошкар-Ола, 1987.

9. *Матезиус В.* О так называемом актуальном членении предложения // Пражский Лингвистический Кружок. М., 1967.

10. *Камалетдинова Л.* Ача-авам ӱдырышт кызытак чапландара // Марий Эл. 2003. 8 апрель.

11. *Осып Т.* Анук акай: Роман. Кумшо книга. Йошкар-Ола, 1967.

12. *Орай Д.* Тутыра вошт. Йошкар-Ола, 1978.

13. *Васильев Л.А.* Куван кенгеж: Ойлымаш-влак = Бабье лето: Рассказы. Казань, 2001.

14. *Артамонов Ю.* Качыйӱыш: Мыскара повесть-влак. Йошкар-Ола, 2000.

15. *Галютин Ю.К.* Прокопий Агачев // Кугарня. 2003. 18 апрель.

16. *Бердинский В.Н.* Тый – мылам, мый – тылат: Роман. Йошкар-Ола, 1994.

17. *Ижболдин В.* Кугурем: Повесть-влак. Йошкар-Ола, 1988.

18. *Майн М.* Ануш: Пьеса, ойлымаш, шарнымаш. Йошкар-Ола, 1975.

19. *Носова С.* Моло нерген шонен илат, пашам ыштат... // Марий Эл. 2003. 5 апрель.

20. *Емельянов П.* Пытартыш приговор: Повесть ден ойлымаш-влак. Звенигово–Йошкар-Ола, 1996.

21. *Янгильдин Е.* Ачам олмешат: Повесть. Йошкар-Ола, 1985.

22. *Элексейн Я.* Тоймак тукым: Повесть-влак. Йошкар-Ола, 1987.

23. *Арбан Н.* Мичуш: повесть. Йошкар-Ола, 1965.

24. *Ялкайн Я.* Онго: Роман. 1-ше книга. Йошкар-Ола, 1958.

Alexei Kazyro

SUBJECT-RHEME IN A SIMPLE NARRATIVE SENTENCE IN MARI

The author reveals some peculiarities of functional sentence perspective in the Mari Language. The article dwells upon the subject of the sentence, its ability to express rheme or theme of the sentence. Although there is a tendency that the subject of the sentence is its theme, or a part of the theme, it can be the rheme of the sentence as well. Such language means as word order, logical stress, particles and context can make the subject of the sentence rhematic. The author also shows the role of personal pronouns which are a subject of the sentence in rheme expression in Mari. The peculiarities of the pronoun *shke* are also described in the article. The word *shke* can indicate the rheme of the sentence so that listener or reader gets the idea that the subject is the most significant element of the sentence. *Shke* can also express the rheme itself.

Прокопий Габов
Сыктывкар

РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ШКОЛЫ В КОНЦЕ XX ВЕКА: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИЗУЧЕНИЯ В НЕЙ РОДНОГО ЯЗЫКА
(на примере Республики Коми)

В конце XX века в развитии национальной школы Республики Коми произошло некоторое обновление в содержании образования. На первом этапе (80-е гг.) – за счет активизации преподавания родного языка, на втором этапе (1985–1986 гг.) – за счет новых предметов: культура, литература и история Коми края и за счет введения в классах с многонациональным составом учащихся коми языка, как государственного; на третьем этапе (90-е гг.) произошло большое наполнение национально-регионального компонента в образовании и увеличение количества часов на изучение коми языка и литературы.

В это же время началось мощное национальное движение народа коми, способствующее развитию национальной школы. Коми, как титульный этнос, сформировал организационные формы: съезд, исполком, представительства. По итогам съезда народа коми (проведено 8 съездов) издаются с 1991 г. Постановления Совета Министров Коми АССР, а с 1995 г. Указы Главы Республики Коми о деятельности органов исполнительной власти по реализации решений съезда «то есть власть берет на себя ответственность за выполнение решений, принятых съездом коренного этноса» [1].

С участием членов Исполкома съезда народа коми были приняты республиканские законы Республики Коми «О статусе съезда коми народа» (1992 г.), «О государственных языках Республики Коми» (1992 г.), «Об образовании» (1993 г.), Концепция государственной национальной политики Республики Коми (1996 г.), разработаны национально-региональные компоненты образования.

Все это способствовало значительному количественному увеличению числа школ и учащихся в них, изучающих коми язык за последние пятнадцать лет: с 6% учащихся в 1987 г. до – 35% в 2005 г. (в 2005 г. – 40514 учеников (35%) в т.ч. 28937 человек изучают как государственный и 1577 учеников изучают родной коми язык) [2]. За период 2001–2003 гг. дополнительно издано 38 наименований учебников общим тиражом 117,0 тыс. экз., в т.ч. 10 учебников по коми языку и литературе.

О сохранении и развитии национальной школы Президент Российской Федерации В.В. Путин, встречаясь с многонациональным народом Республики Татарстан в Казани в 2002 г., сказал так: «Мы будем выстраивать и коррективы в политике государства в вопросах содействия национально-культурному развитию, сохранения национальных языков и традиций. Хочу особо подчеркнуть, что это особое достояние России. Нет в мире другой такой страны, где было бы столько культур, столько языкового наследия, такого культурного многообразия. В этом, безусловно, сила нашей страны» [3, с. 605; 4]. «Конечно, абсолютно недопустимо, если кто-то говорит о том, что нужно сокращать изучение родного языка. Я думаю, что есть только один критерий – личный выбор, когда человек маленький, за него этот выбор должны сделать родители, а потом он сам. Но в чем я ни на секунду не сомневаюсь, так это в том, что государство должно поддерживать изучение и культивирование националь-

ной культуры народов Российской Федерации» [3, с. 584]. Эти высказывания придают оптимизм национальным регионам.

В то же время в реализации закона о государственных языках самым уязвимым местом остается изучение коми языка в школах. История повторяется, горький опыт вытеснения родного языка из школы снова проявился, как и в 60-е годы прошлого века. В 2003 году со стороны отраслевого министерства были попытки пересмотра статей закона РК «Об образовании» в части отмены обязательного изучения коми языка в учреждениях образования [5, с. 31]. В начале 2003–2004 учебного года в целях сокращения нагрузки первоклассников было уменьшено количество часов на изучение коми языка. Коми язык как родной с 5 до 3 часов, коми язык как государственный с 3 до 1 часа в неделю. Объяснение Министерства образования и высшей школы РК на сей счет простое – ссылка на санитарно-эпидемиологические правила и нормативы «Гигиенические требования к условиям обучения в общеобразовательных учреждениях» [5, с. 22]. В 2004 г. Министерством образования и высшей школы Республики Коми упразднена кафедра коми языка и литературы в головном институте переподготовки учителей коми языка – в Республиканском институте развития образования и переподготовки кадров.

В связи с общим сокращением контингента детей по республике и из-за закрытия начальных малокомплектных школ уменьшается количество учащихся, изучающих коми язык (родной) и коми литературу. В 1991–1992 уч. году было 176 школ (16579 учеников) [6, с. 125], в 2000–2001 уч. году в 167 школах коми язык изучали 15618 учащихся, к 2004 году соответственно уменьшилось до 153 школ из 528 с охватом 12672 учащихся (–2946) [7, с. 22]. В 2005 году в 146 (–7) школах изучают родной коми язык всего 11577 учащихся (–1095) [2].

Проблема сохранения коми языка и развития национальной школы на современном этапе с новой силой обозначена делегатами на VIII съезде коми народа, который состоялся 3 февраля 2004 года [8]. Эта тема активно обсуждалась и на ежегодных районных и городских конференциях коми народа. «Особенностью конференций 2004 года стало и то, что с новой силой заговорили о проблеме, которая уже не возникала на протяжении последних лет: о функционировании в республике двух государственных языков – русского и коми» [9]. Оправдывания и «кивания» на федеральные законы председателя исполкома «Коми войтыр» В.П. Маркова не добавляет нам опти-

мизма в сохранении достижений в языковом вопросе последних десятилетий XX века: «Федеральные образовательные стандарты очень жестко определяют перечень обязательных учебных предметов. А первыми «под нож» попадают предметы национально-регионального цикла, в том числе и родной язык» [9].

В связи с этим необходимо отметить, что вопросы регулирования национально-регионального компонента в компетенции регионального, а не федерального министерства. Здесь важна позиция республиканского отраслевого министерства Республики Коми.

Несмотря на существующий Закон РК государственные гарантии в сохранении коми языка носят формальный характер и в других сферах. Об этом красноречиво говорит размер финансирования Программы реализации Закона Республики Коми «О государственных языках Республики Коми» на 2000–2005 годы. В 2002 году из утвержденных в бюджете 1,5 млн. рублей профинансировано 917,9 тыс. рублей, что составляет 62% от заявленной суммы [10, с. 6]. В 2003 году профинансировано из 1,0 млн. руб. 548,4 тыс. руб. или 54,8%. В 2004 году выделено 430,0 тыс. рублей [11]. Программа профинансирована за пять лет всего на 22% (было заложено 22,5 млн. руб., выделено 4,9 млн. руб.). Эту негативную тенденцию повторяет ухудшение финансирования коми книгоиздательского дела. Если в 2002 году было выделено из бюджета РК 4,6 млн. руб., в 2003 году – 2,0 млн. руб., а на 2004 год запланировано лишь 1,0 млн. руб. [12, с. 28] Несмотря на важность даже формально-правового признания статуса коми языка в нашей республике, где коми составляет всего 26,3% (1994 г.) от числа всего населения [13, с. 124], вызывает опасения тот факт, что действующий закон РК о государственных языках в отношении коми языка в последние годы приобретает больше декларативный характер.

В работе ежегодных конференций коми-народа в конце XX века принимали участие чиновники всех министерств, а в последние годы с коренными жителями встречались лишь министры культуры и национальной политики, сельского хозяйства. Только на двух из 21 встречи присутствовали заместители Главы Республики Коми» [9].

24 февраля 2005 года на состоявшемся заседании исполкома МОД «Коми войтыр», с участием Главы Республики Коми В.А. Торлопова, по проблемам в системе национального образования мнения членов исполкома и руководства Министерства образования и

высшей школы Республики Коми разошлись по вопросам реализации республиканского закона РК «О государственных языках Республики Коми».

«В последние годы наметился спад в системе национального образования, в частности благодаря «вкладу» федерального Центра, – отметил член Правительства Республики Коми, председатель Исполкома В.П. Марков, – из-за сокращения количества часов по требованию санитарных врачей коми язык практически исчез из образовательной программы для первоклассников. В этом вопросе недорабатывает также республиканское отраслевое министерство». Такая оценка отраслевому министру дана при том, что на капитальный ремонт в 2004 году было выделено 120 млн. руб. (в 2002 году – 20 млн. руб.). «Мы отремонтировали 168 школьных зданий, из них 70% – это здания сельских школ. Все сельские школы полностью укомплектованы компьютерной техникой – отметил А.Т. Изъянов» [14].

Такая «острая» встреча общественного движения коми народа с органами исполнительной власти оказала положительную роль в принятии Государственным Советом Республики Коми Закона Республики Коми «О целевой республиканской программе «Сохранение и развитие государственных языков Республики Коми» на 2005–2009 годы» № 46-РЗ от 14 мая 2005 года. «На реализацию закона из бюджета Республики Коми за пять лет будет потрачено 26,7 млн. руб. Главными задачами программы определены: создание условий для изучения коми языка, внедрение новых информационных технологий в области функционирования государственных языков, популяризация коми языка посредством СМИ и повышения уровня речевой культуры», – отметила министр культуры и национальной политики Республики Коми М.В. Кузьбожева» [15]. Необходимо исследовать пласты культуры коренного народа, которые составляют живую педагогику: народная лексика и ее воспитывающее действие; семейно-бытовые традиции и современность; домашнее воспитание и влияние СМИ; русско-коми двуязычие в детском общении; народная игра и виртуальные игры [16, с. 6].

В настоящее время в целях развития национальной школы необходимы: во-первых, государственная поддержка в ее сохранении, подготовке кадров и укреплении учебной и материально-технической базы; во-вторых, сохранение начальной малокомплектной

школы на селе. Национальная сельская школа является единственным интеллектуально-культурным центром села, и поэтому в прямой зависимости от ее деятельности находится решение многих вопросов на селе. В этих условиях структурно-содержательная реструктуризация деятельности сельской школы необходима как для устойчивого развития системы образования, так и для формирования аграрного сектора. В третьих, создание инновационных учебных заведений типа школ-комплексов на селе, отвечающих концепции модернизации российского образования на период до 2010 года (распоряжение Правительства Российской Федерации от 29.12.2001 г. № 175-р.). На наш взгляд, школа-комплекс может иметь следующую модель: детский сад, средняя школа, детский центр народного творчества, дом культуры, сельхозпредприятие, профессиональные учебные заведения (филиалы городских).

Примером может послужить Сторожевская средняя школа, которая обеспечена кадровыми ресурсами и имеет соответствующую учебно-материальную базу. Новое школьное здание европейского уровня введено в 2003 г. В опытно-экспериментальной работе примут участие средние общеобразовательные школы Корткеросского района – Сторожевская, Нёбдинская, Вомынская, Богородская, Большелугская.

С другой стороны, мы видим и другой путь решения проблемы, через подготовку многопрофильных кадров для сельской малокомплектной школы в педагогических учебных заведениях республики (КГПИ, Педучилище № 1). Такие «универсалы» незаменимы в сельской малокомплектной школе. Ведь в настоящее время в сельской глубинке остро стоит проблема авторитетной интеллигенции, готовой осуществлять подвижническую миссию [17].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Кузьбожева М.В.* Я коми бы выучил за то... // Республика. 1999. 12 ноября.

2. Текущий архив Министерства культуры и национальной политики Республики Коми. Отчеты рай (гор) ОНО на начало 2004–2005 учебного года.

3. Выступление В.В. Путина, Президента Российской Федерации // Всемирный Конгресс татар. Казань, 2002.

4. Информационный бюллетень Ассамблеи народов России. М., 2002.

5. Задачи органов государственной власти и местного самоуправления по реализации Закона Республики Коми «О государственных языках Республики Коми». (Материалы респ. семинара). Сыктывкар, 2003.

6. *Попов А.А., Нестерова Н.А.* Национальный вопрос в Республике Коми в конце XX века (историческое исследование). Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2000.

7. *Панюкова Г.И.* Об исполнении Министерством образования и высшей школы РК и муниципальными образованиями городов и районов Закона РК «О государственных языках РК» // Задачи органов государственной власти и местного самоуправления по реализации Закона Республики Коми «О государственных языках Республики Коми». (Материалы респ. семинара). Сыктывкар, 2003.

8. *Габов П.В.* Чужан кывнымос кедзовтам (Родной язык недолюбливаем) // Коми му (Родная земля). 2004. 3 февраля.

9. *Марков В.П.* Одного энтузиазма уже недостаточно // Республика. 2005. 14 января.

10. *Кузьбожева М.В.* «О государственных языках РК» в части сохранения и развития коми языка // Задачи органов государственной власти и местного самоуправления по реализации Закона Республики Коми «О государственных языках Республики Коми». (Материалы респ. семинара). Сыктывкар, 2003.

11. Текущий архив Министерства культуры и национальной политики Республики Коми. Отчет по реализации закона РК «О государственных языках Республики Коми».

12. *Козлова Е.В.* Современное состояние и проблемы коми литературы // Задачи органов государственной власти и местного самоуправления по реализации Закона Республики Коми «О государственных языках Республики Коми». (Материалы респ. семинара). Сыктывкар, 2003.

13. *Фаузер В.В., Рожкин Е.Н., Загайнова Г.В.* Республика Коми в XX веке: демография, расселение, миграция. Сыктывкар, 2001.

14. *Мезак Э.* Валерий Марков поставил «неуд» Алексею Изъянову на заседании исполкома МОД «Коми войтыр». Газета Зырянская жизнь. 2005. 28 февраля.

15. *Сахаров Д.* «Программный» продукт. Госсовет выделил деньги на языки, песни и книги // Молодежь Севера. 2005. 12 мая.

16. Республиканская научно-практическая конференция «Традиционная культура Усть-Цильмы». Сыктывкар, 2005.

17. *Рожкин Е.Н., Габов П.В.* Из истории республиканского Консультативного совета по делам НКА // Культура. № 5(27), май 2005.

Prokopij Gabov

THE DEVELOPMENT OF NATIONAL SCHOOL AT THE END OF 19TH CENTURY: HISTORICAL ASPECTS AND MODERN STATE OF THE MOTHER TONGUE STUDIES (KOMI REPUBLIC)

The article is about the development of the national school in Komi Republic. The author emphasizes that at the end of the 20*th century there were changes in Komi national school: during the first stage (in the 80s) on the account of* activization of mother tongue teaching; during the second stage (1985-86) due to new subjects such as Culture, History and Literature of Komi land and due to introduction of Komi in multinational classes; during the third stage (in the 90s) there was a rise of national regional component in education and increasing of the amount of hours in the curricula of the Komi language and Literature.

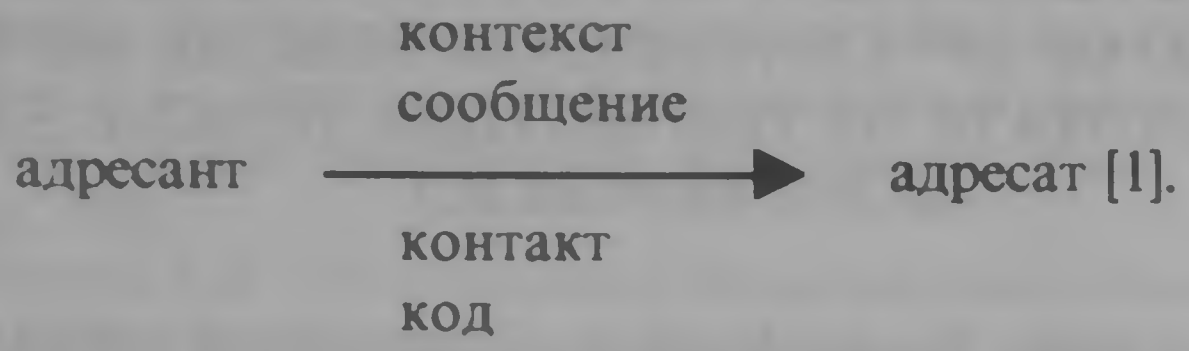
The problems of preservation of the Komi language and the development of the national school at present stage were discussed at the congresses and annual regional and city conferences of Komis. In order to develop national education it is necessary to preserve primary schools with small amount of schoolchildren in the village. One needs state support to teach personnel, to develop educational and material and technical base of the school. National rural school is the only intellectual and cultural centre in the village, that is why the solution of many questions in the village depends on the school's activity.

Владимир Рогачев
Саранск

ФУНКЦИИ СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА

Мордовский свадебный обряд предполагает значительный состав действующих лиц, где каждому присуща своя роль, свой круг исполняемых произведений, определенный набор поэтических формул, которые они исполняют во время свадьбы.

В свое время функции высказывания были исследованы Р. Якобсоном, выделившим в речевом акте шесть элементов (компонентов)



Каждый поэтический текст, исполняемый персонажем, выполняет определенные, присущие ему функции в свадебном обряде. В свадебно-обрядовом фольклоре можно вычленить некоторые векторы и функции высказывания: можно выделить источник высказывания (говорящий) и адресат (тот, кому адресована информация); адресатом могут быть как отдельный персонаж, так и группа лиц – родители невесты или жениха, подруги, родственники. Поэтическая формула несет в себе информацию в контексте со свадебной сценой, ситуацией. Песня, причитание в своей изначальной функции предусматривают установление контакта с адресатом, обратную реакцию, ответ.

Информация, транслируемая адресату, несла в себе код. К примеру, мордовские «урнемас серьгедема» – начало причитаний помимо того, что они являлись образцами свадебной поэзии, сообщали соседям, предкам закодированную информацию о том, что девушка сосватана, до свадьбы осталось такое-то количество дней и родственникам к торжеству необходимо начать подготовку. Закодированная информация сообщалась в контексте с предсвадебной ситуацией. Любое речевое сообщение предполагает контакт адресанта и адресата.

Так, к примеру, в причитаниях невеста адресовала свое слово родителям, подругам, от которых в свою очередь получала отклик в виде реплик, а чаще всего развернутых ответов-монологов, на основе которых и строился контакт, диалог невесты с окружающими людьми. Ее речевые импульсы, передаваясь через передаточные слова-механизмы, приводят в движение словесно-фабульную часть свадьбы – обрядовую поэзию. Именно с ее первых речевых поэтических посылов начинается собственно художественное обрамление свадьбы.

Роль свадебно-поэтических текстов на свадьбе важна потому, что текст, исполняемый во время обряда, «всегда оформляет какие-

то отношения между персонажами обряда, это всегда – речь, обращенная от лица какого-то персонажа (или группы персонажей) к другому персонажу (или к другой группе)» [1, с. 165].

Исследованиями отмечено, что «на адресанта указывает жанр текста (жанр причитания связан с невестой, приговора – с дружкой, благословения – с родителями молодых, песни поются подружками…», тогда «…как на адресата, как правило, указывает не жанр, а мотивы текста, например, мотив «погубителя» появляется обычно в текстах, относящихся к жениху…» [1, с. 168].

В самом жанре причитания подразумевается в качестве адресата кто-то из партии невесты: родители, подружки невесты или ее братья и сестры. Чаще всего адресат указывается в зачине произведения, например: «Ох, урьвинем эеднем!» («О сношенька, дитятко!»), «Лисмань кирди, тейтерьне!» («Владычица колодца, девица!». Так в утренних причитаниях мордовская невеста указывает своим обращением на родителей:

Ох, тетякай тиринем! — О тятенька родимый!
Ох, авакай ванынем! [2, с. 34] — О маменька, вскормившая!

Указание на адресат может происходить и на уровне мотивов: величания, обращения к молодым, уредеву, корильные песни свахе, родственникам жениха, например:

Городонь бояр-уредев! — Городской боярин-уредев!
Плисовайеэ оршазят, — В плисовую одежду ты одет,
Шелковойсэ карксазят [2, с. 204]. — Шелком подпоясан.

Без труда можно угадать адресат в величании свахи:

Луга лангонь тветкинеть, — Словно цветочки на лугу,
Кизэнь якстерь ягодат, — Словно спелые красные ягоды,
Сёксень мазы сливинеть [3, с. 196]. — Словно осенние сливы красивые.

В функцию адресных, особенно корильных песен, входит изображение партии жениха в комическом виде, для чего исполняются остросатирические песни, где могут использоваться гиперболы. Например, при встрече поезжан больше всех в песнях высмеивается ключевая фигура прибывшего свадебного поезда – сваха:

Svaxa suka, lušnä, — Сука сваха, кобыла,
Komanuza lisnä, — У ней выходит задняя кишка,

Sága alaša uskiżä	Ее привезла сотня лошадей.
Saga kuda paskżä [4, с. 196].	Ее поимела сотня поезжан.

В данном сообщении дается акцентированная отрицательная оценка. Наряду с прямой функцией уязвить сваху, показать родню жениха в невыгодном свете песня призвана ошеломить, подзадорить партию жениха, завести ее перед «штурмом» ворот, двери в дом, вызвать на ответную поэтическую «дуэль»-диалог.

Свадебному обряду свойственно сочетание поэтических произведений (текстов) со знаками различных систем с разными значениями, «...используемые при контактах между персонажами: «девушки поют гостю величальную песню, гость «благодарит девушек деньгами, девушки благодарят его поклоном» [1, с. 163].

В приведенном случае наряду с поэтическим, песенным текстом использован во втором случае «текст на языке вещей», в третьем, – «язык жестов» [1, с. 163]. Использование различных знаковых систем в свадебном обряде обычная практика у многих народов. Мимика, жест, пантомима, танец, обереги, орнаментально-знаковая система на свадебном платье – все эти «говорящие» на своем языке знаки живут единой жизнью со свадебной поэзией, соотнесены с обрядом.

Одной из функций произведений свадебного жанра является («...Песни, по сути дела, означают (описывают) только то, что протекает в обряде, но они могут описывать обряд и как действие, на «событийном» уровне, и как значимый текст, соотносясь непосредственно со значениями обрядовых элементов)» [1, с. 165], то есть песенный текст репрезентирует определенную систему отношений с конструкцией, скелетом обряда.

В свою очередь обряд выступает по отношению к песне в качестве контекста, способствующего пониманию происходящего и произносимого участниками в ходе свадьбы.

Метаязыковая ситуация в фольклорном, свадебном произведении такова, что здесь не требуется дешифровки текста, так как «в языке фольклора (и уже: в языке свадебного обряда, свадебной песни) существуют определенные установленные значения, как правило совершенно ясные, поскольку описываемый объект в ряде случаев во время исполнения там же, где исполнитель» [1, с. 164].

Появление в русской свадебной песне слова «сокол» является метафорой, обозначающей жениха, в величании мордовской свахи к девушкам звучит метафора:

Луга лангонь галынеть,	Словно гуси-лебеди, ходящие по лугу,
Ашо галань палинеть,	Словно гуси-лебеди, в белых платьях,
Поки ведь лангонь уткинеть [3, с. 11].	Словно уточки, плавающие в половодье.

Без дополнительных разъяснений слушателю, зрителю становится ясно, что речь идет о подругах невесты. Бывает и так, что значение метафоры вскрывает психологический параллелизм, сопоставляет (отождествляет) лебедушку, приставшую к стае гусей, и невесту, увезенную поезжанами» [3, с. 165].

Несколько по-иному, в контексте с ситуацией вскрывается образ свахи в величальной песне эрзи:

Боярава кудава!	Боярыня кудава!
Азорава мекшава!	Хозяюшка – пчелиная матка!
Икель ендо ваномсто,	Если посмотреть на тебя спереди,
Кудряв мазы пичеят,	Ты как кудрявая, красивая сосна,
Ур налкамо таркаят [2, с. 204].	Место для игры белок.

Несмотря на то, что слово «сваха» ни разу не упоминается в объемном тексте, из которого взята цитата, тем не менее зрительно наблюдающему сцену нет необходимости «вскрывать» образ, т.к. он легко «читается» по ситуации да и читателю фольклорного текста понятен из контекста.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. *Левинтон Г.А.* К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

2. *Евсевьев М.Е.* Избранные труды. Т. 5. Саранск, 1966.

3. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 6. Ч. 2. Саранск, 1972.

4. *Шахматов А.А.* Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910.

Vladimir Rogachiov

THE FUNCTIONS OF WEDDING FOLKLORE

In the report the author examines the role of Mordvinian marriage rite participants (bride, matchmaker, bridegroom, bride's friend etc.). Each of them

plays his/her own role, they have their own circle of works and a definite set of poetic formulae. The role of wedding poetic texts is important, as it always shows some relationships between the characters of the rite. It is always connected with the speech of a person or a group of people addressing another person or another group of people. The genre of the songs lyrics shows to whom the poetic message is addressed. The tunes can show the addressee as well, praise songs for the bride, appeal to the bridegroom and bride, the reproach songs for the matchmaker etc. Different genres of marriage songs decorated and made Mordvinian wedding rite emotionally rich.

Елена Картовщикова
Сыктывкар

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА КОМИ В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ

В соответствии с письмом Департамента общего среднего образования Министерства образования Российской Федерации № 892/11-12 от 03.06.99 «Об обязательном минимуме содержания общего среднего (полного) образования по «Технологии» и особенностях профессиональной подготовки обучающихся» обязательный минимум знаний и умений по образовательной области «Технологии» является «важным компонентом среднего общего образования, который обеспечивает передачу обучающимся технологической культуры, культуры деловых межличностных отношений, приобретение ими знаний и умений в прикладной творческой деятельности, частичную социально-трудовую адаптацию».

Кроме этого, государственные стандарты начального, общего, основного общего и среднего образования в Республике Коми от 2002 года определяют при изучении образовательной области «Технология» формировать интерес к трудовой деятельности, актуальной для регионов Севера (традиционные ремесла, строительство жилья и т.д.), при этом особое внимание следует уделять политехническим, экономическим и экологическим аспектам деятельности и формированию готовности к самообразованию и сохранению тра-

диций северных народов. Реализация главных целей образовательных «Технологий» с учетом национально-региональных особенностей предполагает формирование у учащихся качеств творчески думающей, активно действующей и легко адаптирующейся личности; формирование знаний о средствах и путях преобразований материалов, широко распространенных в Республике Коми; ознакомление учащихся с наследием мужского ремесла, женского рукоделия на основе художественных традиций обработки материалов с изготовлением изделий северного быта.

Коренные изменения в жизни Республики Коми, суверенитет, возросшая ответственность перед будущими поколениями за сохранение самобытной национальной культуры Коми края, вызвали интерес к историческому прошлому Коми края, коми языку, духовной и материальной культуре народа.

Воспитательное значение народного искусства недостаточно оценено, вместе с тем это своеобразная летопись, отражающая талант и труд многих поколений.

Народное искусство, как никакой другой вид учебной творческой деятельности школьников, позволяет воспитывать у них определенную культуру восприятия материального мира, развивает творческие качества личности, прививает общетрудовые умения и навыки, готовит вести диалог разных эпох. Как отметила известный исследователь М.А Некрасова, важные существенные черты народного искусства в том, что есть «постоянство тем, устойчивость образов и то ценностное в самом чувстве прекрасного, в восприятии действительного, откуда проистекает оптимистическая сила, ликующая радость звонкового открытого цвета, ритмическая энергия пластических форм, созвучных Природе...»

В одежде коми важную роль играли вязаные вещи из шерстяной самодельной пряжи: чулки (чӧрӧс), рукавицы (кепысь), перчатки (чуня кепысь). Вязание является одним из традиционных занятий народа коми. Узорные чулки и рукавицы были частью приданого, и девушка заранее уже с тринадцати–четырнадцати лет готовила вязаные подарки жениху и его родне. Вязали много: для будней и праздников, в приданое и для свадебных подарков, на случай смерти. Коми вязали, как правило, двумя способами: одной иглой (деревянной, костяной или металлической) и на спицах. Первый – более древний способ, им вязали в основном рабочие рукавицы и носки из неокрашенной шер-

сти. Большого мастерства достигли коми в узорном вязании на пяти спицах. По характеру орнамента можно было безошибочно определить, из какого района Коми края тот или иной человек.

Коми проживают на самом северо-востоке Европы, в бассейнах рек Вычегда, Печора и Ижма, в республике Коми. Кстати, столице республики Коми – Сыктывкару (старое название Усть-Сысольск, город на Сысоле) в этом году исполняется 225 лет.

Изучая технику узорного вязания финно-угорских народов (коми, финнов, карелов, эстонцев и др.), можно обнаружить схожесть их орнаментов. Узоры представляют собой различные комбинации геометрических фигур: треугольники, ромбы, косые кресты, восьмиконечная звезда, лучистое солнце, мелкая косая сетка и другое.

Разгадать вязаные узоры не сложно, ведь они о вечном – солнце, звездах, природе и человеке, встречаются стилизованные оленьи, бараньи рога, растительные мотивы, предметы быта.

Для вязания использовалась овечья шерсть ручного прядения. Красили пряжу растительными и анилиновыми красителями, отдавая предпочтение ярким сочным цветам: красному, оранжевому, васильковому, ярко-зеленому, малиновому и др. Выделяются несколько основных художественных разновидностей узорного вязания коми: верхневычегодское, верхнесысольское, нижневычегодское, печорское, лузско-летское, среднесысольское, удорское, ижемское, усть-цилемское, верхнепечорское, мезенское. Набор орнаментальных мотивов, цветовая гамма узоров на вязаных изделиях различались не только по районам, но и по принадлежности к определенному полу и возрасту. И ныне в республике много искусных мастериц, чьи изделия пользуются неизменным спросом.

На уроках декоративно-прикладного искусства в гимназии искусств учащиеся изучают узорное вязание коми, выполняют зарисовки орнаментальных мотивов различных районов Коми края, схемы; важное место занимает практическое выполнение изделий в традиционной технике узорного вязания коми. Школьники постигают приемы вязания и узорные композиции коми мастериц, передававшиеся из поколения в поколение. В течение веков народ творит и отбирает лучшее – то, что ему по душе, то, что прекрасно. ...Плохое отсеивается, не входит в традицию, оно не находит прочных корней, а все ценное, великое, идущее из глубины души, живет и процветает. В чем же состоит народная традиция? Нельзя не согласить-

ся с мнением искусствоведа А.Б. Салтыкова, который определяет, что «она состоит из сюжета, из определенных орнаментальных мотивов и из приемов, творческих методов работы». Недаром мастерицы в старину говорили: «...Когда узор выплетается, весь ум в пальцы уходит, а через эти пальцы душа тебя наставляет».

Юная мастерица Юлия Тарабукина рассказывает: «Я воссоздаю узор Усть-Куломского района Коми края. Традиционными в моем районе считаются орнаменты с лучистым солнцем и др. В детстве чулки мне вязала бабушка. Помню, они мне очень нравились, а теперь сама решила связать похожие, только размером побольше».

Таким образом, традиционное искусство коми, имеющее богатую историю и свои регионально-национальные особенности, может являться мощным средством духовно-нравственного воспитания и обучения молодежи.

Elena Kartovtschikova

DECORATIVE AND APPLIED KOMI ART USAGE IN THE STUDY PROCESS

The author of the report emphasizes that the democratic changes in the life in Komi Republic aroused the interest in historical past of the land, the Komi language, spiritual and material culture of the people. The folk art allows educate schoolchildren teaching them a definite culture of material world perception, it develops creative qualities of a person and teaches them general labour skills and abilities. Komi garments knitted from woolen yarn such as stockings, gloves and mittens play an important role in the folk suit. In the past judging by the ornament of the knitted garment it was possible to define from what area of the Komi land this or that person came from. The patterns consisted of different combinations of geometric figures such as triangles, rhombs, crosses, eight-pointed stars, oblique net etc. In the high school of arts in Syktyvkar city schoolchildren study Komi pattern knitting, draw ornamental decorations of different regions. They also study ways of traditional knitting of different things. The fact that schoolchildren master such skills of traditional needlework makes one feel sure that this kind of Komi applied art will survive and will develop.

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

ПЕРСОНАЛИИ

Василий Ванюшев
Ижевск

ПАТРИАРХ ФИННО-УГОРСКОГО ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ
(Петеру Домокошу – 70 лет)

Кажется, это был второй приезд известного венгерского финно-угроведа Петера Домокоша в Ижевск. Он тогда впервые пришел в Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, где я работаю. Мы его как человека родного, хорошо знакомого, водили по кабинетам, показывали библиотеку, лаборатории, изданные нами в последнее время книги. Он радовался каждой из них. Со многими выпущенными ранее он был знаком. Мы ему их посылали. И не только мы. Зная его огромный интерес к состоянию финно-угроведения в каждом из научных центров, спешили с ним поделиться новинками и марийцы, и мордва, и коми... Он как-то писал, что в его личной библиотеке, пожалуй, более полное, чем где бы то ни было, собрание изданий по финно-угорской культуре.

Зашел Петер и ко мне в кабинет. Я уже тогда работал над монографией о жизни и творчестве первого удмуртского ученого и писателя Григория Егоровича Верещагина. Тут же в работе находились папки с его рукописями. Я знал, с каким благоговением относится наш гость к творчеству этого великого удмурта, как, впрочем, и других наших классиков – Герда, Ашальчи Оки, Кедра Митрея... Показал ему рукописи. Он взял их в руки как редчайшую ценность, каковыми, по сути, они и являются. Очень сожалел, что не видел их раньше. Не мог. Город был не въездной для иностранцев. «Эх, если бы я

имел раньше такую возможность!» – вздыхал он, перелистывая пожелтевшие от времени листы тетрадей, сшитых, скорее всего, руками самого Верещагина.

Сожаление его было понятно. В течение ряда лет он создавал историю удмуртской литературы, даже не побывав на земле, на которой жили и творили писатели, чьи произведения он рассматривал, и люди, жизнь которых на протяжении веков изображена в романах, повестях, стихотворениях и поэмах, которые он, будучи в Ленинграде, а потом у себя, в Венгрии, с интересом читал не только в переводе на русский язык, но и в оригинале, на удмуртском, одолевая трудности постижения обоих этих иностранных для него языков.

Его «История удмуртской литературы», изданная в Будапеште на венгерском языке в 1975 году, а затем в переводе на русский – в Ижевске в 1993 году, была откровением для нас. Он значительно расширил наше представление о письменных истоках удмуртской художественной литературы, восходящих к середине XVIII века. Привлекало внимание стремление автора проследить развитие традиций литературы как процесса, где одно явление порождено другими, предшествующими, что открывало возможность смелого сопоставления творчества более поздних писателей с произведениями более ранними, с фольклором. Удмуртская литература рассматривается в ней на фоне других литератур – прежде всего литератур финно-угорских и других народов СССР, на фоне типологически сходных явлений мировой культуры. Это также было внове. Примечательна широта охвата источников, посвященных удмуртской литературе. Венгерский ученый использовал и такие статьи, книги, которые удмуртское литературоведение тогда еще не ввело в широкий научный оборот. Он с большой любовью, без заметной идеологической зашоренности, как бы со стороны, во многом по-своему оценил творчество ряда удмуртских писателей. Не случайно, в вузовском преподавании истории национальной литературы книга венгерского исследователя, написанная более тридцати лет тому назад, и сегодня используется довольно широко.

Новым словом оказалась монография и в венгерском литературоведении. «Исследование литературы финно-угорских народов – наименее разработанная отрасль финно-угорской филологии в Венгрии, – отмечало издательство Венгерской академии наук в 1975 году,

которое и выпускало книгу. – Петер Домокош со всех точек зрения – пионер в венгерской научной жизни, заглянувший далеко за пределы своей страны. Он мужественно идет трудными путями исследования финно-угорских литератур [...], впервые дает основательную, подробную и всестороннюю, почти не известную миру картину литературно-культурной жизни малого народа в ее цельности и впервые делает доступной для венгров и всей Европы духовную культуру удмуртов».

Уже в этой книге исследователь наметил для себя далеко идущие планы. Впоследствии он писал, что история отдельной финно-угорской литературы (в качестве которой оказалось словесное искусство удмуртов) должна была, по его замыслу, стать моделью рассмотрения всего корпуса молодых финно-угорских литератур. Для совершения очередного шага по этому задуманному пути следовало осмыслить огромный, казалось бы, необъятный, прямо-таки неподъемный материал литератур многих и многих финно-угорских литератур мира. Но целеустремленному исследователю это оказалось по силам. Была выбрана, по-видимому, верная исследовательская тактика. П. Домокош использовал опыт ученых других отраслей финно-угроведения – лингвистов, фольклористов, этнографов, стал сотрудничать с ними.

В 1974 году в Будапеште он выпустил сборник удмуртских сказок и преданий «Ватка и Калмез» – из разных печатных источников собрал и опубликовал в собственных переводах на свой родной язык 104 сказки и предания удмуртского народа.

В следующем, 1975 году, там же вышла своеобразная антология «Медвежья песня: Маленькое зеркало литературы восточных финно-угорских народов». П. Домокош собрал, отобрал, написал введение и поясняющие тексты и даже иллюстративные материалы представил. Книга знакомит венгерского читателя на его родном языке с обширным материалом искусства слова финно-угорских народов Советского Союза. В нее вошли произведения фольклора и профессиональной литературы манси, ханты, ненцев, саамов, коми, удмуртов, марийцев, мордвы. Кроме общего введения, к произведениям каждой национальной литературы предпослана вступительная статья.

В 1977 году П.Домокош составил и в учебно-педагогическом издательстве в Будапеште выпустил хрестоматию по уралистике.

Книга состоит из статей ученых разных стран и делится на 3 части. Первая из них названа «Древняя история – этнография», вторая – «Народная поэзия – мифология», третья – «Литература». Составитель хрестоматии П. Домокош характеризует фольклорную лирику уральских народов – саамов, ненцев, обских угров (ханты и манси), коми, удмуртов, марийцев, мордвы, финнов, эстонцев, венгров, а также представляет младописьменную литературу финно-угорских народов – мордвы, марийцев, коми, удмуртов.

В 1978 году Петер Домокош совместно с другим известным финно-угроведом Петером Хайду выпустил книгу под названием «Наши уральские родственники по языку». В предисловии к ней авторы указывают цели, которые они ставят пред собой: дать читателю представление о прошлом и настоящем народов, относящихся к уральской семье, об исследованиях по языку, о сегодняшнем состоянии всей уралистики, познакомить с точкой зрения различных ученых на происхождение уральских языков. Структура книги подчинена этим целям. Шесть глав ее имеют такие названия: «История и современное состояние науки об уральских народах»; «Исследования по типологии уральских языков и ареала»; «Уральские народы»; «Обозначение звуков»; «Литература». Книга обращена к венгерскому читателю и издана на венгерском языке.

В том же 1978 году Венгерская академия наук выпустила книгу П. Домокоша «Исследования по уралистике и изучение литератур на уральских языках». Цели автора близки к тем, какие он ставит в хрестоматии по уралистике, однако здесь он обращается не к широкому кругу читателей, а к исследователям. Книга издана на английском языке, резюме – на русском.

И наконец, в 1980 году в Будапеште вышла «Антология уральской народной поэзии». Составитель Петер Домокош. Книга издана на французском языке. Фольклорные произведения перевел Жан-Люк Моро. Вошли народные песни манси, хантов, ненцев, селькупов, камасинцев, саамов, коми, коми-пермяков, удмуртов, марийцев, мордвы, эстонцев, ливов, вепсов, води, ингерманландцев, карелов, финнов, венгров. Кроме общего вводного слова П. Домокоша, подборке каждого национального фольклора предпосланы небольшие статьи.

Вот та небольшая видимая часть громадного айсберга, сотворенного П. Домокошем на пути к его следующей монографии «Формирование литератур малых уральских народов», изданной им на

родном языке в Будапеште в 1985 году и увидевшей свет в переводе на русский язык в 1993 году в Йошкар-Оле, окруженная целым созвездием статей о финно-угорских литературах, напечатанных в журналах «Тисатай», «Надьвилаг», «Совьет иродалом», «Филологиай кӧзлони», «Альфёд» и некоторых коллективных сборниках. Она представляет собой сравнительно-типологическое изучение литератур финно-угорских и самодийских народов.

В основе отбора исследуемых литератур во второй монографии П. Домокоша – генетическое родство народов, их культур. Автор выделяет семь типологических групп, при этом сознательно отказываясь от подробного рассмотрения в этой книге таких литератур, как венгерская (первая группа), финская и эстонская (вторая группа), имея в виду, что они наиболее изучены. Пристальное внимание уделяет ученый третьей (мордовская, марийская, удмуртская, коми, коми-пермяцкая литературы), четвертой (мансийская, хантыйская, ненецкая, селькупская литературы), пятой (карельская), шестой (саамская), седьмой (ижорская, водьская и ливская) группам литератур, считая, что каждая из них заслуживает такого же внимательного изучения, как и венгерская, финская и эстонская.

Создав стройную систему сравнительного изучения языковой культуры уральских народов, П. Домокош внес свой вклад в мировое литературоведение, открыв для него новую область исследования – проблемы развития уральских литератур, заложил основы уралистского литературоведения. С другой стороны, изучение истории каждой национальной литературы в таком широком диапазоне типологических связей является новым словом в науке о каждой из них. Монография побуждает пересмотреть ряд положений по истории отдельных национальных литератур, а также учебные программы по литературе для университетов и других учебных заведений, усиливая в них моменты сравнительно-типологического рассмотрения генетически родственных литератур.

О чем бы ни писал П. Домокош, в его исследованиях, как ориентировочная звезда, всегда просвечивает его основная гражданская позиция – мысль о вкладе финно-угорских народов в мировую культуру, а через это – и решение вопроса о самой выживаемости их. Международный комитет финно-угроведов, в руководство которого он входил в течение ряда лет, а теперь и Международная ассоциация финно-угорских писателей, у истоков которой он стоял,

являются теми организационными формами, которые способствуют решению этих поистине глобальных проблем.

Теперь Домокош довольно часто бывает в Ижевске, и он всегда желаемый гость. Профессор Будапештского университета, он часто читает лекции для студентов в Удмуртском государственном университете, избран почетным профессором УдГУ. Он награжден Почетной грамотой Президиума Верховного Совета УАССР, ему присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Удмуртской Республики». К его словам прислушиваются в решении важных вопросов в области национальной культуры. Его статьи, полные не только научных поисков, но и беспокойных мыслей по поводу недостатков в национальной политике, часто печатаются в удмуртских журналах. В Удмуртии с благодарностью встретили выпущенные им в Будапеште в 2004 году двуязычные (на удмуртском и в переводах на венгерский) сборники стихов Ашальчи Оки и Кузебая Герда.

Осенью прошлого года состоялась научно-теоретическая конференция, посвященная столетию со дня рождения классика удмуртской литературы Михаила Петрова. Второй день заседания проходил в селе Короленко, в местах, где в конце XIX века разворачивались печально-знаменитые события Мултанского дела. П. Домокош выступил с докладом о творчестве юбиляра, автора романа «Старый Мултан», и о трудных путях развития удмуртской литературы. Вечером долго возвращались в Ижевск. Автобусы тянули плохо. И мне представлялось, что в такт им, неторопливо тянулись мысли и нашего дорогого гостя из Венгрии: хорошо, что он, наконец, побывал в этом селе, жизнь которого в прошлом воспринимал по описаниям Петрова; хорошо, что он побывал уже и в Вавожском районе, в родных местах Кузебая Герда, и в Алнашах, где творила Ашальчи Оки, и в северных районах Удмуртии, где родился Флор Васильев, который свою деревню Бердыши называл столицей мира.

П. Домокош неоднократно сетовал на то, что многие его труды, как и труды других коллег из Венгрии, написанные на родном языке и выпущенные у них на родине, остаются не затребованными и не вовлеченными в научный и общекультурный оборот в России, хотя эти работы, как правило, касаются российских финно-угров и их литератур. Теперь положение дел, кажется, меняется. Однако можем ли мы быть вполне удовлетворенными? Должны признать, что

сравнительно-типологическое изучение уральских литератур, их взаимных связей, взаимного обогащения, начатое П. Домокошем, развивается крайне слабо. А ведь это, как справедливо указывает наш юбиляр, связано с вопросами выживания самих народов.

Все финно-угорское сообщество сердечно поздравляет юбиляра Петера Домокоша с важной вехой в жизни и желает крепкого здоровья, благополучия, осуществления всех творческих замыслов, научных достижений.

Элеонора Тамаркина,
Галина Шушакова,
Татьяна Волкова
Ижевск

ДЫХАНИЕ ВЕКОВ
(к 70-летию В.М. Ванюшева)

10 февраля 2006 года исполнилось 70 лет со дня рождения доктора филологических наук, профессора, члена Союза писателей РФ В.М. Ванюшева. Основные вехи его жизненного пути связаны с XX веком. Вся его жизнь прошла в Удмуртии. Родная земля вскормила его, научила с ранних лет трудиться, любить мир, природу, быть любознательным. Страсть к познанию того, что он наблюдал и видел вокруг, привела его в журналистику и филологию. Сельская школа, педучилище, МГУ, работа в редакциях газет «Советская Удмуртия», «Комсомолец Удмуртии» – это те ступени, по которым он шел, осваивая науку жизни, одним из этапов которой явилась защита диссертации и выпуск монографии «Расцвет и сближение. О типологии соотношения национального и интернационального в удмуртской и других младописьменных литературах» (1980). И с тех пор научно-исследовательская, литературно-художественная и публицистическая деятельность стали основой всей его жизни. В.М. Ванюшев публиковался в Ижевске и других городах России, работал в творческих объединениях Удмуртии и Урало-Поволжского региона. Заведовал отделом литературы и фольклора, был ученым секре-

тарем института и заместителем директора по научной работе УИИЯЛ УрО РАН.

Жизненный путь В.М. Ванюшева – это путь постоянного роста и освоения вершин. При этом он развивался и как ученый, и как публицист, и как педагог, и как художник слова. И через все эти сферы красной нитью проходил интерес к истории удмуртской литературы и литератур Урало-Поволжья, к изучению особо интересующих его проблем – национального и общечеловеческого. Он строго следовал этой теме и идее на протяжении всей своей жизни, развивал ее на материале творчества многих удмуртских писателей и поэтов, таких как Кузебай Герд, Флор Васильев, М.А. Лямин, Г.Д. Красильников и др., не раз акцентируя внимание в своей публицистической работе и в художественном творчестве.

В.М. Ванюшев стал первым в удмуртском литературоведении доктором филологических наук. В 1996 г. в Институте мировой литературы он защитил докторскую диссертацию на тему: «Творческое наследие Г.Е. Верещагина в контексте национальных литератур Урало-Поволжья». Эта работа нашла довольно широкий отклик в научных кругах. Свои отзывы в совет направили профессора Р.Ф. Юсуфов, Ч.Г. Гусейнов, В.Г. Родионов, Н.М. Бассель и А.И. Брыжинский.

В 1998–2004 гг. по совместительству заведовал кафедрой удмуртской литературы и литератур народов России в Удмуртском государственном университете. С 2000 г., уйдя с должности замдиректора УИИЯЛ УрО РАН, работает главным научным сотрудником отдела литературы и фольклора этого института и одновременно с 2004 г. – профессор вышеназванной кафедры УдГУ. В 1995 г. В.М. Ванюшеву присвоено звание «Заслуженный деятель науки Удмуртии».

О научном кругозоре и широких интересах В.М. Ванюшева свидетельствует разнообразие тематики его публикаций (всего 225) [1, с. 4–26]. Научные интересы, по словам ученого, «сосредоточены на выявлении механизмов формирования молодых национальных литератур, разработке белых пятен в истории удмуртской и других литератур Урало-Поволжья, особенно на ранних стадиях развития, на сравнительно-типологическом изучении национального и общечеловеческого, общего и особенного в них, определении творческой индивидуальности писателей» [1, с. 47–48].

Он является руководителем авторского коллектива и одним из ответственных редакторов двухтомника «История удмуртской советской литературы» (1987, 1988), составителем и ответственным редактором ряда коллективных сборников.

Научно-исследовательская работа В.М. Ванюшева в последние годы, в основном, связана с изучением и пропагандой многогранного творчества Григория Егоровича Верещагина – выдающегося деятеля культуры не только Удмуртии, но и финно-угорского мира. Впервые эта тема была освещена в книге «Вершины корнями сильны» (1987). Далее ученый посвятил ей монографию «Творческое наследие Г.Е. Верещагина в контексте национальных литератур Урало-Поволжья» (1995). Р ней в сравнительно-типологическом ключе исследуется творчеств(Г.Е. Верещагина в контексте становления национальных литератур: чувашей, коми, марийцев и мордвы. Особое внимание уделяется вопросам единства и многообразия литературного развития народов. Творческое наследие первого удмуртского литератора исследуется как одна из возможных моделей формирования национальной художественной литературы Урало-Поволжья.

В.М. Ванюшев впервые в удмуртском литературоведении создал полную картину жизни и творчества Г.Е. Верещагина, обращая внимание на характерные для многих первых писателей региона многогранность его исследовательских и литературно-художественных интересов. В работе прослеживается и непростая динамика верещагиноведения.

В монографии исследуется сложный механизм формирования удмуртской литературы и определяется место творчества Г.Е. Верещагина в истории межлитературной общности Урало-Поволжья.

С 1995 г. В.М. Ванюшев совместно с коллективом Удмуртского ИИЯЛ вел кропотливую и очень необходимую работу – сбор, расшифровку и публикацию трудов Г.Е. Верещагина. Творческое наследие первого удмуртского ученого было опубликовано в шести томах, некоторые тома состоят из двух и трех книг. Собрание сочинений логически завершает коллективный сборник, посвященный 150-летию Г.Е. Верещагина – «Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья» (2004).

Студентам адресовано учебное пособие В.М. Ванюшева «Поэтическая дилогия Г.Е. Верещагина» (2002). В ней впервые проводится подробный литературоведческий анализ поэм «Загубленная жизнь»

и «Скоробогат-Кащей» Г.Е. Верещагина. Интерпретация вышеназванных произведений представлена в качестве единой поэтической дилогии, объединенной общим образом повествователя и лирического героя, его мировосприятием и сквозной образной системой, в которой значительную роль играют библейские символы. Автор пособия также исследует интертекстуальные связи дилогии с произведениями русской и мировой классической литературы. В качестве приложений приведены тексты обеих поэм Г.Е. Верещагина, а также краткая биография, краткие списки его трудов и работ о нем, указатель мифологических образов.

По инициативе В.М. Ванюшева в Удмуртском институте истории, языка и литературы в 1997 г. была открыта аспирантура по специальности 10.01.02. – Литература народов России (удмуртская литература). Трое его учеников защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук.

Имя В.М. Ванюшева заняло прочное место не только в удмуртской культуре, но и в литературоведении Урало-Поволжского региона и науке финно-угорских народов. За выдающиеся заслуги в развитии творческого сотрудничества и литературоведения в Урало-Поволжском регионе он удостоен звания «Заслуженный работник культуры Чувашской Республики» (1995).

Кроме научной деятельности, в жизни В.М. Ванюшева большое место занимает литературное творчество. С 1982 г. он является членом Союза писателей СССР, ныне – Российской Федерации. Выпустил около двадцати книг стихов, художественных и документальных очерков. Осуществил вольный перевод с русского языка на удмуртский и подготовил к изданию удмуртский героический эпос «Дорвыжы», созданный М.Г. Худяковым. В 1986 г. ему присвоено звание «Заслуженный работник культуры УАССР».

Взлетом всех духовных сил явилась новая поэма В. М. Ванюшева «Как будто Книга бытия. (На Иднакаре)» (Ижевск, 2006). Это итог пережитому и проделанному, жизнь, пропетая, как песня, жизнь ставшая песней. Таков В.М. Ванюшев, и об этом рассказывает его поэма.

Обращение В.М. Ванюшева к созданию эпической поэмы неслучайно. Своеобразной подготовкой и школой явился осуществленный им в 2000 г. перевод эпоса М. Г. Худякова «Из народного эпоса вотяков. Песни, сказания и др.» с русского языка на удмуртский под названием «Дорвыжы». Вероятно, он стал и побудительным

толчком для создания поэмы. Но особенно важным фактором явилась многолетняя работа Василия Михайловича в научном институте бок о бок с археологом М.Г. Ивановой, чьи открытия воодушевили поэта и возбудили интерес к древней истории своего народа.

Действительно, благодаря научным исследованиям ученых, в течение XX столетия накопилось большое количество знаний об истории удмуртского края. К сожалению, письменные источники об удмуртах относятся к недалекому прошлому, но более ранняя история интересовала просвещенных удмуртов уже в начале XX века. Единственной основой для этого были народные сказания. Так, эпическое прошлое в разные периоды жизни и в разных жанрах художественно осмыслил Кедра Митрей, создав в 1912 г. трагедию на русском языке «Эштэрек», затем эту же тему развил в трагедии на удмуртском языке «Идна-батыр» (1924) и поэме «Юбер батыр» (1924). В 20-е годы XX столетия тема богатырей находит отражение ещё в двух поэмах И. Яковлева «Янтамыр-батыр» и «Вормонтэм батыр» (Непобедимый батыр).

И в конце XX в. эпическая тема продолжает волновать представителей творческой интеллигенции: писателей, художников, кинорежиссеров и драматургов. К этому времени уже было опубликовано эпическое творение М.Г. Худякова, хотя только в научном сборнике, под другим названием и без десятой песни: «Песнь об удмуртских батырах. (Из народного эпоса удмуртов. Песни, сказания ...)» (1987). В связи с перестройкой в нашей стране в конце XX столетия наступает новый этап в национальной жизни народов России. И обращение к древним истокам было необходимо, именно в этом видели художники главный источник вдохновения и силы для развития самосознания народа и процветания жизни в целом.

Именно на этой волне происходит художественное осмысление прошлого своего народа поэтом В.М. Ванюшевым. Он известен читателю как думающий поэт, размышляющий над важнейшими вопросами жизни. И новая поэма «Как будто Книга бытия (На Иднакаре)» создана в этом же русле. Поэма является лиро-эпической по манере изложения и возвышенно-патриотической по своему пафосу.

Основу повествования в поэме составляют размышления лирического героя в лирике и повествователя в эпической части о прошлых временах жизни удмуртского народа, чему послужили основой

ценные открытия, сделанные учеными на археологическом памятнике «Иднакар». Все увиденное и услышанное составляет основу эмоционального тона поэмы, которая будоражит мысли и чувства, заставляет задумываться над глубокими вопросами бытия. Поэма названа «Книгой». Это название исходит из символической интерпретации автора понятия «Книга»: «Книга» как культурный феномен, как особый этап человеческой цивилизации, позволяющая зафиксировать и сохранить накопленные знания и опыт для после- дующих поколений, и «Земля – такая же Книга», вмещающая в себе много знаний о прошлых временах. Благодаря ученым, Земля открывает свои сокровища-знания, по которым можно «читать», осмысливать историческое прошлое своего народа.

Именно такую задачу ставил перед собой автор. Он всем своим существом стремится проникнуться проблемами прошлой жизни, увидеть, понять и осмыслить происходившие события на Иднакаре в IX–XIII веках. Археологические находки – женские подвески, амулеты, копья, орудия труда – все это подталкивает его к размышлениям об образе жизни, характере труда, творчестве и об особенностях поведения древних предков. Автор говорит от лица лирического героя и кланяется Земле-матушке, а затем древнему городищу Иднакару за те бесценные сокровища, которые он хранил. Его взгляд устремлен в прошлое для того, чтобы черпать оттуда знания-силы для себя и для своего народа, чтобы процветать и стать сильнее в будущем. Он активен, он хочет быть причастным к этому знаменитому месту и к событиям прошлой истории своего народа.

Своим художественным воображением автор создает новые сюжеты, воссоздает картины прошлой жизни, он «оживляет» историю: обращается к Идне, известному вождю-богатырю древних племен и смело ведет с ним диалог. От лица лирического героя просит богатыря открыть тайны древней Земли, заявляя, что нынешнее поколение людей уже готово воспринять и оценить все по достоинству, ибо сила древних подкрепляет, питает и одухотворяет новое поколение.

Текст поэмы построен своеобразно: поэтическое повествование прерывается и гармонично дополняется прозаическим изложением. Прозаическая часть представляет собой пересказ бытующих в народе и в настоящее время преданий и легенд, связанных с Иднакаром, а также включает вдохновенные лирические отступления повествователя по тем или иным возникающим вопросам. Это создает

особую легкость для восприятия текста. Подобная манера изложения эпического материала присутствует, например, в фольклоре якутов в широко известном эпосе «Олонхо», где сказитель прерывает песенный речитатив прозаическим повествованием последующего мотива или сюжета.

Поэма В.М. Ванюшева – художественное прочтение археологических данных и фольклорного пласта культуры.

Жизнь рода удмуртов дана через дыхание веков. Она как росток, прорывающийся сквозь толщу времен и земли, наполненный верой в достойную долю.

Все повествование строится на восклицаниях и вопросах, следующих один за другим. Действительно, сама история ставит перед нами много вопросов. Автор пытается понять, осмыслить и по-своему ответить на них. Вот некоторые из них: «Чем потешат нас сокровища древнего клада?»; «...О чем их глас?». Вопросов много: «Что мастерили иднакарцы из дерева?»; «Когда кипели тут котлы сражений? И чей иноязычный клич звучал?»; «Чьи слезы были в радость, чьи – в печаль?».

Автор-повествователь выражает свое восхищение творениями древних мастеров. Он пытается понять, о чем они думали, что их заставляло так искусно вырезать фигуры из кости, железа? Через прочтение их символического значения он пытается найти связь между древними мастерами и собой, и теперешним поколением в целом. Художественное воображение поэта искусно передает мысли-ощущения о перевоплощении человеческой души, о гармоничной связи между человеком и природой, и о постепенном нарушении этой гармонии из-за злых людей. Песни матери, народные сказания, древние амулеты из «Иднакара» наводят на размышления о смысле жизни, о вечности, о своем предназначении, связях между поколениями и о будущем.

Но души тех,
Кто взял обличье птиц,
Следят за нами с ласковой улыбкой.
Пусть, успокоясь,
Кто-то стал орлом,
А кто-то соловью доверил душу.

И снова вопросы:

Мать Солнца, какова она собою?
Она, в своем сиянии добра, –
Вочеловечна иль богоподобна?

«А Мать-Гроза? Что она дает нам, людям?». Повествователь интерпретирует смысл поклонения предков этим божествам. Таким образом, создается своеобразное триединство божественных сил: Мать-Земля, Мать-Солнце, Мать-Гроза, по представлениям иднакарцев, мироздание держится на руках женщины. Автор выражает свое восхищение глубинным и величественным смыслом слова «Мать».

В итоге не только содержание, но и весь смысл поэмы раскрывается в соединяющих прошлое и настоящее словах:

Без Кылдысина множатся печали
И жито иссыхает на корню...
Явись, о Кылдысин, яви лицо
Народу своему, земле удмуртов!

Поэтому автор берет на себя право выступить от лица своего народа и духовно возродить на Иднакаре древнее священное место моления – куалу. И возродится Молитва Силы, символ духа народа, окрепнет, обретет новые оттенки и даст возможность окрепнуть и процветать родному народу в будущем.

И все удмурты, сколько их ни есть,
Храня заветы прошлого, как честь,
Воспримут, словно дар, благую весть:
Вернулась, вновь Молитва Силы с нами!
Покуда мы сплетаемся корнями –
Нас не склонить в ярмо и не известь!

Воссоединение эпох и времен – таков результат движения мысли автора, размышляющего о прошлом и одновременно думающего о лучшем будущем и лучшей доле своего народа.

21 февраля в Удмуртском государственном университете состоялась научная конференция, посвященная 70-летию со дня рождения и 45-летию трудовой деятельности доктора филологических наук, профессора, члена Союза писателей РФ В.М. Ванюшева. В работе конференции принимали участие преподаватели, студен-

ты Удмуртского государственного университета и научные сотрудники Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, представители государственных и общественных структур.

За большие достижения в области художественного, общественно-публицистического творчества Василию Михайловичу Ванюшеву присвоено звание «Народный писатель Удмуртской Республики».

ЛИТЕРАТУРА

1. См.: *Ванюшев В.М.* Библиографический указатель литературоведческих работ и литературно-художественных произведений. Ижевск, 2005.

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рец.: МАРИЙЦЫ. Историко-этнографические очерки. Коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 336 с., ил.

Этнографическая составляющая финно-угроведения (уралистики), как комплексного научного направления, в начале XXI века обогатилась рядом оригинальных трудов, созданных представителями российской школы финно-угристики. Рецензируемая книга – еще одно убедительное тому подтверждение. Она представляет собой коллективную монографию, в написании которой приняли участие не только этнографы (Андреев И.А., Иванова Г.И., Калинина О.А., Козлова К.И., Молотова Т.Л., Петров В.Н., Попов Н.С., Сепеев Г.А., Смирнов И.Н., Соловьева Г.И., Федянович Т.П., Шаров В.Д.), но и фольклористы (Акцорин В.А., Китиков А.Е.), археологи (Т.Б. и В.В.Никитины), историки (Востриков В.Г., Казимов А.С., Сануков К.Н., Свечников С.К.), филологи (Галкин И.С., Васинкин А.А., Манаева-Чеснокова С.П.), искусствоведы (Кудрявцев В.Г., Кульбаева Н.И., Мамаева М.Н.). Некоторыми из них написано несколько разделов (Молотова Т.Л., Попов Н.С., Сепеев Г.А., Шаров В.Д.).

Учитывая все более возрастающий интерес читателя к своему историческому прошлому, авторы рецензируемой книги задались целью создать обобщающие историко-этнографические очерки по этногенезу и этнической истории, хозяйству и материальной культуре, общественному строю и семейному быту, духовной культуре народа мари, уделив при этом основное внимание наиболее важным аспектам его этносоциального, этноконфессионального и этнокультурного развития в XIX–XX веках. Источниковой базой очерков явились как опубликованные документальные материалы, так и

архивные данные, сведения, полученные в этнографических экспедициях, работавших во всех регионах компактного расселения марийцев. Авторами критически проанализировано и использовано немалое историографическое наследие по изучению этноса, оставленное их отечественными и зарубежными предшественниками.

Можно с уверенностью сказать, что авторам книги удалось создать оригинальный труд, значительно пополняющий и обогащающий имевшиеся знания о марийцах, их культуре как материальной, так и духовной, ее специфических чертах и сходстве с таковой у соседних с ними этнических общностей, взаимосвязях народной культуры с этническим самосознанием. Весь изложенный ими материал убедительно свидетельствует, что марийцы никогда не были народом-изолятом, избегавшим контактов с другими народами. В развитии культуры марийцев большую роль играло их взаимодействие с этносами, говорящими на языках уральско-юкагирской, индо-европейской и алтайской языковых семей.

С полным присоединением Марийской земли (Марий Эл) и марийского народа к Русскому государству (вторая половина XVI в.) этнические связи его с соседними народами Волго-Камья (мордвой, удмуртами, чувашами, татарами, башкирами), и особенно с русскими, все более крепли, чему в немалой степени способствовала христианизация марийцев, как и других народов Поволжья. «Миссионерская деятельность, – констатирует в заключении рецензируемой книги ее ответственный редактор и один из ведущих авторов Н.С. Попов, – привела к формированию новых элементов духовной культуры в верованиях, семейных обычаях и обрядах, общественному быту, развитию письменности и народного образования, музыкальной культуры, народного искусства. Активизировалась просветительская деятельность, направленная на развитие образования, общей культуры народа. Все это способствовало зарождению и развитию в начале XX века профессиональной культуры (литература, поэзия, живопись, музыка, театр и др.), оказывало благоприятное воздействие на культурное сближение народов» [с. 286].

Этнокультурные и этноконфессиональные отношения, общественные институты народа мари непрерывно трансформировались, адаптируясь к изменявшимся условиям жизнедеятельности, но продолжая воспроизводить собственную этничность, что подтверждается и динамикой численности марийцев. Авторы книги доста-

точно аргументированно опровергают ходячие представления о вымирании народа мари в царской России.

В годы Советской власти марийская этнокультура продолжала развиваться, хотя и не без потрясений, обусловленных кардинальными преобразованиями в советском полиэтническом социуме. Нередко они носили драматический и даже трагических характер, что не содействовало оптимальному раскрытию потенциала этнокультур, накопленного веками их самобытного позитива. Советская идеология сводила этничность только к форме, по существу игнорировала ее содержание, что недвусмысленно отражалось в догматическом лозунге-постулате о советской культуре, как культуре «национальной по форме», но «социалистической по содержанию». Вместе с тем, несмотря на перегибы, просчеты, все советское нельзя считать только негативом. В это время были достигнуты немалые успехи в развитии культуры народа мари, в том числе профессиональной, в возрастании его вклада в сокровищницу отечественной и мировой культуры.

Авторы книги не ставили перед собой задачу в полной мере отразить все имеющиеся этнографические сведения о марийцах. Не случайно они назвали свое произведение «историко-этнографическими очерками». Для них было важно помочь современному читателю, разумеется, в первую очередь, марийскому, глубже осмыслить народную культуру мари как чутко реагирующий на внешние и внутренние воздействия живой, постоянно развивающийся феномен. Конечно, приходится сожалеть, что в книге, обобщающей сведения о марийском этносе в целом, отсутствуют разделы, посвященные этноправоведению, этнической ономастике, этнопедагогике, этноэтике, этнохореографии и некоторым другим немаловажным компонентам этнокультуры, наличие которых, безусловно, еще более обогатило бы заинтересованного читателя познаниями об удивительно богатом самобытными культурными традициями народе мари, его образе жизни, этническом менталитете.

Не нашли в ней отражения и проблемы, связанные с характеристикой современной этнополитической ситуации в регионе, национального движения, состояния хозяйства и культуры марийского народа конца XX – начала XXI веков. Эти и другие актуальные вопросы изучения современного состояния культуры, этнического самосознания, как и проблем прогнозирования этнических процессов

у народа мари требуют проведения дальнейших научных изысканий. Учитывая уже имеющиеся достижения в разработке его исторического прошлого, можно не сомневаться в том, что ученые Республики Марий Эл еще не раз порадуют пытливого читателя своими оригинальными трудами, посвященными этому трудолюбивому и талантливому народу.

Николай Мокшин,
Юлия Сушкова
Саранск

Рец.: САНУКОВ К.Н. Марийская автономия. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2005. 136 с.

Эта книга – плод многолетних целенаправленных исследований известного марийского историка К.Н. Санукова. Ее не очень большой объем не должен смущать читателя. Во-первых, ученым и без того написано немало работ по данной теме. В 1990-е – начале 2000-х гг. было опубликовано несколько его весьма содержательных статей по отдельным вопросам истории образования марийской автономии, а также ряд книг об исторических личностях, сыгравших большую роль в появлении у марийского народа своей государственности [1]. Во вторых, необходимо отметить и такое замечательное профессиональное качество К.Н. Санукова, как умение найти и выделить главное, отметать все наносное, незначительное, лишнее с целью оптимального обоснования своих предположений, взглядов, выводов. Рецензируемую работу можно рассматривать как первую часть своеобразной дилогии об общественно-политической жизни в Марийском крае с начала XX в. до 1930-х гг. (ранее была опубликована вторая часть – книга «Из истории Марий Эл: трагедия 30-х годов», причем выдержавшая уже два издания (I – 2000 г., II – 2003 г.).

В условиях радикальных реформ в стране, подъема национального движения в республике и в значительной мере под влиянием работ К.Н. Санукова изменились подходы к вопросам истории образования марийской автономии и связанных с ними процессов: марк-

систско-ленинские догмы и штампы, обогащенные элементами русоцентризма, были пересмотрены, возникло и укрепилось «новое историческое мышление», основанное на общечеловеческих ценностях и обновленной этнофицированной методологии; обогащение источниковой базы за счет получения доступа к ранее закрытым архивным фондам позволило заполнить многочисленные лакуны. В целом с полным правом можно утверждать, что рецензируемая работа обобщает результаты развития постсоветской историографии истории образования марийской автономии. Следует подчеркнуть, что хотя книга издана в год 85-летия автономии, она, тем не менее, не страдает юбилейной тональностью. Наоборот, рассматриваемые автором события и процессы предстают во всем их многообразии и неоднозначности вследствие критического к ним подхода.

Автор основное внимание обратил не столько на вопросы самого процесса возникновения нового территориального образования в составе РСФСР, сколько на логически и исторически связанные с ними проблемы предшествующего периода. Более того, после введения, в котором сделан краткий, но весьма емкий историографический обзор, К.Н. Сануков совершает экскурс в древнюю и средневековую историю марийского народа. Можно вполне согласиться с утверждением автора, что до начала XX в. у марийцев не было своей государственности, поскольку этому препятствовали, в первую очередь, внешние факторы – зависимость от других государств, тяжелая военно-политическая обстановка в регионе, а затем – включение в состав Российского государства с его жесткой системой управления. Вместе с тем отмечается и слабость внутреннего потенциала марийского общества того времени – оно находилось лишь на стадии разложения первобытнообщинного строя, на пороге становления классового общества; даже находясь в составе России и будучи втянутыми в позднефеодальные и раннекапиталистические отношения, марийцы еще долго не могли избавиться в своем социальном развитии от тяжкого груза патриархальных устоев. Замедленное развитие общественных процессов у марийцев в составе Российской империи обусловило то, что лишь к концу XIX в. у них появилась новая, но пока еще немногочисленная социальная сила – национальная интеллигенция, которая впоследствии выдвинула задачу самоопределения и достижения автономии.

Подробно рассматривая и анализируя развитие марийского национального движения, зародившегося в период первой Российской революции 1905–1907 гг., К.Н. Сануков на основе многочисленных документов доказывает, что ни одна марийская национальная организация (Марий Ушемы, Черемисская секция Общества мелких народностей Поволжья, Казанская военная черемисская организация, Центральный Союз мари, съезды народа мари и др.) не преследовала каких-либо сепаратистских целей, что ни в официальных, ни в неофициальных документах этих организаций не содержатся проекты создания даже национально-территориальной автономии. Самое большее, о чем мечтали лидеры марийских общественных движений – это культурно-национальная автономия. Вместе с тем К.Н. Сануков отмечает, что идея марийской территориальной автономии все же «носилась в воздухе» [с. 43] уже в период обсуждения вопроса об образовании Урало-Волжского штата (Штата Идель-Урал) на национальном областном съезде мари в феврале 1918 г.

В книге раскрыта драматическая судьба национально-демократического движения марийцев, которое было свернуто в условиях усиления власти большевиков к концу 1918 г. и вытеснено проправительственным направлением национального движения, представленным прежде всего Центральным отделом мари при Наркомнаце (функционировал с августа 1918 г.) и образованным позже Центральным бюро мари при ЦК РКП(б).

Большевистское руководство страны, заинтересованное в привлечении на свою сторону национальных движений нерусских народов, стало предоставлять многим народам «урезанную территориальную самостоятельность в форме автономной области» [с. 61]. По мнению К.Н. Санукова, именно это является главной причиной образования и Марийской автономии, иначе говоря, «автономия была «дарована» ... как бы в обмен на поддержку политики большевиков» [с. 118].

Рассматривая ход создания автономной области и первые годы ее существования, автор основное свое внимание обратил на возникавшие трудности и кризисные ситуации, на успехи и ошибки руководителей национально-государственного строительства. В целом К.Н. Сануковым достаточно взвешенно и объективно проанализированы такие принципиально важные и достаточно сложные воп-

росы, как обстоятельства появления декретов об образовании автономии, создание органов управления, утверждение областного административного центра («Козьмодемьянский конфликт»), решение хозяйственного кризиса, вызванного прежде всего политикой «военного коммунизма», борьба с последствиями стихийных бедствий 1921–1922 гг. (массовый голод, засуха, лесные пожары), конфликты в среде руководителей области (например, противостояние между новым секретарем обкома Н.И. Ежовым и местными работниками управления в 1922 г.) и т. д. В книге множество персоналий, которым даны яркие и точные характеристики (В.М. Васильев, П.П. Глезденев, Л.Я. Мендияров, И.П. Петров, В.А. Мухин, А.В. Григорьев, Н.А. Алексеев, С.А. Черняков, М.М. Товашов, И.Н. Смирнов, Н.И. Ежов и многие другие). Это является большим достоинством книги.

В заключительной части своего исследования К.Н. Сануков дает краткий обзор, общую характеристику и оценку дальнейшей судьбы Марийской автономии вплоть до наших дней и с видимой тревогой размышляет о перспективах: «В связи с тем, что народ мари свое будущее видит в составе России, то главным становится вопрос: а какой будет в XXI веке сама Россия? Россия по Конституции провозглашена демократическим, правовым, федеративным государством. Но во всех этих трех ипостасях она пока еще не состоялась. Ее становление как подлинно федеративного государства, где республики, округа обладали бы широкой автономией, идет с большими трудностями, противоречиями, зигзагами. А между тем именно широкая автономия в составе подлинно федеративной России, а не псевдосуверенитет – будущее Республики Марий Эл» [с. 124].

Характерная черта рецензируемой работы с самых первых ее страниц и до последних – ее острая полемичность. Она проистекает не столько из недостаточной изученности ряда вопросов, сколько от готовности противостоять традиционности некоторых историографических и идеологических представлений. Причем страницы полемики читаются как продолжение исследования конкретных проблем. По стремлению к достоверности и четкой обозначенности авторской позиции книгу К.Н. Санукова можно отнести к жанру исторической публицистики, по детальной документированности она местами напоминает хрестоматию, по научности и литературной подаче материала эта работа удовлетворяет взыскательным за-

просам и специалистов, и широкой читательской аудитории. Перед нами – очевидные признаки высокого профессионализма автора.

В работе можно обнаружить и незначительные недостатки. К ним, в частности, следует отнести отсутствие во введении специального источниковедческого обзора, правда, в основной части своей работы автор подвергает тщательному анализу привлекаемые им документы, что значительно восполняет этот пробел. Работу мог бы усилить анализ зарубежной историографии по исследуемой проблеме, тем более что авторская концепция в определенной степени испытала ее влияние как по линии знакомства с соответствующей литературой (например, работы Э. Карра, А. Каппелера и др.), так и в результате активного непосредственного общения со многими западными специалистами. Разумеется, все эти замечания не влияют на общую высокую оценку работы.

Безусловно, выход книги К.Н. Санукова «Марийская автономия» – большой подарок как самому автору (она издана в год, когда ему исполнилось 70 лет), так и огромной читательской аудитории, давно ожидавшей появления этой весьма актуальной обобщающей работы. К сожалению, рецензируемая работа представлена небольшим тиражом (1000 экз.), и, как следствие, уже стала библиографической редкостью. Книга обречена на второе издание.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. См.: *Сануков К.Н.* Судьба художника. Йошкар-Ола, 1991; *Он же.* Николай Ежов и Иван Петров: противостояние // Марийский археографический вестник. 1992. № 2; *Он же.* Второй Всероссийский съезд мари // Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. 1993. № 2–3; *Он же.* Первый Всероссийский съезд народа мари // Марийский археографический вестник. 1994. № 4; *Он же.* Автономия. Очерк-хроника // Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. 1995. № 2–3; 1996. № 1; *Он же.* Марийской автономии – 75 лет // Марийский археографический вестник. 1996. № 6; *Он же.* Образование автономной области марийского народа // Марийский археографический вестник. 1998. № 8; *Он же.* Политико-правовые основы Марийской автономии в 1920–1930-х годах // Материалы научно-практической конференции, посвященной 78-й годовщине Республики Марий Эл «История Республики Марий Эл в документах». Йошкар-Ола, 1999; *Он же.* История марийской государственности // Этнологические проблемы в поликультурном обществе: Материалы Всероссийской школы-семинара. Йошкар-Ола, 2000; *Он же.* Национальная

государственность финно-угров России // Финно-угроведение. 2000. № 2: *Он же.* 80 лет марийской автономии // Марийский археографический вестник. 2000. № 10; *Он же.* Председатель исполкома: Очерк жизни и деятельности И.П. Петрова (1893–1938 гг.). Йошкар-Ола, 2000; *Он же.* «Козьмодемьянский конфликт» (1921–1922 гг.) // Марийский археографический вестник. 2002. № 12 и др.

Сергей Свечников
Йошкар-Ола

Рец.: МОКШИНА Ю.Н. Брак и семья в обычном праве мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2005. 256 с.

В книге кандидата исторических наук, доцента кафедры истории и теории государства и права МГУ им.Н.П. Огарева Ю.Н. Мокшиной «Брак и семья в обычном праве мордвы» впервые в отечественной и зарубежной юридической антропологии освещаются традиции брака и семьи у мордвы на основе изучения архивных, литературных, фольклорных, исторических, историко-этнографических источников. В книге также использован большой экспедиционный материал, собранный автором как в Республике Мордовия, так и в ряде других регионов проживания мордвы на территории Российской Федерации.

Брачно-семейные отношения с позиций обычного права мордвы впервые являются предметом специального изучения. Этноправовая ориентация работы обусловила новый подход к изучению как ранее не рассматривавшихся, так и уже известных в историографии мордовского этноса письменных источников. Автором впервые введен новый этноправовой термин «этноюстиция», ею открыты и описаны ранее неизвестные правовые обычаи мордвы. Актуальность исследуемой темы связана с актуализацией проблем обычного права и правового плюрализма, ибо познание юридических традиций необходимо для решения различных этносоциальных проблем, разработки новых концепций становления и развития этноправовой системы, лучшего межэтнического взаимопонимания.

Монография включает: введение, две главы, заключение, списки источников и литературы. Во введении автор подробно характе-

ризует источниковедческую базу и литературу, которая использована в работе, а также раскрывает методологическую основу, на которой базируется исследование.

В первой главе «Брачные отношения» рассматриваются: условия заключения брака, формы заключения брака (брак сватовством, брак умыканием и самокрутом). В данной главе автор рассмотрела основные причины и обстоятельства прекращения брачных отношений.

В монографии подчеркивается, что в отношении выбора брачного партнера у мордвы широкие правомочия имели родители. Выработанные веками требования и условия заключения брака позволяли родителям сделать наиболее правильный выбор, о чем свидетельствовали в большинстве своем дружелюбные, теплые отношения между молодоженами редкость развода. Обычно родители старались учесть взаимность чувств и выбор самих молодых. Обоюдное согласие юноши и девушки на вступление в брак стало особо учитываться в начале XX века, что нашло закрепление в официальных актах, в распоряжении епархиального начальства «О взаимном согласии жениха и невесты, как необходимом условии бракосочетания».

Исследовательница отметила, что в брачно-семейном праве сформировались основные критерии подбора мужа и жены. Относительно личных характеристик брачащихся существенное значение придавалось физической и умственной полноценности, обладанию определенными нравственными и деловыми качествами. Важную роль играли экономическое и социальное положение семьи, а также ее родословная. Обязательными условиями заключения брака считались: достижение брачного возраста, отсутствие между женихом и невестой близкого родства, а в некоторых случаях и свойства, соблюдение эндогамии и моногамии. Обычным правом устанавливался также запрет на вступление в брак лиц разных конфессий. Решение о подборе супруга и результаты этого решения утверждали на семейном совете, и также это решение утверждали родители.

Основным способом заключения брака и формирования семьи у мордвы был брак сватовством, сопровождаемый свадебным ритуалом. Данный обычно-правовой обрядовый комплекс отражает все историческое прошлое мордовского этноса. Особая социальная значимость брака обусловила сложность и многоаспектность обычно-правовых свадебных церемоний, проходивших в несколько этапов, каждый из которых имел строго определенную функцию и предназначение. В них

нашли отражение выработанные народом установки на юридический статус членов семьи и рода, значимость как государственных, так и общинных учреждений в регулировании брачно-семейных отношений, роль божественного санкционирования в формировании семейного союза, идеология самосохранения этноса в целом.

Ю.Н. Мокшина сообщает, что браки умыканием и самокрутом не были ведущими способами заключения брака и являлись дополнительными формами создания супружества. Связанные с материальными затруднениями юноши, не имевшие возможности оплатить все свадебные издержки, прибегали к умыканию невест. Умыкание, независимо от того было оно фиктивным или действительным, шло в разрез с традиционными нормами обычного права, закреплявшими сватовство как единственный законный способ создания семьи. Ослабление авторитарной власти родителей в отношении детей, разрешение им самостоятельно выбирать будущих супругов способствовали прекращению браков самокрутом. К началу XX века браки умыканием были сведены у мордвы практически к нулю.

Институт прекращения брака не получил широкого обычноправового развития. Соционормативные представления народа, исходившие из принципа нерушимости брачных уз, препятствовали установлению порядка признания супружества недействительным или расторгнутым. Этноправовой механизм регулирования данной сферы отношений преимущественно касался порядка примирения супругов, возврата ушедших из семьи. К фактическому расторжению брака супруги прибегали, как правило, в самых сложных семейных ситуациях, причем и в этих случаях статус «разведенного» был большим позором для семьи и всего рода. Однако, несмотря на доминировавший запрет на расторжение брачных связей, распад супружества при определенных обстоятельствах все же считался возможным, и в исключительных случаях нормы обычного права предусматривали те или иные варианты разрешения семейных неурядиц.

Во второй главе «Семейные отношения» автор исследовала внутренний строй семьи, взаимоотношения ее членов, личные отношения супругов, взаимоотношения родителей и детей, имущественные отношения в семье, разрешение семейных споров, религиозное санкционирование семейных отношений.

Автор отмечает, что в конце XIX – начале XX веков у мордвы складывались два основных типа семейной организации: большая

неразделенная и малая семьи. Экономическую основу семьи составляли имущественные отношения, определяемые двумя формами собственности (общесемейной и личной). Межличностные отношения в семье строились на началах патриархальности, определявших место каждого члена семьи по соответствующим половозрастным критериям. Во главе семьи, как правило, стоял отец, который воплощал в своих решениях заветы предков и сложившиеся веками традиции воспитания. Обычное право устанавливало основополагающие принципы поддержания семейного порядка и благоустройства и контролировало их выполнение.

В конце XIX – начале XX века семейные отношения мордвы сохраняли ряд патриархальных черт, проявлявшихся в половозрастном разделении труда, личных взаимоотношениях. Старшие члены семьи пользовались почетом, наставляли младших, дети и снохи были в полной зависимости от старших, к которым относились с уважением не только в кругу семьи, но и в общине. Главой семьи являлись отец с матерью или дедушка с бабушкой, если они были живы, иногда даже прадед. В случае смерти отца с матерью главенство переходило к старшему брату и его жене. Активная роль женщины в хозяйственной жизни семьи обеспечивала ей определенную самостоятельность и равноправное положение. Стержнем семейных отношений продолжало оставаться глубокое уважение к старшим, проявлявшееся в комплексе обычаев, в том числе обычаев избегания, послушания и подчинения всех домочадцев главе семьи.

Исследовательница подчеркивает, что авторитет мордовской женщины в обществе во многом определялся ее ролью в хозяйственной жизни, домашнем быту. Жена подчинялась мужу. Честь мужа заключалась в его способности держать жену в повиновении. Традиционно мужу принадлежало решающее слово в наиболее важных семейных делах. Однако власть мужчин над своими женами не была неограниченной. Хотя женщины формально не допускались к принятию решений, их мнение учитывалось и могло влиять на мнение мужчин. Реальное воздействие женщин на ход событий в семье было существенным, но зачастую оно проявлялось за рамками обычноправовых норм.

Стандартом и нормой репродуктивного поведения у мордвы считались многодетность, причем идеалом семьи был союз, в котором воспитывались как мальчики, так и девочки. Высокая этно-

социальная и этноправовая значимость наличия потомства обусловила в случаях отсутствия собственных детей усыновлять или удочерять чужих детей. В семейных взаимоотношениях ведущим принципом было послушание, а также уважение и почитание детьми своих родителей.

Автор в отдельном разделе рассмотрела имущественные отношения в семье, выделив две формы – общесемейная и индивидуальная, главным образом женская. Имущество женщины по обычному праву считалось неприкосновенным. От количества и качества приданого жены зависело ее положение в семье. Управление общесемейным имуществом возлагалось на домохозяина, распределявшего его по своему усмотрению на общесемейные нужды.

При рассмотрении вопросов разрешения семейных споров Ю.Н. Мокшина привлекла интересный полевой этнографический материал. Этот фактологический материал свидетельствует о том, что центральным звеном в разрешении всех споров, судьей считался большак (*кудазор*) – глава семейства. Обладая широкими юридическими полномочиями, он при решении наиболее существенных семейных казусов обычно обращался к семейному совету. Решения этих структур с юридической точки зрения можно отнести к рекомендациям, ибо большак был вправе вынести собственное заключение по рассмотренному делу. Что касается споров, возникавших между родителями и детьми, то решающее слово оставалось за родителями. В супружеских ссорах муж и жена старались избегать вмешательства даже собственных членов семьи. В разбирательствах между собой лидирующее положение занимал муж, чье решение носило обязательный характер.

В заключении монографии автор приводит выводы, сделанные во время исследования брака и семьи в обычном праве мордвы.

Необходимо подчеркнуть, что книга привлекает интересным этнографическим материалом и несомненно является ценным вкладом в изучение жизнедеятельности мордвы. Изложенные в книге наблюдения и выводы исследовательницы представляют интерес для юристов, социологов, культурологов, историков, этнографов, работников ЗАГСов, всех тех кто интересуется традиционной культурой мордовского народа.

Тамара Молотова
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2006, № 1.

ХРОНИКА

ФИННО-УГОРСКИЙ КАЛЕНДАРЬ КУЛЬТУРНОЙ И НАУЧНОЙ ЖИЗНИ 2004–2005 годов

Год венгерской культуры в России
Год коренных народов Балтийского моря

2004 год

Январь *Петрозаводск*	Объединение организации профсоюзов Карелии и Центр солидарности профсоюзов Финляндии подписали договор совместной реализации проекта «Активный профсоюзник – активный гражданин».
29 января– 1 февраля *Ханты-Мансийск*	Генеральный консул Венгерской республики Эндре Сабо посетил Ханты-Мансийский автономный округ и познакомился с перспективами социально-экономического сотрудничества.
5–6 февраля *Сыктывкар*	Состоялся VIII съезд коми народа. Председателем исполкома общественной организации «Коми войтыр» (Коми народ) вновь избран В. Марков. Участвовали 163 делегата и около 300 приглашенных гостей.
6 февраля	Саамы России, Норвегии, Швеции, Финляндии отметили Национальный день саамов.
8 февраля *Томтебоо, Финляндия*	Открыта художественная выставка «Финно-угорский мир сегодня».
4 марта *Москва*	В Доме национальностей прошел вечер ассоциации финно-угорских народов и состоялся концерт представителей родственных народов.
27 марта *Йошкар-Ола*	VII съезд марийского народа. Председателем Всемарийского совета избран Владимир Козлов, директор Центра-музея имени В.Колумба.

23–24 апреля *Выру,* *Эстония*	Состоялось заседание Консультативного комитета финно-угорских народов, где рассмотрены проекты документов Всемирного конгресса.
2–5 мая *Будапешт*	XX международная конференция финно-угорских студентов IFUSCO. В работе двух секций приняли участие 63 молодых исследователя. Состоялось расширенное заседание правления МАФУН.
7 мая	152 года со дня смерти Матиаса Александра Кастрена, финского ученого и исследователя.
2–9 мая *Сомбатхей,* *Венгрия*	В Сомбатхейском университете прошла научно-практическая конференция по проблемам языковой ситуации в финно-угорских регионах России.
27–28 мая *Хельсинки*	Семинар «Региональная литература в современной России».
28 мая *Хельсинки*	Семинар «Вопросы современной литературы в российской провинции».
30 мая –1 июня *Сыктывкар*	Семинар «Финно-угорское пространство: реальность, перспективы».
Лето *Сыктывкар*	Летние курсы финского языка и культуры, организованные УКАН (Финляндия). В них приняли участие 22 учащихся из Коми, Марий Эл, Чувашии и Удмуртии.
Июнь *Венгрия*	Международный детский лагерь на берегу о.Балатон.
Июль *Ханты-Мансийск*	Летний этнографический лагерь собрал 815 детей и подростков.
1–3 июня *Сыктывкар*	III Всероссийская научная конференция финно-угроведов. Участвовали 238 специалистов, из которых 128 – представители финно-угорских регионов России, Венгрии, Финляндии, США, Канады. В рамках конференции прошел симпозиум «Современные этнические процессы в финно-угорских регионах».

10–24 июня *Ханты-Мансийск*	III международный фестиваль ремесел финно-угорских народов «Югра-2004». Приняли участие мастера народных ремесел из Венгрии, Марий Эл, Тюменской области, Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономного округов. Организатор фестиваля – Ханты-Мансийский окружной центр прикладного творчества и ремесел.
14–16 июня *Куопио, Финляндия*	Состоялись IV финско-карельский женский форум и гастроли вепсских и карельских хоров, театров.
24–26 июня *Ижевск*	Второй региональный фестиваль между Волгой и Уралом «Воршуд».
9–12 июля *Ижевск*	IX международный этнофутуристический фестиваль «Юр-яр». Участвовали более 80 человек из Удмуртии, Татарстана, Башкортостана, Коми, Марий Эл, Мордовии, Чувашии, Карелии, Пермской области, Красноярского края, Эстонии, Финляндии, Венгрии.
12–22 июля *Хельсинки*	В Университете г.Хельсинки проходили языковую практику студенты историко-филологического факультета специальности «регионоведение».
14–30 июля *Йошкар-Ола*	Литературные курсы для одаренных детей.
22–24 июля *Йошкар-Ола*	Второй Всероссийский фестиваль финно-угорской прессы. Участвовали более 60 журналистов. В рамках фестиваля состоялись фотовыставка редактора ямало-ненецкой окружной газеты «Нарьяна Нгэрм» и детской газеты «Мынико» Хабэчи Яунгада, круглый стол «Проблемы и перспективы развития финно-угорских печатных СМИ», награждение победителей II Всероссийского конкурса финно-угорских печатных СМИ, в котором приняли участие 38 изданий, состоялась презентация проекта «Финно-угорская электронная библиотека» информационного центра финно-угорских народов (г.Сыктывкар) при поддержке Общества М.А. Кастрена.

	Состоялся учредительный съезд Российской ассоциации финно-угорских журналистов. Президентом Ассоциации избран главный редактор газеты «Марий Эл» А.Абдулов.
30 июля – 7 августа *Ижевск*	Литературный лагерь для одаренных удмуртских детей. В нем участвовали 25 школьников из районов Удмуртии.
1–21 августа *Ижевск*	Летние курсы удмуртского языка и литературы.
9–16 августа *Марий Эл*	Тринадцатая смена финно-угорского лагеря в Марий Эл. Участвовали 200 человек. Делегации из Башкирии, Мордовии, Татарстана, Кировской и Нижегородской областей. Проведена Межрегиональная детская финно-угорская ярмарка социальных и культурных проектов «Мосты в будущее».
14–15 августа *Котомка, Балезинский р-н, Удмуртия*	Состоялась научно-практическая конференция «Финно-угорская свадьба как ресурс развития этнотуризма». Участвовали 60 человек, в том числе 25 – из Финляндии и Эстонии.
Август *Хямеенлинна Финляндия*	Участие группы мансийских детей из Ханты-Мансийского округа в мероприятии в рамках детских и молодежных искусств «Детство на краю миров».
16–19 августа *Таллинн*	IV Всемирный конгресс финно-угорских народов «Молодежь – надежда и будущее финно-угорских народов». Присутствовали около 630 делегатов, наблюдатели и гости из 11 стран мира. Участники представляли 21 финно-угорский народ. С приветственными речами выступили президенты Эстонии – Арнольд Рюйтель, Финляндии – Тарья Халонен, Венгрии – Ференц Мадл. С отчетным докладом о деятельности Консультативного комитета финно-угорских народов выступил председатель В.Марков. В первый день конгресса представители каждого народа обратились к форуму на родном языке. Они говорили о проблемах своего этноса и перспективах развития сотрудничества в финно-угорском мире. Работа форума проходила в

пяти тематических секциях: «Этнополитика и право», «Язык и образование», «Культура», «Здоровье, демография, экология», «СМИ и информационные системы».
Участники приняли резолюцию конгресса, одобрили решение о проведении V Всемирного конгресса в г.Ханты-Мансийске и размещение штаб-квартиры в Хельсинки. Председателем Консультативного комитета финно-угорских народов вновь избран В.Марков.

16 сентября
Йошкар-Ола

Визит в Республику Марий Эл Чрезвычайного и Полномочного Посла Венгерской Республики в г.Москве Ференца Контра.

21 сентября –
16 ноября
Хельсинки

Обществом М.А.Кастрена совместно с финно-угорской кафедрой Хельсинского университета и Министерства образования проведен цикл лекций «Studia Fenno-Ugrica. Финно-угорское культурное наследие и будничный день». Цикл состоял из 18 лекций о вопросах поддержки культур финно-угорских народов России.

20–24 сентября
Ханты-Мансийск

VIII международный конгресс финно-угорских писателей. Основной темой конгресса стали эпос и фольклор финно-угров. Эпическим и фольклорным традициям в современной литературе были посвящены основные выступления на пленарных и секционных заседаниях, в работе которых приняли участие более ста участников из восьми стран мира (Финляндия, Эстония, Венгрия, Россия, Америка, Великобритания, Франция, Словения). Основные этапы работы ассоциации будут направлены на развитие переводческой деятельности, издание литературы на финно-угорских языках, сохранение фольклора и культурных традиций.
Впервые в конгрессе принимали участие много зарубежных писателей, переводчиков и литературоведов. Председателем Ассоциации избран профессор Петер Домокош.

Сентябрь
Ханты-Мансийск

Создан мультимедийный сборник «Антология прозы и поэзии финно-угорских народов».

24 сентября *Хельсинки*	В рамках дней родственных народов 2004 года семинар «Фольклоризируются ли национальные меньшинства? СМИ в оковах идеологии». Организаторы Юлейсрадио, Общество М.А.Кастрена, Министерство образования Финляндии.
29 сентября – 3 октября *Сыктывкар*	XI Международный фестиваль телепрограмм и фильмов «Финно-угорский мир». 20 телекомпаний представили более 50 работ. Первая премия присуждена финскому телевидению. ГТРК «Марий Эл» отмечена в номинации лучшая детская передача – «Учимся говорить по-марийски». В национальной библиотеке Коми открыт информационно-культурный центр «Мир без границ». На базе иностранного отдела библиотеки начали работать три новых зала американской, немецкой, финно-угорской литературы.
Октябрь	Во всех финно-угорских регионах прошли дни родственных финно-угорских народов.
1 октября *Турку,* *Финляндия*	V российско-финский культурный форум.
9 октября *Москва*	Состоялось заседание Консультативного комитета финно-угорских народов.
14 октября *Таллинн*	Вышел в свет «Календарь финно-угорских народов» со знаменательными датами. Он знакомит с культурой финно-угорских народов.
16 октября *Хельсинки*	Празднование 60-летия Общества «Финляндия-Россия». Общество способствует развитию взаимопонимания, дружеских контактов и делового сотрудничества между гражданами и организациями Финляндии и России в разных сферах жизни. Мерья Ханнус, генеральный секретарь Общества, член международного Консультативного комитета финно-угорских народов награждена российским орденом Дружбы.

16 октября *Москва*	В Доме национальностей в День родственных финно-угорских народов проведен «круглый стол» по итогам IV Всемирного конгресса финно-угорских народов.
25 октября *Москва*	Проведены Дни венгерской культуры впервые после распада СССР.
27 октября *Хельсинки*	Международный семинар по теме «Многокультурье в Центральной России: вопросы модернизации и национального самосознания среди марийцев, татар и удмуртов» состоялся по инициативе Музейного ведомства и Института этнографии финно-угорских народов Хельсинкского университета. В семинаре приняли участие научные сотрудники университетов Хельсинки, Турку, Удмуртии, Тарту и Казани, Академии наук Казани.
Октябрь *Петрозаводск*	Продолжены курсы для юных литераторов, организованные Обществом финской литературы совместно с Госкомитетом по делам национальной политики Республики Карелия.
10 ноября *Йошкар-Ола*	В Марийском педагогическом институте состоялся вечер, посвященный Финляндии, в рамках дней родственных финно-угорских народов.
Ноябрь *Салехард*	В традиционных встречах финно-угорских народов в Центре культуры народов Севера приняли участие около 200 человек.
19–28 ноября *Йошкар-Ола*	V Международный фестиваль театров финно-угорских народов «Майатул». Спектакли, созданные на материале местного фольклора, эпоса, показали театры всех финно-угорских регионов России. Впервые участвовал Театр обско-угорских народов, созданный в 2002 году. Свое мастерство показали актеры театра г. Раквере из Эстонии, представлен был моноспектакль из Венгрии. В рамках фестиваля прошли конференция по проблемам финно-угорских театров, семинар-совещание финно-угорских драматургов с участием театроведов из Москвы, Санкт-Петербурга.

22–25 ноября *Хельсинки*	Отдел международных связей Финляндской государственной телерадиокомпании А/О «Юлейс радио» вместе с Обществом М.А. Кастрена организовал семинар «Субтитрование телепередачи» для журналистов ГТРК «Марий Эл».
24 ноября *Саранск*	IV съезд мордовского народа, на котором 350 делегатов представляли 20 регионов России, участвовали 150 приглашенных гостей.
9–10 декабря *Петрозаводск*	Международная научно-практическая конференция по проблемам соблюдения прав коренных народов в российском и мировом контекстах. Участвовали представители органов власти, научно-исследовательских институтов и национальных движений из Москвы, Санкт-Петербурга, Мурманска, Республики Коми, Ненецкого автономного округа, Эстонии, Венгрии, Норвегии.
15 декабря *Санкт-Петербург*	Встреча Президента Российской Федерации В.Путина с Президентом Финляндии Т.Халонен.
10 декабря *Ижевск*	Состоялся IX Всеудмуртский съезд ассоциации «Удмурт Кенеш». Участвовали 381 делегат, 150 гостей из 12 регионов России, Финляндии, Эстонии, Венгрии. Президентом ассоциации вновь избран В.Тубылов.
18 декабря *Самара*	В областном краеведческом музее им. П.В. Алабина прошел день финно-угорских народов, в рамках которого состоялись выставка картин художников А.Алешкина, М.Ерошкина, выступления представителей общественных организаций, районных национальных центров, творческих коллективов Самарской области и Мордовии.

10 лет назад началась реализация Финляндской программы поддержки культур финно-угорских народов России. В рамках Программы поддержки культур финно-угорских народов в Финляндии обучалось 32 учащихся и преподавателя. Совещательная комиссия выделила 11 переводческих стипендий переводчикам книг, изданных на финно-угорских

языках народов России. Выделены средства на издание 16 учебников. Работали преподаватели финского языка в Марийском государственном университете и Мордовском государственном университете.

10-лет созданию Вепсской национальной волости.

Еженедельные обзоры новостей «Узы дружбы» Финляндской государственной телерадиокомпании Юлейс радио на удмуртском и марийском языках.

Начал реализовываться проект «Финно-угорская электронная библиотека» на базе информационного агентства Республики Коми « Комиинформ». Для пользования в Интернете опубликована литература на коми, марийском, эрзянском, мокшанском и удмуртском языках. Вышли в свет переводы с удмуртского и финского языков на марийский язык.

2005 год

20–25 января *Москва*	В рамках Дней культуры Венгрии прошли мероприятия финно-угорских народов России в Венгерском культурном, научном и информационном центре.
21–22 января *Хельсинки*	Заседание Консультативного комитета финно-угорских народов.
28 февраля – 9 апреля *Сыктывкар*	IV Международный культурный марафон «Калевальская мозаика», посвященный Дню Калевалы и поэту-фольклористу Элиасу Леннроту.
17–20 февраля *Уфа*	Заседание Консультативного комитета финно-угорских народов по реализации решений IV Всемирного конгресса финно-угорских народов.
11 марта *Йошкар-Ола*	Заседание исполкома Международного конгресса финно-угроведов с участием представителей Венгрии, России, Финляндии, Швеции, Республики Марий Эл.
12–15 мая *Ижевск*	XXI Международная конференция финно-угорских студентов IFUSCO.

	VII Конгресс Молодежной ассоциации финно-угорских народов. Были внесены изменения в устав. Межрегиональный общественный союз «МАФУН» получил статус координационного совета России. Председателем избран вновь В.Петров из Республики Марий Эл.
25–28 мая *Кудымкар*	Международная научная конференция «Коми-пермяки и финно-угорский мир». Рассмотрены проблемы совершенствования региональной и национальной политики в меняющейся этнической и гражданской идентичности в регионах проживания финно-угорских народов (первая конференция состоялась в июне 1995 г.).
26–27 мая *Саранск*	Семинар «Взаимодействие и взаимовлияние языков и литератур народов Поволжья и Приуралья», посвященный 100-летию со дня рождения выдающегося финно-угроведа Пауля Аристе.
27–28 мая *Санкт-Петербург*	Международная конференция «Финно-угорский мир в контексте диалога культур России и Европы по вопросам развития культур финно-угорских народов».
27 июня – 3 июля *Ханты-Мансийск*	XI Международный фольклорный фестиваль финно-угорских народов, в рамках которого прошли встречи с жителями сельских районов, спектакли, концерты, выставки, круглые столы по проблемам сохранения фольклорных традиций, детский музыкальный фестиваль.
30 июня – 1 июля *Кудымкар*	Межрегиональная научно-практическая конференция «Коми-пермяки и финно-угорский мир».
28 июня – 1 июля *Ханты-Мансийск*	XII международный фестиваль телевизионных программ и фильмов «Финно-угорский мир. Сохраняя традиции – сохраняем народы».
28 июня *Ханты-Мансийск*	Заседание Консультативного комитета финно-угорских народов.
9 июля *Петрозаводск*	V съезд представителей карельского народа.

17–31 июля *Сомбатхей*	Курсы летнего университета «Хунгарология» при кафедре уральской филологии Сомбатхейского педагогического института им.Д.Бержени.
1–5 августа *Ижевск*	Открылась летняя сессия Открытого финно-угорского университета – ОФУУ. Участвовали 50 педагогов, студентов, школьников старших классов из Республики Коми, Башкортостана, Татарстана, Удмуртии, Ленинградской области. Цель проекта: разработка и реализация специальной образовательной программы по подготовке молодых менеджеров культурной политики.
15–18 августа *Ижевск*	10 Международный этнофутуристический фестиваль-симпозиум «Артана». Цель – сохранение коллективного самосознания этнокультуры. Организаторами выступили Министерство национальной политики Удмуртской Республики, городская некоммерческая организация «ОДОМАА». Участвовали представители Удмуртии, финно-угорских территорий России, Эстонии и Финляндии.
15–21 августа *Йошкар-Ола*	X Международный конгресс финно-угроведов. Участвовали около 700 человек, приехали 132 ученых из 16 зарубежных стран. Всего было представлено 517 докладов, проведено 5 «круглых столов», 4 симпозиума. На конференции были представлены научные направления – языкознание, этнология и фольклористика, литературоведение, археология, антропология и этническая история. Во время конгресса работала выставка «Венгрия сегодня», представленная Венгерским культурным, научным и информационным центром.
17–24 августа *Йошкар-Ола*	XIV финно-угорский лагерь, в котором приняли участие более 100 детей.
7–11 сентября *Вологда*	VI Российско-Финляндский культурный форум «Хранитель». Участвовало около 300 представителей из Финляндии и России. Состоялось открытие информационного центра Финляндии в Вологодской областной библиотеке.

16–17 сентября *Саранск*	Международная встреча парламентариев стран финно-угорской языковой группы в Мордовии.
17–22 сентября *Ханты-Мансийск*	Международный фестиваль телепрограмм и фильмов «Золотой бубен».
13–14 октября *Москва*	III съезд российского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов России». Председателем избран Михаил Мосин (Мордовия).
16 октября	Дни родственных финно-угорских народов.
22 октября *Екатеринбург*	Дни родственных финно-угорских народов впервые широко прошли в Свердловской области. Проведены круглый стол по проблемам языка и культуры, выставки, концерты, народные игры.
25 октября *Санкт-Петербург*	В Российском этнографическом музее открылась выставка «Финно-угорские народы сегодня».
26–27 октября *Ижевск*	Международная научно-практическая конференция «Проблемы и перспективы функционирования родственных языков», посвященная 85-летию государственности Удмуртской Республики.
4 ноября *Сыктывкар*	25 лет Коми республиканскому Финно-угорскому центру
11–13 ноября *Сыктывкар*	Состоялись заседание консультативного комитета финно-угорских народов и семинар «Расширение деятельности Консультативного комитета в рамках существующего международного сотрудничества», в ходе которого подготовлены рекомендации по развитию международного сотрудничества, Ассоциации финно-угорских народов России, региональных организаций по разработке совместных проектов.
6–9 ноября *Петрозаводск*	Международная конференция «Проблемы обучения родным языкам, находящимся под угрозой исчезновения: теория и практика создания учебников и учебных материалов нового поколения».

6 декабря
Йошкар-Ола

Открылся Финский центр культуры, науки и образования в Марийском педагогическом институте им.Н.К.Крупской.

В г.Хельсинки опубликована на финском и английском языках энциклопедия по традиционной культуре финно-угорских народов «Марийцы, мордва и удмурты». Руководитель проекта И.Лехтинен.

Финно-угорская электронная библиотека пополнилась литературой на хантыйском, марийском, карельском, коми-пермяцком и ненецком языках.

Завершилась процедура присоединения Коми-Пермяцкого автономного округа к Пермской области.

Игорь Садовин
Йошкар-Ола

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алквист Арья – докторант кафедры славянских, балтийских языков и литературы Хельсинского университета.

Ефремова Диана Юрьевна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела археологии МарНИИЯЛИ.

Тимофеева Нина Вячеславовна – аспирантка кафедры финно-угорских языков МарГУ.

Сануков Ксенофонт Никанорович – доктор исторических наук, профессор МарГУ.

Оксузьян Денис Владимирович – соискатель Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН.

Казыро Алексей Леонидович – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры иностранных языков МарГУ.

Габов Прокопий Валентинович – главный специалист Департамента национальной политики Республики Коми, соискатель ИЯЛИ КНЦ УрО РАН.

Рогачев Владимир Ильич – доктор филологических наук, доцент МГПИ им.Т.Е.Евсевьева.

Картовщикова Елена Вениаминовна – преподаватель гимназии искусств г.Сыктывкара.

Ванюшев Василий Михайлович – народный писатель Удмуртской Республики, доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела литературы и фольклора Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, профессор кафедры удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ.

Тамаркина Элеонора Алексеевна – доцент кафедры русской литературы и литературы народов России Удмуртского госуниверситета.

Шушакова Галина Николаевна – доцент кафедры русской литературы и литературы народов России Удмуртского госуниверситета.

Волкова Татьяна Геннадьевна – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры удмуртской филологии Глазовского государственного педагогического института.

Мокшин Николай Федорович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой дореволюционной и отечественной истории, археологии и этнографии МГУ им.Н.П.Огарева.

Сушкова Юлия Николаевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории государства и права МГУ им.Н.П.Огарева.

Свечников Сергей Константинович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории МарНИИЯЛИ.

Молотова Тамара Лаврентьевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ.

Садовин Игорь Геннадьевич – заведующий лабораторией коммуникаций и менеджмента, доцент кафедры международных отношений и связей с общественностью МарГУ.

CONTENTS

ARTICLES

Alkvist A. Cult stones on the land of ancient Merias 3
*Efremova D.*Yu. Typology of Mari cult monuments in the epoch of Middle Ages 35
Timofejeva N.V. Stylistic means system of Mari fairy tale 52
Sanukov K.N. Professor I.N.Smirnov and Finno-Ugric studies 71

REPORTS

Oksuzian D.V. Coloring of works by V.A. Savin as means of social awakening of the yout 81
Kazyro A.L. Rheme expression by a subject in a simple narrative sentence in Mari 91
Gabov P.V. The development of national school at the end of 19th century: historical aspects and modern state of the mother tongue studies (Komi Republic) 100
Rogachiov V.I. The functions of wedding folklore 107
Kartovtschikova E.V. Decorative and applied Komi art usage in the study process 112

PERSONS

Vaniushev V.M. Finno-ugric literary criticism patriarch (devoted to the 70th anniversary of Peter Domokoch) 116
Tamarkina E.A., Shushakova G.N., Volkova T.G. The breathing of centuries (devoted to the 70th anniversary of V.M.Vaniushev) 122

SURVEYS AND REVIEWS

Mokshin N.F., Sushkova Yu.N. Rev.: Maris. Historic and ethnographic studies. Collective monograph. Yoshkar-Ola: Mari Language, Literature and History Scientific Research Institute, 2005. 336 p., pictures 131
Svechnikov S.K. Rev.: Sanukov K.N. Mari autonomy. Yoshkar-Ola: Mari publishing house, 2005. 136p. 134
Molotova T.L. Rev.: Mokshina Yu.N. Marriage and family in regular law of Mordvinians. Saransk: Mordvinian publishing house, 2005. 256p. ... 139

CHRONICLE

Sadovin I.G. Finno-ugric calendar of cultural and scientific life (2004–2005) 141
The information about the authors 154

«Финно-угроведение», 2006, №1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.

Свидетельство о регистрации ПИ № 77–5360

Адрес редакции: 424036, г.Йошкар-Ола,
ул.Красноармейская, 44.
Телефон: 64-19-28

Редактор, корректор *Н.И. Сараева*
Компьютерная верстка *З.Г. Воронцовой*
Обложка художника *Ю.П. Клюкина*
Английский текст *А.Л. Казыро*

Подписано в печать 14.07.2006. Формат 60x84/16. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 9, 3. Уч.-изд. л.7, 9. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Заказ № 1363. Тираж 500 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ГУП «Марийский полиграфическо-издательский комбинат»
424000, г.Йошкар-Ола, ул. Комсомольская, 112