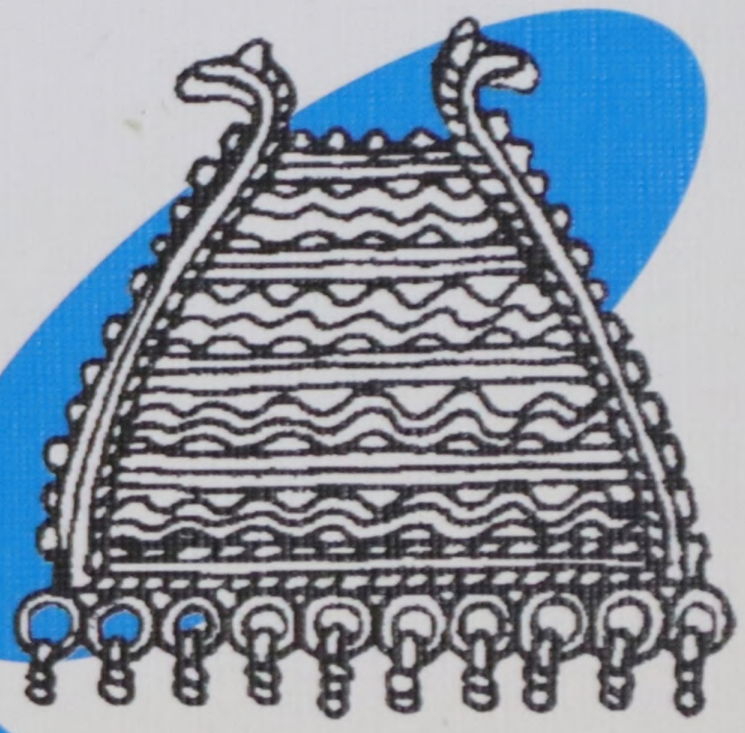
ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ

1.2010



ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2010, № 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
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

Сибатрова С.С. Проблемы марийско-русских языковых взаимосвязей в трудах И.С. Галкина. 3

Малинина О.С. Историческое финно-угроведение в трудах профессора К.Н. Сануков. 14

Данилко Е.С. Маркирующая функция традиционных обрядов в финно-угорских старообрядческих общинах Урало-Поволжья (по материалам полевых исследований). 25

Большова Н.А., Колчева Э.М. Коллекция художественно-этнографических работ 20–30-х годов XX века из фондов Национального музея Республики Марий Эл им. Т.Е. Евсеева: вопросы изучения и сохранения. 39

СООБЩЕНИЯ

Иванова Л.И. Фито- и зооморфные признаки духов – хозяев леса в карельской мифологической прозе. 49

Зиявадинова О.С. Философия природы в поэзии В.Чисталева и К.Герда. 57

Миронова В.П. Эпитеты в южнокарельской эпической традиции (на примере песни «Сватовство в мифической стране Хийтола»). 65

Горинова Н. Традиции И.Куратова и В.Савина в комедии Г.Юшкова «Коми бал». 77

Бровина А.А., Лисевич Н.Г. Личный фонд исследователя народной культуры Л.С. Грибовой в Научном архиве Коми НЦ УрО РАН. 87

Царегородцева Н.А. Марийская традиционная религия в условиях становления Советской власти (1920–1930 гг.). 93

Иванова Л.Г. Элементы декора, выполненные крючком в народном марийском костюме и интерьере. 99

ПЕРСОНАЛИИ

Михайлов В.Т. Профессору И.Г. Иванову – 75. 106

Соловьев Б.С. В.В. Никитин (к 70-летию со дня рождения) 112

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Мельникова О.М. Рец.: Руденко К.А. Археология Волжской Булгарии. Историография и история изучения (X–XX вв.): учебное пособие. – Казань: РИЦ «Школа», 2008. – 264 с. 117

Миронова Н.П. Рец.: Министерство национальной политики Республики Коми: указатель литературы за 1994–2008 гг. / Сост. Л.П. Рощевская; отв. ред. Е.Н. Рожкин. – Сыктывкар: ООО «Издательство «Кола», 2009. – 112 с. с илл. 123

ХРОНИКА

Садовин И.Г. Хроника научной и культурной жизни финно-угорского мира за 2009 год. 127

Молотова Т.Л. Презентация книги. 138

Сенюткина О.Н. Международная научная конференция «Исповеди в зеркале». 140

Сведения об авторах. 142

«Финно-угроведение», 2010, № 1

СТАТЬИ

Серафима Сибатрова
Йошкар-Ола

ПРОБЛЕМЫ МАРИЙСКО-РУССКИХ ЯЗЫКОВЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ В ТРУДАХ И.С. ГАЛКИНА

В многогранной научно-исследовательской деятельности И.С. Галкина нашли широкое отражение контакты марийского языка с другими как родственными, так и неродственными языками. Все научное творчество И.С. Галкина, в особенности труды по исторической грамматике и лексикологии, топонимике, этимологии, пронизано сравнениями фактического и теоретического порядка прежде всего с уральскими языками. Так как марийский язык – «это один из финно-угорских языков, претерпевший самое большое влияние со стороны тюркских языков Поволжья (чувашского и татарского)» (1, с. 143), то вполне естественно, что историко-этимологические работы И.С. Галкина насыщены также интересными, часто совершенно новыми материалами и выводами по марийско-тюркским межъязыковым контактам. В них при выявлении результатов контактирования, описании форм освоения иноязычных элементов, определении хронологии возникновения явлений, прямом сопоставлении и в других случаях активно привлекались и данные русского языка.

Уже в первой научной работе – статье «К истории некоторых глаголообразовательных суффиксов в марийском языке» (2), устанавливая источники собственно-марийских (*-й, -к, -кш, -ыж*) и заимствованных из тюркских языков (*-н/-ан, -ас/-аш, -ар, -тар/-дар, -кал/-гал, -л, -лан, -тат*) суффиксов, И.С. Галкин обращался к многочисленным соответствиям финно-угорских и тюркских языков. А рассматривая происхождение суффиксов *–й* и *-л*, отметил следующее о морфологическом освоении русских глаголов: «Немало глаголов на *-яш* среди заимствованных из русского языка, особенно в горном диалекте марийского языка, например, *поспэйаш* (поспеть), *волтайаш* (болтать)...» (2, с. 91; 1, с. 112, 131); «большинство заимствованных глаголов из русского языка ... оформляются суффиксом *-л*, например: *гладитлаш* (гладить), *целитлаш* (целить)» (2, с. 101–102; 1, с. 131). По предположению И.С. Галкина, русские глаголы осваиваются суффиксом *-л* потому, что носителями марийского языка они воспринимаются как имена действия, что под-

тверждается и фактами восточного наречия. В последнем случае употребляется «тюркская конструкция с глаголом *ышташ* (делать)», который «как бы оглаголивает русский инфинитив, например, *организовать ышташ* (организовать)» (там же). По поводу освоения русских глаголов в марийских диалектах И.С. Галкин писал: «Суффикс *-л* наиболее распространен в луговом диалекте марийского языка, ... русские заимствования в восточном диалекте нередко оформляются синтаксически,.. в горном диалекте в таких случаях продуктивен суффикс *-й*» (там же).

И.С. Галкиным написан ряд специальных статей и докладов, посвященных межъязыковым связям: «Некоторые вопросы проницаемости языков» (3), «Некоторые вопросы контактирования языков» (4), «О некоторых явлениях русско-марийского языкового взаимодействия» (5), «Русские фамилии марийского происхождения» (6), «Об одном из принципов определения последовательности проникновения иноязычных слов и форм» (7, 8), «К вопросу о взаимосвязях языков Волго-Камского ареала» (9). Как видно, две работы из них касаются непосредственно марийско-русских языковых контактов. Помимо них, разные стороны таких взаимосвязей попутно затронуты и в той или иной мере раскрыты в других неспециальных исследованиях.

В книге «Залоги в марийском языке» (10), описывая страдательно-возвратное значение возвратного залога, И.С. Галкин утверждает, что «чисто страдательное значение в марийском языке почти невозможно», конструкции типа *План шахтерлак дене темалтеш* ‘План выполняется шахтерами’ не встречаются и пример *Сер вӱд дене мушкылтеш* ‘Берег омывается водой’ в школьном учебнике «является прямой калькой с русского» (10, с. 47). Причем в последнем случае, по мнению И.С. Галкина, страдательное значение имеет место только потому, что в роли субъекта выступает явление природы. Также, согласно анализам автора, «лишь единичные собственно-марийские глаголы с средневозвратным значением могут выражать (и то лишь в переносном употреблении) общевозвратное значение» (речь идет о примерах типа *Мачукат локтылалтын, мыят пытенам* ‘И Мачук испортился, и я похудел’) и в общевозвратном значении «обычно употребляются глаголы, заимствованные из русского языка: *подчинятлалташ* ‘подчиняться’, *веселитлалташ* ‘веселиться’» (10, с. 49). Нужно добавить, указанные особенности возвратного залога отражены и в монографии по морфологии «Современный марийский язык» (11, с. 162, 164), автором разделов «Введение в морфологию», «Местоимение» и части раздела «Глагол» которой является И.С. Галкин. В разделе «Местоимение» отмечено русское происхождение местоимения *кажне* ‘каждый’ и частицы *кеч* ‘хоть’ в составе местоимений («от русского областного *хоть*, ср. *хоть кто* ‘кто угодно, любой’») (11, с. 144).

В статье «Имеются ли притяжательные местоимения в марийском языке?» И.С. Галкин отверг утверждения некоторых специалистов по марийскому языку (М.П. Чхаидзе, Я.Г. Григорьева) о наличии в марийском языке притяжательных местоимений, за которые они принимали формы родительного падежа личных местоимений и определительного местоимения *шке* ‘сам’. И.С. Галкин выразил

несогласие также с мнением М.П. Чхаидзе о происхождении личных местоимений от притяжательных, при этом отметил, что «некоторое совпадение в звуковом оформлении марийского личного местоимения *мый* 'я' с русским притяжательным *мой* не может быть доказательством тому, что личные местоимения произошли из притяжательных» (12, с. 115). Естественно, И.С. Галкин был совершенно прав, когда писал, что «необходимо учесть то, что марийский и русский языки относятся к разным языковым системам. Выделять же форму родительного падежа личных местоимений в особую категорию лишь потому, что соответствующая омонимичная форма имеется в русском языке, ни в коем случае неправомерно» (там же).

Немало ценного о влиянии русского языка на формирование отдельных марийских морфологических категорий и словообразовательных элементов содержит фундаментальный труд И.С. Галкина по исторической грамматике марийского языка (13; 1; 14). В первой части монографии (13), посвященной истории словоизменения, и в соответствующем разделе учебного пособия для студентов (14) отмечено несомненное русское происхождение: слов *сек* 'всех' и *самый*, образующих описательные формы превосходной степени прилагательных в горном наречии (13, с. 98; 14, с. 43); частиц *вет* 'ведь', *кеч* 'хоть', *эше* 'еще', *вот, да, ну-да, разве, неужели, а, ну, ну-ка, чай, пуйто* 'будто', *ни* (*ны*) (13, с. 186–191; 14, с. 82); сочинительных союзов *а*, *то... то...*, *але*, г. *äль* 'или' (– со ссылкой на работу В.Т. Тимофеевой), *но*, *да* (13, с. 176–177; 1, с. 160; 14, с. 79–82) и подчинительных союзов л. *пуйто*, г. *вуйта* 'будто' (– со ссылкой на работу В.Т. Тимофеевой), *кеч* 'хотя', *потому что*, с.-з. *дӹкӹнäт* 'хотя' (мар. *дык* < рус. *дак* + мар. *кӹнäт* 'хотя') (13, с. 179–180, 182; 14, с. 80). Изложены фонетические изменения, происшедшие при заимствовании союзов *але* 'или', *кеч* 'хотя', *пуйто* 'будто'. Обращено внимание на совпадение грамматических значений большинства заимствованных союзов и их источников. На основе анализа природы марийских союзов И.С. Галкин пришел к выводу, что «система сложных предложений в марийском языке начала свое развитие до связи мари с русскими и татарами и получила свое развитие лишь в период тесных сношений с последними» (13, с. 182). А в общем заключении к монографии он еще раз подчеркнул, что «союзы в марийском языке появились относительно поздно. Появление их связано главным образом с развитием сложных предложений, которые в марийском языке активное развитие получили лишь в период тюрко-марийских и русско-марийских языковых контактов» (1, с. 159).

Надо заметить, в разделе о числительных учебного пособия впервые рассмотрено происхождение дробных числительных типа *ик кумшо* 'одна третья'. Отмечено, что древние марийцы до контактов с иранскими, тюркскими, славянскими народами знали только числительные, обозначающие целые числа и половину, и что современные дробные числительные являются «кальками» русских дробных числительных, а *осмушка* 'осьмушка, восьмушка' есть непосредственное русское заимствование (14, с. 53).

Вторая часть грамматики охватывает историю марийских словообразовательных суффиксов. В ходе диахронического исследования установлено, что из 88 суффиксов, подвергнутых анализу, 21 единица имеет тюркское происхождение и лишь 3 вошли «из русского или через посредство русского языка» (1, с. 160). Это уменьшительно-ласкательные суффиксы, употребляющиеся только с русскими собственными именами, – *-ук*: *Колюк, Санук, Санюк* (< рус. *-ок*: *Санёк, Ванёк*), *-у*: *Ваню, Саню* (*-у* является «сокращенным вариантом» *-ук)*; *-уш*: *Ванюш, Ануш* (< рус. *-ушка*: *Ванюшка, Анушка*); *-ишка* в горномарийском слове *ородишка* 'глупышка' (1, с. 31–32; 14, с. 92) (конечно, в связи с их заимствованием не может не обращать внимания высказывание автора о том, что в марийском языке «нет ни одного продуктивного суффикса имен с уменьшительным значением» – 1, с. 147). На основе общих результатов анализа истории именных и глагольных суффиксов в работе утверждается, что несмотря на наличие в марийском языке многочисленных русизмов «ни один из именных суффиксов, вошедших в марийский язык, не распространился дальше самих русских лексических заимствований, если не считать единичный случай горного наречия .., а глаголообразовательные суффиксы русского языка вообще не вошли в состав глаголообразовательных суффиксов марийского» (1, с. 145). Примечательно объяснение такой непродуктивности заимствованных уменьшительных формантов: «верх над уменьшительными суффиксами имен существительных взяла аналитическая конструкция, ср. рус. *столик* и мар. *изи ӱстел* 'маленький стол'» (1, с. 148). Главную причину незначительного количества русских словообразовательных суффиксов (в сравнении с чувашскими), к тому же непродуктивных, И.С. Галкин видит в типологической отдаленности марийского и русского языков (1, с. 147). Эта мысль высказана И.С. Галкиным несколько позже и в докладе «Некоторые вопросы проницаемости языков», прочитанном на III Международном конгрессе финно-угроведов (3, с. 67).

Во второй части монографии неоднократно (1, с. 112, 131, 145) подчеркнута роль марийских глагольных суффиксов в освоении глаголов русского языка. Так, при описании истории суффикса *-й* И.С. Галкин обратил внимание, как было указано выше, на его наличие в составе немалого количества заимствованных русских глаголов, прежде всего в горном наречии (1, с. 112, 131). А отмечая оформление большинства русских глаголов в луговом наречии суффиксом *-л* (*гладитлаш, газироватлаш, агитироватлаш*), он внес следующее дополнение относительно фонетических и формальных изменений, сопровождающих заимствование: «русский инфинитив соответственно фонетическим законам марийского языка теряет мягкость звучания признака инфинитива *-т*, а возвратные глаголы теряют *-ся*, например, *целитлаш* 'целиться'» (1, с. 131).

В конце монографии на основе глубокого анализа обширного материала по марийскому словоизменению и словообразованию сделано заключение о том, что «форманты, выражающие синтаксические отношения наиболее устойчивы и из другого языка не заимствуются, а форманты, выражающие не синтаксические отношения, менее устойчивы и проникают в другой язык так же легко, как и словообразовательные категории» (1, с. 160; 3, с. 67).

Описанию процессов взаимодействия, совместного функционирования исконных лексем и синонимичных «проникновений» (термин использован вслед за А.М. Ротом) из русского (*шоло* 'вор' – *вор, тау* 'спасибо' – *пасибе, кӱнчаш* 'копать' – *копаяш* и др.), а также из тюркских и других языков посвящена статья «Некоторые вопросы контактирования языков» (4). В ходе наблюдений над соответствующим марийским материалом И.С. Галкиным сделано общелингвистическое заключение о том, что в процессе взаимодействия в одном из языков возникает период, «когда собственные и несобственные элементы (иногда и несобственные, но ставшие ими) языка начинают функционировать параллельно. В дальнейшем ... собственный языковой элемент уступает место своему сопернику или продолжает существовать, тесно спаявшись с последним в единое целое» (4, с. 110). Примечательно, в конце статьи приведен пример проникновения «синонимичного элемента» и из синтаксиса – употребление в разговорной речи сразу двух союзов (рус. *если* и мар. *гын* 'если') в сложном предложении с условным придаточным: *Если тый чодырашке кает гын, мыят каем* 'Если ты пойдешь в лес, то и я пойду' (там же).

Мысли, изложенные в предыдущей статье, И.С. Галкин развил в докладе «Об одном из принципов определения последовательности проникновения иноязычных слов и форм», который был представлен на Международном симпозиуме «Финно-угорский мир и XXI век» (7). Текст доклада в несколько дополненном и уточненном виде также опубликован в 2005 г. в книге «Певец родного слова» (8). Первая часть доклада содержит общие суждения о конвергентном развитии контактирующих языков. Во второй части на примерах из марийского языка еще раз обращено внимание на сосуществование собственных лексем и синонимичных иноязычных (русских: *сравоч – ключ, курго* 'корм' – *корма, шупшыкташ* 'возить' – *возитлаш*, а также татарских, чувашских) проникновений, причем в иных случаях в рамках одного и того же сложного слова (*тау-пасибе* 'спасибо'). В результате анализа подобных, а также состоящих только из заимствованных компонентов сложных слов (типа *вий-куат* 'сила, мощь', *шонго-карта* 'старик', *шӱм-чон* 'душа', *тау-пасибе* 'спасибо', *шӱжӧр, шӹшер* 'молоко') сделан довольно интересный вывод, что в них «родной или ставший уже родным иноязычный элемент, как правило, занимает препозитивное положение, а не ставший родным иноязычный элемент – постпозитивное» (7, с. 168; 8, с. 57).

В отношении влияния русского языка на марийский заслуживает внимания статья «Развитие системы глагольных времен в современном марийском языке» (15). С точки зрения истории автором выделены в марийском языке три пласта глагольных времен: финно-угорский – презенс и имперфект; собственно-марийский – перфект; пласт, возникший в период тесного контакта марийского языка с тюркскими и в какой-то мере с русским, – плюсквамперфект и прошедшее длительное. О последнем пласте говорится, что «известную роль в развитии сложных прошедших времен в марийском, возможно и в пермских языках, сыграл и русский язык, ср. *Я иду было; Я шел было;* мар. *Мый ошкылам ыле* 'Я шагаю было', *Мый ошкы-*

лынам ыле 'Я шагал было'» (15, с. 142). Нужно заметить, в более поздней работе – в учебном пособии по исторической грамматике марийского языка происхождение и развитие данных форм никак не связывается с русским языком (14, с. 64).

Результаты существующих исследований по марийско-русским языковым контактам в какой-то степени обобщены И.С. Галкиным в специальной статье «О некоторых явлениях русско-марийского языкового взаимодействия» (5). В начале представлены самые общие сведения из истории изучения русско-марийских языковых взаимосвязей – указаны сравнительно-исторические и другие работы зарубежных и отечественных, в т.ч. марийских, финно-угроведов в данном направлении. Большой интерес вызывают конкретные факты влияния марийского языка на местные русские говоры, прежде всего в области лексики и фонетики, изложенные на основе собственных наблюдений и работ других исследователей (Р.И. Аванесова, Л.П. Грузова, Л.П. Смоляковой). Основную часть статьи занимает рассматривание воздействия русского языка на марийский, имеющего, по мнению автора, «адстратный характер» (5, с. 105). Как результат влияния русского языка на разные уровни марийского И.С. Галкиным определены (в иных случаях со ссылкой на работы Л.П. Грузова, Ф.И. Гордеева) следующие явления: охватывание русскими заимствованиями почти всех областей лексики; проникновение через русский язык интернациональных слов; частое использование русизмов вместо имеющихся собственно марийских слов в разговорной речи; пополнение марийского фонемного ряда новыми единицами – *ф, х, ц, ч, т', б*; произношение носителями молодого поколения вместо марийского редуцированного гласного *ы* чисто русского гласного *ы* не только в русских заимствованиях, но и в собственно марийских словах; употребление (в речи среднего и молодого поколения) в начале русских заимствований звонких согласных *б, г, д, ж, з*; наличие большого количества заимствованных союзов и частиц (*а, но, да, пуйто* 'будто', *то... то..., ни... ни..., але... але...* 'или... или...', *потому что, кеч* 'хоть', *вет* 'ведь', *эше* 'еще', *чай, ну-ка*); употребление уменьшительно-ласкательных суффиксов в именах (*-ук*: *Анук, Санук*; *-уш*: *Ануш. Колюш*; г. *-ишка: ородишка* 'глупышка'); выражение главных членов инфинитивом в предложениях типа *Шупшаш – тазалыкым локтылаш* 'Курить – здоровью вредить'; появление и развитие большинства типов союзных сложных предложений, в т.ч. сложноподчиненных (за исключением условного, причинно-целевого и уступительного), когда «происходит не простое калькирование структуры сложного предложения, но заимствуются и союзы и союзные слова; выражение побуждения к действию формой 1 л. мн. ч. прошедшего времени и неопределенной формой глагола в примерах типа *Кайышна!* 'Пошли (мы)!', *Нечего шинчылташ!* 'Нечего рассиживаться!'; использование русских числительных в разговорной речи, в особенности молодого и среднего поколения, при обозначении календарных дат (*Сорок первый готлан...* 'В сорок первом году…'), времени начала чего-либо (*Кино восемь тридцатылан тӱнгалеш* 'Кино начинается в восемь тридцать'), денежного счета (*двадцать пять копек, десять копек*), при этом, по мнению И.С. Галкина, «происходит заимствование не отдельно взятого слова, а словосоче-

тания в целом» (5, с. 109); выражение значения долженствования, главным образом в речи молодого поколения, не марийскими формами, «а сочетанием русского модального слова *должен* с инфинитивом на *-аш*»: *Тудо каяш должен* или *Тудо должен каяш* ‘Он должен уйти’ (5, с. 111). Представляется важным общее заключение к статье: «… язык старается прежде всего за счет заимствований восполнить то, чего недостает у себя. Это сказывается на всех его уровнях как на лексике, фонетике, так и на грамматике, и прежде всего на синтаксисе» (там же).

В связи с изучением вопроса марийско-русских языковых взаимосвязей весьма интересна статья «Русские фамилии марийского происхождения» (6). В ней указаны два пути возникновения русских фамилий марийского происхождения – через ассимиляцию их носителей и через смешанные марийско-русские браки. Анализу подвергнуто несколько таких фамилий, «которые без особого труда этимологизируются с помощью марийского языка» и носителями которых являются «уроженцы марийского или прилегающих к нему краев» (6, с. 8). По структуре производящих основ они подразделены на сложные, возникшие из определительных словосочетаний (*Кугуелов, Кугунеров, Кугувалов, Кужнуров, Кугергин, Шарабуев*), простые, образованные из непроизводных личных имен (*Ширчиков, Ешмеков, Апаков*), возникшие из личных имен, образованных с помощью словообразовательных суффиксов (*Изычев*), возникшие от производных существительных, образованных при помощи русского словообразовательного суффикса *-ец* (*Ушнурцев, Купсольцев*). Лексические основы проанализированных фамилий отнесены к географическим терминам (*Ушнур, Купсола, Кугувал, Кугенер, Кужнур*), личным именам (*Ширчик, Ешмек, Иштрик, Изыч, Кугерге, Курмузак*) и прозвищам (*Кугуел, Кугунур, Шарабуй*) (6, с. 15–16). В статье обращает внимание краткое описание различных способов наречения имени младенцам у марийцев (6, с. 6–7).

В специальном разделе учебного пособия «Марий йылмын исторический грамматикыже» (14) впервые представлены системные сведения по историческому синтаксису марийского языка (с. 103–117). Раздел содержит немало интересного также о влиянии русского языка на синтаксический строй марийского. Так, именно воздействием русского языка объяснено: наблюдающееся нарушение препозитивного местоположения определительного собственного имени в субстантивных словосочетаниях; имеющее место в некоторых диалектах (например, в малмыжском) использование вещественных существительных во множественном числе (*Вӱдлак йогат* букв. ‘Воды текут’); инфинитивное выражение главных членов в предложениях типа *Шупшаш – тазалыкым локтылаш* ‘Курить – здоровью вредить’; установление связи согласования при инверсионном употреблении определений (*Лымышты ошышты* букв. ‘В снегу белом’); появление большинства союзов и развитие союзных функций у местоимений; появление и развитие большинства типов сложноподчиненных предложений (за исключением предложений с условными и уступительными придаточными), являющихся «синтаксическими кальками» соответствующих русских единиц; заимствование (а не калькирование) сравнительных предложений с союзом *пуйто* ‘будто’; появление и развитие сложносочиненных

предложений с заимствованными союзами *да, ни... ни..., а, но, да, але... але...* 'или... или...', *то... то...* (14, с. 106–109, 114–116).

Вопросы и результаты марийско-русского языкового взаимодействия на лексическом уровне нашли отражение в учебных книгах «Марий исторический лексикологий» (16), «Кызытсе марий йылме. Лексикологий» (17) и в ряде статей по этимологии. В пособии по исторической лексикологии марийского языка (16) в качестве одного из источников изучения истории марийских слов названы слова «условно-профессионального языка (арго)» и слова, заимствованные в другие языки. К первым отнесены марийские слова (всего 44, не считая производных), имевшие место в жгонском языке шерстобитов нынешних Костромской и Нижегородской областей (16, с.14). Значительную часть занимает раздел о заимствованной лексике, в конце которого особое место уделено русским заимствованиям (16, с. 64–66). В подразделе кратко освещены развитие контактов марийского народа с русским и главные особенности русизмов. Отмечена степень заимствования русских слов в разных диалектах, а именно их большое количество в горном и северо-западном наречиях и сравнительно меньшее – в луговом и особенно в восточном. Такое различие объяснено тем, что носители первых наречий довольно рано вступили в тесные контакты с русскими, а у луговых и восточных марийцев были более продолжительные связи с татарами. В подразделе традиционно выделены и сжато охарактеризованы русские заимствования дореволюционного и послереволюционного периодов, отражены свойственные им семантические и фонетические черты. Отмечено, что ряд русизмов попал в марийский язык через чувашский, татарский, а также башкирский языки. Указано также наличие в языке различных (морфологических, семантических, фразеологических; полных и неполных) калек, появившихся путем перевода единиц русского языка.

Вышеназванный раздел в известной степени послужил основой соответствующей части о развитии марийской лексики (с. 38–44) в учебной книге на марийском языке «Современный марийский язык. Лексикология» (17). Однако в последней контакты марийского народа с русским освещены более подробно, со ссылкой на работу Г.С. Патрушева отражены основные этапы (XI в. – 1552 г., 1552 г. – 1917 г., 1917 г. –) развития марийско-русских этнических и языковых взаимосвязей. Последовательно изложены тематические группы послереволюционных заимствований. Раскрыты характерные особенности фонетического, морфологического (по частям речи), а также семантического освоения русских слов. Впервые в учебном пособии для студентов проведено разграничение лексических заимствований и проникновений, причем, по наблюдениям автора, последние активно появляются в марийском языке в условиях двуязычия. На ряде примеров показано, что со временем проникновения вытесняют из языка собственные слова. Относительно существующих в языке различных (морфологических, семантических, фразеологических; полных и неполных) калек замечено, что они появляются в языке в целях сохранения его самобытности, и это особенно характерно для последнего времени.

В статьях, посвященных происхождению отдельных слов, подвергнуты описанию и некоторые лексемы, восходящие, согласно анализу, к русским источникам: *пленга* ‘белянка’ (18, с. 93), диал. *тива* ‘пара’ < рус. *два* (19, с. 101). Небезынтересно, что русское слово *ням-ням* квалифицировано И.С. Галкиным, «вопреки Фасмеру», как заимствование из марийского языка (18, с. 93).

Интересные факты и утверждения по марийско-русским языковым контактам содержат труды И.С. Галкина по топонимике – прежде всего научно-популярные книги «Тайны марийской топонимики» (20), «Кто и почему так назвал. Рассказы о географических названиях марийского края» (21) и словарь «Топонимика Республики Марий Эл: Историко-этимологический анализ» (22). Так, еще в ранних работах ряд ойконимов (*Виловатово, Волжск, Лопатино, Звенигово, Провой, Козьмодемьянск, Лом, Очаково, Рошня, Себеусад, Семейкино, Юрино*) возведен к русским источникам, ряд официальных наименований географических объектов (*Исменцы, Косолапово, Лапшар, Масаринка* и др.) отмечен как результат русской адаптации марийских имен. По мнению И.С. Галкина, названия населенных пунктов русского происхождения (*Юрино, Юркино, Удельное, Студенка, Сухоречье* и т.д.) являются «самыми новыми ... на территории Марийской республики» (21, с. 20). В книге «Топонимика Республики Марий Эл: Историко-этимологический анализ» (22) количество названий, отнесенных к русским источникам, насчитывает, по всей видимости, не одну сотню. Кроме всего, в работах по топонимике в составе многочисленных названий выявлены топоформанты русского происхождения типа «уменьшительного суффикса» *-ка* в гидрониме *Шошка*, гидроформантов *-ечка* в названии *Туречка* (23, с. 94), *-иха* в названии *Попиха* (22, с. 15, 18) и мн. др.

Итак, И.С. Галкин как историк марийского языка в своем научном творчестве весьма серьезное внимание уделял марийско-русским языковым контактам. В его исследованиях получили отражение прежде всего результаты воздействия русского языка на марийский, причем почти на всех его уровнях. В работах по исторической и современной лексикологии разносторонне освещены русские лексические заимствования, проникновения, кальки и основные особенности их фонетического, морфологического и семантического освоения. Труды по исторической грамматике содержат ценные материалы и выводы, касающиеся влияния русского языка на марийское словообразование, на развитие отдельных морфологических категорий и типов предложения.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

г. – горный
л. – луговой
мар. – марийский
рус. – русский
с.-з. – северо-западный

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Галкин И.С.* Историческая грамматика марийского языка. Морфология. Ч. 2. – Йошкар-Ола, 1966.

2. *Галкин И.С.* К истории некоторых глаголообразовательных суффиксов марийского языка // Труды МарНИИ. Вып. X. Язык и литература. – Йошкар-Ола, 1957.

3. *Галкин И.С.* Некоторые вопросы проницаемости языков // Congressus Tertius Internationalis Fenno-Ugristarum. Tallinnae Habitus. 17–23. VIII 1970. Pars I. Acta Linguistica. – Tallinn, 1975.

4. *Галкин И.С.* Некоторые вопросы контактирования языков // СФУ. 1977, № 2.

5. *Галкин И.С.* О некоторых явлениях русско-марийского языкового взаимодействия // Вопросы истории и диалектологии марийского языка. – Йошкар-Ола, 1979.

6. *Галкин И.С.* Русские фамилии марийского происхождения // Вопросы марийской ономастики. Вып. 4 / Марийский ордена «Знак Почета» научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. – Йошкар-Ола, 1983.

7. *Галкин И.С.* Об одном из принципов определения последовательности проникновения иноязычных слов и форм // Финно-угроведение. 1999, № 2–3.

8. *Галкин И.С.* Об одном из принципов определения последовательности проникновения иноязычных слов и форм // Певец родного слова. К юбилею И.С. Галкина / Мар. гос. ун-т; сост. О.П. Воронцова. – Йошкар-Ола, 2005.

9. *Галкин И.С.* К вопросу о взаимосвязях языков Волго-Камского ареала // Певец родного слова. К юбилею И.С. Галкина / Мар. гос. ун-т; сост. О.П. Воронцова. – Йошкар-Ола, 2005.

10. *Галкин И.С.* Залоги в марийском языке. – Йошкар-Ола, 1958.

11. *Галкин И.С.* Введение в морфологию. Местоимение. Глагол // Современный марийский язык. Морфология. – Йошкар-Ола, 1961.

12. *Галкин И.С.* Имеются ли притяжательные местоимения в марийском языке? // Вопросы марийского языкознания. Сборник статей. Вып. I. – Йошкар-Ола, 1964.

13. *Галкин И.С.* Историческая грамматика марийского языка. Морфология. Ч. 1. – Йошкар-Ола, 1964.

14. *Галкин И.С.* Марий йылмын исторический грамматикыже. – Йошкар-Ола, 1986.

15. *Галкин И.С.* Развитие системы глагольных времен в современном марийском языке // Вопросы марийского языка. Вопросы истории и диалектологии. – Йошкар-Ола, 1979.

16. *Галкин И.С.* Марий исторический лексикологий. Тунемме книга. – Йошкар-Ола, 1986.

17. *Барцева Л.И., Галкин И.С.* Кызытсе марий йылме. Лексикологий. – Йошкар-Ола, 2003.

18. *Галкин И.С.* Происхождение и развитие значений некоторых марийских слов // Финно-угроведение.1996, №2.

19. *Галкин И.С.* Из истории некоторых марийских слов // Финно-угроведение. 1997, № 2.

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

21. *Галкин И.С.* Кто и почему так назвал. Рассказы о географических названиях марийского края. – Йошкар-Ола, 1991.

22. *Воронцова О.П., Галкин И.С.* Топонимика Республики Марий Эл: Историко-этимологический анализ. – Йошкар-Ола, 2002.

23. *Галкин И.С.* Об угорских элементах в топонимии Республики Марий Эл // Финно-угроведение. 1997, № 4.

Serafima Sibatrova

PROBLEMS OF MARI-RUSSIAN LANGUAGE INTERRELATIONS IN I.S.GALKIN'S WORKS

I.S.Galkin in his many-sided scientific activity rather gave a close attention to Mari-Russian language contacts. First of all the facts of influence of Russian to Mari, and almost at all its levels have received reflexion in its researches. They represent results of researches both I.S.Galkin, and his colleagues. In works on historical and modern lexicology Russian lexical loans, and also penetrations and tracing-papers are versatily shined; the basic features of their phonetic, morphological and semantic development are thus stated. Works on historical grammar contain valuable materials and the conclusions, concerning influences of Russian to Mari word-formation, to development of separate morphological categories and offer types.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Ольга Малинина
Йошкар-Ола

ИСТОРИЧЕСКОЕ ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ В ТРУДАХ ПРОФЕССОРА К.Н. САНУКОВА

Активное и плодотворное изучение прошлого финно-угорских народов начинается с конца 1980-х годов, когда во многих регионах в новых условиях стали развиваться национальные движения, проводиться многочисленные конференции, круглые столы, посвященные современным проблемам этих народов. Профессор К.Н. Сануков становится активным участником подобных конференций, зачастую проходящих за границами нашей страны. Содержанием его научных докладов и статей стала характеристика истинного социально-политического положения финно-угорских народов России, раскрытие их главных проблем. Среди них он отмечает защиту прав коренных народов на основе международных норм, подчеркивая, что в политической практике России неразрывность индивидуальных прав человека и коллективных прав народа признается только на словах, а не на практике (1, с. 19). Наиболее основательно политическое положение финно-угорских народов России раскрыто К.Н. Сануковым в докладе на международной научной конференции в г. Тарту в 1993 г. (2, с. 14–25). Не менее важным является вопрос о языках малочисленных народов, ученый подчеркивает, что это не лингвистический, а политический вопрос. Ведь известно, что нет языка – нет народа. Утрата позиций родных языков – реальная угроза, существующая у многих финно-угорских народов России. Глубокий анализ этнической истории финно-угорских народов позволил ученому вскрыть причины сложившейся ситуации. Это результат преднамеренной национально-языковой политики. Негативное влияние на национально-культурную консолидацию оказывает и разбросанность финно-угорских народов. Многие российские финно-угры оказались вне государственного образования, носящего имя их народа, а в «своих» республиках и автономных округах превратились в национальные меньшинства.

Как один из активных лидеров и идеологов марийского национального движения, К.Н. Сануков понимал, что внутренним фактором, определяющим перспективы развития марийского и других финно-угорских народов, является проблема национального самосознания, которое ученый называет «ущербным» из-за его очень низкого уровня. В своих работах, посвященных изучению этнического идентитета и этнического самосознания финно-угорских народов России, он раскрывает факто-

ры, оказавшие влияние на развитие их национального идентитета (3, с. 128–130; 4, с. 128–141; 5, с. 35–47). Во-первых, это историческое прошлое. На основе накопленных и неопубликованных источников с новых исторических позиций К.Н. Сануков показал, что ущербное этническое самосознание народов сложилось в результате многовекового нахождения российских финно-угров под имперским господством, а впоследствии – культурного и языкового строительства советского государства. Определенное влияние оказала интенсивная урбанизация в 1960-е гг. и советская политика по промышленному строительству, освоению Сибири, Севера, целинных земель Казахстана. Во-вторых, национально-демографический фактор. Ряд коренных национальностей на своих территориях проживания является меньшинством. Рассмотрены предпосылки данного факта, а также трудности, возникающие на пути современного развития этнического самосознания; представлено собственное видение решения проблемы. Поэтому научные работы Ксенофонта Никаноровича, посвященные этим проблемам, имеют и практическое значение. Главным условием возрождения народов он считает пробуждение стремления широких масс общественности к подъему этнического самосознания.

Вообще к финно-угорской тематике К.Н. Сануков обратился несколько раньше, переходя от изучения марийской истории и этнологии к сравнительно-историческому изучению истории родственных народов (6, с. 43–44; 7, s. 27; 8, p. 57; 9, с. 193–195; 10; 11, с. 65; 12, p. 31–34; 13).

Работы К.Н. Санукова получили большой научный резонанс. Его принципиальная, стойкая позиция в национальном вопросе, отстаивание собственных взглядов на этническую историю финно-угров привлекли многих ученых. Профессора, общественного деятеля стали приглашать на международные конференции и читать лекции в зарубежные университеты.

В 1991–1992 гг. статьи К.Н. Санукова, посвященные наиболее острым проблемам истории и современного состояния финно-угров России, были опубликованы в немецком журнале «Menschenrechte» (14, s. 12–13), финской газете «Iltalehti» (16, s. 9), финском журнале «Maailma ja me» (15, s. 67–75), эстонском журнале (17, p. 25–27). Тогда же он выступил с докладом на международном симпозиуме в г. Сомбатхей (Венгрия) (18). На финно-угорском материале он построил свой доклад на международной конференции по правам человека в Хельсинки (19). На стажировке в Институте Кеннана в Вашингтоне в конце 1995 – начале 1996 гг., работая над лекцией о политике России в отношении малочисленных народов, автор также главное внимание уделил финно-угорским народам. Это же можно сказать о докладе К.Н. Санукова на крупной международной конференции по изучению коммунистического и пост-коммунистических обществ в г. Мельбурн (Австралия) (20). Этой темы он коснулся и на лекциях и спецсеминарах в Абердинском университете в Шотландии в 1995 г. Его глава об этом вошла в коллективную монографию (21, p. 15–24). Его статью на эту тему также опубликовал тогда известный немецкий журнал «Osteuropa» (22, s. 237–254). Тогда же профессор К.Н. Сануков участвовал в работе международной конференции в Кёльне по проблемам национализ-

ма и регионализма в России, где говорил о проблемах национальных движений финно-угорских народов Поволжья и Приуралья, с добавлением к ним чувашей, проблемы которых более близки к финно-уграм, чем к тюркским народам этого же региона (23, s. 87–103). Важные вопросы выживания малочисленных финно-угорских народов освещались им на научной конференции в Латвии (проблемы ливов) (24, с. 56–58; 25, с. 160–162). Кроме того, профессора Джеймса Форсайта из Абердинского университета привлекла еще одна тема исследований К.Н. Санукова – тема сталинских репрессий в своей республике и в других родственных республиках. Статья по этой теме была опубликована в авторитетном журнале «The Slavonic and East European Review» (26, с. 658–682). Стержнем статьи была концепция связи репрессий с финно-угорским фактором. Интересно, что первая обобщающая публикация по этой теме вышла в Англии, а не у себя на родине. Впоследствии ученый издал монографию о репрессиях в Марийской АССР (27) и опубликовал статьи о репрессиях в отношении финно-угорских народов (28, с. 448–467; 29, с. 160–167; 30, с. 210–219)

На V Всемирном конгрессе по изучению Центральной и Восточной Европы в Варшаве в августе 1995 г. была выделена специальная секция финно-угорских народов России. Ее организовали по инициативе финского ученого-этнографа Сеппо Лаллукка. Основное слово тогда было предоставлено К.Н. Санукову, и его доклад был заслушан присутствующими с большим интересом. А на следующем, VI конгрессе в 2000 г. в Тампере (Финляндия) уже и сам Ксенофонт Никанорович организовал отдельную секцию о современном развитии финно-угорских народов России. Среди участников была известная исследовательница финно-угорских народов из Израиля Изабелла Крайндлер, которая высоко оценила работу секции. Поскольку конгресс проходил в Финляндии, финно-угорская тематика там вообще заняла заметное место. Поэтому организаторы конгресса предложили К.Н. Санукову как главному редактору журнала «Финно-угроведение» напечатать эти материалы в качестве специального номера журнала, что и было сделано (4).

Конечно, научных работ, посвященных истории отдельных финно-угорских народов, – огромное количество. Заслуга К.Н. Санукова – рассмотрение общих проблем финно-угорских народов. Наиболее полно история финно-угорских народов представлена им в отдельной главе книги «Сородичи по языку», изданной в 2000 году в г. Будапеште (31, с. 145–213), а также в работе «Финно-угорские народы: прошлое, настоящее, будущее», опубликованной в журнале «Финно-угроведение» (39, с. 40–51) и в качестве приложения к газете «Kudo+Kodu», № 3 за 1999 год.

Среди главных тем научных изысканий К.Н. Санукова: проблемы государственности финно-угорских народов, вхождение их в состав Российского государства, зарождение и развитие национальных движений финно-угорских народов. Финно-угорские народы, как известно, имеют во многом схожую историю. Они, за исключением венгров, не успев создать своей государственности, еще на заре истории, на стадии выхода из первобытнообщинного состояния и завершения своего этногенеза, оказались в орбите геополитических интересов более сильных, лучше в воен-

ном отношении организованных и агрессивных соседей. Опираясь на содержание русских летописей, ученый опровергает созданную некоторыми историками легенду о мирной колонизации русскими северо-восточной Европы, заселенной раньше финно-язычными племенами.

К.Н. Сануковым подчеркнут насильственный характер вхождения финно-угорских народов в состав Российского государства. Хотя присоединение данных народов произошло в разное время, все они испытывали на себе разные формы насилия и порабощения. При этом автор считает, что вхождение повлекло как позитивные, так и негативные последствия. Этим темам, кроме их освещения в указанной главе, посвящено много его публикаций (33, с. 35–36; 39, с. 6–11; 35, с. 3–15; 36, с. 369–350).

Дальнейшая судьба финно-угров тоже была сложна. В своей работе «Финно-угорские народы России: проблемы национального идентитета» автор приходит к выводу, что христианизация XVIII–XIX вв., советская национальная политика 1930-х гг. развили у этих народов чувство национального нигилизма. «Послевоенная урбанизация вела к ускорению ассимиляционных процессов, дальнейшей эрозии национального идентитета. Советская политика по промышленному строительству, освоению Сибири и Севера, целинных земель; официальное насаждение русского языка в общении… Последствия этого для этнического развития угро-финских народов России были не менее трагическими, чем открытый физический террор 30-х годов» (4, с. 132). В связи с этим главной задачей общественных организаций К.Н. Сануков считает формирование чувства национальной гордости и достоинства, подъем этнического самосознания, преодоление чувства национального нигилизма финно-угорских народов. С широким обращением к исторической перспективе он рассмотрел этот вопрос в докладе, представленном на научной конференции в Гамбургском университете (37, с. 1–22)

Развитие национальных движений у финно-угорских народов России с начала их зарождения, т.е. с конца XIX – начала XX века, также нашло отражение в трудах ученого (38, с. 40–51; 39, с. 7–9; 40, с. 115–132; 41, с. 299–311). По мнению автора, огромную роль в пробуждении национального самосознания сыграли первые национальные интеллигенты – учителя и литераторы, и февральская революция 1917 года. Национальная политика советской власти с конца 1930-х гг. была направлена на методичную травлю национального самосознания наших народов. Возрождение национальных движений финно-угорских народов в 1980-е гг. проходило в сложной общественно-политической обстановке. При этом он выделяет внешнее противодействие и внутренний фактор – низкий уровень национального самосознания финно-угорских народов России. Концепция профессора К.Н. Санукова легла в основу кандидатской диссертации по этой проблеме, защищенной автором этих строк в Казани в 2008 г. (42).

Все данные процессы имели влияние на развитие культуры финно-угорских народов. В статье «Культура финно-угорских народов России в историческом контексте» автор делает исторический экскурс с первых веков нашей эры до 1980-х годов и обстоятельно рассматривает сложившиеся исторические условия для разви-

тия культурных процессов родственных народов (43, с. 154–166). До присоединения к Русскому государству духовная культура, традиции, языковая жизнь финно-угорских народов не могли развиваться в полную силу. С христианизацией связано появление зачатков образования, грамотности, просвещения. После революции, в 1920–1930-х годах, культурно-языковое развитие финно-угорских народов России достигло значительных успехов. В дальнейшем советская национальная политика способствовала тому, что родное слово и культурные традиции были вытеснены из официальной жизни. И только в 1970–1980-х годах с повышением у многих народов интереса к своей культуре, национального самосознания «губительные последствия неверных решений» постепенно стали нейтрализовываться.

Особой темой для ученого является тема сталинских репрессий. Наверное, Ксенофонт Никанорович является единственным, кто разрабатывал эту тему, основываясь на общефинно-угорском материале. Он рассматривает особенности проведения репрессий в отношении ингерманландских финнов, эстонцев. Ижорцы и ингерманландские финны разделили трагическую участь репрессированных народов. А земли карелов, саамов, коми-пермяков, хантов, манси непосредственно входили в систему ГУЛАГа. Большинство эстонцев как в самой Эстонии, так и в пограничных районах, подверглось насильственным массовым депортациям.

Большое место среди научных работ К.Н. Санукова занимают историографические работы (44, с. 128–130; 45, с. 42–53; 46, с. 47; 47, с. 13–42; 48, с. 3–32; 49, с. 38–66; 50, с. 25–29). Рассматривая процесс изучения прошлого финно-угорских народов, ученый справедливо отмечает, что искажения в изложении истории коснулись не только советского периода, но и многих страниц многовековой дореволюционной истории, в первую очередь таких, как происхождение различных народов, их присоединение к России, национально-освободительные движения, деятельность просветителей, уровень культурно-исторического развития того или другого народа перед революцией и др.

Как известно, одной из характерных черт общественного развития во всем мире в конце XX столетия явилось стремление к национальному возрождению, формирование национальных организаций и движений, перераставшее во многих случаях в межрегиональные движения родственных народов. Возобновившиеся в конце 1980-х гг. взаимоотношения между финно-угорскими народами в области культуры и науки привели к формированию идеологии общности и солидарности на основе языкового родства и создания общих институтов для ее реализации. С самого начала финно-угорского движения в середине 1980-х гг. Ксенофонт Никанорович становится его активным участником. В 1989 году он был в числе официальных членов марийской делегации и участвовал в работе Первой международной встречи финно-угорских писателей, организованной в Йошкар-Оле. Многие мысли, обдуманные в связи с докладом на этой встрече и впервые там озвученные, нашли продолжение в его последующих статьях. В своем докладе он говорил о накопившихся серьезных проблемах финно-угорских народов: это односторонность финно-угроведения (только лингвистические материалы); сохранение и развитие нацио-

нального самосознания; проблема языка и многое другое. Он выразил надежду, что «международная встреча будет важным шагом по пути расширения функций финно-угроведения». К сожалению, доклад не был опубликован. Но позже большинство его положений вошли в статью, опубликованную в Таллинне в «Ежемесячном обозрении балтийской и советской политики». К. Сануков был также одним из учредителей создавшегося в октябре 1990 г. Фонда развития финно-угорских культур в Йошкар-Оле и членом первой официальной делегации представителей культуры марийской республики в Финляндии во главе с министром культуры Н.Н. Гавриловым. До этого установление связей с зарубежными странами возможно было лишь на уровне личных отношений.

Начиная с 1992 г. научная общественность стала проявлять большой интерес к изучению этнической истории и современного состояния финно-угорских народов России, стремиться к более широкому общественно-политическому сотрудничеству, чтобы проблемы малых финно-угорских народов привлекли международное внимание. Именно к такому сотрудничеству призывал и первый Международный конгресс финно-угорских народов, в подготовке которого К.Н. Сануков принимал участие (в качестве члена оргкомитета и был членом редакционной коллегии). Решение о проведении такого форума было принято на Первом всероссийском съезде финно-угорских народов. Как показало время, проведение конгрессов стало традицией. На первых двух конгрессах К.Н. Сануков был в составе оргкомитета членом редколлегии по выработке заключительных правовых документов. Благодаря ему были приняты многие компромиссные формулировки. До начала работы конгресса 29 ноября 1992 года собрался «круглый стол» на тему «Общественно-политическая ситуация в финно-угорских регионах» для обсуждения актуальных проблем финно-угорских народов, где докладчиками выступали: от Финляндии – Сеппо Лаллукка, Эстонии – Хено Сарв, Венгрии – Янош Пустаи. Характерно, что от России был выбран К.Н. Сануков. Наверное, это был первый серьезный научный анализ современного состояния финно-угров России с учетом истории пройденного пути.

На всероссийских конференциях финно-угроведов по инициативе К.Н. Санукова и других марийских историков с 1994 г. стала работать историческая секция. Подобный подход был перенесен и на всемирные конгрессы. Это легко обнаружить при сравнении программ до и после середины 1990-х годов. Именно тогда летом 1993 г. Марийский научно-исследовательский институт им. В.М. Васильева проявил инициативу создания в Йошкар-Оле Научного центра финно-угроведения и проведения в 1994 г. здесь же в ноябре Первой Всероссийской научной конференции финно-угроведов. А в первой половине 1994 г. К.Н. Сануков как главный редактор и Ю.А. Зеленеев, ответственный секретарь, подготовили и издали научный журнал «Финно-угроведение», презентация которого состоялась в Таллинне на Втором конгрессе по истории финно-угорских народов. В первом номере журнала – программная статья, нацеленная на расширенное понимание финно-угроведения (51, с. 3–16).

Вскоре г. Йошкар-Ола, Республику Марий Эл стали по праву считать центром финно-угорского движения. Известный историк Антал Барта писал по этому поводу: «Большие надежды на развитие финно-угорского содружества возлагаются на Йошкар-Олу, откуда идут импульсы». Действительно, инициатива, импульсы шли из Йошкар-Олы в лице таких деятелей как Н.Ф. Рыбаков, Н.Н. Гаврилов, К.Н. Сануков и др. К сожалению, с тех пор многое в Республике Марий Эл утеряно, многие другие финно-угорские регионы при поддержке местных властей опередили нас. В других финно-угорских регионах (в Республике Коми, Мордовии, Удмуртии) стали издаваться новые финно-угорские журналы и газеты. Вместе они делают большое дело по пропаганде культуры, истории финно-угорских народов, их родства и взаимоотношений. Но все же журнал «Финно-угроведение», который выходит в Йошкар-Оле и главным редактором которого является Ксенофонт Никанорович, занимает среди них особое место.

Огромную ответственность взял на себя К.Н. Сануков, согласившись стать Генеральным секретарем X Международного конгресса финно-угроведов, проходившего 15–21 августа 2005 г. в г. Йошкар-Ола. На пленарном заседании конгресса он и еще несколько ведущих финно-угроведов сделали коллективный доклад о развитии финно-угроведения в Республике Марий Эл (52, с. 55–74). Восемь томов материалов конгресса вышли под его редакцией. Им также были написаны статья об итогах конгресса и комментарий к докладу П. Домокоша (53, с. 190–194; 54, с. 37–44; 55, с. 6–12).

С 1991 г. К. Н. Сануков читает разработанный им спецкурс «История финно-угорских народов». Одна из первых обобщающих характеристик финно-угорского движения содержится в методическом материале «Проблемы истории и возрождения финно-угорских народов России» К.Н. Санукова, который рекомендуется при изучении темы «Общая характеристика финно-угорских народов» и темы «Современное положение финно-угорских народов». В учебном пособии известный профессор, финно-угровед, кроме истории изучения, большое внимание уделяет социально-политическому положению и языковой ситуации финно-угров России и связанному с этим развитию финно-угорского родства. В приложении даны основные документы, в которых поднимаются проблемы национального возрождения финно-угорских народов и статистические сведения по материалам Всесоюзных переписей. История развития движения стала темой его выступлений на различных конференциях.

Много статей ученый написал об истории самого финно-угроведения, о видных финно-угроведах – В.М. Васильеве, П. Домокоше, И.Н. Смирнове. Кроме того, им написаны словарные статьи о финно-угроведах, например, в «Марийской биографической энциклопедии» (об Эдене Беке, Ильдико Лехтинен, Сеппо Лаллукка), рецензии на книги эстонского ученого Хено Сарва, финского – Сеппо Лаллукки и т.д. Большая творческая поддержка оказывалась финно-угорской газете «Kudo+Kodu», теперь газете «Аргументы и факты» (местному приложению). Без его участия зачастую не проходит ни одно важное мероприятие, касающееся истории и культу-

ры родной республики, многие его доклады на научных конференциях и конгрессах являются пленарными.

В качестве оценки трудов К.Н. Санукова в области исторического финно-угроведения хотелось бы привести цитаты ведущих финно-угроведов. Так, Сеппо Лаллукка характеризует его исследования как «основополагающие, отличающиеся принципиальным подходом, вошедшие в золотой фонд литературы, рассматривающей историко-культурные взаимоотношения в многонациональном Поволжье» (56; с. 60–61). А Петер Домокош, поздравляя Ксенофонта Никаноровича с 70-летним юбилеем, отметил, что считает его «первым настоящим историком в финно-угроведении» (56, с. 64).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Проблемы истории и возрождения финно-угорских народов России: Метод. материал по спецкурсу «История финно-угорских народов». – Йошкар-Ола, 1994.

2. Политическое положение финно-угорских народов в Российской Федерации // Финно-угорские народы и Россия: Сб. материалов международной конференции 1992–1993 гг. / Ин-т Яна Тыниссона. – Таллинн, 1994.

3. Идентитет и национальная историография // Финно-угроведение. 1994, №2.

4. Финно-угорские народы России: проблемы национального идентитета // Финно-угроведение. 2001, №1.

5. Проблемы этнического идентитета финно-угорских народов России // Вестник Удмуртского университета. – Ижевск, 2002.

6. К характеристике современных этнических процессов у марийцев // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982–1983 годов. Ч.I. – Черновцы, 1984.

7. Economic and Cultural Development of the Mari ASSR // Congressus sextus Inernationalis Fenno-Ugristarum. Vol. V: Economic and Social Reforms in the Komi ASSR. – Syktyvkar, 1985.

8. Some Aspects of Modern Ethnic Processes of the Volga-Finnisch Peoples // Congressus sxtus Internationalis Fenno-Ugristarum: Vol.IV: Ethnography – Archeology-Antropology. – Syktyvkar, 1985.

9. К вопросу о формировании марийской социалистической нации // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция: тезисы докладов. Ч.2. – Устинов, 1987.

10. К вопросу о формировании социалистических наций Волго-Уральской историко-этнографической зоны // Всесоюзная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг. – Сухуми, 1988.

11. Этнокультурные процессы у финно-угорских народов // Развитие советских финно-угорских народов: история и современность: тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции. – Сыктывкар, 1991.

12. The Fate of the Mari People: Anxities and Hopes // The Monthly Survey of Baltic and Soviet Politics. September – October 1991. – Tallinn: Panor-Press, 1991.

13. Марийцы: прошлое, настоящее, будущее. – Йошкар-Ола, 1992. В Интернете: www. suri.ee /r/mari / Sanukov.html.

14. Zur Situation der kleiner Völker in Rußland // Menschenrechte. – Frankfurt / Main. – 1992, Semtember / Oktober.

15. Mareillekin paikka uudistuvassa maailmassa // Maailma ja me. – Helsinki, 1991, 39.

16. Suomalais-Ugrilaiset Kansat elävät ahdingossa Venajalla // Ilta lehti. – 1992, vol. 27, № 5.

17. The Finno-Ugric Peoples: Appiehensions and Hopes // The Monthly Survey of Baltic and Post-Soviet Politics-Tallinn Panor-Press. – 1992. – March.

18. Ethnic –Cultural Revival Problems of Russias's Finno-Ugric Peoples // Specimina Sibirica. T VIII: Die Wege der finnisch-ugrischen Völker zur politischen, kulturellen und sprachlichen Autonomie: Materialen eines internationalen Sumposions 15.–17. Oktober 1992 in Szombathely. – Savariae, 1993.

19. On the Rights of Small Nations and National Minorities in the Russian Federation // Materials of International Conference on Human Rights. – Helsinki, 1992.

20. Human Rights Problems: The Situation of the Non-Russian Peoples in Russia // International Conference on Communistand Post-Communist Societies: abstiact. – Melburne, 1998. – 20 p. В Интернете: www.cerc.unimelb.edu.au/Russian/old-conf/polind.htm.

21. Small Nationalities and Ethnic Minorities in Russia: the Gase of the Finno-Ugrian Peoples / Panl Dukes, Cathiin Biennan, Xenofont Sanukov, Jean Houbert // Time, Place and Action: Quintentennial Perspectives on Russia, East and Cential Europe. Aberdeen, 1996.

22. Die finisch-ugrischen Völker Rußlands. Gesellschaftpolitische Situation und Nationalbewegungen-aus der Sicht eines Insiders // Osteuropa. 1996, № 3.

23. Die Nationalbewegungen der kleiner Völker der Mittleren Wolga: Mari, Mordwinen, Tshuwaschen, Udmurten / Regionalismus und Nationalismus in Rußland. – Baden-Baden, 1996.

24. Проблемы культурно-языкового выживания малых народов и этнических меньшинств в полиэтническом обществе // Livonians and their Culture: Preservation of Small Etnic Group Language and Culture in Therry and Reality. – Riga-Mazirbe, 1994.

25. Ливы: проблемы культурно-языкового выживания // Финно-угроведение. 1995, № 2.

26. Stabinist Terror in the Mari Republic: Attack on Finno-Ugrian Bourgeois Nationalism // The Slavonic and East European Review. – 1996. – Vol. 74, № 4, October.

27. Из истории Марий Эл: трагедия 30-х годов. – Йошкар-Ола, 2000; 2-е изд. 2005.

28. Дело «финно-угорских федералистов» // Юбілейний збірник на честь 70-річчя big дня народження профессора Петра Лизанця. – Ужгород, 2000.

29. Репрессирование национальной интеллигенции – стержень советской национальной политики в 1930-е годы (на примере финно-угорских народов) // Политические репрессии в России: XX век: Материалы региональной научной конференции. – Сыктывкар, 2001.

30. Репрессирование финно-угорской интеллигенции в СССР в 1930-х годах // Прибалтийско-финское языкознание: Сб. статей, посвященных 80-летию Г.М. Керта. – Петрозаводск, 2003.

31. Финно-угорские народы России: прошлое и настоящее // Сородичи по языку / Гл. ред. Д. Нановски. – Будапешт, 2000.

32. Финно-угроведение. 1999, № 1.

33. Национальная государственность финно-угорских народов России: исторический опыт и уроки // Национальные и демографические процессы в республиках и регионах Европейского Севера Российской Федерации (история и современность). – Сыктывкар, 1994.

34. Национальная государственность народов России: история и современность // Самоопределение и автономия народов России: исторический опыт и уроки: Материалы Всероссийской научной конференции 26–27 октября 1995 г. – Йошкар-Ола, 1995.

35. Национальная государственность финно-угорских народов России // Финно-угроведение. 2000, №2.

36. Государственно-политическое устройство финно-угорских народов России // Материалы X Международного конгресса финно-угроведов. Ч.VI: Археология, антропология и история. – Йошкар-Ола, 2008.

37. Historische Voraussetzungen der Nationalen Identification // Mari und Mordwinen im heutigen Rußland: Sprache, Kultur, Identität. – Wiesbaden, 2005.

38. Национальные движения финно-угорских народов России // Финно-угорский вестник. – Йошкар-Ола. 1996, № 3.

39. Национальные движения и этническое самосознание финно-угорских народов России // Финно-угроведение. 1996, № 1.

40. Национальные движения и организации в системе российской многопартийности // Социалистическая мысль Чувашской Республики: Сб. ст. – Чебоксары, 2000.

41. Марийское национальное движение: исторический опыт и уроки // Navigare humanum est..! Pusztay Janos hatvanadik születesnapjara. – Budapest, 2008.

42. Малинина О.С. Этнокультурное и общественно-политическое сотрудничество финно-угорских народов в современной России. – Казань: КГУ, 2008.

43. Культура финно-угорских народов в историческом контексте // Труды Института финно-угроведения. Вып. 2. – Йошкар-Ола, 2005.

44. Идентитет и национальная историография // Финно-угроведение. 1994, № 2.

45. Проблемы изучения этнической истории финно-угров России // Финно-угроведение. 1995, № 1.

46. Финно-угорские народы России до 1917 года: проблемы историографии // Второй международный конгресс по истории финно-угорских народов. Пленарное заседание: тез. – Таллинн, 1998.

47. История финно-угорских народов России: проблемы изучения // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола. 1999, № 9.

48. Финно-угорские народы России: проблемы изучения этнической истории // Проблемы истории национальных республик Поволжья и Приуралья. – Чебоксары, 1999. Вып. 2.

49. Финно-угорские народы России: проблемы историографии // Finno-Ugrica. – Казань, 1999, № 1.

50. Финно-угристика о финно-угорских народах России: основные этапы и тенденции развития исследований // Финно-угорский мир: история и современность: материалы II Всерос. науч. конф. финно-угроведов. (Секции истор. и пед. наук). – Саранск, 2000.

51. Финно-угры и финно-угроведение: новые горизонты // Финно-угроведение. 1994, №1.

52. Развитие финно-угроведения в Республике Марий Эл в конце XX – начале XXI веков / Г. Бояринова, И. Галкин, С. Сабитов, К. Сануков // Пленарные доклады X Международного конгресса финно-угроведов =Congressus Decimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Joschkar-Ola. 15.08. – 21/ 08/ 2005/ Pars I: Orationes plenariae. – Йошкар-Ола, 2005.

53. Десятый международный когресс финно-угроведов // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 2006, №16.

54. Международные конгрессы финно-угроведов: тенденции и значение Lingustica Uralica. – Tallinn, 2006.

55. Работа и итоги X Международного конгресса финно-угроведов // Финно-утроведение. 2005, № 2.

56. Актуальные проблемы истории народов Среднего Поволжья и Приуралья: Сб. материалов, посвященный 70-летию со дня рождения профессора К.Н. Санукова. – Йошкар-Ола, 2007.

Olga Malinina

HISTORICAL FINNO-UGRIC STUDIES IN WORKS OF PROFESSOR K.N. SANUKOV

Among numerous works of well-known historian professor K.N. Sanukov the works which have brought the big contribution to development of historical Finno-Ugric Studies occupy a significant amount. K.N. Sanukov has noted his 75th anniversary on the 5th of February, 2010. K.N. Sanukov began to consider for the first time the general problems of the Finno-Ugric people: problems of national identity, a legal status of the people. It had been carried out the deep analysis of ethnic history and a modern condition of Finno-Ugrians of Russia. Historiographic works occupied the big place among his scientific works. Also he addresses to a theme of Finno-Ugric movement. His researches in considered area are basic and they differ from the basic approach.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Елена Данилко
Москва

МАРКИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБРЯДОВ В ФИННО-УГОРСКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ (по материалам полевых исследований)*

Настоящая статья подготовлена на основе полевых этнографических материалов, собранных на территории Урало-Поволжья среди различных групп старообрядцев, различных как по субконфессиональной (поповцы и беспоповцы), так и по этнической принадлежности (мордва, язьвинские и зюздинские пермяки).

Непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и, соответственно, выраженным этноконфессиональным маркером для современных старообрядцев является традиционная обрядность, связанная с крещением и похоронно-поминальным комплексом, то есть важнейшими (начальным и конечным) вехами жизненного цикла. В отличие от других обрядов, традиционно называемых в этнографии «семейными», а также календарными, определяемыми формами хозяйствования, их описание являет собой не реконструкцию, а часть реально существующего контекста. Кроме того, как показывают полевые исследования и следует из имеющихся публикаций, в этих комплексах совершенно явственно выделяется определенный набор элементов, который можно обозначить как «старообрядческий». В этой связи, их изучение позволяет в определенной мере выявлять степень сохранности и включенности старообрядческой традиции в этническую культуру тех или иных финно-угорских групп. Здесь будет обращено внимание не столько на описание этнографических фактов, сколько на их существование в дискурсе, возникающем при обсуждении со старообрядцами темы о конфессиональной принадлежности и групповых различиях, значимости этих различий и способах их поддержания.

Практически до 20–30-х годов прошлого столетия во всех поповских и беспоповских согласиях, за исключением страннического, крещение тесно связывалось с родильным комплексом и служило его логическим завершением, состоящим из специальных обрядов, имеющих как практическую направленность (обеспечение благополучного исхода родов), так и магический смысл (предохранение роженицы и ре-

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 08-01-00284а «Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья».

бенка от злых сил, порчи, сглаза). До этого же времени, по словам информаторов, сохранялся и институт повитух. Замкнутость старообрядческого быта и установка на ограничение контактов с иноверцами при выборе повивальной бабки не проявлялись. Она, как и в других региональных группах, выступала лицом «надконфессиональным» (1, с. 143; 2, с. 270).

Представление о крещении как о втором, духовном рождении, глубоко проникло в народное мировоззрение: *«Это самое первое у человека. Если он некрещеный, то за него же и молиться нельзя, и ничего нельзя, ни исповедоваться, ничего.* [А как покрестили, можно?] *Как покрестили, можно».* После крещения человек считается принятым в сообщество верующих и в человеческое сообщество вообще, он не обезличен, его уже можно называть по имени: *«Он после становится как мы, до этого ж и имени у него нету. Он теперь наш уже.* [А до этого он чей?] *Ну, не знаю, не божеский только»* (3). Именно после совершения таинства человек попадает под божественную защиту и находится в относительной безопасности, все происходящее с ним в дальнейшем будет зависеть уже от правильности («негреховности») его поведения: *«Крещение младенца защищает, он же потом, если не грешит, всегда будет спасен от беды, от всего»* (4). Природа человеческих болезней до крещения объясняется старообрядцами, как не имеющая физического, объективного происхождения, отсюда и представление о необходимости скорейшего крещения ребенка, чтобы уберечь его от болезни, сглаза и возможности «грешной» смерти: *«Надо уж не ждать долго, побыстрей крестить. Он же* (ребенок – *Е.Д.) в этой время и заболеть может, изурочат ли что, и умереть, грех будет, потом ведь не отмолишь, если умрет некрещеный»* (5). Это и средство спасения в случае опасности: *«Вот, моя дочь, уроки* (сглаз – *Е.Д.) на ней были, чуть не умерла даже. Побыстрей окрестили, она и выздоровела»* (6).

Охранительная способность и спасительность крещения проявляются, по убеждению старообрядцев, только при крещении «истинном», т.е старообрядческом, совершенном по правилам «святых отцов». Это предполагает обязательства по отношению к близким людям: *«У меня муж-то «мирский» был, перекрестился, я уговорила. Жалко же, чтобы в чужой вере жил.* [А дети в какую веру крещены?] *И дети в нашу. Некрещеные-то будут ругать мать на том свете.* [А если крещеные, но в другой вере, в «мирской»?] *Тоже грех. Еще больше. Спросят с меня: «Как же ты допустила?»* (6). Нередко даже те информаторы, которые не относят себя к верующим, считают нужным держать дома старинные иконы *(«от родителей остались»)* и крестить детей по старообрядческим канонам: *«Какая я старообрядка? Не молюсь, с малости не привыкла, нас воспитывали, что Бога нет. Детей крестила, конечно. И внука. А как же? У меня мать богомолка была. Пусть сами решают, молиться, не молиться, уж в нашей вере помрем»* (7).

В соответствии с древними канонами, крестить младенца следовало на восьмой день после рождения. Этого правила в ряде общин придерживаются до сих пор.

Однако более распространенным стало совершение таинства уже на третий день (*«после трех бань»*), либо вообще отсутствие каких-либо правил на этот счет (все зависит от случая, возможности, каких-то частных обстоятельств). Если новорожденный казался нежизнеспособным, старались окрестить его как можно раньше. В таких ситуациях допускалось исполнение обряда мирянами – родителями, повивальной бабкой. Нередко, ожидая приезда наставников из отдаленных населенных пунктов, крестят не новорожденных, а уже подросших детей. Крещение детей пожилыми женщинами, *«бабушками»*, в силу ряда обстоятельств (отсутствие храмов, священников, боязнь властей) было обычной практикой в советский период и сохраняется до сих пор. В поповских общинах по возможности старались «довершить» домашнее крещение (часто называют *«погружение»*) в церкви: *«Мы от церкви далеко живем, у нас бабушки купали, потом в церкви довершали. Нас вот бабушка крестила, но довершать все равно должен батюшка»; «Бабушки погружают, так же как священник, только миром не мажут. А потом поп не окунает, а ставит только в таз ногами. И книгу читают, довершают, значит»* (6). У беспоповцев такое крещение считается уже достаточным и в сложившихся условиях оправданным: *«В основном крестили женщины, старушки, в младенческом возрасте, а в моленной не крестили после этого. И у мордвы, и у русских также. А что делать, раз нужда, нету наставников, вот и крестят старушки сами»* (8).

Как известно, канонические правила, существовавшие в православной церкви до никоновских реформ и сохраненные старообрядцами, содержат, в числе прочих, предписание не крестить в одной воде несколько человек, меняя ее для каждого. Соблюдение его до сих пор является одним из обязательных условий «истинности» обряда: *«У «мирских» всех в одну купель, а у нас нет, для каждого надо отдельно. Такое правило»* (9).

Воду для крещения берут из проточных водоемов (рек, родников) или колодцев, не подогревают, иногда оставляют на ночь в купели: *«В это время ангел воду греет»* (5). Ее приготовление входит, как правило, в обязанности крестных родителей ребенка или непосредственно человека, совершающего обряд. После завершения ритуала вода выливается в укромном месте (*«где никто не ходит»*). У старообрядцев зюздинцев в летнее время «бабушки» крестили в реке: *«Летом в Каме крестили. Кладут обруч на воду, святят воду и погружает бабушка в этот обруч. С лодки или с мостков»* (6).

Очередность тех или иных моментов ритуала и состав произносимых при этом молитв регулируются специальным требником. У «бабушек» чинопоследование и молитвы могли различаться, обычно читали «Верую» (так обычно называют «Символ веры»), молитвы по листовке. До начала таинства купель окуривается ладаном, на ее краях закрепляются и зажигаются восковые свечи. Произнося молитву, окрещиваемого трижды окунают с головой в купель: *«Нужно, чтобы ни один волосок не остался сухим»* (10). При этом его каждый раз поворачивают посолонь (лицом на восток). Спор между старообрядцами и приверженцами официаль-

ной церкви о правильности «обливательного» или «погружательного» крещения был одним из основных после церковного раскола. До сих пор полное троекратное погружение окрещиваемого в купель остается самым главным отличительным признаком «истинного» крещения: *«По старой вере купают, а по мирской – нет. Это самое главное. Они неправильно делают, наспех, абы как, а мы как Христа крестили, так делаем»* (11). После накидывания нательного креста, на младенца надевается рубашечка, которая обязательно перевязывается поясом.

Среди старообрядцев различных беспоповских согласий существует запрет на купание и переодевание окрещенного в течение нескольких дней. Например, у старообрядцев мордвы рябиновского согласия в Башкирии. Назвать причину соблюдения этого обычая информаторы затрудняются, ограничиваясь высказыванием *«так по вере положено»* и приводя как дополнительный аргумент в пользу его правильности древность происхождения (*«старики так издавна делали»*). Исследователи объясняют эту особенность следующим образом: в соответствии с канонами православной церкви на восьмой день после крещения должно было происходить «омовение мирро», а до этого запрещалось прикасаться к местам, предназначенным для миропомазания и менять крестильную одежду. Описанная практика закрепилась в старообрядческой традиции, тогда как в официальной православной церкви обряд был значительно упрощен. Его стали совершать непосредственно после крещения. А у беспоповцев, таким образом, несмотря на отсутствие самого таинства миропомазания, сохранились связанные с ним ограничения (1, с. 209).

Главными участниками обряда крещения являются крестные родители – кумовья (восприемники). Особое место, занимаемое ими в представлениях старообрядцев, определяется важностью самого таинства, отсюда и двоякая роль кумовей: религиозно-магическая (отрекаясь за окрещиваемого от дьявола, отдавали его под защиту христианских святых) и социальная (приобщали крестника к социальной общности, в данном случае к православной общине).

Выбор крестных родителей значительно затрудняли брачные запреты, существующие между людьми, вступающими в духовное родство. Официальное православное законодательство после XVIII–XIX вв. шло по пути сужения круга лиц, связанных таким образом, а по народным представлениям изначально он был гораздо шире, но постепенно сблизился с церковным (12, с. 39–40). Свойственное же для старообрядческого быта строгое следование дониконовским религиозным канонам совершенно исключало такую возможность. Запрет на браки между кумовьями распространяется, по словам информаторов, на четыре поколения, поэтому чаще всего их выбирают из кровных родственников (дядя, тетя, племянники и т.д.): *«Лучше, конечно, из родных выбирать, им ведь потом жениться-то нельзя»; «Одному человеку можно двоих-троих крестить, лучше из своих родных, из близких»* (13; 4). Институт кумовства, включая, таким образом, в круг близких родственников и крестных родителей, способствовал расширению семьи по боковой линии. Определенных правил по поводу количества восприемников (двое или

один) уже не существует: *«У девочек только крестная, а у мальчиков – и тот, и другой, крестный и крестная»; «В нашей деревне положено двое, и мужчина, и женщина»; «Раньше, говорят, одного крестного приглашали, если девочка – женщину, а мальчику – мужчину. Теперь уж, кто как»* (6).

Духовное родство считается таким же тесным, как кровное и влияет на характер дальнейших взаимоотношений всех участников обряда. Крестные несут ответственность за воспитание ребенка, без них не обходится ни одно значительное событие в его жизни: *«Потом уж без крестных никуда. Это самая для него* (окрещенного – *Е.Д.*) *родня теперь. Они и на свадьбе, и в армию провожают. И поругают, если озорничает»* (14). Родители при совершении таинства обычно не присутствуют. Для матери к этому времени еще на заканчивается сорокодневный период частичной изоляции, связанный с представлением о нечистоте роженицы. По окончании этого срока, родившая женщина должна получить от священника или наставника очистительную молитву, дающую ей право участвовать в богослужении вместе с остальными членами семьи и подходить к иконам в «красном углу»: *«Раньше родильница 40 дней не ходила в церковь. Говорили, что ей нужно сначала сороковую молитву получить. И даже батюшка в этот дом не должен заходить»; «Роженице нельзя ходить в церковь 40 дней. Дома можно подходить к иконам, но прикасаться нельзя. Крестят обычно на восьмой день, потому что Обрезание Господне было на восьмой день»* (13; 11).

Собственно старообрядческая специфика характерна и для завершающего акта обряда крещения – наречения именем. Согласно принятым у старообрядцев религиозным нормам, единственным источником для выбора служат древнерусские святцы. Этим объясняется и бытование в старообрядческой среде архаических имен. Как правило, новорожденный получает имя, записанное в святцах и совпадающее с днем крещения, хотя допускаются и некоторые отклонения в пределах восьми дней, также объясняющиеся по-разному: *«Можно на неделю вперед смотреть по святцам. Назад, говорят, нельзя, счастье отнимаешь у ребенка»; «Мальчиков на восемь дней вперед можно смотреть по календарю, по старому стилю, а девочкам – и в ту и в другую сторону»* (13). Нередко жесткая зависимость выбора имени от святцев приводила к тому, что в многодетных старообрядческих семьях два ребенка могли называться одинаково: *«У нас в семье было две Марии.* [А как различали?] *Да, смеялись, говорили, старшая Маша, да младшая»* (14). В настоящее время старообрядцы в большинстве случаев продолжают руководствоваться святцами, но в повседневной практике нередко предпочитают заменять крестильное имя каким-либо другим, более современным по звучанию: *«По святцам меня Феодосией зовут, и поминать так будут. А так уж Татьяной называют все. Таких старых имен ведь нету теперь, боялись, что смеяться будут в школе»* (15).

Вместе с тем, крещение у старообрядцев не всегда однозначно связывается с родильным комплексом. Оно может совершаться и над человеком зрелого возраста. Подобные ситуации возникают в случае перехода его из официального право-

славия в старообрядчество или даже из одного старообрядческого согласия в другое. Кроме того, собственный подход к этому таинству сохранялся, как известно, в странническом согласии, когда крестились уже в преклонном возрасте или в случае тяжелой болезни (*«в смерть»*).

Исследователями старообрядческой культуры Северного Приуралья отмечалось распространение под влиянием странников подобного подхода к крещению и у старообрядцев других направлений, в частности, поморского (16, с. 208). Крещение в зрелом возрасте коми-старообрядцев Средней и Верхней Печоры описывалась также А.А. Чувьюровым (17, с. 36). О бытовании предсмертного крещения у карел федосеевского согласия писала О.М. Фишман, предположившая, что оно отчасти заменяет отвергнутое беспоповцами таинство Елеоосвящения, которое у православных совершается над тяжелобольными людьми (18, с. 223).

Представление об очистительной силе крещения, помогающего избавиться от грехов, были характерны и для коми-пермяков. Священник Н. Блинов находил эти представления далеко «не невинными» и опасался возможности их дальнейшего укрепления: «Между ними существует верование, что какие бы грехи не сделал, хотя бы и человека убил, но если перед смертию окрестишься в реке **по раскольничьему обряду** (выделено мною – *Е.Д.*). то все твои грехи, как чешуя с рыбы спадут…Крещение раскольников пермяков признается таинством, посредством которого могут быть омыты грехи. Вследствие этого крещение у раскольников является равнозначущим последнему предсмертному покаянию православных христиан и приобщению святых тайн, почему и совершается оно у них только уже перед смертью. По рождении младенца, старики, руководители раскола, дают новорожденному имя; и только когда приходит смертный час, больной должен окреститься. Человека в самой тяжелой болезни обыкновенно вечером несут или везут, например, зимой к проруби; здесь один из главных уставщиков и его помощники, с приличными случаю причитаниями, раздевают больного и на холсте, продев холст меж ног, погружают в воду весьма медленно три раза… Раскол пользуется сочувствием у православного населения, крещение предсмертное не редкость и между православными … При предсмертном крещении дается новое имя, под которым он поминается родственниками». Современными исследованиями такие представления выявлены не были, хотя вера в очистительность крещения и его могущество сомнению не подвергается.

Таким образом, из описания существующего в настоящее время старообрядческого таинства крещения и связанного с ним обрядового комплекса следует, что стремление старообрядцев к строгому следованию канонам не препятствовало гибкости их религиозной практики. Возвращение к архаическим раннехристианским формам (крещение мирянами, использование сокращенного чина) позволяло, с одной стороны, восполнять или полностью заменять отвергнутые таинства (у беспоповцев), с другой, оставляло возможность для совершения посвятительских обрядов при отсутствии священников (у поповцев). В то же время сохраняется устойчивый набор признаков, определяемых как «старообрядческие» или «истинные»

(троекратное погружение, надевание креста и пояса, имянаречение по святцам) и способствующих поддержанию групповой границы как в русских, так и в финно-угорских общинах.

Отчетливые различительные признаки присутствуют также в дискурсе о похоронно-поминальном комплексе: старообрядцы всегда отмечают особенность своих обрядов и непохожесть их на обряды «мирских»: *«Мы по-своему хороним, мирские не так, молитвы мы по своим, старым, книгам читаем».* Вообще тема похорон, и шире – смерти, посмертного наказания, пожалуй, одна из самых важных в современной старообрядческой среде, без нее не обходится ни один разговор о вере. Особое ее восприятие вполне объяснимо и местом в системе обрядов жизненного пути человека (последний акт жизненной драмы), и тем, что именно в этом ритуале жизнь и смерть не просто соприкасаются и пересекаются, но, как ни в какой другой ситуации, проявляются во всей своей реальности и глубине смыслов (19, с. 101). Поэтому в рассказах всегда присутствует эмоциональная оценка, связанная с посмертным наказанием за грехи: *«Придет смертный час, душа от тела разлучится. Придут светлые грозные ангелы и темные лютые беси. Тут душа начнет молиться светлым грозным ангелам: «Умилосердуйтесь обо мне грешной». Плачет душа, жалко так* (6).

Кроме того, как показывают полевые исследования в селах, где старообрядческая традиция уже сильно размыта, похоронный обряд, тесно связанный с вероучением, нередко является практически единственным способом его выражения, а также определения верующими своей конфессиональной принадлежности. Приведу отрывок из интервью: *«Вот мы несколько уж человек остались староверы. Наверно, три старушки на этой улице, и там еще одна.* [А молиться собираетесь?] *Раньше собирались, а теперь уж нет, вот собираемся, когда хоронить, читаем над покойником. По Псалтыри.* [С мирскими вместе?] *Нет, мирские сами, а мы – сами».*

Именно размышления о посмертной судьбе души и тела могут определять важный жизненный выбор: уехать в город к детям, или остаться в деревне (*«Здесь по-нашему похоронят, правильно, а там ведь не знает никто, как надо», «Наших-то уж не осталось, а там уж хоть похоронят, нельзя же без молитвы душе отходить»*), крестить детей по-своему или позволить креститься в официальной церкви и т.д. Показателен рассказ женщины-старообрядки, оказавшейся в сложной жизненной ситуации и пытающейся обосновать вынужденный компромисс: *«Я ведь здесь не жила, уехала еще молодая, жила с доченькой в Казахстане, а когда она умерла, вернулась. Думала буду молиться, а они* (староверы – *Е.Д.*) *не приняли меня, что я грешная. Я тогда к мирским пошла, чтобы молиться. Мне кажется, когда я молюсь, моя доченька меня слышит. Но я веры своей не предавала, я своим крестом молюсь* (двоеперстием – *Е.Д.*) *и читаю по староверской Пасалтыри».*

Во всех традиционных сообществах с точностью и полнотой исполнения похоронных ритуалов связывают благополучный переход умершего в загробный мир,

устранение всех возможных препятствий на пути к нему. Кроме того, считается, что нарушение правильности действий, производимых по отношению к мертвым, ставит под угрозу безопасность живых. Этим обуславливается устойчивость форм ритуала и слабая восприимчивость к внешним влияниям. Погребальный обряд – один из наиболее консервативных элементов в культуре любого общества.

Похоронно-поминальный комплекс старообрядцев, в силу направленности их культуры на сохранение традиции, содержит множество архаических черт. Все элементы обряда, очередность их выполнения строго регламентировались уставами согласий, что также способствовало их закреплению. Соответственно в похоронно-поминальном комплексе на основе полевых материалов и сравнительного анализа с имеющимися публикациями возможно выявление пусть весьма ограниченного числа специфически старообрядческих элементов.

Реконструкция исключительно славянских или финно-угорских составляющих в культурах длительно взаимодействующих этносов всегда представляет определенную сложность. Как отмечает С.А. Арутюнов, «внеязыковая часть культуры вообще более диффузна и проницаема, чем языковая, поэтому момент переключения культурного кода не столь дискретен и четок. Как при переключении с одного языка на другой, и не так легко поддается однозначной фиксации» (20, с. 182). Однако в рассматриваемом синтезе русской и пермяцкой, русской и мордовской традиций старообрядчество изначально было все же русским явлением. В контексте моего исследования интересно посмотреть каким образом элементы похоронно-поминальной обрядности, привнесенные с распространением старообрядчества, воспринимаются как маркеры своей групповой принадлежности в финно-угорских группах. В этой связи я не буду приводить подробного описания обрядов, тем более что они уже были сделаны раньше (21, с. 188–205), а акцентирую внимание именно на моментах интересных в контексте данного исследования.

Преимущественно чересполосное расселение с «мирскими» создавало проблемы в реализации старообрядцами их стремления к самоизоляции от окружающего мира. При неизбежности бытовых контактов они старались максимально оградить от внешнего влияния ритуальную сферу и связанные с ней объекты. В этой связи, несмотря на преследования, в смешанных селах старообрядцы организовывали собственные места для захоронений. Населенные пункты с двумя (мирским и старообрядческим) кладбищами – не редкость в Урало-Поволжье, но чаще старообрядцы хоронили на своей стороне общего погоста, иногда в качестве границы проводилась межа. Степень соблюдения описанной традиции современными старообрядцами различна: *«Мы на своем кладбище хороним. У нас веры разные, положено так»; «Нет кладбище у нас общее с никонианами, но мы в своей стороне стараемся хоронить, чуть подальше»; «Раньше-то старики говорили, надо отдельно, а сейчас перемешались все уже. Хоронить стараемся одной семьей, родню рядом, а сейчас же перемешались, переженились».*

Умирающего стараются вовремя исповедовать и причастить (у поповцев). Допускалось при отсутствии Святых Даров причащение так называемой «кре-

щенской» водой, то есть взятой из реки накануне праздника Крещения и освященной во время службы. Такая вода, считающаяся целебной, хранилась в каждом доме в течение всего года. Подобная практика не противоречила предписаниям ранней христианской церкви, одна из редакций о необходимости приобщения к церкви людей, отлученных от причастия, принадлежит, в частности, Иоанну Златоусту (22, с. 90).

Обмывание покойного совершается в соответствии с каноническими требованиями, мужчину обмывают мужчины, женщину женщины. Воду берут обязательно проточную: *«Воду обязательно берут из реки или родника, чтобы текла, текущая была, без грязи»* (23). До сих пор сохраняется вера во вредоносную силу воды и всех предметов, используемых при выполнении этого ритуала, чем и продиктовано особенно осторожное обращение с ними. Во избежание применения «злонамеренными людьми для чародейства» (24, с. 50) воду выливают в укромное место или в реку, посуду разбивают, а ветошь сжигают. Хотя у мордвы и в Оренбургской области и в Башкирии считается, что мыло может приносить удачу: *«Мыло на кусочки делим и раздаем своим, самым близким, детям всем, говорят, оно в суде защищает»*. Вообще же мыть с мылом у старообрядцев практически не принято, обмывание – процедура скорее символическая: *«Уж так прямо не моют, как живого человека. Протирают вехоткой по суставам крестом* (крестообразно – *Е.Д.*), *читают молитву обязательно»* (11). Обычно в каждом селе есть группка пожилых людей, которых всегда приглашают для этих целей: *«Писано, за жизнь надо три могилы выкопать, троих помыть. Это обязательно, а можно и больше. У нас есть почти специальные люди, у них мастерство. Они все знают, как нужно правильно»* (6).

«Смертная одежда» готовится заранее. По словам информантов, вплоть до 1930–1940-х годов материалом для нее служила домотканина. В настоящее время ее шьют из хлопчатобумажной ткани белого цвета, считается, что в ней должно быть больше натурального, сделанного своими руками: «*Старались, чтобы все из своего труда, своих рук. Все чистое должно быть, вот нельзя шерстяное. Шерсть берется с любого, ее нельзя. Все должно быть простое. Тапочки вяжут, берут из таких фильтров или из ваты делают пряжу. Бабушка моя льняные себе приготовила, а деда в лаптях положили. Еще нельзя красное. Голубоватое, зеленоватое можно, но не красное и не шерстяное»* (6). Характерно, что ни одна из деталей смертной одежды не должна завязываться на узел: *«Душе будет тяжельше на небо подниматься»* (25). Раньше в состав мужского погребального костюма входили длинная белая рубаха, штаны и пояс, женского – рубаха, сарафан, пояс, головной убор, состоящий из «чехлушки» и двух платков: *«Непременно, чтоб три покрывала было»* (26). Теперь в большинстве исследованных групп хоронят в обычной, но обязательно новой одежде. Однако как отличительный старообрядческий признак обязательно называют саван: *«Мы в саване хороним, это обязательно, а мирские – нет, просто в одежде»*.

Обряженное тело укладывали на лавку в красном углу таким образом, чтобы лицом оно было обращено к иконам. Эта деталь является специфичной для старообрядческого похоронного обряда и отмечается информаторами: *«Так он смотрит на иконы и молится за спасение, а у «мирских» он от них отворачивается»* (14).

Старообрядцы всегда подчеркивают необходимость все делать *«по старине»*, *«как раньше, без новых введений»*: использовать только сделанные вручную восковые (*«непременно чтобы пчельные»*) свечи, отказаться от лишних украшений на могилах (*«венок нельзя, как змея на груди лежит»*), не обшивать материей гробы, не делать оградок (*«раньше не делали, зачем они. Будет вставать на страшный суд, а тут ограда не пускает»*) (6) и т.д. Далеко не во всех общинах соблюдаются все перечисленные запреты, существует множество вариаций и способов их объяснения, но основной лейтмотив *«делать, как было в старину»*. Вплоть до 1940-х годов в некоторых старообрядческих поселениях были распространены гробы-колоды, выдолбленные из цельного ствола дерева (лиственницы, сосны, липы). Эта особенность воспринималась как «раскольничий обычай» у зюздинских пермяков. Вообще отмечалось, что «пермяки-раскольники сохранили больше в чистоте старые пермяцкие обычаи» (27, с. 240). Упоминается и о недопустимости применения гвоздей для скрепления деталей ящика: *«Настоящий гроб должен быть долбленый из большого ствола, без гвоздей, на шипах и перевязанный лыком»* (7). Такой способ уже практически утрачен. Многие пожилые старообрядцы стараются приготовить гроб или хотя бы материалы для него заранее. Хранится он обычно на чердаке в подвешенном состоянии, внутрь иногда засыпается зерно, которое ежегодно меняется с каждым новым урожаем.

Во всех старообрядческих общинах большое значение придается очистительным ритуальным действиям. Помещение, в котором находилось тело покойного, после его выноса тщательно убирается: моются полы, протираются влажной тряпкой стены и мебель. Вернувшиеся с кладбища обязательно моют руки, при этом использовалась исключительно проточная вода. Но в большей степени вера во вредоносное влияние, исходящее от мертвого тела, проявляется у мордвы, что отмечается исследователями и прослеживается по полевым материалам. Так, у старообрядцев мордвы в Башкирии не принято вообще прикасаться к покойному при прощании: *«Сколько раз дотронешься до мертвого, столько раз нужно помыться»* (9). Сохраняется множество архаичных охранительных приемов, чтобы нейтрализовать негативное воздействие другого мира, с которым связан умерший: *«Это считается как оберег. Все выходят с кладбища, и самый старый человек берет лопату в левую руку и делает круг три раза вокруг всех. Когда руки омывают тоже, воду льют на березовые листья от себя. После выноса покойника роняют скамейки. Под то место, где стоял гроб, втыкают топор или нож»* (4). Хотя в целом информаторы отмечают, что в старообрядческих похоронах меньше «языческих» элементов, чем у мордвы «мирских» и связывают это с чистотой вероучения: *«Вот «микояне»* (искаженное от «никониане» – *Е.Д.*)

на 40 дней несут на кладбище новую одежду, говорят, что в новый путь душа должна в новой одежде отправляться, а старообрядцы – нет. Потом мирские, когда проходят поминки, остатки пищи кладут под окно для птиц, а старообрядцы так не делают. Это уже все языческое» (4).

Старообрядцы мордва в Оренбургской области, рассказывая о похоронном обряде, также подчеркивают то отличия, то сходства с соседями, связанные с «разностью вер» и интерпретируя «мирские» обряды как «языческие»: *«В Алешкино* (там живут мордва-«мирские» – *Е.Д.*) *на кладбище едят, а это не положено. Делают над гробом настил, как язычники, а мы – нет. И еду на поминках подают всю сразу, а у нас постепенно, сначала канон, потом суп, лапша, каша, по очереди все. И они всех поминают, а в нашей вере нет, в книгах писано. Вот самоубийц раньше за канавой хоронили, молиться за них можно только Паисию и Власию, а они отпевают»* (5). Неоднозначно в разных общинах оценивается и обычай подавать милостыню, называемую «первой встречей». Набор предметов ее составляющих может быть разным: в кусок холста заворачивается хлеб или другая домашняя выпечка, нитки с иголкой, чашка с ложкой, луковица, кусок мыла и т.д. Все это отдается первому человеку, попавшемуся навстречу похоронному шествию, вне зависимости от его вероисповедания. Некоторые старообрядцы (в основном, русские) осуждают этот обычай, характеризуя его как языческий. У старообрядцев зюздинцев, напротив, выражается сожаление, что старинные правила стали забываться: *«Вот раньше делали три «встречи», так положено. В первой – материал какой-нибудь, ситец, вторая – хлебушко, а третья – деньги. Теперь уж все позабыли, стали только одну делать»* (6).

Как отличительный старообрядческий признак информаторы также называют форму намогильных сооружений. Более всего в исследуемом регионе распространен деревянный восьмиконечный крест с двухскатной крышкой.

На сохранение и укрепление кровнородственных и социальных связей направлены поминальные обычаи. Первые поминки устраиваются непосредственно после погребения. Для участников похорон накрывается стол. Каждый из присутствующих должен отведать по три ложки кутии. Раньше во всех общинах ее готовили из разваренных на меду зерен пшеницы, а в настоящее время нередко заменяют сладкой рисовой кашей или медом с блинами. Язьвинские пермяки до сих пор готовят кутию из пшеницы, у них было записано и объяснение, почему она должна быть сладкой: *«У Исуса Христа был друг Лазарь, и его Господь воскресил, почему поминают в Лазареву субботу. Он же был в аду, адская горечь не проходила, потому сладким нужно поминать»* (11).

Чаша с кутией и каравай хлеба до начала трапезы находятся в помещении, где совершается соборное моление, поэтому их часто называют «каноннoй едой» или «кануном» (28, с. 144–145). Остальной набор блюд, подаваемых за поминальным столом, варьируется в зависимости от того, на какой день – «постный» или «скоромный» – приходится обед: *«У нас сначала канон, потом суп, потом лапша молочная (если пост, то на воде), пироги. Чай нельзя на поминки».* Из риту-

альной еды, как было сказано выше, практически повсеместно исключается чай, а в некоторых общинах и картофель. Старообрядческие поминки обходятся без спиртного: *«Пить нельзя, говорят, душу заливаем»*. В некоторых общинах раздаются деревянные ложки, по-особенному нарезается хлеб: *«У нас только деревянными ложками едят на поминках. Хлеб нарезают сначала крестом, потом на большие куски, не режут тонко, как обычно. И режут внутрь, не наружу»* (5).

Сорочины наиболее значимые из поминальных дней, так как считается, что именно тогда душа окончательно покидает землю. Этим обусловлена особенно тщательная их подготовка, большое количество гостей и обильный стол. До сорока дней под иконами или на подоконнике стоит чашка с водой и хлебом для души покойного, в этот день с плачем выходят за ворота, чтобы проводить ее в другой мир. Эти древние обычаи (прибор для покойника, проводы души) сохраняются не во всех старообрядческих селах, чаще финно-угорских, нежели русских, восприятие их как элементов язычества привело к их постепенному отмиранию.

Время и формы проведения календарных поминовений (родительских дней) у старообрядцев и «мирских» практически совпадают. Принято навещать могилы родственников на кладбище, приводить их в порядок. Обычай брать с собой специально приготовленную на этот случай еду и устраивать трапезы распространился, по всей видимости, под влиянием соседей. В большинстве общин он осуждается как нехристианский. Такую закономерность отмечают и исследователи других региональных групп.

Таким образом, современный старообрядческий похоронно-поминальный комплекс представляет собой сложное многослойное явление. Разнообразие его обрядовых форм и локальных вариантов обусловлено, во-первых, субконфессиональной спецификой; во-вторых, взаимодействием старообрядцев с окружающим населением. Как наиболее консервативная часть духовной культуры он сохранил в себе ее древнейшие архаические пласты. Вместе с тем, особенности старообрядческого вероучения способствовали вытеснению многих проявлений язычества, замене их христианской символикой, вели к упрощению ритуального сценария. Все составляющие похоронно-поминального комплекса старообрядцев, очередность их выполнения строго регламентировались уставами согласий, что способствовало их закреплению. Специфические для старообрядческой культуры нормы (правила подготовки к погребению, изготовление смертной одежды, наличие савана и т.д.) обнаруживаются во всех финно-угорских группах. При описании информантами похоронного обряда подчеркиваются то отличия, то сходства с соседями, связанные с «разностью вер», «мирские» обряды интерпретируются как «языческие».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX вв.) // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989.

2. *Аргудяева Ю.В.* Старообрядчество на Дальнем Востоке России. – М., 2000.

3. Полевые записи автора (далее ПЗА). 2004 г., д. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.

4. ПЗА. 2005 г., д. Садовка Стерлитамакского р-на Республики Башкортостан (далее РБ).

5. ПЗА. 2004 г., д. Кабаевка Северного р-на Оренбургской обл.

6. ПЗА. 2004 г., д. Рагоза Афанасьевского р-на Кировской обл.

7. ПЗА. 1997 г., г. Благовещенск РБ.

8. ПЗА. 2005 г., г. Стерлитамак РБ.

9. ПЗА. 1999 г., с. Мраково Кугарчинского р-на РБ.

10. ПЗА. 2001 г., г. Сибай РБ.

11. ПЗА. 2004 г., с. Ваньково (Сюиб) Красновишерского р-на Пермской обл.

12. Листова Т.А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ, 1991, № 2.

13. ПЗА. 2004 г., д. Илюши Афанасьевского р-на Кировской обл.

14. ПЗА. 1998 г., д. Александровка Мелеузовского р-на РБ.

15. ПЗА. 1997 г., с. Нижне-Троицкое Туймазинского р-на РБ.

16. *Листова Т.А.* Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // ТДМК.

17. *Чувьюров А.А.* Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 9. – М., 2002.

18. *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. – М., 2003.

19. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – Спб., 1993.

20. *Арутюнов С.А.* Культуры, традиции и их развитие и взаимодействие. – М., 2000.

21. *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. – Уфа, 2002.

22. *Чистяков Г.* Великая святыня. Богоявленская вода в истории древней церкви и старообрядчестве // Старообрядчество: история, культура, современность. Т.II. – М., 2005.

23. ПЗА. 2001 г., с. Серпиевка Ашинского р-на Челябинской обл.

24. О кончине нашей, и о священном чине погребения и о совершаемых по обычаю поминовениях // Церковь. 1992. № 2.

25. ПЗА. 1997 г., с. Новые Ирныкши Архангельского р-на РБ.

26. ПЗА. 2001 г., г. Усть-Катав Челябинской обл.

27. *Смирнов И.Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк // Известия археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. IX. Вып. 2. – Казань, 1891.

28. *Бернштам Т.А.* Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде XIX – начале XX в.) // Этнические стереотипы поведения. – Л., 1985.

Elena Danilko

MARK FUNCTION OF TRADITIONAL CEREMONIES IN FINNO-UGRIC OLD-BELIEVE COMMUNITIES OF THE URAL-VOLGA REGION

(on the materials of field researches)

Article is prepared on the basis of the field ethnographic materials collected among the Finno-Ugric people in the territory of the Ural-Volga region. The author tried to reveal degree of safety of old believe culture in ethnic culture of the Finno-Ugric people, therefore it had been studied ceremonies various sub-confessional ethnic groups (popovtsy and bespopovtsy, mordvas, komis, permjaks, etc.).

In article two major ceremonies at Old Believers are mentioned: a christening and funeral and commemorational complex.

The christening of **popovtsy** and **bespopovtsy** is considered as two spiritual birth of the baby, however execution of a ceremony at two these pears differs (time of a christening, time of bathing and disguise after a christening, a choice of God parents, giving a name). The christening of Old Believers of pomorjans, komi, komi-permjaks could be carried out and old age, in case of heavy illness.

A variety of ceremonial forms and local variants are present in funeral and commemorational complex.

Thus, in the territory of the Ural-Volga region among various ethnic groups there are various forms of old believe.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Надежда Большова,
Эльвира Колчева
Йошкар-Ола

КОЛЛЕКЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ РАБОТ 20–30-х ГОДОВ XX ВЕКА ИЗ ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ ИМ. Т.ЕВСЕЕВА: ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ*

Коллекция художественно-этнографических работ в 20–30-е годы XX века в Национальном музее Республики Марий Эл появилась в результате социального и научного заказа. Работы были предназначены для пополнения фондов созданного в 1920 году в г. Краснококшайске, столице МАО, краеведческого музея. Это начальный этап становления профессионального изобразительного искусства республики. В работах коллекции впервые нашла отражение повседневная жизнь марийской деревни того времени. Сегодня же, по прошествии более чем семидесяти лет, становится очевидным, что эти работы зафиксировали образ народа в единстве его жизни и мировоззрения, т.е. духовной и материальной культуры.

По инициативе Т.Е. Евсеева, приступившего в 1924 году к обязанностям директора Марийского областного музея, в 1925–1930 годы были организованы первые этнографические экспедиции музея и Марийского общества краеведения. Для создания серии художественно-этнографических работ в течение 1926–1928 гг. им были приглашены в МАО художники П.А. Радимов и В.К. Тимофеев (1, л. 1–8), Г.А. Медведев из Казани, привлечены местные художники К.Ф. Егоров, Е.Д. Атлашкина, М.М. Васильева, П.Т. Горбунцов. Большинство из них были активными членами отделения Ассоциации художников революционной России в Казани (ТатАХРР), имели отношение к Казанской художественной школе и Казанскому высшему художественно-техническому институту. Более того, П.А. Радимов, как известно, был соратником нашего земляка А.В. Григорьева, вместе с которым организовал Ассоциацию художников революционной России (АХРР) в

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Этнокультурное пространство в художественно-этнографических работах 20–30-х годов XX века из фондов Национального музея РМЭ им. Т.Е. Евсеева», проект № 09-01-24101 а/В.

1922 году, наиболее массовое художественное объединение РСФСР тех лет. Именно в этот период, период великих перемен, совпали творческие и общественные интересы марийских ученых-исследователей и художников «ахрровцев». Коллекция художественно-этнографических работ 20–30-х годов XX века из фондов Национального музея Республики Марий Эл им. Т.Евсеева – яркое свидетельство их плодотворного творческого союза.

В марте 1926 года в г. Краснококшайске состоялась первая выставка картин П.А. Радимова и В.К. Тимофеева по итогам экспедиций предыдущего года, «работающих для Маробласти». Ее значение, по мнению организаторов, состояло в том, что это была «первая попытка выявить жизнь и быт Марийского народа» (2, с. 199). В.К. Тимофеев позже писал, что эта выставка «послужила началом организации раздела изобразительного искусства при краеведческом музее» (3, с. 90). В Краснококшайске по инициативе этих художников был организован филиал АХРР. В 1927 году была организована художественная выставка, посвященная 10-летию Великой Октябрьской социалистической революции. Она включала уже пятьдесят шесть живописных работ шести названных выше художников (4, с. 9). К концу 1927 года в фондах музея насчитывалось более 100 картин, этюдов, эскизов и рисунков, отражавших «преимущественно разные стороны жизни и быта марийского народа и представляющих не только художественный, но также и историко-этнографический интерес» (2, с. 204).

Сегодня коллекция насчитывает более 200 единиц хранения, из них более ста – это графические наброски и рисунки П.Т. Горбунцова, около 80 единиц хранения – живописные работы, половину из них составляют этюды и картины В.К. Тимофеева.

Коллекция не экспонировалась более 70 лет, последняя выставка картин этих художников состоялась в 1936 году, она была посвящена 15-летию Марийской автономной области, но многие работы не показывались зрителю никогда. В рамках осуществляемого при поддержке РГНФ исследовательского проекта «Этнокультурное пространство в художественно-этнографических работах 20–30-х гг. из фондов НМ РМЭ им. Т.Евсеева» коллекция в феврале 2010 года была вновь показана публике. Выставка получила одноименное с проектом название и была приурочена к дню рождения Т.Е. Евсеева, а также явилась официальным открытием череды юбилейных мероприятий Национального музея РМЭ, посвященных его 90-летию.

Экспозиция состояла из пяти разделов. Четыре раздела отразили культурное пространство марийского народа на уровнях различного социального масштаба, пятый был посвящен исторической трансформации марийской культуры того времени. Физическое пространство стало метафорой социальной организации традиционной культуры мари.

Географическое пространство осмысливается как поле культуры народа в целом в первом разделе. Здесь были собраны картины, демонстрирующие особенности ландшафта, организации окружающей пространственной среды, хозяйственно-экологические параметры жизнедеятельности этноса. Ярче всего этот уровень отражен в картинах В.К. Тимофеева («Гора Карман курык», 1927, х.м., 40×50;

«Жатва», 1927, х.м., 58×85). Они несут модель целостного этнокультурного пространства мари в его органических взаимосвязях материального и духовного бытия народа, структурированного в географическом и мифологическом измерениях.

Пространство поселения, деревни предстало метафорой пространства общины во втором разделе выставки. Оно было показано через деревенские пейзажи, запечатлевшие типы организации поселения. Необходимо особо выделить два замечательных пейзажа П.А. Радимова: «Улица марийской деревни» (1927, х.м., 35,5×53,5) и «Улица марийской старой деревни», (1927, х.м., 90×60). О колористических достоинствах его марийских пейзажей в 1978 году писали С.М. Червонная и Б.Ф. Товаров-Кошкин (5, с.11), в качестве примера приводилась картина «Марийская деревня» (1926).

Раздел «Дом – пространство семьи» представил работы, на которых изображены крестьянские усадьбы, дворы, интерьеры изб, типичные домашние занятия членов семьи. Сюда вошли картины П.А.Радимова «Вид деревни летом» (1927, х.м., 53×40), «Семья» (1925, х.м., 35×52), «В крестьянской избе» (1926, х.м., 51×81); В.К. Тимофеева «Кудо» (летняя изба)» (1927, х.м., 60×70), «Женщины-марийки за рукоделием» (1927, х.м., 52×64), «Вид марийской постройки» (1927, х.м., 50×57). Наиболее живыми и интересными здесь оказываются персонажи В.К.Тимофеева. Его картины на эту тему написаны в бытовом жанре, они наполняются событиями и сюжетами, тем самым документально точное топографическое пространство дополняется психологическим пространством его субъектов.

Изображения субъектов этнического пространства, портреты составили раздел «Пространство личности», здесь отразились возрастные, гендерные, психологические особенности человеческих типов и характеров. Интересны женские характеры на портретах 1925 года «Девушка марийка» (х.м., 35×26), «Марийская девушка» (х.м., 26×34), «Марийская женщина» (х.м., 35×53), созданных П.А. Радимовым. Взгляд В.К. Тимофеева на характеры и типы марийцев отличается удивительной теплотой и симпатией. Поражает царственная «Марийка со снопом поскони» (1927, х.м., 87×60), восхищает «Старик-мариец» (1927, х.м., 57×62). На картине «Народный музыкант» (1926, х.м., 50×55) В.К. Тимофеев создает образ немногословный, даже философический.

И, наконец, последний раздел «Трансформация этнокультурного пространства» отразил социалистические преобразования того времени, связанное с ними появление субъектов нового типа. Разрушается универсальная оппозиция «сакральное – профанное», смешиваются пространства женское и мужское, образуя новое социальное пространство, на картинах П.Т. Горбунцова «Заседание сельсовета» и «Изба-читальня» (1929, х.м., 102×129), рождаются новые культурные герои: «Марийская девушка за газетой» Атлашкиной Е.Д (х.м., 40×49), «Портрет пролетарского поэта Бирюкова Н.И.» кисти Тимофеева В.К. (х.м., 50×42).

Выставка работ стала первым шагом в популяризации коллекции как уникального наследия культуры края.

На исходе 20-х годов XX века Т.Е. Евсеев вел активные переговоры с различными учреждениями Наркомпроса об издании альбомов или наборов открыток марийских вышивок и репродукций художественных картин из фондов музея. АХРР была тогда «аналогом профсоюза работников искусства», где решались проблемы «обеспечения заказами и снабжения необходимыми материалами, заботились об организации выставок и о музейных закупках, осуществляли связь с прессой и создавали художнику имя» (6, с. 106). Туда же обратился и Т.Е. Евсеев. Были достигнуты определенные договоренности с коммерческим отделом АХРР в г. Москве и Татполиграфом в г. Казани (7, л. 18, 47–48). В Акте обследования деятельности Марийского Областного Краеведческого музея от 10 августа 1929 года представителем национальной секции Центрального бюро краеведения Озеровым П.В. отмечаются как особо ценные два альбома рисунков и таблиц марийских вышивок и два альбома рисунков «Домашняя утварь мари» художника М.Ф. Хохлова, подготовленные к печати, материал рекомендован к скорейшей публикации. Но вот «след» идеи издания репродукций живописных работ из фондов МОКМ теряется, неизвестно была ли предпринята хоть какая-то попытка подготовки таковых. 1928 год был кризисным для АХРР, произошла ее реорганизация, смена руководства, так что, возможно, тем, кто оказывал поддержку проекту, стало теперь не до провинциальных инициатив. Вскоре, в 1931 году, был арестован в первый раз сам Т.Е. Евсеев. Начиналась новая, трагическая страница истории музея, его коллекций, республики и страны. Видимо, сегодня необходимо исправить этот пробел и осуществить идею Т.Е. Евсеева. Издание каталога коллекции будет способствовать ее популяризации. Творческим коллективом проекта также ведется работа в этом направлении.

За фактом малоизвестности коллекции широкой публике стоит проблема ее слабой изученности. В 30-е годы XX века в период репрессий была уничтожена первичная документация коллекции. Уничтожены были и многие работы К. Егорова, из более чем 70 закупленных картин Тимофеева сегодня сохранилось 40, коллекция оказалась забыта на многие годы. Отдельные работы стали изучаться лишь в последние десятилетия, в 1978 году общий обзор хранящихся в фондах картин сделали ведущий искусствовед страны С.М. Червонная и марийский искусствовед Б.Ф. Товаров-Кошкин (5, с. 10–13). Заметим, что богатейший графический материал П.Т. Горбунцова не получил никакого освещения в литературе до сих пор. В начале 80-х годов прошлого века искусствовед Г.И. Прокушев в книге «Художники Марийской АССР» написал: «Приходится только пожалеть, что работы Радимова и Тимофеева, имеющие не только историческую, но и художественную ценность, не стали достоянием марийского народа» (4, с. 9). Это высказывание можно отнести ко всей коллекции в целом! К сожалению, ситуация до сих пор не изменилась. Исследования в рамках проекта направлены на то, чтобы способствовать восстановлению важнейшей и интереснейшей страницы истории культуры марийского края, ввести коллекцию в общественную жизнь республики и научный оборот.

Сегодня заново проводится паспортизация работ коллекции, разработана новая форма паспорта предмета хранения, готовятся материалы для создания элект-

ронного каталога. Он позволит облегчить доступ к первичной информации о работах не только специалистам и исследователям, но и широкому кругу заинтересованных людей. В его составлении принимают участие как сотрудники музея, так и ученые-исследователи. Ведется искусствоведческий, дефектологический анализ работ, описание этнографического содержания. Вся информация будет внесена в электронные паспорта.

Началась работа по собиранию материалов по истории коллекции. К ней привлечены сотрудники музея. К сожалению, крохи сохранившейся информации в архивах Республики Марий Эл и Татарстана не позволяют создать полной картины того, как возникали замыслы и идеи, зачастую неизвестно, когда были написаны многие из работ, каковы были непосредственные впечатления и события. Нет ни дневников, ни воспоминаний, единичны официальные источники.

Но главной исследовательской задачей авторов проекта является культурологическое исследование коллекции, т.е. изучение картин и рисунков с точки зрения «вещного кода», целостности материального и ценностно-смыслового мира этнокультуры, только так можно будет выявить запечатленный в работах коллекции цельный образ народа, который увидели, прочувствовали и зафиксировали художники. Этот образ удивительно живой и многоплановый!

Предметом исследования в данном случае становится текст этнокультурного пространства народа мари. Он представлен в работах коллекции на трех уровнях – этнографической предметности, знаково-символическом уровне и художественном. Эти уровни тесно взаимосвязаны, неотделимы один от другого, хотя, если коснуться многочисленных набросков П.Т. Горбунцова, документальное начало там зачастую преобладает, тем интереснее проследить появление художественного осмысления. Причем, ценностно-смысловое содержание в некоторых работах только и возникает в связи с характером художественного решения картины.

Это ярко прослеживается, например, в работе Г.А. Медведева «Сплав леса по реке Кокшаге», написанной, скорее всего, в 20-е годы. Картина наполнена художественным видением. Она отразила не просто достоверно запечатленное хозяйственное занятие и географический ландшафт, ее пафосом стала идея преобразований, трансформации этнокультурного пространства на всех уровнях. Художник задействует для этого весь арсенал выразительных средств: динамичную композицию, живой быстрый мазок, тревожный колорит. Еще недавно народ целиком зависел от леса, почитал его, жил в нем и благодаря ему, а теперь с переходом в основном к земледельческому образу жизни, лес перестал быть главной духовной и сакральной доминантой, теперь он стал лишь частью экономической деятельности. Его вырубка, изображенная как напряженная динамичная сцена, где все участники объединены в едином решительном порыве, предстает рубкой старого образа жизни, прежнего мировоззрения. В глубине картины по центру у горизонта открываются вспаханные поля, на которых пока еще нет всходов. Туда же, извиваясь, уносит свои воды река, влекущая за собой вереницы связанных плотов. Темный охристый колорит картины, свинцовые облака на тяжелом синем небе, резкая боковая свето-

тень от низкого светила, четко обрисовывающая контуры вековых елей и сосен, все это создает на полотне драматизм эпического масштаба.

Надо сказать, что картин Медведева в коллекции всего лишь четыре, но, тем не менее, на них необходимо обратить внимание. Григорий Антонович Медведев – именитый казанский художник, один из основателей Казанской художественной школы, был учителем и старшим товарищем двух других казанских художников, П.А. Радимова и В.К. Тимофеева. За его плечами стояли традиции Петербургской академии художеств, школа знаменитого Павла Чистякова. Это в полной мере сказалось на характере трактовки темы в позднеромантической и символистской стилистике. Эта картина свидетельство того, как наследники русской художественной традиции, создавшие неорусское направление рубежа XIX–XX веков, в котором отразился дух русского народа, оказались помимо этого способными постичь дух и ключевую проблематику культуры иного народа, в данном случае марийского. Значение этой работы возрастает еще больше, если учесть факт, что она является единственной картиной такого рода как в коллекции музея, так и в творческом наследии Г.А. Медведева.

В 1935 году художник пишет еще одну картину на ту же самую тему, но она предстает у Г.А. Медведева совершенно в ином ключе. Меняется трактовка, следовательно, и манера изображения. Романтически-драматическое решение, несущее на себе печать модерна, отступает перед точным реалистическим изображением, победным пафосом соцреализма. Нейтральность эмоционального строя картины, спокойная композиция и мазок создают мягкий по настроению пейзаж, но не более. Этнокультурная проблематика исчезает.

Знаково-символический уровень этнокультурного пространства проступает в работах коллекции сквозь запечатленную этнографическую предметность интерьеров, костюма, трудовых занятий и пр. Здесь подразумевается система ценностей и смыслов, организующих повседневную жизнедеятельность народа. Художники выражают ее по-разному.

Например, в ряде работ П.А. Радимов намеренно стремится не создать жанровую сцену, выявить устойчивые основания культуры, принципы организации жилого пространства («Семья», 1925, х.м., 35×52.; «Бабушка и внучек», 1927, х.м., 49×78.; «У зыбки», х.м., 40×57; «В крестьянской избе», 1936, х.м., 51×79.). Он детально зафиксировал не только интерьеры традиционного марийского крестьянского жилища, но и домашние занятия. На картинах четко проведено деление сфер повседневности на мужские и женские (обработка лыка – у мужчин; прядение, вышивка и уход за ребенком – у женщин). Столь же четко разделено внутреннее пространство жилища на женскую и мужскую половины дома, на сакральное (красный угол) и профанное пространства. Фигуры людей в таких работах лишены характерности, стаффажны, они выполняют роль знаков. Зачастую пространство как бы разворачивается вокруг фигурки женщины («Вид деревни летом», 1927, х.м., 53×40.), она выступает семиотической доминантой, вокруг которой обустроен двор и усадьба. Как субъект культурного пространства женщина предстает на картинах хранительницей традиций, родно-

го очага. Заслуга П. Радимова в том, что он понял и передал роль женщины в традиционном укладе жизни мари. Картины лидера крупнейшей художественной группировки 20-х годов прошлого века АХРР Павла Радимова занимают достойное место в постоянных экспозициях музеев страны и стран ближнего зарубежья, но марийская страница в его творчестве практически неизвестна!

Значительную часть коллекции составляют работы В.К. Тимофеева. Исследователи изобразительного искусства марийского края подчеркивают исключительный вклад этого художника в начальный этап становления профессиональной живописи республики. Художник Василий Кириллович Тимофеев (1891–1969 гг.) был одним из самых авторитетных художников своего времени в Казани. Ученик Н.Фешина, П.Бенькова, Г.Медведева, он преподавал в Казанском художественном училище. В 30-х годах прошлого века Василий Тимофеев явился одним из организаторов Союза советских художников ТАССР. Он был прекрасным портретистом, пейзажистом, жанристом. Многие годы имя этого замечательного художника было забыто, но вот в 2006 году к 115-летию в Казани состоялась выставка его работ из фондов Государственного музея изобразительных искусств РТ, где хранится его художественное наследие. Богатейшая марийская тематика в творчестве В.К. Тимофеева до сих пор практически не изучена.

Четыре года подряд, с 1926 по 1929, он каждое лето проводил в марийском крае, в 1927 году его сопровождал в поездке по Моркинскому кантону сам Т.Е. Евсеев, который ввел его в круг своих близких и родных, дав прочувствовать художнику мир своего народа. Это обстоятельство, безусловно, ощущается в полотнах. Гора Карман курык наглядно представлена как кластерообразующая единица этнокультуры, как инфраструктурный природный топос культурного ландшафта этноса. На картине «Жатва» художник запечатлел важнейший пространственный архетип этнической культуры мари – лес (дерево, священная роща), организующий этнокультурное пространство, в котором разворачивается повседневная жизнь народа. Архетипические качества несут в себе портреты Тимофеева («Марийская женщина», х.м., 26×35; «Марийка со снопом поскони», 1927, х.м., 87×60; «Старик-мариец», 1927, х.м., 57×62).

Картины дышат живыми характерами, а не только предлагают зрителю достоверную этнографическую информацию. Психологические характеристики типов в портретах и жанровых сценах создают живой образ народа в его обыденных делах и заботах («Обработка холста», 1927, х.м., 62×89; «Вывозка навоза», 1927, х.м., 44×70; «Проводка радио в д.Кокшамары», х.м., 39×57). Знаково-символический уровень проступает у него в теснейшей связи с психологическим подходом.

Картины В.К. Тимофеева импрессионистичны, порой изысканы по колориту («Смолокуренный завод», 1927, х.м., 106×140), очень метки с точки зрения характеристики ситуации, позы, жеста, иногда не лишены тонкого юмора («Женщины-марийки за рукоделием», 1927, х.м., 52×64; «Вид марийской постройки», 1927, х.м., 50×57; «Навестила соседку», 1927, х.м., 35×44). В полотнах много света, большую значимость приобретает игра декоративных контрастов красного и белого цветов

национальной марийской одежды («Жатва», 1927, х.м., 58×85; «Возвращение марийки с речки (с бельём)», 1927, х.м., 44×48,5). Он мастерски использует разные способы композиционной организации изображаемого пространства («Гора Карман курык», 1927, х.м., 40×50; «Чукшинская гора», 1920-е, х.м., 43×45). Работы В.К. Тимофеева – наиболее полный художественный изобразительный источник информации о народе мари того времени.

Следующей неизученной страницей в коллекции является богатейший графический материал П.Т. Горбунцова. В республику Павел Тимофеевич приехал в 1926 году, когда ему было чуть больше 30 лет. Впоследствии он стал другом и наставником многих именитых художников Марий Эл, «патриархом марийской живописи». В 1927 году по приглашению Т.Е. Евсеева он отправляется в составе этнографической экспедиции по Звениговскому кантону. Поездка оказалась для художника очень плодотворной. Он открыл для себя самобытность местной культуры, красоту местной природы. Сегодня в фондах живописи Национального музея РМЭ им. Т.Евсеева хранится два альбома рисунков (около 100 ед. хранения), созданных П.Горбунцовым в экспедиции, а также собрание зарисовок и графических работ более поздних лет (около 30 ед. хранения). Несмотря на то, что зрелое творчество этого мастера довольно хорошо изучено, анализа рассматриваемых работ не проводилось, хотя Г.И. Прокушев, упоминая эту коллекцию в биографическом очерке о художнике, отмечает, что работы «и на сегодняшний день не утратили не только исторической или этнографической, но и художественной ценности» (8, с.7)

Большая часть работ посвящена изображению хозяйственной жизни народа, помимо сельскохозяйственной деятельности запечатлено и кустарное производство – смолокуренное, мочальное, ободьевое. Художник стремился запечатлеть этнические типажи через призму их профессиональной деятельности, он создает в зарисовках «Тип марийца-мочальника» (Бумага, графитный карандаш, 25×16,5 см), «Тип клепошника» (Бумага, графитный карандаш, 25×17,5). В поездках по республике П.Т. Горбунцовым было сделано множество зарисовок построек, изб, улиц конкретных деревень, многие из этих рисунков представляют собой замечательные акварельные пейзажи. В его работах можно увидеть мотивы экологического неблагополучия («Смолокуренное производство», 1927, бум., акв., тушь, перо, 12,6×24,5). П.Горбунцов был восхищен красотой края, он стал основоположником пейзажной живописи в республике, видимо, гибель природы глубоко трогала его душу. Художник первым в изобразительном искусстве края ставит вопрос об экологических последствиях трансформаций этнокультурного пространства.

Коллекция включает также работы первых художников из народа мари. И в этом состоит ее исключительное значение! Это главный источник в изучении отправной точки марийского профессионального изобразительного искусства как этнического явления. Этих работ мало – 9 живописных работ Елизаветы Дмитриевны Атлашкиной и 3 живописные и 13 графических работ Константина Федоровича Егорова. Их историко-культурное значение непреходяще! Это драгоценные крупицы уцелевшего наследия того сложного времени!

Итак, изучение коллекции со всей очевидностью ставит вопрос о ее сохранности и статусе. Совершенно очевидно, что коллекция является уникальным культурным наследием края. Вопрос ее сохранения стоит как никогда остро. В современном обществе фонды музеев выступают как информационный ресурс культуры региона. Для наиболее полного использования этого ресурса необходимо соответствующее техническое оснащение музея. С сожалением приходится констатировать факт его недостаточности, а следовательно, не реализуется потенциал коллекции, в том числе и на туристическом рынке.

Возрождение интереса к традиционной и классической культуре через новые музейные формы и традиционные экспозиции – это одна из основных задач музеев. Очевидно, что музеи проигрывают конкурентную борьбу другим учреждениям, работающим на информационно-досуговом рынке. Именно эта проблема – одна из наиболее актуальных проблем, стоящих перед Национальным музеем РМЭ. Один из путей решения этой проблемы – популяризация идеи культурного многообразия. Национальный музей им. Т. Евсеева имеет возможность на подлинных памятниках материальной и духовной культуры представить достижения единой гражданской нации и в то же время отразить этнокультурное своеобразие народов, населяющих Республику Марий Эл. Коллекция художественно-этнографических работ 20–30-х годов XX века из фондов Национального музея может стать серьезным инструментом в решении этих задач.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 333.

2. Экономическая и краеведческая хроника. // Марий Эл. 1927. №10.

3. *Тимофеев В.К.* Казанское отделение АХРР // Ассоциация художников революционной России. Сборник воспоминаний, статей, документов. – М., 1973. Цит. По кн. Кудрявцев В.Г. Александр Владимирович Григорьев. // Документы. Статьи. Письма. Воспоминания. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1992.

4. *Прокушев Г.И.* Художники Марийской АССР. – Л.: Художник РСФСР, 1982.

5. *Товаров-Кошкин Б.Ф., Червонная С.М.* Художники Марийской АССР. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1978.

6. *Степанян Н.С.* Искусство России XX века. Взгляд из 90-х. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.

7. ГА РМЭ. Ф. 1026. Оп.1. Д. 3.

8. *Прокушев Г.И.* Этюды о художниках Марий Эл. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003.

Nadezhda Bolshova, Elvira Kolcheva

COLLECTION OF ART-ETHNOGRAPHIC WORKS OF 20–30TH YEARS OF THE XX CENTURY FROM FUNDS OF THE NATIONAL MUSEUM OF MARI EL REPUBLIC AFTER T.E. EVSEYEV: STUDYING AND PRESERVATION QUESTIONS

The collection of art-ethnographic works of 20–30th years of the XX century, stored in the National museum of Mari El Republic after T. Evseyeva, has appeared as a result of the order for replenishment of funds of museum of local lore in Krasnokokshajsk. The given collection reflects a daily life of Mari village of that time. For creation of these works artists from Kazan have been invited to MAO, and also local artists are involved. Last exhibition of paintings has passed in 1936, and more than 70 years the collection was not shown to the spectator. Now employees of a museum try to meet this lack. In February, 2010 the exhibition again has seen its spectator. The exposition consists of 5 sections which show features of a landscape, types of the organization of settlements, houses, features of the people psychology, and various changes in connection with social transformations to a society of that time.

For functioning of exhibitions, the edition of albums of the given collection of T. Evseyev, the director of the Mari regional museum, actively carried on negotiations with the Archival storehouse of rare manuscripts. However plans were not carried out. Soon, in 1931, T. Evseyev has been arrested. Therefore, now a problem of collective of the research project «Ethno-cultural space in is art-ethnographic works of 20–30th from funds of national museum after T.Evseyev» is the edition of the catalogue of a collection and its popularization. Electronic certification, documentation studying, the analysis and the description of the ethnographic maintenance of a collection is necessary.

Pictures of G. Medvedev have well embodied economic employment and a geographical landscape, P.A. Radimov – an interior of country dwelling, P.T.Gorbuntsov – an economic life and a handicraft work, V.K. Timofeev's pictures became the fullest art source on Mari people studying. And some pictures of artists are not known till now. The given collection is a unique cultural heritage.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

СООБЩЕНИЯ

Людмила Иванова
Петрозаводск

ФИТО- И ЗООМОРФНЫЕ ПРИЗНАКИ ДУХОВ – ХОЗЯЕВ ЛЕСА В КАРЕЛЬСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ

Две огромные стихии, которые окружали любую карельскую деревню – это вода и лес. Жизнь карела была непосредственно связана с ними и во многом зависела именно от них. Поэтому человек, чувствуя свое бессилие перед природными явлениями, был вынужден установить контакт с этими стихиями и даже по возможности подчинить их себе.

Карельский фольклор отразил различные стадии развития мифологических представлений и верований: объектом поклонения служил и сам лес, и отдельные виды деревьев, и лесные божества Тапио и Хийси, и, наконец, духи – хозяева леса, лешие. Процесс постепенной эволюции верований на последнем этапе наглядно демонстрирует не только трансформация названий лесных хозяев (от наиболее архаичных metsänizändä хозяин леса, metsänhaltia дух леса до metsähine леший и затем biessa бес), но и изменения во внешности (от аморфных, фито- и зооморфных до антропоморфных).

Говоря о внешности духов – хозяев леса, следует в первую очередь обратить внимание на наличие фитоморфных признаков, которые свидетельствуют о наибольшей древности образов. Данные признаки сохранились только во фрагментарном виде.

Самым распространенным фитоморфным признаком в карельской мифологической прозе является уподобление роста лесных хозяев высоте растительности, среди которой они живут. Рассказчики часто подчеркивают, что где деревья высокие, там и духи огромного роста, а в кустарнике и они выглядят пониже. Знахарка говорит: «Идите в лес. Какие деревья, такие и жители придут к вам» – «Mänkyä meccäh. Mimmoset puut, semmoset i eläjät tullah teilä» (1, номер кассеты 3060, номер текста 4a). Чаще говорится, что это «мужик, ростом с высокое дерево» – «mužikku pitkien puuloin piduhus» (1, 3264/31) или «из лесу идут такие мужчины, которые выше деревьев» – «kun mečästä tulou semmosie miehie, jotta kun pitemmät puita kun ollah» (1, 1704/5).

«Стоит он… подле высокой ели, и кажется тебе, что подле ели стоит еще другая ель, а между тем на самом-то деле – это и есть леший. В маленьком леску он сам становится маленьким, а потому его опять и не отличить от деревьев» (2, с. 418).

Совершенно необычное по своей красочности описание лесных жителей дается в одной из карельских быличек. «Иду в лес, – рассказывает женщина, – ельник такой, вот такой высоты елочки, маленькие. Но есть и высокие деревья, а те маленькие деревья среди больших. И они словно бы в шелка одеты, эти елочки. Шелк есть ведь, ну словно бы шелк, шелковые платья на сосенках одеты. Я, говорит, испугалась: «Ой-ой-ой, ну куда я пришла? На чужую землю» (1, 3024/46). Это описание абсолютно не характерно для карельской мифологической прозы XX века. В ней хозяева леса – чаще всего существа мрачные, темные, внешне неприглядные, как, собственно, и пространство, которое их окружает: вряд ли в лесу можно найти более глухие и беспросветные места, чем ельники. А здесь – елочки одеты в шелка. Женщина сама дает разгадку этого: она попала «на чужую землю». И мало того, что она попала в тот мир, она еще смогла взглянуть на него глазами его жителей, и он предстал перед ней во всей красе. В том мире все наоборот: темный ельник превращается в яркое царство, заячий помет – во вкусные ягоды, а темная ночь становится светлым днем, и жители далеко не всегда одеты в «черные шинели». Все представления перевернуты.

Архаичными являются и сюжеты, в которых хозяева леса изображаются спереди похожими на человека, а сзади – на трухлявый пень, еловую кору и т. п. Чаще это относится к женским персонажам, которые спереди очень красивы, а сзади – уродливы в человеческом понимании, но тем самым сохраняют в себе древние фитоморфные черты. Такие образы остались зафиксированными только в финских архивах, сохранивших наиболее старые записи, сделанные до двадцатого века. В Южной Карелии встречаются рассказы о том, как в лесу к охотнику, ночующему у костра, приходит лесная дева – спереди красивая, а сзади как чурбан. Под Олонцом и в Беломорской Карелии рассказывают, что в лесу человеку может явиться лесная хозяйка (metsänemäntä). Она в женской одежде, но ни в коем случае не хочет показываться сзади. А в Олонецкой Карелии подобным образом видели и духа леса (metsänhaltija), здесь подразумевается уже мужской персонаж. Пастухи, охотники, сборщики ягод встречали его в облике человека: спереди как мужчина, а сзади волосатый, как еловый пень, покрытый бородатым лишайником. В Приганичной Карелии и сама дева леса сзади могла быть похожей на ольховую ветку, и, к примеру, коса, подаренная хозяином леса, при пристальном взгляде на лезвие превращалась в еловую ветвь (3, с. 144–146).

Судя по указателю Л. Симонсуури, в Приладожской Карелии записаны мифологические рассказы, в которых хозяева леса предстают и в самых разнообразных зооморфных видах. Это глухарь, тетерев, лось и медведь, самые крупные и почитаемые карелами птицы и животные (3). В быличках XX века человек встречает лесных духов в образе своего тотемного предка – медведя. В одном из рассказов

(3, 132/114) женщина, собирая ягоды, вдруг видит, что ей навстречу идет хозяин леса, медведь. Его внешний вид не описывается, отмечается только одна характерная деталь: он прихрамывает. А хромота – это один из признаков существ иного мира. Женщина очень пугается. Вообще состояние испуга – это неотъемлемая характеристика человеческого восприятия в быличках о лесных хозяевах. Например, в рассказах о святочных героях подразумевается, что, идя с ними на контакт, бояться ни в коем случае нельзя. В быличках о водяных часто присутствует доля любопытства, а подчас самый обычный человек может даже противостоять им, прогоняя прочь. В рассказах же о леших иного чувства, кроме страха, у людей чаще всего не возникает. Объясняется это тем, что, например, Крещенскую Бабу и Сюндю человек ждет только во время определенного годового цикла, Святок, он готовится к встрече, а чаще даже провоцирует ее с целью узнать будущее; при этом он окружает себя различными оберегами (магический круг и др.). С хозяевами воды человек часто встречается в ситуациях, когда каждая сторона находится на своей территории: человек – на земле, водяные – в воде или на пограничных территориях (мостки, камень, берег). С лешими же встреча происходит исключительно на их территории, абсолютно чуждой и даже враждебной самому человеку. И если в русской мифологической прозе леший может наведывать территорию, обжитую человеком, и даже заходить в дом, в карельской традиции это полностью исключено, кроме как в сюжетах о похищении детей: строжайшей границей для него служат изгородь и начало вспаханной земли. Именно поэтому, человек, попадая в лес, чувствует себя полностью беззащитным, находящимся во власти лесных хозяев, и его всегда преследует чувство страха.

Так происходит и в данной быличке: женщина пугается, но хромающий медведь догоняет ее и просит вытащить из лапы занозу. Женщина вытаскивает ее, пытается снова убежать. Но она полностью во власти хозяина леса: он усаживает ее на камень, и она безропотно сидит на нем двое суток, пока медведь ищет, чем отблагодарить свою спасительницу. Возвращается он с коровьей ногой, скидывает камень, кладет взамен «подарок» и отпускает домой. При этом рассказчик называет примечательную деталь, которая указывает на то, что медведь в данном случае не просто хозяин леса, но и тотемный первопредок, знакомый с обычаями человеческого рода: он кланяется женщине в ноги и уходит.

Иной образ медведя представлен в быличке (1, 702/8), рассказывающей о том, как пастух устроил женщине встречу с хозяином леса. В иерархической лестнице карельской деревни пастух занимал совершенно особое, почетное место, наряду с колдуном-знахарем и бабкой-повитухой. На весь пастбищный сезон он заключал особый договор с хозяином леса, при этом сам был вынужден соблюдать множество запретов, но и леший обязывался не трогать коров. При этом часто считалось, что хороший пастух не сам пасет животных, а именно леший. Стадо остается как бы внутри неприступного магического круга, который пастух обводит во время первого выгона скота. А леший четко соблюдает указанные ему границы: «Ни на вспаханную землю не ходи, ни через забор не поднимайся, вокруг иди!» Действие,

подкрепленное словом, имеет несокрушимую силу. Привел пастух женщину в лес, усадил на камень и вдруг… «Вдруг» – это совершенно особая временная маркировка «иного мира» (точно так же, как «камень» – маркировка локальная). В иное временное и локальное измерение, в котором можно встретиться с жителями этого мира, можно проникнуть именно «вдруг» – идея внезапности, молниеносности говорит, с одной стороны, о призрачности любых границ, а с другой стороны, независимости их от человеческой воли, человеческого сознания. В данном рассказе неожиданно появляются «подкрались как будто» два медвежонка, начинают обнюхивать дрожащую женщину, и вдруг она видит, что «сидит третья, большая, напротив». А рядом беззаботно гуляют коровы, они словно не замечают пришельцев из иного мира. И медведи коров не трогают, как позже объяснит пастух: «Сказал ведь: не бойся. Никто тебя не тронет. Колокольчик у коровы лапой тронет, а корову не тронет». В этом рассказе подчеркивается могущество пастуха-знахаря, подчинившего себе лесную силу, заключившего с ней договор «о ненападении». Не случайно и медвежата сначала кажутся женщине похожими на собак, на домашних животных. Но в то же время следует помнить, что в мифологии собака – не столько друг человека, сколько медиатор между мирами, и в этом ее главная роль. В конце концов, медведица, трижды прорычав, уводит медвежат, а женщина сможет подняться с камня, только когда придет пастух: кто открывает «дверцу» в иной мир, тот и должен ее закрыть.

Духи леса могут предстать и в образе волка. В Сямозерье (июль 2008 г., экспедиция ИЯЛИ КарНЦ и РГГУ в д. Трофимнаволок) записана быличка, рассказывающая о том, что при нарушении каких-либо табу (например, если пастух убивает любого лесного зверя) хозяин леса является во сне в виде трех волков.

Иногда хозяева леса предстают перед человеком в виде собаки. Такая «лесная собака» (metsän koira) уводит девочку в лес, при этом ластится к ней и «хвостом зазывает, зазывает, зазывает» (1, 772/5). В одной из быличек рассказывается о том, как поссорились два охотника, не понаслышке знакомые с охотничьей магией (1, 3264/32). Один «испортил» ружье товарищу. И когда тот, выстрелив 5–6 раз, не смог попасть в белку, то решил отомстить: прямо посреди ночи «вызвал» к костру собаку. Незнакомая собака появилась прямо из леса, черная с белой шейкой. Черный цвет, как известно, признак нечистой силы, очень часто именно в таком цвете в фольклоре всех народов видят леших. «Степан говорит: «Не шути, отправь вон эту собачку!» Испугался! «Ну если еще раз мимо выстрелю, еще не то придет, еще другое придет, подожди!» Оба, значит, они были колдунами, оба знали. «Не трону я больше тебя, стреляй, только отправь это вон!» Вася там снова, не знаю что сказал, и собачка эта исчезла, ушла вон! А это, говорит, была правда, ночью, да так поздно, огонь горит посредине, и он позвал собачку! Говорит: «Придет собачка!» И пришла, – говорит, – черная собачка, вокруг огня только ходит вот так, белая шея… Раньше такое вспоминали!»

В Аконлахти дед Омели по дороге к лесной избушке встретил трех неизвестных собак «белые, у каждой красные ленты на шее на такой широкий узел завяза-

ны… А моя собака хоть и смелая, в разных переделках бывала, а трется между ног, поскуливает. Тут я понял: неспроста. Эти собаки пробежали мимо, даже не взглянув, как будто нас с собакой и не было» (4, с. 79). Последнее замечание очень важно. Хозяева леса полностью уподобляются лесу, не хотят, чтобы их видели, да и стараются на людей обращать как можно меньше внимания. Карелы говорят, что «лес… полон нечистой силы – «метчяляйжид». Но мы не каждый раз видим ее, а не видим потому, что у лесовика есть особенная способность: принимать рост, равный высоте тех деревьев, подле которых он стоит… Да что было бы, … если бы у лешего не было такого свойства, тогда и в лес-то не вышел бы никогда, на каждом шагу торчал бы он – «худой» и пугал бы своим видом «крещеных» (2, с. 418). Эта мимикрия выгодна обеим сторонам, чтобы параллельные миры оставались параллельными и не пересекались, не подвергая опасности жителей обеих пространств: путь в иной мир строго охраняется, и попасть туда можно или обладая тайной силой, или нарушив запреты, или по воле хозяев «иного мира». Друг дает деду Омели совет, что «надо было между ног сплюнуть», и тогда собаки бы исчезли. Данное замечание, видимо, можно трактовать как совершение негативного действия, направленного на сам центр, или дверцу, через которую удалось проникнуть в «иной мир», – дед Омели, видимо, наступил на «плохие следы» («pahat jället»), которые оставили хозяева леса, и через эти следы проник в чуждое пространство: плевок должен был закрыть «дверцу». Плевок между ног символизирует, видимо, и фаллическую силу мужчины, всегда являющуюся орудием борьбы с нечистыми.

Нельзя не обратить внимание и на деталь, которая подчеркивалась во многих сюжетах: то у собачек белая полоса на шее, то красная лента, повязанная узлом. Белый цвет, как известно, – символ существ «иного мира», чаще несущих позитивную оценку, вот и в данном сюжете белые собаки (каковых практически не было у карел, лайки были рыжими или черными) не представляли никакой опасности для человека. Красный цвет ассимилирует в себе жизненную силу, могущество. Полосы и ленты на шее, видимо, можно трактовать по-разному. В какой-то мере – это аналог пояса, который, как известно, «представляется замкнутым кругом, символизирующим вечность, поэтому перепоясывание персонажа – знак приобщения его к вечности» (5, с. 16). Во-вторых, эта круговая полоса – аналог магических действенных и вербальных кругов, которые человек для своей защиты использует, например, во время гадания или разговора с лешим; это символ защищенности. В-третьих, существует общеизвестная теория, что лешие произошли от умерших или погребенных в лесу. А так как в лесу, т.е. за церковной или кладбищенской оградой погребали только некрещеных и самоубийц, то это, возможно, своеобразная отметина, напоминание об удавке на шее первопредка.

Но «лесные собаки» могут представлять и опасность для человека. Это происходит, когда нарушаются какие-то запреты. «Посмотри-ка, мне в лесу навстречу собака прибежала, и не укусила, только облаяла, да об ногу ткнулась. Я сказала на том месте: «Сволочь! Гад!» А потом: «Караул!», домой не попаду, опухло, а как

больно! Потом надо было ходить прощения просить три вечера» (1, 3385/5–7). В лесу вообще запрещено материться и даже громко разговаривать, петь, а здесь матом обругали самого «хозяина леса» – сразу последовало наказание. На юге Карелии (Вешкелица) рассказывали, что у лешего есть собака, которая лает коротким лаем и может указать место клада (6, с. 358).

Иногда собаки являются просто спутниками «хозяев леса». Охотник, сидя в лесной избушке, уже поздно вечером слышит собачий лай, а потом раздаются выстрелы. «А раз вечер, так темно, как увидишь в темноте стрелять?» И в конце концов выстрелы приближаются и в избушку заходит сам хозяин леса уже в мужском обличии (1, 1734/2). В финских мифологических рассказах у лешего есть коровы, которые поднимаются из земли и уходят в нее. Возможно, в целях пополнения своего стада хозяин леса уводит коров у людей.

На более позднем этапе в человеческом сознании образы хозяев леса уже полностью уподобляются нечистой силе. Рассказывая былички, карелы часто так и говорят: «В лесу – хозяин. Хозяин леса. Бесы. Раньше бабушка, мать отца, видела их своими глазами» (1, 3060/4а). Но их продолжают видеть в образе собак, который традиционно совершенно не свойственен такому персонажу как черт, зато присущ лесным хозяевам. «А у отца это было. Арефьев старик в Ковде жил, позвал в баню. Говорит: «... придут к тебе собаки и ты будешь им работу давать, а они будут тебе имущество приносить». А отец сказал: «Я лучше десять раз с коробом пойду побираться, чем мне такой хлеб! Нет!» – «A tuattoruaalla se oli. Orefjev-ukko Kouvassa eli, kummen kylyh... Tullah koirat siunluokse, i sie heilä rupiet työtä antamah, a hän ruvetah siule imušestvua kantamah. Tuatto šanoi: »Ennen mie kymmenen kertua käyn koroban keralla kysymäh, čem miulla šemmoni leipä! En!»». Здесь две детали ярко подчеркивают, что в данном случае этот персонаж явный черт, хотя вначале автор позиционирует его как хозяина леса: во-первых, он вездесущ в мире человека и приходит в баню, на человеческую территорию, чего традиционно хозяин леса ни в коем случае делать не может – он скован границами своего «иного» мира. А во-вторых, принять его награду – равнозначно продаже души, что также идет вразрез с образом хозяев леса: человек с готовностью принимает их нечастые приношения, которые делаются в обмен на какие-то небольшие услуги, как в сюжете с медведем, занозившим лапу.

Хозяева леса могут предстать в образе еще одного тотемного животного – лося. В одном из сюжетов рассказывается, как лесные духи наказывают за непотребное поведение: «Тут у нас был случай! Поехали, напились сначала, поехали, разухарились, а за Чуйнаволоком горки есть – лось на машину выбежал. И одному угодило сверху, кабина сломалась, раздавилась, раз лось прыгнул через машину. И в дом сумасшедших попал!.. Надо перекреститься, когда куда пойдешь, обязательно! Я всю жизнь в Бога верила, все время с молитвой уходила» (Teä meile oli sluučei! Lähtiettih, juodihes ezmäi viinoa, lähtiettih, tuhahtettihes i ielleh čuuniemes on sie, mäit ollah – hirvi mašinah juoksi. I yhtel puutui peäl, kabin se murei, lädžöi – hirvi ku hyppeän peäliči mašinas. I uroaloin kodih puutui!.. Pidäy silmät ristii,

kunna lähtet ob'azatel'no! Minä olin ijän kaiken Bogaverujuš'oi, ainos malitunkel lähtin) (1, 3463/8–14).

Предстают лешие в быличках и в орнитоморфном виде: «Harakku se yäl hatšahtau. Sanotah: ei se harakku ole. Metsänhaltia» – «Сорока ночью стрекочет. Говорят, что это не сорока. Хозяин леса» (7, номер текста К 2).

Зооморфная внешность лесных хозяев может трактоваться и просто как некий «лесной зверек». Однажды лес спрятал двух детей. Позже, когда их нашли, ребята рассказали, что они прекрасно слышали, что родители их ищут, бегут прямо следом. Но откликнуться они не могли: «Какой-то лесной зверек по лесу бежал, нам надо было следом идти!» Между нашим и иным миром лежит плотная завеса, и жители этого мира не могут видеть обитателей другого.

В мифологических рассказах часто появляется и образ лошади. Иногда хозяин леса едет на ней верхом или в телеге, а порой он сам перевоплощается в это животное. В одном из сюжетов девочку увозят «на белой лошади». И она так же, как в предыдущей быличке, видит ищущих, но подать голос не может. Белый цвет снова подчеркивает, что это представители иного мира, мира бесцветного и бестелесного, невидимого, каковыми становятся все, кто попадает в него.

В другой быличке мальчик, пробывший в лесу трое суток, рассказывает, что «дядя посадил на лошадь и катал» (7, К 201). Причем леший не смог унести его насовсем, т.к. на шее у ребенка был крестик.

Практически во всех сюжетах, в которых фигурирует лошадь, указывается на способность лешего бесследно и мгновенно исчезать. Однажды мальчик вышел ночью на улицу, чтобы сходить в туалет. Подошла лошадь с санями и раздался голос: «Поехали со мной». Было очень холодно, а на ребенке нет ни шапки, ни куртки. И в ближайшей деревне он зашел в дом погреться. Там взрослые сразу поняли, что это леший в виде коня (metšine), раз есть лошадь и телега, а наездника нет. Они перекрестили животное, и все пропало (7, К 701).

В другой быличке мужчина ночью шел по лесной дороге. Вдруг подходит к нему лошадь с повозкой, останавливается. Он хотел было сесть на нее, внезапно все пропало, а он оказался сидящим на дороге. «Это был леший», – понял мужчина и в ужасе бросился бежать домой (7, К 47).

Может бесследно исчезать и леший в образе молодого красивого мужчины, едущий верхом на коне. Он просит уступить дорогу и тут же пропадает (7, К 47).

Все описанные фито- и зооморфные признаки внешности хозяев леса практически исчезли к концу двадцатого века. В современных быличках лесные духи антропоморфны, пропадает ореол почитания, они все чаще ассоциируются с нечистой силой и, соответственно, называются бесами.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Фонограммархив Института языка, литературы, истории КарНЦ (ФИЯЛИ).

2. *Лесков Н.* Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. Вып. 1–3. – СПб., 1893.

3. *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. – Петрозаводск, 1991.

4. *Jurinoja V.* Akonlahden arkea ja juhlaa. – Turku, 1965.

5. *Криничная Н.А.* Лесные наваждения. – Петрозаводск, 1993.

6. *Harva U.* Suomalaisten muinasusko. – Porvoo-Helsinki, 1948.

7. Фольклорный архив Финского литературного общества (SKS).

Lydmila Ivanova

PHYTO- AND ZOOMORPHIC TRAITS OF FOREST MASTER SPIRITS IN KARELIAN MYTHOLOGICAL PROSE

The paper is based on little known materials stored at the Scientific Archives and the Audio Record Archive of the Institute of Language, Literature and History of Karelian Research Centre of the Russian Academy of Science. It deals with the most archaic external traits of forest master spirits: phyto-, zoo-, and ornithomorphic. This stratum of believes, maintained up to the 21st century, renders some of the oldest ideas of Karelians, when forest masters were deeply and unconditionally revered. However, Karelian folklore reflects different stages in the development of mythological ideas, where one worshiped both the woods themselves and specific tree species, and the forest deities Tapio and Hiisi, up to the later anthropomorphic portrayal of forest spirits, when they were more and more associated with evil spirits, demons.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Ольга Зиявадинова
Сыктывкар

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В ПОЭЗИИ В. ЧИСТАЛЕВА И К. ГЕРДА

Вениамин Тимофеевич Чисталев (1890–1939) – автор широко известных стихотворений о природе: «Аръявыв» («К осени», 1921), «Кайла видзӧдла» («Поднимусь, взгляну», 1921), «Гожся лунӧ» («Летним днем», 1922), «Гожӧм пом» («Конец лета», 1922), «Тувсовъя» («Весеннее», 1922), «Ывлавыв» («Природа», 1922), «Тувсов войясын» («Весенними ночами», 1923), «Ар» («Осень», 1924), «Югыд тӧлысь» («Светлая ночь», 1925). Тема человека и природы – одна из главных в творчестве поэта, его принято считать основоположником пейзажной лирики в коми литературе. Особенностью поэзии В.Т. Чисталева является то, что тема природы в ней тесно связана с темой творчества, которое осмысливается в сопоставлении бытия природы и жизни человека. Окружающий человека мир рассматривается поэтом как источник вдохновения, природа и человек, по его мнению, – два активных начала, в общении с естественной средой человек познает самого себя. Подобную зависимость поэт обнаруживает в собственной творческой биографии; это отражено в стихотворении «Поэзия артмом» («Рождение поэзии», 1923). Неслучайно в одном из своих ранних сборников он поставил это стихотворение в разделе «Водзкыв пыдди» (Вместо предисловия), считая его своеобразным эпиграфом ко всему творчеству:

Ог тӧд, коді менӧ чужтліс,	Кто родил меня – не знаю,
Коді быдтіс, вердіс-удіс,	Кто вырастил, выкормил,
Сьывны-мойдны йӧзсӧ лэдзліс...	Вдохновил на песни о народе…
Гашкӧ, лӧзов чӧд тусь пиын	Может, среди черничных ягод
Быдми меӧй вор туй дорын,	Вырос я около лесной дороги,
Да öктіс кудъяс ветлысь-мунысь.	И собрал меня в пестер прохожий.
Гашкӧ, вӧр ты пыдӧс ваыс	Может, вода со дна лесного озера
Вӧлі меным потан пыдди,	Была мне вместо люльки,
Чӧж-пӧткаыс ӧввӧ сьывліс.	Пела мне песни лесная птица.
Гашкӧ, вӧлі лӧня вӧрыс...	Может, лес был тихий…
Меным висьтъяс йӧлӧгаӧ	Мне рассказы эхом
Тӧлысь югӧр чукӧрталіс.	Доносил блик луны...

(Здесь и далее подстрочный перевод автора статьи)

Лирический герой В.Т. Чисталева ощущает себя частью природы, он обязан ей своим поэтическим талантом; последний понимается им как возможность по-

знания мира, дарованная человеку природой. Композиционно стихотворение состоит из двух частей, переход от первой ко второй осуществляется в 3–4 строках, причем, вторая часть – пейзажная. В ней вырисовывается целостный образ окружающего мира; описание построено на перечислении конкретных мотивов и образов из естественной среды. В стихотворении постепенно возникают реалии, представляющие четыре мировые стихии: земля (черничные ягоды, лесная дорога), вода (лесное озеро), воздух (эхо), огонь (свет луны). Время действия данного стихотворения – вечность природного бытия, его пространство – весь мир. Мировые стихии, несмотря на различные функции, связаны в данном случае с философскими понятиями – любовь, творческое начало в человеке. В содержательном плане стихотворение строится на оппозиции «верх» – «низ», однако у коми поэта эти понятия не столько противопоставлены, сколько связываются; природный мир распахивается для лирического героя, раскрывается для его поэтического дарования по вертикали и горизонтали.

В.Т. Чисталев, подобно русским педагогам Н.Г. Чернышевскому, Н.Д. Ушинскому, В.А. Сухомлинскому, был просветителем. Думается, это была тенденция в культуре России. Идея просвещения впервые возникла у него в 1908 году, когда он находился в Усть-Сысольске и узнал о попытке профессора К.Ф. Жакова издавать газету на коми языке. В 1908 году поэт устраивается работать учителем в начальную школу в село Пожег, обучает детей на родном языке; наряду с творческой работой он пишет на коми языке учебники и книги для чтения в начальных классах: «Быдманторъяс (вӧр-пу йылысь)» – «Растительность (о лесных деревьях)». В эти книги он помещает стихотворения о природе, которые оценивает как средство воспитания детей, он старался привить своими книгами интерес и любовь к окружающей природе, бережное отношение к ней. Вместе с учащимися он организовал школьный музей, где хранились собранные детьми экспонаты, характеризующие природу и быт села; в школе он руководил литкружком, совместно с кружковцами издавал рукописный журнал «Подув вӧр» («Молодая поросль»), а в сельском клубе при его активном участии выходила стенгазета «Ытва» («Половодье»). В.Т. Чисталев активно занимался общественными делами, организовывал субботники, сажал с детьми и односельчанами деревья.

В стихотворении «Чукӧстӧм» («Призыв»), посвященном Первому съезду учителей, автор поставил перед современниками проблему воспитания чувства природы в процессе школьного обучения, его беспокоила мысль о том, что развитие промышленности повлечет гибель лесов, оскудение красоты родных просторов:

Гежӧдмас-шочаммас вӧръяс;	Поредеют леса;
Кушмалас пармаяс, ягъяс;	Будут вырублены чаща и бор;
Гудыртчас, няйтчалас юяс;	Помутнеют, загрязнятся реки;
Синва кодь сӧстӧм ва пемдас.	Вода, прозрачней слезы, потемнеет.
Лӧнь гажыс бырӧ,	Исчезнет тихая радость,
Важ сьылӧм кусас,	Погаснет старинная песня,
Чужан кыв	Родная речь
Мисьтӧммас, торксяс.	Засорится, потеряет красоту.

В. Чисталев призывает к сохранению основанного на историческом опыте представления о соотношении двух основных величин на земле – природы и человека, он говорит молодому поколению о необходимости беречь окружающую природу: забота о сохранении природы связана у него с мечтами о будущем. Поэт считает, что земля, дающая радость и счастье человеку, должна сохранить свою красоту для будущих поколений. В 1923 году поэт пишет стихотворение «Веж, гажа лун» («Светлый, веселый день») – гимн детям, в котором призывает воспитывать бережное отношение к природе с детских лет.

В стихотворении «Ывлавыв» («Природа», 1922), жанр которого сам лирик определил как восхваление, выражено восхищение беспредельными просторами северной природы. Зачином произведения является мысль о диалектическом противоречии: человек захвачен красотой познания мира и вместе с тем осознает свою беспомощность перед вселенной, космосом. Природа, по мнению автора, – это величественное начало, нечто чудное, сокровенное, она обладает неразгаданной самостоятельной сущностью, соответственно, человек понимается как маленькая частица большого, прекрасного, гармонического целого:

Ог, ог лысьт ме, ичӧтиктор тэнад,
Мувывса лов кутысь, шыасьны.
Сӧмын нӧ шемӧсон коля тэ
водзын сулалан.

Нет, нет не смею я, твоя частичка,
Земную жизнь творящий, подать голос.
Только, потрясенный, остаюсь стоящим
перед тобой...

(Перевод В.Н.Демина)

Для большинства поэтических произведений В. Чисталева характерно неторопливое воссоздание целой картины, постепенно складывающейся из тщательно воспроизведенных деталей. Поэт отталкивается от точной фиксации мельчайших подробностей из окружающего мира: хлопотливый воробей обустраивает свое гнездо; звонкая весенняя капель нарушает тишину, снег оседает и темнеет, бегут ручейки, зеленеют луга – приближается весна, на деревьях распускается нежная зеленая листва, лирический герой видит и слышит, как шумят весной ручьи, как поют прилетевшие птицы, как ярко зеленеют луга. Автор описывает процессы пробуждения природы под животворящими лучами весеннего солнца, цветения и созревания растительности.

Необходимо заметить, что один из самых распространенных мотивов пейзажной лирики В. Чисталева – жизнь как смена форм и ситуаций, смена времен года и типа поведения «персонажей» из мира природы или перемены в их состоянии и поведении. В этом плане важным элементом в общем портрете природы воспринимается, например, такой «пустяк» для человека, но не для птицы, как строительство гнезда: «Пышкай» («Воробей», 1921). Коми лирик находит в этом ценность: подобные мелочи свидетельствуют, что жизнь продолжается, птицы заняты делом, они живут, растут, заботятся о поддержании и продолжении вечного процесса развития, обновления. Размышление автора о родственном внимании ко всему живому на земле является составной частью философского понимания единства человека и природы.

В стихотворениях поэта есть зарисовки видов природы, которые несут на себе следы экономической, сельскохозяйственной деятельности людей, то есть произведения с социальным планом изображения. Мотив весны прочно ассоциируется с надеждой и счастьем, лирический герой чутко прислушивается к шороху молодой листвы, любуется зеленеющим лесом: «Тувсовъя» («Весеннее», 1922), «Тувсов войясын» («Весенними ночами», 1923). Мотив лета связан с занятиями героев: лето – пора сенокоса.

Тем не менее, даже В.Т. Чисталева затронули радикальные идеи, он также признает право человека на покорение «первой» природы и строительство «второй» в стихотворении «Кайла, видзӧдла» («Поднимусь, взгляну», 1921), в котором повествуется об окончании тяжелой крестьянской страды, описывается процесс расчищения человеком леса, целью которого является отвоевание пространства для земледелия. Человек отвоевывает у дикой природы пашню для посева, изменяет ее для своего удобства и блага. Позиция во взгляде на отношения человека и окружающей среды изменилась, т.к в этот исторический момент в общественном сознании укреплялись идеи природоборчества: преобразования природного облика страны, укрепления мощи человека достижениями науки и техники. В данной позиции главное – возвышение роли человека в земной цивилизации: человек оценивается как движитель жизни, а природа – как косная среда, препятствующая развитию.

Таким образом, тема взаимоотношений человека и природы в творчестве В.Т. Чисталева осознавалась как фундаментальная, стержневая и развивалась по нескольким узловым аспектам: философскому, социальному, просветительскому. По первому аспекту природа истолковывалась автором как уникальная целостность, величественное, сокровенное начало, прекрасное гармоничное целое, составной частью которого является человек. Природа понимается автором как важнейшая часть мироздания, как непременная составляющая бытия человека. В социальном аспекте задачей виделось или лучшее приспосабливание к естественной среде, для улучшения условий жизни, преобразования природного облика страны, укрепления мощи человека достижениями науки и техники или замена ее «второй» природой, то есть созданной руками человека. В просветительском – автор говорил о целенаправленном воспитании в детях чувства природы, бережного отношения к окружающей среде. Книги, учебники, которые В. Чисталев писал на коми языке для чтения в начальных классах, выполняли задачу популяризации знаний о естественном мире и, что важно в русле наших рассуждений, воспитывали в детях, в читателе уважение к живому; художественному, на уровне которого коми поэт обогатил природоописания живописностью, необычайной красотой и поэтичностью. Он воссоздает естественный мир в традициях «реалистического» рисунка, с тщательно выписанными деталями. Этот факт свидетельствует о том, что природа сохраняет свое значение как объект художественного познания в литературе в целом. В.Т. Чисталев – один из первых коми поэтов и прозаиков, который признавал право природы на самостоятельное «жанровое» место в прозе.

Тема взаимоотношений человека и природы является одной из важнейших в творчестве Кузебая Герда (Козьма Петрович Чайников, 1898–1941) – удмуртского поэта, прозаика, драматурга, общественного деятеля, фольклориста, этнографа, лингвиста, литературного критика, переводчика: «После дождя», «В небе горят звезды», «Полдень», «Осень», «Весна идет», «Утренняя заря», «Цветущая черемуха», «Липы», «Березы». Поэтичны и своеобразны пейзажные стихотворения К.Герда «Солнце в доме», «Луна»; тонкими и точными деталями рисует он картины летнего вечера в деревне «Летний вечер», блеск жемчужной росы «Роса». В стихотворениях «Зима», «Родному краю», «В окрестностях Камы», «В нашем поле», «Вечером», «Я ни разу не видел море», «Весна», «Раннею весной», «После дождя», «Ржаное поле», «Вчера», «Узоры на окне», «Поле», «Осенние журавли», «Последние цветы», «Утро», «Незабудки» описана природа родного края – леса, чащи, луга, зеленеющие поля, утренние росистые тропинки, реки, спящие в объятиях льда, прозрачные озера. Стихотворения о природе К.Герда красочны, живописны, в них брызжет могучая, игривая жизнь: «бушует, злится вьюга», «кружится белый снег», «восходит солнце», «листья срываются с ветвей», «тает толстый лед», «бегут ручьи, льются, журчат», «волнисто колышется ржаное поле», «пчелы ловко кружат над цветами и собирают мед». Весенняя тематика, несущая в себе радость обновления жизни, воплощена в стихотворениях «Весна» (1924), «Раннею весной» (1926). В данных стихотворениях, подобно произведениям коми лирика В.Чисталева, описания сосредоточены на изменениях, которые происходят в природе: тает толстый лед, ручьи бегут, льются, журчат, скворцы поют, весь день воробьи чирикают, галки, усевшись на плетень, весело приветствуют апрель и т.д. Весной все обновляется: листочки тянутся к солнцу, ветер теплеет, снег убегает с полей, лопаются почки на деревьях, все вокруг зеленеет, солнце согревает поля:

К нам опять идет
Новая весна –
Тает толстый лед,
Ожила волна…
Кама ожила,
Ожила вода,
Небо и земля
Весело глядят.
Вновь ручьи бегут –
Льются и журчат.
И скворцы поют,
Журавли летят…

(1, с. 122)

В художественном мире автора весна символизирует счастье, радость, обилие, довольство, плодородие, весной все рождается заново, обновляется весь мир, в этом движении таятся могучие силы природы. Экспрессию создают восклицательные предложения, побудительная энергетика которых многократно умножается за счет «волнообразных» повторов:

Такой прелестный день!
Такой веселый день!
На улице тепло.
Свалившийся плетень
И тот сегодня рад на солнце поглядеть!
Кругом светло.
И капелька звенеть
Сегодня стала звонче и сильней,
И небо синее теперь синей,
Чем было раньше…Где-то вдалеке
Кричат. И толстый лед
Ломают на реке…
…А в воздухе – и аромат, и прель.
И ручеек под снегом, как свирель,
Звенит,
Звенит…

(1, с. 123)

Природа, по мнению К.Герда, вечно деятельная животворящая сила, мощь которой неиссякаема, за кажущимся умиранием всегда следует воскрешение.

Автор пишет о природе Удмуртии с тонким пониманием ее красот, со знанием таинственных, сокровенных законов бытия. Удмуртский исследователь Ф.К. Ермаков отмечает, что К.Герд поддерживал дружеские контакты с коми поэтом В.Савиным, который по мотивам стихотворения К. Герда «Я ни разу не видел море» создал свое знаменитое стихотворение «Коми море», переведенное на ряд языков; произведение К.Герда завоевало широкую популярность, покорило читателей выразительным воспроизведением красоты родного края и стало гимном Удмуртии (2, с. 173–174).

В стихотворениях «Вчера», «Ржаное поле», «После дождя», «Осенние журавли» в пейзаже открывается величавость; примечательна сама почти «домашняя» интонация разговора о природе, как о чем-то близком сердцу автора. Повседневное, будничное соседство с ней позволяет человеку проникнуться величавостью и поэзией природы. В стихотворении «Осень» (1927), оформленном в рамках сонета, – отражение картины увядания природы и богатства осенних красок:

В лиловых пятнах, желтых и багряных,
Стоит за речкой лес…И клены на полянах,
Поднявши ввысь обглоданные ветки,
Размахивают золотою сеткой.
Рябина бьется, умирая за год,
Вся в синяках, в кровавых сгустках ягод…
Осенний ветер злобно налетает –
Кружатся листья вспугнутою стаей.
Дождь моросит. Земля глядит пустыней.
День убыл… Ночью жгучий иней
Сжигает все. Кричат угрюмо галки…

(1, с. 142)

Осень предстаёт перед нами в традиционном грустно-элегическом настроении. Минорное звучание создаётся и усиливается эпитетами, посредством которых мы чувствуем грусть лирического героя. Образ осени в данном произведении соткан из традиционных для лирики природных образов («лес лиловый», «желтый», «багряный», «осенний ветер, злобно налетающий», «моросящий дождь» и т.д.), которые олицетворяют наступившую осень. Лики осени представлены К.Гердом очень тонко, зримо, через сравнения и эпитеты. В стихотворении «Узоры на окне» лирический герой любуется узорами, созданными легким морозцем. В стихотворении «После дождя» – живопись, захватывающая мощью красок, внутренней законченностью каждой картины и динамикой великолепных переходов от одной к другой:

Гром утих
За дальним перелеском,
Вышло солнце вновь из облаков.
Кажется, начищено до блеска
Вымытое золото хлебов.
Как легко дышать!
И как просторно…
Ловит взгляд мельчайшую деталь:
Наклонились травы к тропке торной,
Зеленеет вновь лесная даль…
Мне казалось утром, что головки
Васильков
Шальной жарой сожжет.
А сейчас над ними
Кружат ловкие
Пчелы, собирающие мед.
Белым светом разлилась гречиха,
Белая, она слепит глаза.
На ветлу кокетливо и тихо
Отдохнуть присела стрекоза.
Жаворонок, дождиком умытый,
На траву проселочную сел.
И, напившись из колесного следа,
Весело над нивою взлетел…

(1, с. 125)

Лирический герой данного произведения ощущает будничное и незатейливое воплощение вечности природной жизни, ее вечного круговорота; растения во всем многообразии, деревья, цветы, насекомые – могущественное царство природной жизни, основа всего живущего, – все они живут рядом с человеком.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что В.Чисталев и К.Герд являются художниками философского масштаба, решавшими проблемы бытийного значения, одной из которых является проблема взаимоотношений человека и природы. Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что характер изображения приро-

ды в творчестве рассматриваемых нами авторов во многом определяется их мироощущением, решением философских вопросов о сущности вселенской жизни, пониманием беззащитности человеческой жизни перед лицом космоса.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Кузебай Герд.* В полете к солнцу…: стихи, поэмы. Перевод с удмуртского. – Ижевск: Удмуртия, 1989.

2. *Ермаков Ф.К.* Удмуртский поэт и ученый: очерк. – Ижевск, 1988.

Olga Zijavadinova

NATURE PHILOSOPHY IN V.CHISTALEV AND K.GERD'S POETRY

In the article V.Chistalev and K.Gerd's creativity which have given rise to literary tradition in development of the art image of the nature is considered, they have put in pawn bases of various forms of descriptions of the nature; the system of ideas connected with understanding of the person and the nature is presented; the specificity of figurative thinking reflected in poetics nature description is investigated.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Валентина Миронова
Петрозаводск

ЭПИТЕТЫ В ЮЖНОКАРЕЛЬСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ
(на примере песни «Сватовство в мифической стране Хийтола»)

В карельской эпической традиции эпитеты используются довольно широко, однако в научной литературе освоению этого поэтического приема уделено недостаточное внимание. Приоритет в этом направлении принадлежит финляндским ученым, которые неоднократно касались данной проблемы, но материалом для исследований в основном служили руны эпоса «Калевала», а не собственно эпические песни. Использование данного изобразительного средства было рассмотрено такими учеными, как Ф.А. Хастеско, О.Окконен, Э.А. Сааримаа, М.Кууси, В.Кауконен, А.Турунен, но их изыскания до конца так и не раскрыли сущность этой поэтической особенности традиционных карельских рун.

В отечественной фольклористике вопрос употребления эпитетов в карельских эпических песнях рассмотрен слабо, в основном некоторые замечания делались попутно при анализе каких-либо других поэтических структур. Единственными до настоящего времени являются наработки В.Я. Евсеева, представленные в виде отдельной главы «Эпитет в рунах» в рамках монографии «Исторические основы карело-финского эпоса» (1, с. 230–244). Следует напомнить, что ученый привлекал для исследования севернокарельский, южнокарельский и приладожский материал, стараясь найти в любом изобразительном средстве некую историческую основу или связь с реалиями. В этой связи рассмотрение эпитетов, бытующих в южнокарельской традиции, сделано недостаточно полно, проанализированы только наиболее распространенные случаи, отсутствует полный анализ метафорических эпитетов.

Целью данной статьи является выявление эпитетов в обозначенной этнолокальной традиции на примере одной наиболее распространенной песни о сватовстве в Хийтола. Материалом для анализа служат варианты, записанные на территории Олонецкой Карелии на протяжении конца XIX – начала XX веков и опубликованные в сборниках «Древние руны финского народа» (2), «Карельские эпические песни» (3).

Текстуальный обзор имеющихся в нашем распоряжении вариантов песен о сватовстве показывает, что наряду с другими тропами эпитеты были достаточно широко распространены. С помощью этого поэтического приема дается характеристика всех основных образов повествования: *Вяйнямейне* всегда *старый Вяй-*

нямейне (vahna Väinämöine), Йоугамойне – молодой Йоугамойне (nuori Jougatoine), дочь Хийси – красивая Катерина (kaunis Katerina) или *единственная Анни (Anni ainavoine)* или *непорочная дева* (*imbi neiuyt*). Щука, обитательница синего моря, представлена всегда как *серая щука – harmai haugi* или *большая щука (suuri haugi)* или *щука редкого цвета – haugi harvukirju.* Устойчивым является описание моря, своеобразной границы между миром реальным и потусторонним – *синее море (sinine meri)* или *малое море* (*sula meri*). Стабильно также изображение острова, появляющегося посреди моря посредством выпевания кузнецом Илмойллиненом – *синий остров (sinine suari)*. В некоторых вариантах добрые вести, принесенные птицей в кузню, представлены как *вести хорошие – sanomat hyvät.* Герой едет сватать невесту в мифическую Хийтолу *на расписных саночках – kirjavis korjazis.*

Таким образом, постоянные эпитеты используются при описании основных образов повествования, также с их помощью рисуются пейзажи и явления, так или иначе связанные с рассматриваемой сюжетной коллизией. В этих случаях эпитеты в текстах выполняют как изобразительную функцию (*синее море*, *серая щука*), так и эмоционально-оценочную: *красивая Катерина, единственная Катерина, хорошие вести* и т. д. Изобразительные и эмоционально-оценочные эпитеты с точки зрения семантики относятся к нетропеическим эпитетам. Они в свою очередь подразделяются на эпитеты положительного значения, или эмоционально положительные, и эпитеты отрицательного значения, или эмоционально отрицательные. Применение эпитетов этих двух типов в рассматриваемых южнокарельских эпических песнях о сватовстве имеет свои закономерности: эпитеты положительного значения характеризуют, в основном, невесту, в песнях она *красивая (kaunis), хорошая (hyvä), непорочная (imbi), румяная (punovane), полнокровная (vereväine):*

Oi, sinä kaunis Katerin,
Mind tulin sinuh sulhaziksi.

Ой ты, красивая Катерина,
Я пришел к тебе в женихи.

(3, № 133, 56–57)*

Финляндский исследователь Аймо Турунен, рассматривая используемую в «Калевале» лексику, отмечает, что значение определения «красивый» – kaunis совпадает со значением этого слова в финском (в карельском – дополнение автора) языке. «Красивая Катерина» – это «миловидная», «приятная» девушка, в карельской эпической традиции данный эпитет чаще всего используется для описания именно невесты (4, с. 112).

В текстах встречаются и другие характеристики женского образа:

Menen mina tuonne sulhoisekse,
Hiijen Himmen tyttäreh;
Punavaine on vereväine,
Paglan Hermandoine.

Пойду я туда женихом,
К дочери Химмен Хийси,
Она румяная, полнокровная
Силок Хермандойне.

(3, № 174, 39–42)

---

* В дальнейшем при цитировании Карельских эпических песен первая цифра обозначает номер текста, затем следуют номера строк по изданию.

В данном случае при описании невесты используются определения, традиционно характеризующие девичество в народной поэзии, – перед нами девушка «румяная» или «полнокровная» (5, с. 80). Опираясь на исследование А. Турунена, замечаем, что эпитеты «румяный» – punavaine, «полнокровная» – vereväine входят в один синонимический ряд, их значения в данном контексте совпадают, просматривается явление синонимического параллелизма в рамках одного стиха. Девушка представляется как «румяная», «краснолицая», «бодрая» (2, с. 380).

Эпитеты положительного значения характеризуют и остальные женские образы анализируемой песни о сватовстве. Так, например, при описании матери кузнеца Илмойллинена довольно часто используются метафорические замены: «мать» – *мать дорогая, меня выносившая (muamo kallis kandajoine); милая, молоком вскормившая – armas maijon andajoine.* Эпитеты «дорогая» -kallis и «милая» – armas активно употребляются в составе различных метафорических замен терминов родства в текстах карельских причитаний (6, с. 95). Определения «дорогая» и «милая» в данных конструкциях близки по семантическому значению. Эпитет «дорогая» равно как и эпитет «милая» характеризует душевно близкого, любимого человека, в данном случае мать.

Анализ южнокарельских эпических песен также показывает устойчивое употребление выделенных формул, причем с одинаковой частотой их можно встретить как в ранних записях, так и в наиболее поздних вариантах:

Muamoni on kandajoine,
Armas maijon andajoine.

Мать. меня выносившая,
Милая. молоком вскормившая.

(2, II, 90, 2–3)*

Muamo, kallis kandajoine,
Magien maijon andajoine.

Мать дорогая, меня выносившая,
Сладким молоком вскормившая.

(3, № 145, 17–18)

Такие конструкции являются устойчивыми и повторяются по ходу повествования от одного до трех раз.

Эмоциональные эпитеты отрицательного значения используются значительно меньше, в основном только при описании мифической Хийтолы (в вариантах Похъелы), а также при изображении её хозяев. Мифический потусторонний мир представлен как *темная Похъёла – pimei Pohjola,* хозяин ее как *темный Похъёлайне – pimei Pohjalaine; серый дед – harmai ukko:*

Tuli harmai ukko vastah,
Niglai seppon Ilmoillien.

Серый дед идет навстречу,
Проглотил кузнеца Илмойллинена.

(2, II, 98, 67–68)

---

* В дальнейшем при цитировании «Suomen kansan vanhat runot» римской цифрой указывается номер тома, далее следует номер текста и номера строк по изданию.

За счет эмоциональных эпитетов отрицательного значения далекая мифическая Хийтола представляется как мрачная сторона, отличающаяся от «посюстороннего» мира.

Особую группу среди эпитетов составляют логические определения, указывающие на существенный или конкретный признак предмета, выраженный именем прилагательным или именем числительным. Такие определения могут обозначать возраст героев или последовательность детей в семье по времени рождения. В анализируемых песнях такого рода эпитеты являются постоянными, они используются при характеристике основных персонажей: *старый Вяйнямейне (vahna Väinämöine), средний Илмойллине, молодой Йоугамойне (nuori Jougatoine):*

Kudan on synnyndyile nuorin,
Sill on nuorin Jougamoine,
Kudai on synnynyžile vahnin,
Sill on vahnin Väinamöine,
Kuduan on synnyndyile keskimäine,
Sill on seppo Ilmoileine.

Кто по рожденью младший,
тот младший Йоугамойне.
Кто по рождению старший,
тот старший Вяйнямейне.
Кто по рождению средний,
Тот кузнец Илмойллине.

(2, II, 98, 31–37)

В некоторых вариантах в подобном перечислении к эпитету может быть добавлено числительное, таким образом, лицо характеризуется двумя последовательно находящимися определениями: первый старый Вяйнямейне, второй кузнец Илмойллине и т.д.

Nygyi pidyy nimet panna:
Ezmyizel vahnin Väinamöine
Toizel seppy Ukko Ilmoilline,
Kolmandel nuorin Jougamoine

Надо теперь имена дать,
Первому старый Вяйнямейне.
Второму кузнец Укко Илмойллине,
Третьему молодой Йоугамойне.

(3, № 155, 33–36)

Постоянное логическое определение применяется и по отношению к невесте, в рассматриваемых песнях она всегда представлена как *«единственная Катерина»* (в некоторых вариантах Анни):

Ajo seppo sulhazikse
Aino An'n'oih.

Едет кузнец женихом,
К единственной Анни.

(3, № 162, 25–26)

Таким образом, группа нетропеических эпитетов используется в южнокарельской эпической традиции довольно широко, в основном с их помощью дается эмоциональная оценка основных персонажей песни: Вяйнямейнена, Илмойллинена, Йоугамойнена, красивой Катерины, а также обрисовывается мифическая Хийтола и ее хозяева.

Наряду с нетропеическими эпитетами широкое распространение в рассматриваемой этнолокальной эпической традиции получили и тропеические эпитеты, в первую очередь метафорические атрибутивные конструкции. Наиболее распространены такого рода изобразительные определения в мотивах, описывающих собственно сватовство с выполнением трудных брачных испытаний. Так, например, приехавшему в

мифическую Хийтолу за невестой кузнецу Илмойллинену необходимо вспахать поле, которое всегда представляется как *змеиное поле (kydine peldo, kiyrmehine peldo)* или *змеиная земля (kydine mua)*, в вариантах *огненная земля (tuline mua)*:

Kui on kynnät kyisen pellon,
Keynnet pellon keyrmähisen.

Как вспашешь поле змеиное,
Перевернешь поле с гадами.

(10, II, 108, 83–84)*

В.Я. Евсеев причисляет эту группу определений к древним, своеобразно отражающим характер земледельческой трудовой деятельности наших предков. Исследователь видит в них реальную основу фантастического образа: «вспахивание подсеки с полуобожженными корнями деревьев» (1, с. 235). Изображенное в песне змеиное поле сравнивается с пахотой подсечных угодий, где змея – это оставшиеся в земле корни. На наш взгляд, истоки этих метафорических эпитетов кроются не в исторических реалиях, а в представлениях человека о потустороннем мире. Напомним, что мифическая Хийтола характеризуется в рассматриваемой песне как чужая земля, потусторонний мир, где герою и необходимо вспахать «змеиное поле». Употребление такого сочетания объясняется довольно просто. Широко известно, что змеи представлены во многих мифологиях как символы, связанные с плодородием, землей (7, с. 468–471). Таким образом, атрибутивное сочетание «змеиное поле» отражало бы необычайно плодородную землю мифической Хийтолы.

Однако необходимо обратить внимание, что змея зачастую символизирует нижний мир, это хтоническое божество связывают с подземным жилищем мертвых. Согласно славянской языческой мифологии в змее воплощались силы первобытного хаоса, буйной, неупорядоченной, необжитой природы, зачастую враждебной древнему человеку. В архаичных мифологиях роль змеи, соединяющей небо и землю, чаще всего двойственна (она одновременно благородна и опасна). В развитых мифологических системах нередко обнаруживается прежде всего её отрицательная роль, змея представлена как воплощение нижнего (водного, подземного или потустороннего) мира (7, с. 468–471). Согласно финно-угорской мифологии, различные гады, *змеи*, лягушки не только воплощали плодородие, но и были связаны с землей, водой и преисподней (8, с. 97). В карельских причитаниях при описании пути в мир иной встречается упоминание о том, что «душа умершего проходит через непроходимые леса и топкие болота, в которых притаились змеи» (9, с. 49).

В севернокарельских рунах Вяйнямейнена, приехавшего в Туонелу, кормят-поят, потом укладывают спать на постель, «где под ним спят змеи, поверх его гады переворачиваются»:

Syötettihe, juotettihe,
jopa moata pannaha.
Alla mavot matelihe,
peällä keärmet keäntelihe.

Накормили, напоили,
даже спать положили.
Под ним змеи спят,
поверх его гады переворачиваются.

(10, I, 358, 50–53)

---

* В дальнейшем при цитировании «Suomen kansan vanhat runot» римской цифрой указывается номер тома, далее следует номер текста и номера строк по изданию.

Мифологическое представление о змее как опасном начале находит обрядовое соответствие в ритуалах лечения укусов змеи. Заговоры от змей и их укусов, восходящие к древним шаманским традициям, бытовали у многих народов, в том числе и у прибалтийско-финских. Примечательно, что в сохранившихся южнокарельских текстах змею называют *«черной, подземной (под землей живущей): Mado must on muanalaine*, что еще раз доказывает наше предположение относительно семантики словосочетания «змеиное поле» в качестве изображения потустороннего мира.

В некоторых вариантах хозяйка мифической Хийтолы просит вспахать *«огненную землю» – kynnä tuline mua*: Voinnet pellon tulizen kyndiä – если сможешь поле огненное вспахать (2, II, 99, 97).

В.Я. Евсеев подчеркивает, что употребление конструкции «огненная земля» является синонимичным по отношению к выражению «змеиное поле», что доказывает его предположение об отражении в данном мотиве пахоты подсечных угодий (1, 235). В данном случае перед нами действительно пример использования синонимов. Однако «огненная» и «змеиная» земля, на наш взгляд, в равной степени могут отражать представление Хийтолы в качестве потустороннего мира, равно как и процесс обработки подсеки. Как известно, огонь является атрибутом потустороннего мира, *огненные водопады и полноводные реки*, своеобразной границей между мирами, это нашло свое отражение в карельских причитаниях (9, с. 49).

Эпитет «огненный» примыкает в рассматриваемом мотиве в некоторых случаях к другому существительному, «огненной» может быть, к примеру, «соха» – «adru». Кузнец Илмойллине пашет змеиное поле именно «огненной сохой»:

Voinnet kyndää pellon madohizen,	Если сможешь вспахать поле змеиное,
Käändää adran tulehizen	Повернуть огненную соху.

(3, № 184, 31–32)

Общеизвестно, что огонь нередко связывается с кузнечным ремеслом, при помощи огня в кузне изготовлялись орудия труда, а также различное оружие. Таким образом, «огненная соха» представляется как выкованная кузнецом, прошедшая через огонь «соха». Выковывание плуга является одним из важнейших деяний кузнеца-змееборца, при помощи плуга кузнец подчиняет себе змея. Отсюда следует, что использование данной конструкции в рассматриваемом мотиве вполне правомерно: Илмойллине справляется со змеями при помощи «огненной», прошедшей огонь, сохи.

Рассматривая этимологию слова «огонь» – tuli – в контексте «Калевалы», А.Турунен отмечает два значения этого слова: «огненный» как горячий, жаркий и «огненный» как необычайно большой. Свою гипотезу он доказывает примером из текста, где при описании мифического лука используется эпитет «огненный»: tulinen jousi rajusti iskevä jousi – огненный лук как сильно бьющий лук (4, с. 342).

Возможно, в определении «огненный» по отношению к сохе первоначально имело место именно это значение. В руках кузнеца Илмойллинена не просто соха, а огромный мифический предмет.

Эпитет «огненный» встречается еще в одной конструкции, «огненной» может быть «баня», в которой хозяйка Хийтолы предлагает помыться Илмойллинену в качестве трудного брачного испытания:

Kylves on kyly tulinen,
Siit valmistammo valvatin!

Помойся в огненной бане,
Тогда приготовим ожидающую!

(2, II, 90, 93–94)

В русской сказочной традиции мотив посещения бани получил широкое распространение. И.П. Давыдов, исследуя данную тему на материале русских волшебных сказок, выделяет 8 типов функций бани, среди которых имеет место «раскаленная баня», рассматриваемая автором как средство испытания героя (11, с. 73–78). Различным культурным традициям известно несколько видов магических банных процедур: свадебная баня, баня рожениц и баня для мертвых (12, с. 138–139). Если у славян свадебная баня до венчания касалась только невесты, то у карелов в равной степени баня готовилась и для жениха, в данном случае процедура омовения понималась как один из способов перехода юноши в другой статус. Следует учитывать также, что одна из важнейших общесоциальных функций огня – очистительная, таким образом, можно было предположить, что, посетив «огненную баню», герой как бы освобождается от всего дурного, перерождается и готов взять в жены дочку Хийси.

Однако, на наш взгляд, в рассматриваемом контексте посещение кузнецом Илмойллиненом «огненной бани» – это все же своеобразное испытание, с которым герой благополучно справляется, предварительно остудив небывалый жар. В некоторых вариантах на помощь в данной ситуации приходит старый Вяйнямейне:

Puhaldau siit vahnu Väinöi,
Kylyn seinil uzvet roiteh,
Muga kyly kerras kylmäy.

Дует тогда старый Вяйнёй,
На стенах иней появился,
Так баня сразу остыла.

(3, № 176, 136–138)

В остальных случаях кузнец Илмойллине сам при помощи магии слова остужает «огненный жар»:

Menää seppo kylyä kylbemäh,
Puhuu kylyn vilukse.

Идет кузнец в баню париться,
Наговорами делает баню холодной.

(3, № 149, 132–133)

Интересны еще некоторые эпитеты, используемые в сочетании с рассматриваемым существительным. Баня в анализируемых вариантах песни о сватовстве может быть не только «огненной», а также «железной» или даже «медной»: *Kyly lämmitettih, raudukyly – Баню истопили, железную баню.* В этих случаях Кузнец Илмойллине, как и в вышерассмотренных примерах, при помощи магических слов остужает баню. Можем предположить, что прилагательные «железный» и «медный» являются синонимами к слову «огненный». Доказательством этому служит тот факт, что железо у многих народов характеризуется красным по цвету раскаленного железа (13, с. 50–51). Возможно, перед нами скрытое сравнение: «баня

жаркая, как раскаленное железо или «красное» железо. У финно-угорских народов медь связывалась с огнем, горением (5, с. 29), а значит словосочетание «медная баня» можно понять как «огненная, жаркая» баня. Прилагательные в составе сочетаний типа «огненная баня», «железная баня», «медная баня» меняют свою категориальную принадлежность, обозначая некоторое качество предмета, а не сам предмет в целом.

Продолжая рассматривать мотив посещения бани в качестве трудного брачного испытания, необходимо обратить внимание еще на следующий момент: кузнец Илмойллине парится в бане веником, но не простым, а «веником с оловянными ветками»:

Dai häi lämmittäy tulikylyn,
Tulivastoil tuiskutettavan,
Lehtivastoil leukkutettavan,
Tinazil varbazil.

И он топит огненную баню,
Где хлещут огненными вениками,
Лиственными вениками машут,
Оловянными веточками.

(3, № 155, 123–126)

Перед нами пример синонимичного параллелизма, в котором синонимами являются прилагательные «огненный», «лиственный», «оловянный». При помощи этого поэтического приема представлен обычный предмет (в нашем случае банный веник), но обладающий, по-видимому, особыми свойствами. В карельских причитаниях венику придавалось большое значение: он должен быть особым, специально заготовленным для свадебной бани (14, с. 63). В эпических песнях при описании «жениховой» бани указание на использование веника в ритуале не встречается, возможно, его применение мужчинами в магических целях не было распространено. Девушки же, напротив, активно использовали веник в качестве средства, возвышающего девичью славутность («лемби»), привлекательность, и как один из элементов любовной магии. Метафорические эпитеты («огненный», «оловянный»), описывают веник, применяемый не в ритуальной «жениховой» бане, а бане, приготовленной хозяйкой мифической Хийтолы для кузнеца в качестве трудного задания. Возможно, процесс парения «огненными, оловянными ветками» усиливает сложность брачного испытания.

Продолжая выделять имеющиеся в рассматриваемой песне метафорические определения к самой бане, а также к различным предметам, связанным с ней, нельзя не обратить внимания еще на один мотив: перед отправкой на сватовство кузнец Илмойллине посещает ритуальную баню для жениха. Герой обращается к матери с просьбой:

Oi jos, muamoine kandajoine,
Pane kyly lämbiemäh,
Lämmitä kyly kybehine,
Muu kyly vaskehine.

Ой ты маменька моя, меня выносившая,
Затопи-ка баню,
Истопи баню искристую,
Остальную баню медную.

(3, №180, 5–8)

Для жениха приготовлена *баня искристая, медная, без дыма, без горечи (savun käymättömäks//tuihvan tuntumattomaks – чтоб была она бездымной,//чтоб была без горечи; laittomat, seinättömät – без потолка, без стен)* (2, II, 89, 95).

Несмотря на некоторое совпадение с уже рассмотренным посещением кузнецом Илмойллиненом бани в качестве трудного брачного испытания, у так называемой «жениховой» бани есть свои отличительные особенности. В данном контексте все выделенные эпитеты указывают на необычность описанной банной церемонии: это не просто обмывание, в ходе ритуала жених последний раз моется в статусе холостого парня. Просматривается некоторое сходство с девичьей баней: невеста также в последний раз мылась в статусе девушки. По мнению А.С. Степановой, процесс истопления «бани жениха» совпадает с описанием приготовления «бани для невесты» в причитаниях, хотя совокупность мотивов, поэтических образов, изображающих «девичью баню», а также необходимые для этого реалии – и бытовые, и магические, сверхъестественные, значительно шире и разностороннее (14, с. 171).

В рассматриваемом варианте южнокарельской песни о сватовстве при описании «жениховой бани» указывается, какие именно дрова используются для приготовления бани: *Lämmitä kyly, läikäšköitä // Mezizil halgoizil – Истопи баню побыстрее // Медовыми дровишками* (3, № 167, 4–5).

Отечественные и финляндские ученые неоднократно отмечали, что в бытовой практике для приготовления бани, имевшей религиозно-магические функции, использовались необычные дрова. Часто это были ольховые дрова, применялись деревья, поваленные бурей, грозой, сухие колосники из риги. Баню могли топить дровами из рябины, березы, засыхающей на корню сосны (14, с. 60–61; 15, с. 151; 16, с. 256). В рассматриваемых песнях баню для жениха топили *дубовыми полешками, // ольховыми растопками – tammizil halgoizil // leppäizil kaluzil* (3, №172, 6–7), но наиболее устойчивым все же является эпитет «медовые». По мнению А.С. Степановой, эта метафора подразумевает лучшие по качеству дрова. На наш взгляд, сочетание «медовые дровишки» могло указывать не только на лучшие свойства выбранной древесины, но и образно описывать еще «мягкий», «без дыма, без горечи» жар приготовленной для жениха бани. Таким образом, с помощью метафорических эпитетов в рассматриваемой песне о сватовстве дается описание ритуальной «жениховой бани».

К метафорическим определениям относится также эпитет «железный» в конструкции «железный град». В процессе поимки серой щуки (одного из трудных испытаний) кузнец Илмойллине неизменно вызывает *железный град – raudazet ragehet:*

Hoi, sinä yline Jumala,	Ой ты, всевышний Бог,
Nosta pilvoinne koilisessu,	Подними тучу с северо-востока,
Toine nosta luodehessu,	Другую тучу с северо-запада,
Pane raudu ragehii...	Напусти железного граду...

(2, II, 90, 103–106)

Указанный эпитет, как отмечал еще О.Реландер (17, с. 243), довольно редко употребляется в образном, иносказательном смысле и более непосредственно отражает историческое прошлое. В рассматриваемом примере достаточно трудно

найти какие-либо параллели с существующими реалиями, возможно, что основой этого метафорического сравнения послужила широко распространенная магическая функция железа отгонять нечистую силу. Огромная серая щука – это необычная рыба, она, как нам известно, может являться зооморфным образом хозяйки (хозяина) мифической Хийтолы, потустороннего мира. С другой стороны, образ серой щуки может быть соотнесен с хозяином водной стихии. Так или иначе, этот персонаж является маркером параллельного мира, некой «нечистой, потусторонней силой», справиться с которой можно при помощи напущенного с небес «железного града».

Широкое распространение в анализируемой песне о сватовстве получил эпитет «золотой» в атрибутивных конструкциях «золотая уздечка», «золотой недоуздок», «золотая попона», «золотые кукушечки» и т. д. Выделенные определения употребляются при описании свадебного поезда.

Исследователь карельской свадебной обрядности Ю.Ю. Сурхаско отмечал, что «во время свадеб использовалась самая нарядная упряжь, особенно старались украсить лошадь, на которой должен был ехать жених: нередко вся дуга обвязывалась шелковыми лентами, платками, а кое-где было принято повязывать полотенца» (18, с. 125). В этой связи употребление эпитетов «золотой», «серебряный» объяснимо: все они указывают на праздничное снаряжение свадебного поезда.

В.Я. Евсеев, рассматривая эту группу определений, относил их к идеализирующим эпитетам, попутно отмечая, что «они могли развиваться и на основе наблюдений над реальной действительностью, когда наиболее состоятельные круги населения и в самом деле могли украшать упряжь позолотой» (1, с. 237–238).

На наш взгляд, основной функцией выделенных метафорических эпитетов является создание идеализированного образа свадебного поезда. Рассмотренные цветовые определения оказываются отвлеченными от конкретного значения, приобретают некий оценочный оттенок: «золотой», «серебряный» выступают в значении «красивый», «богатый».

Таким образом, в южнокарельских эпических песнях о сватовстве широкое распространение получили нетропеические и тропеические эпитеты. Они разнообразны по своему характеру: служат как для передачи существенного признака предмета или образа, так и эмоционально-оценочных качеств, а также отвлеченных признаков. В большинстве случаев эпитеты выражены сочетанием прилагательного и существительного, представлены так называемыми атрибутивными сочетаниями, преимущественно связанными между собой аллитерацией. Например, **ra**udu **ra**gehii – железный град, **ky**ly **ky**behine – баня искристая, **ka**unis **Ka**terina – красивая Катерина, **s**inine **s**uari – синий остров и т.д. Созвучие словосочетаний является средством внутренней организации стиха и служит для поддержания определенного ритма.

Особое распространение получили метафорические эпитеты, возникшие вследствие позднейшего переосмысления представлений и в результате определения предметом того, что для нас отвлечено, и, наконец, в результате введения нового призна-

ка в определяемое (19, с. 80). Структурная специфика метафорического эпитета заключается в присущей ей в той или иной мере эксплицитности сопоставления.

Эпитеты характеризуются также своим постоянством в текстах – количество прилагательных, которые могут сочетаться с тем или иным существительным, как показывает проведенный нами анализ, ограничено. В некоторых случаях прилагательное настолько слилось с определяемым существительным, что представляет с ним единое целое. В других примерах постоянство «относительное», т.к. существительное может иметь ряд определений.

С помощью рассмотренного художественного приема наиболее ярко вырисовываются основные поэтические образы анализируемой песни, употребляемые эпитеты помогают раскрыть характер трудных брачных испытаний. Активное использование эпитетов во многом зависит от мастерства исполнителя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Евсеев В.Я.* Эпитет в рунах // Исторические основы карело-финского эпоса . – М.-Л., 1960.

2. Suomen kansan vanhat runot. II osa / Julkaisut A. R. Niemi. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino. OY. 1927.

3. Карельские эпические песни. Изд. подгот. В.Я. Евсеев. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

4. *Turunen A.* Kalevalan sanat ja niiden tausta. – Helsinki, 1981.

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

6. *Степанова А.С.* Метафорический мир карельских причитаний. – Л., 1985.

7. *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. В 2 т. Т.1. – М., 1980.

8. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. – М., 2003.

9. *Конкка У.С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. – Петрозаводск, 1992.

10. Suomen kansan vanhat runot. II osa / Julkaisut A. R. Niemi. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino. OY. 1908–1921.

11. *Давыдов И.П.* Баня у Бабы Яги (Заметки о некоторых элементах поведения сказочного героя в гостях у Бабы Яги) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 6. – М., 2001.

12. *Будовская Е.Г.* Морозов И.А. Баня // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого Т.1. – М., 1995.

13. *Откупщиков Ю.В.* Балто-славянская ремесленная лексика (названия металлов, металлургия, кузнечное дело) // Славяне. Этногенез и этническая история. – М., 1989.

14. *Степанова А.С.* Свадебные причитания и ритуальная баня // Карельские плачи. Специфика жанра. – Петрозаводск, 2003.

13. *Степанова А.С.* Поэзия калевальской метрики и причитания // Карельские плачи. Специфика жанра. – Петрозаводск, 2003.

15. *Reponen A.* Metsbsuomalaisten ikflkylpy ja ilokylpy // Kalevalaseuran vuosikirja. 1931, № 11.

16. *Sallamaa K.* Nouse lempi liehumah // Kalevalaseuran vuosikirja. 1983, .№ 63.

17. *Relander O.* Kuvakielesto, vanhemmassa kansanrunoudessa. – Helsinki, 1894.

18. *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность. – Л., 1977.

19. *Еремина В.И.* Поэтический строй русской народной лирики. – Л., 1978.

Valentina Mironova

THE USE OF EPITHETS IN THE EPIC TRADITION OF SOUTH KARELIA (in a song courtship in the mythical country Khiytola)

The general Karelian epic tradition can be conventionally clustered into three independent groups: North Karelian, Ladoga area, and South Karelian. The latter includes runes of Livvi Karelians, who live in the south-eastern part of Republic of ^ Karelia, in the Olonetsky, Pryazhinsky, and partly Kondopozhsky and Suodrovsky Districts. In the context of the general Karelian epic tradition, south-Karelian runes possess local distinctions both at the level of plots and motifs, and in the system of poetic structures. This paper analyses the epithets used in the south-Karelian epic song about matchmaking. The non-trope and trope definitions are considered, their semantics is revealed

ка в определяемое (19, с. 80). Структурная специфика метафорического эпитета заключается в присущей ей в той или иной мере эксплицитности сопоставления.

Эпитеты характеризуются также своим постоянством в текстах – количество прилагательных, которые могут сочетаться с тем или иным существительным, как показывает проведенный нами анализ, ограничено. В некоторых случаях прилагательное настолько слилось с определяемым существительным, что представляет с ним единое целое. В других примерах постоянство «относительное», т.к. существительное может иметь ряд определений.

С помощью рассмотренного художественного приема наиболее ярко вырисовываются основные поэтические образы анализируемой песни, употребляемые эпитеты помогают раскрыть характер трудных брачных испытаний. Активное использование эпитетов во многом зависит от мастерства исполнителя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Евсеев В.Я.* Эпитет в рунах // Исторические основы карело-финского эпоса . – М.-Л., 1960.

2. Suomen kansan vanhat runot. II osa / Julkaisut A. R. Niemi. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino. OY. 1927.

3. Карельские эпические песни. Изд. подгот. В.Я. Евсеев. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

4. *Turunen A.* Kalevalan sanat ja niiden tausta. – Helsinki, 1981.

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

6. *Степанова А.С.* Метафорический мир карельских причитаний. – Л., 1985.

7. *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. В 2 т. Т.1. – М., 1980.

8. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. – М., 2003.

9. *Конкка У.С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. – Петрозаводск, 1992.

10. Suomen kansan vanhat runot. II osa / Julkaisut A. R. Niemi. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino. OY. 1908–1921.

11. *Давыдов И.П.* Баня у Бабы Яги (Заметки о некоторых элементах поведения сказочного героя в гостях у Бабы Яги) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 6. – М., 2001.

12. *Будовская Е.Г.* Морозов И.А. Баня // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого Т.1. – М., 1995.

13. *Откупщиков Ю.В.* Балто-славянская ремесленная лексика (названия металлов, металлургия, кузнечное дело) // Славяне. Этногенез и этническая история. – М., 1989.

14. *Степанова А.С.* Свадебные причитания и ритуальная баня // Карельские плачи. Специфика жанра. – Петрозаводск, 2003.

13. *Степанова А.С.* Поэзия калевальской метрики и причитания // Карельские плачи. Специфика жанра. – Петрозаводск, 2003.

15. *Reponen A.* Metsbsuomalaisten ikflkylpy ja ilokylpy // Kalevalaseuran vuosikirja. 1931. № 11.

16. *Sallamaa K.* Nouse lempi liehumah // Kalevalaseuran vuosikirja. 1983, .№ 63.

17. *Relander O.* Kuvakielesto, vanhemmassa kansanrunoudessa. – Helsinki. 1894.

18. *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность. – Л., 1977.

19. *Еремина В.И.* Поэтический строй русской народной лирики. – Л., 1978.

Valentina Mironova

THE USE OF EPITHETS IN THE EPIC TRADITION OF SOUTH KARELIA (in a song courtship in the mythical country Khiytola)

The general Karelian epic tradition can be conventionally clustered into three independent groups: North Karelian, Ladoga area, and South Karelian. The latter includes runes of Livvi Karelians, who live in the south-eastern part of Republic of ^ Karelia, in the Olonetsky, Pryazhinsky, and partly Kondopozhsky and Suodrovsky Districts. In the context of the general Karelian epic tradition, south-Karelian runes possess local distinctions both at the level of plots and motifs, and in the system of poetic structures. This paper analyses the epithets used in the south-Karelian epic song about matchmaking. The non-trope and trope definitions are considered, their semantics is revealed

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Наталья Горинова
Сыктывкар

ТРАДИЦИИ И.КУРАТОВА И В.САВИНА В КОМЕДИИ Г.ЮШКОВА «КОМИ БАЛ»

Название комедии Г.Юшкова «Коми бал» (1993) отсылает нас к стихотворению И.Куратова «Коми бал» (1865). Идентичность названий произведений разного периода литературы коми предполагает сходство их образов и мотивов.

Коми балом И.Куратов называет «рытпук» – деревенские посиделки, веселые гуляния собравшихся в одной избе сельских жителей. Балы, как известно, более характерны для дворянской культуры, нежели для деревенских традиционных празднеств. Отождествить разные виды торжеств поэту позволяет не только то, что основу бала и деревенских посиделок составляют танцы (на «рытпуке» – пляски), но и схожесть целей этих празднеств. И бал, и посиделки предполагают не только отдых и веселье, но прежде всего возможность заводить новые знакомства, устанавливать какие-либо отношения, связанные с перспективой создания в будущем новых семейных союзов. Последнее становится центральным мотивом как в стихотворении «Коми бал», так и в одноименной комедии.

На балу И.Куратов дважды обращает внимание читателя на образ пожилой женщины. Этот образ выделяется автором особо: изображенная им старушка не веселится вместе с молодежью, сидит одна в углу под полатями. Немного выпив вина, старуха пытается поплясать вместе с танцующими, но ноги ее не слушаются – ей удается лишь притопывать. От бессилия, одиночества, оттого что уже не вернуть молодость, старуха горько плачет. Всеобщее веселье ее не радует, а вызывает грусть о прошедших годах. В комедии Г.Юшкова образ пожилой женщины становится центральным, но драматург совсем иначе раскрывает свою героиню. Его Анна так же, как и старуха И.Куратова, не молода и одинока, ее муж уже умер, единственный сын обзавелся своей семьей. Кажется, что Анне в пору сидеть возле печи под полатями и со слезами на глазах вспоминать прошедшие годы. Однако она не сдается. Анна устраивает в своей избе «коми бал», приглашает на посиделки своих односельчан, таких же, как она, немолодых и одиноких мужчин и женщин. По сути, все персонажи комедии Г.Юшкова напоминают старуху из стихотворения И.Куратова, но, собравшись у Анны, они не сидят под полатями и не уходят мыслями в воспоминания о прожитой жизни. Наоборот, на балу они пускаются в пляс, в любовные интриги, как молодежь у И.Куратова. Таким образом, Г.Юшков, соеди-

няя образ старухи и образы молодых людей стихотворения и перемещая функции молодежи на пожилых людей, изменяет образ старухи И. Куратова и ее судьбу. Драматург, в отличие от поэта, стремится избавить свою героиню от одиночества, дать ей возможность воспрянуть, «возродиться» для новой жизни.

Изменение образа пожилой женщины в комедии Г.Юшкова приводит к потере некоторых смыслов, вкладываемых поэтом в этот образ. Так, стихотворение И.Куратова «Коми бал» исследователь П.Лимеров вместе со стихотворениями «Видзӧд, эстӧн жырыс» («Посмотри, эта горница», 1864), «Закар ордын» («У Захара», 1867) отделяет от других его поэтических произведений крестьянской тематики. По мысли ученого, в отличие от стихов «Гӧль зон» («Парень-бедняк», 1864), «Пӧрысь ныв» («Старая дева», 1862), «Синтӧм пӧльӧ» («Слепой старик», 1866), «Пӧч» («Старуха», 1866) и других, они не раскрывают конкретную человеческую судьбу, а «показывают людей как общество, как мир. Для того, чтобы показать общество в целом, поэт выбирает типовые ситуации гостевания или деревенских посиделок. Эти ситуации отличаются тем, что деревенское сообщество (молодые, старые, дети, богатые и бедные) собирается под одной крышей, в одной избе, как бы символизируя весь крестьянский мир. В контексте поэтической системы И. Куратова изба имеет значение мира в целом, «своего» мира. Вход в избу равнозначен рождению, а выход – смерти. Во множестве образов присутствующих – и «младенцев», и «стариков» – угадывается идея движения поколений, движения человеческой жизни от рождения к смерти» (1, с. 27). Таким образом, «коми бал» И.Куратова, по мнению П.Лимерова, является своеобразной моделью мира, где каждый образ становится олицетворением определенного этапа жизни: ребенок – детства, парни и девушки – молодости, пожилая женщина – старости. Прохождение жизненного пути И.Куратов изображает как цикл: жизнь в его модели мира начинается и заканчивается в одной точке – в дверях избы, все персонажи проходят описанные им этапы жизни. Образ старухи завершает этот цикл, она более всех приближена к дверям избы, то есть к выходу, скоро она покинет этот дом, то есть уйдет из жизни.

Г.Юшков, наделяя своих пожилых персонажей функциями молодых людей, нарушает структуру коми бала И. Куратова, что приводит к изменению смысла, вложенного поэтом в образ бала. Г. Юшков заимствует из произведения И. Куратова лишь образы и часть их «действий», вкладывая в них совершенно иные значения. Дезорганизованность коми бала, показанного Г. Юшковым, указывает на близость этой комедии к дилогии В.Савина «Инасьтӧм лов» («Неприкаянная душа», 1926).

Дилогию «Неприкаянная душа» и комедию «Коми бал» объединяет присутствующий в этих произведениях дух карнавальности, активное использование авторами приемов карнавализации.

Карнавал – одно из ключевых и ярчайших явлений средневековой культуры, возникшее в противовес официальным праздникам. Сущностью официальных праздников средневековья стало «освящение, санкционирование, закрепление существующего строя»: «Официальный праздник (и церковный, и феодально-государствен-

ный), иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов. Праздник был уже торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непрекращающаяся правда» (2, с. 14).

Антитезой официальным праздникам был карнавал. Он был враждебен всему готовому и завершенному, всяким претензиям на незыблемость и вечность, был проникнут пафосом перемен и обновлений, созданием веселой относительности господствующих правд и властей: «В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм, запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Здесь – на карнавальной площади – господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения» (2, с. 15). М.М. Бахтин отмечает воздействие карнавального мироощущения на целые пласты мировой литературы и вводит для обозначения этого влияния термин «карнавализация». Под карнавализацией литературоведы понимают «перевод (транспортировку) обрядово-символического языка «карнавальной жизни» и «карнавального мироощущения» – определенного рода социально-диалогический опыт – на язык словесно-художественных образов, более или менее индивидуализированного воображения автора-творца» (3, с. 338).

Рассмотрим подробнее приемы карнавализации, характерные для дилогии В.Савина «Неприкаянная душа» и комедии Г.Юшкова «Коми бал».

Проявлением народного карнавального начала в названных произведениях становится «отступление от правил» (4, с. 12), или, по терминологии М.М. Бахтина, «временное освобождение от господствующей правды и существующего строя». Основной характеристикой рая, куда попадает герой В.Савина Сюзь Матвей, становится порядок: «Уже у ворот рая Сюзь Матвей попадает в окружение многочисленных запретов, правил, которые он как праведник должен соблюдать. Причем ограничения и запреты зависят от положения, чина в райской иерархии: ангел-хранитель Сюзь Матвея, его небесный протагонист, запрещает ему сквернословить. «Эн ёрччы…» (Не сквернословь…) – первое, что слышит у ворот рая Сюзь Матвей. Пётр-апостол запрещает Матвею играть на сигудке. Плотник Иосиф, земной отец Христа – смеяться, мотивируя это тем, что смехом разбужен его сын. Бог Саваоф запрещает говорить о жизни и смерти. В раю также запрещено петь земные песни» (5, с. 31). В савинском раю эти правила добросовестно исполнялись всеми служителями и жителями небесного царства, однако с приходом в рай Матвея эти законы упраздняются. Как бы ни запрещали Сюзь Матвею, он все равно

сквернословил, играл на сигудке, пел, смеялся, говорил о земной жизни. Более того, он заставлял жителей рая петь и плясать под свою музыку. Весь рай пришел в великое движение, явно противоречащее законам и нормам небесного царства, что и становится в дилогии «карнавальной установкой отступления от правил».

В комедии «Коми бал» карнавальной установкой отступления от норм становится противостояние героини традиционному укладу деревенской жизни. В деревенской общине, как нигде в другом месте, сильны традиции и обычаи, которые санкционируют поведение каждого в соответствии с его возрастом, полом, сословием. Как раз об этом повествует И.Куратов в стихотворении «Коми бал»: за каждым из его персонажей, символизирующим определенный возраст, закреплено соответствующее поведение, которое другим персонажам запрещено, как, например, старухе пуститься в пляс с молодыми. Деревенские жители, сами того не осознавая, живут по тем неписанным правилам и законам, корни которых уходят в далекое прошлое, и не стремятся разрушить стабильность и неизменность деревенской жизни. До того момента, который показан Г.Юшковым в комедии, Анна также жила по традициям деревенской общины: поставив на ноги единственного сына, она должна была в одиночестве доживать свой век. Но Анна поступает по-другому: она не подчиняется общепринятым стереотипам, а стремится разрушить сложившийся деревенский уклад, что и является в данном случае карнавальным «отступлением от норм».

Карнавальная установка отступления от правил напрямую зависит от выбора момента времени – ярмарки, гулянья, «в который отменяется принятый тип людских связей, возникает новый мир отношений – мир, отступающий от социальных и моральных правил» (4, с. 12–13). В дилогии В.Савина устроенные Сюзь Матвеем в раю пляски и песни как раз представляют собой карнавальные гулянья: они разрушают все общепринятые официальные законы небесного царства и стирают всяческие границы между его представителями – и служителями, и жителями.

В комедии Г.Юшкова коми бал, на котором собираются персонажи, – это тоже своего рода гулянья. Необходимо подчеркнуть, что посиделки – неофициальный, то есть нерегламентированный праздник, предполагающий неофициальное, праздничное общение, которое помогает снять некоторые рамки, по Ю.Манну, – моральные и официальные. Анна приглашает в свой дом людей, которых ее односельчане к себе не пригласили бы. Их мнение выражает одна из гостей Анны, Помаида, пришедшая на бал первая и расспросившая об остальных гостях. Так, Ветла Толя, по мнению Помаиды, – совсем непутевый человек, Иса Лиза – распутная, Парамонов не достоин уважения, потому что желает уехать на свою родину, откуда его сослали в Коми, Ӧньӧ Васьӧ – пьющий. Карнавально-праздничные отношения, царящие на коми балу, позволяют закрыть глаза на недостатки гостей и начать общаться друг с другом более дружелюбно.

Одним из основных мотивов карнавализации является танец. На карнавале он помогает разрушить социальные, моральные, возрастные, сословные преграды между людьми. Причина этому – всеобъединяющий дух танца: «признаки танца:

полная согласованность – все делают одно и одновременно; всеобщность действа» (4, с. 18). Согласие в танце, «срастание людей в единое существо, «физический контакт тел» (4, с. 15) приводят танцующих к единству: «народ ощущает свое конкретное чувственное материально-телесное единство и общность» (2, с. 277). В дилогии В.Савина «Неприкаянная душа» напрямую не указывается на единение в танце всех небесных служителей и жителей. Только однажды Матвей завлекает в танец ангелов, и они с удовольствием пляшут под мелодию «Сад йӧрын пӧ ныв гуляйтӧ» (Во саду ли в огороде). Однако этот «танец» становится свидетельством полного раскрепощения служителей рая, их нежелания следовать нормам небесного царства, что, в свою очередь, приводит в замешательство чиновников рая. Они с ужасом осознают разрушительную силу песен Сюзь Матвея. Иосиф, земной отец Христа, возмущен: «Пройти стало негде в раю, везде поют коми песни! Все ангелы и все праведники!..» (6, с. 86). В начале небесные правители вовремя не остановили распространение песен Матвея, но они поняли свою ошибку и вовремя остановили танец ангелов, чтобы он не охватил всех жителей рая. Таким образом, танец как способ карнавального общения, как всеобъединяющее начало, должен был состояться, однако его своевременно остановили, выпроводив Сюзь Матвея из рая.

Отсутствие в дилогии танца как одного из мотивов карнавального единства не означает, что музыка Матвея не могла объединить жителей рая. Единство праведников и ангелов в пьесе имеет место, только оно создается другим способом. По словам апостола Петра, таким объединяющим началом становится песня: «Да ты ведь весь рай всполошил! Все вверх ногами перевернул!.. По всему раю сейчас поют коми песни! Совсем испортил ты наших ангелов. Даже угодники уже распевают какую-то там «Шондібанӧй, олӧмӧй»»» (6, с. 88). Мотив танца как карнавального единства в пьесе В. Савина не успевает развиться, – его функции выполняет песня: именно она помогает ощутить читателю и зрителю единение обитателей небесного царства.

В комедии Г.Юшкова «танец» – это песни и пляски, устроенные на балу, также помогают отстраниться от барьеров, разделяющих гостей Анны друг от друга. Устранение отчуждения между персонажами и танец, вернее пляски, устроенные в доме Анны, помогают забыть персонажам то мнение, которое сложилось о них в деревенской общине, и стать единым целым.

Сложные отношения у односельчан Анны сложились с Парамоновым. В годы войны он попал в плен к немцам, а затем – в «плен» советского государства. Его выслали в Коми, как и всех побывавших в фашистском плену «предателей». Ярлык «предателя» всегда был при нем. И «власовцем» называли, и не замечали. Один из гостей коми бала, Василий, помнит, как он еще во времена Брежнева выгнал Парамонова с праздника Победы в клубе. Сегодня односельчане Парамонова чувствуют вину перед ним за свое пренебрежительное отношение к нему. В гостях у Анны открываются сердца персонажей, они вспоминают тяжелую судьбу Парамонова и тем самым как бы просят у него прощения, оправдывая себя тем, что так делать их заставляли власти. Парамонов, как оказывается, их давно уже простил. Вспо-

миная прошлое, он говорит о добром и человеческом в своих односельчанах. Выяснить отношения между односельчанами помогает в комедии карнавальный танец: как раз после веселых песен и плясок, когда танцующие персонажи раскрепощаются и максимально сближаются, Анна и ее гости просят прощения у Парамонова.

Одним из элементов карнавально-ярмарочных отношений были любовные интриги – «веселые проделки влюбленных с преодолением различных козней, устроенных родителями, соперниками и т.д. с непременным торжеством влюбленных в финале…» (4, с. 13).

Любовные интриги как таковые не характерны ни для рая, ни для ада, их жители бесполы. Однако, учитывая характер савинского героя, его любовь ко всему «живому» и стремление привнести во внеземное существование земные радости, можно предположить, что Сюзь Матвей вспомнит в раю или в аду о земной любви. Во второй части дилогии «Неприкаянная душа» действие происходит в аду, там Матвей встречает своих односельчанок Авдотью и Насту. Как оказывается, живя на земле, они обе любили Матвея, его приход в ад напомнил им о земных чувствах, и женщины начинают эмоционально выяснять, кого из них при жизни Матвей любил сильнее. Женщины едва не доходят до рукоприкладства. Сам Матвей обращается к ним не иначе, как Ӧдюк (Авдотьюшка) и Настук (Настенька), называя их «важ мусукъяс» – бывшие возлюбленные. Заигрывания в аду Матвея с односельчанками – только намек на любовные интриги, этот флирт в пьесе не поднимается до высоких чувствований. Однако он еще раз выявляет способность героя В. Савина привнести земные чувства во внеземное пространство, «по-карнавальному» нарушить устоявшиеся правила, что до него в аду никому не удавалось сделать.

Любовные коллизии – основа комедии Г.Юшкова: все персонажи пьесы приходят на коми бал, чтобы найти себе пару. При этом коми бал не послужил началом этих любовных интриг, все они имели место еще до него. На коми балу наблюдается как раз «преодоление влюбленными различных козней», учиненных, как видим, не родителями и соперниками, а прежде всего общественным мнением.

Первая пара – Анна и Парамонов – полюбили друг друга, но в прежние годы сойтись не могли, потому что в прошлом она была коммунисткой, а он – политссыльным. Героиня и сейчас глубоко переживает свой отказ от возлюбленного, всю свою жизнь она казнила себя за это. Драматизм конфликта усиливается тем, что Анне кажется, будто Парамонов не простил ее. Парамонов прощает Анну, отказавшуюся из-за партбилета от его любви.

Сложны и драматичны судьбы других женщин в пьесе. Клашо пытается, по словам Оньо Вася, «привязать» к себе Василия, который, вернувшись с войны, обесчестил многих девушек, в том числе и Клашӧ. Сейчас ею движут обида и злость на Василия. Иса Лиза тоже пытается преодолеть одиночество, «привязывая» к себе Ветла Толю, который ничего из себя не представляет, кроме того, что играет на гармони. У него нет даже избы, ночует у того, кто пустит. Но Лиза и не претендует на большее, считая себя грязной, «промотав» себя с другими мужчинами после неудачи с первым своим возлюбленным.

Как бы то ни было, влюбленные преодолевают все «препятствия». «Карнавальность» коми бала упраздняет житейско-бытовые и идеологические барьеры, и все они находят общий язык со своими возлюбленными. Комедия завершается всеобщим примирением: забываются прошлые обиды, уходит озлобленность, забывается возраст. Пьеса заканчивается соединением всех любящих, то есть созданием новых семей. С точки зрения карнавального момента, это очень важно, так как образование новой семьи – «указание на продолжающуюся жизнь, ее новую ступень, новый узел в вечно текущем и неостановимом общем потоке» (4, с. 13–14). Рождение новой семьи – это действительно карнавальный праздник становления. Коми бал Г.Юшкова, подобно средневековому карнавалу, стремится снять всяческое разобщение между персонажами комедии, прекратить всякое постоянство, в том числе и постоянное одиночество, и вообще обновить жизнь героев. Поэтому Г.Юшков не санкционирует, подобно И.Куратову, постоянство и вечность, а, карнавализируя коми бал, предлагает смену всего устоявшегося.

Казалось бы, образование новой семьи также не характерно для рая и ада, как и любовные интриги. Действительно, ни в раю, ни в аду у В.Савина «карнавальные отношения» не закончились чьим-либо брачным союзом. Но драматург возвращает Матвея после его похождений в раю и аду в виде бесплотного духа на землю. Именно здесь рождение новой семьи становится возможным. Марфа, жена Матвея, после смерти мужа никак не могла решиться повторно выйти замуж. С одной стороны, ей тяжело одной растить двоих детей, с другой – она хотела сохранить верность умершему мужу. Она все ждала мужа во сне, чтобы спросить, как ей поступить. Матвей после тяжелых для него размышлений, придя к Марфе во сне, не стал запрещать ей выходить замуж во второй раз. Таким образом, хотя савинский герой на земле и не обретает вновь облик человека, а обитает рядом с людьми лишь в виде бесплотного духа, и это не мешает ему продолжать проявлять себя в качестве носителя карнавального начала. Большой карнавальный праздник, начатый Сюзь Матвеем в раю и аду, завершается им же на земле: итогом этого торжества становится создание новой семьи.

Использование в дилогии В.Савина «Неприкаянная душа» и в комедии Г.Юшкова «Коми бал» мотивов, образов, сцен, связанных с традиционной карнавальной культурой, объединяет эти произведения не только в области художественности, но и по идейному содержанию. Как известно, В.Савин восторженно принял революцию, ее принципы и идеалы. Об этом свидетельствуют многие произведения писателя, в том числе и его драма «Шонді петігон дзоридз косьмис» («На восходе солнца цветок увял», 1919). Революция в этой пьесе воспринимается автором как переход народа коми от тьмы к свету, от безграмотности и неволи к просвещению и свободе. В дилогии «Неприкаянная душа» звучат несколько иные мотивы. Напомним, что она была написана В.Савиным в 1920-е годы, когда строительство «нового» общества шло полным ходом. Драматург имел возможность осмыслить и оценить происходящие вокруг перемены. Кроме того, будучи одним из предста-

вителей власти и активным деятелем революционного движения, он сам был «творцом» этих перемен. И если его драма «На восходе солнца цветок увял» рассказывает о произошедшей революции и о связанных с ней чаяниях и надеждах народа, то в дилогии отражены некоторые наблюдения автора за результатами строительства «нового» общества, которые оказались не столь радостны и светлы, как предполагалось в предыдущей драме.

Многие исследователи отмечают, что в комедиях В.Савина структура небесного царства, куда попадает его главный герой Сюзь Матвей, во многом напоминает земную чиновническую иерархию. В.А. Лимерова утверждает: «В соответствии с народно-христианскими представлениями… райское общество имеет жесткую иерархию: ангелы, архангелы, херувимы, серафимы. Чем ближе они к богу, тем выше они по чину. Савин эту иерархию наделяет свойствами чиновнической структуры. В нижнем подчинении оказываются праведники с их ангелами-хранителями: они лишены каких бы то ни было прав, – и в безусловно привилегированном положении архангелы и пророки, приближенные к богу. Таким образом, рай приобретает черты казенного учреждения с бюрократическими порядками» (5, с. 30). Не напоминает ли рай В.Савина послереволюционную структуру власти коммунистического общества?! В нем также много различных чиновников, чекистов. Простые труженики здесь также, как праведники в раю В.Савина, не имеют «каких бы то ни было прав», их окружают одни запреты. В частности, нельзя выражать свое недовольство, то есть «по-савински» сквернословить. Особенно часто в дилогии звучит запрет на пение и игру на сигудке. Этот факт очень важен для понимания его пьес: пение и игра на музыкальном инструменте, как правило, ассоциируются с творческой личностью, в данном случае с самим драматургом, которому, видимо, чиновники зачастую запрещали пропагандировать свои произведения. Таким образом, В. Савин, изображая «бюрократический рай» и его многочисленные запреты, отображает современное ему коммунистическое общество; высмеивая небесных покровителей, драматург высмеивает структуру власти постреволюционной России и ее законы, особенно касающиеся творческой деятельности. Применяя законы условности, драматург отображает, как можно попасть в такой рай: необходимо «умереть» – для семьи, для своего народа, как это случилось с его Матвеем. Более того, чтобы удержаться в этом «раю», надо отказаться от личностных качеств – от своего мнения, от своих талантов, от прежних ценностей и стать послушным подчиненным. Используя приемы карнавализации, В.Савин стремится высвободить свой народ от страха, заставить его говорить правду.

В комедии «Коми бал» Г.Юшков освобождает Анну и Парамонова от идеологических разногласий, тем самым обличая идеи советского государства. Драматург отчетливее ощутил пропасть между гуманистическими идеалами советского государства и его реальными законами, в которых царят тоталитаризм и догма, которые разобщают людей, заставляя ненавидеть друг друга. Несмотря на то, что Советского Союза уже нет (пьеса написана в 1993 г.), его законы все еще живут в

подсознании бывших советских граждан, незримо руководя их мыслями и поступками. В комедии Г.Юшков стремится разрушить эти законы, применив приемы карнавальности.

Обязательный компонент карнавальности – смех. Карнавальный смех воплощает в себе идею вселенского обновления: в отличие от сатирического смеха, он «не только казнит несовершенство мира, но и, омыв мир свежей эмоциональной волной радости и веселья, преображает и обновляет его. Он столь же отрицающая, сколь и утверждающая сила» (7, с. 179). В.Савин и Г.Юшков в своих произведениях «смеются» над страхом своих персонажей перед властями и тем самым разрушают эту боязнь. Далее это разрушение «омывается» комедийным весельем, что позволяет В.Савину освободить своего героя из бюрократического рая, а Г.Юшкову – возобновить отношения некогда любивших друг друга людей.

Таким образом, карнавальное начало в пьесах В.Савина и Г.Юшкова позволяет в определенной мере выявить тождественность позиций авторов относительно советской идеологии. Оба драматурга находят некоторое сходство между эпохой европейского средневековья и доперестроечной России: те же отношения власти и народа, то же господство единственной религиозной или политической правды. Поэтому, чтобы развенчать существующие порядки советской власти, авторы пьес избирают методы борьбы со средневековым догматизмом – принципы карнавального празднества. Правда, изображенное В.Савиным карнавальное торжество имеет конец, как и любое карнавальное действо, оно явилось только временным освобождением от существующих норм и законов. Тогда как комедия Г.Юшкова претендует на конец идеологических разногласий между персонажами. Такое различие обусловлено временем написания дилогии В. Савина и комедии Г.Юшкова: первая написана во времена становления социалистического общества, вторая – во времена его крушения. Конечно же, драматургу 1920-х труднее полностью развенчать существующие порядки. В.Савин вынужден оставить своих персонажей в «социалистическом средневековье», тогда как персонажи Г.Юшкова переходят в эпоху «возрождения» 1990-х.

Таким образом, в комедии Г.Юшкова «Коми бал» воспроизведены традиции И.Куратова и В.Савина. Использование драматургом образов, мотивов, тем и идей своих предшественников несомненно обогатило его произведение, дало возможность наиболее полно выразить свое миропонимание.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Лимеров П. Ф.* Диалог с жизнью вечной // Лимеров П.Ф. И.А. Куратов: лейтмотивы творчества. – Сыктывкар, 2001. (Научные доклады / Коми научный центр УрО РАН; Вып. 431).

2. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.

3. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А.Н. Николюкина. – М., 2001.

4. *Манн Ю.В.* Поэтика Гоголя. Вариации к теме. – М., 1996.

5. *Лимерова В.А.* Над чем смеется зритель в комедиях Нёбдинса Виттора? // III Савинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции (Сыктывкар, 20–21 ноября 2003 г.). – Сыктывкар, 2005.

6. *Савин В.* Пьесаяс. – Сыктывкар, 1959.

7. *Борев Ю.Б.* Эстетика. Теория литературы: энциклопедический словарь терминов. – М., 2003.

Nataliya Gorinova

I.KURATOV AND V.SAVIN'S TRADITIONS IN G. JUSHKOV'S COMEDY «KOMI BALL»

G.Yushkov's comedy «Komi ball» (1993) and I.Kuratov's poem «Komi ball» (1865) have similarity not only in names, but also in images and motives. As well as Kuratov, Yushkov uses an image of the old woman. In a poem it is represented lonely, sick, tried to return the youth the elderly woman. Yushkov in the comedy connects an image of the old woman to images of young men. Yushkov's characters are more cheerful.

In many respects Yushkov's comedy is close with **dylogia** V.Savin «The Restless soul», 1926. First, they are united by reception use of carnival procession (deviations from rules). Savin represents paradise where there are restrictions and interdictions. In Yushkov's comedy opposition of the heroine to traditional way of a rural life becomes deviation from norms. Motive of carnivalization in both products is the dance, helping to destroy social, moral, age barriers. As one of elements of carnival relations of heroes love intrigues act. Both at V.Savin, and at G.Yushkov carnival holiday comes to the end with reconciliation and family creation. Similarity of two products is shown not only art, but also the ideological maintenance.

Thus, reproduction of traditions of I.Kuratov and V.Savin by G.Yushkov has enriched a comedy and has helped to express outlook of the author most full.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Александра Бровина,
Нина Лисевич
Сыктывкар

ЛИЧНЫЙ ФОНД ИССЛЕДОВАТЕЛЯ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ Л.С. ГРИБОВОЙ В НАУЧНОМ АРХИВЕ КОМИ НЦ УРО РАН

Любое сообщество людей, которое осознает себя социумом, желает сохранить свои особые черты, достижения своей культуры. Вопросы сохранения исторического прошлого, исторических имен и событий в документальном наследии всегда будут актуальны. Однако все сохранить невозможно, и люди вынуждены из всех ценностей выделять наиболее выдающиеся, достойные внимания и дальнейшей жизни. Поэтому труд архивистов, музейных и библиотечных работников, работников культуры всегда востребован обществом.

Архивы Российской академии наук являются центрами концентрации фондов личного происхождения. Одним из таких архивов является Научный архив Коми НЦ УрО РАН. В отличие от крупных столичных академических архивов, Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН комплектуется не только документами выдающихся ученых. Его фонды меньше в сравнении с крупнейшими архивохранилищами страны. В архиве сохранен уникальный материал по истории формирования академической науки в регионе и путях освоения природных богатств, положивших начало экономическому развитию Коми АССР, по истории изучения политической, социально-экономической истории, традиционной и современной культуры народов европейского Севера, об удивительных людях, которые выполняли столь важную, значимую и трудную работу. С общероссийских позиций это были рядовые труженики науки, но нужно отметить, они были неутомимые творцы и созидатели.

Документы, собранные в личных архивах, представляют значительную ценность как источники и «живые» свидетели индивидуального творчества человека, отражают процесс поиска и получения результатов. Кроме того, важной особенностью таких фондов является видовое разнообразие документов. Показывая творческую деятельность конкретной личности, они отображают непосредственные реалии того времени и той ситуации, в которой пришлось работать человеку. Это своего рода некий срез определенной эпохи, причем срез, имеющий своеобразный личностный оттенок, обладающий субъективным характером и оттого являющийся наиболее заманчивым и притягательным для исследователей. Об одном из таких документальных комплексов – о личном фонде кандидата исторических наук Любови Степановны Грибовой, стоит рассказать подробнее.

Любовь Степановна Грибова – известный этнограф, специалист в области изобразительного искусства и фольклора финно-угорских народов. Родилась 15 августа 1933 г. в с. Большая Коча Кочевского района Пермской области, окончила Кудымкарский учительский институт и была направлена работать преподавателем истории в с. Петухово Пермской области. Увлечение этнографией у Л.С. Грибовой определилось уже в те годы – педагогическая деятельность молодого учителя, прекрасно владеющего коми языком, сочеталась с интенсивными сборами материалов по фольклору и истории народной культуры коми-пермяков. В 1956 г. Грибова поступает на исторический факультет Московского государственного университета, где специализируется на кафедре этнографии на изучении дохристианских верований и обрядов коми-пермяков.

В 1961 г. Любовь Степановна была направлена на работу в отдел этнографии и археологии Коми филиала АН СССР на должность младшего научного сотрудника. За годы учебы в аспирантуре (1963–1968 гг.) окончательно сложился круг интересов исследователя – генезис и стилистические особенности народного искусства финно-угорских народов. В этот же период выходят первые научные публикации Л.С. Грибовой по фольклору и народному изобразительному искусству коми-пермяков: «Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям» (1962); «Пера богатырь» (1963); «Новая жизнь древнего искусства» (1966) и ряд других. В 1964 г. исследователь принимает участие в работе VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве.

В 1969 г. Л.С. Грибовой было успешно защищено диссертационное исследование по теме «Исторические традиции в народном искусстве коми-пермяков» и присуждена ученая степень кандидата исторических наук. Работая в отделе этнографии и археологии Коми филиала АН СССР по коми-зырянской тематике, Л.С. Грибовой пришлось отстаивать тему своей кандидатской работы, которая не укладывалась в рамки исследований отдела. Сохранилась ее докладная записка на имя Председателя Президиума П.П. Вавилова, в которой Любовь Степановна сумела убедительно обосновать актуальность и востребованность своей проблематики. «Наименее изучены северные (бывшие чердынские, настоящие косинские и верхне-язьвенские) коми-пермяки. Именно эти группы в ближайшем будущем, очевидно, исчезнут… Поэтому особенно важно заняться изучением их незамедлительно. … Они, коми-пермяки, самый близкий, родственный коми-зырянам народ, могут раскрыть многие явления, неясные в этногенезе, этнических связях, взаимоотношениях с другими народами коми и вообще народов пермской группы. …Я не сомневаюсь, будут открыты новые тайники фольклора, языка, народного искусства», – писала она (1, л. 90–94).

Разработкой этой проблематики Грибова продолжила активно заниматься и в последующие годы. Результатом этих научных поисков послужил выход в свет монографии «Пермский звериный стиль. Проблемы семантики» (1975), в которой рассматривалось происхождение древнего искусства Прикамья, отражение в символике пермского звериного стиля социальной структуры и идеологии древнего на-

селения Прикамья, связь культа предков у коми с историческими преданиями о чуди. Эта книга получила восторженные отклики не только у нас в стране, но и за рубежом.

В 1975 г. Л.С. Грибова была избрана на должность старшего научного сотрудника и возглавила творческую лабораторию по изучению декоративно-прикладного искусства коми. Она была опытным полевым исследователем, провела многочисленные экспедиционные поездки в Коми-Пермяцком округе, в Республике Коми и Архангельской области, исследовала народное искусство коми с древнейших времен до современности, изучала вопросы происхождения, семантики и роли исторической традиции в развитии народного искусства коми. Л.С. Грибова принимала активное участие в работе научных симпозиумов и конференций, в том числе международных финно-угорских конгрессов (Таллин 1970; Будапешт 1975; Турку 1980; Сыктывкар 1985), являлась членом Советского комитета финно-угроведов (1971–1977 гг.) и художественно-краеведческого совета Союза художников Коми АССР, научным консультантом художественного совета при Совете Министров Коми АССР. За этнографические исследования награждена юбилейной медалью «За доблестный труд. В ознаменование 100-летия со дня рождения В.И.Ленина», серебряной медалью ВДНХ «За достигнутые успехи в развитии народного хозяйства СССР».

Л.С. Грибова является автором около 50 научных работ, из которых опубликовано 34, в том числе три обобщающих монографии. «Декоративно-прикладное искусство народов коми» (1980) представляет собой первый опыт историко-этнографического обзора традиционного изобразительного искусства коми, начиная с древнейших времен до наших дней. Последняя крупная работа – альбом «Народное искусство коми» (1992), была издана уже после смерти автора. Подготовкой к печати руководила д.и.н. Э.А. Савельева.

Многочисленные экспедиции по отдаленным деревням в сочетании с частыми неблагоприятными погодными условиями и тяжелым проживанием, отсутствие своевременной медицинской помощи, не могли не сказаться на здоровье Любовь Степановны. 12 октября 1986 г. она преждевременно скончалась, похоронена в Сыктывкаре.

Так выглядит биография Любови Степановны Грибовой, если рассматривать ее только по официальным документам, которые не в состоянии передать внутренних душевных переживаний, порывов и стремлений человека. Окунуться в мир повседневных волнений, устремлений, достижений, а иногда и разочарований, понять то, чем была наполнена жизнь ученого, помогают личные документы, хранящиеся в Научном архиве Коми Нц УрО РАН в составе фонда № 11 «Грибова Любовь Степановна (1933–1986) – кандидат исторических наук» (2).

В научный архив Коми НЦ УрО РАН документальные материалы для фонда поступали поэтапно: в 1986 г. часть документов была передана сотрудниками отдела этнографии Института языка, литературы и истории. В 1990–1991 гг. ее дочь Е.А. Мошева дополнила фонд документами из домашнего архива и в начале 2000-х гг. в архив поступили дополнения документов к фонду Л.С. Грибовой. Опи-

сание первого комплекса документов было проведено сотрудником архива С.И. Савиной в 1991 г., научно-техническая обработка более поздних поступлений была осуществлена в 2009 г. Н.Г. Лисевич. В настоящее время в фонде содержится 341 ед. хр. за 1952–1986 годы.

Тематика документов позволила выделить несколько групп.

Научные труды и другие творческие документы: конспекты лекций, курсовая и дипломная работы за время учебы на историческом факультете в Московском госуниверситете (1956–1961 гг.); научные труды и статьи по народному искусству коми-пермяков и коми, по пермскому звериному стилю; заметки Л.С. Грибовой о художественных промыслах, творчестве народов коми, древнем искусстве на территории Коми АССР, литературном наследии коми мыслителя К.Ф. Жакова; доклады и тезисы докладов, препринты, реферат, буклеты, тексты лекций о народном искусстве коми (1964–1984 гг.); рабочие тетради с записями, сделанными во время поездок в фольклорно-диалектические экспедиции, на III Международный финно-угорский конгресс (1962–1978 гг.); выписки из научных трудов ученых (1960–1983 гг.).

Полевые дневники и отчеты этнографической экспедиции в Кочевский район Коми-Пермяцкого автономного округа; Пермскую область (1959–1965 гг.); на р. Печору (1972 г.); Вычегодских этнографических экспедиций и альбомы иллюстраций к отчетам данных экспедиций (1976–1977 гг.). Материалы и альбомы иллюстраций к отчету этнографических экспедиций в бассейны р. Печора и Вычегда (1977–1979 гг.).

Записи по коми-пермяцкому фольклору, народной медицине, этнографии Коми края, из жизнеописания святителя Стефана Пермского и др. Этнографические записи бесед с информаторами, выписки из работ по народным верованиям. Аннотация, список предметов, результаты анализов предметов пермского звериного стиля из краеведческого музея г. Салехард Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области.

Отзывы Л.С. Грибовой на работы ученых и специалистов, сотрудников Коми филиала АН СССР Л.Н. Жеребцова, Г.Н.Климовой, К.М. Климова, Н.Д.Конакова, Н.С.Королевой, В.М. Кудряшовой, М.А. Мацука, М.А. Некрасовой, В.Ф. Плесовского, Ю.Г. Рочева, В.С. Стоколоса, а так же профессора Ленинградского государственного университета, этнографа Р.Ф. Итса.

Аннотация на выставку сценических костюмов М.А. Барт для Коми республиканского ансамбля «Асъя кыа».

Литературные работы: рассказ «Друзья», стихотворения, предисловие к ненаписанной поэме «Басок акань», юмористические сценки на коми-пермяцком языке. Коми-пермяцкие народные сказки в обработке Л.С. Грибовой «Сказки бабушки Мавры».

Биографические документы: документы научно-организационной деятельности; индивидуальные планы и отчеты Л.С. Грибовой о научно-исследовательской работе за 1967–1974 гг., справка Л.С. Грибовой о работе с творческой молодежью при Союзе художников Коми АССР и Коми отделения художественного фонда;

сценарий телевизионной передачи «Успехи научного поиска» с участием Л.С. Грибовой; ответы на вопросы по улучшению освоения Севера и быта коренных народов (для Института социологии АН СССР); документы V Международного конгресса финно-угроведов (1980 г.).

Копии дипломов об окончании Кудымкарского государственного учительского института, МГУ; кандидата исторических наук. Протокол заседания отдела этнографии и археологии, посвященного обсуждению кандидатской диссертации Л.С. Грибовой. Автобиография. Родословное древо Грибовых.

Список научных трудов Л.С.Грибовой за 1962–1980 гг. Отзывы ученых и специалистов на научные работы Л.С. Грибовой: В.Н. Басилова, Я.Н. Безносикова, Г.М. Бурова, Л.Н. Жеребцова, В.И. Канивца, А.К. Микушева, Э.А. Савельевой, д.и.н., профессора Пермского университета В.А. Оборина, известного этнографа, д.и.н. С.А. Токарева.

Письма Л.С. Грибовой ученым и специалистам: архитектору Е.Ф. Гурьянову, проф. В.А. Оборину, председателю Советского комитета финно-угроведов, академику Эстонской АН Паулю Аристэ, Ф.Г. Тараканову, проф., С.А. Токареву, Н.В. Шлыгиной, академику Б.А. Рыбакову и др. Письма ученых и специалистов к Л.С. Грибовой: Пауля Аристэ, В.Н. Басилова, редактора Пермского книжного издательства Б.Гашева, Е.Ф. Гурьянова, Е.П. Калинина, Т.П. Федянович, профессоров В.А. Белицер, А.А. Машковцева, В.А. Оборина, С.А. Токарева, директора Чердынского краеведческого музея Г.Н. Чагина (ныне профессора Пермского университета), супруга, народного художника Республики Коми А.В. Мошева и др.

Фотодокументы: Л.С. Грибова с учеными и сотрудниками, в рабочем кабинете, во время экспедиций, на III Международном конгрессе финно-угроведов в Таллине, различные научные мероприятия (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, заседания Ученого совета и отдела этнографии ИЯЛИ Коми филиала АН СССР) (1964–1982 гг.), фотографии по народному творчеству и пермскому звериному стилю (1963–1982 гг.), экспонаты археологических и этнографических коллекций различных музеев (1973–1986 гг.), различных выставок народного творчества финно-угорских народов (1974–1985 гг.), портреты прозаиков, поэтов, драматургов (1958–1976 гг.), виды различных сел и городов Пермской области, г. Усть-Сысольска (Сыктывкара) (1960–1979 гг.), производственные помещения и изделия Предприятия народных художественных промыслов, Нювчимского чугунно-литейного завода, Цеха художественной керамики Выльгортского лесопункта (1974 г.); фотографии в детстве, с семьей отца, с мужем, фотоальбомы (1950–1986 гг.).

Хотелось бы подробнее остановиться на некоторых документальных материалах, отражающих научную, служебную и литературную деятельность ученого. Всю жизнь Любовь Степановна была неразрывно связана с родными местами. Она беззаветно любила свой край, изучала наследие коми-пермяцкой культуры, писала о своих земляках статьи в газеты и журналы, вела активную работу по организации и созданию в Коми-Пермяцком национальном округе научно-исследо-

вательской группы от Коми филиала АН СССР. В фонде Грибовой сохранились уникальные документы, рассказывающие об этой деятельности: копии докладных Коми-Пермяцкого окружкома в Президиум АН СССР М.В. Келдышу; докладные Грибовой Председателю Президиума Коми филиала АН СССР В.П. Подоплелову, в Коми-Пермяцкий окружком; отчеты о научной работе, где отмечалось, что работа по коми-пермякам ведется вне плана отдела; переписка с заинтересованными общественными деятелями г. Кудымкара. Из писем мы узнаем, что в конце 1969 г. было все необходимое, по мнению ученого, для открытия Кудымкарского научного стационара по гуманитарным разделам: готовились кадры, имелось помещение, Коми филиал планировал заниматься «пермяцкой» тематикой. Само создание стационара было отложено до образования Института ЯЛИ в Коми филиале АН СССР. Что послужило тормозом для осуществления этой важной работы сейчас трудно установить. Из рабочих дневников, куда Л.С. Грибова записывала и личные переживания, мы видим ученого, не думающего о своей выгоде, не ищущего наград и славы. Она с горечью пишет о людях, ухватившихся за национальную идею и подающих себя, как лучших представителей своего народа, а на самом деле ничего для этого народа не сделавших.

Таким образом, личные документы показывают нам Л.С.Грибову, как ученого, самоотверженно отдающегося своей работе, человека скромного, но настойчивого и уверенного в своей правоте, безгранично любящего свой край, его культурные достижения и земляков.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. НА Коми НЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 22. Д. 31.
2. НА Коми НЦ УрО РАН. Ф.11.

Alexandra Brovina, Nina Lisevich

PERSONAL FUND OF THE RESEARCHER OF NATIONAL CULTURE L.S.GRIBOVA IN SCIENTIFIC ARCHIVE OF KOMI CENTRE OF SCIENCE OF URAL BRANCH OF THE

Russian Academy of Sciences Lubov Stepanovna Gribova is the known ethnographer, the expert in the field of the fine arts and folklore of the Finno-Ugric people. In scientific world she is known for the fundamental works on culture of the komi people. The authors suggest to get acquainted with I L.S. Gribova's documentary fund generated in scientific archive of Komi of a centre of science of the Ural branch of the Russian Academy of Sciences. In article are presented: the biography of the scientist, history of formation and the review of documents of the personal fund illustrating vital and a career of the scientific researcher.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Наталья Царегородцева
Йошкар-Ола

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (1920–1930 гг.)

Марийская традиционная религия, не признававшаяся православной церковью и царским режимом, обрела свободу в 1917 году и не испытывала серьезного давления со стороны властей до конца 20-х гг. Новая власть на первых порах не препятствовала функционированию традиций и самой языческой религии. Это был короткий период, когда марийский народ мог свободно исповедовать свою религию. Целью данной статьи является рассмотрение политики Советской власти в отношении язычества в 1920–1930 гг.

В 1917–1920 гг. марийская интеллигенция в деле возрождения собственного народа начала руководствоваться национально-религиозной идеей и не представляла его развитие и процветание без возрождения язычества. Вопросы о марийской традиционной религии активно решались на I и II Всероссийских съездах мари. Однако решения ни одного из этих съездов не были реализованы (например, созыв Бирского духовного съезда мари) (1, с. 110).

С 20-х гг. в период становления власти в связи с преобразованиями в обществе у многих интеллигентов происходит переоценка ценностей, в среде марийской интеллигенции понимание о религии, как основе возрождения народа мари, приобретает другое звучание.

В начале 20-х гг. у некоторой части интеллигенции наблюдается лояльное отношение к советской власти. При отсутствии в крае пролетариата, острой нехватке грамотных, знающих язык и особенности коренного населения, немало бывших учителей встало во главе новых органов власти – И.П. Петров, В.А. Мухин, П.Г. Григорьев и др. (2, с. 66). Для них кратчайшим путем преодоления национальной отсталости стал социализм (2, с. 66). С образованием Марийской Автономной области марийский народ получает все то, к чему он стремился на протяжении всей своей истории: теперь народ мари имел собственные административные образования, местные органы власти, политическую свободу.

Среди представителей марийской интеллигенции, которые, пройдя через период колебаний, перешли к сотрудничеству с советской властью, очень важно выделить Павла Глезденева (Ислам-Гарей Мендияров), выходца их семьи язычников.

Будучи православным священником-миссионером, он еще в 1918 году принимал активное участие в решении религиозного вопроса на I Всероссийском съезде

мари. Обратим внимание и на высказывание известного казанского историка М. Корбута: «Может показаться парадоксом: съездом руководил глава миссионерской службы…но в резолюции – ни слова о православной религии, и единогласно принимается резолюция, узаконившая в качестве национальной религии для всех мари древнеязыческие верования» (3, с. 11). Просветитель прекрасно понимал, что религия – неотъемлемая часть жизни народа.

С окончательным установлением советской власти перед Глезденевым встала проблема нравственного выбора: или пойти по пути борьбы с большевистским режимом, или, отбросив гуманистические идеалы, помогать большевикам в реализации эксперимента с социализмом. Он выбрал третий путь: предпочел уйти от политической борьбы в область «чистой» и культурнической, просветительской, педагогической, научной, литературной деятельности (4, с. 41). А его работы способствовали повышению национального самосознания народа мари в первую очередь через просветительскую деятельность, а не через религию (4, с. 49).

Другим очень ярким представителем интеллигенции 20-х гг. был просветитель В.М. Васильев, также выходец из семьи язычников. Валериан Михайлович, как и многие интеллигенты 1917–1920-х гг., верил в возрождение марийского народа через укрепление национальной религии. В дальнейшем в своей деятельности он ставил своей целью упорядочить и привести в единство все языческие моления и ритуалы, искоренить в них неточности и искажения, данные исследователями в области язычества в различных своих сообщениях. Являясь редактором газеты «Ӱжара», Валериан Михайлович уделял большое внимание публикациям на тему религии. В конце 20-х гг. на основе исследований («Черемисская секта «Кугу сорта», «Из воспоминаний этнографа» С.К. Кузнецова и др.) будут изданы книги «Марийская религиозная секта «Кугу сорта» и «Материалы для изучения верований и обрядов мари» (5, с.44; 6, с. 34). Еще одним не менее важным трудом был сборник «Тӱрлӧ марийын кумалтыш мутышт» (6, с. 57).

В.М. Васильев, пожалуй, был одним из тех, кто стремился сохранить и отстоять марийскую традиционную религию. Но он так же, как и Глезденев, предпочел конфронтации с властями по религиозному вопросу уход в научную сферу.

Таким образом, изменения 20-х гг. способствовали формированию у интеллигенции нового понимания возрождения народа мари. Лишь немногие из них считали марийскую традиционную веру неотъемлемой частью марийской культуры.

Тем не менее, именно в 20-е годы можно наблюдать относительное спокойствие и лояльность советской власти по отношению к марийской традиционной религии. Данную политику можно проследить на примере языческой секты «Кугу сорта».

Одним из ярких представителей религиозной секты являлся Василий Тихонович Якманов. 20-е гг. для Якманова стали весьма плодотворными. Он начинает сотрудничать с Наркомнацем, активно участвует в становлении Башкирской Автономной области, публикуется в газетах (7, с. 2). Его основной работой следует считать сборник «Кумалтыш мут» (Молитвенные тексты) (7, 2).

Получив определенную свободу еще в годы Октябрьской революции, представители древней языческой традиции сумели значительно укрепить свои позиции. То обстоятельство, что традиционная религия долгое время не признавалась царской властью, умело было использовано большевиками для создания целой «армии» язычников, поддерживающих их, своих освободителей, от многолетнего порабощения. Из этого следует, что властям было выгодно поддерживать идею национального возрождения через марийскую традиционную религию.

Якманов по-своему оценивал политику Советской власти, считал, что лояльность большевистской политики по отношению к кугусортинцам недолговечна, но публично не высказывался по этому поводу.

Его сомнения оказались не напрасны. Уже ближе к концу 20-х гг. в марийской печати появляется критическая оценка деятельности секты.

Укрепившись на вершине власти и обеспечив себе огромную поддержку в лице молодежи, большевики предложили народам иную трактовку представления о лучшей жизни, не через моления высшим силам, а через социализм.

Тем не менее, помимо факторов, препятствовавших сохранению языческих верований в чистом виде, существовали явления, способствовавшие их укреплению. В первую очередь необходимо обратить внимание на марийскую деревню, где по-прежнему совершались как всеобщие, так и чисто семейные моления, праздновались языческие праздники, проводились обряды и т.д. Эти традиции пронизывают все стороны народной жизни, весь комплекс жизнедеятельности крестьянина. Сельское население являлось носителем языческого мировоззрения. Привычный уклад сельской жизни и труда во многом способствовал сохранению язычества через народные традиции (8, с. 76).

Но в 20-е гг. с процессом урбанизации, вызванной потребностью в рабочей силе, а также с новыми прогрессивными явлениями в жизни марийского народа, например, бесплатным профобразованием в городах, появлением новых молодежных организаций у нового поколения начинает формироваться новый взгляд, атеистический.

Таким образом, несмотря на относительное спокойствие марийская традиционная религия в 20-е гг. столкнулась не только с внешним давлением со стороны органов власти, но и с внутренним кризисом, отходом от нее не только значительной части национальной интеллигенции, но и молодого поколения.

Итак, в 1920-е гг. начинается отход от религии, как от официального православия, так и от язычества. И этому во многом способствовала антирелигиозная кампания властей. Язычество как религия «марийского крестьянства» не представляла для властей опасности. Помехой были жрецы, их консервативные взгляды, зажиточность и антисоветские настроения. Карты (жрецы) были вдохновителями многих массовых молений. В октябре 1920 года в Моркинском районе в роще дер. Шиньша состоялось большое моление высшему божеству, ему приносили жертвы (9, с. 2).

Самым тяжелым для марийского народа был «голодный» 1921 год. По различным сообщениям, именно в этот год активизировали свою деятельность карты

(жрецы), которые в основном были выходцами из богатых слоев марийской деревни, устраивали моления с жертвоприношением божествам (10, с. 48).

Но изначально противостояние властей язычеству находило отражение лишь в печати. В газете «Йошкар кече» за 1920 год можно встретить: «Вуйлатэн кошшэ ик … марийжэ тыгэ ойлэн: кугыжа-дэч посна мэ илэн она кэрт, мланна кугыжа кӱлэш; манын туныктэныт. Йужо марийжэ ваштарэш каласэн: кызыт кугыжа укэ; садлан верчын кугыжан йумылан кумалаш ок кэлшэ. Кугыжажэ огыл лимӧнгӧ, тудын йумыжат йомын. Контр шот дэнэ йужыдам арестовайэн, кумалтыштам петырэн кертыт» (Руководитель молений так говорил: без царя мы не можем жить, нам царь нужен, так нас учили. Некоторые марийцы возразили ему: после свержения государя, государственного бога не стало. В связи с «контрой» вас могут арестовать, а молебны запретить) (9, с. 2).

В 1925 году в Марийской Автономной области было создано отделение Союза воинствующих безбожников. В основном богоборчество носило пропагандистский характер. В результате научного исследования периодической печати за 1920–1925 гг. мы обнаружили немало статей, посвященных теме вреда марийской традиционной религии (9; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17). Предлагалось отбросить старые привычки и выйти «в свет», «в люди», не «разоряя свой карман» при каждом жертвоприношении, а направляя эти средства на повышение своей культуры и грамотности, обучаясь в светских учреждениях: «Кугезе кочадан койышыжым кудалтен, тунемше калык коклашке, волгыдо илышышке ошкылза» (11, с. 48). «Кызыт эрык-эрык! Пашаче ден кресаньык калык вэра дэч ойырла» (12, с. 1).

Одной из причин живучести марийской веры, по мнению советского исследователя Н.С. Капустина, является неотъемлемость от религиозных обычаев большого числа праздников, которые дают верующим эстетическое и моральное удовлетворение (17, с. 45). Поэтому их заимствование Советской властью, сводившееся к переименованию религиозных праздников на новый советский лад, было еще одним методом борьбы с влиянием древних верований на сознание марийского народа. Так, например, праздник «Семык» был заменен праздником «Пеледыш пайрем». «Торъял кантонышто ик йал мари пайрэм олмэш…рэволютсий пайрэмым ышташ пунчалыныт» (Одна деревня Торъяльского кантона постановила заменить марийские праздники революционными) (13, с .1). «Марий-Каракул ялыштэ «Кугече», «Агапайрэм» годым чыла калык ий йэда пасушкэ…кумалаш лэктэш ильэ. Вэрайумылан ишанэн укэшке кодна (В деревне Марий-Каракул в дни Кугече, Агапайрем каждый год народ выходил молиться в поле. Но, веря в Бога, мы остались ни с чем (13, с. 3). «Ындэ шуйшо Сэмыкым кудалтэн, мотор Йошкар Пэлэдыш пайрэмым эртарат (Теперь, отбросив устаревший (дословно: сгнивший) праздник «Семык», отмечают прекрасный праздник Красного цветка) (13, с. 3). Также предлагалось заменить «Шорыкйол» Днем животноводства.

В 1929 году вышел Закон о религиозных культах, по которому проведение жертвоприношений вне зарегистрированных храмов было запрещено. Все религиозные организации должны были впредь регистрироваться, затем получать разрешение

для проведения культового обряда (постановление ВЦИК от 8 апреля) (10, с. 49). Но марийцы-язычники не имели своей организационной структуры и специально оборудованных помещений. Попытки марийской интеллигенции заняться этим вопросом еще в 1918 году не нашли откликов со стороны властей. Намеченный Духовный съезд в Бирске, призванный рассмотреть организационные моменты языческой веры, также не был проведен. Поэтому марийская традиционная религия к концу 1920-х гг. начинает приобретать нелегальный характер. Чтобы не подвергнуться очередным разгонам, арестам со стороны административной власти, моления проводились тайно.

Таким образом, учитывая вышесказанное, нельзя не заметить противоречивость советской политики по отношению к языческой религии, имея в виду «видимую» заинтересованность власти в возрождении и сохранении марийских традиций в начале 1920-х гг. и постепенный поворот к репрессивным мерам, которые усилились с началом коллективизации сельского хозяйства в 1930-е гг.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Чузаев Р.И.* Марийское национальное движение в 1917–1918 годах. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2008.

2. *Сушенцова В.Г.* Особенности менталитета интеллигенции Марийского края (1917–1930-е гг.) // Марийский археографический вестник. 1996, № 6.

3. *Корбут М.К.* Марийское национальное движение на переломе // Марий илыш. 1929. Вып. 1.

4. *Сануков К. Н.* Просветитель П.П. Глезденев. – Йошкар-Ола, 2005.

5. *Вострикоѳ В.Г.* В.М. Васильев – ученый и просветитель. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2007.

6. *Сануков К.Н.* В. М. Васильев: очерк жизнедеятельности. – Йошкар-Ола, 2007.

7. *Васильев В.* Мондалтше лӱм // Калык ой, 23 май, 1998.

8. *Калиев Ю.А.* Современное язычество мари: проблемы и перспективы // Марийская религия и культура: Материалы научно-практической конференции, сентябрь 1995. – Йошкар-Ола, 1998.

9. Умылышо. Марий Кумалтыш нерген // Йошкар кече. 17 декабрь 1920, № 47.

10. *Чемышев Э.В.* Возрождение язычества в конце XX века (на примере Сернурского района). – Йошкар-Ола, 1999.

11. *И.А.* Кумалтыш нерген // У илыш. 1923, № 7–8.

12. *Эшкин.* Вера пронт // Йошкар кече. 9 январь 1925, № 2.

13. Тений кумалтыш уке // Марий ял. 16 июня. 1929, № 25.

14. *Свинцов С.* Кузе мый йумылан ӱшандыме лийынам // У илыш. 1924, № 10.

15. *Свинцов С.* Тошто йӱла верч // У илыш. 1924, № 10.

16. *Ошламучаш Й.* Кугу сорта вера нерген // Йошкар Кече. 17 январь, 1925, № 3.

17. *Капустин Н.С.* Пережитки древних религиозных верований и борьба с ними. – Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1968.

Natalia Tsaregorodtseva

MARI TRADITIONAL RELIGION IN THE CONDITIONS OF FORMATION OF THE SOVIET POWER (1920–1930s)

1920s years there it comes the short period when the Mari traditional religion does not test serious pressure from the authorities and has an opportunity freely to function. However the intelligency part refuses ideas of revival of the Mari people through religion and chooses a socialism way, and such as Glezdenyov, Vasilyev who aspired to keep and defend Mari traditional religion, have preferred confrontations with the authorities on a religious question to leave in scientific sphere for cooperation with the authorities owing to absolutely different internal installations and ideologies was impossible.

In first time the relative calmness and loyalty of the Soviet power in relation to Mari paganism was observed. It could be observed on a sect example «Big candle».

Traditions well remained in villages. In cities the atheistic outlook, especially at young generation was formed.

Antireligious propagation to what the periodicals testify begins with the middle 1920s. And in the late twenties the Mari traditional religion also has been at all forbidden. Thus, the Soviet power from "visible" interest in revival of Mari religion gradually passes to repressive measures against it.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Лариса Иванова
Йошкар-Ола

ЭЛЕМЕНТЫ ДЕКОРА, ВЫПОЛНЕННЫЕ КРЮЧКОМ, В НАРОДНОМ МАРИЙСКОМ КОСТЮМЕ И ИНТЕРЬЕРЕ

Люди с глубокой древности уделяли большое внимание оформлению окружающих их предметов. Художественной обработке подвергались многие изделия, имеющие практическое назначение в быту: утварь, мебель, ткани, орудия труда, одежда, украшения и другие. В данном сообщении уделено внимание одному из видов рукоделия – вязанию крючком. На настоящий момент это малоизученная область декоративно-прикладного творчества марийского народа. В ходе исследовательской работы изучили и выявили особенности вязания крючком и использования элементов декора в нашем регионе.

В России вязание крючком стало распространяться в конце XIX века, занимались им женщины, собиравшиеся на посиделки. Мастерицы вязали преимущественно кружева, заимствуя узоры для них из вышивки и ткачества (1, с. 4).

Изучая литературу и ресурсы Интернета, выяснилось, что история вязания крючком в России должным образом не изучена. С этой же проблемой столкнулись, когда начали изучать литературу по марийскому костюму. Мы не смогли найти исследований об использовании в национальном костюме элементов декора, выполненных крючком. Есть только указание Г.И. Соловьевой на то, что «с конца XIX начала XX веков подолы платьев и кафтанов, иногда концы рукавов украшали также кружевами. Постепенно кружева стали использовать для отделки полотенец и других предметов интерьера» (2, с. 171). Наши материалы, собранные в Звениговском, Моркинском и Волжском районах РМЭ, знакомство с фондами Национального музея РМЭ им. Т.Евсеева, краеведческого музея МОУ «Исменецкая СОШ» и встречи с народными мастерицами убедили нас в том, что в XX веке изделия, связанные крючком, широко использовались для оформления марийского народного костюма и внутреннего убранства сельского дома.

В книге Эльмиры Меджитовой «Марийское народное искусство» представлены изделия, в которых использовалось вязание крючком: свадебные пояса с подвесками (3, с. 56), свадебные подвески (3, с. 104–105), передники (3, с. 106–107), подолы женских рубах (3, с. 126–127), свадебные полотенца (3, с. 128–129), «шарпан» (3, с. 198–199), «нашмак» (3, с. 200–201), праздничные фартуки (3, с. 242–243).

Некоторые предметы датируются концом XIX – началом XX века. Следовательно, появившись в России, вязание крючком быстро прижилось и стало использоваться для оформления национального костюма, в частности, марийского. Знакомство с фондами Национального музея РМЭ им. Т.Евсеева укрепило наши выводы. Там мы обнаружили изделия конца XIX – начала XX века, 30–40-х годов прошлого столетия, оформленные кружевом. О том, что крючком вязали еще до Великой Отечественной войны, нам рассказала старожил деревни Чингансола Звениговского р-на Лихачева Дарья Петровна.

В первой половине XX века одежда активно украшалась вязаным кружевом. Оно располагалось на нижней части рукавов, на вырезе горловины шовыра, по краю нашмака. Также служила в качестве отделки на подоле женской рубахи (тувыр), летнего кафтана (шовыр), на концах шарпана, в оформлении передника. Кроме этого, в Моркинском, Звениговском, Волжском районах использовали вязаные передники. От жительницы поселка Суслонгер Звениговского района Евгении Ивановны Соловьевой мы узнали, что в Моркинском районе в довоенные годы одевали поверх холщовых рубах вязаные пояса. По её описанию мы восстановили такой пояс. Также об использовании подобных поясов рассказала нам и жительница п. Суслонгер Лидия Николаевна Иванова, уроженка д.Яктерлюбал Звениговского района. От учителей МОУ «Исменецкая СОШ» Людмилы Петровны Бородиной и Валентины Николаевны Созоновой нам известно, что вязаные пояса одевали в деревнях Ташнур, Исменцы Звениговского района. В.Н. Созонова показала элементы, которыми был украшен старинный вязаный пояс. Для вязания использовалась шерстяная нить тонкого прядения. В XX веке пряжа окрашивалась анилиновыми красителями (4, с. 11). Использовались, в основном, розовый, зеленый, синий, желтый, красный цвета и их оттенки. Обычно цвет вязаных элементов соответствовал цвету вышивки на изделии. Можно предположить, что мастерицы иногда вязали кружево для конкретного платья. Активно использовались для вязания кружевной каймы нитки белого цвета. Для подола черного свадебного кафтана Моркинского, Звениговского, Волжского районов вязали черные кружева. Для белого и черного кружева использовали фабричные хлопчатобумажные нитки. Но купить их было очень сложно. Мастерица Ольга Егоровна Васильева рассказала о том, как в 50-е годы жители Моркинского района ездили специально в Казань на рынок, чтобы купить нитки для вязания.

Крючки для вязания изготавливались в домашних условиях из веток деревьев, металла. Самыми лучшими считались крючки из яблони. Из веток яблони можно было сделать тонкие крючки. Такие крючки были прочными, гладкими. Также крючки изготавливали из веток липы, клена, дуба. У некоторых мастериц были крючки металлические из выточенных кусков проволоки. Для вязания половиков делали толстые деревянные крючки.

Удивляет разнообразие узоров, выполненных всего несколькими рядами и комбинацией 2–4 цветов. Уровень мастерства рукодельниц нашего края проявляется и в том, что использовалось не только филейное (в основе вязания – пустые и запол-

ненные клетки), но и ажурное вязание. Здесь стоит отметить, что в селе и в довоенные, и в послевоенные годы не было журналов и книг о вязании крючком. Мастерицы перенимали узоры друг у друга, запоминали или вязали по образцу, видоизменяли и придумывали свои.

Для окантовки нижней части рукава рубахи, обшлагов кафтана, края нашмака, свадебных украшений использовалась кайма из 1–3 рядов. При этом даже в кайме из одного ряда цвет пряжи менялся. Создавался ряд из повторяющихся цветовых пятен.

Своеобразна кайма на некоторых рубахах и передниках Моркинского района. При небольшой ширине, 1–2 см, кайма очень гармонично вписывается в целостное оформление костюма в связи с использованием тех цветов пряжи, которые использовались для вышивки одежды. Особенность такой каймы в том, что вяжется она по всей длине несколькими рядами. Этот прием используют в наше время мастера по костюму студии «Тярлемядыр» д.Чодыраял Моркинского района РМЭ.

Кайму для платья шириной 5–6 см вязали обычно из белой хлопчатобумажной пряжи. Для начала набирали цепочку по ширине каймы, а затем вязали до нужной длины, 110–140 см. В орнаментации такой каймы можно увидеть разнообразные ромбы, а также растительные элементы (цветы, ягоды).

Пояса в Моркинском и Звениговском районах вязали из тонкой шерстяной пряжи. Сам пояс был шириной 4–5 см, длиной равнялся обхвату талии, застегивался на железный крючок или пуговицу. Пояс вязали двумя способами: несколькими рядами по всей длине, меняя цвет пряжи в каждом ряду, или по ширине, меняя цвет пряжи через несколько рядов. Подвески к поясу составляли из вязаных цветных кружков, которые соединяли между собой, на концы подвесок прикрепляли одну большую кисточку или бахрому из пряжи, использованной для пояса. Для прочности пояс и подвески пришивали на подкладку из ткани. Подвески украшали монетами, бисером, пуговицами.

Самые большие по размеру предметы одежды, вязанные крючком, – это передники. Более простая форма выполнялась столбиками с накидом со сменой цвета через несколько рядов. Опытные мастерицы вязали узорные полосы, которые соединяли рядами столбиков с накидом. Некоторые мастерицы изготавливали передники, в которых чередовалась полоса из ткани и вязаная прошва, а нижняя часть украшалась вязаным кружевом с зубчатым краем.

В 50-е годы еще имели место коллективные посиделки. Жительница д.Чинган-сола Нина Ивановна Иванова, уроженка д.Озерки Звениговского района, рассказала о том, что молодежь вечером собиралась в сторожке на ферме. Там девушки рукодельничали, вязали, вышивали, готовили приданое. Жительница п.Суслонгер Лидия Николаевна Иванова поведала нам воспоминания своей мамы Екатерины Павловны Скворцовой (1929–1994 г.), проживавшей в д.Яктерлюбал Звениговского района. Рукодельницы собирались все вместе в одном доме, до войны вязали при лучине, после войны – при керосиновой лампе. Вязали на работе во время отдыха, рано утром, ночью. Многие женщины, проживавшие в деревне, трудились в сель-

ском хозяйстве. На работу женщины носили специальные небольшие мешочки, в которые помещались крючок и нитки. Эти мешочки прикреплялись к поясу или висели на шее. Во время отдыха женщины садились и доставали вязание. Мы можем сказать, что вязание крючком носило коллективный характер.

В 50-е годы в сельской местности марийскую одежду носили повседневно, поэтому многие женщины владели мастерством рукоделий, необходимых для создания народного костюма. На работу ходили в белых платьях, поверх завязывали передник. При необходимости передник поворачивался на талии на 180 градусов и женщины спокойно размещались на отдых, не боясь испачкать белое платье. Но постепенно из повседневной жизни марийские костюмы были вытеснены цветными ситцевыми платьями. Тем не менее, обрядовая одежда, в частности – свадебный наряд, сохранился во многих семьях до сих пор. Во второй половине XX века для отделки свадебного костюма также использовалось вязанное крючком черное кружево из хлопчатобумажной пряжи «ирис», ниток «мулине», шелковых и вискозных ниток. Вошло в моду использование на свадьбе платочков, украшенных вышивкой гладью, блестками и вязаным кружевом по краю.

В настоящее время народные мастерицы студии по изготовлению марийской национальной одежды также используют вязание крючком в создании современных моделей. В частности, студия д.Чодыраял Моркинского района для комплекта современного марийского праздничного костюма изготовила пояса, вязанные из шерстяных ниток, и передники, декорированные по образцам старинных изделий. Подол платья также оформляют каймой из пряжи разных цветов.

В середине XX века, в эпоху дефицита, но в то же время стремления к созданию уюта в доме, вязание крючком занимает прочное место в оформлении внутреннего убранства сельского дома. Отсутствие возможности приобрести ткани вынуждало мастериц вязать кружевные изделия. Однако это не единственная причина, по которой женщины рукодельничали. По словам Лидии Николаевны Ивановой в деревне Яктерлюбал вплоть до 80-х годов XX в. существовал свадебный обычай, направленный на определение трудолюбия невесты. Молодая девушка, приехав в дом жениха, показывала свое приданое: развешивала вышитые и оформленные кружевом полотенца. Невеста старалась удивить гостей и количеством, и необычным, оригинальным узором изделий. Таким образом, мы можем сказать, что существовавший еще в древности обычай, когда навыки рукоделия считались одним из главных достоинств девушки, способствовал и во второй половине XX века развитию навыков вышивания и вязания крючком.

Стремясь украсить свое жилище, сельские жительницы изготавливали самые разнообразные изделия. Вязали кружевные занавески на окна, закрывавшие половину окна. На нижнюю часть окна обычно вешали белые занавески из хлопчатобумажной ткани.

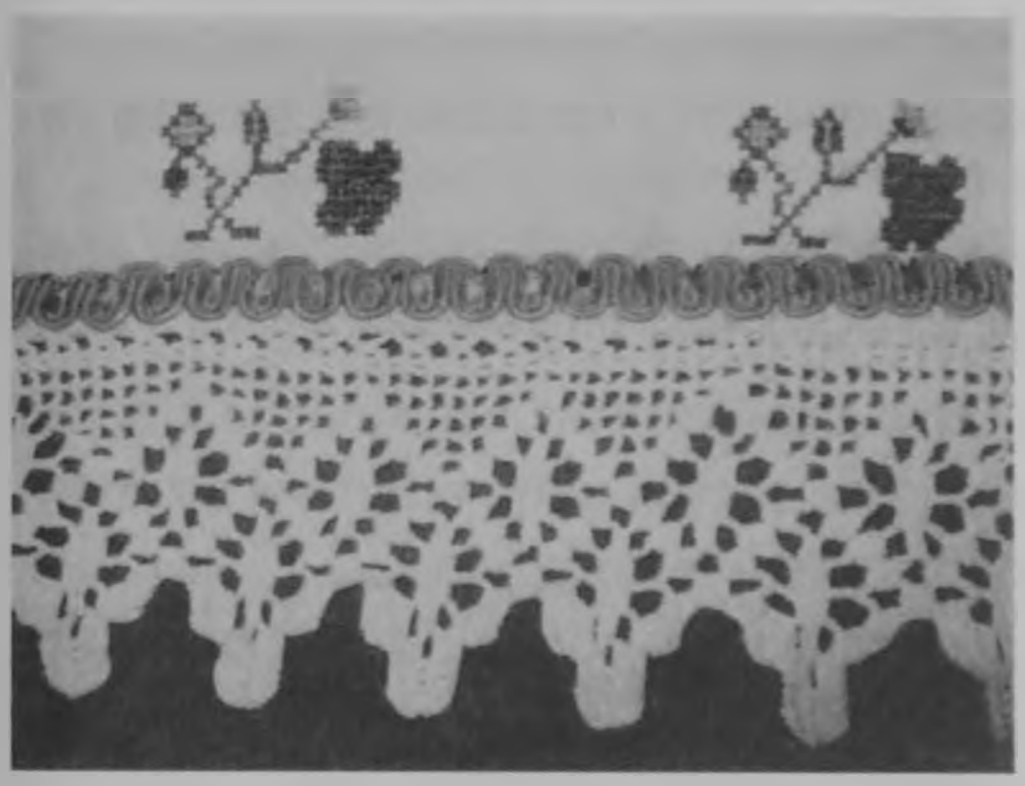
Обязательной деталью на полотенцах кроме вышивки стала широкая вязаная кайма. Подобными полотенцами очень часто оформляли в домах иконостас. Полотенце для иконостаса называется «юмысолык». Некоторые мастерицы украшали



1. Женский головной убор «шарпан», украшенный кружевом



2. Подол традиционной женской рубахи, украшенный кружевом



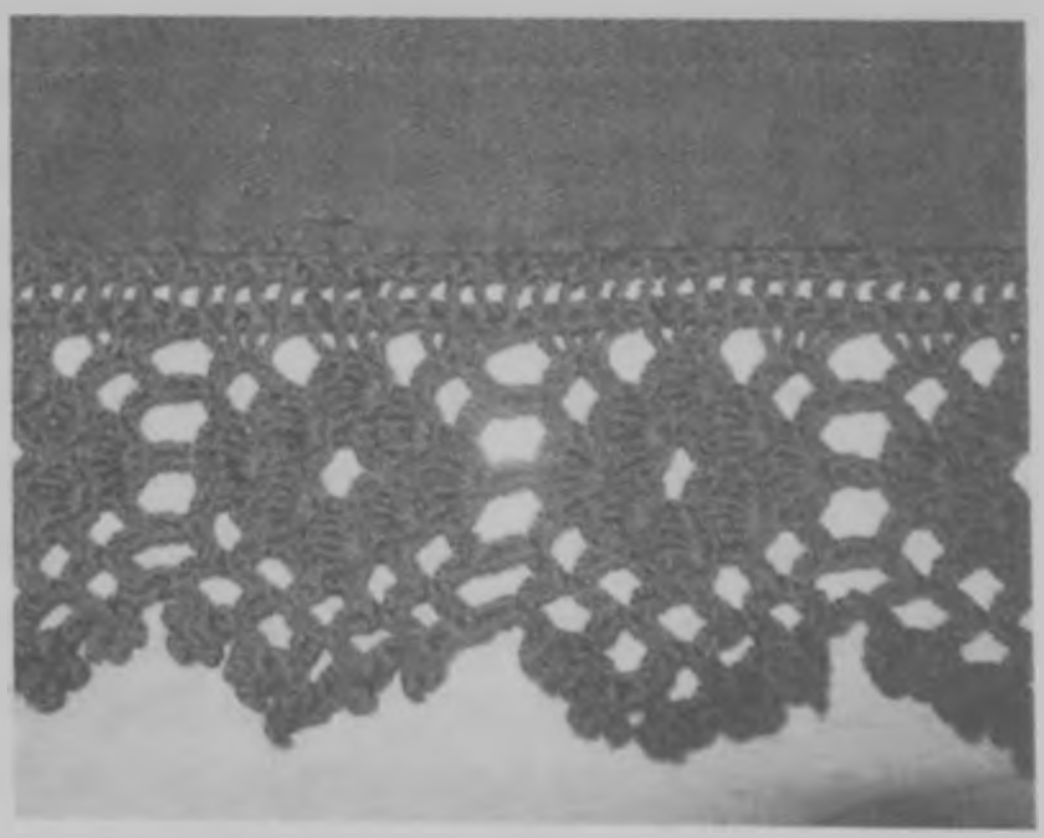
3. Кружево из белых ниток



4. Полотенце на божнице, украшенное кружевом



5. Передник, украшенный по краям кружевом



6. Салфетка, украшенная кружевом

иконостас целиком вязаным кружевом. Полотенцами с вышивкой и кружевом украшали вместо картин стены в домах. На таких полотенцах вышивку выполняли на двух концах с разных сторон ткани. Пришивали кружево, затем полотенце перегибалось таким образом, чтобы была видна вышивка на обоих концах полотенца. Прикреплялось это изделие над изголовьем кровати или между двумя окнами, там, где было свободное место на стене. В некоторых семьях полотенцами с вышивкой и кружевом украшали зеркало.

Сельские жительницы использовали также вязаные вставки в наволочках, накидках для подушек. Вязаные дорожки украшали мебель. В доме Скворцовой Е.П. большое черное круглое радио старинного образца было оформлено круглой белой кружевной салфеткой. На черном фоне белая салфетка смотрелась очень эффектно.

В то время в обиходе были железные кровати, которые спереди и с боков оформляли тканью с кружевной каймой. Ткань с кружевной каймой, равная длине кровати, называлась «подзором», а боковая деталь, равная ширине кровати – «койковуйышсакыме». Подзор стелили под покрывало, а «койковуйышсакыме» с помощью тесемки прикреплялись к спинкам кровати. Некоторые мастерицы украшали подзор и «койковуйышсакыме» вышивкой или печатным орнаментом из красок. С появлением деревянных кроватей отпала необходимость в вязании «койковуйышсакыме», а подзор используется до сих пор.

Говоря о технике вязания каймы, следует указать, что мы нашли образцы вязания на вилке. Это довольно трудоемкий вид вязания. Он заключается в том, что на специальном приспособлении в виде деревянной вилки, с помощью крючка вяжется тесьма с петельками. Затем тесьма обвязывается цепочками из воздушных петель и столбиков, собирая её в цельное кружевное полотно.

К редкой технике относится и вязание из вытянутых петель. Эта техника использовалась для вязания зубчатой каймы.

Рассказывая про убранство сельского дома, надо вспомнить и про вязаные круглые коврики. Вязали их из смотанных в клубок полосок ткани шириной 1,5–2 см толстыми крючками. Узор был незамысловатый, состоял из столбиков без накида, но за счет комбинации полосок различного цвета получались коврики с разным рисунком. Большие коврики, диаметром около метра, клали чаще всего перед порогом, у кровати. Более мелкие круги клали на стулья и табуретки.

В настоящее время наиболее используемые в быту предметы – это вышитые и обвязанные крючком занавески для иконостаса «юмысолык», салфетки для украшения мебели самых различных форм и рисунков.

Лучшие традиции оформления предметов интерьера продолжаются в работах профессиональных мастеров. В Национальном музее РМЭ им. Т.Евсеева хранятся скатерти с марийской вышивкой. Края скатерти обвязаны крючком. Профессиональный художник, лауреат Государственной молодежной премии РМЭ им. Олыка Ипая Орлова Алла Алексеевна, занимаясь традиционной марийской вышивкой, считает, что в старину элементами декора народного костюма были тесьма, позумент, кружево, поэтому они органично вписываются и в современные изделия. Вязание

крючком наряду с вышивкой А.А. Орлова использует для оформления скатертей, занавесок, подушек, сувенирной продукции.

В ходе исследования мы пришли к выводу, что вязание крючком – это старинный вид рукоделия. Несмотря на то, что существуют разные версии о появлении вязания крючком, мы можем сказать, что этот вид рукоделия получил широкое распространение во всем мире, в том числе и в нашем регионе.

В результате проведенного исследования мы убедились в том, что вязание крючком присутствует в марийском крае более ста лет. Мы можем сказать, что этот вид декоративно-прикладного творчества имеет национальные черты, т.к. крепко связан с оформлением костюма и бытовыми условиями проживания марийцев. В настоящее время традиции вязания крючком нашего края не утеряны, продолжаются в работах профессиональных мастеров, изостудий, народных умельцев.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Еременко Т.И.* Рукоделие. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Легпромиздат, 1989.

2. *Соловьева Г.И.* Декоративно-прикладное искусство // Этнография марийского народа: Учебное пособие для старших классов / Сост. Г.А. Сепеев. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2001.

3. *Меджитова Э.Д.* Марийское народное искусство – Марий калык искусство. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1985.

4. *Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1992.

Larisa Ivanova

THE ELEMENTS OF A DECOR EXECUTED BY A HOOK IN A NATIONAL MARI SUIT AND AN INTERIOR

The article is devoted to knitted products from the various yarns, the executed hook. The author has considered traditions of use of knitted elements (a band, a lace) for an ornament of forms of clothes, headdresses, and also a wedding suit from the end of XIX century till the modern period. In work the textile products of an interior decorated with knitted products, executed by a hook, characteristic for the various time periods are also considered.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

ПЕРСОНАЛИИ

Виталий Михайлов
Йошкар-Ола

ПРОФЕССОРУ И.Г. ИВАНОВУ – 75

Иванов Иван Григорьевич – один из видных деятелей науки и образования Республики Марий Эл. Его имя широко известно в российском и зарубежном финно-угорском языкознании. Научная деятельность Ивана Григорьевича направлена на исследование истории и современных проблем марийского литературного языка и письменности. Его интересуют также вопросы марийской фонетики, лексики, орфографии, топонимики, диалектологии, этимологии и стилистики. В каждую из этих областей лингвистики И.Г. Иванов внес значительный вклад, подняв тем самым марийское и в целом финно-угорское языкознание на новый качественный уровень развития. Он автор более 20 книг (монографий, вузовских учебников, учебно-методических пособий для учителей и студентов) и 330 научных статей. На его работы часто ссылаются отечественные и зарубежные исследователи в энциклопедической, учебной, научной литературе.

Иван Григорьевич Иванов – доктор филологических наук (1975), профессор (1981), действительный член Академии гуманитарных наук (академик, 1994), заслуженный работник высшей школы Российской Федерации (2002), заслуженный деятель науки Марийской АССР (1979), зарубежный член Финно-угорского общества (1983, Финляндия), кавалер ордена Эстонской Республики «Крест Марьямаа четвертой степени» (2006).

Родился 15 мая 1935 г. в д. Чодраял Куженерского района Марийской АССР в крестьянской семье. Его детство прошло в суровые годы Великой Отечественной войны, поэтому с ранних лет ему пришлось познать жизненные невзгоды. Это способствовало формированию таких необходимых для исследователя качеств, как трудолюбие, настойчивость, умение преодолевать трудности, доводить начатое дело до завершения.

После окончания семилетней школы с похвальной грамотой по настоянию отца-фронтовика пошел в Новоторъяльское педагогическое училище, в котором пополнил свои знания в 1949–1953 годах. Затем два года работал в сельских школах

родного района. Желание получить высшее образование привело его в Марийский государственный педагогический институт им. Н.К. Крупской.

Годы учебы на историко-филологическом факультете пединститута (1955–1960) были периодом насыщенных теоретических и практических занятий и активной общественной работы. В это время на факультете работали такие опытные педагоги, как Т.Г. Апатеева, З.Ф. Барцева, Ф.И. Гордеев, М.Н. Лебедева, Г.С. Патрушев, В.И. Юшков и др., которые, безусловно, сыграли немаловажную роль в определении его дальнейшего жизненного пути. Именно в студенческие годы он начал проявлять живой интерес к марийскому языкознанию, его теоретическим и практическим аспектам.

После института молодой специалист некоторое время работал в редакции республиканской молодежной газеты «Рвезе коммунист» («Молодой коммунист»). Затем его пригласили в Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева младшим научным сотрудником в сектор языка, что окончательно определило дальнейшую судьбу И.Г. Иванова как ученого-финно-угроведа.

Желание более серьезно заняться наукой приводит начинающего исследователя в аспирантуру Тартуского государственного университета (1961–1964), который в то время был центром финно-угроведения в Советском Союзе. С теплотой и благодарностью вспоминает Иван Григорьевич своего Учителя с большой буквы, научного руководителя – академика Пауля Аристэ, выдающегося финно-угроведа, талантливого ученого и педагога. По его словам, профессор П. Аристэ для него был идеалом истинного лингвиста, он наставлял своих воспитанников относиться к языку как к неповторимому созданию человеческого ума, как к средству выражения национального, культурного своеобразия народа, относиться с чувством высокой ответственности за его состояние. Молодому аспиранту импонировали такие черты характера ученого с мировым именем, как глубокие знания, особая языковая интуиция, преданность науке, увлеченность работой, умение зажечь собеседника, необычайная простота в отношениях с людьми и личная скромность. Особо подчеркивает Иван Григорьевич его исключительную человечность, доброжелательность, отеческую заботу о своих учениках. В аспирантуре И.Г. Иванов познакомился с лучшими традициями отечественного и зарубежного финно-угроведения. Именно здесь, в Эстонии, он по-особому полюбил свой родной язык, стал относиться к нему не просто как разговаривающий на нем, как простой носитель языка, а как его патриот и хранитель.

Исследовательская работа в аспирантуре завершилась защитой кандидатской диссертации на тему «Фонетика тоншаевского говора марийского языка» (1965). В ней он впервые описал своеобразные фонетические особенности малоизвестного науке тоншаевского говора. Это обобщающий труд, содержащий новые интересные факты по междиалектным взаимодействиям на фонетическом уровне, которые способствуют разработке общетеоретических вопросов языковых контактов, взаимодействия и функционирования лингвистических ареалов.

Важный этап в жизни ученого – работа редактором Марийского книжного издательства в 1964–1966 гг. Здесь он погрузился в живительный источник родного языка, питаться которым исследователю весьма полезно.

С 1966 года И.Г. Иванов занялся научной деятельностью, получив должность старшего научного сотрудника, затем заведующего сектором языка в МарНИИ. В этот период он продолжал заниматься исследованием северо-западного наречия марийского языка, в соавторстве с Г.М. Тужаровым издал первые два выпуска из серии «Марийские диалекты» – монографию «Северо-западное наречие марийского языка» (1970) и «Словарь северо-западного наречия марийского языка» (1971). Опубликовал также ряд статей по диалектологии, лексике и истории письменности: «К вопросу о происхождении тоншаевских марийцев» (1967), «Ударение в тоншаевском говоре марийского языка» (1967), «Марийские лексические заимствования в русских говорах Вятского края» (1969) и др.

Здесь, в МарНИИ, И.Г. Иванов написал свою основную работу – фундаментальное исследование по проблемам развития марийского литературного языка. Результатом его стала монография «История марийского литературного языка» (1975) и успешная защита в Тартуском государственном университете докторской диссертации «Возникновение и развитие марийского литературного языка» (1975). В этих исследованиях ученый четко выразил свою принципиальную позицию по проблемам единого общенационального литературного языка. В них он продолжил замечательные традиции 20–30-х гг. XX в., выработанные основоположниками марийского языкознания В.М. Васильевым и Г.Г. Кармазиным. До его исследований в освещении истории марийского литературного языка было много неясностей и субъективизма. И.Г. Иванов убедительно доказал, что литературный язык у марийского народа появился задолго до революции 1917 г., определил основные этапы его развития, произвел историко-лингвистический анализ путей развития марийского литературного языка от первых образцов письменных памятников до современных литературных текстов, развития его общественных функций в течение последних ста лет. В диссертации четко выразил свое отношение к проблемам формирования лексико-грамматических, орфографических и стилистических норм литературного языка. При определении признаков проявления норм литературного языка он призывал непременно учитывать исторические условия, в которых они формировались. Этих позиций исследователь придерживается и в настоящее время.

С 1975 года жизнь И.Г. Иванова связана с высшей школой, а именно с Марийским государственным университетом. Здесь он с первых дней активно окунулся в жизнь историко-филологического факультета. Как декан факультета (1977–1988) целенаправленно организовал учебно-методическую и научно-исследовательскую деятельность большого коллектива факультета, руководил составлением учебных программ и подготовкой учебных и методических пособий для отделения марийского языка и литературы. Под его руководством факультет превратился в научно-культурный центр по филологическим наукам, укрепился квалифицированными кад-

рами. В университете он был заведующим кафедрами марийской филологии (1975–1991), марийского языка (2000–2006), а с 2006 г. по настоящее время – профессор кафедры марийского языка. В 1994–2000 гг. по совместительству являлся заведующим кафедрой марийской филологии и культурологии Марийского института образования.

За 35 лет безупречной работы в университете И.Г. Иванов показал себя высококвалифицированным специалистом высшей школы, эрудированным преподавателем, плодотворным исследователем, заслуженно пользующимся большим авторитетом среди студентов, аспирантов и коллег. Он умелый наставник студенческой молодежи, организатор педагогического и исследовательского труда читал лекционные курсы по истории марийского литературного языка, фонетике и лексике современного марийского языка, введению в финно-угроведение, введению в языкознание, диалектологии, культуре речи, сопоставительной грамматике, вел спецкурсы и спецсеминары, руководил дипломными и курсовыми работами. Подготовил 5 аспирантов. Создал свою научную школу лингвистов-финно-угроведов, продолжающую дело своего учителя П.Аристэ.

Вызывает глубокое уважение трудолюбие Ивана Григорьевича. Он плодотворно занимается составлением учебников и учебных пособий, программ для университетов. Им изданы учебники по марийской диалектологии (1981), истории марийского литературного языка (2003), фонетике современного марийского языка (2000), учебное пособие «Марийские филологи» (1988), «Из истории марийской письменности» (1996), «Первые шаги марийского литературного языка» (2002), «Вехи марийской письменности» (2007) и др. программы по истории литературного языка, современному марийскому языку, диалектологии. Продолжает заниматься также исследованием диалектов марийского языка. Под его руководством членами кафедры марийского языка исследованы фонетические, лексические, морфологические и синтаксические особенности моркинско-сернурского говора марийского языка.

Заметный вклад внес И.Г. Иванов в дело совершенствования марийской орфографии. Он являлся научным редактором «Орфографического словаря» 1992 г., участвовал в подготовке и редактировании проекта измененной орфографии 2003 г. Придерживается точки зрения отражения особенностей фонетики марийского языка в графической передаче. По вопросам алфавита и орфографии им опубликован ряд статей: «Этапы развития марийской графики и орфографии» (1975), «Марийский язык. Совершенствование алфавита и орфографии» (1982), «Латинизация марийского алфавита» (1971), «О новой орфографии марийского языка (1989), «Новый орфографический словарь» (1992), «О сложных словах» (1994), «О некоторых особенностях употребления согласных в марийском языке» (1996), «Какой алфавит более подходит для марийского языка» (1999) и т.д.

Серьезно занимается вопросами лексики марийского языка. Он один из авторов многотомного «Словаря марийского языка» (1991–2005), «Русско-марийского словаря» (1966), «Словаря синонимов марийского языка» (1975), составитель «Слова-

ря новых слов марийского языка» (2001), «Словаря лингвистических терминов марийского языка» (2004).

Перу профессора И.Г.Иванова принадлежат многочисленные статьи по проблемам лексики, в числе которых необходимо отметить такие, как «Марийские лексические заимствования в русских говорах Вятского края» (1969), «Вопрос о пуризме в марийском языкознании» (1975), «Топонимические этюды» (1978), «Еще раз об этнониме «черемис» (1978), «Нужно ли обогащать лексику в современное время» (1989), «Нужно вернуть забытые слова» (1989), «Проблема обогащения лексики марийского литературного языка на современном этапе» (1993), «Слова образуются разными способами» (1993), « К проблеме формирования терминологической лексики марийского языка» (2003) и т.д.

Свое научное мировоззрение И.Г. Иванов неоднократно представлял на международных конгрессах финно-угроведов (Таллин, 1970; Будапешт, 1975; Турку, 1980; Дебрецен, 1990; Ювяскюля, 1995; Тарту, 2000; Йошкар-Ола, 2005), международных, всероссийских, межрегиональных, республиканских, вузовских научных и научно-практических конференциях.

Ему свойственно заинтересованное, пристрастное отношение ко всему, что делается в финно-угроведении и марийском языкознании, пристальное внимание ко всем аспектам финно-угроведения и понимание задач дальнейшего движения науки в области изучения марийского языка.

Профессор И.Г. Иванов поддерживает тесные контакты со многими российскими и зарубежными финно-угорскими научными центрами.

Многое делает И.Г. Иванов для лингвистического воспитания носителей языка. Часто публикует популярные научные статьи в газетах и журналах, выступает по радио и телевидению. Основная мысль его выступлений – каждый должен проникнуться идеей, что только с помощью родного языка человек становится гражданином своей страны, носителем духовной культуры своего народа, что язык – великая объединяющая сила нации, ее национальное достояние. Родной язык, по его мнению, – это средство, с помощью которого формируется человек как личность, будущий представитель своей нации и хранитель её культуры. Поэтому нужно не просто понимать и любить его, надо относиться к нему бережно, с чувством ответственности за его сегодняшнее и будущее состояние, всячески развивать его.

Ученый занимается большой научно-организационной работой. Является зам. председателя диссертационного совета по защите докторских диссертаций по финно-угорским языкам при Марийском государственном университете. Успешно занимается подготовкой аспирантов. Кафедра марийского языка под его руководством систематически рекомендовалась в качестве ведущего учреждения по экспертизе диссертаций. Часто оппонирует кандидатские и докторские диссертации по финно-угорским языкам. Является членом многих ученых советов, различных научных комиссий, членом редколлегии международного научного журнала «Linguistica Uralica» (Таллинн), журнала «Финно-угроведение» (Йошкар-Ола).

И.Г. Иванов уделяет много времени общественной работе. Он один из организаторов национального движения «*Марий ушем*» («Союз мари»), активист Всемарийского совета («*Мер Канаш*»). По его инициативе был введен День марийской письменности («*Тиште кече*») как официальный государственный праздник Республики Марий Эл.

Вызывают глубокое уважение личные качества Ивана Григорьевича – принципиальность и объективность в отношении к людям в сочетании с деликатностью, вниманием и тактом. Для его коллег – это проявление интеллигентности в высоком значении этого слова. Его участие в решении производственных проблем всегда является гарантией их справедливого и объективного решения.

Необычайно целеустремленный и последовательный в своих научных изысканиях, как ученый широкого диапазона и исключительного трудолюбия, И.Г. Иванов полон новых творческих замыслов. Многочисленные коллеги, друзья и ученики поздравляют уважаемого профессора с юбилеем, желают крепкого здоровья, долгих лет жизни, плодотворной научной и педагогической деятельности, личного счастья и семейного благополучия.

Пиалан, таза лийза, пагалыме Иван Григорьевич!

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Борис Соловьев
Йошкар-Ола

В.В. НИКИТИН
(к 70-летию со дня рождения)

Отметил свое семидесятилетие известный российский археолог, крупный специалист по эпохе камня и раннего металла Волго-Камья, доктор исторических наук, заслуженный деятель науки Республики Марий Эл, лауреат Государственной премии Республики Марий Эл Валерий Валентинович Никитин.

В.В. Никитин родился 17 февраля 1940 г. в с. Плужное Хмельницкой области Украинской ССР. В отличие от большинства коллег он пришел в науку уже зрелым человеком. Было трудное послевоенное детство, средняя школа, училище механизаторов, освоение целинных земель, армейская служба. Демобилизовавшись из армии, Валерий Валентинович поступает на историко-филологический факультет Марийского государственного педагогического института им. Н.К. Крупской, после окончания которого трудится на севере школьным учителем, воспитателем, бурильщиком нефтеразведки. Во время институтской учебы (1962–1966 гг.) В.В. Никитин знакомится с археологией в экспедициях под руководством О.Д. Дашевской и В.И. Цехмистренко.

Научная деятельность юбиляра началась более сорока лет назад. Возвратившись в г. Йошкар-Олу, он работает (1968–1971 гг.) сотрудником, затем заведующим дореволюционным отделом Марийского научно-краеведческого музея. Это были годы интенсивной деятельности новостроечной Чебоксарской экспедиции Института археологии Академии наук СССР. Пришлось затратить немало сил на обработку нового массового материала и систематизацию изрядно запущенного музейного фонда. Приобретению навыков полевых исследований способствовало активное участие в составе Марийского отряда Чебоксарской экспедиции в раскопках Ахмыловского, Руткинского, Выжумского археологических комплексов, древнемарийского Починковского могильника. В 1971 г. Валерий Валентинович связал свою профессиональную деятельность с Марийским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории, где прошел путь от младшего научного сотрудника до заведующего отделом археологии.

Первая научная тема В.В. Никитина посвящена волосовским древностям. К этому времени выдающийся казанский археолог профессор А.Х. Халиков создал капитальную концепцию древнейшей истории Среднего Поволжья. Однако ее поло-

жения не всегда соответствовали объему и качеству источников. Так, на территории Марийского Поволжья было известно около двадцати слабо исследованных раскопками поселений и стоянок волосовской культуры. Не вызывало сомнения, что дальнейшее изучение проблемы невозможно без кардинального расширения источниковой базы. За десятилетие руководимый В.В. Никитиным неолитический отряд Марийской археологической экспедиции выявил более 300 археологических памятников эпохи камня и раннего металла, треть из них отнесена к волосовской культуре. Одновременно раскапывались – вначале с Г.А. Архиповым, затем самостоятельно – многочисленные поселения (Уржумкинское, Ахмыловское II, Мазарское I, Мариер, Шордоер, Баркужерское III, Майданские II, III, IV, Майданская стоянка и др.), на которых вскрыто более двадцати древних построек. Результаты раскопок оперативно публиковались (Архипов Г.А., Никитин В.В., 1977, 1978б, 1981, 1984а, 1987; Архипов Г.А., Никитин В.В., Шикаева Т.Б., 1984; Никитин В.В., 1977, 1978а, 1982, 1984а). В 1976 г. В.В. Никитин проходит стажировку в Институте археологии Академии наук СССР под руководством известного специалиста первобытной археологии доктора исторических наук Д.А. Крайнова.

Собранный материал получил теоретическое осмысление в успешно защищенной кандидатской диссертации «Энеолит Волго-Камского междуречья» (Ленинград, 1983 г.), обобщающих статьях (Никитин В.В., 1978а, 1984б) и отдельной монографии (Никитин В.В., 1991а). Работы, ставшие дальнейшим развитием концепции А.Х. Халикова (в 1976–1979 гг. под его руководством Валерий Валентинович проходил заочную аспирантуру Института истории Казанского филиала Академии наук СССР), содержали много оригинальных положений. Была дана подробная характеристика материальной и духовной культуры, хозяйства, общественных отношений средневолжского волосовского населения, дополнена периодизация, выделен протоволосовский (красномостовский) культурно-хронологический пласт, подтвержден палеометаллический облик волосовских древностей. Позднее В.В. Никитин неоднократно возвращался к их изучению, проводя полевые исследования (поселения Сосновая Грива II, Удельный Шумец VI, Дубовское VIII, Майданское IV и др.), вводя в научный оборот новые материалы, публикуя статьи по волосовской проблематике (Никитин В.В., 1987а, 1990, 1991в, 1995).

В 1980-х гг. В.В. Никитин обращается к проблемам эпохи камня. Тогда древнейшие периоды истории Марийского Поволжья были представлены сравнительно немногочисленными материалами раскопок 1960-х гг. За короткий отрезок времени были изучены многочисленные мезолитические стоянки и поселения (Удельный Шумец X, XII, Ясачное I, Дубовские XI, XIII, XVIII, Нижняя Стрелка I, VI и др.), прослежены уральские и волго-окские культурные традиции сообществ среднекаменного века (Никитин В.В., 1989а, б).

Важным событием стали открытие и широкое исследование в Ветлужско-Вятском междуречье памятников пришлой культуры накольчатой керамики (Дубовское III, Отарское VI и др.), значительно расширившие представление о неолитической эпохе региона (Никитин В.В., 1984б, 1985, 1987, 1991б; 1996а, Никитин В.В.,

Габяшев Р.С., Николаев В.В., 1992). Находки на поселениях костей домашних животных позволили уточнить время появления производящего хозяйства в лесной полосе. Получены свидетельства взаимодействия мигрантов, относящихся к степным и лесостепным сообществам V тыс. до н. э., с местным охотничье-рыболовческим населением – носителем камской и ямочно-гребенчатой керамики. Богатый материал дали поселения культуры ямочно-гребенчатой керамики Галанкина Гора II, Дубовские VIII, XII и др. (Никитин В.В., 1988; Никитин В.В., Габяшев Р.С., 1987).

Итогом длительного изучения каменного века региона стала капитальная монография (Никитин, 1996б), получившая высокую оценку коллег (Кузьминых С.В., 1996). В 1998 г. в Институте археологии Российской Академии наук по совокупности работ Валерий Валентинович защитил докторскую диссертацию на тему «Мезолит и неолит Среднего Поволжья». Древнейшей истории Волго-Камья посвящены многочисленные статьи последних лет, выделим лишь основные (Никитин В.В., 1999, 2000, 2002, 2003, 2003а, 2006, 2008, 2009). Всего за сорок лет научной деятельности им опубликовано 178 работ, в том числе 7 книг, часть из них в соавторстве (Никитин В.В., 1991, 1996, 2009; Никитин В.В., Никитина Т.Б., 2004; Никитин В.В, Патрушев В.С, 1982; Никитин В.В., Соловьев Б.С., 1990, 2002; Никитин В.В., Старостин П.Н., 1978).

Почти сорок лет, вплоть до последнего времени В.В. Никитин проводит сплошное разведочное обследование Марийского Поволжья, лично открыв несколько сотен археологических памятников. Во многом благодаря его усилиям удалось сохранить для науки материалы обреченных на уничтожение многочисленных поселений и могильников зоны затопления Чебоксарского водохранилища. Он является соавтором «Материалов к археологической карте Марийской АССР» (Никитин В.В., Старостин П.Н., 1978; Никитин В.В, Патрушев В.С, 1982) и «Атласа археологических памятников Марийской ССР» (Никитин В.В., Соловьев Б.С., 1990). За книгу «Археологическая карта Республики Марий Эл» (Никитин В.В., 2009) ему присуждена Государственная премия Республики Марий Эл имени М.Н. Янтемира за 2008–2009 годы в области научной публикации: естественных и гуманитарных наук.

Немало сил затрачено на создание в Республике Марий Эл профессиональной археологической школы. За многолетнюю плодотворную деятельность на научном поприще В.В. Никитин удостоен звания «Заслуженный деятель науки Республики Марий Эл (1995), награжден Почетной грамотой Правительства Республики Марий Эл (2000).

Валерий Валентинович по-прежнему в строю. Является членом Диссертационного совета по защите докторских диссертаций при Удмуртском государственном университете, участвует в экспедициях и конференциях, выступает оппонентом диссертаций по археологии, рецензирует и редактирует научные работы, трудится над монографией «Ранний неолит лесной полосы Среднего Поволжья».

От всей души поздравляем Валерия Валентиновича с юбилеем, желаем ему крепкого здоровья, долгих лет жизни, новых творческих успехов и научных открытий.

ЛИТЕРАТУРА

Архипов Г.А., Никитин В.В. Руткинское поселение // Лесная полоса Восточной Европы в волосовско-турбинское время. АЭМК. Вып. 3. – Йошкар-Ола, 1977.

Архипов Г.А., Никитин В.В. Уржумкинское поселение // Из истории и культуры волосовских и ананьинских племен Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 2. – Йошкар-Ола, 1977.

Архипов Г.А., Никитин В.В. Мазарское I поселение // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. Вып. 5. – Йошкар-Ола, 1981.

Архипов Г.А., Никитин В.В. Майданское IV поселение // Новые памятники археологии Волго-Камья. АЭМК. Вып. 8. – Йошкар-Ола, 1984.

Архипов Г.А., Никитин В.В., Шикаева Т.Б. Выжумские памятники на р. Ветлуге // Историография и источниковедение по археологии и этнографии Марийского края. АЭМК. Вып. 7. – Йошкар-Ола, 1984.

Кузьминых С.В. Рец: В.В. Никитин. Каменный век Марийского края // Труды Марийской археологической экспедиции. – Йошкар-Ола, 1996.

Никитин В.В. Ахмыловское II поселение // Из истории и культуры волосовских и ананьинских племен Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 2. – Йошкар-Ола, 1977.

Никитин В.В. Волосовские поселения на Средней Волге // Лесная полоса Восточной Европы в волосовско-турбинское время. АЭМК. Вып. 3. – Йошкар-Ола, 1978а.

Никитин В.В. Сутырское II поселение (к вопросу о волосовско-ямочно-гребенчатых контактах) // Лесная полоса Восточной Европы в волосовско-турбинское время. АЭМК. Вып. 3. – Йошкар-Ола, 1978б.

Никитин В.В. Баркужерское III поселение // Поселения и жилища Марийского края. АЭМК. Вып. 6. – Йошкар-Ола, 1982.

Никитин В.В. Красномостовские поселения финального неолита // Проблемы изучения каменного века Волго-Камья. – Ижевск, 1984а.

Никитин В.В. Новые материалы к изучению эпохи камня в Марийском Поволжье // Историография и источниковедение по археологии и этнографии Марийского края. АЭМК. Вып. 7. – Йошкар-Ола, 1984б.

Никитин В.В. Накольчатая керамика на севере Средней Волги // Древние этнические процессы Волго-Камья. АЭМК. Вып. 9. – Йошкар-Ола, 1985.

Никитин В.В. Население с накольчатой посудой на Средней Волге // Проблемы эпохи неолита степной и лесостепной зоны Восточной Европы. – Оренбург, 1986.

Никитин В.В. Майданские III, IV поселения волосовской культуры // Древности Волго-Камья. АЭМК. Вып. 12. – Йошкар-Ола, 1987а.

Никитин В.В. Основные типы каменных орудий волосовского населения Средней Волги // Древности Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 12. – Йошкар-Ола, 1987б.

Никитин В.В. Культура населения с гребенчато-ямочной керамикой на Средней Волге // Памятники первобытной эпохи в Волго-Камье. – Казань, 1988.

Никитин В.В. Культура позднемезолитического населения левобережья Средней Волги // Археологические работы 1980–1986 годов в зоне Чебоксарского водохранилища. АЭМК. Вып. 15. – Йошкар-Ола, 1989а.

Никитин В.В. Проблемы позднего мезолита – раннего неолита Марийского Поволжья // Проблемы изучения раннего неолита лесной полосы европейской части СССР. – Ижевск, 1989б.

Никитин В.В. Материалы к изучению волосовской культуры Среднего Поволжья // Древности Повetлужья. АЭМК. Вып. 17. – Йошкар-Ола, 1990.

Никитин В.В. Медно-каменный век Марийского края. – Йошкар-Ола, 1991а.

Никитин В.В. Этнокультурные связи в эпоху неолита в лесной зоне Среднего Поволжья (к вопросу о носителях гребенчатой, ямочно-гребенчатой и накольчатой посуды) // Межэтнические связи населения Марийского края. АЭМК. Вып. 20. – Йошкар-Ола, 1991б.

Никитин В.В. К вопросу о погребальном обряде волосовской культуры Среднего Поволжья // Поздний энеолит и культуры ранней бронзы лесной полосы европейской части СССР. АЭМК. Вып. 19. – Йошкар-Ола, 1991в.

Никитин В.В. Поздний неолит Поволжья (к проблеме формирования волосовской культуры) // Узловые проблемы современного финно-угроведения. – Йошкар-Ола, 1995.

Никитин В.В. Носители накольчатой посуды и их место в неолите лесной зоны Восточной Европы // Проблемы изучения эпохи первобытности и раннего средневековья лесной зоны Восточной Европы. Вып. 3. – Иваново, 1996а.

Никитин В.В. Каменный век Марийского края. Труды Марийской археологической экспедиции. Том IV. – Йошкар-Ола, 1996б.

Никитин В.В. Культурогенез в эпоху камня в лесной части Средней Волги // Финно-угроведение. 1999, № 2–3.

Никитин В.В. Хозяйство населения Среднего Поволжья в эпоху камня // Проблемы реконструкции хозяйства по археолого-этнографическим данным. – Йошкар-Ола, 2000.

Никитин В.В. Культура носителей посуды с накольчатым орнаментом в лесной полосе Среднего Поволжья (к проблеме происхождения). – Тверь, 2002.

Никитин В.В. Социально-экономическая адаптация и культурная интеграция мезолита – неолита // Из археологии Поволжья и Приуралья. – Казань, 2003.

Никитин В.В. Мезолит левобережья Средней Волги // Тверской археологический сборник. Вып. 6. Том I. – Тверь, 2006.

Никитин В.В. Ранний неолит лесной полосы Среднего Поволжья // Труды II (XVIII) археологического съезда. Том. I. – М., 2008.

Никитин В.В. К вопросу о культурной атрибуции верхневолжской и волго-камской раннеолитических культур. Тверской археологический сборник. Вып. 7. – Тверь, 2009.

Никитин В.В., Габяшев Р.С. Дубовское XII поселение с гребенчато-ямочной керамикой // Древности Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 13. – Йошкар-Ола, 1987.

Никитин В.В., Габяшев Р.С., Николаев В.В. Отарское VI поселение // Археологические памятники зоны водохранилищ Волго-Камского каскада. – Казань, 1992.

Никитин В.В., Никитина Т.Б. К истокам марийского искусства. – Йошкар-Ола, 2004.

Никитин В.В., Патрушев В.С. Материалы к археологической карте Марийской АССР. Вып. 3. – Йошкар-Ола, 1982.

Никитин В.В., Соловьев Б.С. Атлас археологических памятников Марийской ССР. Вып 1. – Йошкар-Ола, 1990.

Никитин В.В., Соловьев Б.С. Поселения и постройки Марийского Поволжья (эпоха камня и бронзы). Труды Марийской археологической экспедиции. Том. IV. – Йошкар-Ола, 2002.

Никитин В.В., Старостин П.Н. Материалы к археологической карте Марийской АССР. Вып. 2. – Йошкар-Ола, 1978.

«Финно-угроведение», 2010, № 1

ОЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рец.: Руденко К.А. Археология Волжской Булгарии. Историография и история изучения (X–XX вв.): учебное пособие. – Казань: РИЦ «Школа», 2008. – 264 с.

Исторический опыт археологии важен для понимания перспектив ее развития, поскольку содержит обширные сведения об археологических коллекциях, постановке и решении конкретных проблем в изучении памятников, археологических культур, относящихся к различным эпохам и регионам. Он дает представление о развитии гипотез, их трансформации в концепции и научные теории, демонстрирует методы, определившие общее направление исследовательского поиска. Стиль научного мышления, смена парадигм, влияние социальных факторов на развитие археологии – все это значимо для осмысления современного состояния науки и определения путей ее развития. Поэтому сегодня история и историография отечественной археологии – неотъемлемое направление развития археологической науки. Вызванное к жизни потребностями осмысления содержания и перспектив исследовательского процесса, оно нуждается в обстоятельном хронологическом изложении истории накопления конкретного знания, в выяснении ведущих тенденций археологического познания.

Практически повсеместное оживление историко-научных и историографических исследований в России обнаруживает необходимость формирования особого понятийного аппарата, методологического и методического инструментария, способного не только выявить конкретные историографические факты, но и, вписав их в общую логику развития археологии, дать им объяснение.

В этом ряду пока достаточно редких монографических работ находится и рецензируемое учебное пособие К.А. Руденко «Археология Волжской Булгарии. Историография и история изучения (X–XX вв.)». Обращение к подобному предмету исследования – довольно рискованный шаг для любого ученого. Этот риск вытекает отнюдь не из субъективных способностей исследователя темы. Он имеет объективную природу в самом развитии отечественной археологии, где все еще преобладает отношение к историографическим, историко-научным, методологическим, теоретическим исследованиям как вторичным, не составляющим существа предмета археологии.

Задуманная и выдержанная в жанре учебного пособия, работа К.А. Руденко является глубоким скрупулезным самостоятельным историографическим анали-

зом развития археологии Волжской Булгарии. Соединенный с изучением социальных факторов, влиявших на интеллектуальные процессы развития археологии и смену общественных функций науки, он позволяет создать целостную картину феномена «Археология Волжской Булгарии».

Волжская Болгария – весьма значимое социальное образование на периферии Европы – удостоилась упоминаний в восточных и русских письменных источниках, ее существование нашло отражение в эпиграфических данных. Именно на их основе, как подчеркивает автор, изначально сформировалось несколько гипотез об истории Волжской Булгарии. Дефицит исторической информации существенно восполнился в XIX–XXI вв. за счет активного использования познавательных возможностей археологических источников. История их изучения и историография Волжской Булгарии составила предмет исследования К.А. Руденко.

Автор основывает свое исследование на весьма серьезной источниковедческой базе. Им выделяется пять групп историографических и историко-научных источников: исследования, основывающиеся на данных письменных источников, работы, относящиеся к области лингвистики и нумизматики, историко-археологические сочинения, рецензии, делопроизводственные документы научных и просветительских учреждений.

Во введении автор весьма подробно и исчерпывающе представляет историографию историографии Волжской Булгарии, что позволило ему обосновать собственную периодизацию истории археологического изучения булгарских древностей. Она включает четыре периода, в основе выделения которых способ накопления сведений о булгарских памятниках. Кроме того, К.А. Руденко обосновывает периодизацию развития организационных форм булгаристики, связывая критерии выделения отдельных периодов с социально-политическими реалиями российского общества. Наконец, в исследовании обоснована еще одна периодизация – периодизация историографии, в основе которой лежат фундаментальные методологические принципы, подходы, методы археологического исследования булгарских древностей.

Любое выделение качественно однородных промежутков в развитии археологии на шкале времени требует обоснованных критериев. Возникает соблазн выделения универсальных периодов, которые бы позволяли осмыслить историю науки в тот или иной момент времени. Автор учитывает опыт создания авторитетных общенаучных периодизаций истории археологии, которые нередко порождали научную мифологию. Н.И. Платонова в своем недавнем исследовании пришла к весьма интересному выводу о том, что «систему научных представлений нельзя рассматривать одномерно, в единой плоскости» (1, с. 20). Периодизации, обоснованные К.А. Руденко, подтверждают этот вывод. Многослойность бытия науки, сложность ее структуры и связей, позволяет обосновать множество вариантов периодизации истории и историографии археологии, что убедительно и делает автор.

Все три предложенные периодизации коррелируются друг с другом. Они создают возможность трехмерного изучения археологического феномена Волжской Булгарии. Учитывая, что это первый опыт создания подобного рода взаимодей-

ствующих периодизаций, естественно, что читатель книги получает пищу для размышления как относительно хронологических рамок выделяемых периодов, так и терминологии, в которых она выражается. Весьма интересным и полезным является выделение имперского периода в изучении булгарских древностей. Это терминологическая новация по сравнению с традиционным дореволюционным периодом, который обычно выделяется в различных периодизациях. Представляется, что подобного рода наименование дореволюционного периода более точно отражает сущность социальных факторов, влиявших на развитие российской археологии, поскольку собственно научная археология зарождается в петровское время – период оформления империи.

Думается, что для периодизации археологического изучения булгарских древностей вполне возможно выделение и донаучного периода. Второй период, получивший у автора название «общественно-краеведческий», можно назвать точнее как «общественно-родиноведческий», исходя из российских реалий рубежа XIX – начала XX вв. Выделяемый как единый период 1940–90-х г. XX в. даже применительно к такой специализированной сфере как изучение булгарских древностей, требует разделения, по меньшей мере, 1970-ми гг. Эти же вопросы уместны и при знакомстве с авторским видением периодизации историографии булгаристики. Особенно это касается выделения и характеристики третьего периода – 1910–1930-е гг. Очевидно, что социально-историческая парадигма стала внедряться в археологическую практику не в 1910 гг., а политизация археологических исследований последовала в послереволюционные годы.

Первая глава исследования «История археологического изучения булгарских древностей» посвящена подробной характеристике истории формирования булгарских археологических источников в соответствии с принятой автором периодизацией. Жанр учебного пособия позволил К.А. Руденко выделить курсивом внутри каждого раздела ключевые характеристики того или иного периода, структурировать анализ отдельного периода через хронологическую характеристику изучаемых памятников, выделить знаковые фигуры, с чьими именами связано накопление булгарских материалов. Ссылочный и справочный аппарат к разделу вызывает восхищение перед той скрупулезной работой, которую проделал К.А. Руденко по выявлению историографических источников разных эпох, написанных на разных языках, выполненных в разных исследовательских парадигмах. Реплики и комментарии автора, безусловно, полезны как для студента, осваивающего материал, так и для читателя-исследователя, поскольку автор дает возможность свести лицом к лицу мнения, суждения разных ученых, и в заочной полемике сформулировать собственное понимание булгарских древностей.

Важно отметить, что при характеристике каждого из выделенных периодов прослеживается генезис как территориального изучения булгарских древностей, так и хронологии и типологии этих объектов. Такие новации каждого периода методически точно выделены автором, что создает целостное представление о динамике изучения булгарских памятников. Кроме того, материалы главы (впрочем,

как и все последующие) могут использоваться как исчерпывающий справочник по археологии Волжской Булгарии.

Глава «История формирования и развития научно-исследовательских учреждений» имеет более широкое научное значение, чем только контекст заявленной книги. Фактически ее изложение представляет собой социальную историю археологии в регионе. Поэтому этот раздел вызовет интерес у всех, кто, так или иначе, связан с изучением истории региональной археологии. В нем раскрываются перипетии взаимоотношений разных исследователей, просветительских организаций, научных обществ.

Следуя структуре, изложенной в первой главе работы, автор также выделяет для читателя наиболее значимые явления, персоналии, направления деятельности различных учреждений и организаций. Причем характеристика их деятельности не ограничивается исключительно исследованием булгарских древностей. В главе рассматриваются разного рода социальные практики: музейная, просветительская, культурно-образовательная деятельность. Особенно рельефно высвечиваются социальные функции археологии, выражающие в своей совокупности ее место в жизни общества и, соответственно, ее социальный статус. Не будучи постоянной величиной, этот статус выступает результатом сложного взаимодействия разнообразных факторов как научного, так и вненаучного характера, изменяясь в зависимости от меры способности археологии отвечать своими специфическими средствами на запросы времени.

Завершающая глава исследования «Историография» – наиболее сложная для исследования, поскольку предполагает исследовательскую рефлексию научных концепций, методов, подходов к изучению Волжской Булгарии. Она рассматривает разные образы археологической науки, формировавшиеся как внутри научного сообщества под воздействием философских идей и идеологических воззрений своего времени, так и сквозь призму интеллектуальной истории. Это и история интеллектуалов «первого плана», которые создавали, обсуждали и пропагандировали различные познавательные идеи и методы их претворения в археологической практике и чей научный капитал в виде интеллектуальной экспансии находил отражение в научной мысли в провинции, и история идей, формировавшихся в местной историографической традиции.

Осуществлять методологический анализ – не простая исследовательская задача, с которой автор рецензируемой работы весьма успешно справился. Через анализ творчества отдельных ученых К.А. Руденко сумел реконструировать методологический инструментарий конкретных периодов развития археологического булгароведения, соотнести его с различными научными течениями, подходами, научными школами, определить их специфику и значимость, выявить генезис решаемых научных проблем изучения истории Волжской Булгарии, услышать исследовательский диалог между учеными, работавшими в разные исторические периоды.

Автору удается весьма компетентно и деликатно отнестись к анализируемому исследовательскому опыту. Поэтому убедительно и аргументировано выглядят вы-

деляемые К.А. Руденко научные подходы в изучении древностей Волжской Булгарии, а сама она предстает как самостоятельный раздел средневековой археологии.

Автору следует адресовать и упрек в излишней скромности. Только однажды его собственные булгароведческие исследования весьма телеграфно упоминаются в тексте пособия (чего нельзя сказать о ссылочном аппарате: в нем он предстает в первую очередь как последовательный глубокий исследователь истории изучения булгарской археологии, интересующийся различными аспектами становления булгароведения: от историко-антропологической до фактологической составляющей). Между тем сам К.А.Руденко – авторитетный специалист в исследуемой им с историографических позиций области археологии.

Естественно, что не все оценки, особенно касающиеся современного состояния археологии Волжской Булгарии, приводимые автором, найдут поддержку в булгароведческом сообществе. Продуктивность той или иной гипотезы, открытого научного факта, предложенного исследовательского подхода осмысливается по прошествии определенного времени. Но несомненная ценность книги состоит в ее методологическом значении для историко-историографических археологических исследований.

Как никогда в археологической литературе последнего времени К.А. Руденко пристальное внимание уделяет решению проблемы структурирования исследовательского процесса в археологии. В археологии не сложилось четкого определения и общего понимания содержания основополагающих понятий, отражающих познавательные структуры в истории науки: научное направление, течение, движение, проблемная область, научная школа. Достаточно позднее оформление историографии и истории археологии в самостоятельный раздел науки привело к тому, что до недавних пор серьезной работы по изучению и выявлению научных школ, течений, направлений в археологии не велось, задача их специального изучения не ставилась. Не выработаны единые критерии классификации историографического материала применительно к этим понятиям. При этом эти феномены являются часто используемыми понятиями без серьезного обоснования в конкретных исследованиях.

Полагаю, что К.А. Руденко удалось впервые приложить важнейшие историографические понятия к целому разделу археологии, сделав их значимым познавательным инструментом исследования. Автор рецензируемой работы избрал путь анализа истории археологии именно в этих категориях. Он предлагает свою иерархию этих явлений, хотя, безусловно, его видение можно оспаривать, признавая весьма убедительный характер авторской аргументации. И все же: чем с точки зрения развития познавательных структур является сама булгаристика (или булгароведение)? Это проблемная область? Или раздел науки? Или движение в науке?

Еще один интересный толчок к методологическим размышлениям дает трактовка работ А.П. Смирнова как научной революции (с. 214). В свое время В.Ф. Генинг (2) достаточно настойчиво (не без влияния Т.Куна) пытался через эту категорию осмыслить исторический путь советской археологии, но его попытки не

нашли поддержки в археологическом сообществе. И вот ренессанс этого понятия применительно к историографическому процессу! Очевидно, что он требует своего осмысления и дальнейшего обоснования. Замечательно, что автор ставит перед читателем подобного рода вопросы. Надеюсь, что они будут услышаны в археологическом сообществе и обретут характер научной дискуссии.

Столь обширное исследование, несомненно, выиграло бы, если бы автор снабдил его иллюстративным материалом, в первую очередь портретами тех деятелей, чей исследовательский труд стал предметом рассмотрения в книге. Это имело бы важное эмоциональное значение, поскольку жанр учебного пособия позволяет автору свести своего читателя лицом к лицу с героями книги, что усилило бы восприятие излагаемого материала.

Книга К.А. Руденко, отмеченная авторской эрудицией, трезвым критическим взглядом, исследовательской глубиной, несомненно, заметное явление в историографическом процессе археологии. По существу – это книга не только об археологии Волжской Булгарии, но и об истории казанской археологии – важнейшего очага российской провинциальной археологии, сыгравшего и играющего заметную роль в формировании исследовательских традиций в науке.

Небольшой тираж учебного пособия (100 экз.) излишне скромен для столь значимого для региональной историографии (и не только) сочинения. Он, естественно, сужает круг читателей, среди которых, конечно, не только студенты доктора исторических наук К.А. Руденко, но и его коллеги-археологи, которых автор, несомненно, стимулирует к новым изысканиям.

Но это не снижает значимости научного воздействия идей, изложенных автором рецензируемой книги как на развитие историко-научного и историографического направления в современной археологии, так и на развитие булгаристики, ибо историография – это взгляд научного сообщества на самого себя в целях развития науки. Бесспорно, учебное пособие выполнит и свою обучающую и воспитательную миссию в учебных заведениях профессионального образования, поскольку дает исчерпывающую картину многовекового изучения истории Волжской Булгарии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Платонова Н.И.* История археологической мысли в России (последняя четверть XIX – первая треть XX вв.): Аавтореф. дисс. на соик. уч. ст. д.и.н. – СПб, 2008.

2. *Генинг В.Ф.* Проблемные ситуации в археологии. – Киев: Наукова думка, 1988.

Ольга Мельникова
Ижевск

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Рец.: Министерство национальной политики Республики Коми: указатель литературы за 1994–2008 гг. / Сост. Л.П. Рощевская; отв. ред. Е.Н. Рожкин. – Сыктывкар: ООО «Издательство «Кола», 2009. – 112 с. с илл.

В Сыктывкаре в 2009 г. вышел указатель литературы, опубликованной в 1994–2008 гг. по инициативе и при поддержке Министерства национальной политики Республики Коми*. Издание предназначено библиографам, специалистам финно-угроведам и всем, кто интересуется историей и культурой Республики Коми. Указатель включает 267 названий: книжные издания – 218, издания на электронных носителях (обучающие игры, учебники, сборники песен, энциклопедии, образовательные программы) – 31, рекламная продукция (буклеты) – 18. Издания расположены по годам. Внутри года вначале названы издания на коми языке, затем – на коми и русском языках, затем – на русском языке (по алфавиту). Расписано содержание некоторых сборников научных статей. Отбор литературы завершен 30 марта 2009 г. Необходимо отметить необычайное разнообразие видов книжных изданий – от информационно-аналитических бюллетеней(13), словарей (12) и сборников материалов научных мероприятий (39) до художественной (50), учебно-методической (20) и даже музыкальной литературы (3). С одной стороны, такое разнообразие не позволяет четко определить тип библиографического указателя: его нельзя назвать сугубо государственным (перечень основных законов, отчеты о деятельности органов правительства), также он не подходит под определение отраслевого библиографического издания. С другой стороны, разнообразие печатной продукции и по тематике, и по видам демонстрирует широту того круга проблем, которые рассматриваются Министерством национальной политики Республики Коми. Целью министерства является соединение усилий всех органов власти, различных политических, общественных, национально-культурных движений по сохранению и развитию национальной культуры, языка и традиций всех народов, проживающих на территории республики. Составной частью деятельности Министерства является поддержка книгоиздания, тем более, что с началом развития рыночных отношений

---

* В период с 1993 по 2008 гг. Министерство претерпело несколько преобразований. В 1993 г. это был Государственный комитет по делам национальностей Республики Коми, в 1994–2002 гг. – Министерство по делам национальностей Республики Коми, 2002–2007 гг. в составе единого Министерства культуры и национальной политики действовал Департамент национальной политики. С 1 января 2008 г. – Министерство национальной политики Республики Коми.

республиканская типография отделилась от издательства, в 2007 г. Коми книжное издательство перешло в частные руки, а затем ликвидировано.

В 1992 г. в республике принят закон «О государственных языках Республики Коми» с юридическим закреплением за коми языком, наряду с русским, статуса государственного, что потребовало создания и проработки нормативных актов. В области общественной и делопроизводственной терминологии активизируется переводческая деятельность. Для организации данной деятельности при Министерстве в 1994 г. создана республиканская термино-орфографическая комиссия. В комиссию входят ученые-лингвисты, журналисты, писатели, педагоги. Особое внимание уделяется поддержке и финансированию издания различных словарей. В 1997–1999 гг. появилось первое лексикографическое издание: словарь «Выль коми кыввор» (ч. 1–2), подготовленный научными сотрудниками Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН. Первый выпуск словаря содержит более 800, второй – более 770 новых слов и словосочетаний, появившихся в коми языке в последнее время и отсутствующих в Коми-русском словаре 1961 г. «Словарь синонимов коми языка» (2002) содержит уже свыше 2599 синонимических рядов на коми и русском языках. Для широкого круга читателей предназначен «Краткий русско-коми словарь общественно-политических терминов («Колана политика терминъяса ичӧт роча-комиа кывчукӧр») (2004) (около 1000 наиболее употребительных терминов, популярных в СМИ, передачах телевидения и радио). Словарь не имеет аналогов в истории коми лексикологии. Его выбор вызван необходимостью перевода на коми язык общественно-политических, официально-деловых, экономических и некоторых других терминов, относящихся к отраслям государственной жизни. Наиболее крупными словарями, подготовленными в Институте языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН и изданными при поддержке министерства в 2000 и 2003 гг., стали коми-русский словарь (31 тыс. слов) и русско-коми словарь (более 52 тыс. слов).

Разработана и действует целевая республиканская программа «Сохранение и развитие государственных языков Республики Коми» на 2005–2009 годы. Увеличено количество литературы, имеющей важное значение для развития государственных языков Республики Коми: в 2004 году – 4, в 2005 году – 11, (общий тираж 6900 экз.), в 2006 году – 18 (8900 экз.), в 2007 году – 33 издания, в том числе диски (тираж свыше 20 тыс.). В 2007 году изданы книги на коми языке: писателей и поэтов, сборник сценариев «Коми ворсӧм да гаж: тӧрыт да талун» («Коми игры и праздники: вчера и сегодня»). На русском языке выпущены трехтомник произведений Г. Юшкова, сборник «Композиторы Республики Коми детям».

Большое внимание уделяет министерство изданию научной литературы, прежде всего, сборников материалов научных конференций по этнодемографии, лингвистике, литературоведению. Издано более полутора десятков краеведческих сборников. Интерес представляют несколько опубликованных мемуаров, которые расширяют понимание социальной и культурно-экономической ситуации в республике в разные периоды.

Одной из основных задач Министерства национальной политики Республики Коми является организация эффективной обратной связи между органами исполнительной власти и многонациональным населением республики, формирование целостной системы мер по профилактике и противодействию экстремизму, предупреждению межнациональных конфликтов в полиэтничном обществе.

Министерство постоянно проводит различные мероприятия, направленные на сохранение самобытности национальных культур, пропаганду особенностей культуры, традиций, языков народов, проживающих в республике, сохранение толерантности в межнациональном обществе. Это направление деятельности работы министерства отражает изданный указатель. В республике действуют 23 центра национальных культур. С 2007 года в республике работает филиал Федерального государственного учреждения культуры Государственный Российский Дом народного творчества «Финно-угорский культурный центр Российской Федерации», созданный как методический центр для существующих в регионах центров национальных культур, национально-культурных объединений, творческих союзов и иных структур, которые занимаются сохранением и развитием культуры финно-угров и межкультурными коммуникациями.

С 2001 г. при поддержке министерства стали выходить электронные диски. Изданы электронное учебное пособие по развитию речи для студентов и старшеклассников «Небыд, мича, гора», электронная иллюстрированная энциклопедия «История Коми в лицах и датах». Выпущены диски коми сказок, белорусских, чувашских, коми песен в современной обработке. Поддержан проект по сохранению документального фильмофонда о народах республики: направлены на оцифровку фильмы, имеющиеся в фондах Комикиновидеопроката. Выпущены буклеты белорусской и немецкой республиканских национально-культурных автономий. Для учителей и школьников предназначены комплекты фотографий писателей земли коми с краткими биографическими справками (более 50).

В указателе эффективно решена проблема осуществления качественного поиска информации, что особенно важно при рассмотрении такой междисциплинарной проблемы как межэтническое взаимодействие. Несомненным плюсом при оформлении перечня литературы является подробное указание всех статей в сборниках научных статей и материалов конференций, информационных бюллетеней, особенно в изданиях на коми и русском языках. Возможности информационного поиска значительно расширяет именной указатель, приведенный в конце. Также обращает на себя внимание высокое качество иллюстративного материала.

Указатель литературы за 1994–2008 гг., опубликованной при поддержке Министерства национальной политики Республики Коми, является проблемно-тематическим, межотраслевым изданием с расширенными видами поиска информации, позволяет обеспечивать информационную инфраструктуру не только для специалистов историков, политологов и лингвистов, но и всех интересующихся вопросами межэтнического взаимодействия и развития современного коми языка на территории Республики Коми. Научная и практическая значимость такого вновь созданно-

го комплексного библиографического указателя с очень высокой информационной емкостью не вызывает сомнений. Данный указатель достоин внимания широкой научной и библиотечной общественности, а использованная автором методика и технология формирования перечней литературы может быть рекомендована для практического применения при создании межотраслевых электронных библиотек.

Наталья Миронова
Сыктывкар

«Финно-угроведение», 2010, № 1

ХРОНИКА

ХРОНИКА НАУЧНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ФИННО-УГОРСКОГО МИРА ЗА 2009 ГОД

11 января г. Петрозаводск	Дебют программы «Вести» на карельском языке «Viestit Karjala»
31 января г. Салехард	Заседание правления Молодежной Ассоциации финно-угорских народов
31 января – 2 февраля г. Саранск	IV Всероссийская выставка-ярмарка народных художественных промыслов и ремесел финно-угорских народов РФ
27–28 февраля г. Сыктывкар	Семинар «Развитие книгоиздания коренных финно-угорских народов», реализуемый при поддержке Финляндского культурного фонда, ООО «Издательство «Эностоне», Общества М.А. Кастрена и РМОО «Nuori Karjala» («Молодая Карелия») и Агентства Коми по печати и массовым коммуникациям
23–25 марта г. Раквере, Эстония	Заседание Международного консультативного комитета финно-угорских народов. Обсуждены вопросы плана работы 2009 года по проведению семинаров, конференций, фестивалей и других мероприятий, а также сотрудничества в рамках Организации Объединенных Наций (ООН). Члены Комитета встретились с комиссией иностранных дел эстонского парламента (Рийгикогу)
26–29 марта с. Марисело, Марий Эл	Весенняя сессия Открытого финно-угорского университета народов, посвященная 100-летию со дня рождения марийского киноактера и поэта Йывана Кырли. Основной целью сессии является поддержка молодежной инициативы в разработке и развитии локальных этнических проектов. В программе сессии: семинар «Культурные бренды: перспективы развития»; тренинг «Межкультурное взаимодействие». Участниками сессии были молодые люди в возрасте от 15 лет, приехавшие из районов республики, которые должны были сочетать возможности гуманитарных тех-

нологий с многообразием национально- культурного наследия и на основе этого разработать, а впоследствии и реализовать проекты. Организаторами мероприятия являются Молодежное движение «Открытый финно-угорский университет», Отдел культуры Сернурского района Республики Марий Эл и межрегиональная общественная организация «Союз марийской молодежи «У вий»

17–27 апреля
г. Сыктывкар

Первый этап совместного финляндско-российского проекта «Семинар по обучению проектной деятельности для сети финно-угорских культурных центров и неправительственных общественных организаций финно-угорских регионов Российской Федерации». Участники семинара: руководители и специалисты учреждений культуры и неправительственных общественных организаций, занимающихся проектной деятельностью.Организаторы: Фонд культуры Финляндии, Консультативный комитет финно-угорских народов, Финно-угорский культурный центр Российской Федерации, Некоммерческая ассоциация «Поволжский центр культур финно-угорских народов», межрегиональные общественные организации «Коми войтыр» и «Удмурт Кенеш»

28–29 апреля
г. Сыктывкар

II Международная финно-угорская журналистская конференция «Журналистика как инструмент поддержки культурного, этнического, природного разнообразия финно-угорского мира». Обсуждены вопросы специфики финно-угорской журналистики и ее значение для регионального развития. **Участвовали** представители Финляндии, Венгрии, Эстонии, республик Коми, Мордовии, Карелии, Марий Эл, Ханты-Мансийского АО, Удмуртии, Пермского края, российские эксперты в области журналистики. **Состоялась учредительная конференция Международной организации финно-угорских журналистов.** Утвержден Устав, правление из 14 человек, ревкомиссия. Президентом Международной организации финно-угорских журналистов избрана Надежда Боброва. Вице-президенты: директор холдинга «Коми му» А.Ульянов и представитель венгерского радио Габор Немеш. Задачи: сохранение культурного своеобразия в в условиях глобализирующего мира, создание новых возможностей для развития журналистики, формирование единого финно-угорского информационного пространства

6 мая
Всеволожский район Ленинградской области

Межрегиональная конференция «Финно-угорская молодежь: сохранение национального языка и традиций» с участием представителей Министерства культуры и Министерства регионального развития России, органов государственной власти Республики Коми и Ленинградской области, общественных организаций финно-угорских народов, проживающих на территории Ленинград-

	ской области, консулы Финляндии, Венгрии и Эстонии. Проведены пленарное заседание, тематические «круглые столы» и презентации молодежных проектов
15 мая г. Ижевск	Открытие VI международной выставки детского художественного творчества «Завещание предков» и межрегиональной фотовыставки о финно-угорских народах «Мы есть и будем». Выставка «Завещание предков» отражает самобытность финно-угорских народов, красоту и неповторимость легенд, сказок, преданий, обрядов и праздников. Участие в ней приняли 1 300 юных художников в возрасте от 6 до 20 лет из городов и районов Карелии, Коми, Марий Эл, Мордовии, Удмуртии, Чувашии, Башкортостана, Ненецкого, Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского автономных округов, Украины, Беларуси и Эстонии. На выставке представлено около 100 детских живописных и графических работ и предметов декоративно-прикладного искусства. В экспозиции «Мы есть и будем» представлены 58 фотопортретов представителей малочисленных финно-угорских народов – води, ижоры, ингерманландские финны и т.д. На выставке представлены работы фотожурналистов и фотолюбителей из Карелии, Коми, Марий Эл, Мордовии, Удмуртии, Пермского края, Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов, Мурманской области и Санкт-Петербурга
14–16 мая г. Петрозаводск	XXV Международная научная конференция молодых исследователей финно-угроведов «IFUSCO 2009». Участвовали около 170 студентов и аспирантов из 6 стран – Венгрии, Финляндии, Эстонии, Польши, Латвии и Голландии, 10 регионов Российской Федерации – Удмуртии, Карелии, Коми, Марий Эл, Мордовии, Ханты-Мансийского автономного округа, Коми-Пермяцкого округа, Ямало-Ненецкого автономного округа, Москвы и Санкт-Петербурга. Всего в ходе конференции было заслушано 124 научных доклада. Работа молодежного научного форума проходила в рамках пяти секций: финно-угорское языкознание, фольклор, история, право, теория и методика преподавания языков
21 мая с.Подлесная Тавла, Мордовия	Первый межрегиональный фестиваль финно-угорского национального юмора «Кулдор-калдор» с участием писателей-сатириков, художников-карикатуристов, самодеятельных эстрадных исполнителей – пародистов, куплетистов, иллюзионистов, звукоимитаторов из различных районов Мордовии, Марий Эл, Коми, Удмуртии, Пензенской области. Они приняли участие в веселом карнавальном шествии «Эрямань крандаз» («Повозка жизни»), в конкурсах частушечников, современной эстрадной сатиры и национальных играх

22 мая г. Йошкар-Ола	Совместное заседание исполнительного комитета общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации» и руководителей органов исполнительной власти финно-угорских регионов России с участием представителей Министерства регионального развития Российской Федерации. Обсуждались вопросы подготовки национальных кадров в сфере образования, культуры и СМИ в финно-угорских регионах России, организации и проведения IV съезда АФУН РФ
25–26 мая г. Хельсинки	Третий Финско-Российский гражданский форум «FINROSFORUM 2009». Участие принимали организации-партнеры в Финляндии и России, в том числе группа по правам человека Парламента Финляндии
4 июня г. Тарту, Эстония	В Яановской церкви прозвучала первая песня на искусственном общем языке финно-угров – койнэ «Будинос». Песня на музыку Марта Сиймера «Ojman livtib» («Моя душа летит») исполнена в рамках VIII фестиваля молодых композиторов Эстонии. Произведение написано для сопрано и симфонического оркестра.Стихи на тему леса эстонский композитор Март Сиймер (Mart Siimer) заказал одному из создателей искусственного языка финно-угров, молодому удмуртскому поэту Алексею Арзамазову. Финно-угорский эсперанто появился в Удмуртии по инициативе удмуртских языковедов Юрия Перевозчикова, Павла Баженова и Алексея Арзамазова и составлен на материалах финского, эстонского, венгерского, удмуртского, марийского языков
6–9 июня г. Петрозаводск – г. Кондопога, Карелия	Международный фестиваль хореографии финно-угорских народов «Karg kutsuu» («Пляс зовет»). В рамках фестиваля проведены мастер-классы, творческие встречи, конкурс балетмейстерских работ, концерт. Участвовали представители Карелии, Чувашии, Калмыкии, Мордовии, Башкортостана, Румынии, Словакии, Эстонии, Финляндии, Литвы
11 июня г. Саранск	II межрегиональный фестиваль народных игр и традиционных состязаний финно-угорских народов «Тюштянь налхксемат». Проведен круглый стол «Национальный аспект в физическом воспитании финно-угорских народов», обсуждены проблемы, связанные с возрождением финно-угорских игр, состоялась презентация книги Василия Брыжинского «Мордовские народные игры». Участвовали в мероприятиях фестиваля представители Республики Коми, Владимирской области, Мордовии и Удмуртии
12–14 июня Пряжский район, Карелия	II Международный сельский фестиваль финно-угорских народов «Suguvastauudu-2009» («Родовое гостевание»). В творческих презентациях старинных обычаев съезжего родового гостевания приняли участие 300 человека из 20 самодеятельных коллективов

13 июня г. Москва	Заключительный концерт Международного фестиваля искусств и народного творчества «Финно-угорский транзит: культура народов». Приняли участие около 10 творческих коллективов Мордовии, Коми, Удмуртии
19–20 июня г. Олонец, Карелия	Шестой съезд карелов
19–21 июня Удмуртия	IV межрегиональный фестиваль финно-угорских народов «Воршуд» («Святыня рода»), посвященный обрядовым песням, танцам весенне-летнего календарного цикла финно-угорских народов. Участвовали коллективы из Удмуртии, Коми, Марий Эл, Чувашии, Башкирии, Татарстана, Ненецкого автономного округа, Пермского края
21 июня г. Москва	Создан Союз финно-угорской молодежи на заседании представителей финно-угорской молодежи Москвы. На организационном собрании рассмотрели проект устава Союза, обсудили аспекты дальнейшей деятельности организации, избрали председателя и правление. Председателем Союза избрана Вероника Ортянова, советник Постоянного представительства Республики Коми при Президенте РФ
23–27 июня г. Сыктывкар	Совещание координаторов Общества М.А. Кастрена с участием Председателя Совещательной комиссии по поддержке культур финно-угорских народов России Сеппо Лаллукка, координатора проектов Т.Хаккарайнена, координаторов из Марий Эл, Мордовии, Коми, Коми-Пермяцкого округа, Удмуртии, Ханты-Мансийска. На совещании обсудили проблемы и перспективы сотрудничества, провели консультации для представителей учреждений культуры, образования и руководителей отделов культуры муниципалитетов по вопросам подачи документов на соискание финансирования Общества М.А. Кастрена и правильного оформления проектных заявок
30 июня г. Сыктывкар	В Финно-угорском культурном центре Российской Федерации состоялась презентация нового web-проекта – интернет-сайта «ФИННОУГРОВИДЕНИЕ».www.finnougoria.tv, www.fusee.tv., как видеоприложения к информационному порталу Финно-угорского культурного центра России www.finnougoria.ru. Реализация данного проекта направлена на сохранение и популяризацию культур, языков и традиций финно-угорских народов
5–10 июля г. Сыктывкар	Литературный университет молодых переводчиков финно-угорских народов памяти А.Е.Ванеева. Участвовали 14 литераторов из 8 финно-угорских регионов. (Первый состоялся в 2006 г.)

15 июля г. Сыктывкар	В Финно-угорском культурном центре России прошло учредительное собрание Межрегиональной общественной организации «Финно-угорская ассоциация авторов учебно-методических пособий по обучению родным языкам», в котором приняли участие 15 авторов из Республик Коми, Карелия, Марий Эл и Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Свою поддержку созданию данного творческого объединения заочно выразили представители Ненецкого округа, Мордовии, Удмуртии. Утвержден Устав ассоциации. Основной целью является содействие повышению уровня преподавания родных языков в финно-угорских регионах, обмен опытом по созданию учебных пособий для всех этапов обучения родному языку, сотрудничество с международными правительственными и неправительственными организациями в области образования, активизация деятельности по созданию современных учебно-методических комплектов. Президентом избрана кандидат педагогических наук Зоя Васильевна Остапова (Республика Коми), заместителем – руководитель общественной организации «Марийский учитель», автор учебных пособий по обучению марийскому языку по технологии погружения Зинаида Сергеевна Артюшкина (Марий Эл). Был выбран также совет координаторов от финно-угорских регионов
3–23 августа г. Сыктывкар	III скульптурный симпозиум «Финно-угорский мир. Точка пересечения». Сад скульптуры в столице Коми пополнился девятью новыми художественными изваяниями. Для работы скульпторам были предоставлены разнообразные материалы: гранит, кварцитопесчаник, известняк и бетон. В мероприятии принимали участие 10 скульпторов, представляющих Москву, Санкт-Петербург, Пермь, Хабаровск, Архангельск и Сыктывкар
9–21 августа г. Кудымкар	Международная летняя школа финно-угорской молодежи. Участники,венгры, словены, коми-язвинцы, изучали коми-пермяцкий язык, знакомились с культурой коми народа
14–15 августа г. Петрозаводск	IX конгресс Молодежной ассоциации финно-угорских народов (МАФУН). В ходе конгресса, в котором приняли участие 36 делегатов (всего участников около 60 человек), обсуждались проблемы и перспективы творчества финно-угорской молодежи, национального самосознания, перспективы развития молодежного этнокультурного туризма. Участники форума приняли новую редакцию устава и регламента. Работал дискуссионный клуб «Финно-угорская молодежь и активная политика». Избран новый состав правления МАФУН. Президентом МАФУН стал Алексей Цыкарев (Карелия). Приняты новые организации в члены МАФУН

18–24 августа Марий Эл	XV Международная финно-угорская летняя лагерная смена «Финно-угры – ты и я», посвященная 100-летию детского движения в России. Отдыхали и знакомились с культурой родственных народов дети из Башкортостана, Мордовии, Удмуртии, Ханты-Мансийска
19–23 августа г. Сыктывкар	Международный спортивный фестиваль финно-угорских народов
26–28 августа г. Саранск	Второй этап совместного финляндско-российского проекта «Семинар по обучению проектной деятельности для сети финно-угорских культурных центров и неправительственных общественных организаций финно-угорских регионов Российской Федерации»
27–28 августа деревня Сигово Печорского р-на, Псковская обл.	II Международный этнокультурный фестиваль народности сето «Сетомаа. Семейные встречи» и III Международный фольклорный фестиваль «Словенские ключи». Выступили артисты из Республик Коми и Марий Эл, Пермского края, Эстонии, псковские коллективы. На территории России (Печорский район Псковской области) проживают около 200 представителей сето, на территории Эстонии – 4,5 тысячи человек
6 сентября п. Эссойла Пряжинского р-на, Карелия	IV Республиканский финно-угорский фестиваль мужской культуры «Медолапый – диво леса – 2009»
12 сентября г. Москва	Заседание Консультативного комитета финно-угорских народов. Рассмотрен план работы на 2010 год
12–17 сентября г. Петрозаводск	Открытый молодежный фестиваль финно-угорских народов по боевым искусствам и единоборствам. Принимали участие 56 спортсменов из Карелии, Ленинградской, Мурманской областей
17–19 сентября г. Петрозаводск	Открылась первая сессия Межрегионального творческого проекта «Мастерская будущего финно-угорской молодежи». Основная направленность проекта в 2009 году – театральное искусство. В работе «Мастерской» приняли участие представители творческой молодежи из районов Республики Карелия, Ленинградской, Вологодской, Тверской областей, г. Санкт-Петербурга и Удмуртской Республики, обучались мастерству у профессиональных актеров, режиссеров, сценаристов, кукольников, менеджеров культуры. Организаторами проекта выступили Республиканская молодежная общественная организация «Nuori Karjala» («Молодая Карелия»), *Suomi-Venäjä Seura* (Общество «Финляндия – Россия») и Молодежная ассоциация финно-угорских народов (МАФУН)

18–20 сентября п. Ваннакюля, Ленинградская область	III фольклорный фестиваль финно-угорской культуры «Нойжема кайгия шуввама» («Будем любить всех»). В фестивале принимали участие 10 творческих коллективов. В рамках фестиваля провели круглый стол «Обмен опытом руководителей творческих фольклорных коллективов», мастер-классы, выставки изделий народно-прикладного творчества, выступления фольклорных коллективов из Ленинградской области, Карелии, Коми, Санкт-Петербурга. Фестиваль организован комитетом культуры Ленинградской области и муниципальным образованием «Кингисеппский муниципальный район»
21–22 сентября г. Сыктывкар	Заседание Международной ассоциации финно-угорских университетов на базе Сыктывкарского университета. Председателем избран ректор Удмуртского университета Семен Бунтов. Принимали участие в заседании ректоры и представители госуниверситетов – Коми, Марий Эл, Удмуртии, Мордовии, Ханты-Мансийского автономного округа, Югры, Карелии, Западно-Венгерского Университета. Обсуждены вопросы перехода на двухуровневую систему образования, создания совместных магистерских программ, программ дистанционного обучения. Состоялась презентация финно-угорского научно-образовательного центра СыктГУ и офиса бакалавриата приполярного регионоведения при СыктГУ
24 сентября г. Ижевск	В Национальном музее Удмуртской Республики имени Кузебая Герда состоялось открытие международной выставки «Финно-угорский триптих». Выставка состоит из трех разделов: «Три тотема» – Республика Марий Эл, «Узоры столетий» – Мордовия, «Три свадебных напева» –Удмуртия. Главный инициатор и организатор – старший научный сотрудник музея культур Илдико Лехтинен. Участники проекта: Музейное ведомство Финляндии, национальные музеи Марий Эл, Удмуртии, краеведческий музей Мордовии, музей изобразительных искусств Мордовии
24–26 сентября г. Саранск	IV съезд финно-угорских народов Российской Федерации. В работе съезда участвовали 157 делегатов, 87 наблюдателей из 32 регионов страны, Венгрии, Финляндии, Эстонии. Избран Совет АФУН. Председателем Совета избран П.Тултаев, министр культуры Республики Мордовия
30 сентября – 3 октября г. Петрозаводск	VIII Международный фестиваль народной музыки «Кантеле». Приняли участие музыканты Москвы, Санкт-Петербурга, Новгородской области, Коми, Удмуртии, Ханты-Мансийского округа, Финляндии, Литвы, Белоруссии

6–8 октября г. Саранск	Межрегиональный фестиваль хоровой музыки финно-угорских народов «Масторава Монь» («Земля материнской песни»)
12–18 октября, октябрь-ноябрь	Дни родственных финно-угорских народов во всех регионах и странах, местах компактного проживания финно-угров
12–17 октября г. Петрозаводск	Открытый спортивный молодежный фестиваль финно-угорских народов по боевым искусствам и единоборствам (ушу, тэквандо, боксу, самбо, дзюдо, каратэ). Участвовали около 300 спортсменов из Коми, Мордовии, Санкт-Петербурга, Мурманска, Вологды, Твери, Ленинградской области, Ханты-Мансийска, Финляндии
20 октября г. Петрозаводск	Международная научная конференция «Россия и Финляндия в многополярном мире 1809–2009 гг.»
20 октября г. Сыктывкар	Международный семинар «Новые информационные технологии в Финляндии, и методы распространения информации»
20 октября г.Сыктывкар	Презентация библиотечной коллекции венгерского ученого Петера Домокоша. Известный финно-угровед передал свою уникальную коллекцию изданий Республике Коми. Коллекция включила более четырех с половиной тысяч печатных изданий на русском и языках финно-угорских народов России и зарубежья. В основном это научная, учебная и художественная литература гуманитарной направленности
21–22 октября г.Сыктывкар	Первый финно-угорский фестиваль визуальных фильмов «Туйвеж» («Перекресток»)
21–23 октября г. Сыктывкар	X российско-финляндский культурный форум, в котором приняли участие более 260 человек из Финляндии и 11 регионов России. Представлено было 52 партнерских проекта
23–26 октября г. Пермь – г. Кудымкар	I Международный социально- экономический форум финно-угорской молодежи, который направлен на создание глобальной образовательно-дискуссионной инновационной площадки. В Форуме приняли участие около 100 делегатов: молодые предприниматели и студенты экономических вузов, молодежные лидеры из Финляндии, Венгрии, Эстонии, России. Организаторы: некоммерческое партнерство «Центр изучения коммуникационных технологий и интеграционных процессов на постсоветском пространстве и в странах Евросоюза «Ливадийский клуб», Пермская региональная общественная организация «Роза ветров»
25 октября г. Санкт-Петербург	Торжественная церемония открытия Дома Финляндии – центра финской культуры, науки и бизнеса. В церемонии принимали участие Председатель правительства В.Путин, премьер-министр Финляндии Матти Ванханен, губернатор Санкт-Петербурга В.Матвиенко и мэр г. Хельсинки Юсси Паюнен

25–28 октября г. Тампере	Третий этап финляндско-российского проекта «Семинар по обучению проектной деятельности для сети финно-угорских культурных центров и неправительственных общественных организаций финно-угорских регионов Российской Федерации
29–30 октября г. Саранск	V съезд мордовского народа «Консолидация мордвы России в условиях глобализации». Участвовали 310 делегатов и более 100 гостей из 23 регионов России. Обсуждали вопросы развития национальных языков и сохранения мордовской культуры
31 октября – 1 ноября г. Ульяновск	III Международный фестиваль «Музыка веков», посвященный Дню родственных народов. Состоялся гала-концерт с участием профессиональных коллективов из Мордовии, Марий Эл, Чувашии, Татарстана, Пензенской, Нижегородской областей, Ульяновска, Димитровграда. Работали выставки декоративно-прикладного творчества «Финно-угорская радуга», национальных блюд, резьбы по дереву, проведены мастер-классы
4 ноября г. Москва	Учредительная конференция Общероссийского молодежного общественного движения «Молодежная ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации». Принимали участие 37 делегатов от 23 отделений МАФУН РФ, представляющих 45 регионов. Председателем Совета избрана Татьяна Ишматова, заместитель министра национальной политики Удмуртии, вице-президент всеудмуртской Ассоциации «Удмурт кенеш»
4 ноября г. Звенигород, Московская обл.	Создание молодежного крыла АФУН РФ
11 ноября г. Сыктывкар	Всероссийская конференция «Динамика структур финно-угорских языков», посвященная 70-летию профессора Е.Игушева, 60-летию председателя Российского комитета финно-угроведов А.Ракина. Выступили ученые из Сыктывкара, Ижевска, Перми, Йошкар-Олы, Саранска, Таллинна, Тарту
13–16 ноября г. Йошкар-Ола	Семинар «Развитие профессионального книгоиздания коренных финно-угорских народов»
17–18 ноября г. Сыктывкар	Творческий семинар координаторов и активистов межрегионального тележурнала «Финно-угорский мир» из Удмуртии, Марий Эл, Мордовии, Карелии, Ханты-Мансийского округа, Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Тележурнал выходит с 1993 года, подготовлено 145 выпусков передач
17–18 ноября г. Сыктывкар	Международная конференция «Функционирование финно-угорских языков в современных условиях» организована Консультативным комитетом финно-угорских народов. На конференции обсуждались вопросы анализа обеспечения языковых прав в системе образования, современного содержания и технологии обучения финно-угорским и самодийским языкам, диалога языков как

	механизма формирования толерантного поведения.Принимали участие более 200 представителей России, Финляндии, Венгрии, Эстонии, проведено два пленарных и пять секционных заседаний, один семинар
18–20 ноября г. Ханты-Мансийск	IV Всероссийская конференция финно-угроведов. Представлено более 200 научных докладов на двух пленарных и 12 секционных заседаниях. Состоялось заседание Комитета финно-угроведов РФ
19–23 ноября г. Йошкар-Ола	Конкурс исполнителей национальной эстрадной песни финно-угорских народов «Ший памаш» («Серебряный родник»). Участвовали вокалисты из Марий Эл, Удмуртии, Коми, Башкортостана
24–29 ноября г. Сыктывкар	Международный спортивный юношеский фестиваль финно-угорских народов
26–27 ноября г. Ижевск	Международная научно-практическая конференция «Финно-угорские этносы: технологии развития в условиях глобализации». Участвовали около 100 представителей финно-угорской общественности, деятелей науки и культуры
27 ноября г. Москва	В Посольстве Финляндии состоялось торжественное вручение журналистских премий Общества М.А. Кастрена. Главная премия присуждена Е.Минилгареевой, корреспонденту газеты «Удмурт дунне»
Декабрь г. Будапешт	Создана общественная организация «Российско-Венгерский форум»
2 декабря г. Хельсинки	Презентация книги «Ош Юмын ӱдырышт-влак» в Финно-угорском обществе
7–9 декабря г. Сыктывкар	Семинар по издательскому делу «Развитие профессионального книгоиздания коренных финно-угорских народов»
10–13 декабря г. Костомкша, Карелия	Вторая сессия межрегионального творческого проекта «Мастерская будущего финно-угорской молодежи». Приняли участие более 40 членов театральных творческих коллективов и активистов общественной организации финно-угорских народов
12 декабря г. Санкт-Петербург	Вторая межрегиональная научно-практическая конференция «Национальные движения финно-угорских народов Северо-Запада России». Организаторы: молодежная организация «Nuori Karjala», МАФУН, Общество «Финляндия-Россия»
12 декабря г. Москва	I творческий фестиваль финно-угорской молодежи столицы «Нас подружила Москва»
15 декабря г. Ижевск	Второй конгресс народов Удмуртии, участвовали представители более 30 республиканских национально-культурных объединений городов и районов

Игорь Садовин
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2010, № 1

ПРЕЗЕНТАЦИЯ КНИГИ

2 декабря 2009 года в Финно-угорском обществе в Хельсинки состоялась презентация книги на финском и марийском языках «Valkoisen jumalan tuttäret. Ош юмын ӱдырышт-влак» (Хельсинки, 2009). На презентации присутствовали члены общества, авторы книги (И.Лехтинен, Х.Руотсала, М.Иммонен, Т.Саукониеми, Т.Молотова), марийская делегация из села Шоруньжа Моркинского района Республики Марий Эл (И.М. Евсеев, М.Я. Николаева, Р.И. Игнатьева, Л.Г. Яншакова).

Эта книга – коллективный труд, гендерное исследование, посвященное женщинам шоруньжинской стороны, включающей 7 поселений: с. Шоруньжа, дд. Шлань, Сапунжа, Муканай, Ямбатыр, Паймыр, Шурга. На марийский язык книгу перевела доктор философии Софья Вяяри (Чеснокова).

В первой главе «Изучая деревню с близкого расстояния» И.Лехтинен знакомит читателей с селом Шоруньжа, его историческим и географическим положением, объясняет, почему именно шоруньжинская сторона стала объектом их исследования. В данном проекте участвовали этнологи, каждый из которых исследовал определенные объекты: народный костюм, традиционные обряды и праздники, отношения между мужчинами и женщинами, пространство культурных и ландшафтных объектов, качественные и количественные содержания семейных альбомов и т.д.

Следующую главу «Женщина обладает властью в семье, однако главой семейства остается мужчина» исследовательница Х.Руотсала посвятила изучению общественных мест, жилых домов, а также сакрально-религиозных объектов. В разделе рассмотрены планировка и интерьер в домах, расположение дворовых построек, а также пространство, выходящее за пределы двора – огороды, улицы, луга и поля, леса и реки. Автор анализирует роль женщины в семье в прошлом и настоящем, а также отношение марийской женщины к религии.

В главе «Белый холст как светлый мир» И.Лехтинен рассматривает вопросы культуры, чистоты в жизни деревенских жителей, ежедневную работу по хозяйству, которую проделывает марийская женщина. Автор затрагивает и такие вопросы как проблема чистоты в жизни самой женщины, ее повседневная жизнь, праздничные дни и народный костюм, интимная жизнь, беременность, роды и др.

М.Иммонен посвятила свою главу современной марийской свадьбе, где подробно рассмотрела предсвадебные, свадебные и послесвадебные этапы этого важного ритуала. Она рассмотрела подробно все обряды, действия, атрибутику, связанную с этими важными периодами свадьбы.

В главе «Праздник Семык в Шоруньжинской стороне» Т.Л. Молотова описывает порядок исполнения религиозного обряда поминания усопших во время Семыка на примере деревни Ямбатыр.

Т.Саукониеми в своем исследовании «Смотрим марийские фотоальбомы» отмечает важность изучения марийской семьи через фотографии. Побывав гостьей в домах у жителей деревни, изучив множество фотографий, она приводит наиболее частые темы, встречающиеся в фотоальбомах. По ее мнению, на фотографиях весьма мало сюжетов, отражающих рабочую атмосферу в марийских деревнях. В конце автор пишет о значении семейных фотографий в жизни марийской женщины.

В заключительной части И.Лехтинен говорит о жизни марийской женщины, ее социальном и экономическом положении в настоящее время. Автор отмечает большое трудолюбие женщин в марийских деревнях.

Тамара Молотова
Йошкар-Ола

«Финно-угроведение», 2010, № 1

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ИСПОВЕДИ В ЗЕРКАЛЕ»

С 26 по 29 мая 2010 года в Нижегородском государственном лингвистическом университете им. Н.А. Добролюбова (НГЛУ) проходила международная научная конференция «Исповеди в зеркале» (Межконфессиональные отношения в центре Евразии на примере Волго-Уральского региона – XVIII–XXI вв.), инициаторами которой выступили французские историки и социологи. Координировали работу по подготовке и проведению конференции НГЛУ (руководитель проекта – Президент НГЛУ – Г.П. Рябов) и Центр франко-российских исследований (директор центра – Жан Радвани, Москва). Конференция была одним из мероприятий Года Франции в России и внесла свою лепту в новую страницу истории двусторонних отношений двух государств. Участников конференции приветствовали министр внутренних дел Нижегородской области Александр Иванович Цапин, представители традиционных конфессий Нижегородчины (православной, мусульманской и иудейской). Директор Центра франко-российских исследований в Москве Жан Радвани зачитал письмо от посла Франции в России Жана ди Глиниасти, в котором подчеркивалась важность проводимого мероприятия.

Ученые из России и зарубежных государств собрались, чтобы обсудить историю и современное состояние взаимодействий между конфессиями Волго-Уральского региона. Среди них специалисты по указанной проблематике, ученые – Андреас Каппелер (Венский университет, Австрия), Поль Верт (Университет штата Невада, Лас Вегас, США), Норихиро Нагавана (Университет Хоккайдо, Саппоро, Япония), Ксавье Ле Торривеллек (Центр франко-российских исследований, Москва), Стефан Дюдуаньон (Колледж де Франс, Париж), Исмаиль Тюркоглу (Кыргызско-турецкий университет «Манас», Бишкек, Кыргызстан) и др.

Большое внимание на конференции уделили вопросам, связанным с мировоззрением финно-угорских народов. Этой теме был посвящен ряд докладов: Нины Георгиевны Юрченковой (Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве республики Мордовия) «Эволюция традиционного мировоззрения мордвы под воздействием православия», Сергея Игоревича Ильинского (Удмуртский университет, Ижевск) «Язычество финно-угорских народов в постсоветской Удмуртии: конфессиональный и культурологический аспекты», Тамары Лаврентьевны Молотовой (Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Йошкар-Ола) «Религиозный фактор в культуре восточных марийцев». Елена Сергеевна Данилко в своем докладе «Нерусское старообрядчество в Урало-Поволжье (конец XVIII – начало XXI века)» представила историю

распространения старообрядчества среди мордвы, коми, чувашей. Место и роль финно-угорских народов (мордвы, марийцев и др.) в истории региона рассматривала в своем выступлении на тему «Конфессиональное многообразие Нижегородского Поволжья под влиянием государственной правленческой политики» Ольга Николаевна Сенюткина (НГЛУ, Нижний Новгород) и др.

Интересные и содержательные материалы о конфессиональной ситуации среди чуваш были представлены в докладах Леонида Александровича Тоймасова «Язычники между исламом и христианством: межконфессиональные отношения в контактных зонах Среднего Поволжья» (Чебоксарский кооперативный институт, Чебоксары), Екатерины Андреевны Ягафовой «Религиозный синкретизм в обрядности этноконфессиональных меньшинств чувашей в XX – начале XXI вв.» (Поволжская государственная социально-гуманитарная академия, Самара), Антона Кирилловича Салмиина «История взаимодействия верований чувашей с православием» (Музей антропологии и этнографии, Санкт-Петербург), Геннадия Алексеевича Николаева «Мир средневолжской поликонфессиональной деревни в аспекте отношений «свой» и «чужой»: вторая половина XIX – начало XX вв.» (Чувашский государственный институт гуманитарных наук, Чебоксары) и др.

Ряд докладов был посвящен положению Ислама в различные исторические периоды: Ильнура Рафаэловича Минуллина «Ислам и советская идеология: анализ государственного дискурса в Татарстане в 1920–1930-е гг.», Илдуса Котдусовича Загидуллина «Особенности организации и соблюдения норм мусульманского образа жизни крещеными татарами, возвратившимися в ислам, во второй половине XIX в. (По материалам петиций нерусских народов Волго-Уральского региона в период Первой русской революции)» (Институт истории, языка и литературы, Уфимский НЦ РАН, Уфа) и др. В ходе конференции были развернуты дискуссии и обсуждения. Материалы конференции будут опубликованы в отдельном сборнике.

Ольга Сенюткина
Нижний Новгород

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Большова Надежда Александровна – заместитель директора Национального музея РМЭ им. Т.Евсеева.

Бровина Александра Александровна – кандидат исторических наук, начальник отдела «Научный архив и энциклопедия» Коми НЦ УрО РАН

Горинова Наталья Васильевна – научный сотрудник ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН

Данилко Елена Сергеевна – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН

Зиявадинова Ольга Сайфидиновна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН

Иванова Лариса Геннадьевна – учитель марийского языка первой категории Суслонгерской СОШ Звениговского района РМЭ

Иванова Людмила Ивановна – младший научный сотрудник сектора фольклора ИЯЛИ КарНЦ РАН

Колчева Эльвира Мазитовна – кандидат искусствоведения, доцент МарГУ

Лисевич Нина Григорьевна – главный архивист отдела «Научный архив и энциклопедия» Коми НЦ УрО РАН

Малинина Ольга Сергеевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры региональной истории МарГУ

Мельникова Ольга Михайловна – доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и истории первобытного общества УдГУ

Миронова Валентина Петровна – научный сотрудник сектора фольклора ИЯЛИ Кар НЦ РАН

Миронова Наталья Петровна – младший научный сотрудник отдела «Научный архив и энциклопедия» Коми НЦ УрО РАН

Михайлов Виталий Тимиряевич – кандидат педагогических наук, доцент кафедры финно-угорской литературы и фольклора МарГУ

Молотова Тамара Лаврентьевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ

Садовин Игорь Геннадьевич – координатор общества М.А.Кастрена по РМЭ

Сенюткина Ольга Николаевна – доктор исторических наук, профессор Нижегородского Государственного лингвистического университета

Сибатрова Серафима Сергеевна – кандидат филологических наук, заведующая отделом языка МарНИИЯЛИ

Соловьев Борис Степанович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела археологии МарНИИЯЛИ

Царегородцева Наталья Аркадьевна – лаборант отдела этнологии МарНИИЯЛИ

CONTENTS

ARTICLES

Sibatrova S.S. Problems of Mari-Russian language interrelations in I.S.Galkin's works 3

Malinina O. S. Historical Finno-Ugric Studies in works of professor K.N. Sanukov 14

Danilko E.S. Mark function of traditional ceremonies in Finno-Ugric old-believe communities of the Ural-Volga region (on the materials of field researches) 25

Bolshova N.A., Kolcheva E.M. Collection of art-ethnographic works of 20–30th years of the XX century from funds of the National museum of Mari El Republic after T.E. Evseyev: studying and preservation questions 39

REPORTERS

Ivanova L.I. Phyto and zoomorthic traits of forest master spirits in Karelian mythological prose 49

Zijavadinova O. S. Nature philosophy in V.Chistalev and K.Gerd's poetry 57

Mironova V.P. The use of epithets in the epic tradition of South Karelia (in a song «Courtship in the mythical country Khiytola») 65

Gorinova N. I.Kuratov and V.Savin's traditions in G.Jushkovs comedy «Komi ball» 77

Brovina A.A., Lisevich N.G. Personal fund of the national culture researcher L.S.Gribova in Scientific archive of Komi scientific centre of Ural Department of the Russian Academy of Sciences 87

Tsaregorodtseva N.A. Mari traditional religion in the conditions of formation of the Soviet power (1920–1930s) 93

Ivanova L.G. Elements of decor, executed by a hook in a national Mari suit and an interior 99

PERSONS

Mikhajlov V. T. I.G. Ivanov is 75 106

Solovyov B.S. V.V. Nikitin (to the 70th anniversary) 112

REVIEWS AND SURWAYS

Melnikova O.M. Revs.: Rudenko K.A. Archeology of Volga Bulgaria. Historiography and studying history (X–XX cc.): the manual. – Kazan: EPC «School», 2008. – 264 pp. 117

Mironov N.P. Revs.: Ministry of a national policy of Komi Republic: the literature index for 1994–2008s. The author: L.P.Roshchevskaja; editor-in-chief: E.N.Rozhkin. – Syktyvkar: Open Company Publishing house «Kola», 2009. – 112 pp. with ill. 123

CHRONICLE

Sadovin I.G. Chronicle of a scientific and cultural life of the Finno-Ugric world for 2009 127

Molotova T.L. Book presentation 138

Senyutkina O.N. The international scientific conference «Confessions in the mirror» 140

Information about the authors 142

«Финно-угроведение», 2010, № 1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 года

Свидетельство о регистрации ПИ № 77–5360

Адрес редакции: 424036, г. Йошкар-Ола,
ул. Красноармейская, 44
Телефоны: 64-19-28, 45-39-94
т. факс (8362) 45-14-73
E-mail: mamii@mari-el.ru

Редактор *Н.И. Сараева*
Компьютерная верстка *З.Г. Воронцовой*
Обложка художника *Ю.П. Клюкина*
Английский текст *Э.И. Пекшеевой*

Подписано в печать 31.05.2010. Формат 70x100/16.
Усл.п.л. 11,61. Тираж 300 экз. Заказ № 2232

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ООО «Типография «Вертикаль».
РМЭ, г.Йошкар-Ола, ул. Мира, 21.
Тел: (8362) 64-25-74, 22-82-57