ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2018 (№ 59)

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.

Учредитель – Государственное бюджетное научное учреждение
при Правительстве Республики Марий Эл
«Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева»

Редакционный совет:

Кузьмин Евгений Петрович, председатель ред. совета, канд. ист. н., директор МарНИИЯЛИ (г. Йошкар-Ола)

Пенькова Мария Викентьевна, секретарь ред. совета, канд. филол. н., зам. директора-ученый секретарь МарНИИЯЛИ (г. Йошкар-Ола)

Агранат Татьяна Борисовна, д-р филол. н., ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН (г. Москва)

Воронцов Владимир Степанович, канд. ист. н., старший научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН (г. Ижевск)

Зайцева Нина Григорьевна, д-р филол. н., зав. сектором языкознания Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН (г. Петрозаводск)

Косинцева Елена Викторовна, д-р филол. н., доцент, главный научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Крыласова Наталья Борисовна, д-р ист. н., главный научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН (г. Пермь)

Куршева Галина Александровна, д-р ист. н., врио директора-зам. директора по научной работе Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск)

Лехтинен Илдико, д-р философии, доцент Хельсинкского университета (Финляндия)

Ошаев Алексей Григорьевич, канд. ист. н., декан историко-филологического факультета Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

Пустаи Янош, д-р философии, председатель Ассоциации финно-угорских литератур, директор Института Collegium Fenno-Ugricum (Венгрия)

Ракин Анатолий Николаевич, д-р филол. н., главный научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)

Сергеев Олег Арсентьевич, канд. филол. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ (г. Йошкар-Ола)

Тендер Тыну, д-р философии, директор Института эстонского языка (Эстония)

Чузаев Родион Иванович, канд. ист. н., директор Института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

Редакционная коллегия:

Никитина Татьяна Багишевна – главный редактор, д-р ист. н., главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Абукаева Любовь Алексеевна – зам. редактора, д-р филол. н., профессор Марийского государственного университета

Пекшеева Эльвира Ивановна – отв. секретарь, канд. филол. н., старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Григорьева Людмила Яковлевна – отв. редактор направления «Лингвистика», канд. филол. н., зам. директора МарНИИЯЛИ

Кошкина Ольга Анатольевна – отв. редактор направления «История», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Михеев Алексей Викторович – отв. редактор направления «Археология», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Молотова Тамара Лаврентьевна – отв. редактор направления «Этнология», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Орлова Ольга Викторовна – отв. редактор направления «Социология», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Федосеева Надежда Александровна – отв. редактор направления «Литературоведение и фольклористика», канд. филол. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Глухова Наталья Николаевна – д-р филол. н., профессор Марийского государственного университета

Ключева Мария Аркадьевна – канд. искусствоведения, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ

Кудрявцева Раисия Алексеевна – д-р филол. н., профессор Марийского государственного университета

Шкалина Галина Евгеньевна – д-р культурологии, профессор Марийского государственного университета

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

© МарНИИЯЛИ, 2018
© Авторы статей, 2018

Editorial Review Board:

Kuzmin E.P., Candidate of History, Director of the Mari Research Institute, Editorial Board Chairman (Yoshkar-Ola)

Penkova M.V., Candidate of Philology, Deputy Director-Academic Secretary of the Mari Research Institute, Editorial Board Secretary (Yoshkar-Ola)

Agranat T.B., Doctor of Philology, Leading Researcher of the Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Vorontsov V.S., Candidate of History, Senior Researcher of the Udmurt Institute of History, Language, and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk)

Zaitseva N.G., Doctor of Philology, Head of Linguistics Sector of the Institute of Lnagugae, Literature, and History, Carelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk)

Kosintseva E.V., Doctor of Philology, Associate Professor, Chief Researcherof Ob-Uric Institute of Applied Researches and Development (Khanty-Mansiysk)

Krylasova N.B., Doctor of History, Chief Researcher of the Perm Federal Research Centre, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm)

Kursheva G.A., Doctor of History, Acting Director-Deputy Director for Research of the Research Institute of Humanities affiliated to the Governmet of the Republic of Mordovia (Saransk)

Lehtinen Ildiko, PhD, Associate Professor, University of Helsinki (Finland)

Oshaev A.G., Candidate of History, Dean of the Faculty of History and Philology, Mari State University (Yoshkar-Ola)

Pustai Janos, PhD, Chairman of the Association of Finno-Ugric Literatures, Director of Collegium Fenno-Ugricum (Hungary)

Rakin A.N., Doctor of Philology, Chief Researcher of the Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Syktyvkar)

Sergeev O.A., Candidate of Philology, Leading Researcher ofthe Mari Research Institute (Yoshkar-Ola)

Tynu Tender, PhD, Director of the Estonian Language Institute (Estonia)

Chuzaev R.I., Candidate of History, Director of the Institute of National Culture and Intercultural Communication (Yoshkar-Ola)

Editorial Board:

Nikitina T.B., Editor-in-Chief, Doctor of History, Chief Researcher of the Mari Research Institute

Abukaeva L.A., Deputy Editor, Doctor of Philology, Professor of the Mari State University

Peksheeva E.I., Executive Secretary of the journal, Candidate of Philology, Senior Researcher of the Mari Research Institute

Grigoryeva L.Ya., Executive Editor of the series «Linguistics», Candidate of Philology, Deputy Director of the Mari Research Institute

Fedoseeva N.A., Executive Editor of the series «Literary Studies and Folklore Studies», Candidate of Philology, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Mikheev A.V., Executive Editor of the series «Archeology», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Koshkina O.A., Executive Editor of the series «History», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Molotova T.L., Executive Editor of the series «Ethnology», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Orlova O.V., Executive Editor of the series «Sociology», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Klyucheva M.A., Candidate of Art History, Senior researcher of the Mari Research Institute

Kudryavtseva R.A., Doctor of Philology, Professor of the Mari State University

Glukhova N.N., Doctor of Philology, Professor of the Mari State University

Shkalina G.E., Doctor of Culturology, Professor of the Mari State University

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

ИСТОРИЯ

Исхаков Р.Р. Обращение в православие и христианизация марийцев-«язычников» в 1830–1913 гг. 5
Ошаев А.Г. 1907 год – начало издания «Марла календаря» 19
Рыжов Н.Л. Благотворительная деятельность вятского духовенства в период Крымской войны 1853–1856 гг. 22
Свечников С.К. Ценностно-нормативная и духовная подсистемы военной культуры мари XV–XVI веков 24
Сергеева А.Н. Из истории зарождения марийского национального движения в документальных источниках Государственного архива Республики Марий Эл 28
Чузаев Р.И. «Шоктешӱдыр – шымшӱдыр, йыл-йыл койын волгалтеш»: I Марий погынлан – 100 ий. У истоков самоопределения: к 100-летию I Всероссийского съезда мари 34

ЭТНОЛОГИЯ

Бушков Р.А. Рубрикация народной праздничной культуры в первых марийских календарях 40
Виноградова С.О. Современная ситуация межконфессиональных отношений русской православной церкви и марийской традиционной веры 45
Гипп К.С. Язычество в постсекулярном пространстве 49
Егоров Д.В. Чувашское божество грома и молнии *Аҫа*: опыт религиозно-мифологической реконструкции 53
Михайлов В.Т. К вопросу этноментальности марийского этноса: межкультурный аспект 58
Мушкина Н.В. О празднике Семык и его музыкальном содержании 66
Черноярова М.Ю. К вопросу о происхождении чувашского духа *ийе* 72
Шеянова И.И. Растение как объект мифоритуальной системы в культуре древней мордвы 75

ЛИНГВИСТИКА

Ипакова М.Т. К вопросу о проблеме перевода текстов с русского на марийский язык 80
Пекшеева Э.И. Наименования охотничьих ловушек в марийском языке 87
Ракин А.Н. Происхождение метеорологической лексики коми языка 91
Сибатрова С.С. О религиозной лексике марийского языка (по материалам современных марийских словарей) 95
Теуш О.А. Реконструкция географической терминологии по данным субстратной топонимии Европейского Севера России 103
Бейкер Робин. Второе прошедшее время в коми языке (перевод с английского Е.А. Цыпанова) 107

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Абукаева Л.А. Эпистолярная тема в марийских частушках 114
Бояринова Г.А. Марий драматургийыште революций теме 118
Горинова Н.В. Поэтика «Коми поэмы» А. Лужикова 122
Ключева М.А. Обзор источников с описаниями марийских народных игр: ранние публикации (до 1930 г.) 129
Чикина Н.В. Литература Карелии в зеркале статистики 145

ПЕРСОНАЛИИ

Ипакова М.Т. Научная деятельность марийского исследователя В.И. Вершинина (к 70-летнему юбилею) 150
Молотова Т.Л. К юбилею Илдико Лехтинен – исследовательницы культуры финно-угорских народов 158
Молотова Т.Л. Александру Сергеевичу Казимову – 70 лет 162
Петрова Е.В. Роль личности И.С. Ключникова-Палантая в истории марийского музыкального просвещения в ракурсе этномузыкологии 167
Сергеев О.А. Фёдор Афанасьевич Букетов (1880–1923?): к столетию I Всероссийского съезда марийского народа 170
Сибатрова С.С. Роль В.М. Васильева в развитии марийских гуманитарных наук 173
Эрцикова Г.А. Вклад В.А. Мухина-Сави в развитие марийского языкознания (к 130-летию со дня рождения) 180

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Кошкина О.А. Рец.: Турубанов А.Н. Исчезнувшее село. Очерки истории Кобры. – М., 2017. – 128 с. 186
Попов Н.С. Рец.: Акшиков А.Г. Земская интеллигенция Марийского края во второй половине XIX века: монография. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2018. – 274 с. 188

ХРОНИКА

Пекшеева Э.И. VI Международная научная конференция, посвященная дню Микаэля Агриколы и финской письменности 190
Федосеева Н.А. XVIII Игнатьевские чтения: роль просветителей в истории, культуре и образовании горных мари 192

CONTENTS

ARTICLES

HISTORY

Iskhakov R.R. Conversion to Orthodoxy and Christianization of the Mari pagans in 1830–1913 5
Oshaev A.G. 1907 as the beginning of «Marla Calendar» publication 19
Ryzhov N.L. Charitable activities of the Vyatka clergy during the Crimean War of 1853–1856 22
Svechnikov S.K. Value-based and spiritual subsystems of the Mari military culture of the XV–XVI centuries 24
Sergeeva A.N. From the history of the origin of the Mari national movement in the documentary sources of the State Archives of the Mari El Republic 28
Chuzaev R.I. At the origin of self-determination: the 100th anniversary of the First All-Russian Congress of the Mari 34

ETHNOLOGY

Bushkov R.A. Editorial classification of folk holiday culture in the first Mari calendars 40
Vinogradova S.O. The current situation of interfaith relations of the Russian Orthodox Church and the Mari traditional religion 45
Gipp K.S. Paganism in postsecular space 49
Egorov D.V. Chuvash deity of thunder and lightning *Asa*: the experience of religious and mythological reconstruction 53
Mikhailov V.T. Revisiting ethnic mentality of the Mari ethnos: the intercultural aspect 58
Mushkina N.V. About Semyk holiday and its musical content 66
Chernoyarova M.Yu. Revisiting the origin of the Chuvash spirit *Iye* 72
Sheyanova I.I. The plant as an object of myths and rituals in the culture of ancient Mordovians 75

LINGUISTICS

Ipakova M.T. Revisiting translation from Russian into Mari 80
Peksheeva E.I. Names of hunting traps in the Mari language 87
Rakin A.N. The origin of the meteorological vocabulary of the Komi language 91
Sibatrova S.S. On the religious vocabulary of the Mari language (based on materials of contemporary Mari dictionaries) 95
Teush O.A. Reconstruction of geographical terminology according to the substrate toponymy of the European North of Russia 103
Baker Robin. The second past tense in the Komi language (translated by E.A. Tsypanov) 107

LITERATURE AND FOLKLORE STUDIES

Abukaeva L.A. Epistolary theme in the Mari ditties 114
Boyarinova G.A. Revolutionary theme in the Mari drama 118
Gorinova N.V. Poetics of «Komi poems» of A. Luzhikov 122
Klyucheva M.A. Overview of sources with the descriptions of the Mari folk games: early publications (until 1930) 129
Chikina N.V. Karelian literature: statistics 145

PERSONALIA

Ipakova M.T. The scientific activities of the Mari researcher V.I. Vershinin (the 70th anniversary) 150
Molotova T.L. The anniversary of Ildiko Lehtinen – researcher of the culture of the Finno-Ugric peoples 158
Molotova T.L. Aleksandr Kazimov is 70 years old 162
Petrova E.V. The role of I.S. Klyuchnikov-Palantai's personality in the history of the Mari music education from the perspective of ethnic musicology 167
Sergeev O.A. Fyodor Buketov (1880–1923?): the centenary of the I All-Russian Congress of the Mari people 170
Sibatrova S.S. The role of V.M. Vasilyev in the development of the Mari humanities 173
Ertsikova G.A. V.A. Mukhin-Savi's contribution to the development of the Mari linguistics (the 130th anniversary) 180

REVIEWS

Koshkina O.A. Rev.: A.N. Turubanov. The vanished village. Essays on Cobra's history. – M., 2017. – 128 p. 186
Popov N.S. Rev.: A.G. Akshikov. District intellectual class of the Mari Region in the second half of the XIX century: monograph. – Yoshkar-Ola: Mari Scientific Institute, 2018. – 274 p. 188

CHRONICLES

Peksheeva E.I. The VI International Scientific Conference dedicated to the Day of Michael Agricola and Finnish Language 190
Fedoseeva N.A. The XVIII Ignatiev's readings: the role of educators in history, culture and education of the Hill Mari 192

СТАТЬИ

ИСТОРИЯ

УДК 27: 94 (470.343)

ОБРАЩЕНИЕ В ПРАВОСЛАВИЕ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ МАРИЙЦЕВ-ЯЗЫЧНИКОВ В 1830–1913 гг.

© 2018 г. Р.Р. Исхаков

В статье рассмотрена эволюция миссионерского движения православной церкви и религиозной политики государства по отношению к последователям этнических верований из числа мари в 1830–1913 гг. В публикации приводятся статистические данные о количестве обращенных в православие «язычников» в епархиях, в которых компактно проживали марийцы.

Ключевые слова: межконфессиональные отношения; Волго-Уралье; мари; миссионерская деятельность; крещение; «язычники».

Хотя в ходе массовых обращений в православие в XVIII в. Русской православной церкви (РПЦ) удалось добиться существенного территориального расширения присутствия православия в регионе за счет политеистических верований, в XIX в. «мир истинного язычества» продолжал играть важную роль в культурном пространстве местных народов, а группы приверженцев веры предков составляли устойчивые, относительно многочисленные сообщества. Само сохранение этих групп имело исключительно важное значение для сохранения богатства традиционной культуры, религиозно-мифологических, бытовых и природно-экологических представлений местных народов. Сохранившиеся «очаги» истинного язычества «подпитывавшие» через культурные и семейно-брачные контакты этническую среду нерусского населения, являвшиеся «форпостами» традиционалистского уклада жизни, длительное время позволяли им устойчиво развиваться, а региону сохранять мультикультурный и поликонфессиональный характер.

Крепость «языческих» представлений и мировоззрения, в том числе у представителей местного нерусского населения, официально числившихся православными христианами, была связана с их важной ролью в этнической идентичности, отказаться от которых было равносильно лишиться своей самобытности, потерять связь с прежними поколениями предков, культурными корнями народа. Неслучайно, что в языках местных народов для обозначения приверженцев традиционных верований применялись такие термины, как «истинный», «настоящий» чуваш, удмурт, мари («чан чаваш», «чимари», «чын удмуртъес») [17, с. 151]. Напротив, прозелиты, принявшие «русскую» (православную) веру, воспринимались в патриархальном обществе местных народов (за исключением мордвы и отчасти горных марийцев) как лица, потерявшие наряду с «чистотой» веры предков важную часть своей этничности.

Территориальное расселение представителей традиционных этнических верований из марийцев охватывало широкую область Волго-Уральского региона. Для наглядности приведем статистические данные, подготовленные губернскими статистическими комитетами и дирекциями народных училищ в 1868–1869 г. по распоряжении попечителя Казанского учебного округа П.Д. Шестакова, дающие общую картину этноконфессионального состава мари.

Таблица 1

Численность марийцев по конфессиональному статусу в губерниях Волго-Уральского региона по данным губернских статистических комитетов и дирекций народных училищ за 1869 г. [29, с. 64–65]

Губернии	Крещеные	Некрещеные
Казанская	97 899	4 105
Симбирская	-	-
Самарская	-	-
Саратовская	-	-
Вятская	90 992	9 614
Пермская	3 392	6 329
Уфимская	4 172	47 000
Оренбургская	-	-
Итого	196 455	67 048

Как видно из вышеприведенных данных, группы приверженцев традиционных верований из марийцев в той или иной степени были представлены в четырех губерниях Волго-Уралья. Наряду с традиционными местами компактного проживания марийцев в XVIII – начале XIX вв. за счет естественной миграции отдельные группы переселенцев закрепились на новой территории Приуралья. Одним из основных причин мощного переселенческого движения стала политика по принудительному насаждению православия во второй трети XVIII в. Этим можно объяснить тот факт, что на территории Оренбургской и Уфимской губерний, где вплоть до второй половины XIX в. активность православной церкви и государства в распространении христианства была низка [31, л. 5–14 об.], образовались наиболее многочисленные и устойчивые группы марийцев-«язычников». При этом в Приуралье количество марийцев-«язычников» в процентном отношении превышало количество их соплеменников, официально принадлежавших к православной конфессии. Так, в Уфимской и Пермской губерниях, где в конце 1860-х гг. проживало 60 893 марийцев, 53 329 чел. из них официально придерживалось исконных религиозных ценностей (87,57% от общего количества этой народности в регионе). Необходимо отметить, что марийцы по сравнению с другими народами Волго-Уралья имели наиболее крупную в количественном отношении конфессиональную группу последователей традиционных верований – 67 048 чел. (34,12% от их общего количества). Для сравнения: у удмуртов численность официальных «язычников» составляла 37 555 чел. обоего пола (17,57% от их общего количества), чувашей – 14 928 чел. (2,7%).

В целом, можно отметить, что в рассматриваемое время традиционные верования продолжали играть важную роль в культурно-религиозном пространстве марийского народа, а «мир язычества» включал в себя далеко не только официальных последователей «веры предков», но и более многочисленные группы «язычествующих» и «двоеверов» из числа номинальных христиан в религиозных представлениях которых «языческие» традиции продолжали играть доминирующую роль. В связи с этим миссионерская деятельность в отношении «язычников» и борьба за «искоренение языческих заблуждений» продолжала играть важную роль в политике государства и православной церкви, оказывая влияние на этноконфессиональные процессы среди мари.

Несмотря на модернизационные изменения в конфессиональной политике имперского руководства России в последней трети XVIII – начале XIX в., приведшие к выстраиванию относительно терпимого отношения к «иноверческим» религиозным объединениям, одним из императивов внутриполитического курса государства оставался патерналистский подход в решении межконфессиональных вопросов

и поддержка усилий православной церкви по распространению идей христианства среди представителей других религиозных групп. На протяжении всего XIX в. правительство сохраняет курс на проведение христианизации «инославного» и «иноверческого» населения страны, оказывая административную, правовую, финансовую поддержку РПЦ. Правда, взгляды политической элиты на участие государства в этом процессе и формы ее реализации на практике в это время в значительной степени претерпели изменения. Органы верховной власти продолжали видеть в христианизации (наряду с русификацией) наиболее верный и последовательный путь к прочному включению нерусских народов в российское сообщество. Данное мнение подкреплялось культурно-историческими реалиями складывания Российской империи, способствовавшими укоренению взгляда на принадлежность к господствующей конфессии как одном из основных критериев «русскости», лояльности граждан к фигуре православного царя.

Сложившаяся система государственно-церковных отношений в России предполагала дифференцированный подход к вопросам поддержки признанных в империи религиозных сообществ, охранение их прав и церковного дисциплинирования. В наиболее привилегированном положении находилось господствующее в стране вероисповедание и ее общественные институты. Патерналистское отношение государства к РПЦ было связано не только с «особыми» отношениями, сложившимися между светской властью и православной иерархией в ходе длительного периода формирования страны, но и являлось важным аспектом функционирования имперского строя, государственной идеологии. Правовой статус конфессиональных групп в имперском пространстве определялся критерием «истинности», т.е. близости их религиозных догматов к учению православной церкви [11].

В соответствии с этой системой, сконструированной на основе модели секуляризованных государств Западной Европы, в наиболее дискриминационном положении оказались конфессиональные группы, не относившиеся к авраамической традиции, обозначавшиеся в официальных делопроизводственных документах под общим термином «язычники». Хотя де факто со времени правления Екатерины II полетеистические культы народов Волго-Уралья, наряду с другими религиозными вероучениями, представленными в регионе, были признаны государством, де юре государственные структуры как в общеимперском, так и местном уровне, часто продолжали игнорировать религиозно-культурные нужды и интересы «язычников», проводили курс на разрушение их религиозной инфраструктуры [12; 38]. Несмотря на то, что эти действия обосновывались желанием предотвратить возможность «соблазна» и апостазии номинальных христиан, вырубка священных рощ и уничтожение других мест «языческого» поклонения были продиктованы в том числе и желанием уменьшения влияния идей этих религиозных учений в крае, замещение их на христианскую традицию.

В отличие от позиции государства и церкви в проведении курса на христианизацию мусульманского населения, который в XIX в. стал иметь скорее идеологическое, нежели практическое значение, в отношении представителей традиционных этнических верований сохранялся приоритет на дальнейшую массовую, и по сути всеобщую религиозную унификацию. Различие взглядов в этом вопросе было связано с целым рядом факторов. В отличие от мусульманской общины, сумевшей сохранить свою конфессиональную целостность в ходе акции по массовому обращению в православие в годы существования «Новокрещенских дел конторы», «языческий мир» нерусских народов края понес существенные потери. Большинство представителей коренного нерусского населения, за исключением татар и башкир, было официально обращено в христианство. Это позволяло надеется на дальнейшее расширение влияния православия среди местного немусульманского населения, что вполне согласовалось с распространившимися в эпоху европейского просвещения среди политической элиты позитивистскими взглядами, в соответствии с которыми вытеснение «язычества» монотеистической традицией являлось неизбежным и закономерным результатом культурного и религиозного просвещения «темных восточных племен». Именно глубоко укоренившиеся среди русской бюрократии субъективные взгляды на несоответствие политеистических верований местных народов

культурному и социальному статусу региона и его жителей, нетерпимое отношение к «иному» религиозному мироощущению и религиозная ксенофобия способствовали форсированию процесса обращения к православию с использованием административного и полицейского ресурса. Дополнительным аргументом в проведении этого курса в глазах администрации выступали практические задачи социальной и культурной интеграции «инородческого» населения Волго-Уралья. В отличие от других конфессиональных групп, «язычество» не обладало институциональной системой религиозных организаций, не поддавалось полному контролю со стороны государства, практически не могло быть использовано в деле продвижения государственной идеологии и формировании верноподданнейших чувств в населении. В связи с этим государственные структуры были заинтересованы в использовании всего спектра возможных механизмов по прочной инкорпорации представителей традиционных верований в общеимперское правовое и социальное пространство, в первую очередь, путем их религиозной и культурно-языковой унификации.

Оживление миссионерского движения православной церкви в отношении представителей традиционных верований Волго-Уралья отмечается в конце 1820 – начале 1830-х гг. В это время было санкционировано создание новых миссионерских институтов, направленных на христианское просвещение мусульманского и «языческого» населения края, воцерковление номинальных христиан. Первый такой орган, представленный специальными окружными миссионерами из числа белого (впоследствии и черного) духовенства, был создан в 1827 г. в Казанской епархии. В дальнейшем православные миссии учреждаются в соседней Вятской (1830) епархии. Активизация миссионерской деятельности была связана с отмечаемым в это время процессом массового отхода местного нерусского населения от православия в прежние свои верования, охватившего территорию Казанской, Симбирской, Вятской, Оренбургской епархии. Именно с этого времени в церковно-государственных мероприятиях основное место стала занимать деятельность направленная на прочное утверждение «инородцев» в христианстве, по сути переход от массового, но формального обращения к православию, к настоящей христианизации, т.е. последовательному и глубокому укоренению православия в среде нерусских народов. В отношении коренного немусульманского населения края эта политика характеризовалась борьбой за искоренение «языческих суеверий», предполагавшая ликвидацию последних «оплотов» «истинного язычества», ассимиляцией и заменой политеистических представлений христианской традицией.

Хотя миссионерскую деятельность духовного ведомства в дореформенный период нельзя однозначно считать составной частью государственной политики, она имела тесную взаимосвязь с внутриполитическим курсом самодержавия. Если светские органы власти использовали естественное желание церкви распространить свое учение среди «иноверцев» для продвижения государственных интересов по унификации местного населения, то для православной иерархии поддержка и помощь администрации в отсутствии сложившейся системы миссионерско-просветительских институтов, кадров миссионеров и священнослужителей, обладавших знанием языка и верований «инородцев», являлось одним из условий эффективной деятельности по насаждению христианства. По оценке самих деятелей православной миссии, изучавших историю христианско-просветительской деятельности в регионе, основными причинами принятия православия «язычниками» в первой половине XIX в. были предоставляемые государством налоговые льготы и преференции, содействие в обращении светских органов власти [23, л. 8 об.; 3, л. 7]. Довольно характерно, что подавляющее большинство православных клириков этого времени, в том числе и таких известных духовных пастырей и проповедников, как казанский архиепископ св. Филарет (Амфитеатров), казанские миссионеры протоиерей А. Гальбанский и В. Вишневский, вятский миссионер, протоиерей И. Стефанов, заслуживших своей подвижнической и просветительской деятельностью уважение среди местного населения, не отделяли административные формы воздействия от собственно церковных.

Конечно, не следует однозначно сводить всю деятельность по обращению к христианству представителей традиционных верований в первой половине XIX в. к

«полицейскому миссионерству». Безусловно, среди православного духовенства существовали лица, искренне ратовавшие за распространение «света евангельской истины» среди нерусского населения, полностью отдававшиеся этой деятельности, стремившиеся донести внутреннее содержание православия до неофитов. Именно с 1830-х гг. в Волго-Уралье начинают складываться предпосылки к формированию осмысленной христианско-просветительской деятельности. Новая миссионерская идеология, у истоков которой стояли такие выдающиеся деятели церкви, как основатель алтайской миссии св. Макарий (Глухарев), «апостол Аляски» св. Иннокентий (Попов-Вениаминов), сибирские миссионеры Парфений (Попов) и протоиерей Д. Хитров (в монашестве Дионисий), оперировавшая к истинным целям православной миссии, заключавшимся в глубоком и всестороннем религиозном перерождении человека посредством религиозного просвещения, проповеди на родном языке, нашла последователей среди православного духовенства Волго-Уральского региона [31, л. 91–98]. Новыми направлениями проповеднической деятельности в этот период стали переводы христианских текстов на «инородческие» языки, открытие приходских школ, совершение внецерковных собеседований и проповедей. В то же время эта деятельность, безусловно оказавшая определенное влияние на утверждение части номинальных христиан в православие и принятие крещения «язычниками», все же не стала основополагающим фактором в распространении православной традиции среди нерусского населения края, что было связано с ее ограниченными рамками, отсутствием последовательных шагов со стороны церковного руководства в распространении религиозно-просветительских методов.

Рассмотрим непосредственные результаты миссионерской деятельности среди представителей традиционных этнических верований Волго-Уральского региона.

Опираясь на эти данные, можно сделать вывод, что результаты деятельности по обращению в христианство представителей традиционных верований в период с 1837 по

Таблица 2

Динамика численности представителей традиционных этнических верований, принявших православие по епархиям Волго-Уральского региона за 1837–1861 гг.[1]

Год	Епархия			
	Вятская	Казанская	Оренбургская-Уфимская	Пермская
1	2	3	4	5
1837	-	43	43	15
1838	289	42	322	62
1839	378	32	7	19
1840	156	26	20	9
1841	67	34	197	7
1842	290	13	31	7
1843	88	9	46	5
1844	92	16	803	12
1845	176	45	110	4
1846	123	-	23	6
1847	97	57	17	4
1848	213	30	13	9
1849	175	28	5	13
1850	433	7	12	9

[1] Таблица составлена на основе статистических материалов из всеподданнейших отчетов обер-прокурора Св. Синода за 1837–1861 гг.

1	2	3	4	5
1851	81	11	5	5
1852	41	12	4	10
1853	68	28	13	16
1854	168	50	51	29
1855	375	115	72	17
1856	147	46	6	26
1857	30	9	23	18
1858	43	9	22	8
1859	120	23	51	9
1860	95	18	-	13
1861	28	22	-	5
Итого	3 773	725	1 896	337

1861 г. в четырех епархиях, где проживала основная масса марийцев-«язычников», были довольно значительными и повлияли на конфессиональную архитектуру региона. Наиболее существенное продвижение православия в среду «языческого мира» отмечается в Вятской губернии. Всего с 1837 по 1861 гг. здесь было крещено до 18% всех проживавших в Вятской губернии «язычников».

Новым этапом в истории христианизации нерусских народов становится эпоха Великих реформ. В это время в религиозной политике государства обозначились две противоречивые тенденции. С одной стороны, признавалась необходимость отказа от активного секулярного вмешательства в дела церкви, отмены законодательных актов о предоставлении различных льгот и послаблений за принятие православия вступивших в противоречие с нормами морали и взглядами на задачи право-вой политики вестернизированного государства, каким должна была стать Россия после либеральных реформ. С другой, рост русского национализма и усиление процесса всеобщей интеграции населения империи, отмечаемый после январского восстания в Польше (1863), способствовали активному использованию конфронтационного пути инкорпорации «инородцев».

Важнейшими законодательными актами, вводившими новые формы государственного регулирования миссионерской деятельности, стали «Правила о порядке совершения над иноверцами нехристианами св. крещения» от 14 декабря 1861 г. и «Правила учреждения православных братств» от 8 мая 1864 г. Первыми вводились более открытые и цивилизованные формы приобщения к православию. Запрещалось крестить детей мусульман, евреев, «язычников», не достигших 14-летнего возраста, без согласия их родителей (пункт 1). Несовершеннолетних «иноверцев» разрешалось обращать в христианство только после шестимесячного утверждения в вере (ранее этот срок не превышал 40 дней; пункт 3); таинство крещения должно было совершаться только в церкви и в присутствии благонадежных свидетелей или местного начальства, при этом свидетели должны были убедиться в искренности принятия неофитом православия, знания основ его вероучения (пункт 5) [33, с. 339–348]. Вторыми предусматривалось создание новой системы организации православной миссии в поликонфессиональных регионах империи. Ее основными органами должны были стать миссионерские религиозные объединения, членами которых могли стать все лица православного исповедания, готовые служить «нуждам и пользе православной церкви для противодействия посягательствам на ее права со стороны инородцев и раскольников, для создания и укрепления православия» [33, с. 37]. Эти организации создавались на основе частной инициативы, финансировались за счет поступлений от частных пожертвований и специальных благотворительных и церковных сборов. Государство официально не участвовало в их деятельности, не оказывало им финансовой поддержки.

Принятие этих правил законодательно оформило отказ от активного вмешательства

государства в сферу миссионерской деятельности, устанавливало приоритет просветительских форм приобщения к православию. Несмотря на это, как показала практика, администрация, исходя из политических интересов, часто сознательно шла на нарушение декларируемого курса. В частности, в управление Северо-Западным краем генерал-губернатора К.П. Кауфмана в 1863–1868-х гг. полицейскими мерами в православие было обращено более 70 000 католиков [5, с. 366].

В Волго-Уралье власти проводили более последовательную политику. В отличие от литовских и белорусских губерний, где утверждение господствующего вероучения среди местного населения воспринималось как акт «восстановления» его в правах в «исконно русских землях», «возвращения» в нее ранее отошедших прозелитов, в Волго-Уральском регионе, где вследствие массовых обращений в христианство в XVIII – первой половине XIX вв., единственной крупной неправославной конфессиональной группой оставались мусульмане, проблема дальнейшего расширения влияния православной церкви не являлась столь актуальной политической задачей. В рамках реализации либеральных реформ происходит отмена законодательных актов о предоставлении льгот за принятие господствующего вероучения. 24 марта 1866 г. Александром II утверждается мнение Государственного совета об отмене постановлений о смягчении наказаний членам нехристианских исповеданий, принимающих во время следствия и суда православие [28, №. 43138]. Сохранив возможности государственного финансового стимулирования принятия крещения для «иноверческого» населения окраины империи (евреев, казахов, калмыков, народов Сибири), государство отказалось от соответствующей помощи для нерусских народов Среднего Поволжья [24, с. 8]. В ходе проведения военной реформы и введения всеобщей воинской повинности в 1874 г. была отменена наиболее существенная льгота, предоставлявшаяся за крещение, в соответствии с которой они освобождались от рекрутской повинности [6, с. 238].

Таким образом, в пореформенный период распространение православия среди «иноверцев» Волго-Уралья становится преимущественно делом церкви. В это время кардинально меняются и взгляды на постановку миссионерской деятельности, заключавшейся в переориентации усилий на опосредственные формы религиозного просветительства. Новые подходы христианского просвещения, заложенные в 1830–1850-х гг., в эпоху Великих реформ приобрели реальные очертания, став основой школьной и миссионерской политики в регионе. Большая роль в этом принадлежала казанским миссионерам-реформаторам, основным идеологом которых становится известный тюрколог, профессор КазДА и Казанского университета Н.И. Ильминский (1822–1891). В ходе своего знакомства с прежней постановкой проповеднической деятельности, изучения жизни и религиозных верований местных народов он пришел выводу о необходимости кардинальных изменений в сфере миссионерского движения РПЦ. В ряде своих работ он высказал принципиально новые взгляды на задачи православной миссии [22; 23; 14 л. 15–23]. Основной идеей Н.И. Ильминского был отказ от жесткой привязки христианизации к национальной унификации (русификации). Во многом по причине боязни потерять свое культурное и этническое своеобразие, традиционный уклад жизни с восприятием «русской» веры православие вплоть до 1860 г. так и не смогло стать «своей» религиозной традицией для большинства народов региона, несмотря на их номинальное крещение. Понимая это, Н.И. Ильминский предложил идею «этнизации» православия: гармоничного встраивания христианства в культуру и мировоззрение местного населения без коренной ломки их этнокультурного поля [10, с. 43].

Н.И. Ильминским была разработана концепция «духовного обрусения инородцев», ввода богослужения на национальных языках, создания национальных кадров православного духовенства. Понимая, что нельзя добиться существенных результатов принудительными методами, единственной реальной возможностью решить проблему интеграции местного населения в русское культурное и религиозное пространство Н.И. Ильминский считал создание условий, при которых «инородцы» сами захотели бы воспринять православие как основной базис русской культуры и идентичности, что и было в его понимании настоящим, глубоким обрусением [36, p. 54–55]. Важнейшим каналом христианизации должно было стать

национальное образование в клерикально-миссионерском духе.

Опираясь на первых ревнителей православия из среды нерусских народов, финансовые возможности общественных миссионерских объединений, Министерства народного просвещения (МНП) и Св. Синода, за относительно короткое время он сумел создать мощную миссионерскую инфраструктуру, включавшую в себя широкую сеть «инородческих» училищ, местные приходские учреждения РПЦ с духовенством из представителей коренных народов Поволжья и Приуралья.

С целью христианизации местных народов Н.И. Ильминским была создана научно-методическая база для разработки новых алфавитов «безписьменных» народов Восточной России и переводов православных богослужебных книг на эти языки. Опыт транслитерации татарского языка на основе алфавита титульного населения страны первоначально задуманный Н.И. Ильминским с чисто утилитарными целями, связанными с утверждением в православии крещеных татар, в дальнейшем был распространен на языки других коренных народов Поволжья и Сибири, стал, по мнению канадского исследователя У. Доулера, не только основой языковой политики российского правительства в восточных пределах государства, но и предтечей аналогичной политики в других европейских империях [37, p. 134–135].

Стремление церковного руководства к демократизации миссионерского дела, привлечение к христианско-просветительской деятельности мирян, распространение и популяризация идей христианского проповедничества в пореформенный период усилили интерес в обществе к проблемам православной миссии. В церковной и светской печати появилось множество публикаций, посвященных вопросам миссионерства, формировавших определенный взгляд на личность миссионера, окрашенный романтическими чертами бескорыстного служителя, несущего «свет истины диким народам» [20, с. 31]. Само понятие просветительства, по словам И.А. Зеткиной, начало рассматриваться русской интеллигенцией в традициях византийских миссионеров, которые стремились перенести в сознание и души обращенных слово Божие и комплекс современных знаний. Произошло расширение этого понятия до глобального социокультурного феномена [7, с. 61].

Новые миссионерские учреждения РПЦ, значительный рост которых отмечается в середине 1860-х гг., строились на качественно новых принципах, основанных на идеях христианского просветительства с новым взглядом на цели миссионерского служения. Эти организации объединяли наиболее ревностных последователей православия, большинство из которых были светскими людьми, искренне ратовавшими за распространение христианства.

16 июля 1865 г. барнаульским купцом А.Г. Мальковым при поддержке архимандрита Владимира (Петрова) в Петербурге было учреждено «Миссионерское общество» [19, с. 3]. Основной целью этого миссионерского объединения признавалось «распространение православного христианства между язычниками в пределах империи и соседних стран, а также между нехристианами» [1, с. 21]. После реорганизации в конце 1869 г. «Миссионерского общества» (теперь оно начало именоваться «Православным миссионерским обществом», далее – ПМО) и принятия в 1870 г. нового устава, происходит значительное увеличение его отделений в регионах империи [8, с. 87]. Из Петербурга общество было переведено в Москву под управление московского митрополита, ему был придан статус всероссийского распорядительного миссионерского органа, курировавшего все миссионерские организации РПЦ в пределах империи (кроме Кавказа), Японии, Кореи и Аляски. В немалой степени стремительному увеличению комитетов ПМО способствовало распоряжение Св. Синода, предписывавшее местной духовной власти всесторонне участвовать в организации этих учреждений, ставя «дело об открытии Миссионерских комитетов на первую очередь в ряду прочих епархиальных дел» [18, с. 35].

28 мая 1870 г. открылся комитет ПМО в Вятской, 28 февраля 1871 г. – в Самарской [25, с. 12–13], 23 ноября 1872 г. – Пермской [26, с. 87], 7 декабря 1875 г. – Симбирской, 14 мая 1878 г. – в Нижегородской [27, с. 36], в 1879 г. в Уфимской епархии. В Казанской епархии функции комитета ПМО возлагаются на учрежденное в 1867 г. по инициативе известного православного проповедника, бывшего начальника православной миссии в

Пекине епископа Чебоксарского Гурия (Карпов) 4 октября (день обретения мощей святителя Гурия) 1867 г. «Церковное братство во имя святителя Гурия при Казанском кафедральном соборе» [14, л. 87].

Под влиянием Н.И. Ильминского и его сторонников главное внимание в деятельности новых миссионерских объединений стало уделяться развитию православного, конфессионального образования среди местных народов. Особым объектом интереса православных миссионеров в Волго-Уралье становятся группы слабых в христианстве крещеных татар, «язычников» и «язычествующих» «инородцев». Активизация деятельности в отношении представителей традиционных верований наряду с практическими целями приобщения их к христианству была продиктована опасениями их быстрой исламизации. Сама структура «языческих» верований народов края, обладавшая высокой толерантностью и открытостью к внешним культурным влияниям, позволяла им включать и ассимилировать религиозные и мифологические представления монотеистических традиций [17, с. 144]. Но при «критическом росте» этих новых установок могла происходить трансформация самих традиционных верований, приводившая к естественному восприятию ее прозелитами той или иной мировой религии. В ряде случаев в бикультурной среде, где «язычники» испытывали сильное влияние мусульман, действительно отмечается массовый переход местного населения в ислам, как веры более близкой их бытовому и культурному образу жизни, к которой они «привыкли» в окружении татар [35; 9]. В связи с этим развитие религиозно-просветительских институтов в «языческой» среде для миссионеров было важным еще и потому, что мусульман-неофитов вернуть в прежнее состояние, и тем более обратить в православие, было намного сложнее, чем «язычников» [21, л. 1– 5; 4].

Сеть конфессиональных (миссионерских) школ стала важной составляющей, сложившейся во второй половине XIX в. системы миссионерских православных институтов. Наряду с обучением грамоте дети знакомились в них с содержанием православия, воспринимали содержания христианских обрядов. Из числа учеников здесь создаются церковные хоры, в воскресные дни проводятся религиозные собеседования. В 1886 г. указом Св. Синода православным священникам и миссионерам в помещениях школ было разрешено совершение литургии на переносных анимистах и престолах [34, с. 627]. Во время церковных служб учителя и ученики этих учебных заведений участвовали в богослужении, пели православные молитвы на родном языке и пр. Широкое развитие миссионерских школ позволило значительно расширить присутствие церкви в культурно-религиозной жизни местных народов, сделать доступным православную проповедь и богослужение для основной массы «инородцев». Особое внимание было обращено на привлечение в эти школы детей из среды «официальных» и «неофициальных» язычников, воспринимавших здесь основы православного вероучения.

Одним из основных направлений деятельности православных миссионеров в регионе стала организация работы по составлению переводов на местные языки богослужебной и миссионерской литературы. В 1867 г. для централизованной деятельности по переводам христианской богослужебной литературы и ее распространения на базе казанского Братства св. Гурия под руководством Н.И. Ильминского создается «Переводческая комиссия», подчиненная в 1876 г. непосредственно ПМО. Неформально существовавшая еще до 1867 г., занимавшаяся переводами богослужебных и миссионерских книг для крещеных татар после открытия Братства св. Гурия комиссия, расширив свои финансовые возможности и получив более правильную организацию, распространила свою деятельность и на другие крещеные нерусские народы Восточной России, получила право цензуры изданий на этих языках.

Развитие сети миссионерских школ, создание переводов религиозных текстов позволили расширить применение национальных языков в богослужебной практике, привлекать в духовное сословие представителей зарождающейся «инородческой» интеллигенции. В 1867 г. Св. Синодом законодательно закрепляется право на посвящение в духовный сан лиц из среды коренных народов региона [30, л. 17–20 об.]. Для этого от них, в отличие от русских кандидатов, не требовалось наличие специального духовного образования. Им было достаточно обладать высокой православной религиозностью, знать основы христианского вероучения и русский язык, достичь 30-летнего возраста и заручиться

поддержкой местного епархиального руководства. Благодаря этому представители местных народов получили возможность посещать церковные службы на родном языке, знакомиться с догматами христианского вероучения от православного духовенства из числа их соплеменников. Наряду с вводом богослужения на национальных языках предпринимаются шаги по массовому строительству новых церквей, расширение инфраструктуры РПЦ в «инородческих» местностях.

Новации в системе православной миссии, качественное улучшение христианско-просветительской деятельности церкви, приведшие к значительным изменениям в религиозном сознании части номинальных христиан, затронули также и «мир истинного язычества». Благодаря вводу последовательных просветительских методов в школьную и миссионерскую практику часть «язычников» и «язычествующих» искренне воспринимают православие и пополняют число «руссковеров». Сами «приобретения» церкви среди приверженцев политеистической традиции в пореформенный период «качественно» отличались от «контингента» крестившихся предшествующего периода. Главными причинами смены конфессионального статуса «язычниками» становятся школьное и религиозное просвещение неофитов, бытовые условия жизни, культурное влияние соплеменников-христиан, смешанные (по религиозному признаку) браки, желание через крещение повысить свой социальный статус в обществе, религиозно-просветительская деятельность православного духовенства и учителей-миссионеров.

Рассмотрим динамику численности крестившихся за период с 1866 по 1900 гг.

Как видно из статистических материалов, за 35 лет на территории 4 епархий Волго-Уралья, где проживала основная часть марийцев-«язычников», православие приняло 2 453 последователя исконных верований.

Таблица 3

Динамика численности представителей традиционных верований, принявших православие за 1866–1900 гг.[1]

Год	Епархия			
	Вятская	Казанская	Пермская	Уфимская
1	2	3	4	5
1866	17	28	2	13
1867	2	22	13	3
1868	11	16	3	6
1869	22	17	1	2
1870	28	-	7	21
1871	22	8	9	9
1872	12	-	3	240
1873	32	33	11	4
1874	44	27	29	4
1875	18	13	18	4
1876	29	27	12	2
1877	22	8	3	-
1878	54	4	10	2
1879	29	22	6	4
1880	15	10	15	5
1881	16	16	2	3
1882	23	7	1	3
1883	22	16	4	3
1884	12	12	1	-
1885	13	29	3	3
1886	17	10	5	8

[1] Таблица составлена на основе статистических материалов из всеподданнейших отчетов обер-прокурора Св. Синода за 1866–1900 гг.

1	2	3	4	5
1887	17	20	-	4
1888	134	23	2	3
1889	141	29	8	9
1890	9	8	3	-
1891	15	11	7	3
1892	35	13	18	5
1893	21	18	5	-
1894	23	20	17	-
1895	30	54	5	-
1896	23	28	2	3
1897	38	43	8	2
1898	8	34	2	-
1899	51	107	3	-
1900	69	39	1	-
Итого	1 074	772	239	368

Сопоставляя эти материалы с данными за предшествующее время, можно сделать вывод о значительном снижении количества крестившихся, что может связываться как с отменной государственных льгот за принятие православия и переходом к просветительским методам миссионерской деятельности, так и в случае ряда епархий с исчерпанием «ресурса» для территориального расширения православия за счет политеистических верований. Как и ранее, наиболее значительные показатели обратившихся в православие отмечается в Вятской епархии – 1074 чел. В среднем в год здесь принимало крещение 30 «язычников». Довольно высокие показатели сохраняются по Казанской епархии – 722 чел. В среднем в год здесь крестилось 20 «язычников». Напротив, значительное снижение крестившихся можно наблюдать в Уфимской – 368 чел. (в среднем в год 10 чел.), Пермской епархиях – 239 чел. (в среднем в год 7 чел.).

Исходя из этих данных, можно утверждать, что, хотя православная церковь добилась значительных результатов в крещении представителей традиционных этнических верований, полностью решить проблему приобщения «язычников» к православию не удалось. «Потери», понесенные «миром истинного язычества» во второй половине XIX в., хотя и были существенными, все же не имели катастрофического характера. То количество, «выпадавшее» из состава марийцев-«язычников» в результате смены конфессионального статуса, пополнялось за счет естественного прироста населения, вследствие чего общая численность последователей «веры предков» оставалась стабильной.

Несмотря на многочисленные уверения миссионеров о том, что «язычество» слабеет и держится в «инородцах» по инерции и боязни оставить веру предков, традиционные верования проявляли значительную устойчивость и адаптировались к изменяющейся социокультурной ситуации в регионе. Ярким примером этого может считаться формирование в пореформенный период нового религиозного движения среди крещеных и некрещеных марийцев оформившееся в религиозную секту «Кугу сорта» («Большая свеча»), в основе которой лежали традиционные религиозные верования мари. «Языческие» представления продолжали играть важную роль в религиозных верованиях и большинства крещеных «инородцев». Скрытые от окружающего мира эти установки открыто проявлялись в периоды экстренных ситуаций в жизни нерусского населения края, связанных с природными катаклизмами (засухой, неурожаем, эпидемиями и пр.). В такие периоды отмечается «возвращение» номинальных христиан в прежние верования, массовые «языческие» моления [15, л. 24; 3, л. 6].

Дальнейшее расширение христианско-просветительской деятельности среди марийцев-«язычников» отмечается в начале XX в. Несмотря на возникшие трудности, нарастание кризисных явлений в системе миссионерских организаций, связанных с изменениями в социальной и политической ситуации в стране, РПЦ продолжала расширять сеть религиозно-просветительских институтов в регионах

компактного проживания «язычников», продвигать проекты по обращению их в православие. Отказавшись от идеи крещения мусульман, православные миссионеры практически полностью переключились на работу среди последователей традиционных верований и «язычествующих» «инородцев». Все большую роль в миссионерском движении церкви начинают играть представители зарождающейся марийской духовной интеллигенции. Благодаря широкому внедрению системы Н.И. Ильминского миссионерская деятельность церкви приобретает характер широкой культуртрегерской и просветительской деятельности, ставшей важным фактором национальной и культурной мобилизации нерусских народов Волго-Уралья.

Изменения методов христианизации во второй половине XIX начале XX вв. способствовали усилению влияния православия в регионе, встраиванию христианской традиции в этнокультурную «ткань» местного нерусского населения, приведшую к формированию особых моделей «чувашского», марийского бытового православия. Создание национальных религиозных институтов православной церкви (национальные приходы во главе с православным духовенством из представителей местных народов, богослужение на национальных языках, сеть конфессиональных школ, преподавание в которых велось на родном для учеников языке, национальные монастыри) привело к тому, что само православие перестает рассматриваться марийцами как «русская вера», чуждая им культурно-цивилизационная модель религиозного существования в мире. Хотя эти процессы не были полностью завершены в досоветский период, именно в начале XX в. они обозначились рельефно и начали оказывать все большее влияние на конфессиональную идентичность мари. Симптоматичным, но впрочем не единственным примером этих изменений, может служить ситуация, сложившаяся среди крещеных нерусских народов после объявления в 1905 г. «свободы совести». В отличие от крещеных татар, массами «отпадавших» в ислам (по официальным данным Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД, к 1909 г. к мусульманским приходам на территории Восточной России было приписано до 49 000 крещеных татар), подавляющее большинство представителей других нерусских народов края предпочло сохранить свой православный конфессиональный статус. Общее количество марийцев, пожелавших вернуться в «веру предков» (Вятская губерния[1]) в 1905–1909 гг. не превысило нескольких сотен человек [2; 16].

С формированием в начале XX в. единого информационного и национального пространства нерусских народов, ростом их социальной и трудовой мобильности «язычники», как и их крещеные соплеменники, начинают испытывать все большее влияние мировых религий, разрушавший их прежний культурно-религиозный уклад жизни, приводивший к деформации традиционных верований. Именно культурные изменения в жизни становятся основной причиной, толкавшей молодое поколение марийцев-«язычников» отказываться от прежних верований и принимать православие.

Как видно из таблицы 4, в начале XX в. показатели обращенных в православие «язычников» оставались стабильно высокими. При этом в ряде епархий отмечается повышение показателей крестившихся «язычников» по сравнению с предшествующим периодом. Так, в Казанской епархии, где наиболее последовательно внедрялась система Н.И. Ильминского, была создана разветвленная структура миссионерских организаций: за 13 лет было обращено в православие 590 чел. (в среднем в год крестилось 45 «язычников»). Высокие показатели сохраняются в Вятской – 518 чел. (в среднем в год крестилось 39 «язычников») и Уфимской епархиях – 155 чел. (в среднем в год крестилось 12 «язычников»). Напротив, в Пермской (крестилось 96 чел., в среднем 7 «язычников» в год) количество приобщенных к православию примерно остается на том же уровне, как и во второй половине XIX в.

[1] Эти «отпавшие» были потомками лиц, принудительно обращенных в православие в первой половине XIX в. при помощи местной администрации. Грубое вмешательство в тонкую материю религиозного сознания этих прозелитов привело к полному оторжению ими навязанной им чуждой веры. Несмотря на большие усилия приложенные миссионерами в пореформенный период по их утверждению в православии, они сохранили преданость вере своих предков и легализовали свое действительный конфессиональный статус после объявления манифеста 17 октября 1905 г.

Таблица 4

Динамика численности представителей традиционных верований, принявших православие за 1901–1913 гг.[1]

Год	Епархия			
	Вятская	Казанская	Пермская	Уфимская
1901	37	35	-	18
1902	50	110	1	14
1903	35	51	-	18
1904	35	52	2	6
1905	25	32	13	7
1906	32	54	2	3
1907	46	35	5	7
1908	18	24	-	5
1909	43	44	3	8
1910	40	37	6	6
1911	52	31	7	36
1912	39	35	43	16
1913	66	50	14	11
Итого	518	590	96	155

Подводя итоги, можно отметить, что на протяжении всего XIX – начала XX вв. обращение в православие последователей традиционных верований из числа мари и их последующее утверждение в христианстве являлось важнейшим направлением деятельности РПЦ. Несмотря на прилагаемые усилия, православным миссионерам не удалось полностью решить проблему религиозной унификации приверженцев политеистических культов. В жесткой борьбе с мировыми религиями «мир истинного язычества» сохранил свою целостность, доказал «право на существование», что стало важным фактором в сохранении архаичных пластов самобытной традиционной культуры марийского народа.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Всеподданнейшая докладная записка обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода графа Д. Толстого о деятельности Православного духовного ведомства с июня 1865 г. по январь 1866 г. – СПб., 1866. – 67 с.

2. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по Ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. – СПб., 1910. – 657 с.

3. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф. 237. Оп. 222. Д. 334.

4. Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 134. Оп. 7. Д. 625.

5. *Долбилов Д.М.* Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – М., 2010. – 1000 с.

6. *Загидуллин И.К.* Царизм и мусульманский вопрос в Волго-Уральском регионе во второй половине XIX века // Исламская культура в Волго-Уральском регионе: доклады междунар. конф. Казань 8–11 июня 2001. – Стамбул, 2004. – С. 235–243.

7. *Зеткина И.А.* Национальное просветительство Поволжья // Педагогика. – 2002. – № 8. – С. 61–66.

8. Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1869 год. – СПб., 1870. – 281 с.

9. *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.): монография. – Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014. – 332 с.

[1] Таблица составлена на основе статистических материалов из всеподданнейших отчетов обер-прокурора Св. Синода за 1901–1913 гг.

10. *Исхаков Р.Р.* Традиционные верования и религиозный синкретизм татар-кряшен (крещеных татар) Волго-Уральского региона в XIX – начале XX вв. // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 2. – Казань, 2011. – С. 307–315

11. *Красножен М.* Иноверцы на Руси: т. 1. Положение неправославных христиан в России. – Юрьев, 1900. – 205 с.

12. *Луппов П.Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX в. – Вятка., 1911. – 568 с.

13. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 1. Оп. 3. Д. 48.

14. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1655.

15. НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 15.

16. Научная библиотека РГИА. Папка 2349.

17. *Николаев Г.А.* Поликонфессиональная деревня Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века: «свои» и «чужие» // Чувашский гуманитарный вестник. 2010. – № 5. – С. 138–158.

18. *Никольский А.* Православное миссионерское общество. Историческая записка о деятельности общества за истекшее двадцатипятилетие (1870–1895 гг.). – М., 1895. – 145 с.

19. Новое миссионерское общество в России. – СПб., 1865. – 16 с.

20. *Остроумов Н.П.* Историческое и современное значение христианского миссионерства среди мухаммедан. – Казань, 1894. – 316 с.

21. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 424. Оп. 1. Картон 1. Д.11.

22. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. СПбДА. Оп. 1. Д. AI/214.

23. ОР РНБ. Ф. СПбДА. Оп. А. I. Д. AI/232.

24. Отчет по Государственному совету за сессию 1896–1897 гг. – СПб., 1898. – 165 с.

25. Отчет Православного миссионерского общества за 1870. – М., 1871. – 135 с.

26. Отчет Православного миссионерского общества за 1872. – М., 1873. – 168 с.

27. Отчет Православного миссионерского общества за 1878. – М., 1879. – 98 с.

28. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 41. – СПб.: Тип. 2-го отделения собственной Е. И. В. канцелярии, 1868. – 1079 с.

29. Представление попечителя Казанского учебного округа г. министру народного просвещения от 3 декабря 1869 г. за № 379) // Отдельный оттиск без библиографических данных.

30. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 36. Отд. 2. Д. 251.

31. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 743.

32. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 772.

33. Руководственные для православного духовенства. Указы Святейшего Правительствующего Синода. 1721–1878 гг. – М., 1879. – 502 с.

34. Сборник постановлений и распоряжений по Самарской епархии / сост. В. Соловьевым. – Т.1. – Самара, 1899. – 657 с.

35. *Ягафова Е.А.* Чуваши-мусульмане в XVIII – начале XXI вв. – Самара: ПСГА, 2009. – 128 с.

36. *Dowler W.* Classroom and Empire The politics and scalloping Eastern nationalities 1860–1917. – Toronto, 2001. – 264 p.

37. *Geraci R.P.* Window on the East. National and imperial identities in late tsarist Russia. – Ithaca and London: Cornell university press, 1997. – 389 p.

38. *Wert P.W.* At the margins of orthodoxy mission, Governance and confessional politics in Russia's Volga-Kama region, 1827–1905. – Ithaca and London: Cornell university press, 2001. – 270 p.

Radik Iskhakov

CONVERSION TO ORTHODOXY AND CHRISTIANIZATION OF THE MARI PAGANS IN 1830–1913

The article considers the evolution of the missionary movement of the Orthodox Church and the state's religious policy towards the Mari ethnic followers in 1830–1913. The publication provides statistics on the number of «pagans» converted to Orthodoxy in the dioceses where the Mari communities lived.

Keywords: interfaith relations; the Volga-Ural region; Mari; missionary activity; baptism; «pagans».

Исхаков Радик Равильевич
кандидат исторических наук, заведующий центром изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани Академии наук РТ, г. Казань
e-mail: ishakov83@rambler.ru

Iskhakov Radik Ravilyevich
Candidate of History, Head of the Center for the Study the History and Culture of the Tatar-Kryashen and Nagaibaks
Sh. Mardzhani Institute of History
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan
e-mail: ishakov83@rambler.ru

УДК 94 (470.343)

1907 ГОД – НАЧАЛО ИЗДАНИЯ «МАРЛА КАЛЕНДАРЯ»

© 2018 г. А.Г. Ошаев

В данной статье рассмотрено начало выхода первого периодического издания на марийском языке «Марла календарь». Отмечено влияние общественно-политических событий, в том числе революции 1905–1907 гг., для развития литературы и печати на национальном языке. Изданием ежегодника в 1907 г. была открыта новая страница в истории общественной мысли народа мари, национальной и духовной жизни.

Ключевые слова: «Марла календарь»; революция 1905–1907 гг.; национальная интеллигенция; В.М. Васильев; марийское национальное движение.

Революция 1905–1907 гг. всколыхнула жизнь российской провинции, привлекая к активному участию в общественно-политической жизни широкие слои общества. Многие представители марийской интеллигенции в годы революции наряду с требованиями широкой демократизации общества, проведения коренных экономических перемен и изменения политической системы в своих выступлениях впервые открыто поставили вопросы о ликвидации национального неравенства, создании равных и свободных условий для развития языка и культуры нерусских народов. Конечно, такое яркое проявление роста национального самосознания стало возможным только благодаря могучей революционной волне. С.Г. Чавайн указывал: «Революция 1905 г. подняла у марийской интеллигенции национальное самосознание. Если многие до сих пор стыдились, что они марийцы, то теперь заговорили о марийской литературе, книге, газете» [14, с. 5–6].

В год 110-летия издания первого светского печатного ежегодника на марийском языке хотелось бы обратиться к исторической эпохе, заложившей основы для оформления национального движения мари в 1917–1918 гг. Многие вопросы, связанные с подготовкой и последующим изданием календарей получили освещение в работах А.С. Патрушева» [7], К.Н. Санукова» [8; 10; 11], М.Т. Сергеева [12] и других исследователей [6; 15].

Молодое поколение национальной интеллигенции, включившееся в общественно-политическую жизнь на волне подъема демократической революции, приступило к созданию литературы на родном языке. В.М. Васильев, П.П. Глезденев, П.М. Кунаев и объединившиеся вокруг них молодые национал-демократы, просветители, создали в 1907 г. ежегодник «Марла календарь» на родном языке в г. Казани, ставшем «идеологическим центром всех инородцев» [3, с. 125]. В Казани были заложены основы для развития культуры не только татарского народа, но и чувашей, мордвы, удмуртов, марийцев и некоторых других национальностей. Просветители решили показать, что «марийский народ такой же, как и другие народы, что и у марийского народа есть своя история»[10, с. 10]. Они поняли, что национальное возрождение невозможно без осознания своей исторической значимости. Спустя годы В.М. Васильев писал, что проявилось «осознание народом мари в себе прежде всего человека, человеческого достоинства, былого могущества, оставившего следы в исторической мысли» [1, с. 97].

Первый номер «Марийского календаря» с обращением к марийскому народу вышел 24 марта 1907 г. тиражом в 2400 экземпляров [5, с. 110]. В статье, озаглавленной «Тӱнча илышым тӱрлӧ семын молэмдаш шонышы ен-влак нергеште» («Олюдях,которыедумалиизменитьмир»),особое внимание обращалось на следующий момент: «В прошлом году в Думе не было ни одного марийца, нынче тоже никто (из марийцев) не избран. Кто же должен говорить в думе за марийцев?» [4, с. 46]. Такой постановкой вопроса издатели стремились пробудить в марийцах чувство национального достоинства.

Ежегодник включал в себя статьи социального, статистического, экономического и этнографического характера. Его содержание отражало растущий уровень самосознания марийского народа, его тягу к знаниям. Выпуск календаря был встречен с большим воодушевлением в среде немногочисленной марийской интеллигенции и грамотного населения Марийского края, а для неграмотных он стал стимулом к изучению родного языка.

Из содержания календаря видно, что он адресовался в первую очередь крестьянам. Провозглашенный в календаре лозунг «Земля – народу!» был близок как крестьянам, так и самой молодой национальной интеллигенции [7, с. 28–29]. Издан календарь в г. Казани, где проживали передовые представители многих народов Поволжья. Демократическая печать боролась против национальной замкнутости – большого препятствия на пути культурного прогресса и приобщения к общечеловеческой цивилизации. Видя залог освобождения от социального и духовного гнета только в совместной борьбе, пресса подчеркивала необходимость укрепления дружбы между всеми народами России. Так же, как и просветители других народов, марийская интеллигенция стремилась просветить народ, изжить «неверие в будущность нации», привить уважение к своему языку, культуре. Эти черты были характерны не только для марийского народа, поскольку народы России «шли не изолированно, а общей дорогой, вступая друг с другом в контакты, усваивая общечеловеческие ценности» [2, с. 27].

Издание «Марийского календаря» связывалось с одним из этапов марийского национального движения, которое в годы первой революции организационно еще не было оформлено (в отличие, например, от татарского) и имело больше культурно-просветительскую, чем социально-политическую направленность [9, с. 48]. Его основатели не являлись сторонниками радикальных методов разрешения важных государственных проблем, больше склонялись к либеральным его формам. С изданием календаря, научно-популярного, просветительского характера, связано возникновение периодической печати на марийском языке. Сохранение и развитие родного языка, традиций, обычаев марийского народа календарь прямо связывал с национальным возрождением. Таким образом, уже в этот период складываются зачатки идей национального самоопределения в сознании марийской национальной интеллигенции. Свидетельствует об этом и тот факт, что назван был календарь не «черемисским», а «марийским» [11, с. 56].

Идейно-политические искания, противоречивость их развития наблюдались в мировоззрении и деятельности одного из создателей «Марийского календаря» В.М. Васильева. Он сам указывал, что идейное мировоззрение демократических деятелей было нечетким. В творчестве В.М. Васильева чувствовалось влияние либеральных идей. Издание же календаря финансировалось членом II Государственной думы З.М. Таланцевым [15, с. 137]. Несмотря на свое социальное происхождение, он сначала вошел в Думе во фракцию «трудовиков», потом перешел во фракцию эсеров и твердо отстаивал интересы трудового крестьянства [13, с. 248]. Депутат, оказывая материальную поддержку, содействовал приобщению «инородцев» Среднего Поволжья к просвещению на родном языке. Он сотрудничал с чувашскими эсерами, революционно настроенными учителями, оказывал финансовую поддержку газете «Хыпар».

Революционная волна в стране дала значительный толчок росту национального самосознания марийцев. Марийские национал-демократы, просветители в 1907 г. выпустили первый ежегодник «Марла календарь» на родном языке. В то далекое время крайне мало было печатных изданий светского характера, поэтому редакторы-издатели были убеждены, что календарь станет самым необходимым атрибутом в жизни марийского народа, «став чем-то вроде краткой энциклопедии» [11, с. 56].

По своему содержанию календарь был ориентирован на малообразованное крестьянское население. Ежегодник сразу же получил большую популярность, его покупали, распространяли, читали (грамотные марийцы устраивали коллективные читки). В публикуемых материалах говорилось о высоких налогах, взимаемых с населения, о малоземелье и небольших доходах тех, кто работает на земле. Календарь стал распространяться 24 марта 1907 г. Задержка первого выпуска произошла в связи с прохождением цензурной проверки. Издатели под давлением властей вынуждены были замазать типографской краской особо «крамольные» места в календаре.

В годы первой революции представители марийской демократической интеллигенции

стали активно просвещать свой народ, рассчитывая таким образом пробудить национальное самосознание марийцев. Они полагали, что следует признать важность сохранения марийской самобытности, учитывая также идентификационные устремления других народов. Здесь мы видим готовность национальной интеллигенции к диалогу с внешней средой в условиях собственной этнокультурной мобилизации. Крупным событием для марийского народа стал выпуск на родном языке первого периодического издания «Марла календарь». Демократическая печать стала одним из инициаторов борьбы за преобразование духовной жизни марийцев и служила верной союзницей прогрессивных сил в их стремлении создать литературу, поэзию. Своей пропагандой культурно-просветительских идей она во многом способствовала пробуждению национального самосознания народа.

Таким образом, первая российская революция открыла путь для развития литературы и печати на родном языке, оказавшей значительное влияние на национальное возрождение марийцев. Изданием ежегодника в 1907 г. была открыта новая страница в истории общественной мысли народа, национальной и духовной жизни мари.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Васильев В.М.* Материалы по поэтике на марийском языке. – Казань, 1930. – 110 с.

2. *Демидова И.И.* Предпосылки и пути общения народов Среднего Поволжья в период капитализма // Межэтнические отношения и национальные проблемы и движения в Поволжье и Приуралье в XVIII–XX вв. – Чебоксары: ЧГУ, 1996. – С. 25–27.

3. *Домокош П.* Формирование литературы малых уральских народов / Перевод с венгерского. – Йошкар-Ола: Мар. книж. изд-во, 1993. – 288 с.

4. Марла календарь. – Казань, 1907.

5. «Марла календарьлан» – 50 ий // Ончыко. 1957. – № 2. – С. 108–110.

6. *Москвина Л.П.* Марийская национальная интеллигенция в конце XIX – начале XX веков. – Йошкар-Ола: МарГУ, 2007. – 200 с.

7. *Патрушев А.С.* В.М. Васильев и «Марла календарь» // Валерьян Михайлович Васильев. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1974. – С. 25–36.

8. *Сануков К.Н.* Просветитель Павел Петрович Глезденев: Очерк жизни и деятельности. – Йошкар-Ола: ГУП «Газета "Марий Эл"», 2005. – 250 с.

9. *Сануков К.Н.* Национальные отношения среди народов Поволжья и Приуралья // Межэтнические отношения и национальные проблемы и движения в Поволжье и Приуралье в XVIII–XX вв. – Чебоксары: ЧГУ, 1996. – С. 47–48.

10. *Сануков К.Н.* Просветитель-демократ, видный ученый // Валерьян Михайлович Васильев. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1985. – С. 5–12.

11. *Сануков К.Н.* Наши земляки: пути и судьбы: Очерки. – Йошкар-Ола: ООО «Изд-во Мари Книга», 2011. – 340 с.

12. *Сергеев М.Т.* Возникновение и развитие печати Марийской АССР. – Йошкар-Ола: Мар. книж. изд-во, 1971. – 244 с.

13. *Симулин А.М.* Общественно-политическое движение среди чувашей в годы первой российской революции // Болгаро-Чувашская цивилизация: прошлое, настоящее, будущее: сб. ст. – Чебоксары, 1996. – С. 240–250.

14. *Чавайн С.Г.* Ойпого. – Йошкар-Ола: Мар. книж. изд-во, 1957. – 336 с.

15. *Эман С.И.* Дореволюционные письменные памятники на марийском языке // Труды МарНИИ. – Вып. II. – Йошкар-Ола, 1940. – С. 119–149.

Aleksei Oshaev

1907 AS THE BEGINNING OF «MARLA CALENDAR» PUBLICATION

The article considers the beginning of the release of the first periodical in the Mari language «Marla Calendar». It notes the influence of social and political events, including the revolution of 1905–1907, on the development of literature and press in the national language. The publication of the yearbook in 1907 opened a new page in the history of social thinking, national and spiritual lifeof the Mari people.

Keywords: «Marla calendar»; revolution of 1905–1907; national intelligent class; V.M. Vasilyev; Mari national movement.

Ошаев Алексей Григорьевич
кандидат исторических наук, доцент, декан историко-филологического факультета ФГБОУ «Марийский государственный университет», г. Йошкар-Ола
e-mail: aleksei.oshaev@mail.ru

Oshaev Aleksei Grigoryevich
Candidate of History, Associate Professor
Dean of the Faculty of History and Philology
Mari State University, Yoshkar-Ola
e-mail: aleksei.oshaev@mail.ru

УДК 94 (470)

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЯТСКОГО ДУХОВЕНСТВА В ПЕРИОД КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ 1853–1856 гг.

© **2018 г. Н.Л. Рыжов**

Статья посвящена анализу благотворительной деятельности вятского духовенства в 1853–1856 гг., главной целью которой было оказание помощи Российской армии. Основное внимание уделено рассмотрению вклада православного духовенства в формирование и оснащение Государственного подвижного ополчения.

Ключевые слова: благотворительность; Вятское духовенство; Крымская война; пожертвования.

165 лет назад началась кровопролитная Крымская война 1853–1856 гг., оказавшая огромное влияние на нашу страну. Ее начало ознаменовалось мощным патриотическим подъемом в России. Помощь армии и флоту оказали представители различных социальных групп, в том числе и православное духовенство.

Основной формой церковной благотворительности в годы Крымской войны был сбор пожертвований и различных вещей для ополченцев. Так, с призывом оказать содействие русской армии обратился священник Ушаков, являвшийся настоятелем храма в селе Мухинское Слободского уезда. На него откликнулось несколько десятков прихожан, которые пожертвовали различные вещи раненым защитникам Севастополя: холсты, бинты, ветошь, рубашки, полотенца и пр. [4, л. 10–11; 6].

Инициативу слободского духовенства поддержали и в других частях Вятской епархии. При этом местные священники были не только организаторами сбора пожертвований, но и щедрыми дарителями. Наибольшую активность в этом деле проявили 72 священно- и церковнослужителя Кукарского благочиния Яранского уезда. Они жертвовали в пользу действующей армии полотенца, нитки, корпию и пр. [2, л. 425–426].

В 1856 г. крупный сбор пожертвований был организован в Глазовском уезде. В нем приняли участие и духовенство, и прихожане. Госпитали Юга России были переполнены ранеными, которым не хватало перевязочного материала и постельных принадлежностей, поэтому дарители несли в основном именно эти вещи. Согласно архивным источникам, было собрано 24 рубашки, 1 245 аршин холста, 189 полотенец, 622 бинта, 43 компресса, 23 повязки и др. [4, 48–49 об.].

Духовенство призывало паству помогать Родине, выполняя тем самым некую пропагандистскую работу. И это дало свои результаты: многие прихожане не только по зову Отечества, но и по зову духовного пастыря делали пожертвования деньгами и вещами. К примеру, в селе Захаринское Слободского уезда дьякон Богородской церкви Лаврентий Мышкин вместе со своей паствой собрал 3709 аршин бинтов и отправил их на помощь раненым воинам действующей армии [4, л. 33–35].

Сбором пожертвований для армии занималось не только приходское духовенство, но и монашество. Наибольшую активность в этом деле проявили монахини Слободского Христорождественского девичьего монастыря во главе со своей настоятельницей – игуменьей Пульхерией. Так, в январе 1855 г. они пожертвовали изготовленный ими собственноручно 1 пуд корпии [2, л. 190]. А уже в феврале того же года они направили раненым бойцам 23 фунта корпии и 17 фунтов бинтов [2, л. 207]. Но и на этом не закончилась добродетель монахинь: в марте 1855 г. игуменья Пульхерия с сестрами пожертвовали 1 пуд корпии [2, л. 239], а летом 1855 г. – 3 пуда корпии и 30 фунтов бинтов и рубашек [2, л. 347].

Оказанием помощи армии и флоту занимались и жены священников. Например, жена

священнослужителя Мария Егоровна Двинянинова, проживавшая в селе Мултанском, в декабре 1855 г. пожертвовала в пользу раненых защитников Севастополя 2 фунта корпии и 3 фунта ветоши и ниток [4, л. 25].

29 января 1855 г. Николай I издал манифест, призывающий жителей страны вступать в Государственное ополчение для защиты Отечества. Вскоре после издания данного нормативно-правового акта в Вятке был создан губернский комитет ополчения [3, л. 1–1 об.].

Одновременно с изданием царского манифеста была открыта подписка для добровольных денежных пожертвований [1, с. 485–489]. На это событие сразу же откликнулись все сословия вятского провинциального общества, в том числе и православное духовенство.

В мае 1855 г. епископом Елпидифором было сделано распоряжение о приглашении духовенства Вятской епархии к пожертвованиям в пользу Государственного ополчения. Вследствие этого распоряжения конторой Архиерейского дома, настоятелями и настоятельницами монастырей и благочинными церквей Вятской епархии (с мая по начало декабря 1855 г.) собрано было пожертвований 14 964 руб. 79 коп. серебром [3, л. 183; 1, с. 489]. Наибольшее пожертвование собрал протоирей Яранского уезда Котлецов – 2 143 руб. 75 коп. [3, л. 184–185 об.].

За свою пропагандистскую работу и помощь русской армии духовенство было удостоено монаршей благодарности. Многие священники имели наградные кресты в память о Крымской войне. К примеру, наградным крестом за сбор пожертвований на нужды армии в период войны был удостоен священник Василий Якимов из с. Буйско-Архангельское (отец народоволки Анны Якимовой) [5, с. 180]. Наградными крестами также были удостоены в г. Вятке: протоиерей Владимирской церкви А.М. Емельянов, настоятель Донской церкви протоиерей П.Н. Порфирьев, протоиерей Преображенской церкви Филейского монастыря Д.И. Рязанцев, протоиерей Троицкого кафедрального собора С.Н. Кашменский, протоиерей вятского Александро-Невского собора И.П. Редников и др. [7, с. 5]. Протоирей Уржумского уезда Петр Утробин являлся обладателем бронзового наперстного креста в память войны 1853–1856 гг. [5, с. 181–182].

Таким образом, православное духовенство Вятской епархии внесло огромный вклад в дело оказания помощи действующей армии в годы Крымской войны. Представители белого духовенства и монахи собирали денежные пожертвования, а также перевязочный материал, необходимый для раненых защитников Севастополя. Это позволило спасти жизни сотен русских солдат, получивших ранения и контузии в Крымскую войну.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бехтерев Н.П.* Краткая летопись событий и законоположений, касающихся Вятской губернии // Столетие Вятской губернии. 1780–1880: Сб. материалов к истории Вятского края. – Вятка, 1880. – Т. II. – С. 485–489.
2. Государственный архив Кировской области. Ф. 582. Оп. 22. Д. 334.
3. Государственный архив Кировской области. Ф. 582. Оп. 22. Д. 606.
4. Государственный архив Кировской области. Ф. 582. Оп. 25. Д. 152.
5. *Козак Д.* Уржум: два берега жизни. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2014. – 480 с.
6. О пожертвованиях // Вятские губернские ведомости. – 1856. – 18 февр. (№ 7). – С. 70.
7. *Сухих А.* Память о Крымской войне // Вятский епархиальный вестник. – Киров, 1991. – № 1. – С. 5.

Nikita Ryzhov

CHARITABLE ACTIVITIES OF THE VYATKA CLERGY DURING THE CRIMEAN WAR OF 1853–1856

The article is devoted to the analysis of charitable activity of the Vyatka clergy in1853–1856 aimed at providing helpto the Russian army. The main attention is paid to the contribution of the Orthodox clergy to the formation and equipping of the state mobile militia troops.

Keywords: charity; Vyatka clergy; Crimean war; donations.

Рыжов Никита Леонидович
магистрант кафедры истории и политических наук ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», г. Киров
e-mail: napoleon26081812@mail.ru

Ryzhov Nikita Leonidovich
Master student of the Chair of History and Political Sciences, Vyatka State University, Kirov
e-mail: napoleon26081812@mail.ru

УДК 94 (470.343)

ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНАЯ И ДУХОВНАЯ ПОДСИСТЕМЫ ВОЕННОЙ КУЛЬТУРЫ МАРИ XV–XVI ВЕКОВ

© 2018 г. С.К. Свечников

Статья посвящена особенностям военной культуры мари (черемис) в XV–XVI веках, во многом определившим высокую активность марийских воинов в период московско-казанских войн XV–XVI веков и беспримерное по своему накалу сопротивление марийских повстанцев в период черемисских войн второй половины XVI века. Основное внимание уделено ценностно-нормативным и духовным аспектам военной культуры: сложному переплетению варварского и цивилизованного образов жизни, возникновению новых религиозных культов, процессу исламизации, значению военной магии.

Ключевые слова: военная культура; ценностно-нормативная подсистема; духовная подсистема; ценностные установки; образ жизни.

XV–XVI века были своеобразной «звездной» эпохой мари (черемисов). Именно в это время в Европе произошел «взрыв» информации о марийском народе – до этого о нем на Западе никто ничего не знал. Даже в русских письменных источниках черемисы стали упоминаться гораздо чаще, нежели в прежние годы. Сыграв незаметную историческую роль в предыдущие столетия, мари в XV–XVI веках проявили себя как сверхактивные участники противостояния между новым, динамично развивавшимся Русским государством и конгломератом тюрко-мусульманских государств, возникших на обломках Золотой Орды, в частности, Казанским ханством.

В складывавшемся общественном разделении труда Казанского ханства черемисы занимали отнюдь не экономическую, а военную нишу. Это было обусловлено, видимо, не только особенностями дофеодальной (военно-демократической) стадии развития марийского общества (на этом этапе развития были и другие народы ханства – чуваши, удмурты, башкиры), но и приграничным характером расселения. Мари сплошной массой проживали вдоль границы Казанского ханства с Русским государством (по линии Сура – Ветлуга – Пижма – Вятка), и это обрекало их на активное участие в русско-казанских войнах. Письменные источники XV–XVI веков пестрят сообщениями о совместных набегах казанских татар и черемис и о нападениях отдельных отрядов марийских воинов на русские земли с целью грабежа, захвата людей для увода их в рабство и продажи на невольничьих рынках; не гнушались мари и обычным разбоем на лесных дорогах и на реках (особенно на Волге). При отражении вторжений иноземных войск и обороне Казани мари тоже играли значительную, нередко решающую роль [9, с. 115–121]. После падения Казани во второй половине XVI века мари являлись основной движущей силой черемисских войн – народно-освободительного антимосковского движения народов Среднего Поволжья [3, с. 321–459, 528–580]. Даже очутившись в далекой чужбине – в западноукраинской Подолии – мари, известные местному населению под названием «чемерисы», проявляли себя прежде всего как свободолюбивый и воинственный народ [3, с. 223–226]. Также марийские воины в качестве подданных русского царя регулярно участвовали в войнах России с его западными (Ливонский орден, Речь Посполитая, Швеция) и южными (Крымское ханство, Турция) соседями.

Очевидно, в эту переломную эпоху мари были вынуждены менять свои базовые ценностные установки и перестраивать свой образ жизни. Среди всех отраслей культуры мари на первый план вышла военная культура.

Военная культура исследователями рассматривается как система ценностно-нормативных,

духовно-идеологических и знаково-символических элементов, обеспечивающих мотивацию и регуляцию военной деятельности различных субъектов [2, с. 16]. В структуре военной культуры выделяются ценностно-нормативная, духовная и материальная подсистемы [2, с. 18]. Поскольку последняя из указанных подсистем ранее уже была рассмотрена в одном из нашей статей [10, с. 201–206], остановимся на первых двух.

Военная культура в ее ценностно-нормативном аспекте регламентирует поведение человека, она ориентирует его на определенный образ жизни, указывает, как вести себя в той или иной ситуации. Ценности военной культуры мари в XV–XVI веках формировались в условиях господства военно-демократических порядков. Действия воинов подчинялись, с одной стороны, требованиям варварской морали, включающей в себя ценности добычи, верности вождю (сотнику), а также охранительным ценностям, основанным на представлениях о долге перед своими соплеменниками, с другой стороны, верноподданническим ценностям, обусловленным зависимостью мари от Казанского ханства. У мари слой профессиональных воинов – основных носителей военной культуры – только начинал формироваться. Лучшими воинами считались вожди (Акпарс, Тугай, Болтуш, Алека, Мамич-Бердей и др.) и подчинявшиеся казанской знати батыры (Урак-батыр, Акметек-батыр). Наиболее удачливые из них на основе народного ополчения набирали достаточно большое число дружинников (например, у Мамич-Бердея было 200 дружинников [8, с. 266]), их сыновьям передавалось по наследству высокое положение в обществе («Мамич-Бердеевы дети», «Тугаевы дети»).

В условиях бесконечных войн на протяжении XV–XVI столетий носителями военной культуры становились практически все слои марийского населения, включая детей и женщин. Подготовка будущих воинов начиналась с самого раннего возраста. С. Герберштейн (I половина XVI века) в своих «Записках о Московии» указывает, что черемисы «весьма опытные лучники, причем лука никогда не выпускают из рук; они находят в нем такое удовольствие, что даже не дают есть сыновьям, если те предварительно не пронзят стрелой намеченную цель» [4, с. 164]. В военных действиях наравне с мужчинами принимали участие и марийские женщины. По свидетельству П. Петрея (начало XVII века), когда мари «идут на неприятеля, вооружаются все, и мужчины и женщины, которые всегда встречают врага с такою же храбростью и отвагой, как и мужчины, стреляют назад и вперед себя в неприятеля, который и обращается в бегство» [6, с. 177].

В целом уровень военной культуры мари XV–XVI веков был сравнительно невысоким в силу того, что в их военной культуре сочетались варварские черты с цивилизованными. Это можно объяснить тем, что военная культура мари складывалась как на основе ценностей военного опыта предшествующего периода, так и военного опыта соседей, особенно татар и русских. Наиболее показательными в этом плане являются действия Мамич-Бердея – одного из самых выдающихся марийских полководцев той эпохи. Его цивилизованные ценностные ориентации обнаруживаются в призвании им нового хана с целью восстановления Казанского ханства и в дипломатических усилиях по созданию крупной антимосковской коалиции (заключение союза с казанскими и ногайскими татарами, южными удмуртами, переговоры с горными людьми). Вместе с тем многие его поступки свидетельствуют о доминировании варварских ценностей и норм в марийской военной культуре XV–XVI веков. Мамич-Бердей совершал разбойничьи набеги на обозы и торговые караваны, руководствовался мотивами мести, когда казнил царевича Ахполбея и весь его отряд (понимая при этом, что гнев на ногайцев может привести к распаду союза с ними), в конце концов он сам стал жертвой варварской традиции закреплять заключение военного союза принятием приглашения на пир [8, с. 247, 255, 266].

Духовная подсистема военной культуры мари XV–XVI веков характеризовалась, прежде всего, появлением новых религиозных культов. Вероятно, одним из таких новых культов был культ Чумбылата, известного еще под другими именами (Курык Кугу Еҥ, Курык Кугыза, Немда Курык Кугыза, Кукарка, Премды Кугыза, Кугурак Тӱнямбал Керемет, Иван-воин). Чумбылат – это герой-полубог (божество, керемет), которого до сих пор почитают северо-восточные луговые мари. Мари других территориальных объединений поклонялись аналогичным героям-

полубогам (Пашкан, Ош Пондаш и др.). Очевидно, что эти культы укрепляли авторитет знати и вместе с тем вдохновляли воинов на новые подвиги.

Чумбылата вполне можно считать марийским богом войны. Именно в таком качестве он выступает в русском варианте имени (Иван-воин). Собственно, и сама легенда о Чумбылате в основном связана с военной тематикой. При некоторых условиях (сплочение всех марийских территориальных объединений вокруг северо-восточных мари в союз племен, затем – в независимое государство, отказ правящей марийской знати от исламизации или христианизации) Чумбылат мог бы занять в марийском пантеоне место верховного бога.

Однако такой вариант развития событий в сложившихся тогда реалиях был практически невозможен. Даже если бы мари добились создания своего независимого государства в результате черемисских войн, то марийским предводителям пришлось бы искать союзников среди тюрко-мусульманских государств. Последние вряд ли пошли бы на тесное сближение с «неверными». Марийским предводителям пришлось бы усилить процесс исламизации, который начался еще в X веке, с булгарских времен. К XV–XVI векам степень исламизации марийского населения достигла уже такого уровня, что западно-европейские источники того времени указывали, что «народ, зовущийся черемисами… следует не христианской, а магометанской вере» [4, с. 134]. Правда, ближе к истине был английский путешественник Энтони Дженкинсон (1558–1560 годы), назвавший черемисов «полуязычниками» [1, с. 169]. Языческо-мусульманский синкретизм мари XV–XVI веков, вероятно, включал в себя как антихристианскую риторику картов (марийских жрецов), так и элементы исламского учения о джихаде и газавате.

Немаловажное место в духовной подсистеме военной культуры черемис занимала магия. Еще Адам Олеарий особо выделял черемисов как «чародействующий народ» [7, с. 364]. К военной магии относятся пляски, система запретов, ношение амулетов и талисманов, заговоры, заклинания, молитвы, гадание, различные обряды. К сожалению, секреты боевого чародейства марийские герои унесли с собой в могилу. Но можно не сомневаться, что магические практики укрепляли в марийских воинах чувство бесстрашия, уверенности в своих силах.

Во всяком случае, нет сомнений в том, что духовные аспекты военной культуры мари XVI века были важнейшим фактором того отчаянного сопротивления, которое оказывали черемисы лучше вооруженным и более многочисленным полкам Ивана IV Грозного. Н.М. Карамзин писал, что «бунт черемисский продолжался до конца Иоанновой жизни с остервенением удивительным: не имея ни сил, ни искусства для стройных битв в поле, сии дикари, свирепые, озлобленные, вероятно, жестокостию царских чиновников, резались с московскими воинами на пепле жилищ своих, в лесах и в вертепах, летом и зимою, хотели независимости или смерти» [5, с. 246]. Согласно современным исследованиям, вплоть до конца XVI века не было установлено царской администрацией какого-либо контроля над большей частью марийского населения, не было феодального либо иного угнетения [3, с. 330–332]. Из этого можно заключить, что причины высокого накала сопротивления лежат в ценностно-нормативной и духовной плоскости.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / Пер. с англ. Ю.В. Готье. – Л., 1938. – 308 с.

2. *Бажуков В.И.* Эвристические возможности антропологического подхода к исследованию военной культуры: автореф. дис … докт. культурологии. – Москва, 2009. – 40 с.

3. *Бахтин А.Г.* Марийский край в XIII–XVI веках. – Йошкар-Ола: МарГУ, 2012. – 659 с.

4. *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А.И. Малеина и А.В. Назаренко. – М.: МГУ, 1988. – 429 с.

5. *Карамзин Н.М.* История государства Российского/ Репринт. воспроизв. изд-я пятого, выпущенного в трех книгах с приложением «Ключа» П.М. Строева. Кн. 3. – М.: Наука, 1989. – 732 с.

6. О начале войн и смут в Московии / И. Масса, П. Петрей; Сост. А. Либерман. – М., 1997. – 560 с.

7. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Пер., введ., примеч. и указатель А.М. Ловягина. – СПб., 1906. – XXVIII. – 582 с.

8. Полное собрание русских летописей. Т. XIII. Патриаршая или Никоновская летопись. Так называемая Царственная книга по списку Московской синодальной библиотеки № 149. – М.: Наука, 1965. – 532 с.

9. *Свечников С.К.* Участие марийцев в битвах за Казань 1505–1552 гг. // Эхо веков. – 2003. – № 3/4. – С. 115–121.

10. *Свечников С.К.* Вооружение и внешний облик марийских мужчин периода Черемисских войн (вторая половина XVI века) // Музей и культурное наследие в социокультурном пространстве регионов России и финно-угорского мира. Материалы Международной научно-практической конференции. – Йошкар-Ола, 2012. – С. 201–206.

Sergei Svechnikov

VALUE-BASED AND SPIRITUAL SUBSYSTEMS OF THE MARI MILITARY CULTURE OF THE XV–XVI CENTURIES

The article is devoted to the peculiarities of the Mari (Cheremis) military culture in the XV–XVI centuries, which largely determined the high activity of the Mari soldiers during the Moscow-Kazan wars of the XV–XVI centuries and the unprecedented resistance of the Mari rebels during the Cheremis wars of the second half of the XVI century. The focus is on the value-based and spiritual aspects of the war culture: complex interweaving of the barbaric and civilized lifestyles, the emergence of new religious cults, the process of Islamization, the importance of military magic.

Keywords: military culture; value-based subsystem; spiritual subsystem; values; lifestyle.

Свечников Сергей Константинович
кандидат исторических наук, главный специалист-эксперт управления общего и дошкольного образования Министерства образования и науки Республики Марий Эл, г. Йошкар-Ола
e-mail: svechnikov-sk@mail.ru

Svechnikov Sergei Konstantinovich
Candidate of History, Chief Specialist-Expert of the Department of General and Pre-school education, Ministry of Education and Science of the Mari El Republic, Yoshkar-Ola
e-mail: svechnikov-sk@mail.ru

УДК 94 (470.343)

ИЗ ИСТОРИИ ЗАРОЖДЕНИЯ МАРИЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ В ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ ИСТОЧНИКАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ

© 2018 г. А.Н. Сергеева

В статье представлены документальные источники Государственного архива Республики Марий Эл о зарождении национального движения народа мари в 1917–1918 гг. За это время образовалось множество национальных обществ, объединений в населенных пунктах с компактным проживанием марийского населения в Вятской, Казанской, Уфимской губерниях. По сути, это были общественные организации, имевшие общие цели и задачи, которые нашли отражения в уставах, протоколах заседаний собраний марийских национальных объединений. Они касались создания национальной школы, возрождения родного языка, развития национальной литературы, сохранения традиционной религии народа мари. Идеи национального самосознания подхватила демократически настроенная сельская интеллигенция, солдатские массы и офицеры низших чинов, которые являлись наиболее активными деятелями национального движения. О некоторых лидерах общества «Мари» Царевококшайского уезда Казанской губернии рассказывают архивные документы.

Ключевые слова: архивные документы; Казанская губерния; Вятская губерния; Уфимская губерния; Царевококшайский уезд; национальное движение; народ мари; общество «Марий ушем».

Изучению национального движения посвящено большое количество научных изысканий, которые в подавляющем большинстве опираются на ценные документальные источники. Следует отметить, что открытый доступ к источниковедческой базе дает исследователям широкие возможности для освещения истории национальных движений. Именно в архивных документах содержится основной массив сведений, который по-новому раскрывает некоторые аспекты национального движения в 1917–1918 гг. В хронологическом отношении это сравнительно короткий отрезок времени, но по насыщенности и важности событий этот период занимает исключительное место в истории народов России. Это было время наивысшего подъема национального движения и среди народов Прибалтики, украинцев и белорусов, Кавказа и Поволжья, в том числе и народа мари.

В фондах Государственного архива Республики Марий Эл отложились не менее интересные и информативные документальные первоисточники, позволяющие изучить национальное движение народа мари.

В период от февраля до марта 1917 г. после свержения самодержавия и установления власти Временного правительства стало зарождаться национальное движение среди многочисленных народов бывшей Российской империи, не являлся исключением и народ мари. Идеи национального самосознания подхватила демократически настроенная интеллигенция, солдатские массы и офицеры низших чинов, которые являлись наиболее активными деятелями национального движения. Причем, национальные идеи были обращены не к государственной власти, а к собственному народу. Это были не политические лозунги, а призыв к просвещению, развитию национальной культуры и образования. Для успешного проведения в жизнь культурно-просветительских начал было признано организовывать общественные организации мари во всех областях России, где проживал народ мари. Предполагалось создать национальные общества мари в Вятской, Казанской, Костромской, Нижегородской, Пермской и Уфимской губерниях. На 1918 год народ мари проживал в вышеуказанных 6 губерниях, в

составе которых были 17 уездов, 120 волостей и 1661 деревня. [4, л. 1–1 об.]. В свою очередь волостные и уездные филиальные отделения национальных организаций подчинялись губернским обществам «Марий ушем».

Весной 1917 г. наблюдался всплеск национального движения среди восточных мари на территории Уфимского уезда. 19 марта 1917 г. на собрании марийских солдат и младших офицеров Уфимского гарнизона совместно со служащими из мари было принято решение образовать общество «Марий ушем». В конце марта 1917 г. вслед за Уфимской организацией образовалось Бирское общество мари под руководством преподавателя учительской семинарии Иванова Василия Михайловича.

Деятельность Бирского общества мари была настолько активна, что с первых дней деятельности национальное общество разработало учредительный документ – устав, в котором прописывались цели и задачи; состав правления; организация отделений общества; ведение прихода и расхода денежных членских взносов, пожертвований и субсидий.

Главную свою задачу Бирское общество мари видело в «объединении всех черемис Российского государства для поддержания национального самосохранения и свободного культурного развития их» [1, л. 102].

Исходя из устава, Бирский национальный союз мари имел свою позицию по политическим, экономическим и социальным вопросам: поддержка власти Временного правительства; создание демократической республики с широким местным самоуправлением; проведение выборов в Учредительное собрание на началах всеобщего, равного, прямого и тайного голосования; распространение идей свободы слова, совести, вероисповеданий среди народа мари. Учредительный документ прописывал, что для успешного воплощения своих культурно-просветительских и образовательных задач общество мари, являясь «национально-демократической партией», при необходимости будет «входить в соглашение с политическими партиями или союзами, имеющими одинаковые с ним направления» [2, л. 105].

Под культурно-просветительскими и образовательными задачами национальная организация понимала: предоставление народу мари возможности обучаться во всех средних и высших учебных заведениях с обязательным преподаванием на родном языке; «насаждение грамотности» среди взрослого населения «с целью поднятия экономического благосостояния и улучшения гигиенических условий жизни»; проведение научно-просветительских лекций на родном языке; содействие развитию национальной литературы путем собирания песен, легенд, преданий и сказок.

При возникновении наболевших вопросов и обсуждении перспектив на будущее созывалось общее собрание по инициативе правления Бирского общества или по желанию членов общества. Правление общества избиралось общим собранием и состояло из 8-ми членов, в том числе из председателя, казначея и секретаря. Руководство общества предоставляло на утверждение общему собранию планы и отчеты о проделанной работе. В свою очередь, казначей вел приходно-расходную книгу денежных средств, которые пополнялись за счет ежегодных членских взносов, сборов, пожертвований и субсидий, поступавших от общественных и государственных учреждений. Полноправными членами общества являлись действительные члены «обоего пола в возрасте от 17-ти лет, сочувствующие делу просвещения черемис», а лица моложе 17 лет получали статус «члены-сотрудники», именно они оказывали содействие и принимали активное участие в работе общества. Для действительных членов общества устанавливался ежегодный членский взнос в размере не менее 2 рублей в год, а сотрудникам – 1 рубль [3, л. 105 об].

В волостях Уфимской губернии образовывались отделения общества мари. Отделения признавались действующими, если в них состояло не менее 10-ти членов. Из числа членов отделения избирался совет в количестве 3-х лиц. В обязательном порядке при отделениях создавались библиотека-читальня и книжный склад, а при филиальных отделениях открывались культурно-просветительские учреждения от имени Бирского общества мари.

Ежегодно к 15 января отделения предоставляли в правление общества отчеты о своей деятельности за истекший год. В своих районах отделения действовали самостоятельно, причем только в соответствии с уставом общества. Назревшие вопросы местного характера обсуждались и решались на собраниях с вы-

несением постановлений. Постановления по принципиальным вопросам отделения выносились на утверждение правления общества. Следует также сказать, что председатели и товарищи (заместители) председателей отделений пользовались правами участия в заседаниях правления Бирского общества мари. Учредительный документ также предписывал, что для сохранения тесной и деловой связи между центром и его отделениями необходимо было созывать съезд делегатов отделений.

Деятельность марийских национальных объединений провинциальной глубинки находит отражение не только в уставе Бирского общества мари, но и в протоколах общих собраний национального союза мари Новоторъяльской волости Уржумского уезда Вятской губернии, отложившихся в архивном фонде «Новоторъяльский волостной Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов Сернурского кантона Марийской автономной области и его исполнительный комитет» за 1917–1924 гг.

10 протоколов заседаний общих собраний национального союза мари Новоторъяльской волости за период с 29 июня 1917 г. по 15 июня 1918 г. предоставляют возможность выявить достаточно полные сведения о лидерах национального движения, причем, следует сказать, что в общественной работе активно принимали участие сельские учителя и священники, обладавшие авторитетом среди односельчан. Безусловно, прослеживается периодичность и место проведения общих собраний национального союза мари. В частности, они ежемесячно проходили в зданиях местной волостной управы, а также в Новоторъяльской народной школе и земском училище. Этот документальный источник позволяет подробно проследить, какие вопросы выносились на повестку дня заседаний. Рассматривались и решались вопросы не только местного характера, но и обсуждались политико-экономические вопросы. К примеру, о целесообразности примкнуть к партии социалистов-революционеров на выборах в Учредительное собрание; принять участие на выборах в органы местного волостного самоуправления; избрать полномочных представителей и выделить для них денежные ассигнования с целью поездки на Национальный и Второй Всероссийский съезды народа мари в г. Казань в феврале и июне 1918 г. Марийские деревни Новоторъяльской волости Уржумского уезда Вятской губернии не отставали от Царевококшайского уезда Казанской губернии в деле открытия изб-читален, создавая их почти в каждом населенном пункте: селе Новый Торъял, деревнях Семеево, Большое Чобыково, Каменный Ключ и других. Избы-читальни оказывали всемерную помощь жителям села в организации чтения литературы и периодической печати на родном языке. Для этих целей изыскивали денежные ассигнования на подписку таких периодических изданий, как газеты «Ӱжара» и «Йошкар кече», на страницах которых публиковались статьи, призывавшие народ мари к объединению, что способствовало подъему национального самосознания.

Придавалось большое значение распространению религиозной литературы на родном языке верующих, которая пропагандировала идеи о свободе вероисповеданий и защите молельных мест от осквернения.

Приобретение национальной литературы требовало финансовых затрат. В связи с этим довольно разумно решался финансовый вопрос, так как от наличия денежных средств зависели и все проводимые мероприятия: делегирование представителей на всероссийские и национальные съезды, оказание материальной поддержки местной больнице в период распространения эпидемических заболеваний, облагораживание деревень и другие. Казна собрания мари Новоторъяльской волости Уржумского уезда Вятской губернии пополнялась за счет пожертвований и членских взносов по 50 копеек с каждого домовладения.

Летом 1917 г. создавались национальные общественные организации в Казанской губернии, в частности, в населенных пунктах с преобладающим проживанием народа мари в Моркинской, Себеусадской, Шиньшинской волостях Царевококшайского уезда. Об этом сообщала газета «Ӱжара», впервые вышедшая 25 августа 1917 г. при финансовой поддержке Казанского губернского земства. С октября 1917 г. по февраль 1918 г. в подавляющем большинстве «Марий ушем» организовывались в Вараксинской и Арбанской волостях Царевококшайского уезда, количество которых доходило до 52 на февраль 1918 года.

О трудностях становления Царевококшайского общества «Мари» говорил один из

организаторов – Иван Тимофеевич Беляев, обращаясь к участникам I Всероссийского съезда мари, проходившего с 15 по 25 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии. Национальная общественная организация, образованная в г. Царевококшайске 11 июня 1917 г., не имела противоречий с представительным органом власти, а, напротив, находилась в деловых отношениях с уездным земством.

Для исследования в вопросе образования национальных организаций в Царевококшайском уезде представляет несомненный интерес документальный источник – письмо «Общества мари» Царевококшайского уезда в Царевококшайскую уездную земскую управу от 26 июня 1917 г., хранящийся в архивном фонде «Царевококшайская уездная земская управа». На этом документе хотелось бы остановиться подробней: «В недавнее время образовалось общество «Мари», правление и канцелярия должны быть в городе Царевококшайске, но у общества на наем помещения под канцелярию и правление пока средства нет, в виду этого правление общества «Мари» покорнейше просит уездную земскую управу разрешить ей иметь канцелярию в свободной комнате, имеющейся при канцелярии уездного попечительства – пока бесплатно со снабжением какой-либо мебелью, если же указанной комнатой воспользоваться нельзя, то не найдете ли возможным уступить какую-либо иную комнату в ином месте, о последующем распоряжении правление общества просит почтить уведомлением через председателя общества [П.И.] Мочалова, агрономического старосту [Ронгинской прокатной станции] Царевококшайского земства или его помощника учителя [И.Т.] Беляева» [5, л. 283–283 об.].

Одним из организаторов общества «Мари» в Царевококшайском уезде был Беляев Иван Тимофеевич. Он родился 30 июня 1891 г. в д. Кабаксола Арбанской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии (ныне д. Тумер Медведевского района Республики Марий Эл). Окончил второклассную школу в с. Николо-Березовка Уфимской губернии.

После революции 1917 года вернулся на малую родину и работал школьным учителем в д. Ошламучаш, расположенной по соседству с его родной деревней. Был делегирован от Арбанской волости Царевококшайского уезда на Первый Всероссийский съезд мари, состоявшийся 15–25 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии и Второй Всероссийский съезд полномочных представителей народа мари, проходивший с 7 по 14 июня 1918 г. в г. Казани.

В первые послереволюционные годы в Марийском крае необычайный размах получила театральная самодеятельность в сельских школах. Иван Тимофеевич был человеком творческим, увлеченным музыкой, литературой и театральным искусством. Именно он являлся одним из организаторов драмкружка при Мари-Ошламучашской школе первой ступени. Необходимо отметить, что любители-энтузиасты театрального дела сразу же столкнулись с отсутствием пьес на родном марийском языке. В связи с этим в январе 1919 г. И.Т. Беляев совместно с А.Д. Белковым в двухнедельный срок написали пьесу в пяти действиях «Тупела илыш» («Жизнь наизнанку»). Премьера спектакля состоялась 15 февраля 1919 г., режиссером которого был И.Т. Беляев. Спустя несколько дней, 25 февраля этого же года, этот спектакль самодеятельного коллектива увидели делегаты Яранского уездного съезда мари.

В августе 1919 г. после издания декрета СНК РСФСР «Об объединении театрального дела» при подотделе по внешкольному образованию Краснококшайского уездного отдела народного образования была создана секция по театральному делу. Вскоре, 1 ноября 1919 г., Казанский губернский отдел народного образования принял постановление «Об организации первого передвижного театра народа мари». Основой для первого национального театра народа мари послужил любительский драмкружок д. Мари-Ошламучаш Царевококшайского уезда. Главным режиссером был назначен И.Т. Беляев. Передвижной театр, преодолевая материальные и финансовые трудности, гастролировал по деревням и селам Марийской автономной области, в марте 1920 г. он представил спектакли перед красноармейцами мари в городах Краснококшайске и Казани. В начале 1921 г. из-за болезни Иван Тимофеевич ушел из театра. После выздоровления он посвятил себя педагогической деятельности. Скончался Иван Тимофеевич Беляев 9 июня 1936 г. Он был яркой личностью в культурной и общественной жизни Марийского края.

В фонде «Марийский республиканский комитет КП РСФСР» находится личное дело Мочалова Петра Ивановича, позволяющее установить период его активной работы не

только в должности председателя общества «Мари» с июня 1917 г. по январь 1918 г., но и в должности председателя Царевококшайского уездного Совета крестьянских депутатов с июля по декабрь 1917 г. Следует сказать, что уездный Совет крестьянских депутатов возглавлял бывший земский служащий, член правящей партии эсеров с 1905 г. по 1918 г., организатор национальной общественной организации мари в Царевококшайском уезде.

Мочалов Петр Иванович родился 17 декабря 1881 г. в д. Митькино Арбанской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии (ныне Медведевский район Республики Марий Эл). В 1894 г. окончил Больше-Ошургинское начальное училище.

В 1903 г. был призван на действительную военную службу, участвовал в Русско-японской войне 1904–1905 гг. Возвратившись в родные края после военной службы, он организовал местный крестьянский союз, который своей деятельностью охватил селения Арбанской, Вараксинской, Петриковской волостей и г. Царевококшайск. В декабре 1905 года П.И. Мочалов, пытаясь защищать интересы народа мари, организовал крестьянское выступление в деревнях Митькино и Яшнур Царевококшайского уезда. За участие в крестьянском мятеже был арестован и заключен в тюрьму г. Царевококшайска. В мае 1906 г. после освобождения постоянно находился под надзором полиции. За пропаганду революционных идей партии социалистов-революционеров (эсеров) среди крестьянского населения в апреле 1907 г. был выслан в Сибирь. В октябре 1908 г. был вновь арестован и помещен в Казанскую тюрьму. В апреле 1910 г. после освобождения из тюремного заключения, вернувшись в г. Царевококшайск, окончил сельскохозяйственные курсы при уездном земстве и стал работать агрономом Ронгинской прокатной станции Царевококшайского земства.

Революционные события 1917 г. внесли серьезные коррективы в жизнь Петра Ивановича Мочалова. Имея поддержку среди крестьянского народа, был избран председателем Царевококшайского уездного Совета крестьянских депутатов в июле 1917 г., затем стал членом Казанского губисполкома и делегатом Всероссийского съезда Советов. Впоследствии в 1918 г. он возглавил Краснококшайский уездный земельный комитет. А в 1920 г. в родной деревне Митькино организовал первую комсомольскую организацию. Умер Петр Иванович 31 марта 1936 г.

Без сомнения, документальных источников о возникновении и деятельности национальных общественных организаций сохранилось не так много, и лишь поэтому они являются уникальными и бесценными.

Следует особо подчеркнуть, что Государственный архив Республики Марий Эл пополняет свои фонды документами из истории зарождения и развития марийского национального движения. В марте 2017 г. из Центрального исторического архива Республики Башкортостан поступили на государственное хранение протоколы заседаний и постановления Первого Всероссийского съезда мари, состоявшегося 15–25 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии и Второго Всероссийского съезда полномочных представителей народа мари, проходившего с 7 по 14 июня 1918 г. в г. Казани, составленные на марийском языке. Эти документы включены в архивный фонд «Коллекция копий документов по истории Республики Марий Эл, хранящихся в государственных архивах Российской Федерации». Этот фонд пополняется и формируется копиями документов на правах подлинников из Российского государственного архива древних актов, Государственного исторического архива Чувашской Республики, Национального архива Республики Татарстан, Центрального архива Нижегородской области, Государственного архива Кировской области. В настоящее время архивная коллекция копий документов по истории Республики Марий Эл включает более 390 дел за период 1524–1935 гг., которая востребована у исследователей, и значительная часть этих документов вводится в научный оборот.

Государственный архив Республики Марий Эл является хранителем богатейшего историко-документального наследия предшествующих поколений и насчитывает на государственном хранении более 540 тысяч дел на бумажной основе с конца XVI века и до наших дней. Прикоснувшись к подлинному архивному документу, можно почувствовать дыхание веков и получить ответ на тот или иной волнующий исторический вопрос, в том числе объективно воссоздать историю зарождения и развития марийского национального движения в 1917–1918 гг.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Республики Марий Эл (далее – ГА РМЭ). Р-362. Оп. 1. Д. 2. Л. 102.
2. Там же. Л. 105.
3. Там же. Л. 105 об.
4. ГА РМЭ. Р-627. Оп. 1. Д. 2. Л. 1.
5. ГА РМЭ. Ф-18. Оп. 1. Д. 1175. Л. 283–283 об.

Alevtina Sergeeva

FROM THE HISTORY OF THE ORIGIN OF THE MARI NATIONAL MOVEMENT IN THE DOCUMENTARY SOURCES OF THE STATE ARCHIVES OF THE MARI EL REPUBLIC

The article considers the documentary sources of the State archive of the Mari El Republic on the origin of the national movement of the Mari people in 1917-1918. At that time there were a lot of national societies and associations in the settlements where Mari communities lived, such as Vyatka, Kazan, Ufa provinces. In fact, they were public organizations which had common goals and tasks fixed in charters and minutes of the meetings of the Mari national associations. They concerned the creation of a national school, the revival of the native language, the development of national literature, the preservation of the traditional religion of the Mari people. The ideas of national consciousness were picked up by the democratic rural intellectual class, soldiers and low-rank officers who were the most active figures of the national movement. The archival documents tell about some leaders of «Mari» society of the Tsarevokokshaysky district of the Kazan province.

Keywords: archival documents; Kazan province; Vyatka province; Ufa province; Tsarevokokshaysky district; national movement; Mari people; ‘Mari Ushem’ society.

Сергеева Алевтина Николаевна
начальник отдела использования и публикации документов ГБУ «Государственный архив Республики Марий Эл», г. Йошкар-Ола
e-mail: ala.sergeeva.74@mail.ru

Sergeeva Alevtina Nikolaevna
Head of the Department of Documents Usage and Publication, State Archive of the Mari El Republic, Yoshkar-Ola
e-mail: ala.sergeeva.74@mail.ru

УДК 94 (470.343)

«ШОКТЕШЎДЫР – ШЫМШЎДЫР, ЙЫЛ-ЙЫЛ КОЙЫН ВОЛГАЛТЕШ»: I МАРИЙ ПОГЫНЛАН – 100 ИЙ

У ИСТОКОВ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ: К 100-ЛЕТИЮ I ВСЕРОССИЙСКОГО СЪЕЗДА МАРИ

© 2018 г. Р.Н. Чузаев

Статья посвящена I Всероссийскому съезду народа мари. Автор отмечает важность и значимость данного съезда в жизни марийского народа. В 1917 году солдатами и офицерами Бирского гарнизона было принято решение о создании при Бирской учебной семинарии организации «Марий ушем». В статье уделяется внимание протоколам на марийском языке I Всероссийского съезда народа мари, которые были предоставлены работниками архива. В этих протоколах прописываются важные задачи, затрагивающие вопросы преподавания в школах на родном языке, издания книг на марийском языке и другие важные вопросы, касающиеся культуры, исскуства, издания газет и журналов.

Ключевые слова: I Всероссийский съезд мари; Марий ушем; марийский народ; Бирская учебная семинария; П.П. Глезденёв; Л.Я. Мендияров; В.М. Васильев; В.М. Иванов.

Из текста доклада на Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции «Роль культуры и образования в формировании этнокультурной идентичности марийского народа: историческая ретроспектива», посвященной 100-летию IВсероссийского съезда народа мари (1 июня 2017 г., г. Бирск, Башкортостан).

Шўдӧ ий ончыч тиде мланде (Пошкырт кундем), энгерсер (Виче энер), ола (Пӱрӧ) да тиде полат (Пӱрӧ туныктыш семинарий) марий калыкын илышкорнеш ший тамга дене возалтыныт. Вершӧржат, южшат, талешке-влакшат шнуй лӱмым сулен налыныт. Юл вӱд ден Урал курык коклаште верланыше, пашам да эрыкым йӧратыше, кок лӱмым нумалше калык – марий але черемис – шке эрге-ӱдыр-влакшым Кугу погыныш чумырен. Чумырен да вучен лектышым, а лектышыже – шагал гын, калыкын курымашлык илышыже.

Пытартыш жапыште историйым унчыливуя савыраш шукын тыршат. Эсогыл шӱдӧ ий ончыч эртыше революцийым «великая» манме ак гыч тӱҥалын, «шакше» марте лончылат. Марий калыкын Икымше кугу погынжо тыгак шӱдӧ ий ончыч эртен, революций жапыштак, революций аланыштак ыштен. Туге гын, погынымат тӱрлӧ семын аклаш кумылан лектын кертеш. Содыки, могай акым пуэна погынлан? Объективне аклаш могай гын критерийым налын сеҥена? Темлаш лиеш оҥай, шонаш таратыше ойым – «Величие события определяется величием его последствий».

Ӱпӧ гарнизонысо марий салтак ден изирак чинан офицер-влак 1917-ше ий 19-ше мартыште «Марий ушем» калык организацийым ышташ пунчалым луктыныт. Марий калыкым виянгдыме паша посна еҥын але изирак тӱшка-влакын кидыштышт огыл, а шуко тӱрлӧ организацийын да илышым умылен моштышо марийын кидыштышт лийже манын, у организаций ик вер гыч улшо калыкым иктыш ушнаш ӱжын. 1917-ше ий март мучаште Пӱрысӧ туныктыш семинарийын надзирательже Василий Михайлович Ивановын вуйлатымыж почеш Пӱрысӧ Марий ушем почылтын. В.М. Иванов тыршыше да виян айдеме лийын, Пӱрӧ кундемысе калыкын пашажым моштен виктарен: Ӱпӧ марий-влак тӱҥ паша шуктымо верым Пӱрышкӧ, марий калык коклашке, кусареныт.

Марий ушемын Уставшым икымше кечылаштак ямдылыме да пунчалме. Устав марий калыкым чумыргаш да кӱжгӧ пашам пырля шукташ икмыняр задачым шында. Латикымше номеран задаче тыгерак йонга: «Содействие осуществлению по отношению к черемисскому народу начало национального самоопределения: пропорциональности при выборах в государственные учреждения и учреждения местного самоуправления, пропорционального распределения расходуемых на нужды народные средств и свободы языка в школе, учреждениях местного самоуправления, литературе, и в отношениях черемис между собою» [2].

1917-ше ий март тылзе гыч, икманаш, почмо жап гычак, Пӱрысӧ Марий ушемым Ӱпӧ губернийысе марий-влак сайлан шотленыт, садлан Ӱпӧ губернийыште, Озаҥ ден Вятке губернийла дене танастарымаште, иктаж вес ушем-влакым почаш йодышым ик ганат тарватен огытыл. Ашинский пӧлка гай ялысе икымше организаций-влак шкеныштым Пӱрысӧ Марий ушемын пӧлкажлан шотленыт.

1917-ше ий шошым Озаҥ университетын приват-доцентше Н.В. Никольскийын темлымыж почеш Озаҥыште Юл кундемысе шагал чотан калык-влаклан ушемым ыштыме. Тиде ушем шке чоҥалтмыж дене «федераций» семын шотлалтын, тушко чуваш, черемис да моло секций-влак пуреныт. Ушемын тыгай структуржо келшен, молан манаш гын кажне калык шке историйже, экономикыже да тӱвыраже дене ойыртемалтын. Вес могырым ончалаш гын, Юл кундемысе калыкым ушышо икгайлык шуко лийын.

Юл кундемысе шагал чотан калык-влак ушемын черемис секцийжым Озаҥысе университетын тунемшыже В.М. Васильев вуйлатен. Тудо самырык лийын гынат, паша опытшо кугу улмаш: сотемдарыше шӱлышан брошюрым кусарен, школлан тунемме книга-влакым ямдылен, «Марла календарьым» савыктен шоген.

1917-ше ий 15-ше майыште Россиыште Юл кундемысе шагал чотан калык-влакын икымше погынышт эртен. Тушто чуваш, марий, удмурт, калмык, тынеш пурышо татар-влак, мордва – чылаже 500 ен деч утларак, нунын коклаште чумырымо мер тӱшка-влакын еҥышт лийыныт. Черемис секцийыште П.П. Глезденёв, Л.Я. Мендияров, В.М. Васильев, П.М. Кунаев да молат ойыртемалтыныт.

1917-ше ий май мучаште, Ӱпӧ гарнизонысо сарзе марий-влакын организацийыштым ыштыме деч кок тылзе варарак, Озаҥысе сарзе черемис организацийым почмо. Тушко салтак ден изирак чинан офицер-влак пуреныт, нунылан эсер-влакын шонымашышт лишыл лийын. Нунын кокла гыч ик ужашыже, тыгак организацийын вуйлатышыже В.А. Мухин эсер-влакын партийыштышт шотлалтыныт.

1917-ше ий 29-ше – 30-шо июньышто Морко селаште марий-влакын погынымаштышт лукмо пунчал калыкле школ йодышым вестӱрлынрак ончалаш темлен. Тиде погынымаште 120 наре ен лийын – Чарла уездысе Морко, Волаксола, Сотнур да Шеҥше волостьла гыч еҥ-влак погыненыт. Пунчалыште палемдыме: «а) туныктымо йылме черемис йылме лийшаш; б) руш йылме школ предметлан шотлалтеш, молан манаш гын тудо кугыжаныш йылме семын кӱлеш; в) черемис школлаште туныктышо-влак черемис кокла гыч лийшаш улыт; г) нине пунчал-влак шушаш 1917–1918-ше ийлаште илышыш шыҥдаралтшаш улыт; ж) туныктымо паша чыла еҥымат авалтышаш; з) школ икте, калыкын, кугыжанышын лийшаш (земскийлан, черке приходлан да т.м. шеледалтшаш огыл); и) тенийысе 1917-ше ий шыже гыч Морко селаште черемис кокла гыч туныктышо-влакым ямдылаш пӧръеҥ туныктыш семинарийым, варажым ӱдырамаш туныктыш семинарийымат почаш; к) черемис-влаклан тӱҥ шинчымашым пуымо дене пырля пашалык шинчымашымат пуымо сомылым лийже манынак шарыман» [1].

Озаҥысе черемис сарзе организаций ден Морко кундемысе марий погынын туныктымо йодыш шотышто пунчалышт изишак ойыртемалтыт гынат, тӱҥ шотышто икте-весыштым ешарат.

Тыгеракын, 1917-ше ий шошым, Юл кундемысе чыла калык семынак, марий калык толкынат чулымештеш.

1917-ше ий майыште, Юл кундемысе шагал чотан калык-влакын икымше погынышт эртыме годым, Ушемын Черемис секцийже Пӱтынь Россиысе марий погыным чумыраш пунчалын.

Тымарте ышталтше марий ушем-влак кокла гыч Пӱрӧ оласе ушем утларак опытан да чулым лийын, сандене погыным лачак Пӱрӧ оласе ушем негызеш эртараш лийме. Оргкомитет (вуйлатышыже – В.М. Иванов), жапым шуйкалыде, ямдылалтме пашалан пижын. 1917-ше ий июньыштак марий-влак илыме чыла уездыште ончыкылык погынын Программыже шаркалалтын. Тиде документым ончалын, кокытеланыде каласаш лиеш: погын кӱлешан лийшаш, ончаш темлыме йодыш-влак марий калыкын чыла илыш йыжыҥжым авалтеныт.

Погынышко марий-влак илыме кажне волость гыч 2–4 еҥым, кооператив пашаеҥ-влакым, мер тӧнеж-влакын колтымо еҥыштым, туныктышым, черкыеҥым, сарзе черемис организаций-влакын еҥыштым да марий калык тӱвырам виянгдаш полшышо еҥ-влакым ӱжмӧ.

Куснена серен кодымо, историеш кодшо протокол-влак дек.

Поснак каласыме шуэш погынысо юж, але кумылнӧлтыш нерген. Саламмут йонген кажне вершӧр гыч, пошкудо калык-влак деч. Лудат да шижат, пуйто нимучашдыме кужун шуйнышо йӱд чакна, эр ӱжара лишемеш. А кузе вашлияш у кечым, можым йӱдеш кодыман, мом у кечыш пелен налман, а можым угыч чоҥыман?..

Умылаш лиеш тыгай койыш-шоктышым, тидлан Российысе контекстым ончалаш кӱлеш: кугыжа уке, мыняр партий – тунар лозунг, кум ий сар шуйна, сар гыч салтак-влак чолак кидйолан толыт да чӱчкыдын кӱлеш-оккӱл черым кондат. Тыгай татыште оптимизм шӱлыш панацея манме мифический эм лийын сеҥа.

Погынын протоколжо ик гана веге огыл савыкталтын, шымлыме паша-влакат возалтыныт. Туге гынат вуйым савыме шуэш Пошкырт кугыжаныш архивын пашаеҥже-влаклан. Нуно пӧртылтышт марий калыклан I погынын марла возымо протоколжым. Темлена погынын ойвидыш-влакшым тачысе илыш призме гоч лончылаш.

Марий-влакын организацийышт нерген тӱҥ докладым В.М. Иванов ыштен. Погын почылтмо деч ончыч икмыняр марий организацийым – Пӱрысӧ, Чарласе Марий ушем, Озаҥысе сарзе черемис организацийым да молымат – чоҥымо улмаш да тиде жаплан нуно пашам шуктеныт. Но нуно эше шагал лийыныт да адакшым программе документ ден уставыштат лийын огыл. Тидлан кӧра, тӱвыра да сотемдарыме пашаште организацийын кӱлешлыкшым умылтарен, докладчик тыгай тезис-влакым каҥашымашке луктын:

Тезис-влак	Комментарий-влак
1	2
Марий-влакын организацийышт нерген	
«1. Тӱвыра да сотемдарыме пашам илышыш шындараш манын, марий-влак илыме Российысе чыла кундемыштат марий организаций-влак лийшаш улыт. 2. Губернийысе Калык ушем-влакым лишыл жапыште Озаҥ да Вятке губернийлаште почман, тыгодымак Угарманысе да Костромасе марий-влакым ик ушемыш, а Пермь губернийысе марий-влакым Пӱрысӧ ушемыш ушыман. 3. Угыч почылтшо ушем-влаклан Пӱрысӧ Марий ушемын Уставшым негызлан темлаш. 4. Уездласе да моло филиал пӧлка-влаклан губернийласе ушем-влак вуйын шогат. 5. Чыла губернийысе да моло шкевуя ыштыше ушем-влак ик Рӱдӧ органыш (Бюрош) ушнат, тудыжо марий организаций-влакын кӱшыл тӧнежыштлан шотлалтеш. 6. Организацийын Рӱдӧ бюрожо Озаҥ олаште лийшаш».	Кызытсе Марий толкынын вӱршерже нерген тыште шукынжо паледа. Паледа веле огыл, сомылым шуктен шогеда. Сандене кажныже шкевуя акла ситуацийым.

1	2
Школ нерген Школ йодыш погынышто ик эн тӱҥ верым налын шоген. Ныл ужашан пунчалыште тӱҥ шонымаш-влак тыгай лийыныт:	
Кажне ялыште, верым ойырен, йочасадым почаш, воспитательже марий лийже. Шочмо йылме дене туныктыман кӱшыл школ – тӱҥ задаче. Тидлан Юл-Урал коклаасе вузлаште марий йылме, историй да этнографий кафедр-влакым почман. Руш йылмым лийже манын тунемман. Марий туныктышым ямдылаш тӱрлӧ йӧным кучылташ. Урок деч вара пырля сомыл – шуко лудаш, концертым, спектакльым ямдылаш, ача-авалан паша кокла гычак курсым эртараш. Калык пӧртым, клубым почаш, спортым, экскурсийым да моло йӧным кучылташ. Вершӧрлаште шочмо йылме да сылнымут дек шӱман-влакым обществылаш чумыраш (Общества ревнителей родного языка и литературы).	Мом ойлаш лиеш шӱдӧ ияш кӱкшыт гыч? Кеч мыняре ӱчашена гынат, ойвидышым илышыш пурташ йӧным ыштыме. Йочасад, тӱҥалтыш, кокла да кыдалаш школ, университет, аспирантур – уло кызыт чылажат: - яллаште йочасад-влак почылтыныт, марий йоча дене марий воспитателяк пашам ышта; - Марий кугыжаныш университет самырык-влаклан шке омсажым почын; - Пошкырт кугыжаныш университетын Пӱрӧ оласе филиалже эрвелмарий-влакым ӱжеш; - Марий тунемше кокла гыч руш йылме дене ЕГЭм 100 баллан кучышо-влак улыт; - «Пеледше тукым», «Самырык тукым», йоча сымыктыш школ-влак, тӱрлӧ конкурс да фестиваль-влак; - Марий тӱвыра рӱдер, Ялысе да районысо тӱвыра пӧрт-влак, Туризм кугыжаныш комитет, спорт объект-влак; - Писатель ушем, марий йылмым туныктышо ушем.

Тоштер нерген

25 июльышто Якманов посна докладым йонгалтарен.

Тӱҥ шонымашыже – чумыраш тоштерыш марий вургемым, сурт арверым, паша ӱзгарым, поснак – тӱрым. П. Глезденев, И. Коведяев, Б. Исанбахтин ешарат: марий-влак тошто годсо шке вургемыштым, вожылын, ынышт йӱлалте	Кугыжаныш да районласе тоштер-влак омсаштым почыныт, школлаште, садиклаште тыгак этнографий тоштер-влак улыт.

Тӱвыра да сымыктыш нерген

Вершӧрлаште тӱвыра да сымыктыш дек шӱман-влакым обществылаш чумыраш (Общества любителей театра и искусства).	?
Кончер (театральный) кружокым школ пелен почаш темлат. Таклан огыл Шкетан лӱмеш марий кугыжаныш театрна, Царевококшайск Марий ушемын вуйлатышыже I Марий погынын делегатше Иван Тимофеевич Беляевын школысо драмкружокшо гыч илышыжым тӱҥалын.	- Шкетан лӱмеш кугыжаныш театр; - Опер да балет театр; - Курыкмарий театр; - Самырык театр; - Курчак театр; - Школлаште, эсогыл йочасадыштат драмкружок-влак; - Тӱвыра да сымыктыш колледж; - Сӱретче училище; - Марий кугыжаныш филармоний; - Усталык-коллектив-влак.

Савыктыш да газет нерген

1	2
«Ӱжара» газетым Озанг олаште савыкташ тӱҥалаш оксам ойырымо нерген делегат-влаклан увертарыме. Тӱҥ паша – типографийыште. Тудо татыште эн сай йӧн – улшо типографийлаште марий-влаклан пайым кучаш. Тунам марла газетымат, календарьымат савыкташ лиеш.	- Марла газет ден журнал-шамычын шке келге да кумда историйышт уло. - Электронный СМИ вияҥ шога. - Марий книга савыктыш; - МарГУн савыктыш; - МИО савыктыш да моло.

Марий вера нерген	
Марий верапан православий гаяк правам пуаш.	Марий вера 100 ий жапыште шагал огыл йыжыҥым илен лекте, тӱрлыжат лие. Туге гынат кугу сомыл годым таче Онаеҥ, Епископ да Муфтий ик ӱстел йыр шинчыт.

«Величие события определяется величием его последствий» – пӧртылына аклыше критерий семын кучылтмо ой дек. Мемнан уло кугыжаныш марий йылме, школ, университет, театр, газет, писатель ушем, композитор ушем, сӱретче ушем, уло Марий Эл Республик. Туге гын, I Марий погынын кӱкшытшӧ да кӱлешлыкше – миф огыл, а факт!

«Величие человека определяется его делами». Манына «марий толкын», «I Марий погын», «Программе», «Протокол» … – чылажат лӱмдымӧ. А вет кажне ой шенгелне посна але икмыняр лӱм, чолга, ушан-шотан, шке пӱрымашан, а тӱҥжӧ – калыкшым йӧратыше еҥ. 178 делегатын лӱмжӧ историеш возалтын. А мынярын нуным сайленыт?

Шӱдӧ ий коклаште чылаштымат политик ден историк-влак (мыят нунын коклаште улам) тыршыме дене тӱрлӧ чия дене амыртен пытарыме: Совет кучем дек лишылрак гын, «йошкарге»; В. Сави-Мухин, мутлан, фронт вес век логалын гын, «ошо»; Д. Адаев, мутлан, эсер партий верч йӱклен гын, адакат вес тӱс; тыгайже шукын лийыныт. Ала сита талешке-шамычым чиялтылаш. Акырсаман годым (революций, 1-ше тӱнямбал сар, Граждан сар), эсогыл кече кушечла лекмымат мондет. А нуно чыланат марий калык верч вуйын шогеныт. Теве нине лӱм-влак! Эн кугу надырым ыштышыже жап эртымек лӱмлӧ лийыныт, нунын нерген очерк-влак возалтыныт, посна книга-влак савыкталтыныт.

«Память о героях и их делах жива, покуда в них нуждаются потомки». Шарнымаш – модыш огыл. Талешкым да шучкыеҥым калык кужун шарна, иктыже дене кугешна, весыже деч лӱдеш.

100 ий шарна калык шке погынжым. Уэш-пачаш шерына пунчалжым, пудыратылына архивлаште документым, возена да савыктена у книгам. Тугеже, ала-молан тиде мыланна кӱлеш.

Эртарена калык погыным – лектышыжым таҥастарена 1-ше погын дене да чотшымат вӱдена тушечак.

Вияҥден колтынена школ илышым – ончена, кузе гын шенгек тошкалаш огыл 1-ше погынын пунчалже деч.

Уэмдынена кугыжаныш да верысе кучемым – адакат таҥастарена погынын темлымыже дене. А вет тыге – шуко пашаште. Ала 1-ше погынын сомылжо але пытен огыл? Ала пунчалжым эше тӱрыс шуктымо огыл? Ала парымна кодын кугезына ончылно?

«Шоктешӱдыр – шымшӱдыр, йыл-йыл койын волгалтеш» – марий муро гыч ойым 1917-ше ий декабрьыште ӱдыр-влак Ӱпӧ марий батальонын тистеш тӱрлен возеныт. Калыкын ӱшанже шӱдырла волгалтын да ӱжын.

Родо-влак, могай шӱдыр ӱжеш мемнам эрласе кечыш?

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. На пути национального самоопределения. 100-летию I Съезда народа мари посвящается: документы и материалы / науч. ред. Р.И. Чузаев, Е.П. Кузьмин. – Йошкар-Ола, 2017. – 180 с.; ил. С. 18–19.

2. Устав Бирского общества черемис, Уфимской губернии. ГАРМЭ. Ф. Р-362. Оп. 1. Д. 2. Л. 104.

Rodion Chuzaev

AT THE ORIGIN OF SELF-DETERMINATION: THE 100th ANNIVERSARY OF THE FIRST ALL-RUSSIAN CONGRESS OF THE MARI

The article is devoted to the First All-Russian Congress of the Mari people. The author notes the importance and significance of the congress in the life of the Mari people. In 1917, soldiers and officers of the Birsk garrison decided to establish the Mari Ushem organization at the Birsk training seminary. The article focuses on the protocols of the I All-Russian Congress of the Mari people written in the Mari language, which were provided by archive workers. These protocols set out important tasks concerning the issues of teaching at schools in the native language, publishing books in the Mari language, and other important issues relating to culture, art, publishing newspapers and magazines.

Keywords: I All-Russian Mari Congress; Mari Ushem; Mari people; Birsk training seminary; P.P. Glezdenyov; L.Ya. Mendiyarov; V.M. Vasilyev; V.M. Ivanov.

Чузаев Родион Иванович
кандидат исторических наук, доцент,
директор Института национальной
культуры и межкультурной коммуникации ФГБОУ ВО
«Марийский государственный университет»
e-mail: ink@marsu.ru, chuzaevr@mail.ru

Chuzaev Rodion Ivanovich
Candidate of History, Associate Professor, Director
of the Institute of National Culture and Intercultural
Communication
Mari State University, Yoshkar-Ola
e-mail: ink@marsu.ru, chuzaevr@mail.ru

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 391/395 (470.343)

РУБРИКАЦИЯ НАРОДНОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ В ПЕРВЫХ МАРИЙСКИХ КАЛЕНДАРЯХ

© 2018 г. Р.А. Бушков

Сохранение и почитание народных праздников в современных условиях – это сбережение культурного наследия, проявление уважения к преемственности традиций. Особую значимость имеют ценности и смыслы, закодированные в праздничных действиях. В статье на основе источниковедческого анализа рассматривается начало официального принятия праздничной культуры народа мари, явившейся предшественницей современного праздничного календаря. Определена изначальная смысловая и содержательная направленность праздничной культуры народа мари, издревле существующей в рамках своеобразного симбиоза между традиционной и православной религией, имеющей свой путь становления.

Ключевые слова: народные праздники мари; марийский календарь; праздничная культура; черемис; культурный код.

На состоявшемся 15–25 июля 1917 года в городе Бирске Уфимской губернии Первом Всероссийском съезде мари было заявлено о возобновлении издания марийских календарей, предпринятых в 1907–1913 годах в Казани группой патриотической марийской интеллигенцией «Озаҥ мари» («Марийцы Казани») во главе с П.П. Глезденевым и В.М. Васильевым. Одобрение съезда вызвало намерение помещать в них сведения о марийских национальных праздниках и времени их проведения.

Делегаты съезда приняли резолюцию с пожеланием уже приступившим к сбору материалов для марийского календаря на 1918 год П.П. Глезденеву и В.М. Васильеву обосновать по «древним преданиям» «время праздников мари», с учетом особенностей их проведения «на местах» [3, с. 23, 31].

Народные праздники издавна помогали людям объединяться и вместе делить общие радости, сплачиваться и преодолевать чувство одиночества. На отмечающиеся в марийском мире религиозные и календарные празднества одним из первых обратил внимание побывавший в 1633–1639 годах в Казани немецкий дипломат Адам Олеарий (Эшлегер) [1, с. 115]. Но вот как они назывались, записей Адам Олеарий, к сожалению, не оставил.

Не ускользнули марийские праздники из внимания и побывавшего в 1733 году Казани в составе снаряженной в Санкт-Петербурге экспедиции императорской Академией наук для изучения Сибири и Дальнего Востока пребывающего на русской службе немецкого академика Герарда Фридриха Миллера, выдвинувшего предположение, что в большинстве луговых марийцев даже «не знают ничего, когда год начинается» [1, с. 115]. Но и на этот раз названия празднеств оказались не зафиксированными.

По реформе Петра Первого Российское государство с 1700 года жило по новому календарю, ведя отсчет «по латинскому обычаю» от Рождества Христова, отменив византийское летоисчисление «от сотворения мира», отсчитывающее год с осени, с 1 сентября. Встреченные Г.Ф. Миллером луговые марийцы словно не ведали об этом, продемонстрировав ему полную неосведомленность по происшедшему в стране календарному нововведению.

В действительности они отсчитывали год по заведенному еще предками фенологическому

обычаю: с весны, таяния и схода снега и льда. Потому и называли они год «ий», то есть дословно «лед». И получивший у них распространение праздник «Ӱй арня», или марийская Масленица еще в недавнем отмечался ими как «Ий арня», то есть «Завершающий год неделя». Часть привятских марийцев праздновала его теперь как «Шошо пайрем», то есть праздник весны, в качестве празднества «в честь пробуждения от зимнего сна природы и обновления земли». Он дошел до середины 19 века, попав в одну из первых специальных работ по марийской праздничной культуре «Очерки из быта черемис. Черемисские праздники» казанского этнографа С.К. Кузнецова, опубликованных в 1877 году в журнале «Древняя и новая Россия», и первый монографический труд по марийцам – «Черемисы: историко-этнографический очерк», изданный в 1889 году профессором императорского Казанского университета И.Н. Смирновым.

«Мы не ошибемся, если отнесем весенний праздник к времени, когда только еще начинает таять снег, – заключал И.Н. Смирнов. – Чаще всего он совпадает с Пасхой» [10, с. 178].

Неслучайно и в первых марийских календарях месяц март получил наименование «рошты-тылзы», то есть рождественского, но только не в память рождения Иисуса Христа, а честь нового весеннего солнца [1, с. 116].

Конечно же, для того чтобы понять суть марийских народных праздников, проникнуть в тайну их названий, требовалось основательное знание марийского языка. С.К. Кузнецова и И.Н. Смирнова в этом отношении выручал Т.С. Семенов, уроженец Сернурской волости Уржумского уезда, семинарист, а затем учитель черемисского начального училища Казанской инородческой учительской семинарии.

Добровольный помощник С.К. Кузнецова и И.Н. Смирнова в постижении тайн марийских народных праздников Т.С. Семенов свои уточнения и соображения по ним изложил в написанном им самим этнографическом очерке «Черемисы», опубликованном в 1893 году в журнале «Православный собеседник». Среди них он выделил чисто марийские праздники и вобравшие в себя христианские элементы [1, с. 121]. Он и С.К. Кузнецов предположили, что проникновение в них христианских элементов началось еще во времена деятельности учрежденного в Казани в 1731 году святейшим правительственным синодом по повелению императрицы Анны Иоанновны специальной комиссии новокрещенских дел для «обращения иноверцев в Казанской епархии» в православную веру. Она установила среди них жесткие правила посещения церквей «в дни недельные и в господские», в «праздники и в высокоторжественные дни», наложив запрет на народные языческие празднества [1, с. 116–117].

Чтобы у надзирателей не возникало подозрений, марийцы шли на хитрость. Так, празднование ими середины зимы с почитанием творящих лютые морозы и вьюги деда и бабки вьюговеев *Покшым кугыза* и *Покшым кува* они стали выдавать за святочные игры «Шорык йол», то есть «Овечья нога». Покшым кугыза при чужих людях называли *Васли кугыза*, как бы почитая святого Василия и Васильев день как начало нового года у православных. Приходящийся на Пасху день зажжения поминальной свечи в память родных и близких «Сорта чӱктыш» превратился в «Кугече», или «Великий день». А устраиваемый в честь почтитания духа предков «Семык» с праздником старых людей «Тошто ен пайрем» и вовсе стал выдаваться за православный «Семик», с той лишь разницей, что он означал у марийцев не седьмую неделю после Пасхи, а «утешение души» и «лад», так как выводилось из слова «семалаш», то есть «утешить душу» или «поладить», в смысле прийти к миру и согласию между живущими на земле и духами потусторонних «старых людей» [1, с. 117].

Как заметит С.К. Кузнецов в своих «Очерках из быта черемис», это породило «великую путаницу», «в которой черемисин едва ли виновен» [5, с. 41].

С этой «великой путаницей» в отношении названий и времени проведения марийских национальных праздников столкнулись и П.П. Глезденев и В.М. Васильев, едва приступив к подготовке марийского календаря на 1918 год. Вместе с откликнувшимися на их добрую затею добровольными помощниками, в частности сотрудниками и авторами начавшейся издаваться тем летом в Казани по решению этого же съезда всемарийской газеты «Ӱжара» («Заря»), они обнаружили в среде национальной интеллигенции и духовных лиц такое различие мнений по этому поводу, что предпочли повременить с введением задуманной им рубри-

ки «Мари пайрам» («Марийский праздник»). Для них самих оказалось проблематичным установить «точные промежутки времени» между праздниками и выделить самый главный из них во «всём годовом круге».

И марийский календарь на 1918 год вышел в свет, как и предыдущие, на 1907–1913 годы, без ссылок на празднества марийского народа, правда, с учетом перехода страны согласно принятого новой властью – Советом Народных Комиссаров – 24 января 1918 года «Декрета о введении в Российской республике западноевропейского календаря» на новое летоисчисление.

Новая власть установилась в стране в конце 1917 года. И уже при взявших ее в свои руки большевиках 6–14 июня 1918 года в Казани по созыву учрежденного зарождающейся национальной интеллигенцией Центрального союза мари прошел Второй Всероссийский съезд мари, где по инициативе сотрудника газеты «Ӱжара» Д.И. Адаева (Метри) вновь был поднят вопрос о включении национальных праздников в марийские календари [11, с. 165]. Делегаты съезда высказались о необходимости их согласовывания с марийскими духовными лицами, намеревавшимися собраться в сентябре того года в городе Бирске Уфимской губернии на Первый Всероссийский религиозный съезд мари. Но все планы спутала развернувшаяся вскоре в стране гражданская война, и созвать их не удалось, пришлось отложить затею до лучших времен. Всю ответственность за включение национальных праздников в готовящийся к выпуску марийский календарь на 1919 год пришлось взять на себя В.М. Васильеву. Марийский календарь на 1919 год вышел тиражом в три тысячи экземпляров, и в нем впервые были отмечены: 1–8 января (У ий тылзе) – Шортйол, 17 февраля (пургуж тылзе) – Мунчалтыш пайрам, 10–11 апреля (вюд-шюр тылзе) – Кечыла (Кугече, Куэче), 15 мая (ага тылзе) – Анга пайрам, 25 мая (ага тылзе) – Семык, 25 июля (кугу кырлась) – Куку Кугарня пайрам, 1–3 октября (Покро тылзе) – Кугу Кюсо кумалтыш [9, с. 3–7].

Так, наконец, претворилось в жизнь решение Первого Всероссийского съезда мари в отношении включения национальных праздников в марийский календарь. При этом определился и праздник, «по которому составился бы и весь годовой круг» их – это Шорык йол, или Шорт йол, названный так В.М. Васильевым и его помощниками по характерному хрусту январского снега «шорт».

После запрета 17 декабря 1918 года созданным при Народном комиссариате национальностей РСФСР Центральным отделом мари во главе с Н.А. Алексеевым деятельности «ввиду ненадобности для трудящихся» Центрального союза мари, объединения газеты «Ӱжара» с начавшей выходить в Казани на деньги советских властей газетой «Йошкар кече» («Красный день») издание календаря, как и книг и газет на марийском на языке, всецело перешло в ведение Центрального отдела мари при Наркомнаце РСФСР [1, с. 124]. При нем был создан специальный переводческо-издательский подотдел, где В.М. Васильеву предложили должность переводчика. Но при этом ему ясно дали понять, что отныне марийские календари должны стать советскими, выпускаться на новых основах.

В подготовке марийского календаря на 1920 год ему отвели роль помощника. Ответственные за его выпуск сотрудники Центрального отдела мари и редакции газеты «Йошкар кече» сделали к его названию подзаголовок: «советский календарь на марийском языке». Остается только удивляться, как В.М. Васильеву удалось включить в него как бы справочный материал «Марий пайрам-шамыч» («Марийские праздники») и обозначить даты их проведения вплоть до 1927 года.

На 1920 год им были выделены следующие народные праздники: Шорт йол – 21 января; Ӱй арня (мунчалтыш) – 16 февраля; Кугече (кэчыла) – 8–9 апреля; Ана пайрам – 13 мая; Сэмык (сэмын) – 23 июня; Кугу кугарня – 23 июля; Кугу кюсо – тӱня кумалтыш – 29, 30 сентября, 1 октября [7, с. 3–7].

Со стороны В.М. Васильева это был очень смелый поступок, ведь по одной этой публикации его можно было обвинить в приверженности к прошлому.

А на самом видном месте в календаре красовались красные праздники: 1 января – новый год; 22 января – день 9 января 1905 года, 12 марта – низвержение самодержавия; 18 марта – день Парижской коммуны; 1 мая – день Интернационала; 7 ноября – день пролетарской революции.

В Центральном отделе мари возникла идея добавить к ним и национальный красный праздник, сделав его «днем пропаганды новой Советской власти». Была обещана даже финансовая поддержка в 175 тыс. рублей с его стороны учреждению, берущемуся за внедрение в революционный быт марийцев нового красного праздника [2, с. 288]. И вскоре такой праздник появился. Он был разработан на открывшихся по решению Второго Всероссийского съезда мари для подготовки учителей марийских школ Уржумского, Яранского и Малмыжского уездов Вятской губернии Сернурских педагогических курсах преподавателем А.Ф. Конаковым, успевшем приобрести известность в кругах складывающейся марийской интеллигенции как активный автор первых марийских газет «Война увер» и «Ӱжара», организатор политкружков и изб-читален в марийских деревнях Уржумского уезда. Горячую поддержку ему оказали коллеги М.И. Веткин и И.Е. Романов, а также инструктор марийских школ Уржумского отдела народного образования В.К. Королев. Этот праздник предлагалось назвать «Йошкар пеледыш пайрем», то есть «Красный праздник цветов», и проводить его вместо Семыка, в начале лета, в любимое народом время года [2, с. 289]. А.Ф. Конакову и В.К. Королеву казалось, что в жизни марийского народа также наступила пора весеннего пробуждения и цветения. Для них было очевидным, что новый праздник должен стать праздником возрождения народа, и учащаяся марийская молодежь должна выйти в марийские деревни с неведомыми им ранее митингами, концертными выступлениями, спектаклями, передвижными выставками и музеями, внушить людям необходимость овладения ими современными знаниями и культурой.

«Для уржумских марийцев 27, 28 и 29 мая старинный Семык превратился в Праздник цветов, – отчитывался о проведенном новом празднике в газете «Марий илыш» 23 июня 1920 года А. Конаков, подписав свой материал «Йошкар пеледыш пайрем» («Праздник красного цветка») как «организатор праздника». – Он был хорошо организован в больших деревнях. Были устроены митинги, концерты, лекции, спектакль, музей-передвижка. Места проведения – Сернур, Куракино, Старый Торъял, Обал, Мари-Сола, Арып-Мурза, Мари-Турек, Пилья-Мари» [6; 2, с. 290].

На следующий год Йошкар пеледыш пайрем повторился. На этот раз его проведение совпало с завершением организационного оформления Марийской автономной области.

17 мая 1922 года А.Ф. Конакова не стало, и Йошкар пеледыш пайрем без него в тот год не состоялся. Казалось, праздник не будет проводиться и вовсе. Неслучайно его проигнорировал выпущенный редакцией газеты «Йошкар кече» первый марийский календарь Марийской автономной области на 1923 год. В нем красовался как национальный праздник «День открытия МАО» 1 марта, правда, соседствующий с такими признанными народными праздниками, как *Тер кудалтыме* (Бросание саней) 7 апреля, *Лышташ пайрем* (Праздник зеленых листочков) 28 мая [8, с. 3–5].

И все же 11 мая 1923 года Президиум Марийского облисполкома принял постановление: «Продолжить, начиная с 1923 г., праздник «Йошкар пеледыш пайрем», начало которому положили трудящиеся Сернурского кантона. Объявить этот праздник народным революционным днем трудящихся Марийской автономной области». Днем его празднования был установлен «первый день народного праздника «Семык», объявлявшийся «нерабочим по всей области» [2, с. 291].

«Йошкар пеледыш пайрем» с датой его проведения 20 июня вошел в календарь МАО на 1929 год. Но вскоре проведение этого праздника из-за начавшейся волны якобы разоблачений «буржуазных националистов» свернулось, даже прекратилось, и он был вычеркнут уже из календаря МАО на 1930 год.

Пеледыш пайрем возродился только в 1965 году. Для марийского народа он превратился в главный праздник, причудливо соединивший в себе черты отмечаемых и поныне Агавайрема, Семыка и Сюрема. В сегодняшней праздничной культуре марийцев сохраняются включаемые теперь во все марийские календари *Шорыкйол, Агавайрам, Семык, Сюрем, Угинде, У пучымыш,* выражающие душу и дух народа, являющиеся своеобразным его культурным кодом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бушков Р.А.* Магия марийских праздников // Ончыко. – Йошкар-Ола, 2016. – № 7. – С.114–130.

2. *Бушков Р.А.* Утро земли Онара: История и культура Сернурского муниципального района Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2014. – 492 с.

3. Всероссийский съезд мари, имеющий быть в г. Бирске Уфимской губернии с 15 по 25 июля 1917 г. – Бирск: «Труд», 1917. – 50 с.

4. Календарь. 1929 ийлан. – Йошкар-Ола: Марий кундем книга савыктыш, 1929. – 88 с.

5. *Кузнецов С.К.* Святыни. Культ предков. Древняя история / Сост. В.Н. Козлов. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. В. Колумба, 2009. – 704 с.

6. Мари илыш. – 1920 ий. – 23 июнь.

7. Мари календарь: 1920 ийлан: советский календарь на марийском языке. – Казань: 1-ая гос. типогр., 1922. – 38 с.

8. Марий календарь:1923 ийлан. – Краснококшайск: 1-ая гос. типогр., 1922. – 68 с.

9. Марла калэндар: 1919-мшэ ийлан. – Казань: 1-ая гос. типогр., 1919. – 14 с.

10. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи / Сост. В.Н. Козлов. – Йошкар-Ола: У вий, 2014. – 304 с.

11. Съезды народа мари; Документы и материалы. 1917–2004 гг. / Сост. В.Н. Козлов. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. В. Колумба, 2008. – 832 с.

Ruslan Bushkov

EDITORIAL CLASSIFICATION OF FOLK HOLIDAY CULTURE IN THE FIRST MARI CALENDARS

Preserving and honoring of national holidays in modern conditions is a preservation of cultural heritage, a manifestation of respect for the continuity of traditions. The values and meanings encoded in the holiday activities are of a particular importance. Based on the source analysis, the article considers the beginning of the official adoption of the festive culture of the Mari people, which is the predecessor of the modern holiday calendar. It determines the initial semantic and meaningful orientation of the festive culture of the Mari people, which since ancient times has existed within the framework of a specific symbiosis between the traditional and the Orthodox religion and has its own history of formation.

Keywords: Mari folk holidays; Mari calendar; festive culture; cheremis; cultural code.

Бушков Руслан Аркадьевич
кандидат исторических наук, доцент Высшей школы журналистики и медиакоммуникаций ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань
e-mail: buruar57@mail.ru

Bushkov Ruslan Arkadyevich
Candidate of History, Associate Professor
Higher School of Journalism and Media Communications
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan
e-mail: buruar57@mail.ru

УДК 27 (470.343)

СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ВЕРЫ

© 2018 г. С.О. Виноградова

Статья посвящена проблеме межконфессиональных отношений марийской традиционной религии и Русской православной церкви. Отдельно рассмотрены вопросы осложнения ситуации в связи с религиозной политикой государства и установлением новых правовых норм.

Ключевые слова: марийская традиционная религия; Русская православная церковь; межконфессиональные отношения.

На данный момент в Республике Марий Эл наиболее распространённой является Русская православная церковь. Тем не менее, марийская вера также остается традиционной [11, с. 17]. Сложно определить точные цифры, отражающие численность приверженцев конфессий. Несмотря на то, что люди провозглашают себя представителями веры, зачастую они не включены в религиозную жизнь [4, с. 83]. Эта ситуация осложняется тем, что крещение зачастую не отражает приверженность к православной религии, а участие в марийских ритуальных практиках в повседневности может совмещаться с празднованием православных праздников. В результате на практике мы сталкиваемся с переплетением двух ритуальных составляющих. Марийская религиозность приобретает вид синкретической православно-языческой традиции верований. Люди не видят проблем в вовлеченности в ритуальные практики разных конфессий. Таким образом, на обыденном уровне мы наблюдаем тесное переплетение двух религий [1, с. 35]. Рассмотрим, как представители религиозных институтов реагируют на ситуацию конфессионального синтеза.

Важно понимать, что становление марийской традиционной веры тесно переплетено с общественно-политической ситуацией в регионе, а также религиозной политикой в России. Синкретизм, который мы можем наблюдать на данный момент, – результат ассимиляции и насильственной христианизации в течение многих лет. Со стороны представителей марийской веры – это уступки, на которые пришлось пойти ради сохранения веры. На данный момент православная символика, ритуальные элементы и почитаемые святые включены в марийскую веру. Православные праздники почитаются наряду с марийскими, святые признаны марийскими богами, моления в священных рощах проводятся с православной атрибутикой. В целом, элементы синкретизма получили теологическое оправдание в рамках религии, и ни в сознании людей, ни у религиозных представителей нет противоречия в совмещении двух верований [6, с. 311–336]. Тем не менее, стоит учесть тот факт, что все же существуют мнения, согласно которым марийская вера должна развиваться собственным путем и «очиститься» от православных элементов. Однако, несмотря на отсутствие абсолютного консенсуса, в целом, представители марийской веры не заостряют внимание на проблеме совмещения двух религиозных традиций, вернее, факт проблемы в этой ситуации ставится под сомнение.

Другой важной составляющей является и структурное сближение Марийской традиционной религии с Русской православной церковью. Прежде всего, стоит обратить внимание на то, что в марийской религии появляется тенденция в составлении общего учения. В целом, строгость в единстве исполнения ритуалов не наблюдается, однако стремление сформулировать общие учения и практики существует. В связи с этим возникают попытки построения иерархической структуры в самих

религиозных институтах. Отчасти это можно объяснить сближением двух конфессий и перениманием марийской традиционной религией структурных элементов Русской православной церкви [7]. Однако главная причина таких тенденций заключается в стремлении сохранить уникальность и свою веру. Как было сказано выше, становление марийской веры тесно связано с политической повесткой и религиозной политикой. В связи с этим взаимодействие с властными структурами и включение марийской традиционной религии в официальные реестры является жизненно важным условием для сохранения этнической религии. В результате мы видим сближение со стороны марийской веры с РПЦ на различных уровнях, а именно, идеологическом, символическом, ритуальном, структурном. В целом, данные тенденции приветствуются, а о взаимодействии с РПЦ провозглашаются надежды на взаимное уважение и невмешательство в религиозные вопросы друг друга.

Со стороны Русской православной церкви можно наблюдать иную ситуацию. Во-первых, взаимоотношение с марийской верой изначально разворачивалось в неравноценных позициях. С времени присоединения Среднего Поволжья начинается массовая христианизация населения [2, с. 19]. Несмотря на незначительные успехи в данном процессе, нынешний синкретизм является результатом той политики прошлых веков. На данный момент РПЦ ориентирована на продвижение собственной веры и просвещение населения относительно ложности совмещения двух традиций. Прежде всего, стоит обратить внимание на то, что марийская метрополия в качестве главной цели деятельности в Марий Эл провозглашает миссионерскую деятельность, где главной причиной такой концентрации на этом виде практик объявляет не только совмещение православных и марийских традиционных культов, но и существование здесь людей, придерживающихся языческих верований [5]. Православная церковь начала проводить моления на национальном языке, организовывать миссии в деревни с традиционно марийской верой, проводить праздники и беседы с населением (важно отметить, что данные инициативы встречают негативную реакцию со стороны приверженцев марийской традиционной веры [9; 3]. Таким образом, существующая ситуация синкретизма не является приемлемой для РПЦ. В отличие от марийской веры, православная религиозная традиция не предполагает возможности включения в свою доктрину традиционных верований мари, поэтому любая комбинация культов для строгой по своей сути православной церкви является неприемлемой.

В результате, мы получаем следующую ситуацию: для марийской национальной религии синкретизм является не только приемлемым, но и необходимым изменением для сохранения этнической религии в современной политико-религиозной ситуации в Марий Эл, в то время как для Русской православной церкви данное смешение является не просто нежелательным, но, более того, идеологически неприемлемым. В связи с этим со стороны РПЦ мы наблюдаем проведение активной пропаганды, в то время как марийская религия идет на вынужденные уступки.

Данное противоречие усугубляется религиозной политикой государства. Во-первых, существует неравное отношение государственных институтов к двум религиям. Особенно важно, что данная диспропорция наблюдается в поддержке миссионерской деятельности религий. Среди последних наиболее ярких примеров можно выделить участие и победу проектов государственных институтов Марий Эл в конкурсе «Православная инициатива». Первый из победивших проектов был представлен национальным музеем Йошкар-Олы, суть которого заключается в формировании на его базе православного центра для знакомства людей с православной верой, или иначе, миссионерской деятельности РПЦ. Второй победивший проект был представлен марийским государственным университетом, он заключается в «искоренении марийского языческого заблуждения о том, что православные святые являются богами» [10].

Следует отметить, что существует проблема в самом религиозном законодательстве для развития марийской традиционной религии. Например, поправки в результате «Закона Яровой» создают трудности для марийской веры в миссионерской деятельности. Согласно нынешнему законодательству, заниматься миссионерской деятельностью можно только в зда-

ниях, находящихся в собственности религиозной организации, в других помещениях заниматься данной деятельностью запрещено. Более того, существует ограничение и относительно миссионерства в публичных местах, а именно, запрет на данную деятельность без соответствующих документов религиозной организации, от которой ведется проповедование [8]. Отдельно стоит отметить потенциальную проблему в проведении религиозных ритуалов марийской веры. Традиционные моления в священных рощах, согласно законодательству Российской Федерации, могут быть отнесены к публичным мероприятиям, а, следовательно, их проведение должно быть подчинено действующим законам касательно проведения собраний [12]. В данном случае важно отметить разрешительный характер данного закона [13], что создает потенциальные проблемы в проведении религиозных мероприятий для марийской традиционной веры. Необходимость встраиваться в правовую систему создает внутренние идеологические проблемы для представителей марийской традиционной религии.

Таким образом, можно сделать вывод, что со стороны марийской традиционной религии ведется вынужденная политика сближения с РПЦ, продиктованная политико-религиозной ситуацией и правовыми нормами. В то время как со стороны РПЦ наблюдаем стремление к преодолению этнической религии в Марий Эл. Более того, данная ситуация поддерживается и усугубляется государственной религиозной политикой.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алыбина Т. и др.* Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: дис. – 2017. – 219 с.

2. *Бахтин А.Г.* Марийский край в XIII–XVI веках. – Йошкар-Ола, 2012. – 660 с.

3. Божественная литургия на марийском языке [Электронный ресурс]: Йошкар-Олинская и Марийская епархия РПЦ. 2018 URL: http://www.mari.eparhia.ru/all_newses/news/?ID=4567 дата обращения: (20.05.2018).

4. *Буркова Г.А.* Этнологическое содержание межконфессиональных процессов в Республике Марий Эл: их влияние на духовную культуру общества // Ученый XXI века. – 2015. – №. 12. – С. 81–92.

5. Йошкар-Олинская и Марийская епархия [Электронный ресурс]: Православная библиотека. 2018 URL: http://www.pravenc.ru/text/1238037.html (дата обращения: 20.05.2018).

6. *Кнорре Б.К.* Религиозные традиции мари в глобальную эпоху: ревитализация народных верований, двоеверие, синкретизм и марийское миссионерство // Религия и российское многообразие. – Летний сад, 2011. – С. 311–336.

7. *Кнорре Б., Константинова Е.* Марийская народная вера и борьба мари за национальные интересы в последнее 10-летие [Электронный ресурс]: KestonInstitute. 2018 URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition42/03-mari-from-knorre.html (дата обращения: 20.05.2018).

8. Победители конкурса «Православная инициатива 2017–2018» приступили к реализации проектов. [Электронный ресурс]: Координационный комитет по поощрению социальных, образовательных, культурных, информационных и иных инициатив под эгидой Русской Православной Церкви. 2013 URL: http://pravkonkurs.ru/news/pobediteli_konkursa_pravoslavnaya_initsiativa_2017_2018_pristupili_k_realizatsii_proektov/ (дата обращения: 20.05.2018).

9. Православная экспансия в Марий Эл встревожила адептов язычества [Электронный ресурс]: Межрегиональный интернет-журнал «7х7» новости, мнения, блоги. 2018 URL: https://7x7-journal.ru/item/43953 (дата обращения: 20.05.2018).

10. РПЦ. *М. Бурдо, С. Филатов.* Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. – М.; СПб.: Летний сад. – 621 с. 2005 [Электронный ресурс]: SciBook.net. 2018 URL: http://scibook.net/istoriya-religiy-knigi/rpts-34754.html (дата обращения: 20.05.2018).

11. *Соловьев В.С.* О социальном статусе марийской традиционной религии // Марийский юридический вестник. – 2013. – №. 10. – С. 13–22.

12. Федеральный закон от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». [Электронный ресурс]: КонсультантПлюс. 2018 URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/04154b11ab7aacf1f7a3b270b5d034e15009ce83/ (дата обращения: 20.05.2018).

13. Федеральный закон «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» от 19.06.2004 № 54-ФЗ. [Электронный ресурс]: КонсультантПлюс. 2018 URL: http://www.consultant.ru/document/Cons_doc_LAW_48103/ (дата обращения: 20.05.2018).

14. Статья 31 Конституции РФ [Электронный ресурс]: Конституция Российской Федерации со всеми изменениями и дополнениями. Комментарии к статьям КРФ (Основного закона государства). Судебная практика и помощь юристов. 2018. URL: http://constrf.ru/razdel-1/glava-2/st-31-krfhttp://constrf.ru/razdel-1/glava-2/st-31-krf (дата обращения: 20.05.2018).

Svetlana Vinogradova

THE CURRENT SITUATION OF INTERFAITH RELATIONS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE MARI TRADITIONAL RELIGION

The article deals with the interfaith relations of the Mari traditional religion and the Russian Orthodox Church. It considers separately the issues of complicating the situation in connection with the religious policy of the state and the establishment of new legal norms.

Keywords: Mari traditional religion; Russian Orthodox Church; interfaith relations.

Виноградова Светлана Олеговна
студент магистратуры 1 курса программы «Философия и история религии» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» , г. Москва
e-mail: sv.9731@gmail.ru

Vinogradova Svetlana Olegovna
1-year Master student of the major «Philosophy and History of Religion» National Research University «Higher School of Economics», Moscow
e-mail: sv.9731@gmail.ru

УДК 27 (470)

ЯЗЫЧЕСТВО В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

© 2018 г. К.С. Гипп

Статья посвящена анализу процесса возрождения традиционной языческой религиозности в современной России, которая, как правило, выступает маркером национальной самоидентификации. Автор приводит данные полевых исследований по изучению современной религиозности хантов и дает краткую характеристику современного языческого мировоззрения.

Ключевые слова: десекуляризация; постсекулярное общество; язычество; традиционная религиозность; ханты.

На долю многих традиционных культур и национальных религий народов России в XX веке выпала сложная судьба: начавшаяся, но так и не законченная христианизация, революционный культурный слом и практическое уничтожение религиозных основ как христианской, так и языческой традиций, последующее забвение и возрождение интереса к традиционному духовному наследию уже в наше время.

И здесь надо сказать, что современный этап культурного и религиозного развития народов нашей страны, наверное, не менее сложен и судьбоносен, чем тот, который они переживали сто лет назад. На наших глазах разворачивается процесс десекуляризации: возвращения религии в различные сферы жизни общества и человека. По мнению религиоведа проф. Вячеслава Карпова, «десекуляризация включает: (a) сближение между некогда секуляризованными институтами и религиозными нормами, (b) возрождение религиозных верований и практик и (c) возвращение религии в публичную сферу» [2, с. 123]. Этот процесс позволяет назвать современное общество постсекулярным.

Еще в 60-е годы XX века выходит книга Т. Лукмана «Невидимая религия», где автор утверждает, что религиозность является базовой характеристикой человека, она как бы встроена в наше сознание и не может быть оттуда изъята; могут, следовательно, меняться только ее формы. Это и происходит в настоящее время, характеризуя которое, Лукман говорит об упадке и переходе ее на индивидуальный уровень, о появлении т.н. «невидимой религии», различные формы которой конструируются самим человеком [5]. Понятно, что в советский период в нашей стране этот упадок институциональной религиозности создавался искусственно, возможности влияния официальных религиозных институтов на население насильственно подавлялись. Поэтому можно констатировать, что подобная «невидимая» религиозность была присуща значительной части населения СССР: остатки православных традиций и практик, сохранявшиеся всегда элементы двоеверия, интерес к паранормальным явлениям, периодически подогревавшийся публикациями на эти темы в советских СМИ, фильмы и книги об индийских йогах, а также просачивавшиеся с Запада нью-эйджеровские идеи – из такого коктейля и конструировал советский человек свое мировоззрение, которое, по-видимому, очень редко полностью соответствовало марксистко-ленинским атеистическим догмам. С другой стороны, можно сказать, что и советская идеологическая машина создала особую квазирелигиозную систему со своей догматикой, нарративом, культом, пантеоном и соответствующими социальными структурами, что также обеспечило специфику секуляризации советской эпохи.

В постсоветское время, как было сказано выше, религия стала возвращаться не только в частную, но и в общественную жизнь российского социума. Причем, эти процессы имеют значительные региональные особенности и различно протекают в тех или иных субъектах РФ. Если для русского этноса на первое место

можно без сомнения поставить возрождение православия в его традиционной форме, связанной прежде всего с Русской православной церковью, то для некоторых народов РФ решение проблемы самоидентичности стало видеться в связи с возрождением языческих традиций. Как примеры можно привести Марий Эл, Якутию, Алтай, Бурятию, а также некоторые малые народы Сибири и Дальнего Востока. Говоря словами Б. Тернера, «в результате религия стала главным участником «политики идентичности». Религия становится местом этнического и культурного соперничества, а потому государства вовлекаются в управление религиями и тем самым неизбежно отходят от традиционного для либерального подхода разделения государства и религии» [3, с. 31]. Благодаря этому, мы видим, что во многих республиках РФ республиканские власти прямо поддерживают и православие, и национальные, связанные с языческими религиозными традициями, организации. Причем надо отметить, что такое организационное оформление совсем не характерно для традиционного язычества: шаманизм, например, никогда не имел каких-то централизованных структур, а теперь в Бурятии существует организация шаманов «Тэнгери», которая регулирует деятельность шаманов, шаманский храм. Зачастую собственно религиозная составляющая в этих процессах отходит на второй план. Так, идеологи современного бурханизма на Алтае, с традициями, с очень интересной историей, имеющей свое начало в 1904 году, прямо говорят, что «религиозный выбор для них не самоценен, а является политическим средством консолидации и развития нации. Если у нас не будет своей, отличной от окружающих народов догматической религии с иерархически организованным духовенством, православные и мусульмане сметут наш маленький народ» [4, с. 241].

Приведем данные наших полевых исследований, проведенных весной 2016 года в поселках Овгорт и Ямгорт на границе ЯНАО и ХМАО, населенных в основном хантами, ненцами, коми и русскими, с преобладанием именно первых (за основу был взят вопросник, применявшийся исследовательской службой «Среда» при составлении Атласа религий и национальностей Российской Федерации («Арена») с нашими добавлениями [6]). Надо отметить, что вторая половина 1980-х гг. знаменовалась активным возрождением традиционной религиозности у хантов. Рост этнического самосознания привел к усилению интереса к культурному наследию, возрождению и обновлению традиций, в том числе и религиозных. Для части хантов это означало возрождение и обновление традиционных религиозных верований и ритуалов (восстановление обычаев проведения общественных ритуальных действий, например, возобновление медвежьих праздников, усиление внимания к каноническим деталям ритуального поведения), для другой – христианских, которые также уже воспринимались как «традиционные», «свои»; причем, возрождение языческой религиозности характерно для небольших отдаленных поселков, тогда как православие распространяется в городах [1, с. 305].

В населенных пунктах, где проводилось обследование, не только пожилые люди, но и представители хантыйской интеллигенции, например, учителя, открыто заявляют о своем язычестве. 60% респондентов хантыйской национальности в разделе «Вероисповедание» выбрали ответ «исповедую традиционную религию своих предков, поклоняюсь богам и силам природы», 30% – «верю в Бога (высшую силу), но конкретную религию не исповедую» и лишь 10% – православие. Этот выбор подтверждается и активным совершением языческих культовых действий. Так, на Благовещение, которое совпадает у хантов с Праздником вороны, совершается общественное жертвоприношение оленя (это было за день до приезда экспедиции). Незадолго до этого один пожилой хантыец делал семейное жертвоприношение в честь внука, поступившего в колледж, чтобы духи были к нему благосклонны. Многие отказывались давать нам интервью, мотивируя это тем, что духи не разрешают.

С другой стороны, даже такое вроде бы прямое следование языческим обычаям сопровождается значительной долей синкретических моментов. Так, в графе «Христос для Вас» 2/3 респондентов-язычников дали вполне православный ответ: «Сын Божий, Спаситель мира, Богочеловек». Опять-таки 60% из этой категории крещены в православии, причем подавляющее большинство – в детстве, но

были ответы и принятия крещения во взрослом возрасте, т.е. христианская культовая практика осознанно совмещается здесь с языческой, человек считает себя принадлежащим и к Православной церкви, и исповедующим традиционную религию. Об этом же говорит и сочетание наличия в жилищах икон и традиционных идолов. Наличие подобного синкретизма отмечали еще исследователи в XIX веке. Так, образ христианского Бога Отца (в некоторых случаях – образ Христа) сливается с образом верховного бога Торума, хантыйская богиня Калтась, «Великая мать» отождествлялась с Богородицей, также идентифицируются некоторые из христианских святых. Обратим внимание, что в упоминавшемся выше бурханизме исследователи также отмечают усиление в настоящее время монотеистических черт.

Если теперь хотя бы кратко попытаться охарактеризовать черты современного языческого религиозного мировоззрения, то здесь необходимо отметить, прежде всего, экологическую составляющую, когда христианство объявляется виновником современного экологического кризиса, имеющего своей причиной христианскую идею господства над природой. Этому противопоставляется язычество с его обожествлением и одухотворением космоса. Определенную привлекательность в массовом религиозном сознании имеет идея существования тайных древних языческих традиций, действенности языческих религиозных практик и сакральных мест. Так, примерно одними словами респонденты рассказывают о печальной участи научных экспедиций, посмевших изъять ненецкий Семиликий идол с сакрального о. Вайгач и нарушивших пространство марийских священных рощ. Одной из существенных характеристик этого сознания является достаточно четко выраженный плюрализм, когда подавляющие большинство респондентов на вопрос «Ведут ли все религии разными путями к одному Богу?» дают положительный ответ.

Последнее, на чем хотелось бы остановиться, отношение к современному язычеству православной церкви. С одной стороны, представители РПЦ стараются не идти на прямые конфликты с языческими организациями, но с другой, деятельность церкви иногда встречает противодействие со стороны радикально настроенных националистов (случай такого противостояния не так давно зафиксирован в Ненецком национальном округе), причем они переводят дискуссию в русло политических обвинений в русификации и уничтожении национальной культуры, тогда как церковь указывает на опасность языческих практик для духовного здоровья человека.

Итак, можно констатировать, что в современном постсоветском пространстве язычество возрождается в основном в качестве маркера национальной самоидентификации, используя при этом остатки традиций и практик, переживших советский период и опираясь на определенные черты, свойственные для современного массового религиозного сознания, которое, в свою очередь, имеет синкретический и плюралистический характер.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Главацкая Е.М.* Религиозные традиции хантов и их изменения в XVII–XX вв: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. – Екатеринбург: ГОУВПО Уральский государственный университет им. А.М. Горького, на правах рукописи, 2006. – 346 с.

2. Исследовательская служба «Среда»: [Электронный ресурс]. URL: www.sreda.org/arena (дата обращения: 22.04.2018).

3. *Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 114–164.

4. *Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 21–51.

5. *Филатов С.Б.* Алтайский бурханизм // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002. – 488 с.

6. *Luckmann T.* Invisible religion. – N.-Y.: MacMillan, 1967. – 128 с.

Konstantin Gipp

PAGANISM IN POSTSECULAR SPACE

The article is devoted to the analysis of the revival process of traditional pagan religiosity in modern Russia, which, as a rule, is a marker of national identity. The author gives the data of the field research on the Khanty's modern religiosity and a brief description of the modern pagan worldview.

Key words: desecularization; post-secular society; paganism; traditional religiosity; the Khanty.

Гипп Константин Сергеевич
протоиерей, старший преподаватель ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский университет», член исполкома Русского религиоведческого общества г. Москва
e-mail: ksg18@yandex.ru

Gipp Konstantin Sergeevich
Archpriest, Senior Lecturer at St. Tikhon's Orthodox University,
member of the Executive Committee of the Russian Theological Society, Moscow
e-mail: ksg18@yandex.ru

УДК 391/395 (470.343)

ЧУВАШСКОЕ БОЖЕСТВО ГРОМА И МОЛНИИ *АÇА*: ОПЫТ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

© 2018 г. Д.В. Егоров

Статья посвящена одному из главных и почитаемых божеств чувашей – *Аça*. В ней представлена попытка религиозно-мифологической реконструкции персонажа, прослежена его эволюция от прародителя, самостоятельного божества грома и молнии, до одной из ипостасей верховного бога *Турă* и православного святого Ильи Пророка, проанализированы мифологические воззрения, связанные с божеством.

Ключевые слова: Аça; Аслати; Турă; гром; молния; божество; миф.

Испокон веков предки чувашей обожествляли и одухотворяли различные явления природы и стихии. Формирование религиозного культа было детерминировано зависимостью населения от могущественных и непредсказуемых природных сил. Во многом от их благосклонности зависели успехи в хозяйственной и иной деятельности. Особый страх и трепет людей вызывали грозные стихии грома и молнии.

Чувашское божество грома и молнии *Аça* стояло на иерархической вершине пантеона – в одном ряду с верховным богом *Турă* и небесным божеством *Пӳлĕхçĕ*, являлось одним из самых сильных и величественных сверхъестественных существ.

В различных источниках и литературе гром или божество грома чувашей фигурируют как *Аслати* (букв. дед), *Аça* (букв. отец, батюшка) или *Мăн аçи, Мăн аça* (букв. великий отче) [2, с. 123; 3, с. 306; 11, с. 105; 15, с. 78; 30, с. 79–84]. Менее прослеживается в народной мифологии культ божества молнии *Çиçĕм*, хотя в источниках упоминаются такие персонажи, как *Çиçĕм амăшĕ* (мать молнии), *Çиçĕм çуначĕ* (крылья молнии) и *Çиçĕм умĕнче çӳрекен ырă* (божество, сопровождающее молнию) [4, с. 173].

Существенный интерес представляет проблема генезиса и эволюции мифологического персонажа *Аça*. Он олицетворяет собой мужское начало и означает самца либо отца (древнетюркское *аči*, *азы, ата* [10, с. 6, 65, 74]). Не случайно божество грома и молнии и его предтеча представляются в облике мужчины. Данная лексема также употребляется при названиях животных, растений и даже предметов неограниченной природы для указания половой принадлежности [2, с. 116–117].

Теоним *Аça* восходит к древнейшим мифологическим воззрениям людей. Всю природу чуваши представляли как порождение двух существ, являвшихся супругами: богини-матери *Ама*, сформировавшей вселенную (в ее образе обожествлялась земля) и божества *Аça (Мăн аçи, Аслати)*, проявлявшего свою силу в громе и молнии. Согласно архаическим представлениям чувашей, в народных верованиях доминировал женский мифологический персонаж *Ама,* с развитием патриархальных отношений главенство перешло к небесному богу *Аça*. К богине *Ама* люди обращались с глубоким почтением: *Эй, пĕтĕм тĕнчене çуратнă Ама! Санран пулни пурте усăллă, пурте аван, çавăнпа эпир сана яланах тивĕçлипе чӳклетпĕр* «О, *Ама*, породившая всю вселенную! Все, что от тебя произошло, полезно и хорошо, поэтому мы всегда благодарим тебя достойно, совершаем моления». По мнению Н.И. Ашмарина, божья матерь *Турă амăшĕ*, возникшая под воздействием православия, легко заменила собою *Ама*, так как *Турă*, изначально ассоциируемый с движущимся небесным сводом, был порождением матери вселенной [1, с. 186]. Между тем другой прародитель всего сущего *Аça* постепенно трансформировался в божество грома и молнии, почитаемое в древности как одно из главных существ, а позднее –

в одну из ипостасей всевышнего *Турă*, как молниевержца. Таким образом, праотец *Аçа* и праматерь *Ам*а подверглись существенной трансформации, их почитание было вытеснено культом верховного небесного бога *Турă*, а *Ама*, по всей видимости, сама породила *Аçа*, вследствие чего и могла быть названа матерью всевышнего (*Турă амăшĕ*). По утверждению В.Г. Родионова, «лишь с развитием в обществе патриархальных отношений стал главенствовать *Аçа* с новым названием *таӈрӥ, таӈара* «Небо-бог»» [6, с. 279; 25, с. 36–37, 273].

Венгерский этнограф Д. Месарош полагал, что гром и молния исходят от самого *Турă* [15, с. 25, 77]. Следует отметить, что имена *Аçа*, *Мăн аçи*, *Аслати* являются табуированными и эвфимизированными названиями всевышнего бога-громовержца в период грозы. Вместе с тем в вербальных молитвенных текстах *Турă* и *Аçа* представляются как отдельные мифологические персонажи: *Аçа çапса пăрахсан, аçаран-çиçĕмрен çырлах, Турă* «Сбереги от удара грома, береги нас от грома-молнии, Турă». Это указывает на второстепенность божеств грома и молнии и их подчинение верховному богу *Турă* (следует иметь в виду, что чуваши некоторых местностей обожествляли гром и молнию как единое божество). По всей видимости, на определенном этапе религиозно-мифологические представления чувашей трансформировались: деятельность божества *Аçа (Мăн аçи)* стали приписывать *Турă*, который воспринимался громо- и молниевержцем, преследователем своего главного оппонента – дьявола *Шуйттан* [6, с. 279, 300–301].

В мифах повествуются издевательства владыки нижнего мира над всевышним *Турă*. Особо сильный гнев бога он вызывает во время грома, когда показывает свои ягодицы, поворачиваясь спиной к небу [15, с. 78]. Согласно одному из мифов, *Мăн аçи* ударил его молнией за подобные издевательства и убил. Таким образом, *Шуйттан* провалился под землю [30, с. 84]. По другой трактовке, бог лишь ранит дьявола молнией, а не убивает его [6, с. 301]. Интересно отметить, что свидетельством попадания *Аçа* в нечистую силу является сине-зеленое пламя [2, с. 123].

Согласно мифологическим представлениям чувашей, появление грома и молнии обусловлено действиями божества грома, который разъезжает на колеснице с лошадьми, создавая шум и грохот; гонится за дьяволом и другими нечистыми силами, направляя на них молнию и громовой камень-стрелу *Аçа чулĕ* [15, с. 77–78; 30, с. 79]. При ударе молнии этот камень, представляющийся в форме продолговатого огненного шара, уходит под землю на три сажени и поднимается обратно лишь через семь лет. *Аçа чулĕ* будто бы находят лишь счастливые люди. Чуваши пускали его в пиво для быстрого брожения и высокой крепости [2, с. 118; 3, 306; 19, с. 435–436; 30, с. 84].

Божества грома и молнии, преследовавшие дьявола огненными «стрелами», занимали весомое место в пантеоне народов мира, в частности этносов Волго-Уралья: татар *(Алла бабай, Тәңре бабай)*, башкир *(Күк батшаһы*, *Йәшен тәңреһе)*, марийцев *(Кӱдырчӧ юмо, Волгенче юмо)*, удмуртов *(Гудыри мумы)* и мордвы (м. *Атямшкай*, э. *Пурьгинепаз*). Религиозно-мифологические представления о них во многом аналогичны [12, с. 18–19; 28, с. 132–133, 158; 26, с. 56, 70, 140–141; 7, с. 118–119; 8, с. 98–100].

Во избежание драматических последствий, связанных с ударом *Аçа* по дьяволу, ряд действий людей во время грозы табуировался: запрещалось открывать трубы, окна и двери, смотреть в открытые окна; разводить огонь в избе; прятаться под деревьями; ходить без головного убора; быстро передвигаться; мыться в бане, купаться в пруду; трогать кошек и собак и др.

Боясь божества грома и молнии и намереваясь спастись от смерти, *Шуйттан* превращался в различные образы. Он прятался возле людей, деревьев, в волосах человека, проникал в дома через печную трубу. На дороге дьявол в облике плачущего ребенка умолял мимо проезжающих кучеров взять его на повозку. Если кто-либо поддавался на уловку, то в него ударяла молния. Запрещалось подходить к дому, в который ударили гром и молния. Считалось, что в нем жили лица, разгневовашие бога *Турă*. Из такой избы не выносили ни людей, ни вещей. После удара молнии дом считался непригодным для жилья, так как в нем находили свое убежище нечистые силы [9, с. 19–20; 15, с. 78; 30, с. 84].

Согласно народному поверью, запрещалось тушить пожар, вызванный ударом *Аçа*. Даже духовенство придерживалось такой точки зрения [21, с. 310–311]. Судя по сведениям, записанным в с. Ерилкино Бугурусланского

уезда Самарской губернии, молния убивает дьявола, кровь которого брызгается по сторонам и загорается, и ее ничем нельзя потушить [22, с. 593]. Если «небесный» огонь заливать водой, то он якобы распространится по всей деревне и уничтожит множество дворов. Вместе с тем, если его не тушить, то сгорит лишь один дом и пожар прекратится [15, с. 78]. Чуваши верили, что пожар, возникший от удара молнии, можно было погасить молоком коровы черной масти [16, с. 98; 30, 87]. По утверждению В.К. Магницкого, тушить следовало только парным коровьим молоком, за которым нужно было сбегать в стадо [13, с. 12].

Суеверные чуваши использовали предохранительные средства от удара грома и молнии: рябину *пилеш* [27, с. 236], железную решетку *тимĕр карта* [21, с. 311]. Народным средством лечения от удара *Аça* являлась земля. Пораженного человека клали в специально выкопанную яму наподобие корыта и обкладывали сырой землей [24, с. 338].

Существовало поверье, что перед ударом молния сверкает крестообразно [2, с. 118], а сам огненный шар является чистым и священным [30, с. 87]. Умершего человека от удара молнии считали праведным. Согласно мифологическим воззрениям чувашей, во время грозы дьявол искал себе защиту в праведных безгрешных людях, надеясь, что бог сжалится над ними. В таких ситуациях на месте смерти ставили крест [16, с. 96; 23, с. 253]. К тому же, человек, убитый *Аça*, считался счастливым, так как его душа была угодной богу. Он умирал без предсмертных болезней [17, с. 674]. *Аça* никогда не посылал молнию на пчел, так как, по легенде, они произошли от сына *Турă* на месте его гибели [30, с. 153]. По народным поверьям, от удара молнии подыхали вредные насекомые, а растения и деревья оживали [15, с. 78]. В целом силы божества грома и молнии были направлены на очищение земли от всякого зла, а человека – от болезней.

С *Аça* или *Мăн аçи* связано множество примет и поверий: если божество грома гремит зимой, то летом будет хороший урожай зерна [3, с. 306]; если *Мăн аçи* гремит в ясную погоду, то удой коровьего молока в этот год будет небольшим. Недоброй приметой являются дождь и гром, пришедшие из севера: ударит молния – не уродится урожай; если во время первого весеннего грома человек будет голодным, то весь год у него будет голодным (если сытым, то сытым); ходьба босыми ногами по земле перед громом предвещает беду; человек может заболеть продолжительной болезнью, если будет стоять и заниматься чем-нибудь у разбитого молнией дерева [32, с. 29].

Источники свидетельствуют о всемогущей карающей силе *Аça*. Божество грома и молнии наказывало людей за несоблюдение традиционных обычаев и обрядов, табу, например, в случае проведения земельных работ в праздничную пятницу [14, с. 100; 17, с. 145–146] либо в период *Çинçе,* когда земля, по народным верованиям, находилась в «беременном» состоянии [27, с. 244; 32, с. 31], употребление яблок до наступления Яблочного Спаса [5, с. 57; 29, с. 160].

Сила грозного божества грома и молнии нашла свое отражение в ритуально-магической речи. *Аça* упоминается в народных заговорах от сглаза, порчи и гнева [33, с. 60, 91, 99, 136, 237, 283, 287]. В ходе различных заклинаний, проклятий чуваши обращались к нему: «*Аça çаптăр сана*» [20, с. 241–242] (Пусть молния в тебя ударит), «*Тип аça çапса вĕлертĕр!*» (Чтобы сухим громом разразило!) [2, с. 118]. Вместе с тем чуваши, дабы уберечь себя от болезней после сказанных слов, молились богу и приносили ему жертву [18, с. 138]. *Аça* является карателем зла и лжи, что подтверждается традиционной клятвой: «*Аça çапса вĕлертĕр мана, эпĕ калани тĕрĕс пулмасан*» [21, с. 311] (Пусть меня ударит молния, если я говорю неправду).

В источниках не сохранилось информации о специальных ритуальных жертвоприношениях в честь *Аça*. Вероятно, божеству грома и молнии в древности посвящалось моление о дожде *Çумăр чӳкĕ*, в ходе которого ему, наряду с другими верховными существами, приносились жертвы [9, с. 19]. Следует отметить, что во время указанного моления чуваши просили божеств избавить их, в числе прочего, от грома и молнии [31, с. 123]. Так, в период проведения строительного обряда *Никĕс пăтти* при закладке фундамента нового дома люди обращались к *Турă* с просьбой о защите построенного дома, детей, животных, хлеба от грома-молнии [29, с. 160].

После христианизации чувашей религиозно-мифологические представления об *Аça* и *Асла-*

ти постепенно слились с культом святого Ильи Пророка (*Илле Пророк*), покровителя земледелия, ведавшего грозными стихиями грома, молнии, дождя. Появились мифы, согласно которым он разъезжает на телеге во время грозы. В одном из них повествуется, что Илья Пророк едет на запряженных лошадях с наполненными бочками воды на телеге: вытекает вода из бочки – льет дождь; гремит телега по неровной дороге – слышны звуки грома; лошадь бьет кнутом – сверкает молния [30, с. 81, 83]. Подобный религиозный синкретизм был присущ и другим народам Волго-Уралья.

Несмотря на воздействие православной религии, чуваши до сих пор сохраняют многие традиционные представления об *Аça* как на лингвистическом (*Аça çаптăр* – пусть ударит молния (разразит гром), *Мăн аçи авăтать* – гремит гром), так и на ритуально-магическом уровнях (соблюдение ряда запретов и примет, прибегание к заклинаниям и проклятиям).

Таким образом, мифологический персонаж *Аça* прошел долгий путь эволюционного развития от первопредка и прародителя чувашей, самостоятельного божества грома и молнии до исполнения роли громо- и молниевержца верховного бога *Турă* и трансформации в православного святого Илью Пророка. Он занимает достойное место в чувашской мифологии, представляя собой не только грозное явление природы, но и божество, обладающее высоким статусом в пантеоне, выполняющее функции очистительной силы и справедливого судьи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. – Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. – Вып. I. – 335 с.

2. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. – Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1929. – Вып. II. – 230 с.

3. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. – Казань: Чувашское государственное издательство, 1935. – Вып. VIII. – 355 с.

4. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. – Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1937. – Вып. XII. – 320 с.

5. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. – Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1937. – Вып. XIV. – 336 с.

6. *Ашмарин Н.И.* Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. – 430 с.

7. *Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С.* Этнография удмуртов: Учебное пособие по краеведению. – 2-е изд., перераб. и доп. – Ижевск: Удмуртия, 1997. – 248 с.

8. *Девяткина Т.П.* Мифология мордвы: энциклопедия. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Саранск, 2006. – 332 с.

9. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. – Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. – 408 с.

10. Древнетюркский словарь. – Л.: Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1969. – 676 с.

11. *Егоров Н.И.* Мифонимы // Чувашская энциклопедия: В 4 т. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. – Т. III. – С. 105.

12. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. – Чебоксары: ЧГИГН, 2013. – 60 с. (Научные доклады, ЧГИГН, вып. 11).

13. *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: Этнографический сборник. – Казань: Типография Губернского Правления, 1888. – 118 с.

14. *Михайлов В.И.* Обряды и обычаи чуваш. Оттиск // Записки Императорского РГО по отделению этнографии. – СПб., 1891. – Т. XVII. – Вып. II. – С. 89–130.

15. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Ю. Дмитриевой. – Чебоксары: ЧГИГН, 2000. – 360 с.

16. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 174. – 698 с.

17. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 177. – 804 с.

18. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 204. – 350 с.

19. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 207. – 550 с.

20. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 210. – 470 с.

21. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 215. – 538 с.

22. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 233. – 632 с.

23. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. – Отд. I. – Ед. хр. 320. – 316 с.

24. *Никольский Н.В.* Народная медицина // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – Т. I. – С. 311–354.

25. *Родионов В.Г.* Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. – Чебоксары: ЧГИГН, 2017. – 324 с.

26. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. – Йошкар-Ола, 2007. – 312 с.

27. Традиционная культура чувашей: тексты (материалы Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук) / Подг. к изд. А.К. Салмин. – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2014. – 358 с.

28. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010. – 456 с.

29. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ача-пăча фольклорĕ / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. – Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. – 415 с.

30. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем / пухса хатĕрлекенĕ Е.С. Сидорова; йĕркелекенĕпе ăслăлăх редакторĕ В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕсем А.А. Трофимов, В.П. Станьял. – Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. – 567 с.

31. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем / пухса йĕркелекенĕ А.А. Ефимова, В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕ В.Г. Родионов; ăнлантарусене çыраканĕ В.П. Станьял. – Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2005. – 446 с.

32. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Сăнавсемпе ĕненӳсем. Тĕлĕксем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Е.В. Федотова. – Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. – 383 с.

33. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Чĕлхе сăмахĕсем. Вĕрӳ-суру чĕлхи / ăслăлăх редакторĕ В.Г. Родионов; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. – Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2014. – Пĕрремĕш кĕнеке. – 383 с.

Dimitry Egorov

CHUVASH DEITY OF THUNDER AND LIGHTNING *AQA:* THE EXPERIENCE OF RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL RECONSTRUCTION

The article is devoted to *Aça* – one of the main and revered deities of the Chuvash. It constitutes efforts to reconstruct the deity in a religious-mythological way, trace its evolution from the progenitor, an independent deity of thunder and lightning, to one of the hypostases of the supreme god *Турă* and the Orthodox Prophet Elijah, analyze mythological views associated with the deity.

Keywords: Aça; Аслати; Турă; thunder; lightning; deity; myth.

Егоров Димитрий Владимирович
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник исторического направления БНУ ЧР «ЧувГИГН» Министерства образования и молодежной политики Чувашской Республики, г. Чебоксары
e-mail: egorov2202@mail.ru

Egorov Dimitry Vladimirovich
Candidate of History, Senior Researcher of Historical Education at the Chuvash State Institute for the Humanities Ministry of Education and Youth Policy of the Chuvash Republic, Cheboksary
e-mail: egorov2202@mail.ru

УДК 391/395 (470.343)

К ВОПРОСУ ЭТНОМЕНТАЛЬНОСТИ МАРИЙСКОГО ЭТНОСА: МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

© 2018 г. В.Т. Михайлов

В статье рассматриваются описываемые в новое время русскими и зарубежными путешественниками и исследователями бытовые и культурные особенности марийского народа, проблемы его происхождения, расселения, культурно-исторических связей с другими народами. Раскрывается роль этих материалов в выявлении конкретно-исторических условий жизни марийского этноса, а также ментальных особенностей, в которых отразились его духовные обретения и открытия, свои драмы и трагедии, свое видение мира.

Ключевые слова: концепт; этнография; черемисы; духовная культура; этнический менталитет.

Изучение бытовых и культурных особенностей марийского народа, проблем его происхождения, расселения, культурно-исторических связей с другими народами началось в новое историческое время и связано с именами русских и иностранных путешественников, дипломатов и ученых. Центром по изучению «инородцев» (что означало *чужие, нерусские*) стало специальное учреждение – Академия наук и художеств в Санкт-Петербурге, – основанное Петром I в 1724 г. На Волгу и в Сибирь организовывались научные экспедиции, возглавляемые видными учеными-краеведами с целью обширного историко-этнографического изучения народов Поволжья и Сибири. Результатами этих экспедиций стали путевые записки Г.Ф. Миллера, И.Г. Гмелина, П.И. Рычкова, П.С. Палласа, Н.П. Рычкова, И.Г. Георги, И.И. Лепехина и других.

Все же первые попытки собрать полноценный материал среди народов Поволжья не увенчались успехом. Доступ исследователей к изучению этносов ограничивало незнание их языков, быта, культуры. Это, в свою очередь, приводило к ошибочным выводам и субъективной оценке, как истории, так и традиционной культуры нерусских народов.

На протяжении веков сквозь призму христианской церкви рассматривалось и языческое мировоззрение мари, т.е. его верования, обряды, идеология, образ жизни в целом окрашивались в мрачные тона, преподносились как нечто отсталое, мракобесное и т.п.

Научная заинтересованность данной проблематикой не теряет своей актуальности и в наши дни, что объясняется убежденностью многих авторов в том, что марийцы до сих пор продолжают оставаться в известной мере одним из стойких и последовательных адептов языческих верований в обширном полиэтничном и многоконфессиональном регионе Среднего Поволжья и Приуралья.

Тем не менее, некоторые исследования последнего времени настораживают и порождают ряд вопросов, вызывающих сомнения в их искренности и объективности. В этом плане нас заинтересовали изыскания двух авторов, в частности, статья «Концепт «марийское» (межкультурный взгляд)» доктора культурологии Г.А. Макаровой [7] и кандидатская диссертация «Исследования нетипичных форм религиозной трансформации в современных условиях. На материалах язычества народов Поволжья» Л.С. Астаховой, автореферат которой представлен в Интернете [2].

При этом мы согласны с мнением Г.А. Макаровой о том, что исследования представителей этноса о своей нации могут иметь некоторую завышенную оценку. Поэтому для более глубокого и объективного изучения, для внесения прогресса, модернизации, уяснения реальных альтернатив для дальнейшего разви-

тия нации актуален межкультурный подход, способствующий познанию истины в сравнении [7, с. 267]. И мы в своей статье постараемся придерживаться данной точки зрения: в своих умозаключениях по рассматриваемой проблеме в основном будем опираться на позиции иноязычных исследователей как прошлых, так и современных.

Г.А. Макарова в начале своей статьи пишет, что «история народа мари полна нерешенных до сих пор загадок. Нет единства мнений среди ученых о происхождении нации, ее исторических корнях и этимологии слов «мари» и «черемис». Возможно, слово «мари» – такое же праиранское заимствование, связанное с основой *мер* (авест. *мерта* – мертвый)… и в финском *маррас, мараа* – **умирающий, мертвый** (выделено нами. – *В.М.*). Тем самым автор предсказывает беспросветную перспективу марийского народа как народа без будущего, «умирающего», «мертвого».

Действительно, этимология термина «череремис», как показывают дискуссии, исследователями до настоящего времени окончательно не выявлена. Марийские, отечественные и зарубежные ученые-филологи и историки по-разному трактуют его значение. Например, по мнению просветителя народов Поволжья второй половины XIX в. Н.И. Золотницкого, этот термин в переводе с татарского и чувашского языков обозначает «воинственный» [11, с. 44]. Венгерский академик Петер Хайду склоняется к волжско-булгарской этимологии термина. По его мнению, внешнее название марийцев – черемисы – вошло в употребление мировой литературы через посредство русского языка. По-видимому, данный этноним русские заимствовали у волжских булгар. Вероятность такого предположения поддерживается тем обстоятельством, что современные чуваши – потомки волжских булгар – называют марийцев *s'armis* (ср. также тат. *sirmis*) [16, с. 66].

Данной версии придерживается и современный исследователь финно-угорских языков С.В. Трусов, замечая, что «русские марийцев называли черемисами, от булгарского «чирмыш» …В феодальной Булгарии термин «чирмыш» …не был этническим. Им обозначали сословие государственных военнообязанных крестьян. Из чирмышей составлялось народное ополчение» [14].

Однако мы никак не можем согласиться с предположением Г.А. Макаровой о том, что народ мари мог себя называть умирающим, мертвым. Известно, что этноним «мари» – это самоназвание этноса и этимологизируется как **«человек», «мужчина», «муж»**. На это указывают и исследования (а не предположения) Д.Е. Казанцева и Г.С. Патрушева, по мнению которых предки марийцев заимствовали целый ряд слов от иранских племен (прежде всего скифов и сарматов). Таковым является и слово *марий* «мужчина, муж, мариец» (срав. курд. *märi, meri* «человек, близкий человек, родственник») [6, с. 79]. Аналогичную мысль высказывает и Петер Хайду, отметивший, что самоназвание *mari* (*marij, marâ*) первоначально употреблялось в значении «человек, мужчина», которое сохранилось у этого слова и поныне. Его связывают с индоевропейским словом сходного значения, которое могло попасть в марийский язык из среднеиранского: ср. древнеиндийское *maryah* «молодой человек, юноша», авест. marya– «парень, юноша» [16, с. 66].

Далее Г.А. Макарова «как основное качество национальной ментальности мари» указывает на *страдательность* и в подтверждение своей мысли делает ссылку на А.И. Герцена, якобы отметившего, что «отличительная черта племен вотяков и черемис – страдательность» [7, с. 268].

Действительно, русский писатель, публицист, педагог и философ А.И. Герцен в 1835–1837 гг., будучи в вятской ссылке, написал художественно-этнографические заметки «Вотяки и черемисы» [4]. В них он описывал национальный уклад жизни, нравы и обычаи марийцев и удмуртов (вотяков). Тем не менее, высказывание русского писателя по поводу «страдательности» вотяков и черемис, приведенное в статье Г.А. Макаровой, имеет несколько иное звучание. А.И. Герцен отмечал, что «некогда, гораздо до переселения народов, при падении Римской империи, финны составляли племя сильное и очень многочисленное, занимавшее огромную полосу на севере Европы, Азии (и, может быть, Америки). Но при появлении новых племен с востока финны тотчас уступили место… и, теснимые другими племенами, разбежались, скрываясь от победителей за Карпатскими горами, и странах прибалтийских, оставляя части своего племени на прежде бывшем месте жительства.

Павши совершенно, они должны были прийти в дикость. Такими-то их застали новгородцы на берегах Камы и Вятки, и малочисленная ватага их победила вотяков и черемис, точно так, как горсть испанцев завоевывала целые страны в Америке; **ибо отличительная черта племен падших – страдательность»** [4, с. 369] (выделено нами. – *В.М.*).

Однако А.И. Герцену в то время, вероятно, было неведомо: не малочисленная ватага новгородцев победила черемис, а огромное, в сотни тысяч, войско Ивана Грозного. А национально-освободительная война (по определению историков – «черемисские войны») продолжалась несколько десятилетий.

А.И. Герцен выступает в заметках и как исследователь-историк: дает справку о происхождении марийского и удмуртского народов, относя их к древнейшим финским племенам. Писатель обратил внимание и на менталитет родственных народов. В частности, о черемисах он писал: «Нрав черемис потому уже отличен от нрава вотяков, что они не имеют их робости. Напротив, в них есть что-то дикое, упорное… Черемисы гораздо более привязаны к своим обычаям и к своей религии… Самая наружность их отлична… Черемисы вообще крупнее и сильнее. И религиозных понятиях у них более резкого… Их священники (карты) избираются из самых умных, опытных черемис; они толкуют сны, гадают, предсказывают. Службу отправляют на чистых, священных местах...» [4, с. 371–372] и т.п.

Таким образом, писатель создал яркий этнокультурный образ марийцев: отличительное, особенное народа дается в национально-индивидуальном проявлении, в культурно-этнографическом своеобразии. И в описании А.И. Герценом мари, как мы видим, не замечается «страдательность» как доминирующий концепт.

Г.А. Макарова склонна выделить «страдательность» и «муку» как доминантные концептосферы и в марийском культурном мире: фольклоре, литературе, философии. По ее мнению, об этом «пророчески написала марийская поэтесса Альбертина Иванова: *«Да, любовь моя страданье, крест нелегкий мой, И нести его и дальше только мне самой»* [7, с. 268].

Однако мотивы «страдания и муки» свойственны и для литературы других народов. Например, в русской литературе такой мотив был характерен поэзии А. Некрасова, на что указывают его поэтические строки: *«Я призван был воспеть твои страданья, Терпеньем изумляющий народ!»* или: *«…Родная земля! Назови мне такую обитель, Я такого угла не видал, Где бы сеятель твой и хранитель, Где бы русский мужик не стонал?.. Где народ, там и стон… Эх, сердечный, Что ж значит твой стон бесконечный?»* и т.п. В этих строках лексическое значение слов «стон» и «страданье» весьма близки. И делать такой обобщающий вывод об особенностях ментальности народа по стихотворным строкам поэтов, на наш взгляд, просто некорректно.

Рассматривая концепт «счастье» на основе представленных в словаре А.Е. Китикова пословиц и поговорок, автор статьи приходит к выводу, что марийские паремии содержат общую идею невозможности, недостижимости счастья марийцем [7, с. 268].

Однако концепты «счастье» и «любовь» в марийских фольклорных текстах подразумевают не только и не столько сентиментальные чувства, сколько признательность, восхищение, сострадание, почтение и благосклонность. В народе счастливой признается семья, созданная на взаимной любви: *«Муж и жена – спаренные колокольчики», «Без любви перевернется вся жизнь».* По определению народа, основу счастья составляет труд: *«Самое большое счастье – в труде».* При этом внимание акцентируется на то, что вне труда нет, и не может быть духовно богатой и гуманной личности, так как именно «труд красит человека».

Комплексный анализ более десяти тысяч марийских паремий доктором филологических наук, профессором Н.Н. Глуховой показал, что, в них доминирующими ценностями определяются *нравственность, семья, знания.* А в области порицания этических пороков народ осуждает *насилие, лень* и *жадность* [5].

Довольно о высокой степени нравственности марийского народа писал в свое время В.И. Рагозин в своей очерковой книге «Волга. От Оки до Камы» (1890). По его характеристике, «преступлений между черемисами очень мало, воровства у них почти совсем нет, избы при уходе на работу не запираются… Все говорят, что черемисы нравственнее русских, а тем более нравственнее так называемого «высшего» слоя русских» [11, с. 85–86]. В этой связи он приходит

к выводу: «таким образом, с этой стороны, мы русские, ассимилируя черемис, принимаем в себя элемент лучший, нежели представляемый самими нами» [11, с. 86].

Среди других, «дополнительных» характеристик марийской ментальности Г.А. Макарова называет следующие: *«миролюбие, невоинственность, терпение, гостеприимство»* [7, с. 269]. Все же, на ее взгляд, эти черты этноса связаны с его защитной реакцией, пассивностью, нерешительностью, неспособностью адекватно ответить ударом на удар в воинском деле, отсюда – привычка к национальному угнетению, презрению со стороны сильных наций, самоуничижению. И все это соотносится со страхом и рабской ментальностью, свойственным язычникам, возможно, нерешительность есть проявление культуры страха [7, с. 269] – утверждает автор в форме риторических вопросов. Тем самым положительные характерные особенности марийского народа плавно сводятся к негативным качествам.

Действительно, такие черты характера мари как миролюбие, гостеприимство, вежливость, стремление уйти от бессмысленного конфликта были названы исследователями еще в XVIII в. Так, Н.П. Рычков, описывая национальные черты характера и ценностные установки марийцев, писал, что «черемисы есть народ *мужественный и возрастный,* при том *смиренный, незлобивый и нековарный*…» [12, с. 93]. Далее он отмечает, что черемисы «хорошие земледельцы, пчеляки и скотоводы, при том весьма рачительны в делах хозяйства… Лучшее из всех их обрядов есть то, что *между собой весьма дружелюбны и от вредных раздоров всегда уклоняются. Богов своих* и дни праздничные *почитают с великим благоговением и то, что запрещает вера и обычай, редко преступают*»…*Сие есть лучшее из всех черемисских размышлений: ибо уподобляться своим предкам, сохранять их непорочные нравы похвально и для других народов*» (курсив наш. – *В.М.*) [12, с. 93–94], заключает Н.П. Рычков.

Из современных исследователей немало трудов этноментальным особенностям мари посвятил доктор филологических наук, профессор Н.В. Морохин. Его труды отличаются уважительным отношением и симпатией к марийскому народу. В частности, в своей книге «Гусиная дорога» он пишет: «Вспоминаю знаменитую работу «Этногенез и биосфера Земли» Льва Гумилёва. Там есть любопытнейшая таблица – признаки этносов в динамическом и персистентном состояниях. **Марийцы – просто классический образец того из них, которое ученый называет персистентным** (выделено нами. – *В.М.*).

Хозяйство эти люди всегда стремились и стремятся приспособить к ландшафту, а не ландшафт к нему. Авторитет старших – основа их общественной жизни...

Они гостеприимны, но всегда обороняли свои границы, а не завоёвывали чужие земли. Они не пытаются навязать соседям свою веру, а берегут ее и редко говорят о ней с чужими. И теперь самое главное: персистентные народы кажутся на первый взгляд слабее соседей, энергично напирающих на рубежи, «развивающихся». Соседи эти (Гумилёв называет эти этносы динамическими) готовы объявить такие народы чуть ли не дикими. Но соседям, как оказывается, век отмерен самой природой: полторы тысячи лет – и неизбежная мутация, самоисчезновение. А персистентные этносы, если они, конечно, не становятся жертвами природных и исторических катастроф, живут вечно» [9].

Наряду с вышеназванными чертами национального характера в статье Г.А. Макаровой указывается и на более негативное, отрицательное содержание марийской концептосферы: *«зависимость от вина и табака», «национальная неполноценность»,* характерное для финно-угорских народов *«суицидальное поведение»* [7, с. 270–271] и т.д.

Эти негативные ментальные черты, по мнению автора, накладываются религиозной идеологией – язычеством, и они будут присутствовать, пока источником концептосферы будет марийское язычество [7, с. 271].

Безусловно, в эпоху глобализации эти недостатки свойственны не только марийскому народу. Но мари в силу своей ментальности испокон веков привыкшие строить свои отношения с окружающим миром на основе добра, истины и красоты, необходимости равновесия и гармонии, более остро реагируют на эти процессы. Между тем, эти пороки у этноса стали обнаруживаться в более позднее время: во второй половине XVIII – начале

XIX вв. В заметках А. Олеария, И.Г. Гмелина, Н.П. Рычкова нет ссылок на то, что марийцы зависимы от вина и табака, а по свидетельству В. Рагозина, в конце XIX в. случаи самоубийства среди мари были крайне редки [11, с. 85].

В фольклорных текстах («Как разошлись марийцы», «Как марийцы научились пить и курить») рассказывается о том, что «*в древности марийский народ жил общиной, дружно, не было ссор, жили как единая семья. Не было среди них ни драк, ни ругани, пощечин, и медвежьей дикой повадки, и все жили, как единая семья»* [17, с. 51]. Потом на эту единую семью напали силы зла в лице Овды и дьявола. Они и приучили народ к табаку и «зеленому змию». *Тогда белый Юмо собрал весь народ и сказал: «Как хотите, так и живите, я от вас уйду насовсем!» После того, как белый Юмо поднялся в небо* (читайте: как марийцы стали отходить от своей традиционной религии. – *В.М.*), *род марийский начал грешить. Все начали пить вино, курить, ругаться, драться и другие грехи творить* [17, с. 51].

Однако Бог по-прежнему надеется, что марийцы *вернутся к старой жизни* (к своим исконным традициям), и потом он вновь скажет: *«на этом свете нет лучше марийцев: они богу молятся, не сквернословят, не ругаются, долго живут, богаты*» [1, с. 68–69].

Таким образом, народный менталитет связывает пьянство не с духовным порабощением, как утверждает Г.А. Макарова, а с утратой исконных духовных начал.

Далее в статье следуют ещё более жесткие, в традициях православной церкви и ее апологетов оценки идеологической основы традиционной религии мари. Для их аргументации делается ссылка на диссертационное исследование Л.С. Астаховой «Исследования нетипичных форм религиозной трансформации в современных условиях. На материалах язычества народов Поволжья».

В этой связи приведем основные оценочные суждения А.С. Астаховой, по которым она определяет сущность язычества. Вот некоторые выдержки из ее диссертации: «Язычество не признает понятий добра и зла. Языческая природа находится вне норм морали, по ту сторону нравственных категорий… Язычество именно негуманно, оно не предполагает обращения к человеку хотя бы потому, что человек не является «венцом творения», а, следовательно, обращаться нужно действительно к великому, к природе. Язычество не несет идею возможности изменения жизни, оно по принципу фаталистично… Человеконенавистнический характер язычества, зачастую агрессивный, имеет тенденцию к перерастанию в националистические и фашистские формы… Проязыческие настроения используются с целью создания организации, зачастую фактически являющейся сектой... Многие языческие и неоязыческие движения нарушают свободное развитие личности, науки, культуры, лишают человека права на свободный выбор мировоззрения и образа жизни» [2] и т.п.

Безусловно, эти выводы свидетельствуют о собственной мировоззренческой позиции авторов, и выделенные нами в их работах смысловые единицы указывают, что они конфессионально не нейтральны и не корректны в своих научных взглядах. Тем более, без представленной доказательной базы такие оценочные суждения в основном носят чисто внешний, декларативный характер.

Далее следует подробное описание Г.А. Макаровой путей преобразования негативных черт ментальности мари. На ее взгляд, проблемы народа могут быть решены только духовным путем, путем освобождения от власти «земных» духов типа Овды, Керемета, таргылтышей, и когда на смену *дубу и ели, могильному кресту* придет истинный, любящий Иисус Христос… И этот путь приведет к национальному покаянию марийцев и добровольному конфессиональному выбору [7, с. 271].

Автор этих строк, не вникая во внутреннее содержание сущности традиционной религии мари, пишет, что объектом поклонения этноса являются *земные духи, дуб и ель*. Такой взгляд доктора культурологии, нам кажется, сравним разве что с суждением неграмотного черемисина времен Адама Олеария (XVII в.), заявившего «что же такое представляют собою боги русских, вешаемые на стенку? Ведь в них нет ничего, кроме дерева и краски, и …гораздо лучше и разумнее обожать солнце и то, что имеет жизнь» [10].

Как известно, ни одна религия не проповедует ложь, лицемерие, жестокость и несправедливость. Все религии – и восточные, и западные – призывают к добру, человеколюбию,

прощению, учат человека быть милосердным, добрым и справедливым. Язычество мари несет такие же гуманистические ценности, что проявляется, прежде всего, в его установке на гармоничное сосуществование с природой, окружающим миром. Философский смысл этой гармонии, в частности, выражается в молитвах-заклинаниях. В них поэтическим языком раскрываются мировоззрение и духовность народа, его глубокий жизнеутверждающий оптимизм, осмысливается сущность и назначение человеческой жизни, вера в духовную силу и творческие возможности человека, приходящего жить на эту землю «подобно ласточке щебеча, подобно шелку век продлевая, подобно роще щеголяя, подобно каменной горе радуясь, подобно утренней заре светлея, поднимаясь, как утреннее солнце, увеличиваясь, как дневное солнце…» [19, с. 67]. Высокая экологическая культура, разумное использование богатства природы – это образ жизни мари, что ярко выражается в его молитвенных словах: «Великий Добрый Бог! Дай нам привычку, взяв одну ягоду, три оставить, мелкие ягоды собрать, а крупные оставить, сорвав один орех, три оставить, сделав семь прокосов, одну полосу оставить, срубив сухое дерево, два новых посадить, дай нам жить с благодарностью воде, воздуху, земле и солнцу» [19, с. 98].

Гуманистический и природосберегательный характер язычества отмечается и современными учеными. В частности, доктор физико-математических наук, председатель комитета по возрождению отечественной науки Л.К. Филонова, выступая на конференции «Образ будущей России», отметила, что «человеческая цивилизация, оказавшись в принципе антиприродной, противоприродной, в настоящее время находится в процессе агонии, на грани уничтожения. Все политические партии и политические доктрины, все монотеистические религиозные доктрины совершенно исключают понятие *Земля*. Понятия *Природа* в монотеистических религиях нет.

В чем сила язычества, родноверия, ведизма? В принципе, эти слова синонимы, если вывести в политическое поле. Все эти движения предлагают мировоззрение, которое позиционирует человека как сына природы и велит ему относиться к природе как к матери. Недаром у язычника эти два понятия – *Мать-земля* – совмещены. И в этих условиях главной задачей государства должно стать сохранение планеты Земля. Надо признать, что все существующие религии, политические доктрины привели нас к экологической катастрофе. Может быть, мы понадеемся на язычников, может быть, они явились как спасение» [15], – заключает Л.К. Фионова.

Как видим, современная наука ищет пути выхода из этого цивилизационного кризиса, старается найти выход путем обращения к природе. Кто как не народ мари, понимая законы природы, до сих пор придерживается их в повседневной своей жизни. Вдохновляет целостная идея гуманизма, справедливости, щедрости и доброты в его мировоззрении. В молитвенных словах «Великий Добрый Бог, утреннее Солнце, утренней свежестью очистите мое тело, дайте здоровья и силы для того, чтобы я смог выполнить добрые дела; дайте мне мужество, чтобы остановить зло; осветите мой разум, чтобы научиться отличить добро от зла» [18, с. 108] красной нитью проходит идея о том, что призвание человека состоит в творении добра, что ему следует быть усердным в добрых делах, и только тогда он осуществит свое истинное предназначение. Эти наставления стали настоящей программой нравственных ориентиров. В них народ выражал духовные основы человеческого существования: совестливость, честь и честность, ум, благодарность, порядочность, терпенье.

В этой связи заявления типа «язычество не признает понятий добра и зла; оно находится вне норм морали, негуманно; человеконенавистнический характер язычества, зачастую агрессивный, имеет тенденцию к перерастанию в националистические и фашистские формы; многие языческие и неоязыческие движения нарушают свободное развитие личности, науки, культуры, лишают человека права на свободный выбор мировоззрения и образа жизни» и т.п. не имеют под собой абсолютно никакой почвы и полностью отвергаются внутренним содержанием марийской традиционной религии.

Марийцы считают: «Бог един, но люди веруют ему различно, так что каждый народ имеет свою веру, подобно тому, как каждое дерево в лесу имеет свои листья и цветы. На земле вер 77, потому что люди говорят 77 языками» [4, с. 209–210]. В то же время

переход в «чужую» веру воспринимался как угроза национальной самобытности, этнической идентичности. Измена традициям отцов, обращения к «чужому» богу оценивалось не иначе, как неуважение и предательство не только к «своим» богам, но и к памяти предков, о чем свидетельствует их предостережение: «Все верования угодны Богу, так как он сам каждому народу дал свою веру, и перемена ее есть такое преступление, которое не остается без наказания» [3, с. 209–210].

Справедливость этих философских размышлений марийского народа подтверждают и слова видного государственного деятеля, противника церковного фанатизма, религиозной розни между народами и горячего сторонника просвещения В.Н. Татищева: «разность вер великой в государстве беды не наносит. А религиозные распри ни от кого более, как от попов для их корысти, а к тому от суеверных ханжей или несмышленых набожников происходят, между же людьми умными произойти не могут, понеже умному до веры другого ничто не касается и ему равно, лютор ли, кальвин ли, или язычник с ним в одном городе живет, или с ним торгуется, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав, и потому с ним обхождение имеет» [13, с. 153–154].

Таким образом, каждое религиозное учение имеет многовековой опыт пройденного исторического пути, представляет собой уникальное явление и имеет право на достойное существование. Поэтому их сопоставление между собой на предмет выявления несомненного превосходства одного над другим, а тем боле на предмет противопоставления одного другому является неблагодарной задачей и достойно порицания.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Акцорин В.А.* Марийские легенды и предания. На марийском языке. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1972. – 285 с.

2. *Астахова А.С.* Исследования нетипичных форм религиозной трансформации в современных условиях. На материалах язычества народов Поволжья // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.dissercat.com/content/issledovaniya-netipichnykh-form-religioznoi-transformatsii-v-sovremennykh-usloviyakh-na-mate.

3. *Вишневский В.П.* О религии некрещёных черемис Казанской губернии // Этнографический сборник. 1858. Вып. 4. С. 209–218.

4. *Герцен А.И.* Собрание сочинений в 30 т. Т. I. Произведения 1829–1841 гг. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 572 с.

5. *Глухова Н.Н.* Этнопедагогические идеи в марийских паремиях // Электронный ресурс. URL: academia.edu/11045178/Этнопедагогические_идеи_в_марийских_паремиях.

6. *Казанцев Д.Е., Патрушев Г.С.* Современный марийский язык. Лексикология. – Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1972. – 183 с.

7. *Макарова Г.А.* Концепт «марийское» (межкультурный взгляд) // Материалы X Международного конгресса финно-угроведов: Археология, антропология и история: часть VI / Мар. гос. ун-т. – Йошкар-Ола, 2008. – 514 с.

8. *Миллер Г.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб.: Иждивением Императорской Академии Наук, 1791. – 120 с.

9. *Морохин Н.В.* Гусиная дорога. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2003. – 180 с.

10. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. О черемисских татарах // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.bibliotekar.ru/index.files/uuO8.htm

11. *Рагозин В.* Волга. От Оки до Камы. – СПб., 1980. – 496 с.

12. *Рычков Н.П.* Журнал или Дневныя записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российскаго государства, 1769 и 1770 году. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1770. – 190 с.

13. *Степанов Н.Н.* Татищев и русская этнография // Советская этнография. – М., 1951. – № 1. С. 52–63.

14. *Трусов С.В.* О финно-уграх, пришедших из глубин Азии // URL: story/355968.

15. *Филонова Л.К.* Конференция «Образ будущей России» // URL: https://www.youtube.com/watch?v=BlINcn03Vg

16. *Хайду П.* Уральские языки и народы. – М.: «Прогресс», 1986. – 432 с.

17. *Чуриков И.А.* Марийская народная педагогика. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1999. – 158 с.

18. *Шкалина Г.Е.* Традиционная культура народа мари. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2003. – 205 с.

19. *ЭрВел Семен (Новиков С.С.).* Восточные марийцы. Философия, история, люди (в томах. Том IV). – Йошкар-Ола: ГУП РМЭ «Газета «Марий Эл», 2011. – 308 с.

Vitaly Mikhailov

REVISITING ETHNIC MENTALITY OF THE MARI ETHNOS: INTERCULTURAL ASPECT

The article considers domestic and cultural characteristics of the Mari people, its origin, settlement, cultural and historical relationship between the Mari and other nations, described by the Russian and foreign travelers and researchers. The role of these materials in revealing concrete historical conditions of the Mari ethnos life, as well as mental peculiarities, in which its spiritual findings and discoveries, its dramas and tragedies, its vision of the world, have been revealed.

Keywords: concept; ethnography; the Cheremis; spiritual culture; ethnic mentality.

Михайлов Виталий Тимраевич
кандидат педагогических наук,
доцент ФГБОУ ВО «Марийский государственный университет», г. Йошкар-Ола
e-mail: vitatim@yandex.ru

Mikhailov Vitaly Timraevich
Candidate of Pedagogy, Associate Professor
Mari State University, Yoshkar-Ola
e-mail: vitatim@yandex.ru

УДК 391/395 (470.347)

О ПРАЗДНИКЕ СЕМЫК И ЕГО МУЗЫКАЛЬНОМ СОДЕРЖАНИИ

© 2018 г. Н.В. Мушкина

Марийский Семык имеет языческие корни, отличается сложностью структуры. Один из трех праздников, посвященных поминовению предков. Он символизирует обновление природы и земли. В песнях большое значение имеет цветочная тематика, любовно-брачные отношения. В музыкальном отношении – жанровое разнообразие и диалектные различия.

Ключевые слова: праздник предков; культ солнца; цветочные песни; переплетение земледельческих и брачных обрядов.

Семык – один из древних марийских праздников, сохранивший языческие черты. Он открывает летний праздничный календарь, знаменуя окончание весны и начало лета. Праздник имеет аграрный характер, отмечается после завершения весенне-полевых работ. Земледелие являлось основным занятием марийцев, а культ хлеба имел важное место в их мировоззрении. Праздник этот сложный, комплексный, отличается богатством содержания и включает в себя элементы разных традиций. Семык символизировал наступление новой жизни, обновление природы и земли.

Название «Семык» заимствовано от русских, в это время также отмечавших свой языческий Семик. Слово «Семик» ученые обычно объясняют тем, что праздник наступал через 7 недель после марийской Пасхи – *Кугече*[1], *точнее – Кечыла вӱргече* (среда страстной недели). Подробнее о Кугече см.: [10].

Возможно выведение названия из слова «семя». Так, между Кугече и Семыком, перед посевом, в каждом отдельном доме марийцы проводили обряд *Урлык лукмо кече* (день начала посева), прося помощи от богов о ниспослании хорошего урожая. Вместе с посевным зерном клали в ларь яйца и читали молитву (Республика Башкортостан, Мишкинский р., д. Чебыково):

«Кугу Юмо, Шурно Шочын, Мланде Ава! Сукалтен шинчын, тазалыкым йодына. Кугу Юмо, шурно перкем, эсенлыкым пу. Ик пырчым пыштен, шымле шым пырчым шочыктенат. Шочшо шурным муно гай пеҥгыдым, шолдырам ыштенат. Шыркажымат жапыштыже колтенат, йӱржымат, шокшыжымат пуэнат. Мыланна шурно ден тичмашлыкым пу!» [6, с. 19].

До знакомства с русской культурой у марийцев этот праздник имел другие названия: *Сорта кече* (день свечи), *Тӱвыт кече* (совершенный день), *Мланде каныме кече* (день отдыха земли)[2], *Мланде шӱлымӧ кече* (Духов день).

Как и на Кугече, в Семык основное внимание уделялось поминовению предков, поэтому одно из древних названий праздника – *Тоштымарий пайрем* (праздник предков), или *Кон кече* (день золы)[3]. С.К. Кузнецов об этом писал: «Издревле заведенным порядком всем вообще усопшим дважды в год предлагается общее угощение – в среду на Страстной неделе и в Семык» [8, с.132]. В.М. Васильев назвал эти дни «общими родовыми поминками», к которым отнес также *Кшал пайрем* – «праздник киселя», отмечавшийся в субботу за неделю до Покрова дня [2, с. 104–105].

[1] Заметим, что у привятских мари праздник называется *Семыт* – от слова *шымыт* – семь.

[2] У народов *водь* и *ижора* в период между маем и июлем также отмечали праздник Отдыха земли. Проводимые при этом обряды были направлены на увеличение плодородия земли [6, с. 11]. Слово *каныме* возможно объяснить горномарийским *канымы* – день накануне праздника.

[3] В.М. Васильев название *Кон кече* расшифровывает как «день умерших», производя слово *кон* от горномарийского *канма* – кладбище [2, с. 106].

Считалось, что в ночь со вторника на среду души умерших приходят к живущим на земле, чтобы помыться в бане, поменять старую одежду на новую, поесть-попить, повеселиться. С Кугече, «по верованиям черемис, души усопших получают наибольшую охоту учащать свои посещения к живым, т.к. имеют больше возможности выбраться из могилы благодаря тому, что земля оттаивает; сами владыки загробного мира охотнее дают теперь душам отпуск для побывки на земле. С этого времени вплоть до самого Семыка особенной страстью к разгуливанию по земле отличаются души тех, кто при жизни больше вредил людям, именно колдуны *(локтызо)*, зловредные люди *(тушман*) и мироеды *(коштан)*» [8, с. 133].

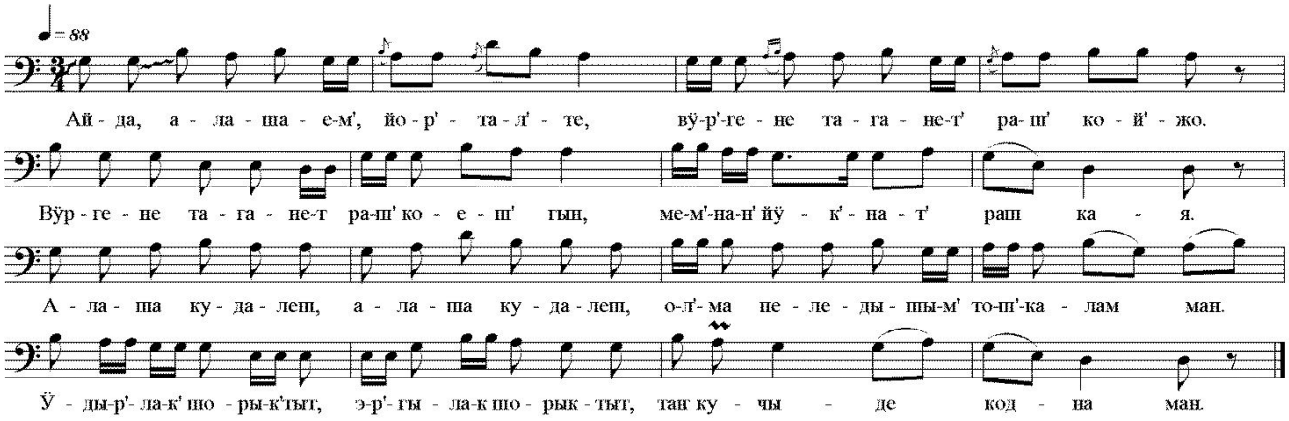
Отличительной чертой праздника является кормление не только своих родственников, но и «заложных» покойников, т.е. умерших скоропостижной, насильственной смертью. «Согласно быличкам, «заложные» находились в услужении у представителей нечистой силы, и в день Семыка, считалось, что самые великие грешники отдыхают от адских мук. Не отмеченное должным образом поминовение местных «заложных» покойников влекло за собой неурожаи, поэтому поминали по чести» [15, с. 203].

Ночь со вторника на среду считалась самой тяжелой в году. Спать не ложились, т.к. проводили различные оградительные, очистительные мероприятия, направленные на борьбу с нечистой силой.

В прошлом существовал обряд встречи Семыка – *Семык ваштареш лекмаш.* В среду вечером, до захода солнца, вымывшись в бане и угостив предков, молодежь, взяв с собой квас и хлеб, выходит на ржаное поле к дереву (ель, сосна). Карт читает над угощениями молитву *(чокла)*, после чего девушки в сопровождении волынки начинают танцевать. Дети зажигают костер, затем залезают на дерево и смотрят, как горят костры других деревень. Встречать Семык выходили большой гурьбой, запрягши лошадей, погрузив в телегу бочку браги [5].

Лошадь, конь в марийской мифологии – это символ Солнца, особо почитаемое и жертвенное животное.

П р и м е р 1.



3) Курык вуйышко ом кӱзӧ ыле гын,
Курык волшашнат ок лий ыле.
Ава леч, ача леч она шоч ыле гын,
Тыгай поро илышым она уж ыле.

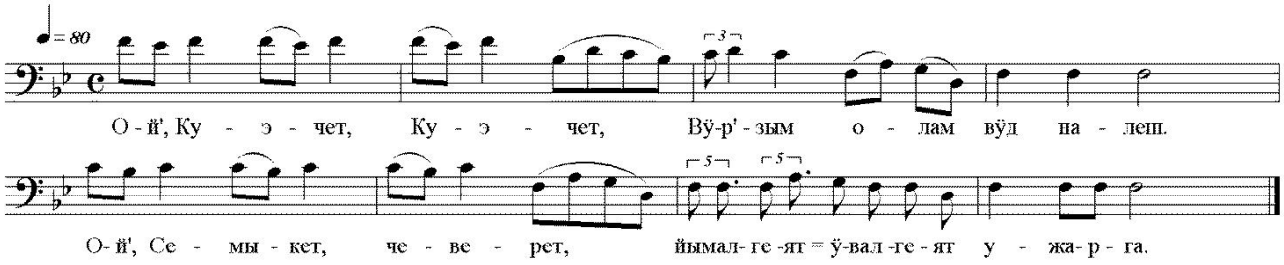
4) Кӱзышым – курык, волышым – олык,
Каен колтышым вӱд воктен.
Кончалам гын йӱд омешда,
Кечывалым шонен коштмыланда.

[7, № 48. Зап. 1971. Татарстан, Кукмор. р., д. Старая Кня (Кна). Исп. Исаева Е.И. (1908)].

Интересно, что этот мотив сопровождает и обряд *Сӱрем*, который проводится через полтора месяца после Семыка. То есть, можно назвать эту мелодию «летней», характеристикой лета.

Начало лета было долгожданным периодом в жизни людей. Природа, расцветая, дарила людям радость и надежду на счастье. В одной из песен Семык назван «красавцем» – *«Семыкет – чеверет»*:

Пример 2.



[12, №107; 16, диск 11. Сернурский (В). 1-01. Записал Ласло Викар. 1966. Кукнур. Алмаматова А.М. (1922)].

Мелодия данной песни основана на гемитонном 9-ступенном звукоряде d–f–g–a–b–c–d–es–f. Гемитонные звукоряды в марийском фольклоре встречаются наряду с пентатонными, по данным Бруно Неттла, в 42% всего материала [19, с. 7].

В одной из восточномарийских песен поется, что во время Семыка наступает самая лучшая пора *(«эн ямле, ой, пагытше Семык годым»)*:

Пример 3.

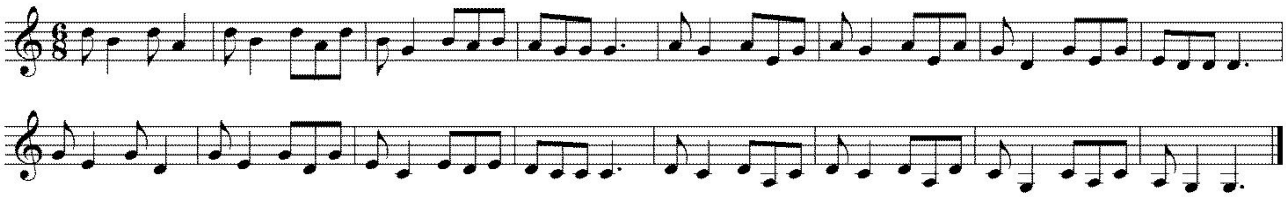


[3, № 23. Татарстан, Агрыз р., Буймо ял. Инф. Матвеева М.А. (1940) и Васильева Л.И. (1940). *Шудо солымо (олык) муро*].

Большое значение на празднике придавалось цветам. Считалось, что именно с Семыка можно было собирать цветы и лекарственные травы. Их добавляли в веники, которыми парились во время «совершенной бани» – *тӱвыт монча*, устраиваемой в четверг молодежью.

Существовали и т.н. «цветочные песни», например:

П р и м е р 4.



[14, с. 12. Исменцы. Исп. на ковыже Тонков Иван Кузьмич. *Троица пайрем годсо пеледыш муро*].

Известно, что в Венгрии также существуют подобные «цветочные песни» (наподобие немецких «Buhlenlied» XVI столетия) – мирские любовные лирические песни, которые «с удивительной откровенностью повествуют о любовных отношениях... Свое название они получили от песен, говоривших о цветах и имевших в виду любимое существо, которое охотно называли цветком» [7, с. 118]. Это говорит об общих корнях венгров и мари.

У марийцев много песен, рисующих образы цветов. Например:

П р и м е р 5.



[13, № 456. Зап. Мушкиной Н.В. Параньгинский р., д. Мурзанаево (Янгетсола). 2008. Исп. Романова Римма Петровна (1945)].

Тема дружбы, любви, общения молодежи является одной из ведущих на этом празднике – *«Семык толеш таҥ кучаш»* («Семык приходит, чтобы заводить знакомства»):

П р и м е р 6.



[9, с. 196. Мари-Турекский р., д. Мари-Сенда. Исп. Сенкина Кира Ив. (1929)].

В семицкую неделю проводилось много свадеб, а также гостеваний, когда исполнялись традиционные праздничные песни.

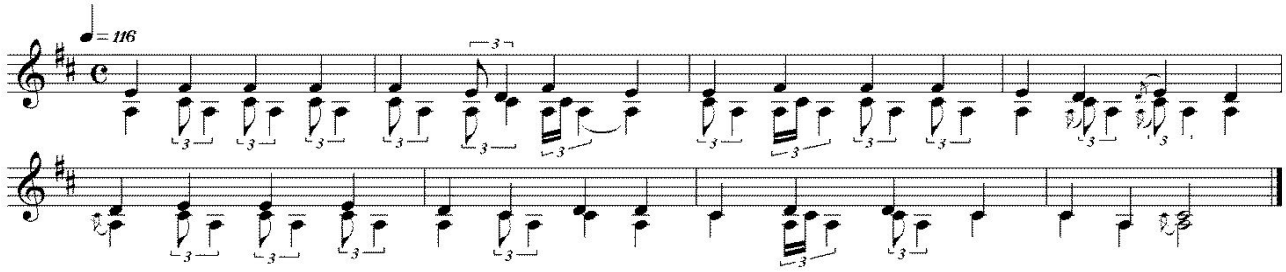
О том, что в прошлом Семык был довольно большим праздником, говорит факт сопровождения его крупными жертвоприношениями. Так, А.А. Фукс пишет, что в начале XIX века приносили в жертву 4 барана, 5 куриц, 3 гуся, 2 утки [18, с. 206]. Позже ограничивались петухом или курицей. Также, по информации В.А. Акцорина 1959 года, в Тюм-Тюме на Семык

устраивались моления с жертвоприношениями: *«Ватылак Семык годым Юмотышто кумалыт, вольыкым пуат кызытат»* [1, с. 80. Инф. Еноктаева Нат. Як., 1884 г.р.].

Семицкая неделя считалась тяжелой – *лочо, неле арня*, поэтому к этому времени старались закончить весенне-полевые работы. С этого времени земля считалась беременной, и 2–3 недели ее нельзя было трогать.

С Семыка начинался период *Яра кеҥеж* (досл. «свободное лето»). В это время проводили обход урожая. При этом исполнялись ритуальные песни и мелодии, направленные на повышение урожайности полей. Пример волыночного наигрыша *Шурно ончымо муро* (обходная):

П р и м е р 7.



[16, диск 6. Советский. 1–18. Записал Герасимов О.М. Советский р., с. Кужмара. 1971. Исп. Соколов В.].

Песенный вариант этой мелодии:

П р и м е р 8.



[16, диск 6. Советский. 1–19. Записал Герасимов О.М. Советский р., с. Кужмара. 1971. Исп. Соколов В.].

В основе наигрыша лежит свадебная мелодия, что говорит об одной функции, которую выполняет напев – оплодотворение, соединение противоположностей. «Переплетение земледельческих и брачных обрядов не случайно, – писал В.Я. Пропп, – совершение брака, как это ни странно для современного мышления, считалось нужным в целях воздействия на плодородие земли» [11, с. 65]. Джеймс Джордж Фрезер писал об индейцах Центральной Америки, что они «объединяют процесс продолжения рода у людей с аналогичным процессом у растений, и тешат себя иллюзией, что с помощью общения полов можно ускорить рост посевов» [17, с. 159].

Итак, Семык является истинно национальным марийским праздником, сохранившим основные черты языческой религии – культ предков, почитание природы, земли, семейные обычаи. В музыкальном отношении наблюдаются стилевое разнообразие и диалектные различия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Акцорин В.А.* Фольклорные материалы экспедиции 1959 года, собранные в Кировской области (Малмыжский и Шурминский районы). МФЭ-59, № 1.

2. *Васильев В.М.* Материалы для изучения верований и обрядов марийцев. – Краснококшайск: Мариздат, 1927. – 128 с.

3. *Герасимов О.М., Третьяков О.А.* Курмызак олык. Музыкальная этнография агрызских мари. Йошкар-Ола: Типография ХОЗУ Правительства РМЭ, 1999. – 208 с.

4. *Герасимов О.М.* Элнет кундемын поянлыкше. Музыкальный фольклор елабужских мари. – Йошкар-Ола: МПИК, 1997. – 240 с.

5. *Ефремов Т.Е.* Калыкнан Семык пайремже // Кугарня. – 1994. – 10 июня. – С. 6.

6. *Калиев Ю.А.* Семык. – Йошкар-Ола, 1993. – 68 с.

7. *Кодаи З.* Венгерская народная музыка. – Будапешт: Корвина, 1961. – 186 с.

8. *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис // С.К. Кузнецов. Святыни. Культ предков. Древняя история / Сост. Лайд Шемйэр (В.Н. Козлов). Йошкар-Ола: Центр-музей им. В. Колумба, Марийское книжное издательство, 2009. – С. 87–165.

9. *Кульшетов Д.М.* Шернур корнет. – Йошкар-Ола, 1990. – 358 с.

10. *Мушкина Н.В.* О празднике Кугече и его музыкальном содержании // XVI Игнатьевские чтения. – Йошкар-Ола, 2017. – С. 172–184.

11. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. – СПб.: «Азбука», 1995. – 176 с.

12. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч. I. Обрядовые песни / Сост. Н.В. Мушкина. – Йошкар-Ола, 2011. – 592 с.

13. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч. II. Необрядовые песни / Сост. Н.В. Мушкина. – Йошкар-Ола, 2013. – 502 с.

14. *Сидушкина А.Р.* Запись песен в Звениговском районе. 1965. МФЭ-65, № 25, тетр. 1.

15. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. – Йошкар-Ола, 2007. – 312 с.

16. Фонотека МарНИИЯЛИ. В дисках.

17. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

18. *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. – Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1840. – 329 с.

19. *Nettl Bruno.* Cheremis Musical Styles. – Bloomington: Indiana University Press, 1960. – 108 s.

Natalya Mushkina

THE SEMYK HOLIDAY AND ITS MUSICAL CONTENT

The Mari Semyk holiday has pagan roots and is characterized by its structure complexity. Being one of the holidays devoted to the commemoration of ancestors, it symbolizes nature and earth renewal. Floral themes, themes of love and marriage are of great importance in the songs. As far as music is concerned, it is noted for its genre variety and dialectal destinctions.

Keywords: holiday of ancestors; cult of the sun; floral songs; intertwinning of agricultural and marriage rites.

Мушкина Наталья Валерьевна
научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола,
e-mail: mushkinanatalya@mail.ru

Mushkina Natalya Valeryevna
Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: mushkinanatalya@mail.ru

УДК 391/395 (470.344)

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧУВАШСКОГО ДУХА *ИЙЕ*

© **2018 г. М.Ю. Черноярова**

Статья посвящена исследованию происхождения духов типа *Ийе*. В работе доказывается предположение о том, что они являлись «заложными» покойниками, умершими неестественной смертью, то есть чужими мертвецами, которые превращались в злых духов и изводили человека. Нарушивший запреты и морально-нравственные предписания человек становился их добычей и попадал под власть нечистой силы.

Ключевые слова: Ийе; духи; происхождение; «заложные» покойники; чуваши; этнические традиции.

До настоящего времени остается все также важной и актуальной проблема изучения духовной культуры жителей Чувашского края, поскольку сведения о бытовавших когда-то этнических традициях и обычаях постепенно забываются. Необходимо продолжать изучение особенностей национальной культуры, отраженных в народном творчестве, расширять представление о ее традициях, использовать эти знания в учебном процессе в познавательных и воспитательных целях, поскольку их исследование позволяет выявить духовно-нравственные ценности народа, транслировавшиеся веками с помощью устной традиции. Несмотря на то, что в научной литературе довольно тщательно и подробно исследованы чувашские обряды и обычаи, мифологические персонажи [1; 2; 3; 4; 5], проблема генезиса духа Ийе еще не становилась предметом всестороннего и глубокого изучения.

С давних времен чуваши-язычники поклонялись духам, которые, по их мнению, обитали в окружавшем их пространстве и могли оказать существенное влияние на их жизнь и судьбу. Одним из них являлся дух Ийе. Его можно отнести к так называемым Усалам.

По мнению чувашей, Усалы – «злые духи», которые произошли от «заложных» покойников, то есть тех, кто умер неестественной смертью. В том месте, где они погибли, с людьми начинали происходить всевозможные беды. Усалы вселялись в того, кто нарушал запреты или нормы морали. Например, употреблял спиртные напитки, появлялся во внеурочное время в том или ином месте, не поминал вовремя покойников, не оставлял им положенных жертвоприношений и т.д. После этого у человека начинали болеть суставы, голова. Он начинал сохнуть и медленно умирал в мучениях.

Во время поминок (*свечный день, çимĕк, баранье пиво, осеннее пиво*) чуваши до сих пор поминают всех умерших, не забывая также и о «чужих», погибших в дороге или в силу случайных обстоятельств, чтобы их задобрить. Сначала оставляют подношения для родственников, затем для тех, кто умер неестественной смертью (*камалсăр вилĕ*). В эту же ночь изгоняют из домов злых духов, произошедших от «мертвецов», а также духов болезней. Если не помянуть «мертвецов Виляшки (Вилешке)», то они накажут болью в животе или ломотою в пояснице.

Как связан дух Ийе с «мертвецами»? Мы считаем, что в него превращались «заложные» покойники, умершие неестественной смертью (обычно погибшие в доме или в бане, на дороге и т.д.). Попробуем доказать наше предположение. Основная функция духа – поражение людей и скота болезнями. Но именно «заложные» покойники, как мы указывали выше, по мнению чувашей, насылают на человека болезни.

А.К. Салмин отмечал в своих работах, что Ийе подразделяются на семь видов: земных, водных, полевых, домашних, подпольных, печных, подлестничных, лесных. Они жили в полях и в лесах, в банях и в домах. У них

были матери и отцы [3]. Мы считаем, что такая дифференциация локусов их обитания может быть связана именно с тем, что покойники умирали в разных местах и становились их хозяевами. Чуваши так же, как и русские, верили в то, что душа человека, умершего раньше положенного срока из-за болезни, самоубийства или насильственной смерти, не может вознестись на небо. Покойник превращается в «живого мертвеца», так как продолжает доживать положенный срок существования на земле. Он попадает под власть темных сил и может нанести вред людям, забирая их жизненную силу. Особенно, по мнению чувашей, страшны непогребенные покойники: «Душа человека, не преданного земле, не вступает в землю праотцов, а обращается в злого духа, страдает и пугает людей, требуя похорон, до тех пор, пока кости не будут преданы земле» [1, с. 376].

По мнению информантов, Ийе обычно нагие, что также указывает на их внешнее сходство с покойниками. После смерти тело умершего начинает разлагаться: по этой причине, по нашему мнению, Ийе всегда имеет телесный изъян (он может быть без плеч, без костей, хромым, старым, калекой (горбатым, слепым)).

Тот, кто увидел Ийе, тяжело заболевает. По мнению чувашей, Ийе любит «жевать» человека, особенно руки, ноги, плечи. Такие люди не могут сами пошевелить ни руками, ни ногами, то есть у них немеют части тела, иногда оно может быть полностью парализовано. Если Ийе «жевал» сильно, то человек перестает ходить. Злой дух может наказать сумасшествием: человек начинает бредить, у него появляются галлюцинации. Проявлениями сумасшествия являются также косоглазие, трясущиеся руки, постоянный смех, агрессия, сопровождающаяся матерной руганью, слюнотечение и так далее. Про бесноватых говорили в народе, что ими завладел Ийе. Дух наказывает и животных провинившегося хозяина: они заболевают, поскольку Ийе ездит на них по ночам. По нашему мнению, появление мотива «Ийе «жует» человека» объясняется тем, что, являясь «заложным» покойником, дух недоволен тем, что его не задобрили достаточным количеством подношений. По этой причине голодный Ийе начинает «жевать» людей, то есть насылать на них болезни.

Ийе обычно жертвовали фигурки из теста в виде человека, лошади, коровы, теленка, птиц и зверей. Когда-то эти жертвы были настоящими, а впоследствии были вытеснены «заместительными». Также ему обычно оставляли подношения в виде мучных изделий. Чтобы изгнать Ийе из дома, шептали заговоры и бросали за околицу блины. Блины – поминальная еда. Следовательно это еще раз доказывает наше предположение, что Ийе и был «чужим покойником», которого пытались задобрить.

Самым страшным из Ийе мог быть тот, кто поселялся в доме. Такой «хозяин» получал власть над жизнью целого рода. Недаром долгое время существовал среди чувашей обычай «сухая беда»: самоубийца вешался в доме или на воротах обидчика. На наш взгляд, обычай был связан с верой в то, что умерший, превращаясь в злобного домашнего духа Ийе (чужого мертвеца), навсегда поселялся в доме обидчика и мстил ему. Он становился мучителем не только самого хозяина, но и представителей всего его рода до последнего колена. Эта месть, следовательно, касалась жизни всего рода, который нес коллективную ответственность за грехи одного человека.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Комиссаров Г.* Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. – 1911. – Т. 27. – Вып. 5. – С. 311–432.

2. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губернии В. Магницким. – Казань, 1881. – 280 с.

3. *Салмин А.К.* Система фольк-религии чувашей. – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – 653 с.

4. *Сарбаш Л.Н.* Чувашский мир в русской литературе и публицистике XIX века. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2012. – 280 с.

5. *Сбоев В.* Заметки о чувашах. Исследования об инородцах Казанской губернии. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – 142 с.

6. *Фукс А.А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. – Казань: Университет. тип., 1840. – 329 с.

Marina Chernoyarova

REVISITING THE ORIGIN OF THE CHUVASH SPIRIT *IYE*

The article studies the origin of the spirits of Iye-type. It proves that the spirits were those who died of unnatural deaths, turned into evil spirits and tormented people.The person who violated prohibitions and moral regulations became their prey and fell under the power of evil forces.

Keywords: Iye, spirits, origin, undead evil spirits, the Chuvash, ethnic traditions.

Черноярова Марина Юрьевна
старший преподаватель кафедры общеобразовательных дисциплин ФГБОУ ВО «Чувашская государственная сельскохозяйственная академия», г. Чебоксары
e-mail: luciliya@rambler.ru

Chernoyarova Marina Yuryevna
Senior lecturer, Chair of General Education Chuvash State Agricultural Academy, Cheboksary
e-mail: luciliya@rambler.ru

УДК 391/395 (470.345)

РАСТЕНИЕ КАК ОБЪЕКТ МИФОРИТУАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ МОРДВЫ

© 2018 г. И.И. Шеянова

В статье говорится о ритуально-магической роли растений в жизни древней мордвы, в культурных традициях которой мифологизации подвергались не только деревья и другие крупные растения, но и травы и иные объекты растительного мира.

Ключевые слова: растения; ритуал; обряд; мифология; культура; мордва.

Все те элементы, без которых жизнь древнего человека была невозможна, нашли отражение в мифоритуальной культуре мордвы. Наряду с водой, огнем и пищей он не мог обходиться и без растительности. Многие растения использовались человеком в пищу, для корма скота, в лечебных целях, из них изготавливалась одежда, утварь, орудия труда, строилось жилище. Почитание растительности в обрядовой культуре мордвы способствовало выработке нравственной философии, согласно которой создавался образ единой жизни человека и природы. Единым растительным образом, воплощающим в себе универсальную концепцию мира, выступает мировое древо и его варианты – древо жизни, древо познания, шаманское дерево и т.п. Исключительная роль растений – диких и особенно культурных – в жизни человека способствовала мифологизации всего контекста, в котором выступают растения, начиная с земли, понимаемой как материнское лоно растений и жизни вообще, и кончая всеми благоприятными факторами, влияющими на растения (дождь, ветры, град и т.п.). В культурных традициях мордвы с растениями, а также с порождающей их землей и общей идеей растительного плодородия связано большое число женских божеств – *Анге-Патяй* (э.), *Модава* (м., э.), *Паксява* (м.), *Норовава* (э.), *Комлява* (м.), *Комолява* (э.) и др.

В космогонических мифах растения выступают как фактически первый объект из всего, что появилось или было создано богом. Вместе с тем как объект мифологических и ритуальных систем растения выкристаллизовались позднее, чем животные. Ядро мифопоэтических представлений о растениях предполагает уже более или менее развитые земледельческие культы, и, следовательно, само земледелие, появляющееся гораздо позже, чем скотоводство и тем более охотничий и рыболовный промыслы. Поздней мифологизацией растений, вероятно, объясняется и слабая (в отличие от животных) и к тому же ограниченная связь растений с тотемизмом.

Особым объектом поклонения в традиционной обрядовой культуре мордвы являлись деревья (береза, верба, дуб, липа, осина, рябина, яблоня). Широко использовались их ветви, цветы. Но мифологизации подвергались не только деревья и другие крупные растения, но и травы и иные объекты растительного мира. Трава нередко выступала как символ простых людей, покорности, подчиненности, безвестности, неприметности, но также и полезности. Некоторые мифологически отмеченные травы широко использовались в ритуалах.

Обряды, связанные с растительностью, делятся на две большие группы: обряды с живыми растущими деревьями и обряды с деревьями срубленными, с их ветвями, цветами и прочей зеленью. По мнению мордовского ученого Г.А. Корнишиной, «первая группа является более древней, она связана с культом священных рощ и ныне почти не сохранилась. Второй же вид обрядов, более поздний, довольно широко распространен и сейчас» [3, с. 133)].

С древних времен мордве было известно о лечебных качествах многих растений. Вера в способность некоторых растений излечивать

болезни и возвращать здоровье людям и скоту отразилась в мордовском устно-поэтическом творчестве. В лечебных целях мордвой широко использовались следующие растения: хмель, папоротник, крапива, пшеница, конопля, лен, лук, чеснок и др. Особыми свойствами наделялись травы, сорванные накануне или в день Ивана Купалы. Считалось, что растения и цветы в это время обладают наибольшей целительной и чудодейственной силой. Бытовали даже определенные правила сбора целебных трав. Так, А. Шахматовым было зафиксировано правило при сборе трав вставать против солнца, чтобы не видеть своей тени и отойти как можно дальше от села, чтобы не слышать пения петухов [11, с. 161].

У мордвы были распространены предания о чудесной силе орешника (*пяштерькс* (м.); *пешкс* (э.)) и папоротника (*карёлкс* (м., э.); *вирявань руця* (м.) – букв. «платок Вирявы»; *воронань пазава* (э.) – букв. «воронья икона»; *верьгизэнь пазава* – букв. «волчья икона»; *овтонь лапа* – букв. «медвежья лапа»; *вирявань сурсеме* – букв. «расческа Вирявы»). Считалось, что волшебный цветок орешника может вернуть здоровье и продлить жизнь. Способностью исцелять болезни обладали, якобы, и цветы папоротника. Как известно, цветок папоротника – это мифический цветок, открывающий его владельцу клады и тайны мира, дарующий ясновидение и власть над нечистым духом. Согласно мордовским поверьям, папоротник цветет лишь один миг, в ночь накануне Ивана Купалы (на 24 июня / 7 июля); сорвать цветок очень трудно, тем более что нечистая сила этому всячески препятствует и запугивает человека. Сорвавший цвет папоротника и сохраняющий его при себе приобретает необычные возможности. Он становится прозорливым, может понимать язык животных, видеть все клады, как бы глубоко в земле они ни находились, входить беспрепятственно в сокровищницы, приложив цветок к запорам и замкам, владеть нечистыми духами, повелевать землею и водою, становиться невидимым и принимать любое обличье.

При изготовлении ритуальных напитков *поза* (м., э.) и *пуре* (м., э.), для придания ему крепости, мордва использовала хмель (*комля* (м.), *комоля* (э.)). Мордовским божеством – покровительницей дикой растительности и хмеля является *Комлява* (*Комолява*). В текстах песен о божестве хмеля обычно указывается место, где растет хмель: сырое, темное, т.е. земля, тем самым подчеркивается его принадлежность женскому началу. Затем хмель поднимается по стволу и веткам дерева, добирается до вершины, а желтые шишечки его имеют божественный цвет – цвет Солнца, мужского начала. В более древних песнях хмель выступает в образе женщины, матери, покровительницы леса. Поэтому Комлява в песнях изображалась любительницей спиртного и воспевалась в свадебной поэзии. Хмелем, символизирующим плодовитость, обсыпали молодоженов, с пожеланиями иметь столько детей, сколько шишек на хмеле, а молодой быть такой же легкой в работе, как хмель. Божество Анге-Патяй не любила хмель, потому что он вырос из ветки, принесенной людям чертом, который в дальнейшем научил их варить пиво и курить вино. От этого произошло пьянство, пьяные люди стали враждовать между собой, пошли ссоры, драки и даже убийства [8, с. 189–190]. Поэтому во время праздников в ее честь никогда не употребляли пиво, сваренное с хмелем, а только сыченое сусло – пуре. Хмель часто упоминается в заговорных формулах. Его использовали в процессе проведения лечебных обрядов от притки; от болезней, причиненных ветром; от трахомы; от того, что ребенок долго не ходит и др.

Одной из главных технических культур у мордвы являлась конопля (*каньф, пазяй* (м.); *канстъ, мушко* (э.)). Именно поэтому ей в мордовской календарно-обрядовой поэзии выделялось особое место. В Проводах весны основным организующим звеном зрелищных действ служила Молодушка (Конопляная и Цветочная), а также Крапивная сношенька («Потишка»), символизирующие природу. Так, в с. Луньга Ардатовского района РМ на праздник Проводов весны из снопа прошлогодней конопли изготовляли чучело Весны (Конопляная молодушка), которое олицетворяло мордовку, одетую в праздничный национальный костюм. На Святки эрзянские дети играли в «Олгинеть» (Кострички) – игру, посвященную будущему урожаю конопли. Это было своего рода колядование, где песня и игра выступали как единое целое – восхваление одной из главных культур земледельца. Конопля имела

и ритуальное значение. Она являлась важной составной частью препаратов, индуцирующих видения. С этой целью коноплю жгли перед магическими зеркалами. Долгое время конопля применялась в любовных заклинаниях и предсказаниях. У мордвы бытовал обычай выходить на посев конопли в рваных рубашках для того, чтобы уродилась хорошая конопля на новые рубашки [11, с. 140]. В мордовском фольклоре сохранились пословицы, подтверждающие большое значение конопли, например, *Видят каньф – марят ваень таньф* (м.), *Видят канстъ – марят оень тансть* (э.) – (Коноплю посеешь – вкус масла узнаешь) [7, с. 94]; *Кельгсак канцёр ваень таньфть – пингстонза урядак каньфть* (м.) – (Любишь конопляное масло – вовремя убери коноплю) [7, с. 95]; *Мушкфтома левожське – мушка* (м.) – (Без конопли и мочало конопля) [7, с. 132].

В Ельниковском районе РМ (с. Пиченгуши и Большой Уркат) во время Проводов весны карнавальные действа организовывались вокруг крапивных чучел «Потишкат» или Рьвяня (Сношенька) (крапива – *палакс, пидипалакс* (м.); *пициналакс* (э.)). Крапивная сношенька олицетворяла собой горячий и оздоравливающий весенний период года. Участники праздничного шествия стремились обязательно прикоснуться к чучелам. Возможно, люди таким образом пытались обрести здоровье, заключенное в лечебных свойствах жгучего растения. Так, в с. Клявлино Самарской области вплоть до конца XX века во время обряда Проводов весны женщины, изображающие медведей, стремились каждого из участников церемонии ударить пучком крапивы. Крапивные чучела имели и магическое значение. Считалось, что они защищают от направленного потока негативной энергии (сглаза). Для очищения дома от злых сил разбрасывали крапиву вокруг него. Крапиву бросали в огонь для предотвращения голода, держали в руке для защиты от духов, носили с собой для предотвращения страха и использовали в качестве амулета – для предотвращения зла. У мордвы встречается поговорка *Палаксс кундат – абондат (пидеват)* (м.), *Палакс кундат – пицеват* (э.) – (Крапиву возьмешь – обожжешься) [7, с. 233].

По мордовским народным поверьям, лен (*ширяняз* (м.); *лияназ* (э.)) и просо (*сура* (м.); *суро* (э.)) являлись любимыми растениями богини Анге-Патяй. Она их любила за то, что давали семян больше, чем другие возделываемые человеком растения. Богиня «сама собирает лен с полей, с каждой десятины по одной льняночке, и из него на своем серебряном гребне прядет пряжу на рубашки своим детям-богам» [5, с. 83]. Х. Паасоненом зафиксирован обычай у жителей Петровского уезда Саратовской губернии выходить на посев льна в износившихся рубашках и без порток. Мордва считала, что в этом случае лен лучше уродится [3, с. 161]. Просо олицетворяет щедрость земли и является символом плодородия. Мордва говорила, что *Сура аф видят – пачат аф пидят* (м.), *Суро а видят – каша а пидят* (э.) – (Просо не посеешь – блины (кашу) не испечешь (сваришь) [7, с. 96]. Во всех праздниках, совершаемых в честь богини, употреблялось просо. Так как Анге-Патяй являлась покровительницей брака и хранительницей здоровья детей, пшено часто фигурировало в свадебном обряде и в ритуалах, связанных с рождением и лечением детей. Так, при рождении ребенка бабушка-повитуха пшенной кашей кормила всех присутствующих; больных детей кормили просяной (пшенной) кашей, сваренной на овечьем молоке. Такую же кашу давали молодым на свадебном пиру, а пшенную начинку клали в самый большой и важный свадебный пирог *лувонь киши*, для усиления плодовитости; последний день пребывания невесты в доме своих родителей назывался *кашадо ярсамо чи* (э.) – день каши, когда пшенную кашу готовили не только в доме у невесты, но и у всех родственников для последнего угощения ее в родительском доме. Пшено упоминается в заговорных формулах прощения, от водяной болезни, от ушибов и др.; при особом обряде лечения от «притки» (порчи) знахарка также использовала пшено. В угол, где ставят иконы, вместе с солью, кусочком воска и хлеба пшено в платке клали на первый венец нового строящегося дома, чтобы был богатый урожай хлеба.

Мордва считала, что кроме проса и льна Анге-Патяй покровительствует еще луку (*шурьхкя* (м.); *чурька* (э.)) и чесноку (*пейшурьхкя* (м.); *пейчурька, пенечурька* (э.)), поэтому мордовки под подушку больного или плохо спящего ребенка клали луковицы или окуривали его луковой шелухой. Яйца, снесенные в Семик, мордва красила также в

луковой шелухе, отчего они получали желтовато-красный цвет и называли их золотыми. Эти яйца берегли и во время пожара кидали в огонь для укрощения пламени и перемены ветра, клали в лесу на деревьях, где устраивали борти, чтобы пчелы лучше роились, и, измельчив, кормили ими молодых цыплят, чтобы те выросли и несли большие яйца. Эти яйца ели женщины, которые не могли родить или у которых дети умирали в младенчестве. Во время болезней и падежа домашнего скота, особенно овец, эти измельченные яйца раскидывали в хлевах, а скорлупой вместе с луковой шелухой окуривали скотину [5, с. 82– 84]. Лук и чеснок мордва широко применяла для лечения зубной боли, кожных заболеваний (нарывов, чирьев), их клали в уши больным детям. Эти растения заставляли нюхать людей при бессоннице [12, с. 144; 4, с. 101–102]. Их часто употребляли и в качестве апотропеев, чему в известной степени способствовал их резкий запах: зубчик чеснока вешали на шею новорожденного ребенка, а луковицу клали за пазуху жениху и невесте [10, с. 45 об.].

Знахари часто использовали растения как приворотное зелье и для насылания порчи на людей и животных. Средством, помогающим от порчи, мордва считала и мак. Им посыпали свадебные пироги, рассеивали по двору, чтобы защитить скот от моровых болезней [6, Л– 52; 2, с. 573]. Маком посыпали пол в избе во время 40-дневных поминок, «чтобы не бояться покойника» [9, с. 160].

В мордовских, как и во многих традициях, выделяется изоморфизм растений. Существуют сюжеты о происхождении растений из крови или тела эпического персонажа (сказки и песни сюжета «Чудесная дудочка», где говорится о том, как из-за зависти старшие сестры убивают свою младшую сестру, а на месте ее убийства вырастает красивое дерево, из которого прохожий или брат убитой делает скрипку (дудочку), которая запевает, рассказывая историю убийства девушки и др.).

У мордвы были широко распространены поверья, что души предков живут в дереве, ветвях, листьях, цветах и т.п. Так называемые «строительные» жертвы можно связать с тотемизмом и рассматривать как компенсацию за рубку деревьев, из которых строился дом, храм, мост и т.п. В народных представлениях мордвы некоторые деревья (например, священные липы, священные рощи, «инечинь тума» и др.) нельзя было рубить, пилить, осквернять. По этой же причине с деревьями и другими растениями часто связаны многочисленные табу, поверья и т.п. Бытовала примета: *Озондомань шуфтт аф кярсихть – кяттне коськихть* (м.) – (Священное дерево не рубят – руки отсохнут) [7, с. 327]. Нередко растения рассматриваются и как жилище нечистой силы, злых духов (например, осина).

Мордва, наблюдая за растительным миром, определила много примет. Так, например, характер предстоящей зимы узнавали по листопаду: *Кда шуфтста сёксенда лопатне пяярихть копорьснон лангс и якшама ширети, тялось ули якшама* (м.) – (Если с деревьев листья опадают на тыльную сторону и к северу, зима будут холодная) [1, с. 59]; по урожаю желудей: *Лама церяда – тялось ули якшама* (м.) – (Много желудей – зима будет холодная) [1, с. 60]; по луковой шелухе: *Сёксня чурькань кедесь човине – телесь карми лембе* (э.) – (Осенью шелуха лука тонкая – к теплой зиме) [1, с. 62], а по состоянию травы и цветов определяли погоду, например: *Тишетнень и панчфнень маряви цебярь шинесна – пиземти* (м.) – (Цветы и травы сильно пахнут – к дождю) [1, с. 61] и др.

У современной мордвы утратили свое первоначальное значение и те растения, которые имели ритуально-магическое предназначение, а также и многие технические растения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Девяткина Т.П.* Народные приметы мордвы (мокши и эрзи). – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1994. – 124 с.

2. *Иванцев С.* Из быта мордовской деревни Дюрки Паранеевской волости Алатырского уезда Симбирской губернии // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. – Казань, 1893. – Т. 11. Вып. 6. – С. 571 – 575.

3. *Корнишина Г.А.* Экологическое воззрение мордвы (религиозно-обрядовый аспект). – Саранск: Мордовский университет, 2008. – 154 с.

4. *Маркелов М.Т.* Саратовская мордва. Этнографические материалы // Сарат. этнографический сб. – Саратов, 1922. – С. 53–238.

5. *Мельников П.И.* Очерки мордвы. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1981. – 136 с.

6. НА НИИГН. Л – 52: 20.

7. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Пословицы, присловья и поговорки. – Т. 4. – Кн. 1. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1967. – 376 с.

8. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Легенды, предания, былички. – Саранск: Мордовское кн. изд-во. – Т. 10. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1983. – 256 с.

9. *Федянович Т.П.* Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (кон. XIX в. – 1980-е гг.). – М.: РАН. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1997. – 184 с.

10. ЦГА РМ. Ф. Р–267. Оп. 1. Д. 89 об. 45.

11. *Шахматов А.А.* Мордовский этнографический сборник. – СПб.: Императорская академия наук, 1910. – 848 с.

12. *Mainof W.* Les restes de la muthologie Mordwine Journal la societe Finno-Ougrienne / Helsingissa, 1889. – 159 s.

13. Mordwinische Volksdichtung. Transkribiert und übersetzt von Kaino Heikkilä. Herausgegeben von Martti Kahla. – Helsinki, VIII Band. 1981. – 499 s.

Irina Sheyanova

THE PLANT AS AN OBJECT OF MYTHS AND RITUALS IN THE CULTURE OF ANCIENT MORDVINS

The article deals with ritual and magical role of plants in the life of the ancient Mordva, whose cultural traditions revealed mythologisation of trees and other large plants as well as of herbs and other species of fauna.

Keywords: plants; ritual; rite; mythology; culture; the Mordva.

Шеянова Ирина Ивановна
кандидат филологических наук, доцент,
старший научный сотрудник
Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия
e-mail: shejanova.irina@yandex.ru

Sheyanova Irina Ivanovna
Candidate of Philology, Associate Professor,
Senior Researcher
Research Institute for the Humanities under the Government of the Republic of Mordovia
e-mail: shejanova.irina@yandex.ru

ЛИНГВИСТИКА

УДК 811.511.151

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМЕ ПЕРЕВОДА ТЕКСТОВ С РУССКОГО НА МАРИЙСКИЙ ЯЗЫК

© 2018 г. М.Т. Ипакова

Статья посвящена исследованию основных особенностей и некоторых проблем перевода официальных и рекламных текстов с русского на марийский язык. Особого внимания заслуживает сопоставление имен существительных с предлогами. При сопоставлении таких сочетаний, где одним из компонентов является предлог определенного падежа русского языка, их эквиваленты в марийском языке выступают в другом падеже.

Ключевые слова: сопоставительный анализ; эквивалент; замена; предлог; родительный падеж; винительный падеж; дательный падеж; имя существительное; имя прилагательное; имя числительное.

С 2002 года по сегодняшний день в государственном бюджетном научном учреждении при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева» (МарНИИЯЛИ) выполняются переводы официальных и рекламных текстов с русского на марийский язык. Одним из практических результатов работы марийских языковедов в этом направлении является научно-справочное пособие [3]. В ней систематизированы тексты переводов наименований государственных органов, организаций, учреждений и предприятий Республики Марий Эл и впервые предпринята попытка системного исследования способов передачи русских терминов на марийский язык. Пособие издано с целью достижения единообразия в оформлении официальных названий вывесок на марийском языке.

Межкультурная коммуникация является особым видом контакта между носителями разных языков и культур, в данном случае – разных типологических языков: флективного (русского) и агглютинативного (марийского). Сопоставление переводных текстов русского и марийского языков позволяет увидеть уникальность лингвокультурологических компонентов. Различия культур отражаются, в первую очередь, в различных языковых картинах мира, на основе которых строятся высказывания в разных языках. В каждой культуре существуют свои языковые компоненты, чуждые или малопонятные другим культурам. Все эти различия создают особые трудности при переводе. Главная цель переводчика – достижение эквивалентности перевода.

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что в марийском языкознании проблемы перевода официальных текстов с русского на марийский язык (кроме вышеназванного издания М.Т. Ипаковой и отдельных ее статей) практически не рассматривались.

Цель настоящего исследования – на основе сопоставительного анализа определить основные особенности замены имен существительных с предлогами ***на***, ***для***, ***без***, ***от***, ***с***, ***через*** русского языка именами существительными с послелогами ***дене***, ***гоч***, ***гыч***, ***почеш***, ***ӱмбалан***, ***пелен***, ***деч посна***, ***ваштареш***, ***шотышто***, именами прилагательными, личными местоимениями и атрибутивными словосочетаниями в марийском языке, а также местоимений с предлогом ***с*** русского языка именами существительными с послелогами в марийском языке.

Предметом нашего исследования послужили переводы, осуществленные в МарНИИЯЛИ по поступившим заявкам.

В предыдущих статьях и издании научно-справочного характера нами выявлены такие

виды трансформации, как перестановка, добавление, опущение и замена [1, с. 51–59; 2, с. 31–39; 3, с. 113–139]. Как уже отметили, при переводе текстов с русского на марийский язык особого внимания заслуживает сопоставление существительных с предлогами. Функцию русских предлогов определенного падежа в марийском языке выполняют соответствующие падежные показатели.

Имена существительные винительного падежа с предлогом ***на*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными в именительном падеже:

*Номера **на лодки***	***Пуш** номер*
*Перерыв **на обед**: с 13.00 до 14.00*	***Кечывал** каныш: 13.00 гыч 14.00 марте*

2) именами существительными в дательном падеже (*-лан*):

*Заём **на** 3 дня под 0 %*	*Оксам кум кечы**лан** 0 % дене кӱсын пуэна*
*Одежда, обувь **на** любой возраст*	*Тӱрлӧ ийготан-влак**лан** вургем ден йолчием*
*Прием денежных средств по объявлению **на** взнос наличными от юридических лиц: с 10.00 до 13.00*	*Юридический лица деч увертарымаш почеш взнос**лан** оксам налмаш: 10.00 гыч 13.00 марте*

3) именами существительными в винительном падеже:

*Проверься **на** инфекци**и***	*Инфекций**ым** терге*
*Курение табака пагубно воздействует **на** Ваше здоровь**е** и здоровье окружающих Вас людей*	*Тамакым шупшмаш Тендан тазалыкдам да Тендан йыр улшын тазалыкышт**ым** локтылеш*
*Заходи **на** кофеёк*	*Кофе**м** йӱаш пуро*
*Нажмите **на** товар для печати ценника*	*Ак кагазым налаш сату**м** темдалза*

4) именами существительными в направительном падеже (***-ш*** (***-ыш***, ***-шке*** (***-ышке***):

*Выезд менеджера **на** мест**о***	*Менеджер вер**ышке** мия*
*Приходите в демонстрационный центр GERAGEM **на** бесплатные демонстрационные сеанс**ы**!*	*GERAGEM рӱдерыш яра ончыктымо сеанс**ыш** толза!*
*Ошибочно напечатанные стикеры клеить **на** тумб**у***	*Йоҥылыш савыктыме стикерым тумб**ыш** пижыктыман*

5) причастиями в значении имени существительного с послелогом ***почеш***:

*Таблички **на** заказ*	*Йодмо **почеш** лӱмоҥа*
С удовольствием сделаем для Вас *любые изделия **на** заказ*	*Тендан йодмыда **почеш** кеч-могай арверым уло кумылын ыштена*
*Шьём **на** заказ*	*Йодмыда **почеш** ургена*

Итак, существительные винительного падежа с предлогом ***на*** русского языка в марийском языке заменяются в большинстве случаев именами существительными в именительном, дательном, винительном и направительном падежах, а также причастиями в значении имени существительного с послелогом ***почеш***.

Сочетания [предлог ***на*** + имя числительное + имя существительное] русского языка в марийском языке заменяются сочетаниями [имя числительное + имя прилагательное на ***-ан***]:

*За активное участие в строительстве объекта «Марийский национальный театр оперы и балета **на** 500 мест в г. Йошкар-Оле»*	*«Йошкар-Оласе 500 вер**ан** опер да балет марий калыкле театр» объектым чоҥымаште пашам чолган шуктымылан*

Имена существительные в предложном падеже с предлогом ***на*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными в именительном падеже:

*Клюква **на** коньяке*	*Турнявӧчыж коньяк*
*Чернослив **на** коньяке*	*Шемсливе коньяк*

2) именами существительными в местном падеже (***-ыште, -ышто***):

*За многолетнюю добросовестную работу по подготовке и проведению выборов, проводимых **на** территори**и** Республики Марий Эл*	*Марий Эл Республик кундем**ыште** сайлыме пашам ямдылымаште да тудым эртарымаште шуко ий тыршен ыштымылан*
*В этом здании **на** страж**е** детского здравоохранения работала Лелия Ивановна Соколова*	*Тиде пӧртыштӧ йоча тазалык аралыме алан**ыште** Лелия Ивановна Соколова пашам ыштен*
*Весы – **на** касс**е**!*	*Виса – касс**ыште**!*

3) именами существительными с послелогом ***гоч***:

*Приём заявок по телефону и **на** сайт**е***	*Йодмашым телефон дене да сайт **гоч** налына*

4) именами существительными с послелогом ***ӱмбалан***:

*Гравировка **на** замк**ах***	*Кӧгӧн **ӱмбалан** гравироватлымаш*

5) именами существительными с послелогом ***дене***:

*Займы наличными в день обращения при предъявлении паспорта и второго личного действующего документа **на** услови**ях** платности и возвратности, без скрытых процентов и комиссий представляются агентом ООО МФО «Центрофинанс Групп»*	*Оксам кӱсын йодын мийыме кечын паспорт да вес шке документым ончыктымо деч вара, жапыштыже тӱлымӧ да пӧртылтымӧ ой **дене** келшышын, процент ден комиссийым шылтыде, «Тӱшка рӱдыфинанс» МФО АОУ-н агентше пуа*
*Государственное бюджетное образовательное учреждение дополнительного образования детей Республики Марий Эл «Специализированная детско-юношеская спортивная школа по борьбе **на** пояс**ах** и борьбе корэш»*	*Марий Эл Республикын йоча-влаклан ешартыш шинчымашым пуышо «Ӱштӧ да корэш кучедалмаш **дене** йоча ден самырык-влаклан лӱмын спорт школ» кугызаныш бюджет туныктымо тӧнежше*
***На** правах рекламы*	*Рекламе права **дене***

6) именами прилагательными на ***-се, со, сӧ*** (***-ысе, -ысо, -ысӧ***):

*Голосование осуществляется прикосновением пальца к соответствующей надписи **на** экране*	*Йӱклымаш экран**ысе** келшыше возымашым парня дене тӱкалтен эртаралтеш*
*Рыба **на** льду*	*Ий**ысе** кол*

Как видно из вышеуказанных примеров, отдельные имена существительные в предложном падеже с предлогом ***на*** русского языка в марийском языке заменяются именами существительными в именительном и местном падежах, именами существительными с послелогами ***гоч***, ***ӱмбалан***, ***дене***, а также именами прилагательными на ***-се, -со, -сӧ, -ысе, -ысо, -ысӧ.***

Имена существительные в родительном падеже с предлогом ***для*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными в именительном падеже:

*Одежда **для** новорожденн**ых***	***Аза** вургем*
*Краски **для** волос*	***Ӱп** чия*
*Мебель **для** ванн**ых** комнат*	***Ванне** пӧлем мебель*
*Салон мебели и текстиля **для** дома*	***Пӧртарвер** ден **текстиль** салон*

2) именами существительными в дательном падеже (***-лан***):

*Твой голос важен **для** Марий Эл*	*Тыйын йӱкет Марий Э**лан** кӱлешан*
*Чрезмерное употребление алкоголя вредно **для** здоровь**я** человека*	*Аракам утыж дене йӱмаш тазалык**лан** энгекым конда*
*Особые условия **для** постоянн**ых** клиент**ов***	*Эре пайдаланыше клиент**лан** посна йӧн*
*Одежда **для** беременн**ых** и кормящих мамочек*	*Мӱшкыран ӱдырамаш ден пукшышо ава**лан** вургем*

3) именами существительными в винительном падеже (***-м***, ***-ым***):

*Специальный приёник **для** содержани**я** лиц, арестованных в административном порядке*	*Администраций йӧн дене арестоватлыме ең-влак**ым** кучымо лӱмын приёмникше*

4) личными местоимениями в дательном падеже (***-лан***):

*Всё самое вкусное **для** Вас!*	*Эн тамлыже **Тыланда**!*
*И мы **для** вас откроем двери*	*Ме **тыланда** омсам почына*
*Работаем **для** вас*	*Пашам **тыланда** ыштена*

5) именами прилагательными на ***-лык***:

*Обувь **для** дом**а***	*Мӧнгы**лык** йолчием*
*Спецодежда **для** работ**ы***	*Паша**лык** вургем*

Таким образом, имена существительные в родительном падеже с предлогом ***для*** русского языка в марийском языке заменяются именами существительными в именительном, дательном и винительном падежах, а также личными местоимениями в дательном падеже, именами прилагательными на ***-лык***.

Имена существительные в родительном падеже с предлогом ***без*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными в сочетании с послелогом ***деч посна***:

***Без** перерыв**а** на обед*	*Кечывал каныш **деч посна***
*Три дня **без** процент**ов***	*Кум кече процент **деч посна***
Без** обеда и выходн**ых	*Кечывал кочкыш да каныш кече **деч посна***
*Волжский центр для детей-сирот и детей, оставшихся **без** попечения родителей*	*Тулык да ача-ава **деч посна** кушшо йоча-влаклан Волжскысо рӱдер*

Имена существительные в родительном падеже с предлогом ***от*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными в сочетании с послелогом ***деч***:

*«Специальная защита **от** халитоза»*	*«Халитоз **деч** лӱмын аралтыш»*
*Окна **от** Андрея*	*Андрей **деч** окна*

2) причастиями в значении существительного в родительном падеже:

*Цены **от** производителя*	*Ыштен лукш**ын** акше*

Итак, отдельные имена существительные в родительном падеже с предлогом ***без*** русского языка в марийском языке заменяются именами существительными в сочетании с послелогом ***деч посна***. Имена существительные в родительном падеже с предлогом ***от*** русского языка в марийском языке заменяются именами существительными в сочетании с послелогом ***деч*** и причастиями в значении существительного в родительном падеже.

Сочетания [предлог ***от*** + имя прилагательное + имя существительное] русского языка в марийском языке заменяются:

1) сочетанием [имя прилагательное + имя существительное + послелог ***деч***]:

*Приём денежных средств по объявлению на взнос наличными **от** юридических лиц: с 10.00 до 13.00*	*Юридический лица **деч** увертарымаш почеш взнослан оксам налмаш:10.00 гыч 13.00 марте*

2) сочетанием [имя существительное + имя существительное + послелог ***дене***]:

*За пользование займом начисляется плата из расчёта 0%; 1%; 1,5% в день в зависимости **от** Тарифного Плана*	*Тариф план **дене** келшышын, кӱсын налме оксам кучылтмылан кечыште 0%; 1%; 1,5% ешаралтеш*

Сочетания [предлог ***от*** + имя числительное + имя существительное] русского языка в марийском языке заменяются сочетанием [имя числительное + имя прилагательное на ***-се, -со, -сӧ*** (***-ысе, -ысо, -ысӧ***]:

*Приказ **от** 17 августа 2018 года № 117*	*2018-ше ий 17-ше август**ысо** 117-ше №-ан шӱдык*
*Постановление **от** 6 ноября 2018 года № 110*	*2018-ше ий 6-шо ноябрь**ысе** 110-шо №-ан пунчал*
*Лицензия № 524 **от** 22 сентября 2017 года*	*2017-ше ий 22-шо сентябрь**ысе** 524-ше №-ан лицензий*

Имена числительные в родительном падеже с предлогом ***от*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами числительными в сочетании с послелогом ***гыч***:

*Срок займа – **от** 5 до 16 дней*	*Кӱсынлымӧ жап – 5 **гыч** 16 кече марте*
*Займы предоставляются по паспорту гражданам России, проживающим или работающим в регионах обращения, в возрасте **от** 21 до 70 лет*	*Кӱсын окса йодын мийыме кундемыште илыше але пашам ыштыше 21 **гыч** 70 ий марте ийготан Россий гражданлан паспорт дене пуалтеш*
*Условия предоставления займа: сумма **от** 1000 до 25 000 руб. сроком на 20 дней*	*Оксам кӱсын пуымо йӧн: кӱсынлымӧ кугыт 1000 **гыч** 25 000 теҥге марте 20 кечылан*

Имена существительные в родительном падеже с предлогом ***с*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными с послелогом ***гыч***:

*Вход **с** торца*	*Ӧрдыж **гыч** пурыман*
*Переводы **с** карты на карту*	*Карт **гыч** картыш кусарымаш*

Имена существительные в творительном падеже с предлогом ***с*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными с послелогом ***дене***:

*9 Мая. **С** Днём великой Победы!*	*9-ше Май. Кугу сеҥымаш кече **дене**!*
*В соответствии **с** расписанием студии*	*Студий расписаний **дене** келшышын*
*Режим работы **с** клиентами*	*Клиент-влак **дене** пашам ыштыме жап*
***С** праздником весны*	*Шошо пайрем **дене***

2) именами существительными с послелогом ***шотышто***:

*Сделки **с** недвижимостью*	*Недвижимость **шотышто** ойвидыш*

3) именами существительными с послелогом ***вашташ***:

*Государственное бюджетное учреждение Республики Марий Эл «Мари-Турекская районная станция по борьбе **с** болезнями животных»*	*Марий Эл Республикын «Вольык, янлык чер **вашташ** шогышо Марий Турек районысо станций» кугыжаныш бюджет тӧнежше*

4) именами прилагательными на ***-ан***:

*Автомобили **с** пробегом*	*Кудалыштм**ан** автомобиль*
*Сеть кафе **с** доставкой*	*Намиен пуым**ан** кафе радам*
*Административное здание **с** орнаментом (бывший купеческий)*	*Орнамент**ан** администраций пӧрт (ондак купечын лийын)*

Как видно из вышеуказанных примеров, некоторые имена числительные в родительном падеже с предлогом ***от*** русского языка в марийском языке заменяются именами числительными в сочетании с послелогом ***гыч***. Имена существительные в родительном падеже с предлогом ***с*** – именами существительными с послелогом ***гыч***. Отдельные имена существительные в творительном падеже с предлогом ***с*** русского языка в марийском языке переводятся именами существительными с послелогами ***дене***, ***шотышто***, ***вашташ***, а также именами прилагательными на ***-ан***.

Сочетания [предлог ***с*** + имя прилагательное + имя существительное] русского языка в марийском языке заменяются:

1) сочетанием [имя прилагательное + имя прилагательное на ***-ан (-ян)***]:

*Общество **с** ограниченной ответственностью*	*Ањысыр ответственност**ян** ушем*

2) сочетанием [имя существительное + имя прилагательное на ***-ан (-ян)***]:

*Муниципальное бюджетное дошкольное образовательное учреждение «Детский сад № 35 «Подснежник» для детей **с** аллергическими заболеваниями г. Йошкар-Олы»*	*«Йошкар-Оласе аллергий чер**ан** йоча-влаклан 35-ше №-ан «Лумпеледыш» йочасад» муниципал бюджет школ деч ончычсо туныктымо тӧнеж*

Сочетания [предлог ***с*** + имя числительное + имя существительное] русского языка в марийском языке заменяются сочетанием [имя числительное + имя существительное + послелог ***гыч***]:

*Работаем **с** 2003 года*	*2003-шо ий **гыч** пашам ыштена*

Сочетания [предлог ***с*** + имя числительное] русского языка в марийском языке заменяются сочетанием [имя числительное + послелог ***гыч***], например:

*Зимний сезон **с** 6.00 до 20.00 часов*	*Теле жаплан 6.00 **гыч** 20.00 шагат марте*
*Обед **с** 13.00 до14.00 часов*	*Кечывал кочкыш 13.00 **гыч** 14.00 шагат марте*

Местоимения в творительном падеже с предлогом ***с*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) послелогом ***пелен***:

Кофе ***с собой***	*Кофе****м пелен налаш лиеш***

2) послелогом ***пелен*** с притяжательным суффиксом (***-ет***):

Возьми ***с собой****!*	***Пеленет*** *нал!*

Имена существительные в винительном падеже с предлогом ***через*** русского языка в марийском языке заменяются:

1) именами существительными с послелогом ***гоч***:

Вход ***через*** *зал обслуживания юридических лиц (2 этаж)*	*Юридический лица дене пашам ыштыме пӧлем* ***гоч*** *пурыман (2-шо пачаш)*
Ветеранам возврат 100% ***через*** *соцзащиту*	*Ветеран-влаклан соцаралымаш* ***гоч*** *тӱрыснек пӧртылтымаш*
Выход ***через*** *кассы*	*Лекме вер кассе* ***гоч***

Сочетания [предлог ***через*** + имя прилагательное + имя существительное] русского языка в марийском языке заменяются: 1) сочетаниями [причастие + имя существительное + послелог ***гоч***]:

Через *торговый зал*	*Сатулымо пӧлем* ***гоч***

2) сочетаниями [имя существительное + имя существительное + послелог ***гоч***]:

Вход ***через*** *ортопедический салон*	*Ортопедий салон* ***гоч*** *пурыман*

Местоимения в творительном падеже с предлогом ***с*** русского языка в марийском языке заменяются послелогом ***пелен***. Имена существительные в винительном падеже с предлогом ***через*** русского языка в марийском языке переводятся именами существительными с послелогом ***гоч***.

Итак, функцию русских предлогов определенного падежа в марийском языке выполняют соответствующие падежные окончания. Некоторые словосочетания с предлогами ***на***, ***от***, ***с*** русского языка в марийском языке заменяются сочетаниями без послелогов. Отдельные сочетания с предлогами ***от***, ***с***, ***через*** переводятся сочетаниями с послелогами ***деч***, ***дене***, ***гыч***, ***гоч***.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ипакова М.Т.* Некоторые проблемы перевода официальных и рекламных текстов с русского на марийский язык // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст./ Мар. гос. ун-т.; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. – Йошкар-Ола, 2016. – С. 51–59.

2. *Ипакова М.Т.* Сопоставительный анализ текстов перевода официальных наименований учреждений с русского на марийский язык // XVI Игнатьевские чтения: Материалы докладов и выступлений на Региональной научно-практической конференции «Наследие горных мари: история и современность» (Козьмодемьянск, 1 апреля 2016 г.). – Йошкар-Ола, 2017. – С. 31–39.

3. *Ипакова М.Т.* Наименования государственных органов, организаций, учреждений и предприятий Республики Марий Эл с переводом на марийский язык. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, Издательский дом «Марийское книжное издательство», 2018. – 188 с.

Marina Ipakova

REVISITING TRANSLATION FROM THE RUSSIAN INTO THE MARI LANGUAGE

The article considers the main features and some difficulties in the translation of official texts and advertisements from Russian into Mari. In translation, the comparison of nouns with prepositions is worthy of notice. Their correlation shows that the case of the Russian noun with a preposition is not similar to its equivalent in the Mari language.

Keywords: comparative analysis; equivalent; substitution; preposition; genitive; accusative; dative; noun; adjective; numeral.

Ипакова Марина Тимерьяновна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: marinaipakova@rambler.ru

Ipakova Marina Timeryanovna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: marinaipakova@rambler.ru

УДК 811.511.151

НАИМЕНОВАНИЯ ОХОТНИЧЬИХ ЛОВУШЕК В МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

© 2018 г. Э.И. Пекшеева

Статья посвящена исследованию лексики, связанной с охотничьим промыслом, включающей в себя наименования охоты, занимающихся охотой, действий, которыми сопровождается охота, названия орудий охоты, ловушек, охотничьих ружей и их частей и др. Особое внимание уделяется изучению наименований ловушек, которыми пользовались марийские охотники. Выявлено, что наименования ловушек в большинстве своем зависят от материала изготовления, от того, на какого зверя ведется охота и т.д.

Ключевые слова: лексика; охота; охотничьи силки; марийские охотники.

В словарном составе марийского языка значительное место занимает лексика традиционных занятий и промыслов. В данном пласте лексики содержится ценнейшая информация об особенностях материальной культуры марийцев, о чертах устройства их социальной жизни, так или иначе связанных с духовными ценностями марийского народа.

Среди различных промыслов, которые были свойственны марийскому народу, охота является доминирующей. Как свидетельствуют многочисленные факты исторического, археологического и лингвистического характера, их возникновение уходит корнями в далекое прошлое. О развитой охоте марийцев IX–XI веков свидетельствуют археологические материалы. Во многих памятниках того времени обнаружены кости диких животных, части лука, наконечники стрел (с тупыми или костяными насадками) и т.д. При характеристике марийской охоты следует, прежде всего, отметить, что техника ее вплоть до конца XIX века, несмотря на значительную давность промысла, продолжала быть примитивной. Примитивными были орудия охоты; способы охоты также отличались архаичностью, хотя охотники были искусными и опытными [4, с. 31]. Именно человек, изобретая орудия, дает им соответствующие названия. Марийская охотничья лексика отличается большим разнообразием предметов, поэтому данная семантическая группа включает в себя большое количество наименований, подразделенных нами на ряд подгрупп по функциональному назначению. При этом следует отметить, что названия охотничьих ловушек марийского языка имеют многочисленные диалектные варианты, синонимы.

Приемы охоты у марийцев отличались своим разнообразием. В частности, были распространены различного типа ловушки. Марийцы устраивали ямы, западни, расставляли сети, силки, настраивали капканы.

Одними из наиболее простых приемов ловли зверей являлись ямы. Об этом способе лова у марийцев упоминается в статье Миллера: «Больших зверей ловят большей частью ямами» [4, с. 31]. Также на охоте применялись ловушки и сети, для названия которых в марийском языке и его диалектах употреблялись следующие наименования: *атма* [1, с. 27] ‘сеть для ловли рыб и зверей (зайцев)’, *вапш* [7, с. 182] ‘тенета; приспособление для ловли зверей из натянутой сети’, *ваптышохот* [1, с. 33] ‘сеть для ловли зайцев’, *вӓвшохот* [17, с. 10] ‘тенета для зверей; сеть для ловли зверей’, *воптыӹш*, *ваптыӹш* [1, с. 38] ‘сеть для ловли зверей’. Довольно характерной для марийской охоты являлась ловушка с корзиной, с помощью которой охотились на мелкого зверя и птиц. Ловушка состояла из деревянной рамы (дл. 30 см, шир. 14 см). К палке привязывалась мочальная веревка, образовавшая тетиву. На двух противоположных сторонах рамы делались желобки, по которым двигался брусок (с палочкой в середине и выемкой на конце), упирающийся в веревку. Деревянная

развилка прилагалась так, что короткий брусок двигался по выемкам рамы, а длинный упирался в веревку. К концу рамы привязывалась небольшая корзина четырехугольной формы. Для того чтобы насторожить ловушку на зверя, скользящий брусок вытягивался, при этом веревка натягивалась, а корзинка оставалась открытой.

На мелких зверей и птиц охотники устанавливали силки – небольшие ловушки из конского волоса с пеньковыми концами, надетыми на можжевеловую дужку. Осенью каждый охотник ставил от 200 до 500 силков. Ставили их в холодное время года, когда тушка животного, попавшего и погибшего в силках, не так сильно портилась. Силки для ловли птиц изготовляли из конского волоса, и они имели разные наименования: *лӱдӧ, лӧдӧ, лӱш, рӱдӧ* [1, с. 110] ‘ловушка для птиц’, *лӧдӧ* [5, с. 296; 10, с. 398], *лӱдыӵ*, *лӱдыш* [7, с. 83] ‘силки, ловушка из петель конского волоса; приспособление для ловли птиц и мелких зверей’, *лӱйӱс* [10, с. 453] ‘капкан в виде лука с тетивой для ловли маленьких зверьков’, *тӱчаш* [5, с. 612] ‘силок для ловли птиц’, *цицäш* [2, с. 261] ‘силок, капкан; петля для ловли птиц и мелких животных’, *чӱчаш* [14, с. 453] ‘силок, ловушка на мелких птиц в виде затягивающейся петли’, *шаргӱр* [15, с. 42] ‘силок; петля для ловли птиц (из конского волоса)’, *шароԓа* [15, с. 52] ‘силок; доска с петлями для ловли птиц (петля изготовляется из конского волоса)’, *оптыш* [11, с. 330] ‘силок; петля для ловли птиц и зайцев, длиной около одного аршина или более’, *шароԓго* [1, с. 58] ‘силок; петля для ловли птиц и мелких животных’, *шароптыш* [15, с. 52] ‘силок; петля из конского волоса для ловли птиц’, *шаргӱл* [1, с. 261] ‘тенета, сеть для ловли птиц и зверей’, *шопшар* л., *шапшар* г. [15, с. 237] ‘*перен*. сеть, клетка’, *шӧрга* [1, с. 270; 15, с. 269] ‘петля, силок; приспособление в виде затягивающейся петли для ловли птиц и зверей’, ‘тенета, сеть для ловли птиц и зверей’, *шӧргыш* [1, с. 271; 17, с. 154] ‘тенета для зверей, а также силок для ловли птиц’, *капкан* [16, с. 17; 7, с. 48; 5, с. 178; 17, с. 37; 1, с. 62] ‘капкан, западня, ловушка’, *шӱртӧ* [15, с. 426] петля из нити (для ловли зверей), *шӹртӹ* [17, с. 163] ‘тенета для зверей’.

В зависимости от назначения ловушки изготовлялись отдельно для каждого зверя. Для обозначения ловушек для зайцев употреблялись сложные слова: *мераԓвот* [1, с. 131] ‘капкан, силок’, *мераԓоптыш* [1, с. 131] ‘сеть-тенета длиной до 30–40 м., шириной до 2 метров’, *мераԓшӱртӧ* [1, с. 131] ‘затягивающая петля из проволоки для ловли зайцев’, *мераԓчеп* [1, с. 131] ‘проволока для ловли зайцев’, где лексема *мераԓ* указывает на предназначение ловушки.

В конце XIX века на смену деревянным ловушкам постепенно приходят металлические капканы кустарного и фабричного производства. Если деревянные капканы не пахли ничем, то с приходом железных капканов охотникам приходилось хитрить, к ним не притрагивались голыми руками, использовали рукавицы. При установке капканов их маскировали, делая незаметными для зверя. Капканы для зимней охоты на зайцев обшивали белым холстом, чтобы они были не заметны на снегу. Для их обозначения широко известно наименование *капкан* [16, с. 17; 7, с. 48; 5, с. 178; 17, с. 37; 1, с. 62] ‘капкан, западня, ловушка’.

В «Словаре балтачевского говора марийского языка» А.А. Илиевой встречается лексема *кӧсäк* в значении ‘дубинка (орудие охоты)’ [3, с. 70]. Данная лексическая единица в марийском литературном языке употребляется в форме *кӧсак* и обозначает ‘дубина, жердь, вага, рычаг’, а в горномарийской литературной норме – *кӧсäк*.

Необходимо отметить специфические семантические характеристики лексики, связанной с охотничьим промыслом. Это явление синонимичности, вариантности, многозначности, основанной чаще всего на метонимических и метафорических связях.

Явление синонимии представлено тремя синонимическими рядами: *атма – вапш* в значении ‘сеть для ловли зверей’; *лӧдӧ – лӱйӱс – тӱчаш – шаргӱр – шароԓа – шароԓго – шароптыш – шопшар – шӧрга* в значении ‘петля, силок; приспособление в виде затягивающейся петли для ловли птиц и зверей’, ‘тенета, сеть для ловли птиц и зверей’; *мераԓвот – мераԓоптыш – мераԓшӱртӧ – мераԓчеп – шӱртӧ* ‘петля из нити проволоки (для ловли зверей)’.

Многозначными являются слова: *атма* ‘1) намёт; 2) перепонка на лапах (у водоплавающих птиц); 3) сеть для ловли птиц и зверей (зайцев)’; *вапш* ‘1) сеть рыболовная; 2) тенета; приспособление для ловли зверей из натянутой сети’; *шӱртӧ* ‘1) нить, нитка;

пряжа; 2) леска, леса; прикрепляемая к удилищу длинная прочная нить; 3) *перен*. петля из нитки (для ловли зверей)'; *лӧдӧ* '1) ловушка, капкан, западня; приспособление для ловли птиц, зверей и рыб; 2) *перен.* западня, уловка, специально подстроенная кем-л. с целью задержать, поймать, разоблачить кого-л. в чём-л.'; *шӧрга*'1) петля; сложенный и завязанный кольцом конец верёвки, шнурка и т.д.; 2) петля, силок; приспособление в виде затягивающейся петли для ловли птиц и зверей; 3) петля'. Вариантами являются следующие наименования: *лӱдӧ – лӧдӧ – рӱдӧ – лӱдӹ – лӱдыш* в значении 'силок, ловушка из петель конского волоса; приспособление для ловли птиц и мелких зверей'; *тӱчаш – цицӓш – чӱчаш* в значении 'силок, ловушка на мелких птиц в виде затягивающейся петли'; *шаргӱр – шаргӱл* в значении 'силок; петля для ловли птиц (из конского волоса)'; *шопшар – шапшар* в значении 'сеть, клетка'; *шӧрга – шӧргыш* в значении 'тенета для зверей, а также силок для ловли птиц'; *шӱртӧ – шӹртӹ* в значении 'петля из нити (для ловли зверей), тенета для зверей'.

Итак, названия охотничьих ловушек представляют собой богатый лексический материал, который состоит из простых (*лӧдӧ*, *оптыш*, *шӧрга*, *вапш*, *капкан*, *шӱртӧ* и др.) и сложных наименований (*мераҥвот, мераҥоптыш*, *мераҥшӱртӧ*, *мераҥчеп*, *шароҥа*, *шароҥго*, *шароптыш*). Слова в данной семантической группе вступают между собой в отношения синонимии, вариантности, а также являются многозначными.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Васильев В.М.* Марий мутэр. Тӱрлӧ вэре илӹшэ марийӹн мутшӹм таҥастарен нэргэлӹмэ книга. – М.: Центр. изд-во народов СССР, 1928. – 347 с.

2. *Иванов И.Г.* Словарь северо-западного наречия марийского языка. – Йошкар-Ола, 1971. – 304 с.

3. *Илиева А.А.* Словарь балтачевского говора марийского языка. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2009. – 160 с.

4. *Крюкова Т.А.* Материальная культура марийцев XIX века. – Йошкар-Ола: Мар. книжное изд-во, 1956. – 159 с.

5. Марийско-русский словарь. – М.: Госуд. изд-во иностранных и национальных языков, 1956. – 863 с.

6. Марийцы. Историко-этнографические очерки. Издание 2-е, дополненное. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. – 482 с., илл.

7. *Саваткова А.А.* Словарь горного наречия марийского языка. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1981. – 235 с.

8. Словарь марийского языка, Т. I: А-З / сост.: А.А. Абрамова, И.С. Галкин, Н.И. Исанбаев и др. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1990. – 488 с.

9. Словарь марийского языка, Т. II: И-К (и-коса) / сост.: А.А. Абрамова, В.И. Вершинин, А.С. Ефремов и др. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. – 464 с.

10. Словарь марийского языка. Т. III: К–Л (косараш–ляпкыме) / сост.: Л.И. Барцева, В.И. Вершинин, Л.П. Грузов и др. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1994. – 504 с.

11. Словарь марийского языка. Т. IV: М–Ӧ (ма–ӧрчыктарымаш) / сост.: А.А. Абрамова, Л.И. Барцева, В.Н. Васильев и др. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1998. – 384 с.

12. Словарь марийского языка. Т. V: Ӧ (ӧрчыктарыме), П / сост.: А.А. Абрамова, Л.И. Барцева, Г.С. Патрушев и др. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2000. – 508 с.

13. Словарь марийского языка. Т. VI: Р–С / сост. В.И. Вершинин, И.Г. Иванов, Н.И. Исанбаев. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2001. – 368 с.

14. Словарь марийского языка. Т. VIII: У–Ч / сост.: А.А. Абрамова, Л.И. Барцева, В.И. Вершинин и др. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2003. – 511 с.

15.Словарь марийского языка. Т. IX: Ш, Щ / сост.: А.А. Абрамова, Е.А. Черашова. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2004. – 520 с.

16. *Троицкий В.П.*Черемисско-русский словарь. – Казань, 1894. – 87 с.

17. *Шорин В.С.* Маро-русский словарь горного наречия. – Казань, 1920. – 174 с.

Elvira Peksheeva

NAMES OF HUNTING TRAPS IN THE MARI LANGUAGE

In the article, an investigation on vocabulary related to hunting has been undertaken. It includes types of hunting and hunters, actions that accompany hunting, names of hunting tools, traps, rifles and their components, etc. Special attention is given to the study of traps names used by Mari hunters. It has been revealed that, for the most part, the traps names depended on the material they were made from, the animal they hunted and other factors.

Keywords: vocabulary; hunting; hunting snares; Mari hunters.

Пекшеева Эльвира Ивановна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: peksheevaelya@rambler.ru

Peksheeva Elvira Ivanovna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute,
Yoshkar-Ola
e-mail: peksheevaelya@rambler.ru

УДК 811.511.132

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ КОМИ ЯЗЫКА

© 2018 г. А.Н. Ракин

Метеорологическая лексика занимает важное место в словарном фонде коми языка. Она представляет собой самостоятельную систему, которая имеет свою структурную организацию, обладает собственным составом объектов номинации и необходимым для их обозначения набором лексических единиц. Данная лексическая система имеет древние истоки, ее развитие происходило на всех важнейших этапах эволюции коми языка. Проведенное исследование показало, что в основе метеорологической лексики коми языка лежит исконный пласт. Иноязычный компонент, начало формирования которого относится к общепермской эпохе, имеет незначительный удельный вес и существенного воздействия на данную отрасль словарного состава не оказал.

Ключевые слова: коми язык; метеорологическая лексика; исконный фонд; типы заимствований.

Как в любом естественном языке, метеонимическая лексика коми состоит из двух компонентов: исконный фонд и заимствования.

Исконный фонд метеорологической лексики коми языка с точки зрения происхождения представляет собой многослойную структуру. В соответствии с хронологией возникновения в нем различаются допермские, общепермские, пракоми и собственно коми образования. Допермские (прауральские, прафинно-угорские, прафинно-пермские), прапермские и пракоми метеорологические названия составляют общее наследие всех трех или двух современных пермских языков. Собственно коми метеонимы – поздние образования, возникшие после распада прапермской и пракоми языковых общностей.

I. Группа прауральских метеонимов состоит из двух обозначений, относящихся к одной микросистеме – названиям атмосферных осадков:

**kura* «иней, мелкий снег» [12, с. 215] > кз. *гыӧр* «иней», кп. *гыӧр* «тж», удм. *гӧр* «иней; изморозь». Генетические соответствия имеются в финском, карельском, саамском, мансийском и селькупсом языках; *s'arз* «твердый снег, ледяная корка на снегу» [12, с. 464] > кз. *чарӧм* «наст», кп. *чарӧм* «тж». В современном удмуртском языке данный метеоним не употребляется. Генетические соответствия имеются в венгерском, ненецком, селькупском, камасинском языках.

II. Группа обозначений прафинно-угорского происхождения состоит из 11 примеров, относящихся ко всем пяти микросистемам метеонимов:

säŋз* «воздух» [12, с. 435] > кз. *сынӧд* «воздух», кп. *сынӧт* «марево». В удмуртском языке не употребляется. Генетические соответствия имеются в финском и венгерском языках; **el'з* «сырой, мокрый» [12, с. 73] > кз. *уль* «сыро, влажно», кп. *уль* «тж», удм. *ыль* «тж». Генетические соответствия имеются в марийском и мансийском языках; **kuтз* «облако; туча» [12, с. 204] > кз. *кымӧр* «облако; туча», кп *кымӧр* «тж». В удмуртском языке не употребляется, удм. *пилем* «облако; туча» с коми примерами этимологически не связано. Соответствия имеются в финском, мансийском, венгерском и мордовских языках; **pičз* (pečз*) «иней; роса» [12, с. 377] > кз. *пуж* «иней», кп. *пуж* «тж», удм. *пужмер* «тж». Сопоставляются с саамским, марийским и хантыйским примерами; **pзrkka* «вьюга» [4, с. 233] > кз. *пуркӧситӧм* «вьюга», удм. *пурӟыны* «подняться, подниматься, вздыматься». В коми-пермяцком языке не употребляется. Сопоставляются с марийским, эрзянским, мокшанским, финским, саамским, мансийским и хантыйским примерами.

III. Группа метеонимов прафинно-пермского происхождения состоит из 7 примеров, относящихся к трем микросистемам – к обозначениям состояния атмосферы, осадков и ветров: **šonz* «теплый» [12, с. 787] > кз. *шоныд* «тепло», кп. *шоныт* «тж», удм. *шуныт* «тж». Сопоставляются с финским и эстонским примерами; **lume* «снег» [12, с. 253] > кз. *лым* «снег», кп. *лым* «тж», удм. *лымы* «тж». Сопоставляются с финским, эстонским, саамским, марийским и мордовскими примерами; **tule* «ветер» [12, с. 800] > кз. *тӧв* «ветер», кп. *тӧв* «тж», удм. *тӧл* «тж». Сопоставляются с финским, эстонским и марийским примерами.

IV. Метеонимическая лексика общепермского происхождения унаследована из прапермского языка основы. Обозначения данной диахронической группы употребляются только в современных пермских языках и дальнеродственных соответствий не имеют:

**šuk-* «ненастье» [4, с. 323] > кз. *шукӧб* «ненастье», удм. *шукырес* «страшный, жуткий (о ветре)». В коми-пермяцком языке не употребляется; **sajkɨt* «прохладно, свежо» [4, с. 248] > кз. *сайкыд* «прохладно», кп. *сайкыт* «тж», удм. *сайкыт* «тж»; **zer* «дождь» [4, с. 108] > кз. *зэр* «дождь», кп. *зэр* «тж», удм. *зор* «тж»; **lů̈s-va* «роса» [4, с. 164] > кз. *лысва* «роса», кп. *лысва* «тж», удм. *лысву* «тж»; **šǫl'* «сырой снег» [4, с. 321] > кз. *шоль* «талый, зернистый весенний снег», кп. *шоль* «влажный, сырой», удм. *шуль* «мокрый, сырой», *шуль лымы* «мокрый снег».

V. Метеонимическая лексика пракоми происхождения. Данная группа древних метеонимов характеризуется тем, что ее формирование происходило после распада прапермской языковой общности и расхождения предков коми с древними удмуртами. Поэтому данный разряд лексических единиц в основном употребляется только в двух северных пермских языках – в коми-зырянском и коми-пермяцком. Генетические соответствия им в удмуртском языке отсутствуют. Общекоми метеонимы содержатся в четырех микросистемах исследуемой лексики: **mič'a* «ясно, безоблачно» > кз. *мича* «ясно, безоблачно», кп. *мича* «тж»; **gů̈m* «гром» > кз. *гым* «гром», кп. *гым* «тж»; **šer* «град» > кз. *шер* «град», кп. *шер* «тж»; **turep* «пурга» > кз. *турӧб* «пурга», кп. *турӧп* «тж».

VI. В диахронической иерархии метеонимической лексики самый верхний (или поздний) слой составляют собственно коми-зырянские образования, которые употребляются только носителями коми языка и в других пермских языках генетических соответствий не имеют: *букыд* «пасмурно», *шы ни тӧв* «безветренно», *васӧд* «сыро, влажно», *востым* «зарница», *йидж* «туча на месте захода солнца», *сибус* «морось», *коръя лым* «снежные хлопья», *тӧвру* «ветерок», *шув* «вихрь», *бушков* «буря», *ыджыд тӧв* «сильный ветер» и т.д.

По своей структуре в составе собственно коми метеонимов различаются однословные обозначения, композиты и составные названия. Как и большинство древних метеонимов, однословные образования, как правило, являются немотивированными обозначениями. У многих названий, состоящих из двух и более частей, смысловое содержание понятно. Обычно оно связано с конкретным признаком номинации, например: кз. *сьӧд кымӧр* «туча» (букв. «черное облако»), *вой кыа* «северное сияние» (букв. «ночная заря»), *гырысь зэр тусь* «крупная капля дождя» (*гырысь* «крупный», *зэр тусь* «капля дождя»), *кышыд лым* «рыхлый снег» (*кышыд* «рыхлый»), *ыджыд тӧв* «сильный ветер» (*ыджыд* «сильный») и т.д. Во многих случаях мотивированные метеонимы, являясь метафорическими названиями, образно выражают обозначаемое явление: *кулӧмаяслы зэр* «дождь в ясную погоду» (букв. «дождь для покойников»), *сувтса зэр* «ливень» (букв. «стоячий дождь»), *лым шебрас* «снежный покров» (букв. «снежное одеяло»), *му вӧран тӧв* «сильный ветер» (букв. «землю колеблющий ветер»), *му путкыльтан тӧв* «шквал» (букв. «землю переворачивающий ветер») и т.д.

Составной частью метеонимической лексики является иноязычный компонент. В его составе в зависимости от времени проникновения различаются ранние и поздние заимствования. К числу ранних заимствований в системе метеорологической лексики, появившихся в прапермскую эпоху, относится слово, обозначающее бурю, праформа реконструируется в виде **s'ů̈l-* «буря, ураган». Этот метеоним возводится к древнебулгарскому источнику. В качестве доказательства его неисконности приводится чув. *çил* «ветер», имеющее параллели в других тюркских

языках, например, в башкирском и киргизском [4, с. 271).

Группа поздних заимствований состоит из метеонимов русского и прибалтийско-финского происхождения. В качестве источника для заимствований первого типа послужила как лексика русского литературного языка, так и народных говоров: *атмосфера* «атмосфера» [3, с. 34] < рус., ср. *атмосфера* «газообразная оболочка Земли и некоторых других планет» [7, с. 50]; *температура* «температура» [3, с. 639] < рус., ср. *температура* «степень нагретости чего-л. (какого-л. тела, вещества)» [8, с. 352]; *жар* «жарко» [3, с. 214] < рус., ср. *жар* «жара, зной» [7, с. 472]; *падьӧр* «непогода» [6, с. 500] < рус., ср. *падер* «метель, пурга» [9, с. 105] или *падера* нвг. пск. перм. «буря с вихрем, дождем, со снегом, зимнее ненастье, мокредь» [10, с. 7]; *поводдя* «погода» [3, с. 507] < рус., ср. *погодье* «погода» [1, с. 45], *погодье* «общее состояние погоды, по местности или климат» [1, с. 256]. Согласно J. Kalima [11, с. 110], непосредственным источником заимствования послужила форма множественного числа русского слова погодья. При заимствовании произошла замена фонемы *г* исходного названия фонемой *в* и удвоение согласного звука *д*; *шляча* «слякоть, мокрый снег» [3, с. 736] < рус., ср. *шляча* пск. ниж. «сляка, слякоть, снег с дождем» [12, с. 640].

Группа прибалтийско-финских метеонимических заимствований состоит из двух названий: *чита* «изморозь» [3, с. 708] < приб.-ф., ср. ф. *siide, siite* «замерзшие испарения», ливвик. *t'siide* «мелкий дождь» [4, с. 308]; *гумыльга* «вихрь» [3, с. 163] < приб.-ф., ср. кар. *kumoal'l'ah, kumoallah*, ливвик. *kumualleh*, люд. *kumudi* «вверх дном», ф. *kumota* «опрокидывать, перевертывать» [4, с. 82].

Всего к трем типам заимствований в коми языке относятся 20 метеонимов древнебулгарского, русского и прибалтийско-финского происхождения. Они содержатся в четырех микросистемах метеонимической лексики. В группе названий атмосферных явлений, полностью состоящей из исконных образований, иноязычный компонент отсутствует [5, с. 53].

Таким образом, метеорологическая лексика коми языка представляет собой многокомпонентную (по предметно-понятийному содержанию) и многослойную (по происхождению) самостоятельную систему. Ее формирование и развитие происходило на всех важнейших этапах истории пермских языков – в прауральскую, прафинно-угорскую, прафинно-пермскую, прапермскую, пракоми эпоху и в последующие периоды. Основу метеорологической лексики коми языка составляет исконный фонд. Иноязычный компонент, начало формирования которого относится к общепермсой эпохе и восходит к трем внешним источникам, имеет незначительный удельный вес и существенного воздействия на данную отрасль словарного состава не оказал.

СОКРАЩЕНИЯ

кар.	–	карельский язык;
кз.	–	коми-зырянский язык;
кп.	–	коми-пермяцкий язык;
ливвик.	–	ливвиковский диалект карельского языка;
люд.	–	людиковский диалект карельского языка;
приб.-ф.	–	прибалтийско-финские языки;
рус.	–	русский язык;
удм.	–	удмуртский язык;
ф.	–	финский язык;
ф.-п.	–	финно-пермский праязык;
чув.	–	чувашский язык.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 3. – М.: Рус. яз., 1990. – 555 с.

2. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. – М.: Рус. яз., 1991. – 683 с.

3. Коми-роч кывчукӧр. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000. – 816 с.

4. *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. – Сыктывкар: Коми кн. изд.-во., 1999. – 430 с.

5. *Ракин А.Н.* Заимствованный компонент метеорологической лексики коми языка // Вестник угроведения. – Ханты-Мансийск, 2016. – № 1. – С. 50–56.

6. Русско-коми словарь. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2003. – 1104 с.
7. Словарь русского языка: В 4 т. / Под редакцией А.П. Евгеньевой. Т. 1. – М.: Рус. яз., 1981. – 689 с.
8. Словарь русского языка: В 4 т. / Под редакцией А.П. Евгеньевой. Т. 4. – М.: Рус. яз., 1984. – 794 с.
9. Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. 3. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1981. – 128 с.
10. Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. 4. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1983. – 136 с.
11. *Kalima J.* Die russischen Lehnwörter im Syrjänischen. – Helsingfors: Société Finno-Ougrienne, 1910. – 187 s. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia, 29).
12. *Redei K*. Uralisches etymologisches Wörterbuch. – Band 1–2. – Budapest: Akademiai Kiado, 1988. – 906 s.

Anatoly Rakin

THE ORIGIN OF THE METEOROLOGICAL VOCABULARY IN THE KOMI LANGUAGE

Meteorological vocabulary is of key importance for the Komi language. It is an independent system having its own structural organization, its own composition of nomination objects and lexical units necessary for their nomination. This lexical system is of ancient origin; its development took place on the most important stages of the Komi language evolution. It has been revealed that an indigenous language formed the basis of the meteorological vocabulary of the Komi language. Foreign language component, formed in the common Permian era, is insignificant and had no significant effect on this branch of vocabulary.

Keywords: the Komi language; meteorological vocabulary; the original fund; types of borrowings.

Ракин Анатолий Николаевич
доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора языка Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, г. Сыктывкар
e-mail: anatolij.rakin@mail.ru

Rakin Anatoly Nikolaevich
Doctor of Philology, Chief Researcher of the Language Sector at the Institute of Language, Literature and History of the Komi Research Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences, Syktyvkar
e-mail: anatolij.rakin@mail.ru

УДК 811.511.151

О РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКЕ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА
(по материалам современных марийских словарей)

© 2018 г. С.С. Сибатрова

В статье проводится семантическая классификация религиозной лексики марийского языка. Представляются краткий обзор общерелигиозных и православных терминов и более подробный анализ (семантические подгруппы) языческой лексики. Обращается внимание на (нерусское и русское) происхождение описываемых групп слов. Согласно результатам исследования, языческая лексика почти вся нерусского происхождения, а православная лексика главным образом заимствована из русского языка. Общерелигиозная лексика содержит единицы как заимствованные, так и исконные. Работа написана на основе материалов многотомного словаря марийского языка (1990–2005) и современного орфографического словаря (2011), в них выявлено более 350 слов и словосочетаний, имеющих отношение к религии.

Ключевые слова: марийский язык; религиозная лексика; семантические группы и подгруппы; общерелигиозная; православная; языческая; происхождение.

Общепризнано, что «лексика прямо или косвенно отражает действительность, реагирует на изменения в общественной, материальной и культурной жизни народа» [1, с. 257]. Нередко те или иные изменения в различных областях жизни народа обуславливают появление целых лексических, в т. ч. терминологических, пластов. Данное высказывание справедливо и по отношению к религиозной лексике марийского языка, являющейся одной из сторон выражения духовного мировоззрения марийцев.

Как известно, в наше время марийцы (прежде всего, в левобережье Республики Марий Эл) придерживаются православия, одновременно православия и язычества, язычества. Бóльшую часть (более половины) верующих составляют православные, пятая часть их являются приверженцами синкретических православно-языческих культов, а около шестой доли – традиционных (языческих) верований [5, с. 301]. По оценке Н.С. Попова, современного крупного специалиста по верованиям марийцев, «в настоящее время среди марийцев количество приверженцев православной религии растет быстрее, чем приверженцев дохристианских верований и культов» [5, с. 302].

В статье делается попытка представить краткий общий обзор религиозной лексики марийского языка и более подробный семантический анализ (семантическую классификацию) языческой лексики. При этом определенное внимание обращается и на (нерусское или русское) происхождение изучаемой группы слов. Работа написана на основе материалов многотомного «Словаря марийского языка» [7], в т. ч. рукописного дополнительного тома, и современного орфографического словаря [2]; нужно заметить, названные источники, несмотря на то что являются наиболее полными, религиозные слова отражают не исчерпывающе. В случаях употребления и полного совпадения фонетического облика слова в обеих (и в луговосточной, и в горномарийской) литературных нормах указания на распространение не даются. В отношении орфографии (в т. ч. использования прописных и строчных букв в начале слова) и перевода описываемые лексические единицы передаются в основном согласно источникам.

В связи с вышесказанным о вере народа мари и с учетом существующей практики семантической классификации подобных русских слов [8; 9; 6; 3] религиозную лексику марийского языка можно подразделить на три основные группы – общерелигиозную, православную, языческую (правда, граница между ними, в особенности между некоторыми

общерелигиозными, с одной стороны, и православными и языческими словами – с другой, нередко условная, поэтому отдельные единицы могут иногда представляться не только в одной группе).

В **общерелигиозную лексику** включаются слова, обозначающие понятия, характерные всем или нескольким религиям. Поэтому их можно использовать по отношению к ряду религий, ибо различные религии имеют, помимо специфики, немало общего. К данной группе относятся названия основных понятий вероисповедания и богословия, религиозных убеждений и учений, религиозной морали, а также понятий, противоречащих религиозным началам, канонам, истинам («сил тьмы», «богопротивных сил»). Очевидно, здесь же следует рассматривать названия действий и признаков, связанных с верой в бога вообще. Количество общерелигиозных терминов, слов и словосочетаний в источниках достигает более 100 единиц (у русских заимствований переводы, без необходимости, не приводятся): л. *азырен* (г. *äзы́рен*) ‘смерть (как существо)’, л. *акыр* ‘светопреставление, конец света’, л. *амыл* ‘предопределение (бога)’, *антирелигиозный, атеизм, атеист, баптизм, баптист, братстве*, л. *вера* (г. *верä*), л. *вес тӱня* (г. *вес свет*) ‘загробный (букв. ‘иной’) мир’, *ересь, еретик* (и *еретник*), л. *жаптӱс* книжн. ‘идол’, *идол, ислам*, л. *ия* (г. *ий*) ‘черт, дьявол’, *кардинал, катехизис, католик, католический, католичестве, конфессий, культ, лютеран* ‘лютеранец; лютеранский’, л. *марла вера* ‘марийская вера’ (комплекс синкретизированных верований и культов крещеных марийцев, включающий как почитание языческих божеств и духов, так и поклонение христианским святым), *миссионер, мистике, молитва, молитвенник, мусульманстве, общине*, л. *осал, уда* (г. *худа*) ‘зло; злодей, нечистая сила’, *ӧрт* ‘дух’, *паломник, патриарх, платонизм, православий, православный, проповедник, проповедь, пророк, протестант*, л. *пӱрымаш* (г. *пуйырымаш*) ‘судьба, рок; доля, участь; сужденное, суженое’, л. *пӱтӧ* (г. *пы́ты́*) ‘пост’, л. *узьмак*, диал. *товыт* (г. *рай*) ‘рай’, *религий, религиозный*, л. *руш(ла) вера* ‘христианская вера’, букв. ‘русская вера’, *сектант, секте*, л. *серлагыш* ‘милость, милосердие’, л. *сорта* (г. *сарта*) ‘свеча’, л. *сотана* (г. *сытона*) ‘сатана; злое начало, дьявол, злой дух’, л. *суап* ‘добро, воздаяние, милость, благодеяние’, *сукалтымаш* ‘коленопреклонение’, л. *суксо*, диал. *сакче, фӓры́штӓ* (г. *ангел, антьыл*) ‘ангел, ангел-хранитель’, *сулык* ‘грех’, *сулыкан* ‘грешный, греховный’, л. *сын* ‘образ, икона; идол’, *табу,* диал. *ойӧрӧ* ‘табу’, л. *тамык* (г. *ад*) ‘ад’, *теологий, тотем, тотемизм*, л. *тын* ‘вера’, *христиан, христианизаций, христианстве*, л. *Христос вера* ‘христианская вера’, л. *черке* (г. *церкы́*) ‘церковь’, л. *чон* (г. *йӓнг*) ‘душа; дух’, *шаман*, *шайтан* ‘шайтан, дьявол, черт; нечистая сила’, л. *шырт* (г. *шы́рт*) ‘злой дух’, л. *ырым* ‘суеверие’, л. *ю* ‘дух, душа; божественное начало; бесплотное сверхъестественное существо’, л. *юмо* (г. *йымы*) ‘бог’, л. *юмо-суксо* ‘ангел небесный’, букв. ‘бог-ангел’, л. *юмыдымо* (г. *йымыдымы*) ‘безбожный; безбожник’, л. *юмынвӱд* ‘святая (священная) вода’, л. *юмын книга* ‘священное писание’, *явыл* ‘дьявол, сатана, черт’, л. *язык* ‘грех’, л. *языкан* ‘грешный, греховный; грешник’, л. *языкдыме* ‘безгрешный’, *языческий, язычестве, язычник*.

К общерелигиозной лексике необходимо отнести ряд глаголов со значениями ‘верить’, ‘молиться’, ‘защищать’, ‘спасать’, ‘окуривать, кадить’, ‘грешить’ и их производные формы (страдательные, действительные и отрицательные причастия – здесь они будут представлены только для первых двух единиц) и слова (преимущественно отглагольные существительные с суффиксом *-маш*, в иных случаях – с другими суффиксами, и композиты): л. *(юмылан) инанаш, ӱшанаш,* г. *(йымылан) ы́нянӓш* ‘верить (в бога)’, л. *инаныше*, *ӱшаныше*, г. *ы́ныны́шы́* ‘верующий, религиозный (человек)’, л. *инаныдыме, ӱшаныдыме,* г. *ы́ныны́дымы́* ‘неверующий, не исповедующий никакой религии (человек)’; л. *(юмылан) кумалаш,* г. *(йымылан) кымалаш* ‘молиться (богу)’, л. *кумалме*, г. *кымалмы* ‘моление; молитвенный’, л. *кумалше*, г. *кымалшы* ‘молящийся; молельщик’, л. *кумалмаш*, г. *кымалмаш* ‘моление’; л. *(юмым) сӧрвалаш,* г. *(йымым) сарвалаш* ‘молить (бога), молиться’, л. *сӧрвалымаш,* г. *сарвалымаш* ‘моление’; л. *удылаш*, г. *ыдылаш* ‘молиться’, л. *удылмаш*, г. *ыдылмаш* ‘моление’, л. *удылмут*, *удылтыш* ‘молитва’; л. *улдаш* ‘молиться; отпевать (покойника)’, л. *улдымаш* ‘моление; отпевание (покойника)’, *улдыш* ‘молитва, моление’; л. *юмылташ*, *юмым пелешташ*, г. *йымыдылаш* ‘молиться

(богу)', л. *юмылтымаш*, *юмым пелештымаш*, г. *йымыдылмаш* 'моление; молебен, богослужение'; л. *серлагаш* 'защищать от кого-чего-л.; остерегаться, предостерегаться от кого-чего-л.; помиловать, проявить милосердие'; л. *аралаш* 'оберегать, беречь кого-что-л.; предохранять, обезопасить от чего-л.'; л. *перегаш*, г. *перегäш* 'беречь, сберегать, оберегать; хранить, сохранять'; диал. *саклаш* 'беречь, оберегать, уберегать от кого-чего-л., хранить'; л. *утараш*, г. *ытараш* 'спасать кого-что-л.; избавлять от чего-л. неприятного; уберегать от кого-чего-л.', л. *утартыш*, *утарымаш*, г. *ытарымаш* 'спасение'; л. *сулыкаҥаш, сулыкланаш, языкаҥаш, языкланаш*, г. *сулыкангаш* 'грешить; становиться грешным'; л. *сулыкаҥдаш*, г. *сулыкангдаш* 'делать (сделать) грешным'; л. *тӱтыраш***,** г. *тӹтӹрäш* 'окуривать; кадить (ладаном)', л. *тӱтырымаш***,** г. *тӹтӹрӹмäш* 'окуривание; курение (ладаном)'.

Понятно, некоторые из общерелигиозных терминов, слов и словосочетаний в марийском языке практически употребляются применительно к исповедуемым марийцами религиям – язычеству и православию, например (здесь приводятся примеры только лугово-восточной литературной нормы): *амыл* 'предопределение бога', *молитва, молитвенник, ӧрт* 'дух', *паломник, патриарх, проповедник, проповедь, пӱрымаш* 'судьба, рок; доля, участь; сужденное, суженое', *пӱтӧ* 'пост', *узьмак* 'рай', *серлагыш* 'милость, милосердие', *сорта* 'свеча', *сукалтымаш* 'коленопреклонение', *суксо* 'ангел, ангел-хранитель', *сулык* 'грех', *тамык* 'ад', *тын* 'вера', *черке* 'церковь; православный храм', *чий вера* 'языческая вера', *чон* 'душа, дух', *ю* 'дух, душа', *юмынвӱд* 'святая вода', *юмын книга* 'священное писание' и др. Лишь часть таких единиц являются обозначениями понятий иных религий и общих религиозных понятий, например: *антирелигиозный, атеизм, атеист, братстве, ислам, кардинал, католик, католичестве, конфессий, лютеран, мистике, мусульман, мусульманстве, платонизм, протестант, религий, религиозный, сектант, секте, теологий, тотем, тотемизм, шаман* и др.

Как видно, среди общерелигиозных слов и словосочетаний немалую часть (более 50 единиц) составляют заимствования из русского языка, остальные слова (около 60 единиц) имеют нерусское происхождение, причем к последним относятся все глаголы и отглагольные образования.

Известно, в середине XVIII века было организовано массовое принудительное крещение марийцев. Во второй половине XIX века в Марийском крае активизировалась миссионерская деятельность Русской православной церкви. В настоящее время (с 1993 г.) в Республике Марий Эл действует Марийская и Йошкар-Олинская епархия [5, с. 295, 301]. Как отмечено выше, наибольшая часть марийского населения является приверженцами православной религии и православно-языческих культов, причем первых намного больше среди горных марийцев [5, с. 302]. Поэтому слов, представляющих **православную лексику**, в марийском языке достаточно много, в источниках выявлено более 120 единиц. Аналогично русским православным терминам, их можно подразделить на ряд лексико-семантических групп: божественные имена (л. *шочынава* и *юмынава*, г. *Богородица* 'Богородица, Дева Мария, мать Иисуса Христа; образ, икона Пресвятой Богородицы'; л. *юмынэрге* 'Сын Божий, Иисус Христос'); наименования церковной иерархии и слова, связанные с ней *(архиерей, батюшка,* г. *вачка* 'батюшка', *духовенстве, дьякон, дьячок, епархий, игумен, игуменье, иерей, матушко, монах, монашке, митрополит, настоятель, отец, пономарь, поп, сан, священник*, л. *черкызе* 'церковник', л. *юмызо* и *юмынъеҥ* книжн. 'священник' и др.); наименования устройства православного храма (*алтарь, аналой, иконостас, кафедр, купол, престол, храм*; л. *чаҥ*, г. *цанг* 'колокол'; л. *часамла*, г. *часовня*, *цäшомня* 'часовня' и др.); названия таинств и слова, связанные с ними (л. *венчайымаш*, г. *венчäйӹмäш* 'венчание'; л. *крешын*, г. *крестӹмӹ* 'крещёный; принявший христианство'; л. *кресава*, *кумава*, г. *кумäвä* 'крестная мать'; л. *кресача, кумача*, г. *кумäтя* 'крестный отец'; л. *кресӱдыр*, г. *кума ӹдӹр* 'крестная дочь, крестница'; л. *кресэрге*, г. *кума эргӹ* 'крестный сын, крестник'; *кум, кума*; л. *пырчаш*, г. *пӹрцäш* 'причастие'; л. *святитлаш*, г. *свящäйäш* 'освящать, святить'; л. *святитлыме*, г. *свящäйӹмӹ* 'святой, освященный'; л. *тар* 'причастие; дары в церкви'; л. *тынеш пураш*, г. *хрестäлтäш*, *крестäлтäш* 'креститься; принимать крещение'; л. *тынеш пурташ,*

тынешлаш, г. *хрестäш, крестäш* ‘крестить’ и др.); слова, связанные с формами и частями богослужений (*молебен, обедне, панихиде, службо, утрене, отпеваяш* ‘отпевать’, *служаш* ‘служить’ и др.); слова, связанные с предметами богослужения, церковной утварью (*жезл, кагор*, л. *кадил*, г. *кадилä*, л. *ладан*, г. *ладын*, л. *лампаде;* л. *мӱрӧ*, г. *мир* ‘миро’; л. *ырес,* г. *хрестьӹ*, *крестьӹ* ‘крест’; л. *юмоҥа*, г. *икон* ‘икона’ и др.); наименования евангельских событий и соответствующих им праздников (л. *Илянгече*, г. *Ильин кечьӹ* ‘Ильин день’; л. *Крешене*, *Юмо чыкыме кече*, г. *Крешенья, Ченя* ‘Крещение’; л. *Кугече*, г. *Когечьӹ* ‘Пасха’; л. *Овдоким кече* ‘Евдокия, Евдокея’; л. *Петро*, г. *Петрогечьӹ* ‘Петров день’; л. *Покро*, г. *Похыро* ‘Покров (день)’; л. *Радинча* ‘Радуница’; *л. Рошто, Шорыкйол*, г. *Шартял* ‘Рождество’; л. *Семык,* г. *Семьӹк* ‘Семик’; *Спас*, л. *Тройчын*, г. *Троицьӹн* ‘Троица’ и др.); наименования священнических и монашеских облачений (*ризе, рясе*); наименования церковных книг (*библий, евангелий, псалтырь*) и некоторые др. Приведенные примеры свидетельствуют, что доминирующая часть православной лексики вместе с реалиями и понятиями заимствована из русского языка (понятно, с различными фонетическими изменениями). Только незначительное количество единиц, прежде всего, в луговых и восточных диалектах и соответственно в литературной норме, имеет собственно марийское происхождение. Такими являются композиты и словосочетания (л. *шочынава* и *юмынава* ‘Богородица’, л. *юмынэрге* ‘Сын Божий’, л. *юмоҥа* ‘икона’, л. *юмынъеҥ* ‘священник’; л. *кресава, кумава*, г. *кумäвä* ‘крестная мать’; л. *кресача, кумача*, г. *кумäтя* ‘крестный отец’; л. *Кугече*, г. *Когечьӹ* ‘Пасха’; л. *тынеш пураш* ‘креститься; принимать крещение’, л. *тынеш пурташ* ‘крестить’, л. *Юмо чыкыме кече* ‘Крещение’ и некоторые др.), а также отдельные суффиксальные образования (л. *тынешлаш* ‘крестить’, *черкызе* ‘церковник’, *юмызо* ‘священник’). Как видно, часть их образована при участии компонентов русского происхождения (л. *кресава, кумава, кресача, кумача, черкызе*; г. *кумäвä, кумäтя*).

Исторически родной религией для марийцев является язычество. Марийцы поклонялись, наряду с верховным богом *Кугу Юмо*, «многим богам, покровительствующим объектам и явлениям природы, управляющим небесными и земными стихиями, регулирующим жизнь и взаимоотношения людей» [5, с. 287–288]. Важнейшей составляющей их веры является почитание Солнца, Луны, звезд, неба, тучи, грома и молнии, ветра, земли, огня и воды и других, также высших сил, определяющих отношения между людьми, предопределяющих судьбы, покровительствующих рождению, неистощимости, богатству и т. д. В специальной литературе отмечаются имена более 140 божеств, высших (небесных) и земных [5, с. 292]. Кроме того, марийцы поклонялись различным покровителям и духам [5, с. 289–290]. В целях умилостивления богов и божеств, различных духов, общения с ними у них сложилась целая система обрядовых действий – жертвоприношений разного уровня и значения в священной роще. В качестве жертвы на молениях использовали, как правило, «принесенные с собой пресные лепешки, блины, сырки, пиво, мед или медовый напиток, а также домашних животных и птиц (коня, корову, бычка, овец, гусей и уток)» [5, с. 292]. Во время жертвоприношений произносились молитвы (кумалтыш мут), которые представляли собой обращение к богам и божествам «быть милостивыми и благосклонными к участникам священнодействия», просьбу о здоровье, помощи и благах, семейном благополучии, хороших погодных условиях, обильном урожае, а также содержали слова благодарности богам и т. д. [5, с. 294].

Поскольку языческая вера марийцев имеет разные грани существования, то слова, относящиеся к данной сфере, можно подразделить на несколько подгрупп (в источниках выявлено более 130 ед. – слов и словосочетаний; интересно заметить, что многие из них в десятитомном марийско-русском словаре снабжены пометой *уст.* – устаревшее. Ввиду того что в настоящее время язычество распространено только среди восточных и луговых марийцев, помета об ареале употребления дается лишь для редких слов горного наречия и диалектов лугового и восточного наречий):

1) слова общего характера, выражающие традиционные верования и понятия, связанные с ними: *чий вера*, *чимарий вера* ‘языческая вера, язычество’, *чимарий* ‘марийцы-языч-

ники; языческий’, диал. *йывырт* ‘язычник; некрещеный мари, исповедующий язычество’, *кугарня вера* ‘вера, религиозные воззрения марийской секты Кугу сорта’, *Кугу сорта* ‘отколовшаяся от марийского язычества секта, вера и религиозные представления этой секты; кугусортинец, приверженец секты’, букв. ‘большая свеча’, *ӱлыл вера* ‘нижняя вера’, *тиште* ‘знак; условное изображение, указывающее на отношение к языческому территориальному объединению; группа из нескольких марийских деревень, придерживающихся традиционных верований’, *тиштымбал* ‘территориальное и религиозное объединение марийцев; группа из нескольких марийских деревень, имеющая свое мольбище’;

2) названия богов и божеств, духов (выявлено более 40 ед.). Среди них выделяются:

– названия великого (верховного) бога и подчиненных ему и других высших богов (*Кӱшыл Юмо* ‘Высший Бог’): *Ош Юмо* ‘название марийского божества’, букв. ‘Белый, Светлый Бог’ (варианты: *Кугу Юмо* ‘всевышний’, букв. ‘Великий Бог’, *Тӱҥ Юмо* ‘главное божество, главный бог’, *Поро Кугу Ош Юмо* ‘Добрый Великий Белый Бог’; в работе Н.С. Попова, А.И. Таныгина также *Тӱҥ Ош Кугу Юмо* [4, с. 5–8, 123–129 и др.]), *витньызе* ‘доносчик, докладчик’, *Кугу Юмо Пӱрышӧ* ‘предопределитель при главном боге’ (вариант: *Кугу пӱрышӧ* ‘Великий Предопределитель; одно из божеств, от которого зависели судьбы людей’), *Кугу серлагыше* ‘одно из божеств, способное уберечь людей от несчастий’, *мландава* ‘богиня Мать земли’, ‘дух земли’ (вариант: *мланде юмо* ‘бог земли’), *пиямбар* ‘покровитель, пророк, провозвестник’, *тӱня юмо* (*сандалык юмо*) ‘бог вселенной’, *шочынава* ‘богиня-созидательница мира’, *кугу шочын* ‘божество Великий зиждитель’ (в работе Н.С. Попова, А.И. Таныгина также *Тӱнямбал Шочын Ава, Кугу Шочын Ава* [4, с. 96]; в ряду божеств, подчиненных *Кугу Юмо* (Великий Бог), Н.С. Попов называет также покровителей жизни – *Илян*, хранителей прибыли и неистощимости – *Перке*, казначеев, хранителей богатств – *Казна*, распорядителя, руководителя мирской жизнью – *Мер Юмо* [5, с. 288];

– названия небесных божеств (*ава* ‘мать’, *юмо* ‘бог’, *оза* ‘хозяин, владелец’): *кава оза* ‘бог; хозяин неба’ (в работе Н.С. Попова, А.И. Таныгина *Кава юмо* [4, с. 14]), *кече ава* ‘богиня, дух Солнца’, *вӱдава* ‘божество Мать воды’, *кӱдырчӧ юмо* ‘бог грома, бог-громовержец’, *мардеж ава* ‘дух ветров’ (в работе Н.С. Попова, А.И. Таныгина *Мардеж юмо, Мардеж Он* [4, с. 41]), *тулава,* г. *тылӓвӓ* ‘богиня огня’, *Тылзе ава* ‘богиня, дух (*букв.* мать) Луны’;

– названия праздничных божеств и божеств по дням недели: *Кугече кугу юмо* ‘великий бог Пасхи’, *Агавайрем юмо* ‘бог праздника Агавайрем’, *Сӱрем юмо* ‘бог Сюрема’, *Кугарня юмо* ‘бог пятницы, один из семи богов недели у марийцев’ (надо отметить, марийцы-двоеверцы почитают, наряду с языческими богами и божествами, и христианского бога и святых, как богов, например: *Миколо юмо* ‘Николай-угодник’, букв. ‘Николай Бог’; *Петро юмо* ‘святой апостол Пётр’, букв. ‘Пётр Бог’; *Казанский юмо* ‘святой мученик Иоанн Казанский’, букв. ‘Казанский Бог’ и некоторые др.);

– названия предопределителей (*пӱрышӧ*, имеющийся отдельно в штате при всех богах): *пӱрышӧ, пӱрышӧ юмо, юмо-пӱрышӧ* ‘бог-предопределитель, *икшыве (эрге) пӱрышӧ* ‘предопределитель при боге *вуйӱмбал* (боге семьи)’, *мландава пӱрышӧ* ‘предопределитель при богине матери) земли’;

– названия хранителей, ангелов-хранителей, спасителей, защитников *(серлагыш, суксо, сакче*): *серлагыш* ‘хранитель, ангел-хранитель; название одного из языческих богов’, *сурт серлагыш* ‘хранитель очага, дома’, *вачӱмбал Кугу Серлагыш* ‘Великий Хранитель над нами’, *тӱнямбал серлагыш* ‘верховный хранитель’, *суксо* ‘ангел, ангел-хранитель’, *вуй суксо* ‘главный ангел’, диал. *сакче*, диал. *фӓрӹштӓ*, г. *ангел, антьыл* ‘ангел, ангел-хранитель’, *пӱрымаш илышвуй юмо* ‘ангел-хранитель’ (нужно заметить, хранители, ангелы-хранители характерны многим религиям; см. выше общерелигиозные слова);

– названия низших (земных) божеств, духов-покровителей, духов-хранителей, духов-хозяев (*ӱлыл юмо* ‘низший бог’, *водыж* ‘дух’, *кува* ‘старуха’, *ава* ‘мать’, *кугыза* ‘старик; божество у мари-язычников, дух-хранитель местности, горы и т. д.’, *керемет* ‘керемет’, *он* ‘хозяин, владыка’, *ен* ‘человек’, *ӧрт* ‘дух, душа’): *водыж* ‘дух; название низшего божества’, *вӱдводыж* ‘дух воды’, *йӱдводыж* ‘дух ночи’, *кудыводыж*

(*кудӧрт*) ‘домовой, фантастическое существо, якобы живущее в доме’, *мланде водыж* ‘дух земли’, *сурт водыж* ‘дух хозяйства’, *тулводыж* ‘дух огня’, *энерводыж* ‘дух реки’, *ювод ыж* ‘дух колдовства, порчи’ (надо заметить, водыж иногда может провляться и как злая сила), *суртло кува* ‘домовая, дух-хранительница дома, семьи’, *киндава* ‘богиня урожая’, *мӱкшава* ‘богиня пчел’, *пӧртава* ‘домовой’, *сурткугыза* ‘домовой; дух-хранитель дома’, *суртло кугыза* ‘домовой, дух-хранитель дома, семьи’, *кугу ең* ‘божество; дух-хранитель какой-л. местности, горы и т. д.’, *кугырак* ‘бог, божество (не высшего порядка)’, *курык кугыза* ‘дух-хранитель горы’, *Немде курык кугыза* ‘дух-хозяин горы Немда’, *Вӱргене курык кугыза* ‘дух-хозяин Медной горы’, *покшым кугыза* ‘божество инея’, *керемет* ‘кереметь – родовой дух-хранитель’ (также является названием злого духа, в данном случае рассматривается как переосмысление «под влиянием православного духовенства» [5, с. 289]), *вӱдон* ‘владыка воды’, *мӱкш он* ‘владыка пчел’;

– названия злых духов, зловредных сил: *азырен* ‘смерть (как существо)’, *албаста* ‘злой дух, дьявол’, *арыптыш, таргылтыш* ‘леший’, *вӱдия* ‘водяной’, *вуверкува*, г. *увергыва* ‘ведьма, колдунья; злой дух в образе женщины’, *вуверкугыза* ‘старик-колдун; злой дух в образе старика’, *йӱд вувер* ‘ночная ведьма; злой дух, злая сила’, *кугу йомшо, кугу йомшэҥер* ‘злой дух’, *осал* ‘злодей, нечистая сила’, диал. *пӓрий* ‘чёрт, бес, нечистая сила, злой дух’, диал. *сӓкамат* ‘злой дух’, диал. *уде*, г. *худа* ‘дьявол, чёрт; злой дух, нечистая сила’, *шайтан* ‘дьявол, черт; нечистая сила’, г. диал. *шӓр* ‘злой дух, привидение’, диал. *шӱкшондал* ‘злой дух’, *шырт,* г. *шӹрт* ‘злой дух’ – последнее слово может употребляться также в значении вообще духа, души (см. также выше общерелигиозную лексику);

3) слова, связанные с обрядом жертвоприношения (в источнике выявлено ок. 70 ед.). Они, в свою очередь, подразделяются на ряд лексико-семантических подгрупп:

– названия людей, занимающихся организацией и проведением жертвоприношения: диал. *авыз* ‘жрец’, *арвуй* ‘жрец, вожак’ (наиболее раннее название), *карт* ‘жрец’, *карт кугыза* ‘старик-жрец’, *карт ең* ‘богослужитель-язычник’, *коштъең* ‘помощник жреца’, диал. *молла* ‘жрец’, *(надыр) пыштыше* ‘жертвователь; тот, кто вносит, вкладывает (деньги и т. п.)’, *онаең* ‘жрец’, *сомылъең* (*сомылан ең*) ‘жрец’, *сӱремвуй* ‘сюремвуй; главный жрец во время праздника Сюрем’, *сӱрем поктышо* ‘тот, кто изгоняет на Сюреме злых духов’, *тӱлегарт* ‘жрец; тот, кто собирает жертвенное подношение’, *учо*, *ӱссӧ* ‘помощник жреца’, *чоклышо* ‘молельщик, жрец’, *юмынтаҥ* ‘духовный руководитель у марийцев, придерживающихся традиционного верования’ (наиболее употребительными для обозначения жреца являются слова *карт, карт кугыза, онаең*);

– названия языческих молений разного уровня и значения: диал. *ӓрапа* ‘общественное языческое моление’, *вучыктымаш* ‘жертвоприношение’, диал. *вӱредыш* ‘жертвоприношение покойнику; поминки’, *кумалтыш* ‘моление, жертвоприношение’, *еш кумалтыш* (*сомыл*) ‘семейное моление’, *мер кумалтыш* ‘мирское моление’, *йӱр пучымыш* (*ял кумалтыш*) ‘ритуальные моления о дожде жертвенной кашей’, букв. ‘дождевая каша’, *сомыл, сомылка* ‘моление’, *сӱрем кумалтыш* ‘языческое моление в праздник Сюрем’, диал. *телӓк, тӹлӹк, тӹлӓк* ‘жертвоприношение, моление, праздник с жертвоприношениями’, *тиште кумалмаш (кумалтыш)* ‘территориальное моление’, *тӱня кумалмаш* (*кумалтыш*) ‘мировое моление, моление всего марийского народа’, г. *цӧк* ‘жертвоприношение; обряд принесения жертвы божеству’(наиболее употребительным для обозначения моления, жертвоприношения является слово *кумалтыш*);

– названия места и времени для мольбы (с жертвоприношениями), мольбища: диал. *керемет* ‘роща, где совершались жертвоприношения духу-хранителю’, *кумалтыш вер* ‘мольбище’, *кӱсото* ‘мольбище, языческая молитвенная роща’, диал. *кӱсьчашкар* ‘мольбище; языческая молитвенная роща’, диал. *телӓклӹк*, *тӹлӓклӹк, тӹлӓулӹк* ‘место моления (с жертвоприношениями), мольбище’, *шелык* ‘мольбище; место для моления’, диал. *кӱстымӧ пагыт* ‘время жертвоприношения’ (как видно, наиболее распространенным для обозначения мольбища является слово *кӱсото*);

– названия предметов обстановки и утвари в мольбище: ‘принадлежности для жертвоприношения на языческих молениях; место жертвоприношения в священной роще’, *онакӱ*

‘жертвенный камень (перед которым совершалось моление)’, *онапу* ‘жертвенное дерево’, *сорта меҥге* ‘кол, столбик на месте жертвоприношения или у молельного дерева, на которых ставятся свечи’, *тулвер, тулолмо* ‘место костра при языческом молении, жертвенник’, *шаге* (*кумалтыш шаге)* ‘жертвенник языческий (стол или очаг)’;

– названия скота и продуктов питания, предназначенных для жертвоприношения (жертвенный скот и др.), и слова, связанные с ними: *аргамак*, *оргамак* ‘жертвенная лошадь’, *вучыктымо вольык* ‘скот, предназначенный для жертвоприношения’, диал. *карыз* ‘деньги, собираемые для покупки жертвенного животного’, *карыз окса* ‘деньги, отдаваемые на пожертвование’, *киндылык* ‘мука для жертвенного хлеба’, *надыр, надыр окса* ‘денежные подношения при молении’, *надырлык* ‘предназначенный для жертвоприношения’, г. *оля* ‘мясо (потроха, кишки), развешанное на жерди при приношении жертвы’, *пурлык* ‘жертва; жертвенное животное, приносимое в дар языческому божеству’, *пурлык вольык* ‘жертвенное животное’, *путӱнчшыл* ‘часть жертвенного мяса у главного дерева’, *сӧрымӧ вольык* ‘скотина, предназначенная для жертвоприношения’, *тӱп шыл* ‘жертвенное мясо’, *тӱп кинде* ‘жертвенный хлеб’, *тӱсан вольык* ‘жертвенный скот’, диал. *шӱвӧ* ‘жертвенные кусочки чего-л.’, *шӱвылык* ‘жертвенное мясо; кусочки мяса, предназначенные для жертвоприношения’, *шылшопшар* ‘прутик с девятью частями мяса жертвенных животных; такое мясо на прутике’;

– названия действий, связанных с обрядом жертвоприношения: диал. *витняш* ‘приносить (принести) в жертву кого-л.; совершать (совершить) жертвоприношение божеству’, *витньызыланаш* ‘доносить (донести)’, *вучыкташ* ‘давать (дать) обещание какому-л. божеству’, *кавыл ышташ* ‘давать (дать) что-л. в изобилии (в молитвенных обращениях)’, *кумалаш* ‘молиться’ (например, *комбо дене кумалаш* ‘молиться, принося в жертву гуся’), *(юмылан) пӧлеклаш* ‘пожертвовать; приносить (принести) в дар богу’, *(юмылан) пуаш* ‘приносить (принести) в жертву’, *сӧраш* ‘просить у божества или духа что-л. для себя с обязательством, затем принести жертву’, *сӧрымӧ* ‘предназначенный для бога (для жертвоприношения или для молитвы)’, *сукым пуаш, сукым ышташ* ‘давать (дать) обещание богу принести в жертву что-л.’, *Сӱрем кудалташ* ‘совершать ритуальное действие выбрасывания прутьев, дубинок, которыми «изгонялись» злые духи (букв. выбросить Сюрем)’, товылаш ‘одобрять, одобрить; относиться (отнестись) с благожелательностью, согласием; считать (посчитать) удовлетворительным’, *товылымо* ‘благосклонное принятие (просьбы, молитвы и т. д.)’, *чоклаш*, г. *цӧклаш* ‘молиться, помолиться; обращаться (обратиться) с мольбой, просьбой, благодарностью к богу, святым; приносить (принести) в жертву богу кого-что-л.’, *чоклымаш* ‘моление’, *чоклымо* ‘молитва, моление; молитвенный, молельный’, *шагылаш* ‘делать (сделать) жертвенник языческий (стол или очаг)’, *шӱвылаш* ‘крошить, брать жертвенные кусочки мяса’;

– некоторые другие слова, связанные с понятиями обряда жертвоприношения: *кумалтыш мут* ‘молитва’, *мама* ‘плата жрецу за моление’, *сук* ‘посул; обещание богу принести в жертву что-л.’, *товылтыш* ‘благосклонное принятие просьбы; утверждение, подтверждение просимого’, *тӱва* (*пӧрт*) ‘молельный (молитвенный) дом язычников мари’, диал. *шер* ‘обет; обещание Богу, духам совершить пожертвование’;

4) названия марийских религиозных праздников: *Шорыкйол*, г. *Шартял* ‘Новый год (Святки)’, *Ӱярня*, г. *Ӱярня* ‘Масленица’, *Кугече*, г. *Когечы* ‘Пасха’, *Агавайрем* ‘праздник пашни (весенне-полевых работ)’, *Сӱрем* ‘Сюрем; летний праздник, сопровождающийся жертвоприношением богам, а в конце – изгнанием злых духов (проводится в июле)’, *Кӱсӧ* ‘летний праздник перед петровым днем’ (у восточных марийцев), *Угинде пайрем* ‘праздник нового урожая’ (в начале уборки урожая).

Итак, религиозная лексика марийского языка насчитывает не менее 350 слов и словосочетаний, которые по своему составу, выражению понятий того или иного верования, происхождению довольно пестрые. Она включает общерелигиозные, языческие и православные лексические единицы, которые, в свою очередь, объединяются в ряд семантических подгрупп. Языческая лексика почти вся нерусского происхождения, тогда как православная лексика главным образом заимствована из русского языка. Общерелигиозная лексика содержит единицы как заимствованные, так и исконные.

СОКРАЩЕНИЯ

букв. – буквально;
г. – горномарийский литературный язык, горное наречие;
диал. – диалектный;
др. – другое;
книжн. – книжный;
л. – лугово-восточный марийский литературный язык, луговое наречие;
т.п. – тому подобное;
ок. – около.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. – М., 1990. – 685 с.
2. Марий орфографий мутер / МарНИИЯЛИ. – Йошкар-Ола, 2011. – 368 с.
3. *Моросо-Флорес А.К.* К вопросу о семантической классификации религиозной лексики французского языка // Молодой ученый. – 2012. – №5 (40). – С. 299–303. URL: https://moluch.ru/archive/40/4792/ (дата обращения: 21.12.2018).
4. *Попов Н.С., Таныгин А.И.* Юмын йӱла. – Йошкар-Ола, 2003. – 272 с.
5. *Попов Н.С.* Религиозные верования // Марийцы: Историко-этнографические очерки. – Изд. 2-е, доп. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. – С. 287–302.
6. *Скляревская Г.Н.* Лексика православия в современном русском языке: опыт лексикологического анализа и лексикографического описания // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2012. – Т. 11. – Вып. 9. – С. 36–40. URL: https://nsu.ru/xmlui/bitstream/handle/nsu/6249/06.pdf (дата обращения: 23.04.2018).
7. Словарь марийского языка: в 10 т. / гл. ред. И.С. Галкин. – Йошкар-Ола, 1990–2005.
8. *Тимофеев К.А.* Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения. – Новосибирск, 2001. 88 с. URL: http://philology.ru/linguistics2/timofeev-01.htm (дата обращения: 21.04.2018).
9. *Якимов П.А.* О сущности понятия «религиозная лексика» в современной лингвистике // Вестник ОГУ. – 2011. – №11 (130). – С. 74–76. URL: http://vestnik.osu.ru/2011_11/13.pdf (дата обращения: 24.04.2018).

Serafima Sibatrova

ON THE RELIGIOUS VOCABULARY OF THE MARI LANGUAGE (based on the materials of contemporary Mari dictionaries)

In the article, the semantic classification of the religious vocabulary in the Mari language is given. A brief overview of general religious and orthodox terms and a more detailed analysis (semantic subgroups) of the pagan vocabulary is presented. The etymology of the described groups of lexems (non-Russian and Russian) is taken into account. According to the results of the research, almost all of the pagan vocabulary is of non-Russian origin; orthodox lexems are mainly borrowed from the Russian language. General religious vocabulary consists both from borrowed and original Mari units. The article is written on the basis of a 10-volume dictionary of the Mari language (1990–2005) and Contemporary Mari spelling dictionary (2011). More than 350 lexemes and collocations related to religion have been revealed.

Keywords: the Mari language; religious vocabulary; semantic groups and subgroups; general religious; orthodox; pagan; etymology.

Сибатрова Серафима Сергеевна
кандидат филологических наук, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: simasibatrova802@rambler.ru

Sibatrova Serafima Sergeevna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: simasibatrova802@rambler.ru

УДК 80/81 (470.1/.2)

РЕКОНСТРУКЦИЯ ГЕОГРАФИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ПО ДАННЫМ СУБСТРАТНОЙ ТОПОНИМИИ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ

© 2018 г. О.А. Теуш

Географическая терминология является лексической базой для топонимии Европейского Севера России. Основой унаследованных русским языком прибалтийско-финских топонимов нередко являются термины ландшафта. В статье рассматриваются русские топонимы прибалтийско-финского происхождения, в основе которых лежат географические термины, определяются источники заимствования, описываются пути адаптации лексем.

Ключевые слова: географический термин; топоним; апеллятив; заимствование; прибалтийско-финские языки; семантика; этимология; реконструкция; Европейский Север России.

Географическая терминология является одним из базовых лексических секторов, служащих для создания топонимии. Универсальность этого положения для топонимических систем различных языков позволяет предполагать высокую частотность географических лексем и в субстратной топонимии Европейского Севера России, что убедительно доказывается этимологическими исследованиями этого материала. Поскольку топонимия нередко сохраняет вышедшую из употребления лексику живых языков, а также лексику исчезнувших языков, правомерным является вопрос о возможностях реконструкции географической терминологии по данным субстратной топонимии Европейского Севера России.

Реконструируемый материал представляется неоднородным как с точки зрения языковой принадлежности, так и с точки зрения его отношения к данным современных языков. Рассматривая лексику с этой позиции, можно выделять несколько типов восстанавливаемых географических апеллятивов.

К первому типу можно отнести термины, засвидетельствованные в современных финно-угорских языках и топонимии Европейского Севера России.

А́ланга, пок. (Он.).

~ Карел. *alango* ‘лощина, долина; сырой отлогий естественный луг на берегу озера или реки’, вепс. *alang* ‘низина’, фин. *alanko* ‘то же’ [2, с. 20–21]. В силу того, что оба русских топонима номинируют только покосы, а другие объекты с тем же названием не засвидетельствованы, соотнесение их с данным прибалтийско-финским географическим термином более предпочтительно, чем рассмотрение в ряду гидронимов, имеющих формант *-Vн(ь) га*. Передача начального приб.-фин. *а* русским *о* не единичный факт, а засвидетельствована и в других примерах, ср. русск. *о́льга* ‘болото’ < карел., фин. *alho* ‘низина’ [8, с. 175–176].

Ке́вка (**Ке́вки**), поле на высоком берегу р. Онега (Он.), **Ке́вка**, холм, пок. на этом холме (Нянд.).

~ Карел. *keükkä*, ливв. *keükkü* ‘небольшой холм, пригорок’ [2, с. 37]. Передача прибалтийско-финского *ü* русским *в* неудивительна при наличии в севернорусских говорах взаимоперехода *в/ў/у*.

В отношении этой группы следует говорить о том, что любая интерпретация топонима Европейского Севера России как восходящего к географическому термину, отраженному, в том числе и в современных финно-угорских языках, уже является реконструкцией. Термин *реконструкция* в данном случае уместен, так как рассматриваемая нами территория в настоящий момент является полностью русскоязычной и соотнесение топонима с лексемой, существующей в современных языках, не означает того, что именно эти языки являются источником заимствования, а лишь

позволяет говорить о наличии той же самой лексемы в языке-субстрате. Выявление всего комплекса такого рода данных обнаруживает широкие возможности для сопоставления топонимических и лексических систем и, в конечном итоге, для лингвоэтнической идентификации топонимии Европейского Севера России.

В топонимии Европейского Севера России встречаются географические термины, не засвидетельствованные в современных финно-угорских языках, но интерпретируемые на их почве на основании закономерных фонетических соответствий, устойчивых словообразовательных и семантических моделей.

Кады, пок. (Лен.), **Большая Када** и **Малая Када**, пок. (Леш.), **Верхняя Када** и **Нижняя Када**, ч. д. (Леш.).

~ карел. *keto*, *kedo*, ливв., люд. *kedo*, фин. *keto* ‘заросшая подсека, поляна, залежь’ [10, т. 1, с. 187].

Ке́нтас, оз., руч., ур. (Он.).

~ фин. *kenttä*, *kentä* ‘открытый луг; поле, ставшее лугом; лужайка, окружающая саамское жилище’, карел. *kenttä* ‘открытое, ровное, часто заросшее травой место’, вепс. *kend* ‘берег реки или озера, край болота’ = саам. *gied’de* ‘луг’ [10, т. 1, с. 181].

Обе лексемы маркированы формантом *-ac*, частотным в субстратной топонимии.

Ку́та, поле (Вин.), **Кита́ха**, луг (Вель.).

~ карел. *kütö* ‘подсека или пашня на болотистом месте’, фин. *kytö* ‘пожог, выжженное под пашню болотистое место’ [2, с. 48]. О передаче прибалтийско-финского *ü* русским *и* см. [4, с. 138]. Суффикс *-ax-* в **Кита́ха** – результат русской словообразовательной адаптации.

Ме́ргас, пок. (Прим.).

~ фин. *märkä*, карел. *märgä*, ливв. *märgü*, люд., вепс. *märg* ‘мокрый, сырой, влажный’ [10, т. 2, с. 360].

Олу́с (**Олу́з**), поле (Мез.).

~ ливв. *alus*, люд. *alust* ‘пространство, место, территория’, фин. *alus*, *alusta* ‘нижняя часть’, ‘место под чем-нибудь’, ‘основание’ [2, с. 21]. О соответствии прибалтийско-финского *a* русскому *о* см. в [3].

Сю́рга (**Сю́рьга**), гора, дорога вдоль нее (Он.), **Сю́рьга**, дорога (Он.), **Сю́рьга**, гора (Выт.), **Сю́рьги**, лесоучасток (Баб.), **Су́рьи**, гора (Баб.).

~ карел. *sürjä*, ливв. *sürjü*, вепс. *sürj* ‘сторона, бок, край, обочина (напр., дороги)’, фин. *syrjä* ‘край, бок, сторона; перешеек; возвышенное место, хребет, кряж; пески, дюны’ [2, с. 92]. А.К. Матвеев, учитывая соответствие прибалтийско-финского *ü* русскому *ы*, относит к тому же источнику и топонимы **Сы́рья**, луг (Он.), **Сы́рья**, н. п. (Он.) [5, с. 351], ср. апеллятив *сырья́* ‘покос на низком месте’ (Он.), значение которого трансформировалось под влиянием русск. *сырой*.

Чу́га, г. (Вашк.), д., д. (Пин.) д., р. (Холм.), **Чу́ги**, поле (Карг.).

~ прасаам. **ćokke*, сев. *čok’kâ*, ин. *čokke*, колт. *čå’kk*, кильд. *čå’kk* ‘вершина’ [6, с. 102–103].

Чу́рга (**Чу́рьга**), гора, поле (Выт.), **Чу́рга**, пок. (Вашк.).

Прямого соответствия этим топонимам в прибалтийско-финских языках нет, ср., однако, вепс. *čurg* ‘угол в доме’ [1, с. 66], которое указывает на потенциальное значение ‘гора’, вероятно, существовавшее в языке-субстрате. Реконструкцию этимона в виде **čurg* ‘гора’ подтверждает зафиксированное в русской диалектной лексике *чу́рга* ‘холм, небольшая гора’ (Шенк.), а также то, что в Вашкинском районе покос **Чу́рга** находится рядом с д. **Гора́**, название которой является, скорее всего, метонимической калькой.

Надежных оснований реконструкции заимствованного лексического термина по данным топонимии нет: все они обладают той или иной степенью вероятности. В качестве критериев того, что в топонимии представлен утраченный русскими говорами термин (следовательно, топоним является не субстратным, а русским по происхождению), можно предложить следующее:

1) наличие соответствующего термина в лексике сопредельных территорий, ср. **По́га**, д. (В.-Т.), пок. (В.-Т.) при *по́га* ‘речной залив’ в русских говорах Карелии [7, т. 4, с. 603] (~ фин., карел. *pohja*, ливв. *pohju*, люд. *pohd’*, *pohj*, вепс. *pohd’*, *pohj*, *pohg* ‘основание, дно; крайняя часть, конец’ [10, т. 3, с. 587]);

2) бытование в формах множественного числа, особенно в тех случаях, когда семантика исходного апеллятива расходится с объектной отнесенностью топонима. Для русского языка плюрализация – один из наиболее отработанных

способов топонимического употребления географического термина. Употребление топонима во множественном числе предполагает понимание значения соответствующего апеллятива. Это позволяет полагать, что многие финно-угорские термины, положенные в основу топонимов и не зафиксированные в русской диалектной лексике, были ранее известны русским диалектам и первоначально были заимствованы как апеллятивы. К таковым можно относить **Ко́нды** (‘Дворы’, ср. карел. люд. *kond* ‘имение, усадьба’, ‘двор’ [10, т. 2, с. 216]), **Му́рды** (‘Лома’, ср. вепс. *murta* ‘вывернутые корни деревьев’ [10, т. 2, с. 252–253], *murd* ‘сор, мусор’ [1, с. 337]), **Шу́бачи** (‘Осинники’, ср. саам. сев. *suppe*, ин. *supe*, колт. *suupp*, кильд. *sub* ‘осина’ [9, с. 126–127]) и др. Подробнее см. в [4, с. 120];

3) терминообразующая суффиксация русского типа, предполагающая понимание семантики исходного апеллятива, ср. **Ну́тушки**, пок. (Выт.) ~ карел. *niittu*, *niittü* ‘покос, луг’, *niitoš* ‘выкошенное место’, ливв. *niittu*, *niittü*, люд. *niitti*, *niit*, *niitt*, вепс. *nit*, *niit*, *nit´* ‘луг, покос’, фин. *niitty* ‘луг’ [10, т. 2, с. 379]; **Со́рдушки**, пок. (Выт.) ~ карел. *sorto*, *sordo*, ливв. *sordo*, люд. *sord*, *sordo*, вепс. *sord* ‘изгородь из валежника, поваленных деревьев; огороженное пастбище, выгон’, фин. *sorto*, *sortto* ‘место, где много поваленных деревьев, бурелом; место лесозаготовок’ [10, т. 4, с. 1082]; **Ва́рбач**, руч. (Баб.), лес, пок. (Бел.); **Ба́рбач**, мыс (Вашк.) ~ фин. *varpa*, *varpu*, карел. *varpa*, люд. *barb*, вепс. *barb*, *varb*, эст. *varb* ‘прут’, ‘ветвь’, ‘стланик’ [10, т. 5, с. 1656];

4) сочетание с русскими компонентами, семантика которых согласуется со значением субстратного географического термина и предполагает его понимание. Редкие случаи такого рода были описаны А.К. Матвеевым: название озера **Чёрная Ча́чка** (саам. *čacce* ‘вода’), т. е. ‘Черная водичка’, и болота **Редкошу́бачное** (ср. саам. *suppe* ‘осина’), т. е. ‘С редким осинником’ [4, с. 120]. К приведенным также можно добавить **Ве́шний У́р**, лесопункт (Пин.) (~ карел., ливв. *ura*, *uro* ‘борозда, овраг’, ‘русло реки’, ‘тропа’, ливв. *uro* ‘ложбина’, *urkku* ‘небольшое углубление’, люд. *ura* ‘овраг между скалами’, вепс. *uru* ‘борозда, нора’, фин. *ura* ‘тропа; русло реки; борозда, колея’, а также карел. *uuro* ‘глубокий и узкий овраг, по дну которого течет ручей’, ‘низина’, ‘глухой лес’, фин. *uuro* ‘узкая и глубокая ложбина’, овраг между сопками’, ‘русло ручья’, *uura* ‘ложбина, низина’ [10, т. 5, с. 1545]), т. е. ‘весеннее русло, весенняя борозда, весенний ручей’;

5) частотное употребление с русскими атрибутивами. Является наиболее слабым определителем, поскольку атрибутивные сочетания могут быть и оттопонимичны. Например, наличие атрибутивов в топонимах **Больша́я Се́льгама**, пок., **Ва́нина Се́льгама**, пок., **Ма́лая Се́льгама**, пок. (Выт.) (~ фин. *selkämä* ‘кряж, горный хребет’, карел. *selgäma*, люд. *selgäm*, вепс. *sel’gam*, *śelgam* ‘тыльная часть руки’, ‘оборотная сторона ткани’ [10, т. 4, с. 996]) еще не означает того, что термин осознавался как лексически значимый: те же определения могли возникнуть при разделении между отдельными собственниками покоса с исходным названием **Се́льгама**, заимствованным в качестве топонима;

6) высокая частотность в топонимическом употреблении, ср. **Сю́рга** (**Сю́рьга**), гора, дорога вдоль нее (Он.), **Сю́рьга**, дорога (Он.), **Сю́рьга**, гора (Выт.), **Сю́рьги**, лесоучасток (Баб.) ~ карел. *sürjä*, ливв. *sürjü*, вепс. *sürj* ‘сторона, бок, край, обочина (напр., дороги)’, фин. *syrjä* ‘край, бок, сторона; перешеек; возвышенное место, хребет, кряж; пески, дюны’ [10, т. 4, с. 1148];

7) наличие метонимической кальки или параллельного названия, ср. *Ки́вика*, д. (Кон.) (~ карел., ливв., люд. *kivikkö*, фин. *kivikko* ‘каменистое место’ [10, т. 1, с. 203]) – у деревни *Ки́вика* на р. Светица находится порог *Ка́мешник*; *Кивини́т*, пок. (Баб.) (~ ливв. *kiviniittü* ‘луг, усеянный камнями’ [10, т. 1, с. 203]) – параллельное название покоса *Ка́менная По́жня*. Этот критерий, возможно, не указывает на заимствование термина в русские диалекты, но, по крайней мере, позволяет говорить об употреблении соответствующей географической лексемы в эпоху двуязычия и о понимании русским населением ее семантики.

Таким образом, анализ топонимии Европейского Севера России, унаследованной из языков автохтонного населения края – прибалтийско-финских народов, доказывает высокую частотность географической лексики в топонимическом употреблении. Формы бытования лексем в топонимии указывают на возможность былого прибалтийско-финско-русского двуязычия.

СОКРАЩЕНИЯ

1. Административные районы Архангельской области:
Вель. – Вельский;
Вин. – Виноградовский ;
Карг. – Каргопольский;
Кон. – Коношский;
Лен. – Ленский;
Леш. – Лешуконский;
Нянд. – Няндомский;
Он. – Онежский;
Пин. – Пинежский;
Прим. – Приморский;
Холм. – Холмогорский;
Шенк. – Шенкурский.
2. Административные районы Вологодской области:
Баб. – Бабаевский;
Вашк. – Вашкинский;
Выт. – Вытегорский.
3. Обозначения географических объектов:
д. – деревня;
оз. – озеро;
пок. – покос;
р. – река;
руч. – ручей;
ур. – урочище;
ч. д. – часть деревни.
4. Названия языков и диалектов:
вепс. – вепсский язык;
ин. – диалект Инари саамского языка;
карел. – карельский язык;
кильд. – кильдинский диалект саамского языка;
колт. – колтовский диалект саамского языка;
ливв. – ливвиковский диалект карельского языка;
люд. – людиковский диалект карельского языка;
прасаам. – прасаамский язык;
русск. – русский язык;
саам. – саамский язык;
сев. – северный диалект саамского языка;
фин. – финский язык;
эст. – эстонский язык.
5. Прочие:
др. – другие;
см. – смотри;
ср. – сравни;
т. е. – то есть.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Зайцева М.И., Муллонен М.И.* Словарь вепсского языка. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. – 745 с.
2. *Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. – Петрозаводск: КНЦ РАН, 1991. – 160 с.
3. *Матвеев А.К.* Об отражении одного финско-русского фонетического соответствия в субстратной топонимии Русского Севера // Советское финно-угроведение. – Таллин, 1968. – № 2. – С. 121–126.
4. *Матвеев А.К.* Субстратная топонимия Русского Севера. – Ч. I. – Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2001. – 346 с. 7 карт.
5. *Матвеев А.К.* Этимологизация субстратных топонимов и апеллятивные заимствования // Этимология 1971. – М., 1973. – С. 332–355.
6. *Матвеев А.К.* Субстратная топонимия Русского Севера. – Ч. II. – Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2004. – 369 с. 32 карты.
7. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. / Гл. ред. А.С. Герд. – СПб., 1994–2005.
8. *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen // MSFOu. Memoires de la Société Finno-Ougrienne / XLIV. – Helsinki, 1919. – 265 s.
9. *Lehtiranta J.* Yhteissaamelainen sanasto. – Helsinki: Suomal. ugrilainen seura, 1989.
10. Suomen kielen etymologinen sanakirja. – Helsinki, 1958–1981. – O. 1–7. (LSFU, XII).

Olga Teush

RECONSTRUCTION OF GEOGRAPHICAL TERMINOLOGY ACCORDING TO THE SUBSTRATE TOPONYMY OF THE RUSSIAN EUROPEAN NORTH

Geographical terminology is a lexical base for the toponymy of the Russian European North. Landscape terms form the basis for Balto-Finnish place names inherited by the Russian language. The article considers the Russian toponyms of Balto-Finnic origin based on geographical terms, origin of borrowings and ways of lexical units adaptation.

Keywords: the geographical term; the toponym; the appellative; Baltic-Finnish languages; semantics.

Теуш Ольга Анатольевна
кандидат филологических наук, доцент ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет», г. Екатеринбург
E-mail: olga.teush@yandex.ru

Teush Olga Anatolyevna
Candidate of Philology, Associate Professor
Ural Federal University, Ekaterinburg
E-mail: olga.teush@yandex.ru

УДК 811.511

ВТОРОЕ ПРОШЕДШЕЕ ВРЕМЯ В КОМИ ЯЗЫКЕ*

© 2018 г. Бейкер Робин
© **2018 г. Е.А. Цыпанов**, перевод с английского

Статья посвящена определению различий в значениях двух наиболее широко употребительных разрядов группы прошедших времен коми языка – I и II прошедших времен. Несмотря на небольшое количество использованного в статье языкового материала, выводы автора несут большую ценность как концентрированный взгляд исследователя на материал, неизвестный ему ранее и анализируемый в терминах ставшим модным в настоящее время когнитивного направления лингвистики. Работа предназначена исследователям морфологии и семантики коми и родственных ему языков.

Ключевые слова: коми язык; грамматика; морфология; глагол; категория времени; группа прошедших времен; II прошедшее время; значение и употребительность форм времени.

I

В современном коми-зырянском языке существует четыре изъявительных глагольных времени: настоящее, будущее, первое прошедшее и второе прошедшее. Морфосинтаксически второе прошедшее стоит особняком от других трех. В коми литературном языке, основанном на присыктывкарском диалекте, это время не принимает форм единственного и множественного числа в 1 лице. Не менее интересно, что является морфологическим отличием коми систем времен, а именно – в отрицательном спряжении личные окончания принимает глагол, а не отрицательная частица. Спряжение глагола аналогичное, как и в утвердительном спряжении. Таблица 1 дает некоторые размышления о морфологическом различии между первым и вторым прошедшими временами.

Первое прошедшее следует образцу глагольного спряжения в настоящем и будущем временах, в то время как II прошедшее формально имеет самостоятельный статус.

Также и семантически второе прошедшее изолировано от основной серии времен – настоящего, будущего и первого прошедшего времен, его семантические функции мы рассмотрим в настоящей статье.

В интересах ясности и краткости анализ проблемы актуальнее проводить с точки зрения современности, предметом изучения является использование II прошедшего в современном коми языке. Исследование также оправдано тем, что наблюдается нежелание части самих коми исследователей ясно определить функции II прошедшего внутри системы глагольных времен. Это нежелание не основано на якобы редком употреблении второго прошедшего, в действительности, наоборот, во многих материалах: в устной речи, поэзии, фольклоре, драме, журналистской и художественной прозе – эта временная форма широко используется. Решение ограничить границы настоящей статьи синхронным исследованием функций не отрицает интерес к этому времени с точки зрения истории языка. Роберт Г. Хармс предположил, что существование системы двух противоположных прошедших времен в пермских и марийском языках есть рефлекс постулированной центральной системы (focus–system), которая функционировала в гипотетическом урало-юкагирском праязыке [8, с. 301]. Б.А. Серебренников полагает, что в прапермском языке-основе не было такой оппозиции и что его существование в коми и удмуртском должно считаться результатом

* Перевод статьи английского языковеда, финно-угроведа Робина Бейкера; библиографическая ссылка: Baker W. Robin. Komi Zyryan's second past tense // Finnisch-Ugrische Forschungen. XLV. 1983. pp. 69–81.

Таблица 1

I прошедшее утвердительное	II прошедшее утвердительное	
глагол *мунны* ‘идти’		
1 sg	*муні*	—
2 sg	*мунін*	*мунӧмыд*
3 sg	*муніс*	*мунӧма*
1 pl	*мунім*	—
2 pl	*мунінныд*	*мунӧмныд*
3 pl	*мунісны*	*мунӧмаӧсь*
I прошедшее отрицательное	II прошедшее отрицательное	
1 sg	*эг мун*	—
2 sg	*эн мун*	*абу мунӧмыд*
3 sg	*эз мун*	*абу мунӧма*
1 pl	*эг(-ӧй) мунӧй*	—
2 pl	*эн(-ӧй) мунӧй*	*абу мунӧмыд*
3 pl	*эз мунны*	*абу мунӧмаӧсь*

параллельного развития [6]. Однако из-за его частоты употребления в современном языке точное определение использования является насущной задачей для изучения коми языка, и есть надежда, что такое определение также будет способствовать более широкому лингвистическому интересу к теме.

II

В.И. Лыткин и Д.А. Тимушев в своем кратком очерке грамматики коми языка дают следующее объяснение того, что является комплексным и фундаментальным вопросом для изучения современного языка: «Разница в значениях первого и второго прошедшего времени заключается в том, что первое обычно выражает действие, совершившееся в присутствии говорящего, а второе выражает действие, свидетелем которого говорящий не был, о котором он судит по результатам действия или каким-либо косвенным сведениям» [4, с. 886].

В связи с этим, можно было бы прямо толковать второе прошедшее как время повествовательное, ограниченное неочевидным действием говорящего. Далее логически ожидаемо, что оно используется в описании исторических событий, которые автор лично не видел. Даже поверхностное исследование таких работ в современном литературном языке дает свидетельства многочисленного использования первого прошедшего наряду со вторым. Это предполагает, что основа для утверждения разницы между двумя прошедшими временами состоит в очевидном и неочевидном действии и объясняет факт отсутствия форм 1 лица второго прошедшего времени. Данное отчетливо показывает направление трансформации, однако многие изменения утеряны, поскольку обнаруживается, что не только в удмуртском, но и в четырех из десяти коми-зырянских диалектов формы 1-го лица имеются. Хотя есть несомненная тенденция использовать второе прошедшее в случаях неочевидных событий, такое заключение является неадекватным объяснением его семантической роли.

Б.А. Серебренников создает спорное положение с его повествовательным определением и устанавливает, что наиболее важным и оригинальным употреблением этого времени является *чистый перфект*, выражающий законченное действие, результат которого очевиден в настоящем [5, с. 59]. Это время, однако, как семантически, так и формально, стоит в оппозиции к другим трём. Автор фокусирует внимание не на действии самого глагола, а на его результате, и, следовательно, не подчеркивает темпоральный характер или фактор. Свою роль в повествовании неочевидного факта исследователь определяет модальным значением второго прошедшего или перфекта. Мы можем суммировать эту

позицию, говоря то, что в то время как первое прошедшее подчеркивает процесс действия глагола, второе прошедшее обращает внимание на результат и, как обычно, на кого-то, кто не наблюдал действия, но передает исключительно знание о его результате, вследствие чего второе прошедшее часто соединено с идеей повествования.

Такое заключение точное, хотя лишь в определенной степени. Исследование коми материала, и разговорной речи, и литературы, представляет много примеров, где использование II прошедшего определено значением чистого перфекта, а не модальным значением. Третья возможность, влияние русского языка на грамматику коми-зырянского, может также часто управлять дистрибуцией форм времени.

В своей грамматике коми языка Д.В. Бубрих описывает иное употребление времени – в безличных конструкциях. В них часто субъект опущен, и если не опущен, то обычно он обнаруживается в слове, стоящем в генитиве [1, с. 125). Есть много примеров для подтверждения такого употребления. Эта роль представляет большой интерес, потому что не только показывает широкое использование и имеет явное стилистическое значение в современном языке, но и проявляет тенденцию указывать на лежащий в основе способ использования, соединяющий модальное значение с его безличным употреблением, который, в свою очередь, расширяет перспективу центральной функции времени коми языка. В этой статье мы постараемся установить природу этого явления и определить, как язык детерминирует использование II прошедшего времени.

III

Леонард Блумфилд заметил: «Разница между wrote и was writting настолько неуловима и так сильно различается для разных глаголов и в различных выражениях, что определяющий фактор дистрибуции после установления основных принципов не может быть определен лучше, чем путём демонстрации значений примеров» [7, с. 280].

Следуя этому уместному совету, мы обратим внимание на образцы современного языка, которые иллюстрируют различные определения видов употребления, и затем обратимся к некоторым примерам, которые невозможно корректно объяснить: *Улича ӧтар помас зэв кыз колесаа катокмашина шыльӧдӧ на сьӧда лӧсталысь асфальтсӧ, а мӧдар помас нин морт судта гу* ***кодйӧмаӧсь*** (А. Матвеев).

В предложении присутствует ясное ощущение, что повествователь, вовлеченный в действие работы катка в конце улицы, обратил внимание только на результат копания, которым является существование ямы с другой стороны улицы. В случае глагола «копать» II прошедшее первоначально подчеркивало идею чистого перфекта – результата, чем действия. Объединенное с этим означает представление того, что писатель не является непосредственным свидетелем копания таким же образом, как он лично видит укатывание асфальта. Лежащим в основе перфекта ощущением и модальным значением является идея личного не вовлечения повествователя в действие копания: не временное и не пространственное вовлечение, которое не предполагает чувственного вовлечения в видение или слышание работы, не эмоциональную связь, не подробное знание относительно совершения действия.

Другой пример из этой же работы более ярко демонстрирует это: *Вӧлӧмкӧ, велӧдчыны Гордейыд* ***тшӧктӧма*** *ыстыны Олимпиада Тыринаӧс. Мыйла? Олимпиада воддза луннас сійӧс зэв ёна* ***пинялӧма*** (А. Матвеев).

Снова подчеркнут результат оскорбления и приказа. Повествователь не был свидетелем ни оскорбления, ни того, что Гордей принял решение отправить негодяйку прочь; последнее, что мы резюмируем, она (Олимпиада Тырина) просматривается для нас с помощью слухов, путем дедукции. Еще здесь присутствует распространение идеи ее личного невовлечения в процесс целиком.

Пример использования в разговорной речи: *Став книгаяссӧ нин* ***лыддьӧма*** *зоотехниклысь* (А. Матвеев). Здесь подчеркивается завершение действия чтения и его интеллектуальная польза. Значение, смысл достижения этого результата предположительное, повествователем не засвидетельствовано, но даже если они частично были увидены, это не то, что заключено в центре высказывания. В контексте подчеркивается полное невовлечение в достижение результата, поэтому создается контраст между интеллектуальными особенностями коллеги и отсутствием своих.

Мы можем обратить внимание на примеры, где II прошедшее имеет место в безличных

конструкциях. Такое употребление обычно, когда содержание контекстуально ограничено рамками литературного или научного характера, принадлежит к высокому стилю: *Миян сборникын налысь* ***печатайтӧма*** *став медся тӧдчанасӧ да бурсӧ, и бара жӧ поэтъясӧс* ***петкӧдлӧма*** *быд боксянь* (Коми поэзия антология).

Можно было бы поспорить, что здесь мы имеем другой случай выделения результатов соответствующих глаголов. Однако, тут видно более явное принуждение в использовании II прошедшего – есть желание создать дистанцию ради скромности между писателем и его литературным творением. Параллельный стилистический прием используется в английском с пассивом и будущим временем с 1pl we «мы», когда в действительности подразумевается I «я»: Другой пример: *П. Клочковлысь тані* ***печатайтӧма*** *кывбур* (Коми поэзия антология).

В разговорной речи II прошедшее используется в безличных конструкциях, но, по крайней мере, поверхностно, с различной семантической нагрузкой. Пример, приведенный Д.В. Бубрихом в его грамматике с субъектом 1 лица ед. числа: *Менам олӧмысь абу* ***полӧма***.

Интересующее нас не заключается в использовании безличных конструкций (как это обычно в коми-зырянском и в других финно-угорских языках), а в том, что эффект глагольного времени влияет на значение таких выражений. II прошедшее в этом примере ярко показывает почти непроизвольное родство между повествователем и глаголом, которое здесь выражает отсутствие боязни. Факт, что он не переживет ожидаемых отрицательных чувств, не принадлежит к осознанному решению быть храбрым, т.е. боязнь, страх (и смысл так дает) просто не отсутствуют в таких обстоятельствах.

Широко используемая нейтральная функция II прошедшего в безличных предложениях находится на полпути между формальным литературным и разговорным употреблением, отмеченным выше: *Дипломатъяс йылысь висьтавлӧны, налы пӧ кывсӧ* ***сетӧмаӧсь****, медым дзебны ассьыныс мӧвпъяссӧ* (А. Матвеев). *Ми вермам сӧмын шуны: сійӧ, мый* ***вӧчӧма*** *коми поэзияын ветымын во чӧжӧн, муртыштны позьтӧм ыджыд да тӧдчана* (Коми поэзия антология).

Такие конструкции по семантике, аналогичные пассивным, в грамматической терминологии являются активными предложениями с неохарактеризованными субъектами. В них II прошедшее хорошо демонстрирует незначительное субъектно-глагольное согласование, которое стоит в стороне от трех других глагольных времен в коми языке. Конструкции такого типа по существу являются центром, вновь подчеркивающим отчуждение и отсутствие отношения заботы, которую говорящий чувствует к субъекту глагола, главным образом являясь заинтересованным в конечном результате действия или в его объекте.

Мнение, что II прошедшее время подчеркивает раздельную (отделенную) природу отношения говорящего к действию, подтверждается примерами в тех диалектах, где формы 1-го лица по-прежнему используются в этом времени: иж. ***Веськалэма*** *ме мӧдлаэ*; лет. *Ме войнас* ***четчыллӧма*** *да пачсӧ* ***лонтыллӧма***; уд. *Меным пымовтчыны колі, ме* ***простудитчӧмӧ*** [2, с. 483].

Во всех этих примерах не из литературного языка II прошедшее время вызывает ясное ощущение невовлечения, которое говорящий чувствует к действию, которое он фиксировал, или, как в последних цитатах, фиксируется самим о себе. Это создает идею неопределенности или пассивности в отношении результата между говорящим и действием. Настоящее предложение является эмпирически более правильным по сравнению с тем, что II прошедшее используется только тогда, когда действие не было очевидно для говорящего. Данное прошедшее время не ограничивается примерами, где говорящий просто визуально и на слух не воспринимает процесс действия.

Изучение употребления времени с двумя основными глаголами *чужны* и *кувны* расширит наше понимание в определении направления его употребления.

В серии кратких биографий поэтов, представленных в публикации, есть интересное чередование первого и второго прошедших времен с глаголом *чужны*. Пример: *Василий Иванович Елькин (Иван Вась)* ***чужліс*** *1912 вося июль 15 лунӧ Сыктывкарын* (Коми поэзия антология).

Непосредственно предшествующая биографическая заметка посвящена И.Т. Чисталеву,

который уже… ***чужлӧма*** *1983 воын Помӧсдін сиктын* (Коми поэзия антология).

Это чередование не объясняется теорией чистого перфекта, вариацией очевидности-неочевидности, влиянием русского языка. Исследование текстов показывает, что форма II прошедшего времени утверждается только тогда, где есть явное отсутствие точной даты описываемого события, в то время как I прошедшее имеет место там, где происходящее более точно детализировано, и намного реже, где оно неполно. Другими словами, в рассмотренных случаях наблюдается тенденция создать пространство между производимым действием и говорящим, заключая в себя элементы неуверенности, неопределенности (и возможно безразличия) по отношению к описанию точных деталей действия и, отсюда, избегать строгого фактического комментария.

В переносном употреблении глагола *чужны* в значении ʻбыть похожим на кого-то после рождения’ второе прошедшее более предпочительно, нежели первое прошедшее: *Код кодьӧн бара тэ* ***чужӧмыд****?* ***Чужӧма*** *дзик батьыс кодь* [3, с. 752]. Анализ такого использования показывает ожидаемую тенденцию фокусировать внимание на результате рождения, на полной невовлечённости говорящего в само действие, его единственный интерес концентрируется на его последствиях.

Один человек может сказать *Выль тӧлысь* ***чужӧма*** с II прошедшим временем, но может и ***Чужис*** *выль мӧвп* с глаголом в I прошедшем времени [3, с. 752]. Здесь, несомненно, есть подчеркивание невовлеченности говорящего к процессу, который вызывает рождение нового месяца, в то время как рождение своей идеи находится в пределах его компетенции.

С глаголом *кувны*, вообще говоря, употребляется II прошедшее время тогда, когда существует незнание относительно деталей смерти человека: *...важӧн кувлӧма*. Контрастирует этому употребление первого прошедшего в примере: *Ф.В. Попов* ***кувсис*** *зэв томӧн, 1922 воын* (Коми поэзия антология). Снова здесь мы обнаруживаем, что теории чистого перфекта и модального значения недостаточны для объяснения чередования первого/второго прошедших времен с глаголом *кувны* в случаях их употребления.

II прошедшее время, кажется, является более предпочтительным прошедшим временем в тех случаях, где говорится о смерти животных: *вӧв* ***кулӧма*** *и шыр* ***кулӧма*** [3, с. 329]. Относительно этого отметим, что II простое время снова подчеркивает отчужденность, обособленность (это время эмоционального характера), между повествователем и действием, с одной стороны, и субъектом глагола, с другой стороны.

IV

Примеры, приведенные выше, вынуждают нас признаться, что так называемое модальное значение второго прошедшего времени, где его использование ограничено событиями, которые повествователь лично не обозревал, хотя и обозначает тенденцию, однако слабо объясняет функцию времени. Проявляется это в том, что второе прошедшее стоит в оппозиции не только с I простым, а со всеми тремя другими темпоральными временами как по своей морфосинтаксической характеристике, так и по семантической функции внутри языка. Мы не рассмотрели несколько примеров, где второе прошедшее используется в ситуациях, когда говорящий был не только свидетелем, но и принимал участие. Вдобавок есть примеры, где первое прошедшее время использовалось в условиях такого действия, которое повествователь прямо не обозревал. Отсутствие форм 1 лица II прошедшего времени в литературном коми языке и во многих его диалектах может указывать, что здесь наблюдается тенденция для его использования в пересказывании, повествовании, но не более. Теория Б.А. Серебренникова, что II прошедшее время представляет собой чистый перфект, которое используется для подчеркивания конечного результата действия, нежели процесса его выполнения, скорее подходит для объяснения необходимости его использования. Это также демонстрирует нам, по смыслу, что II прошедшее не собственно темпоральное время, в нем нет обращения к синхронности действия как такового или его завершения, но есть результаты его, которые фактически являются доказательствами его в настоящем. Потому подчеркивание настоящих результатов действия может обычно интерпретироваться как имевшее место действие в прошедшем. Только в таком смысле II прошедшее есть **прошедшее**

время. Таким образом, уникальная форма времени, откомментированная в начале статьи, свидетельствует о функциональной изоляции II прошедшего внутри глагольной системы коми языка.

Также естественно допустить, что модальное значение совершенно естественно развилось от подчеркивания временем конечного результата действия. Однако наш корпус примеров показывает: говорить, что фокус II прошедшего ограничивается результатом и состоянием, в котором он находится, является эмпирически недостаточным. II прошедшее время обычно включает в свой фокус субъективную позицию говорящего к выражаемому им действию. В большинстве случаев время соотносится с отсутствием визуального восприятия действия как **определенного** в модальном значении, однако его границы много шире. Время проявляет значение осознания пространства у повествователя относительно действия глагола. Причин для такого функционирования может быть множество, и, таким образом, условия, управляющие употреблением времени, являются соответственно субъективными и комплексными. Это пространство (space), как мы его назовем, может служить целям повествователя несколькими путями. В наиболее внешнем, формальном стиле повествования оно разделяет скромного автора от его творения и таким образом несет чувство приличия. В тех диалектах, где сохраняются формы 1-го лица, есть подчеркиваемая идея «Я не знаю, что я делал, но…», подчеркивающая в пользу говорящего недобровольную природу его действия. Соединенное с этим пространство может оправдать его вставку или его отсутствие точного знания фактических деталей в его сознании. Отчуждение повествователя от действия глагола, выраженного II прошедшим временем, может в пространственно-временных терминах не быть в настоящем, когда действие имело место; в чувственных терминах не быть осознанно охвачено им, хотя оно и в настоящем; в эмоциональных терминах им не воздействовано мысленно и духовно на повествователя. II прошедшее время предпочитается, когда говорящий мыслительно не осознает связи процесса с результатом действия, который производит тот результат, который обозревает говорящий.

Мы можем определить затем, что II прошедшее время в коми языке является на самом деле центром механизма, который первично проявляет неопределенную или невовлеченную позицию, которую говорящий выражает по отношению к действию глагола и, в частности, указывает на его внимание, сфокусированное больше на результатах действия, чем на способе выполнения его. От этой начальной точки можно прямо усмотреть, как этот аспект II прошедшего времени прямо соединен с его функцией чистого перфекта, которая фокусируется на конечном результате действия, даже когда нет необходимости подчеркивать позицию повествователя по отношению к действию. Такое утверждение возможно прямо отнести к категории простой оппозиции ʻочевидное – неочевидное’ или ʻмодальное значение’ и считать базисом, основой для понимания тенденции в коми-зырянских диалектах к утрате форм 1-го лица и компенсации предпочтения выражения безличными конструкциями.

Когда это объяснение использования времени применялось к коми-зырянским текстам, содержащим выходы к различным стилистическим разновидностям речи, обнаружилась возможность осветить многие проблемы, которые оставались неразрешенными предыдущими теориями. Для примера можно привести пример из книги Б.А. Серебренникова «Категории времени и вида в финно-угорских языках пермской и волжской групп», где I прошедшее время используется в тех случаях, где в соответствии с мнением о чистом перфекте и модальном значении ожидалось бы употребление форм II прошедшего времени. Однако, оба они полно соответствуют нашим утверждениям. «*Тані* ***йирсьӧмаӧсь*** *да* ***шойччӧмаӧсь****, гашкӧ, и* ***узисны****», шмонитіс Петя да зэв радпырысь видзӧддіс ёртыс вылӧ»* [5, с. 65].

Контекстуальная ситуация такова, что два мальчика пытаются проследить за стадом лосей и на основе различных следов предполагают, что они нашли место, где стадо останавливалось на какой-то период. Переход от II прошедшего к I прошедшему времени показывает увеличение возбуждения Пети в процессе обнаружения места и сигнализирует о его возрастающем чувстве вовлеченности к стаду, таким образом уничтожая в его воображении, по крайней мере, пространство невовлеченности.

Второй пример взят из фольклорной сказки: ***Лэччис*** *салдат адö. Чöртъяс сійöс* ***кватитісны*** *да медся жар биас* ***мöдісны кыскыны*** [5, с. 65].

Первое прошедшее используется здесь для того, чтобы подчеркнуть, что, хотя повествователь персонально не был свидетелем событий, которые он здесь описывает, он эмоционально вовлечён, схвачен его рассказом и чувствует себя частью действия.

Есть интересная параллель этому в марийском языке, где существуют сведения, что повествователь при пересказе рассказа может переходить от II прошедшего к I прошедшему, в том пункте, где его возбуждение возросло, и возвращаться в первоначальное II прошедшее, когда оно убывает.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бубрих Д.В.* Грамматика литературного коми языка. – Л.: ЛГУ им. А.А. Жданова, 1949. – 207 с.

2. *Жилина Т.И., Сахарова М.А., Сорвачева В.А.* Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. – Сыктывкар, 1961. – 491 с.

3. Коми-русский словарь. – М.: ГИИНС, 1961. – 923 с.

4. *Лыткин В.И., Тимушев Д.А.* Краткий очерк грамматики коми языка // Коми-русский словарь. – М.: ГИС, 1961. – С. 837–923.

5. *Серебренников Б.А.* Категории времени и вида в финно-угорских языках пермской и волжской групп. – М.: изд-во АН СССР, 1960. – 300 с.

6. *Серебренников Б.А.* Историческая морфология пермских языков. – М.: изд-во АН СССР, 1963. – 391 с.

7. *Bloomfield L.* Language. – New York: Holt and Co, 1933.

8. *Harms T.R.* The Uralo-Yukaghir Focus System: A problem in remote genetic relationship // Studies in Descriptive and Historical Linguistics. – Amsterdam, 1977. – Pp. 301−316.

Baker Robin, Evgeny Tsypanov

THE SECOND PAST TENSE IN THE KOMI LANGUAGE

The article is devoted to the determination of differences in the meanings of the two most widely used categories of the past tenses in the Komi language – Past I and Past II. Despite the fact that a small amount of language material is used in the article, the author's conclusions are of great value as the researcher studied a new material and analyzed it within the framework of the current direction of cognitive linguistics. The paper is intended for researchers of the morphology and semantics of the Komi and its related languages.

Keywords: Komi language; grammar; morphology; verb; category of tense; past tenses; Past I; Past II; meaning and usage of tense forms.

Цыпанов Евгений Александрович
доктор филологических наук,
заведующий отделом языка, литературы и фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, г. Сыктывкар
e-mail: tsypanov@mail.ru

Tsypanov Evgeny Aleksandrovich
Doctor of Philology
Institute of Language, Literature and History of the Komi Research Center of Ural Branch of Russian Academy of Sciences, Syktyvkar
e-mail: tsypanov@mail.ru

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК 398 (470.343)

ЭПИСТОЛЯРНАЯ ТЕМА В МАРИЙСКИХ ЧАСТУШКАХ

© 2018 г. Л.А. Абукаева

В статье представлен анализ марийских частушек, посвященных теме письма. Практически все композиционные части писем находят отражение в текстах частушек: приветствие, вопросы о состоянии здоровья и делах, просьбы, признания. Основной мотив частушек эпистолярной тематики – мотив тоски по близкому человеку.

Ключевые слова: марийский фольклор; частушки; эпистолярная тема; мотив; средства образности.

В жизни марийского народа вплоть до начала XXI века письмо было способом общения на расстоянии, важным источником информации от родственников, близких и знакомых, находящихся вдали от родных мест. Возможности такого общения зависели от грамотности человека. Число грамотных среди сельского населения Советской России в 1920 году составляло: среди мужчин – 52,3 %, среди женщин – 25, 2 %, а к 1939 году эта цифра выросла до 91,6 % среди мужчин и 76,8 % среди женщин [3]. Поэтому до середины XX века письма просили писать грамотных родственников, знакомых или соседей, что косвенным образом нашло отражение в песне:

Пылыш теҥгем чыҥгыр шокта,
Чыҥгыр шокта, мом ыштем?
Тый моштетат, язум серет.
Мый ом мошто, мом ыштем?

[2, с. 100]

‘Подвески-монеты в моих ушах звенят,
Звенят, что я поделаю?
Ты умеешь писать письма и пишешь,
Я не умею, что поделаю?’

Когда же грамотность приобрела массовый характер, то адресант мог проявить свой талант в полной мере. По требованиям этикета, на письмо следовало дать ответ без задержки, а также необходимо было соблюдать регулярность переписки:

Арамашке пураш шонем,
Сар шӱшпык лияш шонем.
Эй, йолташем, языум серем,
Тыят серет дыр, шонем.

[4, с. 73]

‘Думаю зайти в лесочек,
Хочу стать соловушкой.
Эй, мой друг, пишу тебе письмо,
Думаю, и ты мне напишешь’.

В это же время одним из самых популярных жанров фольклора были именно частушки, в которых эпистолярная тема являлась одной из значимых. Специфика таких текстов заключается в том, что они не исполнялись, а вставлялись в письма. Однако анализируемые тексты по своим жанровым особенностям в полной мере соответствуют частушкам. Судя по содержанию частушек, текст песни мог появиться в самом начале письма:

Кӱкӱжӧ чувар лиеш,
Шӱшпыкшӧ саре лиеш.
Лай мардежше пуалеш гын,
Мый дечем салам лиеш.

[2, с. 101]

‘Кукушка бывает пестренькой,
Соловей бывает желтенький.
Как подует ласковый ветер,
От меня будет привет’.

Письма начинались с заголовка типа «*Серыш вуй*» букв. ‘Заголовок письма’; после

приветствия и обращения адресант передавал приветы от всех родственников и соседей, друзей и знакомых адресата. В текстах частушек об этом пишется подробно, часто, как было в предыдущем тексте, в образной форме: *мемнан салам лиеш тыланда шӱшпык шӱшкалме сайын* [2, с.101] ‘наш привет вам будет с каждым посвистыванием соловья’; *ӱстел воктек энгерталын, серем тылат саламым* [2, с. 104] ‘сидя, опираясь на стол, пишу тебе привет’.

Далее в письме следовали вопросы о здоровье и делах: *Кузе илет, мом шонет – раш каласе, йолташем* [2, с. 101] ‘Как живешь, о чем думаешь – скажи прямо, мой друг’; *Куштo коштат, мом ышталат, садым сере, йолташем* [2, с. 101] ‘Где ты ходишь, что поделываешь, об этом и напиши, мой друг’. В следующей части письма адресату сообщалось о добром здоровье пишущего или тех, от имени кого писалось письмо. Письма служили способом общения, возможностью передать на расстояние свои мысли, поделиться чувствами:

Кӱкшӧ курык вуйыштыжо
Таганан имне коштеш.
Сагынен саргаена ыле –
Коклаште язу коштеш.

[2, с. 100]

‘На вершине высокой горы
Ходит подкованный конь.
Мы бы тосковали друг по другу –
К нам приходят письма’.

Основными мотивами в частушках о письмах служат мотив долгой разлуки и мотив тоски по возлюбленному другу, подруге:

Йӱмем шуат, вӱдым йӱым
Зӓнгӓр сӓскӓ кокла гыч.
Ужмем шуат, язум серышым
Зӓнгӓр корнан кагазеш.

[2, с. 105]

‘Захотелось мне пить, испила я воды
[Из родника] между голубых цветов.
Захотелось мне повидаться, написала письмо
На бумаге с голубыми полосками’.

Глубину своих чувств адресант передает как эксплицитно (*мый, сагынен, язум серем; сагынен око, йолташем* [4, с. 69]) ‘я, тоскуя, пишу письмо; ты, тоскуя, читай, мой друг’, так и имплицитно (*йолташ, тыйым шоналтемат, кидем гыч ручка возеш* [4, с. 72] ‘друг мой, как подумаю о тебе, из руки моей выпадает ручка’).

Частушки на сегодняшний день могут служить своеобразным источником информации. Письма приходилось ждать долго, почта до пункта назначения доставлялась на лошадях и не всегда доходила до адресата:

Кӱшнӧ курык вуйыштыжо
Почтальонын имньыже.
Почтальонын имньыштыже
Йолташемын письмаже.

[2, с.100]

‘На вершине высокой горы
Лошадь почтальона.
На лошади почтальона
Письмо от моего друга’

Тӱредам-тӱредам – сорлам ок пӱч:
Ӱденыт пенгыде мландеш.
Язум колтем, язум огеш шу:
Каенат мӱндыр олашке.

[2, с. 103]

‘Жну я и жну – серп мой не режет:
Засеяли твердую землю.
Шлю письмо, письмо мое не доходит:
Уехал ты в далекий город’.

В частушках нашли отражение значимые мелочи тех времен, которые на сегодняшний день не всем, возможно, понятны: цвет чернил (*сагынемат, язум серем кӱрен чернила дене* ‘соскучившись, пишу письмо бордовыми чернилами’; свойства бумаги (*зӓнгӓр корнан ош кагазеш серыде чонем ок тӱсӧ* ‘на белой бумаге с синими полосками не могу не написать’; *ош кагазым налын пуэм тылат язум серашет* ‘куплю тебе белую бумагу, чтобы ты писал(-а) письмо’), выбор инструмента письма (*ший ручкам кидыш налын, язум сераш логалеш* ‘взяв серебряную ручку, приходится писать письмо’). Как видно в последнем примере, адресант часто прибегал к традиционным для поэтики песен эпитетам.

Важность и значимость писем становится ясной, когда в песнях читаешь о просьбе написать ответ, которая выражается во множестве вариантов*: сӓскӓм погаш мондет гын, язум сераш ит мондо* ‘если забудешь собрать цветы, не забудь написать письмо’; *тыят мыйым шонет гын, письмам возо мый декем* ‘если и ты думаешь обо мне, напиши мне письмо’; *йот эл гычын Педийышке сере, йолташ, язуэт* ‘из чужой стороны в Педеево напиши, друг, письмо’; *мый, сагынен, язум*

серем, тыят сере ваштареш ‘я, скучая, пишу письмо, и ты напиши в ответ’; *ой, йолташем, язум сере, кум мутет лиеш гынат* ‘ой, мой друг, напиши письмо, даже если у тебя будет три словечка’. В числе просьб оказывается и пожелание вернуться на родную сторонку:

Кече нӧлтеш йошкарген,
Кӱгу вӱд йыр савырнен.
Толдымашым ит возо дыр,
Толат кызыт, савырнен.

[2, с. 105]

‘Солнце поднимается, краснея,
Обходя большую воду.
Не пиши уж, что не вернешься,
Ты еще возвратишься’.

Так практически каждый этап написания письма находит отражение в частушке.

Из образных средств наибольшей продуктивностью отличаются метафоры, смысл которых сводится к следующему: установление тесных взаимоотношений посредством писем, неразрывность и прочность связей между близкими и родными. Символом отношений выступает мост, пояс, переброшенный через озеро; жердочка для прилетевшей птицы и т.п.: *Ош Виче гоч пасмам пыштем Вичкыж вич оҥа дене* [2, с.103] ‘Переброшу через реку Белую я мосток из пяти тонких досок’; *Чокан ӱштем кужу огыл кужу ер гоч лупшалаш* [2, с. 101] ‘Мой пояс с кистями не такой длинный, чтобы перебросить через озеро’; *Тӧрзам почын, оҥам шарем йошкар оҥан кайыклан* [2, с. 105] ‘Распахну окно и вымощу мосток для красногрудой птицы’; *Тендан ден мемнан коклаште куэ сайын сар шӱшпык* [2, с. 101] ‘Между вами и нами на каждой березе по желтому соловью’.

Образная система анализируемых текстов в целом традиционна не только для жанра частушки, но и для гостевых песен, однако образы растительного и животного мира в этих песнях лишены функций символов, как это наблюдается в свадебных и гостевых песнях [1; 5].

В системе изобразительно-выразительных средств рассматриваемых частушек обнаруживаются и уникальные метафоры, которые в принципе не могут функционировать в других жанрах: *вараксимын почешыже тасмам кылден колталам* [2, с. 103] ‘отправлю ленточку, привязав на хвост ласточки’; *сагынет гын, язум серем ош йӱксын оҥешыже* [2, с. 101] ‘если соскучишься, то я напишу письмо на груди белого лебедя’.

В текстах частушек четко проявляет себя и дань времени, в песне появляются новые, не освоенные другими жанрами образы:

Ош пароход зӓҥгӓр тӧрзан,
Кӱза вӱдлан ваштареш.
Мый, сагынен, язум серем,
Тыят сере ваштареш.

[2, с. 102]

‘Белый пароход с голубыми окошками,
Плывет против течения.
Если ты напишешь, и я напишу
Ответ на твое письмо’.

Таким образом, тема письма в марийских частушках представлена довольно большим количеством текстов, которые дают практически полную картину того, как велась переписка. Письма служили способом поддержания и развития отношений между близкими людьми, укрепления родственных связей. Через письма можно было не только передать информацию, но и выразить свои чувства и переживания, просьбы и желания. И все это выражалось в частушках, которые органически включались в текст письма. Тексты создавались в лучших традициях поэтики частушек. Это явление по праву может квалифицироваться как уникальное явление в духовной культуре марийского народа.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абукаева Л. А.* Шӧртньӧ гае волгалт илаш // Ончыко. – 2000. – № 2. – С. 146.

2. Айста муралтена: Марий калык муро ден такмак-влак / сост. С.С. Сабитов. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. – 192 с.

3. Грамотность. URL: http://wikipedia.org/wiki/Грамотность (дата обращения: 17.04.2018).

4. Муралтена мо вара? Эрвел марий (Мишкан) муро-влак / сост. Л.А. Александрова. – Йошкар-Ола, 1991. – 83 с.

5. *Abukaeva Lyubov A., Krasnova Nadezhda M.* Symbols in Mari Wedding Songs // Mediterranean Journal of Social Sciences. Rome, Italy 2015. – Vol. 6, № 3. S. 7. – P. 17–20. URL: ttp://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/6836/6542. (accessed 16.04.2018).

Lyubov Abukaeva

EPISTOLARY THEME IN THE MARI DITTIES

The article presents the analysis of the Mari ditties containing some references to letter writing. The studies of the ditties showed that they contain almost all compositional parts of letters: greetings, questions about health and well being, requests and confessions. The main motive of the epistolary folk songs is the motive of longing for a loved one.

Keywords: Mari folklore; ditties; epistolary theme; motif; means of figurativeness.

Абукаева Любовь Алексеевна
доктор филологических наук, профессор ФГБОУ ВО
«Марийский государственный университет»,
г. Йошкар-Ола
e-mail: sylne@mal.ru

Abukaeva Lyubov Alekseevna
Doctor of Philology, Professor,
Mari State University, Yoshkar-Ola
e-mail: sylne@mal.ru

УДК 821.511.151.0

МАРИЙ ДРАМАТУРГИЙЫШТЕ РЕВОЛЮЦИЙ ТЕМЕ

© 2018 г. Г.Н. Бояринова

В статье анализируется тема революции в драматических произведениях марийских писателей. Рассматриваются пьесы С. Чавайна, А. Конакова, М. Шкетана, С. Николаева и К. Коршунова, где затрагивается проблема революции. Автор статьи делает акцент на социальный конфликт, который выдвигает активного героя с открытым характером. Делается вывод о том, что каждый писатель раскрывал тему по-своему, используя свои стилистические возможности, подчеркивая значимость революции в жизни марийского народа.

Ключевые слова: история; революция; драма; тема; конфликт; действие; герой; его характер.

Марий калыкын ожнысо илышыже сылнымутышто ончыкталтде кодын огыл. Тудым прозо жанрлаште веле огыл, драматургийыштат сӱретлыме. Историй лончым сылнымут чия полшымо дене шымлымаш деке кумылым ончыкташ неле огыл. Вет тачысе тукым ончыч мо лиймым пален шогышаш, тидыже эрласе кечыш тошкалаш, илышым кумданрак ончалаш полша. «История – один из сложных объектов исследования, который открывается для познания как научными, так и художественными методами» [1, с. 46]. Эшеже сылнымутан произведенийын тӱҥ геройжо – айдеме, тудын шонышыжо, кумылжо, илышым аклымыже, тӱняужмашыже, ошкылжо, пашаже. Автор тидым историй фонеш кумдан почын пуэн кертеш. Тидын денат историй теме возышовлакым шкеж деке шупшын шога, лудшылан лишыл лийын кертеш.

Марий драматургий историй темылан возымо произведений дене поян. Сылнымутын виянгме чыла гаяк йыжыҥыштыже тиде теме палемдалтеш, ик эн оҥай семын палдырна. IX курым гыч тӱҥалын («Кронуш», А. Петров) XX курымысо илыш пуламыр марте илышыште лийше тӱҥ событий-влак нерген произведений-влак шочыныт. Историй темылан классик-влак возеныт (С. Чавайн), таче кечын возен шогышовлакымат палемдыман (Г. Гордеев, А. Петров, Л. Яндак).

Революций теме нерген ойлаш гын, каласыман: тудо марий калыклан шуко сайым пуэн, илышым сай могырыш вашталтен, ӱшаным кучыктен, ончыкылыкыш корным виктарен. Садланак тиде теме марий сылнымутышто ик эн ончыл верым налын шоген. Ончалына, марий драматург-влак тудым кузе почын пуэныт, мом тӱҥыш луктыныт, могай чиям кучылтыныт.

Октябрь революций теме С. Чавайнын драме произведенийлаштыже кумдан почылтеш. Марий драматургийыште тиде темылан тудо эн онч ыч кумылаҥын. Шкежат революцийым йывыртен вашлийын, тудым поэзийыштыже, прозыштыжо моктен, драматургий йӧн дене чапландарен.

Эн ондак революций теме дене кылдалтше кок произведенийжым ончалына. Тиде «Шем пыл шула, кече лектеш» (1919) пьесыже да «Автономий» (1920) сылнымутшо.

«Автономий» пьесым возымыж годым классикна руш плакат театр традицийлан энертен. Ик актан пьесе кугыт дене огыл, содержаний могырым поян. Тиде агитаций сынан сылнымут. Тудын действийже ик пӧртыштӧ эрта гынат, тудо чумыр марий кундемым иктешла. Жап шотыштат тидымак палемдыман: тудат кумдаҥдыме. Марийын монологшо гоч ме калыкнан кумда историй кӧргышкыжӧ пурена. Герой XVI курымыш пӧртылта. Тиде черемис сар пагыт, автор ийжымат ончыкта – 1582-шо ий. Лач тиде ийыште кугу кредалмаш годым Марий сусырген да ушыжым йомдарен, шкеже кужу жаплан мален колтен. Фантастике йӧным кучылтын, автор тудым революций кайыме жапыш пӧртылта.

Палемдыман, пьесын кумдык шӧрынжӧ историй событийлан поян. Тиде марий ден татар коклаcе кыл, Озаҥ ден Руш кугыжаныш, руш ден марий кокла, черемис сар, февраль ден Октябрь революций, Граждан сар пагыт, марий калыкын автономийым налмыже.

Кеч-могай сылнымутан произведенийын рӱдыжлан персонаж-влак системе шотлалтеш. Тудын могай лиймыже авторын шонымашыже, произведенийын формо ойыртемже гыч шога. С. Чавайн «Автономий» пьесе гоч Октябрь революцийын куатле вийжым, марий калык илышыш вашталтыш толмым ончыкташ шонен. Тидланже келшыше жанр йӧным кычалын. «Поиски привели писателя к символико-романтическим средствам и приемам, к аллегорическим художественным образам» [2, с. 52]. Драматург пьесыш оҥай иктешлыше сынан герой-влакым пуртен. Тиде Жап, Акыл, Сылне, Чап, Октябрь, Автономий, Мар-Патыр, Марий. Иктышт калыкнан шӱм-чон ойыртемжым почын пуат гын, весышт революций пагытын атрибутышт семын палемдалт кодыт. Илышлан келыштарыме образ-влак пелен иктешлыше тӱсан, аллегорий палан вес оҥай герой-влакым пуртымо. Тидыже пьесын тыглай огыл формыж гыч лектеш. Реальный огыл персонаж-влаклан айдеме койышым пуымо. Тидат пьесын тӱҥ шонымашыж дене чак кылдалтын. Абстракций, символ сынан образ-влак, условность манмым кучылтмо авторын шындыме задачыже-влак гыч лектын шогат. Возышылан тӱҥжӧ – теве мом ончыкташ: «...восторженное отношение к октябрьской революции. Детищем, сестрой Октября назвал он автономию родного народа» [2, с. 53].

Сылнымут теме эреак герой-влакын койыш-шоктышышт дене кылдалтеш. Драмыште посна характер гоч калык историй ойыртем почылтеш. С. Чавайнын «Шем пыл шула, кече лектеш» пьесыштыже действий кайыме дене герой-влак шагал вашталтыт. Автор тидым тӱҥыш ок лук, тудым весе тургыжландара: илышысе вашталтыш-влакым ончыкташ. Тидыже действийым тӱжвал корныш луктеш. Действийжат пьесыште виян огыл. Драматург шке ончыланже вес сомылым ончыкташ задачым шынден: революций лийме дене марийын илышыштыже лийше вашталтыш-влакым палемдаш, калыкым авалтыше кугу куаным почаш.

Пьесыште ончыктымо кажне действий – тиде революций деч ончычсо да тудын деч варасе калык илыш гыч налме посна сӱрет. Автор нуным почела шынден ончыкта: ондак ме революций деч ончычсо неле кресаньык илышым ужына, кокымшо кыдежыште кугыжан армийыш ужатыме сӱрет дене палыме лийына, кумшышто граждан сар жапысе илыш радам почылтеш. Эпилогышто ревкомын заседанийжым ончыктымо, тушто автономий ыштыме шотышто кагазым виктарыме нерген палдарат. Посна эпизод-влак монтаж семын келыштаралтыныт. Тидак пьесын чоҥалтме ойыртемже лиеш.

Пьесыште шуко ойлат. Илыш вашталтыш посна койыш-шоктыш гоч ок почылт, автор характерлан кугу тӱткышым ок ойыро. Тидыже пьесе-влакын стилистикышт дене кылдалтын. Авторлан тӱнжӧ – иктешлыше сынан герой-влакым сценыш лукташ, илышыште лийше кугу савыртыш-влак нерген каласаш. Тидым ышташ манын, автор кӱлеш сылынымут чиям келыштара. Иктыже – символ сынан образ-влакым кучылтмаш. Шем пыл – ончычсо неле, пычкемыш илыш, кече – чевер тӱсан сылне ончыкылык. Контраст йӧн дене устан пайдалана. Тидыже пьесын чыла гаяк структурыштыжо палдырна. Герой-влакын лӱмыштат «ойлышан» улыт: волостьысо старшина Обдиралов, тусо возкалыше Вымогалов фамилиян. Мо оҥайже, нуным автор сценыш ок лук, нунын лӱмышт ик деталь гоч гына каласалтеш. Эчан, тӱҥ герой, старостылан колтымо кӱштымашым лудеш, лач тудын йымалан нине сценыш пурыдымо персонаж-влак кидпалыштым пыштеныт.

Нине кок пьесыште автор ончыктымо событий-влак шотышто шке шонымашыжым почын пуа, тидым тудо вик каласа, героике ден романтике сынан пафос полшымо дене ышта. Чыла сылнымут йӧн тӱҥ шонымашым почаш кучылталтеш. Тиде Октябрь революцийым моктымаш, ончыкылык сай илыш толмылан ӱшанымаш.

Марий драматургийыште С. Чавайн лирике сынан койдарчык ден драмылан тӱҥалтышым ыштен. Тудын «Шӱдо тенге олно» (1927) ден «Мӱкшотар» (1928) пьесыже-влакым ончыктыман. Кок сылнымутыштыжат ӱдырамаш йодышым нӧлталме. Совет власть нунылан пӧръеҥ дене тӧр правам пуэн. Лирический комедийын героиньыже, Ануш, йӧра-

тыме качыжлан марлан кая, а Клавий, драмын тӱҥ героиньыже, тунем лектеш, ялысе школышто пашам ышташ тӱҥалеш. Революций лиймылан кӧра нуно коктынат еш илыш пиалым муыт, у саманын енҥже лийыт, мер илышым вашталтымаште чолган койыт.

Революций жап да тудын деч варасе вашталтыш-влак нерген С. Чавайн «Илыше вӱд», «Кӧн верч?» («Кугуяр»), «Чодыра лӱшка», «Марий рота», «Чодыра завод» драмылаштеончыктен пуэн. Чынже денак, тудын чумыр творчествыштыже революций теме ончыл радамыште шоген, писатель тудым ик эн кӱлешанлан шотлен. Тидыже харакер-влакым ончыктымаште раш коеш. Тӱҥ шотышто тудо социальный тип-влакым ончыл радамыш луктын. Нуно посна айдемын кӧргӧ чонжо дене шагал кылдалтыт. Герой-влак личность семын кугун огыт почылт. Писательлан весе кӱлешан – идеологий дене кылдалтше шонышым шыҥдараш, тудым ончыктышо герой-типым почын пуаш.

А. Конаковын «Илыш ваштареш» пьесыштыжат тошто илыш радамым вашталташ кӱлмӧ нерген ойлалтеш. Тыште культур революций йодышым ончыко лукмо. Ял илыш радамым вес корно дене наҥгаяш кӱлмым палемдыме. Тиде сомылым туныктышо Ведат вӱден шога. Тудо ял калыкым лудаш-возаш туныкта, ялозанлык пашам науко кӱштымӧ семын ворандаш ӱжеш.

М. Шкетанын драматургийжым ончалаш гын, туштат тиде темым палемдыман. Писатель революций деч варасе жапым ончыктен, шужен ийысе пагытыште калыкын йӧсӧ илышыжым «Сардай» драмыштыже почын пуэн. С. Чавайн дене таҥастарен ончалаш гын, М. Шкетан йӧршын вес корно дене каен. Тудо мер илыш дене кылдалтше йодышым геройын чон пуламырже гоч колтен сӱретлен.

Икымше руш революций дене кылдалтше калык пуламыр С. Николаевын «Вӱдшӧ йога» (1949) драмыштыжат ончыкталтын. Тиде эпике сынан драмыште действий Юл энер воктене пашазе-влак коклаште эрта. Калык нелын ила. Революций шӱлыш эн ондак пашазе-влак коклаш шыҥа. Тудо кажне гаяк персонажым авалта. Ончыл шонымашан герой семын студент Буров Андрей сӱретлалтеш, полышкалышышт семын Актанай, Зайцев Алексей палемдалтыт. Нине герой-влакын пашашт арам ок лий. Тыге бурлак-влак озашт Шовакин Савелий Созонович ваштареш шогалаш вийым муыт, бунтым нӧлталыт.

Драме – героике сынан, эпике кумдыкан, марий калык илыш ойыртемым почын пуышо произведений. Юл энер – символ тӱсан образ, тудо калык илышым иктешлыше вий семын ончыкталтеш. Пьесын мучашыштыже герой-влак кредалмаш умбакыже эше чот писемшаш манме шонымаш дене кодыт, чоныштышт пиалан ончыкылыклан волгыдо ӱшаным кучат.

Революций теме, тудын кӱшеш у айдемын шочмыжо С. Николаевын «Кугу толкын» (1960) ден «Комиссар-влак» (1970) драмылаштыже почылтеш. Тыште автор кумда илыш йыжыным нӧлталеш, класс коклосе кылым ончыкта. Тидым тудо моштен келыштара: посна геройын илышыж гоч почын пуа. Герой-влак тӱрлӧ социальный тошкалтышыште шогат, нунын шонымашышт икгай огыл, шӱм-чон шижмашыштат ойыртемалтеш. Нине кок драмым ушен шогышо ик йӧным палемдыде ок лий. Тиде кугу историй событийым тӱжвач огыл, а герой-влакын пӱрымашышт гоч сӱретлымаш.

«Кугу толкын» пьесыште кугу кучедалмашым она уж, пӱсӧ тӱжвал сынан ваштӱкнымашат тыште уке. Авторлан тидыже оҥай огыл. Тудо ончычсо чодыра завод оза Савинын еш илышыжым сӱретлымылан кугу тӱткышым ойыра, тыгак Сотниковмытын шкенышты кычалме куштылго огыл корныштым ончыкта. Кажныштын шке «чынышт». Егор Коркатов гын тудым йорло калыкын илышыжым вашталтымаште ужеш. Тудо шуко марийым иктешлыше ончыл шонымашан герой.

К. Коршуновын «Кӱдырчан ӱжара» (1968) драмыштыже действий Вятский губернийын Уржум уездысе марий ялыштыже икымше руш революций жапыште эрта. Сылнымутын лӱмжак шижтара: пычкемыш марий-влак илышым умылаш тӱҥалыт, калык коклаште умылтарымаш пашалан кӧра илышужмаш весем толеш, тошто илыш ваштареш шогалаш вий чумыралтеш, илыш оза-влак шотышто тореш лийме кумыл почылтеш. Тиде паша куштылгын ок кай, вӱрат йога, илыш денат чеверласат. Икманаш, вӱрым йоктарыде, пиалан ончыкылык ок тол. Кӱдырчан йӱр деч вара юж яндарештеш, шӱлашат куштылго лиеш. Тыштат тыгак, кредалмаш деч вара сай савыртышыш лекташ ӱшан шочеш – ӱжара волгалтшаш.

Калык коклаште умылтарымаш пашам ссылкыш колтымо самырык революционер

Светлицкий вӱден шога. Тудын фамилийжат волгыдым шарыше семын шокта. Тиде герой шке йырже ончыл шонымашан ең-влакым чумыра, ик вийыш ушнаш ӱжеш. Тудын полышкалышыже семын чолга Оринам ончыктыман. Тудо марий-влак илыме яллаш коштеда, прокламацийым шаркала, лӱддымӧ ӱдыр революций пуламыреш шуаралтеш, волгыдо илыш верч азаплана, варажым, качыжым утарышыла, илыш денат чеверласа.

Калык пеш нелын ила, кинде ок сите, поян-влак нужнам айдемешат огыт уж, руш тӧра-влак марий-шамыч ӱмбак кӱшыч ӱлык ончымо семын койыт: «В России есть только одна нация – великая, сильная!.. Это мы, русские! А все остальные… Они нас должны бояться и уважать! Не умеют – научим!» Тиде шомакым руш офицер каласа. Реплике пеш «ойлышо», тӧра-влакын шонышыштым почын пуышо.

Действий марий ялыште эрта гынат, чумыр Россиийыште мо кайымым драматург сай почын пуэн. Герой-влакын мутланымышт гоч ме кугыжанышыште мо каен шогымым ужына: Петербургысо пуламырым, Японийын шыгыремден шогымыжым, Порт-Артурысо событий-влакым, Вятке ден Уржумысо ревкомын пашаштым. Икманаш, автор илышым кумдан ончыктен, посна герой гоч чумыр калык илыш ойыртемым сӱретлен, революций пашаште лидер-влакын верыштым палемден, нунын кӱлешан сомылыштым, калык вийын куатшым ончыктен. Иктеш гына кугу савыр-тышым ышташ лиеш, калык вий – кугу вий, манын палемда автор.

Чынже денак, К. Коршуновын тиде драмыже тӱжвал вашпижмаш дене гына огыл виян, тудо кӧргӧ план дене кайыше конфликт дене оңай. Тидыже Элыксанын, Вачукын образыштышт раш палдырна. Койыш-шоктыш-влакым ваштӱкнымаш гоч мастарын почмо. Историй теме кумда планым йодеш. Эпический кумдыкым тыште сайын келыштарыме. Тидыже хронотопышто почылтеш. Действий шарлыше, чумыр элысе событий-влакым авалтыше, манаш лиеш. Жап категорият шкешотан. Герой-влакын ончычсо илышышкышт экскурс пуалтеш, Токтарын илышыже, ешыже, Голованов, Ямбатыр дене мо лийме палемдалтеш. Тӱшка сцене-влакын ролышт изи огыл. Нуно калык илыш ойыртемым почыт, чумыр вийыш ушнымым ончыктат, революций шӱлыш шарлыме дене кылдалтыныт. Почылтшо финал сылнымут сомылжо дене виян: кучедалмаш умбакыже эше чот шарлен толшаш, сеңымашыш кондышаш.

Иктешлен, тыге палемдыман: революций теме марий драматургийыште тӱрлӧ могырым почылтеш; кажне писатель тиде теме гоч шке шонымашыжым луктын каласен; ончыктымо теме шотышто шке ойыштым классик-влакат, варарак возен шогышо-влакат палемденыт; теме почмо шотышто кажне возышын шке ойыртемже коеш; марий калыкын историйыштыже революций – пеш кӱлешан йыжың; тудын пайдаже кугу да лектышан лийын.

ИСТОЧНИК ДЕН ЛИТЕРАТУР

1. *Бояринова Г.Н.* Проблема характера в современной марийской драматургии: Монография / Мар. гос. ун-т. – Йошкар-Ола, 2005. – 127 с.

2. *Иванов А.Е.* Марийская драматургия: Основные этапы развития. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1969. – 275 с.

Galina Boyarinova

REVOLUTIONARY THEME IN THE MARI DRAMA

The article analyzes the theme of revolution in the Mari drama. The plays written by S. Chavain, A. Konakov, M. Shketan, S. Nikolayev and K. Korshunov are devoted to the problem of revolution. The author of the article focuses on social conflict, which puts forward an active hero with an open character. The research reveals that the writers developed the theme in their own way, using a set of expressive means and stylistic devices and emphasized the significance of the revolution in the life of the Mari people.

Keywords: history; revolution; drama; theme; conflict; action; hero; character.

Бояринова Галина Никитьевна
кандидат филологических наук, доцент ФГБОУ ВО «Марийский государственный университет», г. Йошкар-Ола
e-mail: galnikbojar@mail.ru

Boyarinova Galina Nikityevna
Candidate of Philology, Associate Professor
Mari State University, Yoshkar-Ola
e-mail: galnikbojar@mail.ru

УДК 821.511.0

ПОЭТИКА «КОМИ ПОЭМЫ» А. ЛУЖИКОВА[1]

© 2018 г. Н.В. Горинова

В статье представлен анализ и интерпретация поэмы известного современного автора Александра Лужикова, раскрываются идейно-тематические и структурно-поэтические особенности произведения, героика поэмы, ее связь с фольклором, выявляется значимость анализируемого текста для развития коми поэмы.

Ключевые слова: коми поэма; А. Лужиков; историческая тематика; герой; структура; поэтика.

В период рубежа XX–XXI вв. литература коми обнаруживает глубокий интерес к исторической тематике, что в целом обусловлено подъемом национального самосознания народов СССР, которому содействовал начавшийся в конце 1980-х гг. процесс демократизации общественных отношений. Следствием подъема национального сознания становится обращение каждого народа к своей истории как непреложной ценности, к изучению духовной и материальной культуры, к исследованию древних пластов языка, обрядов, верований в целях восстановления собственных утраченных реалий, что, в свою очередь, влияет и на развитие художественной словесности: многие писатели, поэты, драматурги, в стремлении показать уникальность и самобытность своего народа, обращаются к его истории. Если говорить о коми литературе, то здесь можно выделить следующие произведения: повесть В. Тимина «Эжва Перымса зонка» («Мальчик с Перми Вычегодской», 1997), пьеса-сказка Г. Юшкова «Ен ныв» («Дочь Бога», 1990), роман этого же автора «Бива» («Огниво», 1999), драма О. Уляшева «Енколаяс йылысь поэма» («Поэма о Храмах», 1991), пьеса Н. Белых «Ов, дитяой, ов!» («Живи, дитя мое, живи!» 1991), пьеса А. Попова «Туналӧм ордым» («Заколдованная тропа», 1997) и т.д. В перечисленных произведениях авторы пытаются художественно воссоздать патриархальный быт древних коми, им импонирует архаика, уходящая в глубь веков и содержащая тайны миропонимания коми человека. К исторической тематике обращены поэмы современного коми поэта Александра Лужикова (1964–2006/07) – «Коми поэма» (1994), «Бӧрданаӧй, Пераӧй, югыд шондіӧй» («Пера мой оплакиваемый, ясное солнце мое», 2001). Это характеризующиеся многослойностью лирические произведения – в них художественно синтезированы и интерпретированы связанные с зырянами исторические и мифологические события, выявляющие, прежде всего, «переживания автора о судьбе коми народа и о его будущем» [2, с. 67]. История народа коми, рассказанная А. Лужиковым в поэмах, раскрывая гражданские чувства автора и будоража интенсивностью его лирических переживаний читателя, вместе с этим выявляет новые пути развития коми драмы.

«Коми поэма» завершает первый раздел стихотворного сборника Александра Лужикова «Енэжшорса ордым» («Небесный путь», 1994), озаглавленный автором как «Ловпу» («Ольха»). Данный раздел отличается от двух последующих – «Восьса небог» («Открытая книга»), «Арся кывбуръяс» («Осенние стихи») – своим частым обращением к исторической тематике, в стихотворениях этого раздела поэт подвергает глубокому осмыслению и оценке сталинский период развития российского общества, воссоздавая духовную атмосферу страны, находящегося под гнетом тоталитарного правителя. Общеизвестно, что Сталин от имени рабоче-

[1] Публикация подготовлена в рамках Комплексной программы УрО РАН 18-6-6-25 «Духовная культура и традиционные представления народов Европейского севера России (по данным языка, фольклора и литературы)».

крестьянской власти и революции осуществлял моральные и физические истязания всего населения страны, что, по сути, являлось не только беззаконием и произволом, но и главным инструментом внутренней политики диктатора. Количество непосредственных жертв сталинских репрессий (лиц, приговоренных за политические преступления к смертной казни или лишению свободы, высланных, сосланных) исчисляется миллионами, из которых сотни тысяч были приговорены к высшей мере наказания. В связи с жестокими расправами, учиняемыми органами государственной власти, особое значение имели земли, заселяемые народом коми. Еще со времен Российской империи «малолюдный и труднодоступный Коми край служил одним из мест ссылки, в том числе и политической» [7, с. 238]. После революции новая власть продолжает использовать Коми край, но не только в качестве мест административной ссылки: здесь были созданы концлагеря, сыгравшие ведущую роль в массовых расправах с действительными и мнимыми противниками компартии. Также наряду с заключениями в концлагеря и административной ссылкой одним из способов борьбы представителей власти с так называемыми «врагами» были расстрелы… По понятным причинам долгое время литераторы коми не могли приступить к художественному освещению страшных расправ советской власти с инакомыслящими, осмысление данной темы становится возможным ближе к 1980-м гг. в силу послабления командно-административной системы Советского Союза. Именно к этому периоду относится начало творческой деятельности А. Лужикова, в поэзии которого трагические события прошлого находят глубоко эмоциональный отклик.

Тема политических репрессий получает воплощение в стихотворениях А. Лужикова «Воркута да уна-уна зона йылысь…» («О воркутинской и многих-многих зонах»), «Пожог. 1937 во» («Пожег. 1937 год»), «Сьододом да еджом борас» («После потемнения и просветления»), «Быттьо воймом крестъяс» («Словно потемневшие кресты»). Лирического героя произведений А. Лужикова снедает память об истязаниях невинных людей, оставляя в его сердце зияющие раны. Глубокому раскрытию внутреннего мира лирического субъекта содействует использование поэтом емких метафор, отражающих боль и отчаяние людей, подвергшихся губительной политике советской власти. Так, в стихотворении «Воркута да уна-уна зона йылысь…» большую эмоциональную нагрузку несет в себе образ «распятого Коми края» (роспинайтом Коми му). Содержащаяся в этом образе аллюзия на Евангелие отсылает читателя к новозаветным временам, к периоду, когда Израиль был в подчинении Великой Римской империи и в полной мере ощущал тиранию власти римлян, безжалостно и жестоко расправлявшихся с бунтовщиками и преступниками, практикуя различные виды казни, в том числе и распятие. Это истязание позволяло римским палачам оставлять жертву в живых продолжительное время. Некоторые жертвы мучились до тех пор, пока их живьем не съедали птицы или дикие животные. Большинство людей висело на кресте на протяжении нескольких дней, прежде чем они умирали от истощения, обезвоживания, травматической лихорадки или, чаще всего, от удушья. Образ «распятого Коми края» позволяет автору, с одной стороны, сопоставить деспотию римских властителей с внутренней политикой компартии, провести параллели в плане учиняемых обеими властями расправами над противниками государственной администрации. С другой стороны, этот образ помогает передать меру выпавших на долю жертв политических репрессий страданий: пребывание в лагерях, действительно, можно сравнить с медленной смертью на кресте, к которой людей приводили всевозможные физические лишения, моральные унижения и глубокое осознание незаслуженной смерти. Необходимо отметить, что в новозаветные времена страдания на кресте считались самою позорнейшею из всех видов римских казней, вместе с этим распятие считалось проклятой смертью, ибо, как сказано в Писании: «проклят всякий, висящий на дереве» (Галатам 3:13). Так, в стихотворении А. Лужикова образ «распятого Коми края» начинает нести в себе значение позора коми народа, его пребывания в состоянии проклятия: расположившиеся здесь многочисленные лагеря и зоны, ставшие «местом казни» для сотен тысяч людей, навлекли на земли зырян дурную славу – и в настоящее время Республика Коми известна, прежде

всего, своими тюрьмами, местами заключения преступников, своими захоронениями жертв политических репрессий. Земля зырян подобна Голгофе: она обагрена кровью невинных людей, нашедших здесь свою мучительную погибель во имя становления нового коммунистического государства. Позорная слава, закрепившаяся за Коми краем, словно проклятие, отделяет его от всего остального мира, отвращает от него, вселяя брезгливое отношение и заставляя обходить его стороной. Чувство позора не оставляет и лирического героя стихотворения «Воркута да уна-уна зона йылысь…», которого не перестает мучить совесть, заставляя испытывать боль невинных людей, столкнувшихся с беспощадной политикой Сталина и потерявших свою жизнь в Коми крае.

В стихотворении «Быттьо воймом крестъяс» А. Лужиков, воссоздавая страшные реалии истории своего народа, использует образ «ярко-красной клюквы»: лирический герой стихотворения едет на поезде через болотистые места Коми края, где строительством железных дорог занимались жертвы политических репрессий. Многие из них не смогли вернуться на родину, смерть застала их в этих болотах. Однако могилы этих людей не обозначены надгробными плитами или могильными крестами, живописным напоминанием об их захоронениях служат ягоды клюквы: «*Налы шогыс вичмис, / Налы мудзыс сюрис… / Чим горд турипувйон / вевттьысьома нюрыс*» (Им горе досталось, / Их нашла усталость… / Ярко-красной клюквой / покрылось болото)[1] [6, с. 22]. Образ клюквы в стихотворении – знак загубленных судеб людей, знак, оставленный самой природой, знак глубокой неблагодарности современного общества к погибшим в земле Коми «врагам народа». Важно подчеркнуть ассоциативную связь цвета клюквы с цветом крови и вытекающие отсюда смысловые коннотации – ягоды клюквы становятся также знаком пролитой крови безвинно убитых людей, обилие кустов этих ягод возле железных дорог в Коми крае свидетельствует о масштабах совершаемых советским правительством казней противников компартии. В связи с этим необходимо упомянуть о том, что красный цвет был основным цветом флага Советского Союза, и именно с идеей крови коммунисты ассоциировали цвет красного знамени, с кровью, пролитой в борьбе за освобождение человечества от эксплуатации и эксплуататоров. В знамени Страны Советов, таким образом, символически преломлялась кровавая политика государства. Если говорить о стихотворном творчестве А. Лужикова, то в разделе сборника «Ловпу» поэт неоднократно обращается к образу крови: кровавая смерть, невыносимые истязания, ведущие к смерти, смертельные раны, мучительная смерть Христа – основные мотивы стихотворений первого раздела. Обращение к этим мотивам позволяет А. Лужикову осмыслить нравственные проблемы современности, некоторые аспекты национального мировосприятия, истории народа коми, вопросы гармоничного развития личности, тему свободы личности в тоталитарном государстве. «Коми поэма», являясь заключительным произведением раздела «Ловпу», служит своеобразным итогом художественных изысканий автора в области перечисленных выше проблем, резюмируя и сочетая тематические блоки, разрабатываемые в первой части сборника «Енэжшорса ордым». Несмотря на то что «Коми поэма» невелика по объему, она является сложным многоплановым произведением. Высокий уровень концентрации мысли и чувства в поэме достигается путем сочетания исторического дискурса с современностью, реалий действительности с мистикой, ирреальностью, а также путем раскрытия глубоких общественных противоречий через внутренний мир лирического героя.

Рассматриваемое нами произведение визуально поделено на шесть частей, однако структура поэмы явно тяготеет к диалектической триаде «тезис – антитезис – синтез»: вначале лирический герой А. Лужикова выдвигает некоторую идею, далее он пытается опровергнуть ее, затем приходит к выводам, выходящим за рамки, как идеи, так и ее опровержений. Так, во вступительной части раскрываются преисполненные тревог и волнений размышления лирического субъекта о характере коми человека, о его способности или неспособности гарантировать будущее своего народа. Свои размышления о характере зырянина он начинает с упоминания героя коми народных преданий – охотника Йиркапа, известность которому принесли быстроходные

[1] Здесь и далее перевод подстрочный наш. – *Н.Г.*

лыжи, благодаря которым он мог обходить свои угодья (некоторые из них находились в 300 км. от дома) за нереально короткие сроки. «Коми поэма» не воспроизводит полностью сюжет о Йиркапе, акцентируя внимание лишь на его смерти – он погибает в водах открытого озера Синдор, чему содействовали, по одной версии, другие охотники, постоянно остававшиеся без добычи из-за промысловой деятельности Йиркапа. По другой версии, это сделала мать по совету своего любовника, который аргументировал свое предложение тем, что Йиркап «выловит всех зверей и птиц, и все умрут от голода» [5, с. 169–170]. Несмотря на существование нескольких версий гибели героя, все они выявляют способность коми человека пойти на преступление во имя своего благополучия. Сюжет о гибели Йиркапа позволяет лирическому герою А. Лужикова исследовать истоки проблемы предательства в глубине веков: по его мнению, эта проблема существовала в среде коми еще во времена мифологических героев и, возможно, проявится в его будущем. Лирического героя тревожат эти предположения, он боится, что склонность зырян к предательству станет причиной их исчезновения как нации.

В следующей части поэмы автор выдвигает аргументы, противоположные идее первой части. Здесь раскрываются факты подвигов представителей коми народа во времена сталинских репрессий: они, не страшась преследований со стороны советской власти, в той или иной мере помогали «врагам народа», скрывая их у себя в домах. Но уже в последующих частях поэмы, которые можно назвать диалектическим синтезом, лирический герой подвергает осмыслению страшные страницы истории коми народа, когда показания и доносы зырян стали поводом для ареста соотечественников, односельчан, родных, соседей, коллег по работе. Поэма не говорит об этом прямым текстом, она сосредотачивает внимание на именах таких ярких представителей коми народа, как Тима Вень (В. Чисталев) и Нёбдінса Виттор (Виктор Савин). Это – известные коми писатели и общественные деятели, внесшие весомый вклад в развитие коми культуры, в частности, в развитие национальной литературы. Оба писателя были необоснованно репрессированы в 1937 г.: Тима Вень – как пропагандист буржуазной идеологии, Нёбдінса Виттор – как участник контрреволюционной буржуазно-националистической организации, которой, конечно, не существовало. Оба писателя скончались в тюрьмах, так и не узнав о своей реабилитации. В поэме биографические факты из жизни известных коми художников явно сопоставляются с сюжетом народного предания о Йиркапе: ими, как и героем преданий, многое сделано во благо своего народа, но они погибают, и их трагической кончине так же, как и Йиркапу, содействуют соотечественники: как известно, писатели пострадали из-за доносов своих коллег. В гибели народных художников лирический герой поэмы видит невосполнимую утрату для зырян. Безрадостные рассуждения лирического героя о репрессиях продолжаются в последующих частях «Коми поэмы». Здесь внимание концентрируется на судьбах малоизвестных коми людей, которые также, став жертвами доносов своих односельчан, были вынуждены покинуть родной Коми край и умереть на чужбине. Ошибки доносчиков, по мысли автора, стали роковыми не только для Тима Веня, Нёбдінса Виттора и других невинно осужденных зырян, но, прежде всего, для всего коми народа – он, следуя диктаторской политике Сталина, деградирует, теряет свою внутреннюю целостность, вынуждает себя терпеть муки совести, что в произведении А. Лужикова выражается через ощущения лирическим героем присутствия в себе и в душах своих земляков боли и страданий погибших в Коми крае жертв политических репрессий: «*Налон мыждом, мыжтом лолыс / помодз миян пытшкын олас. // Налон шогыс, налон дойыс… / помодз олас миян лолын…*» (Их обвиненные, неповинные души / до конца будут жить в нас. // Их горе, их боль до конца будут жить в наших душах…) [6, с. 38]. В гибели Тима Веня и Нёбдінса Виттора, а также многих других репрессированных соотечественников, по мнению поэта, отражается трагическая судьба народа, который, будучи вовлечен в стихию политики тоталитарной власти, не смог сохранить прочные бытийные основы, твердые понятия о совести и чести.

Рассуждения А. Лужикова о трагическом периоде истории коми народа исполнены эсхатологических мотивов, о чем свидетельствуют присутствующие в поэме аллюзии на

библейские источники. Приведем в пример последние строки «Коми поэмы»:

...кольом, Сталин дырся, толо,
ота-модос вузалысьон волім.
Асьным асьнымос ми ныpим.
Йиркап мозыс рыо пырим…
[6, с. 42].

…прошлой, времен Сталина, зимой,
друг друга продавали.
Самих себя мы давили.
Словно Йиркап, в полынью вошли…

Описанные в этой части поэмы события во многом соотносятся с повествованием Иисуса Христа о последних временах. Так, Он говорит о предательстве людьми друг друга как об одном из самых ярких подтверждений кончины века: «и тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине беззакония многих, во многих охладеет любовь…» (Мф., 24:10–12). По мысли поэта, времена правления Сталина для коми народа стали финальными: не пожелавшие следовать политике диктатора были убиты, а оставшиеся в живых явно приняли сторону тоталитарной власти и участвовали в убийстве своих соотечественников, что также стало неким подписанием собственного смертного приговора – как и все слуги дьявола, они обречены на вечные муки в аду, их гибель неизбежна.

Таким образом, последние части «Коми поэмы» становятся завершающей фазой диалектической триады – синтезом. Если в тезисе поэмы лирического героя обуревают лишь сомнения по поводу того, что народ коми способен на предательство, которое может привести к вырождению нации, а в антитезисе герой пытается оправдать свой народ тем, что в годы Советской власти зыряне помогали жертвам сталинских репрессий, не взирая на возможные преследования со стороны органов НКВД; то третья часть поэмы – синтез – выявляет пессимистические взгляды лирического героя относительно характера народа коми: зыряне способны на предательство, способны пойти на подлость во имя спасения своей жизни. Зырян как нации уже не существует – они погубили себя во времена Сталина, в страхе за свою жизнь предавая своих соотечественников. Как мы можем убедиться, лирический герой А. Лужикова воспринимает физическое существование коми народа как фикцию, т.к. духовно эта нация уже мертва.

Несмотря на звучащую в финале поэмы безнадежность, лирический герой А. Лужикова все-таки выявляет возможность духовного возрождения коми нации. В четвертой части поэмы автор концентрирует внимание на личности святителя Степана Пермского, имя которого связано с поворотным для истории Коми края событием – крещением зырян (XIV в.). В литературе коми личность крестителя, его деятельность в земле коми оцениваются неоднозначно. Например, в драме О. Уляшева «Енколаяс йылысь поэма» (Поэма о молельнях) или в драме Тима Веня «Изкар» крещение зырян Степаном Пермским рассматривается в негативном ключе: по мнению авторов пьес, с христианизации Коми края начался процесс ассимиляции народа коми, потери им своей самобытности и идентичности. А. Лужиков выявляет противоположный взгляд на деятельность святителя. Автор поэмы уверен, что вера в Единого Бога, привнесенная Степаном Пермским в жизнь коми человека, оградила его от многих роковых ошибок. Поэт считает, что этому содействовал не столько Господь, служителем Которого был святитель, сколько сам Степан. Именно он, его слово, его молитвы уберегли зырян, по мысли автора, от братоубийства, от убийства соплеменников, от убийства очередных Йиркапов. Как известно, с 1917 г. Русская православная церковь претерпевает гонения со стороны правительства строящегося государства, применявшего радикальные меры в отношении упразднения религиозного догматизма из общественного сознания. По мысли А. Лужикова, отступничество от православной веры привело народ коми обратно к язычеству, способствовало возвращению зырян к варварству, к способности пойти на моральные преступления в трагические переломные моменты истории (например, при деспотии Сталина), как это случилось с Йиркапом в языческий период истории коми нации. Судя по четвертой части «Коми поэмы», коми народ еще в силах восстановить свой духовный облик, вернувшись к христианским ценностям или обретя сильного духовного наставника, такого, как Степан Пермский.

Исследование произведения А. Лужикова в контексте исторического развития коми

поэмы позволяет говорить о типологических изменениях, произошедших в поэтике национальной поэмы в конце XX в. Большая часть коми произведений, написанных в жанре поэмы, посвящена героическому подвигу коми человека, коми народа. Эти тексты, как правило, описывают масштабные исторические события, раскрывая ценностный смысл по своему общественному значению деяний, требующих от человека или народа высшего напряжения духовных и физических сил, мужества и самоотверженности. Так, яркое проявление мужества зырян в годы гражданской войны раскрывается в поэмах В. Лыткина «Муноны» (Идут, 1927), В. Чисталева «Му вежандыр» (Время обновления земли, 1927), Н. Фролова «Домна» (1938), В. Елькина «Шуд восна» (За счастье, 1939), героический подвиг народа времен Великой отечественной войны воплощается в поэмах С. Попова «Вошлом морт» (Без вести пропавший, 1957), «Машук» (Машенька, 1959), В. Попова «Сьылісны бабаяс, сьылісны» (Пели, бабы, пели, 1963), А. Ванеева «Сонъясын откодь вир» (В жилах единая кровь, 1972). Герои названных поэм – люди, обладающие нравственной стойкостью, величием человеческого духа, люди, способные преодолеть, зачастую ценой своей жизни, острые непримиримые противоречия. Нельзя не согласиться с В. Деминым, выявляющим связь коми поэмы с героическим началом: «И хотя на протяжении своего развития коми лирико-эпическая поэма меняла содержание и структуру, вместе с тем она сохраняла главное свое качество – в ней всегда осмысливалось течение жизни, связанной с открытием героического, которое вписывалось в рамки естественного хода событий» [3, с. 246]. Поэма А. Лужикова, в отличие от перечисленных произведений, сосредоточена на совершенно иных чертах характера коми человека, противоположных тем, которые выявляются другими авторами, прежде всего, поэт подчеркивает духовную слабость зырянина, его способность пойти на предательство во имя спасения своей жизни. «Коми поэма» в противовес остальным коми поэмам антигеройна, коми люди в произведении не восхваляются, а, наоборот, их поведение во времена политических репрессий резко осуждается. Здесь А. Лужиков представляет иной взгляд на коммунистическое прошлое страны, идеология компартии, как известно, включала всяческое поощрение и демонстрацию боевых и трудовых подвигов граждан СССР (в том числе и через литературу), зачастую скрывая их моральные преступления, тем самым демонстрируя духовную мощь своего народа. В силу демократизации общественных отношений современники открывают «закрытые» советским правительством страницы истории нашей страны и подвергают осмыслению секретные факты политических репрессий. А. Лужиков, в отличие от своих предшественников, имеет возможность не идеализировать советскую историю своего народа, «рассекретить» его моральные преступления, даже не пытаясь оправдать его поступки безвыходным положением перед беззаконными действиями советской власти. Многие темы и мотивы «Коми поэмы» А. Лужиков продолжает развивать в поэме «Бӧрданаӧй, Пераӧй, югыд шондіӧй» [4], освещая историю коми и пытаясь найти пути духовного выздоровления родного народа. Поэма автора, дегероизируя национальный характер, деидеологизируя повествование, резко выделяется на фоне остальных поэм коми и выявляет новые направления развития этого жанра в национальной литературе.

Художественное наследие Александра Лужикова – самобытное явление литературы коми. Главной особенностью его творчества является глубокая социальность, его произведения проникнуты высокой гражданственностью, его удручают духовное состояние современного общества, характер современника. Так, тема предательства и связанная с ней тема политических репрессий в произведениях А. Лужикова в целом раскрывают видение автором неоднозначного и противоречивого характера современника. По мнению поэта, отсутствие силы воли и несгибаемости духа приводят его к некоему маргинальному состоянию – он, сам того не желая, находится на границе двух миров, реального и ирреального. В большей степени эта идея выявляется в драме «Ыджыд висьом» (Большая болезнь), где герой постоянно блуждает между сном и явью, не осознавая, в каком мире она находится в данный момент [1]. В «Коми поэме», как и в стихотворении «Сьододом да едждом борас» (После потемнения и просветления) пограничная зона про-

ходит в населяющих зырянские земли людях: в их душах также живут и страдают души невинно осужденных и погибших в Коми крае людей. Раскрытие маргинальности характера современника выявляет глубоко гражданские чувства поэта, его беспокойные размышления о дальнейшей судьбе коми народа, о духовных перспективах зырян, переживающих разрушение традиционных устоев как социально-политических, так и морально-нравственных.

Поэма А. Лужикова значительно отличается от коми поэм предшествующих периодов как в постижении национального бытия, так и в рецепции реалий современной действительности, чему содействовали кардинальные изменения, происходившие в обществе в конце XX в.: смена политических систем, модификация прежней картины мира, ломка традиционной шкалы ценностей способствовали поиску новых идейно-эстетических приемов, вырабатыванию новой художественно-поэтической парадигмы, «Коми поэма», как и другие произведения А. Лужикова, – яркое тому подтверждение. Его творчество – свидетельство неустойчивости художественной картины мира в период порубежъя, ее стремления к обновлению, формированию новых эстетических систем.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Горинова Н.В.* Феномен двойничества в драме А. Лужикова «Ыджыд висьӧм» (Большая болезнь) // Ежегодник финно-угорских исследований. – Вып. 2. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013. – С. 46–54.

2. *Горинова Н.В., Ельцова Е.В.* Структурно-поэтическое своеобразие поэм А. Лужикова // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2017. – Вып. 2. – Т. 11. – С. 67–79.

3. *Демин В.Н.* Историческая типология коми поэмы XX в. // Демин В.Н. История и типология жанров коми поэзии. – Екатеринбург, 1997. – С. 213–307.

4. *Ельцова Е.В.* Поэма А. Лужикова «Бӧрданаӧй, Пераӧй, югыд шондіӧй» (2001) // Финно-угроведение. – 2016. – № 1. – С. 99–105.

5. *Конаков Н.Д.* Йиркап // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология Коми / Н. Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина… – М.–Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999. – С. 169–170.

6. *Лужиков А.М.* Енэжшӧрса ордым. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1994. – 128 с.

7. *Рогачев М.Б., Таскаев М.В.* «Тюрьма без решеток» страны советов. Документы и материалы о политссылке 20–30-х гг. // Покаяние: Мартиролог. Т. 3 / Сост. М.Б. Рогачев. – Сыктывкар, 2000. – С. 238–245.

Natalia Gorinova

POETICS OF «KOMI POEMS» BY A. LUZHIKOV

The article presents the analysis and interpretation of the poem by well-known contemporary author Alexander Luzhikov; ideological, thematic, structural and poetic features of the work, heroism of the poem, its connection with folklore, the significance of the analyzed text for the development of the Komi poem.

Keywords: theKomi poem; A. Luzhikov; historical themes; hero; structure; poetics.

Горинова Наталья Васильевна
научный сотрудник сектора литературоведения Института языка литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, г. Сыктывкар
e-mail: ngorinova@mail.ru

Gorinova Natalia Vasilyevna
Researcher at the department of Literary Studies Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences, Syktyvkar
e-mail:ngorinova@mail.ru

УДК 398: 391/395 (470.343)

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ С ОПИСАНИЯМИ МАРИЙСКИХ НАРОДНЫХ ИГР: РАННИЕ ПУБЛИКАЦИИ (до 1930 г.)

© 2018 г. М.А. Ключева

В статье представлены ранние этнографические источники, содержащие сведения о марийских народных играх (публикации до 1930 г.). Приводятся аннотации к источникам, цитаты. Раскрывается характер игрового репертуара мари в XIX – начале XX вв.

Ключевые слова: марийские народные игры; игровой фольклор; источники по марийской этнографии; история народной игровой культуры.

Научная и научно-популярная литература по марийским играм представлена различными типами публикаций на русском, марийском, английском и немецком языках. Основными являются следующие:

а) статьи и очерки этнографического содержания;

б) лингвистическая литература: словари, публикации диалектологических и фольклорных текстов. Наибольшую ценность в этом сегменте представляют публикации зарубежных лингвистов, включающие описания марийских игр, такие как диалектологический словарь Э. Беке и «Черемисские тексты», издаваемые им в период с 1911 по 1939 гг., а затем сведенные в фундаментальных венгерских изданиях [57; 58; 59], публикация Шебеока и Ингемана «Руководство по восточно-черемисскому языку» [63], фольклорный сборник Ю. Вихмана [64]. Среди отечественных изданий наиболее важны «Марла мутер» В.М. Васильева (1926), «Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии» Вершинина (2011 г.), заметки Ф.И. Гордеева по этимологии марийской игровой лексики [4, с. 81–96];

в) единичные специальные издания, посвященные марийским играм, на английском [61] и марийском языках [18; 19; 26].

Кроме того, игровые песни (обычно без описания самих игр) встречаются в нотных изданиях и сборниках текстов песен, например, 5 песен-считалок в сборнике И.С. Ключникова-Палантая «Марла мураш тунуктымо савыш» ‘Сборник для изучения марийской песни’ [28, с. 3]; брошюра «Игровые и плясовые песни мари» [3]; 16 игровых песен разного рода в сборнике «Песни луговых мари» 2013 г. [40, с. 320–330]. Немногочисленны упоминания игр в произведениях художественной литературы на марийском языке, и классическим примером в этом смысле является рассказ «Таргылтыш» ‘Леший’ И. Одара (впервые издан в 1929 г.), в котором дана яркая картина игры детей в прятки. В последние годы появился и особый род интернет-публикаций на марийских интернет-ресурсах, где рассказы об играх своего детства публикуют отдельные блогеры, например, http://hillmarygames.blogspot.ru/2013/01/blog-post.html.

Помимо опубликованных источников, значителен объем рукописных материалов в Архиве МарНИИЯЛИ, включающих описания марийских народных игр. Он требует специальной текстологической подготовки, перевода и публикации.

В данной статье рассмотрим публикации этнографического характера раннего периода – до 1930 г. Они представляют большую ценность, поскольку содержат наиболее ранний материал, старинные игры, отражающих традиционный быт марийского народа в XVIII–XIX вв. Во многом эти игры увязаны с обрядовой культурой, имеют календарную приуроченность к определенным праздникам. Многие из них в дальнейшем ушли в небытие, став историей. Следует отметить, что ранние публикации по марийской этнографии не обделены вниманием исследователей. Они переиздаются как в полном виде, так и в виде выдержек, например [16; 34;

24; 36; 27]. Наша задача – сконцентрировать внимание на игровых моментах в пространных этнографических описаниях, исключая также обзоры ряжения на Шорыкйол, которые достойно представлены в монографии В.А. Акцорина «Народная драма» [1] и в сборнике материалов «Календарные праздники и обряды марийцев» [16], к соответствующему разделу которой (Шорыкйол) отсылаем читателя, во избежание дублирования. Кроме того, игровых моментов много в семейно-бытовых обрядах (на свадьбе, похоронах и пр.), обзор которых также выходит за рамки задач нашей статьи и должен составить тему отдельного исследования. В данной статье ранние источники по марийским народным играм и развлечениям представлены в хронологическом порядке[1].

Самая первая заметка об игровых моментах в обрядовой культуре мари обнаруживается в очерке российского историографа немецкого происхождения, руководителя Академического отряда «Второй камчатской экспедиции» В.М. Миллера (первое издание на русском языке – в 1756, второе – в 1791 г.). Он описывает состязания в стрельбе из лука на поминках: «Умершим из лучших людей поминки отправляют черемисы и чуваши спустя после похорон несколько недель или месяцев, или и целый год, как им рассудится. На дворе умершего втыкают в землю два кола, между ими протягивают толстую нить, а на нить надевают кольцо, в кое стреляют из лука все молодые люди из сродников или из гостей, становятся от кольца расстоянием шагов на десять, и кто прежде в оное кольцо попадёт, тот берёт ту лошадь, на которой езжал покойник; а ежели женщина умерла, то какую-нибудь лошадь со всем убором, и ездит на ней вскачь на могилу и оттуда обратно три раза. После сего такую лошадь в поминок умершему черемисы в дому, а чуваши на могиле, убивают, варят и едят. И притом много плачут, играют, пляшут и пьют» [32, с. 144].

Далее, начиная с 1840-х годов, и примерно до 1930 г., следует период публикации небольших заметок об играх мари в русской этнографической литературе (очерки и статьи А. Фукс, С.К. Кузнецова, И.Н. Смирнова, П.П. Кушелева, Е.А. Покровского, Н. Троицкой, Г. Мендиарова, Т. Медиарова, П. Зорина, Т. Семенова, Т. Ефремова, Т. Евсеева и др. авторов).

Казанская писательница Александра Фукс в своем очерке «О черемисах» рассказывает о катании на качелях во время праздника Агавайрем («Ага-Парям») в д. Кужары Царевококшайского уезда[2]: «По окончании молитвы, молодыя бабы и девки начали качаться, молодые ребята их качать; а старики и старухи сидели порознь, разговаривая очень сурьезно» [52, с. 200].

Любопытно описание катаний на Сӱрем («Сурем», «Шурем»): «…заложенныя кибитки с кучерами одна за другой подъезжали к толпе Черемисок. Молодыя бабы и девки с восторгом, наперерыв бросались к кибиткам и садились в них, по пяти и более. Кибитки с седоками скакали по долине взад и вперед несколько раз во весь дух. – Потом другие сменяли прежних сидельцов, и это катанье продолжалось очень долго. – Черемисы вместе с кибитками скакали по долине, перегоняя друг друга» [52, с. 220]. Аналогично о катании в кибитках в завершении праздника Сӱрем сообщает, основываясь на материалах Фукс, и А.Ф. Риттих: «По окончании довольно краткой молитвы освещают явства, после чего начинается обоюдное подчиванье, в котором принимают участие и женщины и за тем оне садятся в кибитки и начинается езда и скачка по полю, вперегонку взад и вперед, до вечера, чем и кончается праздник Суремы» [46, с. 182].

А. Фукс побывала в своих поездках и у горных мари (Шерекеевский околоток – д. Казбаш Козьмодемьянского уезда ~ д. Шерекей Горномарийского р-на РМЭ), оставив нам описание обряда изгнания шайтана у них весной, в котором из игровых моментов присутствуют **скачки наперегонки** и **кидание вареных яиц в большое дерево** (состязание в меткости): «Обычай гонять шайтана также не истребился; но горные Черемисы гоняют его очень рано, весной и с немногими изменениями. На канун гоняния шайтана они приготовляют маленькия кругленькия жареныя в масле лепешечки, называемые по-Черемиски *уяца* и

[1] Цитаты из источников даны в современной графике (і > и, ѣ > е; без конечных твердых знаков), но, в основном, с сохранением остальных особенностей орфографии, морфологии, пунктуации оригинала. Выделения жирным шрифтом названий игр в цитатах – наши. – *М.К.*

[2] Ныне д. Мари-Кужеры Моркинского р-на Республики Марий Эл (далее РМЭ).

три густых яйца. На другой день вся молодежъ верхами собираются в одно место, пускаются во весь галоп скакать по деревне и ея околоткам. Кто первый прискачет в первый дом деревни, тот один получает уяцу со всех домов, как победитель. На дворах по всем местам, как обыкновенно, с криком бьют лутошками, воображая, что этим выгоняют нечистаго духа. В сумерки все идут в лес к оврагу и на другую сторону оврага кидают испеченныя по дворам яица в большое дерево, до шести раз. Ежели попадут в дерево, то значит что шайтан изгнан. Черемисы, восхищенные начинают пировать, а молодец-победитель, получивший уяцу, делит ее со всеми товарищами» [52, с. 261–262][3].

Каталища на Масленицу на запряженных лошадках у горных черемис, с подробным описанием нарядной праздничной одежды, содержатся в очерке С.М. Михайлова [33; 34, с. 211–213]. Там же – о катании на санях с горок: «Молодежь каталась на лошадях, на салазках и даже на дровнях, на которые садились по несколько человек парней и девок. Скатившись с предлинной натуральной горы, парни толкали девок в снег и бросались им, и все это происходило у них весело, со смехом и хохотом. На гору тащили дровни по очереди, запрягаясь по два и по три человека» [там же – цитируется по 34, с. 216].

Одной из ранних публикаций является также статья анонимного автора «Черемисские игрища», опубликованная в «Вятских губернских ведомостях» в 1861 году. В этой статье описывается порядок вечеринки на Святках (по-видимому, в Уржумском уезде Вятской губернии), приводятся тексты песен, которые там поют, также есть описание ряжения в «Васли-кукуза», «куба» (Васли-кугыза ‘Дед-Василий’ и Васли-кува ‘Бабушка-Василиса’) и одной игры: «Бывают и игры. Одна из них имеет большое сходство с нашею игрою в жгутик. Девицы и парни приседают, обыкновенно, к полу, кругом, заложивши руки под себя. Парень или девица становится в круг и оглядывается, чтобы кто-нибудь не ударил сзади, а кругом замечают за ним или за нею; как только стоящий в кругу повернется спиною к тому, у которого жгутик – последний бьет его по спине (бьют очень чувствительно, потому что жгутик делается хороший) и тотчас же передает жгутик другому, но так, чтобы стоящий в кругу не заметил этой передачи; в противном случае передающий становится в круг [54, с. 162–163].

Тот же материал Риттих пересказывает следующим образом: «На описанных вечерах [Святки] играют также в жгуты, для чего вся молодежь без различия пола садится на пол кружком, в средину котораго входит один из играющих. Сидящие бьют его жгутом и передают его так, чтобы он не заметил это, иначе уличенный в передаче, входит в круг. Кроме того очень в ходу переодевания в солдаты, козу, лошадь и медведя, что производит всеобщий смех и удовольствие» [46, с. 185–186]. В последующих публикациях эта игра («Жгутик») более известна под названиями «Йос» (Горностай), «Йӹр-йӹр» [51, с. 308, 320].

В другой работе 1860-х гг. (Г. Городского) содержится описание любопытной драматической игры черемис, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии, на праздник Агавайрем: «...молодежь д. Большие Карзи Уфимского уезда Пермской губернии в день праздника Ага-пайрем разыгрывала ночью на горе различные специальные комедии и бытовые сцены. Актеры из молодежи перевоплощались в судью, исправника, станового, воров, пьяниц, истцов и ответчиков. Они ставили при зажженных кострах пьесу о суде. «Судьи» выносили приговор и приводили его в исполнение. Все это делалось в шутливой форме» [5, с. 35]. (Повторные публикации этой же статьи – [35] и [55]). Затем описание данной игры вошло и в очерк И.Н. Смирнова «Черемисы», где он ее пересказывает следующим образом: «Забравши с собой праздничных кушаньев, пива и вина, черемисы уходят вечером в четверг на году, раскладывают огни и устраивают представления. Одни берут на себя роль судьи, исправника, станового, сотского, другие истцов, третьи разного рода ответчиков, воров, пьяниц. Происходит словесное судопроизводство. Судья произносит приговор и его непременно приводят в исполнение, в шутку наказывая виновного. Рядом с состязанием в беге у пермских черемис происходят **состязания в**

[3] Цитируемые фрагменты из очерка А. Фукс содержатся также в издании 2003 г. (в отредактированном виде), см. [16, с. 22–23, 26, 33, 89, 210], Риттиха – [16, с. 92, 212, 45]. Также в КПиОМ содержатся выдержки из работ С.М. Михайлова, С.К. Кузнецова, Г. Яковлева, Н. Троицкой, П. Зорина и др.

борьбе и скачке. Призами служат не полотенца и яйца, а платки, которые специально для этого приносят молодые женщины, вышедшие в этот год замуж» [49, с. 116]». Позднее тот же материал (по Смирнову) под названием «Суд» вошел в сборник «Игры народов СССР» [14, с. 149]

В «Материалах для этнографии России» А.Ф. Риттиха описывается катание с гор и на лошадях на Масленицу: «Масляница во всех черемисских селах, по близости русскаго населения празднуется катаньем с гор и на лошадях. Это вошло до того в привычку, что козьмодемьянскаго уезда деревня Шу-ангер, называется масляною горою, на которой во время масляницы устраивается катанье. На такие катанья, черемисы съезжаются в лучшей одежде, лошади их украшены бубенчиками и лентами. Катаются они взад и вперед, по известному пространству, на подобие бегов. Торговцами же, из черемис, устанавливаются кругом шалаши с пряниками и другими угощениями» [46, с. 179]; упоминается о качании на качелях во время праздника «Агга-парем» в Царевококшайском уезде: «За тем начинается пирование, качание на качелях» [46, с. 180–181]. (См. также вышеприведенные ссылки на его работу.)

Марийские игры упоминаются и описываются в этнографических работах С.К. Кузнецова 1870-х–1880-х гг., например: «в праздник летом и девочки и мальчики, непременно идут в лес, если поспели грибы и ягоды. Вечером, воротившись из леса, собираются на лужайке и **играют в мяч** и поют песни» [20, с. 347]. Весьма подробно, с живыми деталями Кузнецов описывает ряжение, включая экзекуцию (ряженые избивают находящихся в избе соломенными жгутами – саламатами), посещение вечеринки становым приставом, затем группой из трех ряженых, которые требуют муку (им насыпают золу), а также рекрутский набор. Ввиду развернутости этого описания отсылаем читателя к первоисточнику [21, с. 51–53] и перепубликациям [49, с. 117–119; 14, с. 123; 16, с. 213–225; 24, с. 61–62], ограничившись лишь описанием конкретной игры – *лычки*, которое носит характер бытовой сценки: «[После ряжения, «Рекрутского набора»] Представления кончаются. Замаскированные раздеваются. Наступает другой род забавы. Девушки спускаются с подмара и становятся в ряд. Услужливый парень приносит связку лычек до аршина длины. Девушки взяли по одному концу с одной стороны, парни – с другой. Несколько стариков и старух присоединились к забаве и, осыпаемые насмешками молодежи, уцепились за концы лычек. Один из зрителей распустил веревочку, скреплявшую вязанку лычек. Каждое лычко очутилось теперь в руках одной пары, которая и должна поцеловаться. Молодые с молодыми охотно исполняют правила игры, но несколько пар, в которых было по старику или старухе, затеяли спор. Отплевываясь, парни целуют старух.

Красавица Анка досталась беззубому и слюнявому старику, дяде Максиму. Дядя Максим лезет с поцелуем; Анка закрылась левой рукой, а правой отмахивается. Сердито протестует она, но ее подхватили сзади, и сопротивление сделалось невозможным. Дядя Максим сначала крякнул, а потом поцеловал Анку и торжественно отошел в сторону. «*А-ай! Пешь мотор!*» крикнул он («очень хорошо»). Публика хохочет от удовольствия. Анка чуть не плачет с досады. Рукавом своего шобура, искусно расшитого разными узорами, она отерла губы и, злобно косясь в ту сторону, где был дядя Максим, проворчала: «*Уй, шакши* (черт)! *Тьфу, тербедер* (проклятый)!» И она сердито плюнула, порешив в душе не принимать участия в этой игре.

Между тем остальные долго еще забавлялись лычком» [24, с. 62–63].

В более поздней работе, посвященной празднику Шорыкйол, Кузнецов тоже описывает ряжение, упоминает ту же игру «в лычко» и, впервые и единственный раз в литературе до 1930 г., – игру «Колечко»: «Прерываясь песнями, под аккомпанемент волынки, вечер посвящается различным играм вроде **«лычка», «кольца»** [23, с. 6].

В знаменитом очерке «Четыре дня у черемис во время Сюрема» Кузнецов дает описания трех игр д. Китяк Малмыжского уезда Вятской губернии, преимущественно орнаментальных (хороводного характера): «Началось с веревочки (**кум еньгадэ́нэ мода́ш** ‘по три человека играть’). Составился большой круг из отдельных троек. Парень, занимающий середину тройки, выпускал руку правого соседа и делал быстрый оборот налево, ухватываясь за поданную ему руку ближайшего

из следующей тройки. Занимающий средину в этой тройке одновременно опускал руку соседа слева, поворачивался, стараясь не задеть встречного игрока, направо и быстро цеплялся за свободную руку ближайшего игрока соседней тройки, где только что освободилось место. Быстрое передвижение с места на место скоро закружило головы играющих и цепь разорвалась. Тогда весь круг вытянулся в две шеренги и оплошавших игроков просили по одному проходить в ворота, устроенные последней парой в замкнутом конце рядов, и в то время как наказуемый наклонялся, проходя через ворота, его ударяли по спине. Так до последней пары.

Другая игра – **«биля́ша» (биляша́дэн мода́ш).** На расстоянии двух саженей выстроились одна против другой две шеренги. С криком «биля́ша» один из играющих которого-нибудь ряда бежал на другой, стараясь поймать кого-нибудь за одну руку и утащить к своим. Если это не удавалось, он становился пленником и старался теперь в пользу своих победителей. Кончилось тем, что после различных падений на землю и попеременного счастья одна сторона перетащила к себе до последнего человека из другой.

Затем потянулся бесконечный хоровод (**кит-мы-мос каэ́н модма́ш** ‘за руку ходя играть’) под звуки черемисско-татарского «Дуная». Только когда уже совершенно стемнело, принялись играть в горелки (**куржо́н моди́ш**). Играли до тех пор, пока дождь не разогнал всех по домам, кроме пьяных, которые еще долго не могли успокоиться, и то ругались, то пели хриплыми голосами нестройные песни [22, с. 42].

В очерке «Религиозные обряды черемис» (1887 г.) священника с. Уньжа Моркинской волости Царевококшайского у. Казанской губ.[4]. Гаврилы Яковлева содержится описание обрядовых соревнований у моркинских мари: скачек наперегонки во время праздника Сюрем (Сӱрем), бега наперегонки и игр «в яйца мячами» на Агавайрем:

– Скачки на Сюрем: «Во время этого моления несколько парней и молодых мужчин начинают скакать, скачке не придают религиозного значения. Для этого отъезжают от съехавшейся толпы народа примерно на версту, и оттуда скачут во весь опор к толпе. Вперед прискакавшую лошадь хвалят, но наград при этом не бывает. Во время этого моления между собравшимися тишины не бывает: звук труб, крик скачущих, смех и ругань непечатными словами сливаются в одно» [56, с. 47].

– Бег наперегонки на Агавайрем: « [после моления и благодарения]… молодые мужчины и парни из охотников остаются на том же месте, чтобы показать быстроту своего бега и ловкость, а старики идут домой вперед, и, остановясь у полевых ворот, ожидают бегущих. Парни, оставшиеся на том месте, встают рядом и начинают бежать во весь дух до ворот; прибежавшему прежде всех карт дает полотенце и десять яиц, второму – полотенце и пять яиц, третьему – пять яиц, четвертому– три яйца и пятому – одно, а прочие остаются без награды. По окончании бега идут в деревню и, начав с одного конца деревни, ходят по домам» [56, с. 28–29]. (То же – [49, с. 115; 13, с. 362]).

– «Во время этой ходьбы из дома в дом [на Агавайрем после бега наперегонки] парни играют на гумнах в яйца – мячами; так как этот праздник они делают пред посевом, по этому у них есть особое поверье, что если играют в яйца, то зерна посеяннаго хлеба будут полны как яйцо» [56, с. 30]. (То же – [49, с. 115 –116]).

В дальнейшем эти сведения из книги Яковлева и статей Кузнецова (игры ряженых на Шорыкйол, включая «рекрутский набор», «Биляша», игра с лычками) вошли в книгу Смирнова «Черемисы» (1889). Кроме того ,в книге Смирнова упоминаются масленичные **катания с гор** «на коньках, на дровнях, на салазках, на соломе, на лубках» [Смирнов 1889: 119], и опубликованы описания двух игр, бытующих в приходе с. Арды Козьмодемьянского уезда:

– игра типа угад: «Ворожец» (**Мужан лан модаш**): «На стул садится человек, которому накрывают голову платком. Задача его заключается в том, чтобы угадать, кто до него дотрогивается» [49, с. 120]

– «Йер-йерла модаш»: играющие садятся на пол и пропускают за спиной платок. Один ходит среди круга и старается поймать его» [49, с. 20].

По приходу с. Арды упоминаются еще названия шести игр (без описания): «Сюре» – «Жмурки»; «Чукартанла модаш» – «Чехорда»;

[4] Уньжа ~ ныне с. Шоруньжа Моркинского р-на РМЭ.

«Шельмема модаш» – «Прятки»; «Клятка лан модаш» – «Городки. Чушки»; «Чидикдон модаш» – «Чижик»; «Марьяла модаш» – «Горелки» [49, с. 120].

Т. Семенов в этнографическом очерке «Черемисы» сообщает об обрядовых соревнованиях на Агавайрем, подчеркивая связь этого обычая с татарскими традициями: «В местах, где близко есть татары, Агавайрем сопровождается еще состязаниями в скачках и бегах (как на татарском весеннем празднике Сабан) [47, с. 30].

В 1893 г. вышел очерк Н. Троицкой, посвященный черемисам Арбанской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии, и в нем также присутствуют описания игр: «Из игр, кроме катанья на лошадях, в черемисских деревнях устраиваются еще **катанья на жердях** и, чтобы они были длиннее, их стыкают из двух или из трех жердей и две такия длинныя жерди кладут на аршин разстояния одна от другой одним концом на козлы в сажень вышиной, а другим на землю, делая в промежутках подпорки. При неровности баланса одного из пары бывают случаи падения, чем вызывается смех зрителей. С окончанием Масленицы каток ломают.

В употреблении также у них **игра в рыбу**, которая состоит в том, что собравшиеся мальчики набирают изношенные лапти, для большего количества разрубая их пополам, складывают их в одну кучу, в средину которой втыкают палку с привязанной к ней веревочкой. Один мальчик берется за эту веревочку и бежит вокруг, а прочие мальчики в это время выхватывают руками или выталкивают ногами сложенные лапти, подразумевая под ними рыбу. Бегающий мальчик должен охранять свое имущество и ловить на бегу воришек. Пойманный мальчик сменяет того, кто бегал, держась за веревочку. Ловкий мальчик ловит скоро, тихому же достается бегать до устали.

Потом есть у них **игра в лычки**: по числу играющих берут половинное число мелкаго лыка, около аршина длиною; один играющий эти лычки перегибает себе на палец, и все принимающие участие в игре должны взять по одному концу, женщины – с одной стороны, мужчины – с другой; державщий лыки освобождает свой палец от них, лычки распускаются, и каждая из них оказывается в руках одной пары, которая после того должна поцеловаться. Интерес игры заключается в том, что иногда в одной паре оказывается старуха с молодым парнем и наоборот. Играют также в жмурки (**маска-куба**) и в **прятки** [50, с. 80–81].

Среди публикаций 1880–1890-х гг., включающих описания марийских игр, следует также отметить книгу В. Рагозина «Волга: От Оки до Камы» (первое издание – 1880–1881 г.), в которой упоминают две марийские игры: типа жмурок («тут крымъ») и «лыски (никутень шупшан модна)»; книгу А.Е. Покровского (первое издание – в 1887 г., второе – в 1895 г.), в которой приводятся описания 4 марийских игр (Котики, Дикие гуси, Колышки, Щелчки); а также статью Кушелева с описаниями двух игр: щелчки и крючки.

Игру «тут крымъ (кто ударил!)» [искажение от марийского *туп кырен* ‘ударяя по спине’] Рагозин не описывает, лишь указывая ее тип: «то же, что и наши жмурки». Вторая игра – «*никутень шушпань модна*» (? *ни(й) кучен шупшын модына* ‘схватив-вытягивая лыко играем’) – это очередное описание поцелуйной игры типа лычка (о подобной игре см. выше у А. Фукс, Н. Троицкой, С.К. Кузнецова). «У черемис есть даже и игры, о которых, впрочем, мало известно. Мы можем назвать только две: одна – то же, что наши жмурки, – «*тутъ крымъ*» (кто ударил!) и другая «*никутень шушпань модна*», род наших фантов, которые заменяются у Черемис кончиками лыка, захваченнаго в горсть: взявших два противоположные кончика одного и того же лыка заставляют целоваться, говоря: «никутень шушпанъ модна!» [45, с. 88].

Игры «Дикие гуси», «Колышки», «Котики», опубликованные доктором А.Е. Покровским в его фундаментальном собрании «Детские подвижные игры», носят характер догонялок:

– **«Дикие гуси** (черемисская игра) разыгрывается как кошка и мышка, с тою лишь разницею, что кошка здесь называется ястребом, мышка – маткою, а все остальные играющие – детьми, защищающими ее от нападения ястреба» [43, с. 194]. Под игрой в кошки-мышки здесь понимается игра, в которой дети стоят в хороводе, взявшись за руки, и кошка бегает за мышкой, пробегая под их руками.

– ***Колышки*** (черемисская игра): «У черемис Вятской губернии для этой игры требуется по

меньшей мере пять человек. Затем делается круг в три сажени поперечника; по линии этого круга каждый из детей втыкает по колышку и каждый встает около своего кола, кроме одного, который не втыкает кола и водит игру, обыкновенно со взаимного согласия. Водильщик каждого спрашивает: «Кума, кума, продай кола!» Кол отвечает: «Поди за реку!» – Но если кто продаст кол, тогда водильщик встает к нему, а продавший идет к другим детям и торгует колья. Если никто не пожелает продать кола, тогда водильщик берет кол приступом, для чего подходит к первому ребенку, накладывает на верхушку его кола руку, и затем владелец кола и водильщик бегут друг от друга в противоположные стороны по линии круга к тому же колу, и первый, прибежавший к колу, становится владельцем его; наоборот же не успевший прибежать вперед делается водильщиком» [43, с. 110].

– ***Котики*** (Пермская губ.): «Играющие садятся кругом, кроме двух. Сидящие изображают кринки с молоком; у каждого из них на голове кладутся щепочки для прикрытия крынок. Двое же не сидящих изображают: один – хозяйку криночки, другой – кота. В отсутствие хозяйки кот сбрасывает покрышки с кринок, кринки опрокидываются, а кот убегает. Вскоре приходит хозяйка и, увидав кринки поваленными, старается поймать кота. Поймав кота, на опутывает его веревкой за одну ногу, ведет к криночкам и заставляет поднимать их. Игра эта, очевидно, интересует только маленьких детей от 3 до 7 лет» [43, с. 109]. (В описании этой игры у Покровского не указано, что она марийская (черемисская, но в оглавлении книги стоит пометка «Черемек.», по-видимому, «Черемис.» с опечаткой.)

На с. 174–176 Покровский дает описание русских игр типа репки (в том числе игры «Редька» Вятской губернии), в которых игроки крепко держатся друг за друга, а один или двое стараются «выдернуть репку», т.е. оторвать и оттащить от группы одного из игроков. В конце описания указано, что «Игра эта между прочим встречается у черемис Вятской губернии, а также в Германии под названием Armziehen (тянуть за руки)» [43, с. 176].

Подробно описана Покровский игра «Щелчки» (черемисская игра Вятской губернии): «Берется липовая, или другой породы, палочка, в палец толщины, распиливается на отдельные кружочки, в роде костяшек на канцелярских счетах; потом кружочек раскалывается на половинки. Половинки называются сука; суки же, кроме общего названия, имеют особо три прозвища: дырка, доверька и поп. Прозвища эти означают: дырка – ту суку, которая при метании ляжет кверху брюшком; доверька – ту суку, которая при метании ляжет на брюшко, вверх кружком; поп – ту суку, которая при метании опрокинется стоймя. Игра составляется из четырех мальчиков; каждому дается по восьми сук. Все мальчики, один за другим, метают свои суки в виде жеребьевки на попа: у кого больше встанет сук на попа, тот и начинает первый игру. Он обирает у мальчиков все сука в одну или в обе руки, метает их в покат на стол с двухвершковой вышины и рассматривает: сперва попов и выбирает их; потом пальцем щелкает одну дырку или доверьку, так чтобы она ударилась с другою сукою одного прозвища, т. е. с родною сукою; иначе право игры переходит другому мальчику, а первый остается при том числе сук, сколько до этого выщелкал и взял попов. Из ударившихся сук одна берется на руки, а если одна из них встанет на попа, то берутся обе суки. Другой же мальчик также мечет оставшиеся в наличности суки и выбирает сперва попы, а потом, указанным выше порядком, другие суки. Так продолжается поочередно всеми мальчиками до тех пор, пока не будут разобраны по рукам все суки. Когда при игре остается две суки, то они должны принять от метания родство и удариться щелчком, а если одна из них встанет на попа, то игрок не делает щелчка, а берет обе суки по преимуществу, по старшинству поповой суки; не щелкаются две суки и тогда, когда лягут не родственно, не парно, например, одна брюшком, а другая кружком, а переходят для метания к другому. Оставшаяся в игре одна сука не выигрывается никем, пока не встанет на попа. При метании случается, что одна сука ложится краем на другую суку, отчего бывает невозможно щелкать ими другую, а вместе обеих щелкать не допускается; тогда из партии поднимается одна сука безразлично и ею ударяются вразбивку уложившиеся суки до принятия правильного лежания. После розыгрыша все суки в отдельности у игроков пересчитываются; у каждого должно быть свое число: восемь сук. Кто имеет большее число против восьми, значит – имеет выигрыш; а выигранные суки раздаются тем детям, у которых

не досчитывается свое число. С передачею сук выплачиваются мальчику по лбу, или по кисти руки, щелчки по одному за проигранную суку. Затем игра возобновляется так же, как и в первый раз, и право первометания дается большинством поповых сук» [43, с. 361–362].

Последняя игра была ранее опубликована Покровским в его статье 1888 г., посвященной характерным играм русских инородцев: «Г. Безденежных описывает очень оригинальную детскую игру других инородцев Вятской губернии – Черемис-игру, известную под названием «Щелчектэны-мудоне» (*щелчки*), состоящую в следующем: берется липовая, или другой породы, палочка в палец толщины, распиливается на отдельныя кружечки в роде костяшек на канцелярских счетах, потом кружечек раскалывается на половинки. Половинки называются «сука», суки же, кроме общаго названия, имеют особо три прозвища: дырка (комдык), доверька (кумук) и поп (шолгалэш). Прозвища сук означают: *дырка* – ту суку, которая при метании ляжет вверх брюшком; *доверька* – ту суку, которая при метании ляжет вверх брюшком; *поп* – ту суку, которая при метании опрокинется стоймя.

Игра составляется из четырех мальчиков; каждому дается по восьми сук. Все мальчики, один за другим, свои суки метают в виде жеребьевки на попа: у кого больше встанет сук на попа, тот и начинает первый игру. Он обирает у мальчиков все суки в одну или в обе руки, метает их в покат на стол с двухвершковой вышины и разсматривает: – сперва попов и выбирает их; потом пальцем щелкает одну дырку или доверьку, так чтобы она ударилась с другою сукою одного прозвища, т.е. с родною сукою, иначе право игры переходит другому мальчику, а первый остается при том числе сук, сколько до этого выщелкал и взял попов. Из ударившихся сук одна берется на руки, а если одна из них встанет на попа, то берутся обе суки. Другой мальчик тоже мечет оставшиеся в наличности суки и выбирает сперва попов, а потом, указанным выше порядком, других сук. Так продолжается поочередно всеми мальчиками до тех пор, пока не будет (в тексте именно «будет» вместо «будут». – *М.К.*) разыграны по рукам все суки. Когда при игре остается две суки, то оне должны принять от метания родство и удариться щелчком, а если одна из них встанет на попа, то игрок не делает щелчка, а берет обе суки, по преимуществу, по старшинству поповой суки; не щелкаются две суки и тогда, когда лягут не родственно, не попарно, например – одна брюшком, а другая кружком, а переходят для метания к другому. Оставшаяся в игре одна сука не выигрывается ни кем, пока не встанет на попа. При метании случается, что одна сука ложится краем на другую суку, отчего бывает невозможно щелкать ту или другую, а вместе обе щелкать не допускается; тогда из партии поднимается одна, безразлично, сука и ею ударяются в разбивку уложившияся суки до приятия правильнаго лежания. После розыгрыша все суки в отдельности у игроков пересчитываются; у каждого должно быть свое число: восемь сук. Кто имеет большее число против восьми, значит – имеет выигрыш; а выигранныя суки раздаются тем детям, у которых не досчитывается свое число. С передачею сук, выплачиваются мальчику по лбу, или по кисти руки, щелчки по одному за проигранную суку. Затем игра возобновляется так же как и в первый раз и право первометания дается большинством поповых сук» [44, с. 40]. В дальнейшем эта игра, прекрасно описанная Покровским дважды во всех подробностях, стала предметом пристального внимания американских ученых, и ей даже была посвящена отдельная научная статья [60, с. 114].

У П. Кушелева аналогичная игра, но в записи не от вятских, а от горных черемис, описана следующим образом: ***«Щелчки*** (из жизни горных черемис). В щелчки играют зимою, мальчики от 8 до 15-тилетнего возраста. «Щелчки» приготовляют большею частью из липовых палочек толщиною с большой палец. Берут палку и режут ее на несколько частей, изображающих маленькие цилиндрики. Каждый цилиндрик раскалывают по диаметру на две равные части. Приготовив таким образом несколько пар, садятся играть на пол. Принять участие в этой игре может несколько человек. Усевшись на пол, каждый из участников кладет в кон известное число пар вышесказанных цилиндриков. Пред началом игры мечут жребий, кому из участников начать игру. Жребием служит какая-нибудь палочка. Один из участников берет палку и держит одной рукой нижний конец палки, другие должны тоже держаться по порядку за первым; когда возьмутся все за

палку, первый, т.е. державший с нижнего конца палки, должен поднять руку выше, так же, как и другие, по порядку. Перехватывание рукой продолжается до тех пор, пока чья-нибудь рука не окажется на самом верхнем конце палки (Этот способ метания жребия мальчишками заимствован у взрослых мужиков. Мужики, когда выбирают десятского, сотского или вообще кого-нибудь на общественную должность, мечут жребий по вышеописанному, – кого избрать из выше предполагаемых кандидатов). Тот, у которого рука была на верхнем конце палки, должен начать игру. Начинающий собирает все деревяшки к себе в горсть и сыплет по полу. Просыпав, он должен щелкнуть одну какую-нибудь из деревяшек. Щелкнуть так, чтобы она ударилась о другую, не касаясь и не задевая прочих. Как щелкнутые, так и намеченные деревяшки должны лежать в одинаковом виде, т.е. если щелкнутая деревяшка лежит на полу по диаметру, то и намеченная тоже должна лежать точно в таком же виде. Если щелкнутая деревяшка, ударившись о намеченную, ударится о третью или вовсе не ударится и не дойдет до намеченной, игра переходит от этого участника к другому. Второй участник игры поступает точно так же, как и первый, если и он сделает вышеописанные ошибки, игра переходит к третьему по очереди, четвертому, обходит всех по нескольку раз, до тех пор, пока … не останется одна… деревяшка достается водящему. Когда все кончено, считают, у кого сколько пар. Выигравший лишние деревяшки должен щелкнуть в лоб не взявшему с кона известное число деревяшек, – столько раз, сколько деревяшек не достает у него. Игра этим и кончается» [25]. (То же в сокращении [15, с. 16].)

Оригинальна игра горных черемис «**кагакла» ‘в крючки’**, опубликованная Кушелевым, которая находит явные параллели в игровой культуре тюркских народов – игрой *ак суяк* ‘белая кость’. «Особенно любимой игрой считается игра в «крючки» – *кагакла*. «Крючок» приготовляется из кленовых или дубовых сучков, имеющих вид обыкновенной деревянной вилы. Каждый сучок «крючка» имеет величину не больше полтора вершка длины и потолще пальца толщины. Приготовляются они всегда из таких сучьев, у которых ветки расходятся с одного места. Перед началом игры большинством голосов выбирают двух старейшин, которые называются «ханами» или «ава» (мать). В «ханы» или «ава» выбирают всегда бойких и распорядительных мальчиков, и все участники во всем без всякого возражения их слушают и повинуются им. Выбрав хана, желающие принять участие в игре подходят к ханам попарно и просят, чтобы их приняли в число участников игры. Перед тем, как подойти к ханам, два товарища должны дать друг другу какие-нибудь имена или названия; подойдя к ханам, говорят так: «желаем мы принять участие в игре и просим вас, чтобы вы нас приняли». Ханы спрашивают, как и зовут, те называют свои вымышленные названия, так один говорит, например, что его зовут «сова», а другой – «филин». Один из ханов говорит: «я хочу иметь сову», и тот, который дал себе имя «сова», отходит в сторону этого хана, а «филин» остается на стороне другого хана. В одно и то же время оба хана назвать «сову» или «филина» не могут. За этими двумя подходят еще двое, один называет себя «черемисином», а другой – «русским». Один из ханов опять должен пригласить «черемисина», а другой – «русского». В таком порядке попарно подходят все желающие принять участие в игре, а «ханы» называют имена тех, которых желают принять в свою сторону. Распределяют так потому, чтобы у одного «хана» не было хороших, а у другого слабых игроков. Ханы не знают эти вымышленные имена до тех пор, пока участник не подойдет в его сторону, и не скажет свое вымышленное имя. Если бы ханы знали вперед, кого как зовут, тогда они назвали бы только тех, которые ловки в игре. Участники игры, разделившись таким образом на две партии, дают себе с общего согласия два разных названия. Первый хан назовет свою компанию «белыми», а второй – «черными». Перед началом игры один из ханов берет «крючок» и показывает всем участникам игры, а потом бросает при всех в сторону. Все участники бегут туда, где упал «крючок», и начинают искать его. Нашедший, незамеченный никем из партии противников, бежит к костру, а противники его ловят и заставляют снова бросать в сторону, куда опять все бегут. Значение «крючка» в том… и незаметно для противников… к костру. Прибежав к костру, участник игры кричит: «белый»; услышав этот крик,

специально сидевшие у костра два участника игры, один со стороны «белых», а другой со стороны «черных», пишут на палочке углем столько черточек, сколько раз из каждой партии принесли «крючок» к костру. Игра эта сопровождается большим шумом, беготней и смехом. По окончании игры считают, у которой партии больше черточек, т.е. из которой партии больше раз прибежали с «крючком». Участники той партии, у которой меньше черточек, должны каждый своего товарища посадить на спину и вести определенной всем расстояние, или же из каждой партии выбирают по одному из самых ловких и сильных борцов и борются, а остальные смотрят и следят за правильностью борьбы. Чтобы один другому не подставил ногу, чтобы они боролись по всем правилам, как полагается бороться, без всяких хитростей. В настоящее время эти старинные игры черемисскими мальчиками почти позабыты: их вытеснили русские игры. По всему вероятию, со временем и совсем позабудут [25]. (То же – пересказ в сокращении [15, с. 8]).

Три молодежные игры орнаментального характера (т.е. типа хороводов) описаны Г. Мендиаровым в журнале «Этнографи́ческое о́бозрение» за 1894 г.: «Сырыштэ-муре́н-коштын мотма́ш (ходить по кругу с пением) состоит в том, что молодежь встает в круг, при том берут друг друга за руку. Потом медленно начинают ходить по кругу с пением, при чем каждый молодой человек старается выбрать место, во время ходьбы, возле своей возлюбленной. Так ходит все собрание по кругу более или менее продолжительное время.

2) Другая игра (названия не знаю) состоит в следующем: встают в круг; из числа составляющих круг три или четыре девицы выходят из него и каждая легким ударом по спине молодого человека вызывает его ходить вместе с нею по кругу, а остальные, оставшиеся в кругу, между тем поют. Выделившияся пары, чаще, конечно, влюбленныя, или участвуют в о общем хоре или, большею частью, заняты беседой. Подобная ходьба продолжается минуты три или четыре. Потом парень, вызванный девушкой, вызывает уже другую, а первая, вызвавшая его, остается на месте вновь вызванной. Затем кавалер остается. И девушка вызывает другого и т.д. Таким образом парень с возлюбленной своей может в продолжение этой игры ходить не один раз.

3) Игра третьего рода: играющие разделяются по полам. Обе половины усаживаются в двух пунктах, расстояние между которыми равняется сорока или более саженям. Несколько парней идут туда, где сидят девушки, и каждый приглашает одну девушку идти с ним туда, где сидят парни. По дороге влюбленная пара ведет беседу на тему предстоящего побега, о котором скажу ниже. При этом, так сказать, заключается между возлюбленными условие в согласии на соединение узами брака, что и утверждается обменом колец или других вещей. Там, где сидят парни, парень остается, а девушка выбирает другого парня и с ним возвращается к своим подругам. А парень в сопровождении одной девушки возвращается обратно к товарищам и т.д. Между тем те и другие заняты песнями и национальными танцами. Оркестр для этого составляется из скрипки, гуслей, дудки и балалайки. Что касается песен, то надо сказать, что, собственно говоря, черемисы данной местности своих национальных песен совсем не поют. Напев и слова заимствованы от крещеных татар, с которыми они живут вперемешку и имеют близкие сношения, да к тому же язык последних общеупотребительный между инородцами данной местности; даже мальчик-черемис лет пяти свободно владеет им; мало того, в некоторых деревнях, где, кроме черемис, живут крещеные татары. Первые из уважения к последним, при обращении даже с домашними, объясняются на татарском языке» [29, с. 40–41]. (Третья из этих игр (без названия) вошла в сокращенном описании в сборник [13, с. 187].)

Данные игры относятся к летним увеселениям молодежи обоего пола (включая молодоженов), и проводятся во время праздников: «Куго-кече» (Кугече), «Ага-пайрим» (Агавайрем), «Урлук-пайрам (после посева ярового хлеба)», «Семик» [29, с. 40].

Среди публикаций первых двух десятилетий XX века наиболее интересны с точки зрения содержания информации о марийских народных играх статья Т. Ефремова «Черемисы-язычники. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни» в «Инородческом обозрении» [10], статья П. Зорина «Как веселится черемисская молодежь», опубликованная в костромских изданиях [11; 12], и статья Трофима

Мендиарова «Мелкие заметки о черемисах» в «Живой старине» за 1917 г.

В статье Тихона Ефремова описаны подражательные игры детей в свадьбу, в т.ч. музицирование (песни, колокольчики, свистульки, изображение игры на свадебных музыкальных инструментах), кукольные свадьбы: «…ничто не производит такого сильного впечатления на душу черемисских детей, как свадьбы, устраиваемые с шумом. Песням и музыке здесь отводится самое широкое место. Бывает момент, а именно во время провода невесты, когда начинают играть сразу на двух волынках и бить на двух барабанах, оглашая воздух версты на две-три кругом, и тем самым собирая вокруг себя со всех сторон народ. Какое сильное впечатление производят черемисские свадьбы на молодые души черемисских детей – мальчиков и девочек, доказывает то обстоятельство, что они, оставаясь одни во время страды дома, по целым дням только и поют свадебные песни, взбираясь на телегу и тарантас, бренча в колокольчики, играя в свистульки вместо волынки, хлопая в ладоши и стуча в такт вместо барабана, – воображая себя участником как бы настоящей свадьбы: кто сватом, а кто свахой. Тут бывают также жених и невеста. Так языческая форма жизни черемис впитывается в плоть и кровь детей с самого раннего их возраста. Вследствие такого сильного впечатления от свадеб, в кукольных играх девочек первенствующую роль играют свадебные поезды. Вдохновляющей силой этих кукольных свадеб детей, приводящей их в иллюзию свадьбы, опять же являются песни» [10, с. 262–263].

В данной статье Ефремова упоминается об играх и соревнованиях во время календарных праздников:

– «На Агапайраме, бывающем всегда ранней весной на поле, старики-черемисы совершают первое хлебное моление, моление о плодородии. Молодежь **играет в раскрашенные яйца;** местами **качаются на качелях,** – и под конец устраивают **бега на призы**. По возвращении в деревню большими группами переходят из избы в избу».

– «Во время Сӱрем старики-черемисы справляют второе и последнее хлебное моление на поле; молодежь же устраивает **скачки на лошадях**, трубит в саженные самодельные трубы, которых бывает штук 5–10 для одной деревни».

П. Зорин описывает игры во время празднования «Васли-вадо» (Шорыкйол) у северо-западных мари: «Около семи часов вечера пришел я в черемисскую деревню **Пижму**, где игрища в праздник «Васли-вадо» устраиваются каждый год. На улице – совсем не праздничная тишина. Кое-где блестят огоньки. Возле одной освещенной избы группа ребят, а из избы доносится глухой шум.

– Значит, здесь.

Вхожу в избу и убеждаюсь, что игрище в полном разгаре. Тесная черемисская изба, тускло освещенная маленькой висячей лампадой, уже переполнена молодежью. На всех лавках сидят парни и девушки, участвующие в играх. Средина избы занята толпой зрителей. С полатей свешиваются головы ребят. Красивая девушка с длинной палкой в руках ходит от одной лавки к другой, задавая разные вопросы играющим. В избе душно и жарко до невозможности, но на всех лицах светится самое непринужденное веселье.

Мне объяснили, что происходит игра **в «мирно»** (мирнӹлин мадаш). Это нечто иное, как русская игра в свои соседи. Только у черемис она носит некоторые своеобразные черты. Прежде чем сесть парами на лавках, молодежь выбирает распорядителем (десятником) наиболее красивую [с. 161] и бойкую девицу и вручает ей палку. Десятник подходит к каждой паре и спрашивает сначала одного, потом другого: «Мирнӹ (мирно)?» Если оба живут мирно, десятник заставляет их целоваться, причем в случае неповиновения играющих пускает в ход палку. Если кто-нибудь пожелает себе нового соседа, десятник сам разыскивает его среди играющих и бесцеремонно протаскивает за рукав сквозь густую толпу зрителей на новое место. Игра идет очень шумно, и палка десятника то и дело стучит по головам непослушных.

В углу избы, возле окна, образовалась другая группа молодежи. Здесь идет игра **в поцелуи (шупшал мадаш).** Описание этой игры уже встречалось в литературе о черемисах (например, у И. Смирнова). Один из играющих держит в руке пучек коротеньких бичевок так, что концы бичевок с обоих сторон свешиваются. За эти концы с одной стороны берутся парни,

с другой – девушки, и каждая пара, у которой окажется бичевка, целуется.

Но вот все играющие собираются вместе.

– **Йал кӹрӹн мадаш** (буквально – ногу бить играть)! – раздаются голоса. И начинается своеобразная игра. Десятник проводит палкой по ногам всех принимающих участие в игре, после чего каждому задает такой вопрос: «Что сегодня делал?» (Тӓцӹ мам лӹштэнъ?) Все играющие по очереди отвечают, стараясь сказать что-нибудь смешное:

– Вино пил.

– За девками бегал.

– В бане парился.

После этого десятник обращается к каждому с новым вопросом: «Чего тебе надо?» Играющие отвечают:

– Шапку надо.

– Бабу надо и т.п.

Когда все ответят, выбирается «старшой», обыкновенно тоже девица. Тогда десятник указывает старшому на каждого из играющих и говорит: «На что он годится?»

Старшой отвечает:

– В няньки годится.

– За собакой ходить.

– Замуж выйти и т.п.

В заключение десятник пересчитывает всех играющих, говоря: «ӹк-лур, кок-лур, кум-лур» (один, два, три алтына) и т.д. И все играющие бегают за десятником» [11, с. 160–162].

Очень интересны две обрядовые игры восточных мари, записанные Трофимом Мендиаровым, которые носят драматический характер (с разыгрыванием ролей):

– «Черемисы в жертву приносят птицы, называют: «**овечье рождение**». Эту птицу чистят дома и варят; когда мясо сварится, выносят в стаю. В стае разводят огонь и ставят на него котел. Потом собирают девок и молодых ребят (парней). Сперва собираются в избу; потом хозяйка их выгоняет в стаю. Молодые ребята и девки на четвереньках, как овечки, бегут в стаю, а старик, сам хозяин, кричит – их, как овечек, зовет в стаю. Девки и ребята бегут в стаю на четвереньках, обходят три раза вокруг котла, потом все садятся и начинают кушать мясо, а кости кладут на крышу. Когда скушают, встают все и опять начинают бегать вокруг костра на четвереньках. Бегают и кричат по-овечьи. Это затем так делают, чтобы полна стая овечек была. Девок больше бывает. А ребят меньше. Девок больше – так овец больше родится; ребят меньше – так баранов меньше родится. Как это окончится, так девок и ребят хозяин выгоняет на улицу, как овечек. Потом расходятся по домам [30, с. 77]; (Ср. аналогичный материал, по-видимому, от того же информанта в иностранном издании [62], а также в рукописи, датируемой 1911 годом [53]. Позднее этот игровой фрагмент был перепубликован с уточненным географическим указанием на Елабужский и Малмыжский уезды Вятской губернии [16, с. 186–187].)

– Черемисы **клопов** так **провожают**. Всей семьей бегают вокруг избы верхом на палочке. Один из них держит в руке, завернув в бумагу, пару клопов. Поют песни, пляшут, играют на скрипке и балалайке. Потом идут к речке, сажают клопов на щепку, капают три капли крови и говорят: «Ну, клопы, вот вам гостинцы – кровь. Вы плывите теперь дальше от нас, поезжайте в город; там в городе живут богатые люди – они пьют и едят сладко; у них кровь гуще и много слаще, чем у нас». Когда пускают на речку, играют на скрипке и балалайке. Это делают для того, чтобы в избе не было клопов. Если после этого времени не будет клопов, говорят: «Мы теперь проводили клопов в город» [30, с. 77].

В 1920-е гг. в традициях русской дореволюционной этнографии выдержаны статьи этнографического характера в журнале «Марий Эл». Сообщения об играх носят в них фрагментальный характер. В частности, Т. Евсевьев описывает ряжение и различные увеселения на Шорыкйол в Царевококшайском и Моркинском кантонах, сообщая и об играх: «Молодежь и дети все грызут орехи и *играют* **«в чет или нечет»**. Собранные ребятишками летом орехи хранятся в продолжении зимы в кругом сшитом маленьком мешечке на подлавке или где-нибудь вообще на сохранном месте…» [7, с. 105–106]. В его статье об Агавайреме (Ага-пайрем) упоминаются игры с крашенными яйцами, игры в мяч (хотя правила игр не приводятся), а также катание на качелях: «Дети утром красят яйца, которые им необходимы будут для **игры в яйца, мяч** и пр. Крашение яиц и игра в мяч служат символом, чтобы хлеб уродился тучными и полными, как яйца, зернами. Непосредственным спутником данного праздника являются **качели.** Поэтому два молодых человека устраивают в роще между

двумя деревьями или в открытом поле на шестах или столбах качели. Эти качели рассчитываются на длительный период времени и в случае – столбы сгниют и свалятся их заменяют новыми. Устроившие качели за свою работу, а также и за качание желающих берут с низ по одному крашеному яйцу в свою пользу. Около качелей происходит игра «катание яиц». Качание на качелях и игры около качелей проходят во все дни праздника «ага пайрам», т.е. 3–4 дня» [8, с. 51]. Любопытно также, что катание на качелях и катание яиц происходит во время молений – в перерывах между чтениями молитв: «…После такого очищения пищи читается вторая молитва, текст которой есть повторение первой молитвы. После второй молитвы делается небольшой перерыв, во время которого курящие уходят курить и отдыхать. Молодежь и женщины отправляются к качелям и здесь качаются, за что и уплачивают по одному крашеному яйцу. После перерыва, после соответствующего сигнала, данного старшим картом, все собираются для выслушания третьей (так называемой сугубой) молитвы» [8, с. 59]. О контексте игр, их времени и участниках: «Праздник «ага пайрэм» продолжается обычно дня 3–4. По возвращении из рощи дома употребляют ту пищу и пиво, которые носили в рощу. После этого все выходят на улицу, на гумно или вообще на просторное место и здесь организуют игру «катание яиц», в которой участвуют не только дети, но и взрослые и даже старики. Некоторые ходят к соседям пить пиво, большинство же участвует в играх, или же беседуют, сидя на улице. В некоторых деревнях этот праздник устраивается с приглашением гостей из других деревень. Помимо игр ходят в рощу качаться на качелях. В данном случае здесь собирается молодежь. Все игры разнообразятся национальными танцами. Музыкой служат гусли или (в последнее время) гармошка. Праздник через 3–4 дня заканчивается» [8, с. 63].

Ф. Егоров аналогично описывает татарский праздник Джин, как он празднуется у мари, и здесь тоже упоминаются игры, соревнования в борьбе, беге наперегонки и скачках: «Из татарских праздников и увеселений Марий заимствует праздник джин. Он празднуется татарами летом, перед страдой, округами из нескольких селений; увеселения устраиваются в поле и состоят **из игр, борьбы и бегов**, песен и плясок. У Марий подобно этого веселья бывает по окончании «Сӱрэм Кӱсӧ» – моления в роще перед петровым днем. В день празднования самого праздника «сӱрэм» молодежь из деревень собирается в поле, где парни высматривают себе невест, угощают и пряниками, конфетками и орехами, а те их – туарой (сыр) и эгэрчэ (овсяная лепешка). **Подростки бегают взапуски, скачут верхом вперегонки**. Это увеселенье сопровождается почти недельным пиром по деревням» [9, с. 107].

Специфическое развлечение молодежи (трубление в самодельные рожки) зафиксировано П. Сиговым в Красноуфимском уезде: «Поздней осенью, после окончания всех полевых работ, в темные вечера марийские парни и девушки выбегают на улицу и трубят в самодельные рожки. Этот обычай представляет остаток седой старины, когда марийцы жили еще охотой, проводя все дни в лесу. Дома же оставались только старики и дети, которые вечерами и подавали из становищ сигналы в рожки. Охотники, слыша эти звуки, шли на них к своему жилью» [48, с. 93].

Описанные в статье источники составляют основной фонд опубликованных материалов о марийских народных играх в период до 1930 г. Как видим, здесь преобладают описания молодежных игр, приуроченных к календарным праздникам, систематически упоминаются развлечения, которые можно охарактеризовать как «аттракционы»: катание на лошадях, на качелях, с гор. Также без подробного описания фиксируются факты обрядовых состязаний во время весеннее-летних календарных праздников: скачки и бег наперегонки, прыжки через огонь, метание яиц, единожны упоминается борьба (у Ф. Егорова). Детские неприуроченные игры практически выпадают из поля зрения этнографов, лишь Кушелев и Покровский дают их описание. Остальные исследователи обычно упоминают только названия таких игр, часто с искажениями. Вообще все описания игр в рассмотренной литературе даны на русском языке, поэтому марийская игровая терминология и игровой фольклор оказываются за кадром. В этом смысле качественно превосходит описанные издания словарь «Марий мутер» В.М. Васильева 1926 г., в котором собрана порядка ста игровых терминов – названия

игр (с небольшими описаниями), предметов игры, игровых текстов (считалок, приговорок). Подробный анализ материалов этого словаря имеет смысл сделать отдельно, в рамках исследования лингвистической литературы о марийских народных играх. Здесь же подчеркнем, что материалы словаря Васильева составили основу книги Шебеока и Брюстера «Марийские игры», изданной на английском языке в США в 1958 г. Туда вошли также дореволюционные материалы по марийским играм Смирнова, Покровского, Троицкой, в том числе через посредство издания «Игры народов СССР» [13]. Отдельные выдержки из словаря Васильева с описаниями игр были также перепубликованы А. Петуховой (без указания источника) [41; 42]. Во второй половине XIX – начале XX века вышел еще ряд сборников народных игр, в которых частично представлены описанные в данной статье материалы из русской дореволюционной этнографической литературы, такие как [14; 17; 38; 15]. За исключением всесоюзных изданий, они и сами в настоящее время представляют библиографическую редкость.

В заключение нашего обзора можно сделать следующий вывод: при всей ценности имеющихся материалов по народным играм, их разрозненность и выборочность не позволяет составить общую картину игровой культуры мари, проанализировать всю совокупность имеющегося игрового репертуара в типологическом, историческом, фольклористическом и др. ракурсах (этнографическом, педагогическом). Некоторые игры описаны многократно (например, лычки), что дает возможность сравнивать варианты. Другие игры лишь упоминаются, но их содержание, как правило, поддается реконструкции по смежным источникам; отдельные игры представляются уникальными (фиксации единичны). Для восполнения «белых пятен» в наших знаниях о марийских играх и развлечениях, для целостного анализа игровой культуры мари необходима систематическая полевая работа, а также аналитический свод всех имеющихся описаний игр (не только ранних, но и материала XX–XXI веков), приведение их к единому знаменателю.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Акцорин В.А.* Марийская народная драма (на обложке – Народная драма). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1976. – 200 с.

2. *Вершинин В.И.* Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. – 794 с.

3. *Герасимов О.М.* Игровые и плясовые песни мари [Модмо да куштымо марий муро-влак]. – Йошкар-Ола: Звениговская типография Мининформпечати РМЭ, 1993. – 40 с.

4. *Гордеев Ф.И.* Слова детской речи как предмет историко-этимологических разысканий // Вопросы марийского языка. Труды МарНИИ. – Вып. 53 / ответственный за выпуск Л.А. Петухова; редактор Т.А. Товашова. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1982. – С. 81–96.

5. *Городской Г.* О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде, Пермской губернии // Этнографический сборник ИРГО. – Вып. IV. – СПб., 1864. – С. 23–34.

6. Детские подвижные игры народов СССР: пособие для воспитателя детского сада / Сост. А.В. Кенеман, под редакцией Т.И. Осокиной – М.: Просвещение, 1989. – 239 с.

7. *Евсевьев Т.* Ӱдыр сий или ӱдыр йӱкш // Марий Эл. – Краснококшайск, 1927. – № 4–6. – С. 102–106.

8. *Евсевьев Т.* Ага пайрам (праздник сохи) // Марий Эл. – Йошкар-Ола, 1928. – № 3–4. – С. 51–63.

9. *Егоров Ф.Г.* Чувашизмы и татаризмы в марийском языке и этнографии // Марий Эл. – Краснококшайск, 1927. – № 1–3. – С. 95–107.

10. *Ефремов Т.* Черемисы-язычники. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни // Инородческое обозрение. – Казань, 1913. – Кн. 4. Сентябрь. – С. 261–266.

11. *Зорин П.* Как веселится черемисская молодежь: Очерк из жизни черемис Ветлужского уезда Костромской губернии // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. – Кострома, 1915. Вып. 3. – С. 159–170.

12. *Зорин П.К.* Как веселится черемисская молодежь? // Вятские губернские ведомости. 1919. – № 2.

13. Игры народов СССР / Сост. Всеволодский-Гернгросс В.Н., Ковалева В.С., Степанова Е.И. – М.-Л.: Academia, 1933. – 562 с.

14. Игры народов СССР / Сост. Л.В. Былеева, М. Григорьев. – М.: Физкультура и спорт, 1985. – 269 с.

15. Игры финно-угорских народов: (Сборник) / Сост. Т.С. Леухина и др. – Йошкар-Ола: б.и. (Союз детских и подростковых организаций «Эр Вий» РМЭ, Центр «Келшымаш» Йошкар-Олинского дворца творчества юных), 1995. – 18 с.

16. Календарные праздники и обряды марийцев // Этнографическое наследие. Вып. 1: сборник материалов. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003. – 286 с.

17. *Кенеман А.В.* Детские подвижные игры народов СССР: пособие для воспитателя детского сада / Сост. А.В. Кенеман, под редакцией Т.И. Осокиной – М.: Просвещение, 1989. – 239 с.

18. *Китиков А.Е.* Марий калык модыш / Сост. А.Е. Китиков. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1990. – 60 с.

19. *Китиков А.Е.* Модыш – уш погыш: Марий калык модыш-влак. – Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1993. – 72 с.

20. *Кузнецов С.К.* Очерки из быта черемис // Древняя и новая Россия. – СПб., 1877. – № 8. – С. 346–358.

21. *Кузнецов С.К.* Очерки из быта черемис // Древняя и новая Россия. – СПб., 1879. – № 5. – С. 41–58.

22. *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время сюрема: Этнографический очерк. – СПб.: Издание имп. РГО, 1879. – 53с.

23. *Кузнецов С.К.* Краткое сообщение из наблюдений над рождественскими праздниками черемис: Доклад // Известия Общества археологии, истории и этнографии. – Казань: Типография Императорского ун-та, 1886. Т. 6. – Вып. 1. – С. 5–6 (протоколы собраний).

24. *Кузнецов С.К.* Святыни. Культ предков. Древняя история. – Йошкар-Ола: Центр. музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», 2009. – 704 с.

25. *Кушелев П.П.* Черемисские игры «щелчки» и «крючки» (Материалы для изучения быта черемис) // Вятские губернские ведомости. – 1896. – № 99.

26. Марий калык модыш-влак / С.Д. Архипова ямдылен. – Йошкар-Ола: Сельские вести, 2012. – 128 с.

27. Марийская музыкальная культура: библиографический указатель (1756–1930) / Сост. М.А. Ключева. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2011. – 136 с.

28. Марла мураш тунуктымо савыш / Марий мурым йоча пӧртышто, школышто тунукташ йӧнӹштарэн возэн Палантай Йыван (И.С. Ключников). – М.: Центральное восточное издательство при Н.К.М., 1923. – 56 с.

29. *Мендиаров Г.* О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. – М., 1894. Кн. 22. – № 3. – С. 34–53.

30. *Мендиаров Т.* Мелкие заметки о черемисах // Живая старина, 1916 (год XXV). Приложение № 6. – Петроград, 1917. – С. 77– 80.

31. *Миллер Г.Ф.* Описание трех языческих народов в Казанской губернии, а имянно черемисов, чувашей и вотяков // Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащия. СПб.: изд-во при Императорской Академии наук, 1756. – Т. 4. – С. 33– 64 (июль), 125–145 (август).

32. *Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб.: Иждивением Императорской Академии Наук, 1791. – 99 [2] с., 8 л. ил.

33. *Михайлов С.* Масленица у горных черемис Казанской губернии // Казанские губернские ведомости. – 1857. – № 25, 28.

34. *Михайлов С.* Масленица у горных черемис Казанской губернии // Спиридон Михайлов: собрание сочинений. – Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2004. – С. 208–216.

35. *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Пермская губерния. – СПб., 1864. – Т. 8. – Ч. 1.

36. *Ник Талпаз*. Черемисы приволжские в дореволюционных источниках. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2007. – 88 с.

37. *Одар И.* Таргылтыш: ойлымаш [Леший: рассказ]. – М., 1929. – 32 с.

38. Олемба: традиционные игры финно-угорских и самодийских народов / Сост. И.Б. Семакова. – Петрозаводск: Карельский центр народного творчества, 1999. – 94 с.

39. *Палантай И.С.* Марла мураш тунуктымо савыш / Марий мурым йоча пӧртышто, школышто тунукташ йӧнӹштарэн возэн Палантай Йыван (И.С. Ключников). – М.: Центральное восточное издательство при Н.К.М., 1923. – 56 с.

40. Песни луговых мари. Ч. II. Необрядовые песни / Свод марийского фольклора / Сост. Н.В. Мушкина. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. – 502 с.

41. *Петухова А.Н.* Детский фольклор народа мари. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2004. – 287 с.

42. *Петухова А.Н.* Детский фольклор народа мари. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2006. – 160 с.

43. *Покровский Е.А.* Детские игры: преимущественно русские. – М.: Изд-во В.Ф. Рихтер, 1895.

44. *Покровский Е.А.* Характерныя детския игры некоторых русских инородцев // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при императорском Московском университете. Т. 48. Вып. 2. Труды Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. 8. Протоколы 49–65 заседаний (29 января 1885 – 14 ноября 1887 года) / Под редакцией В.Ф. Миллера. – М.: Типография Е.Г. Потапова, 1888. – С. 37–42.

45. *Рагозин Виктор.* Волга: От Оки до Камы. Том 3. – Санкт-Петербург: Издание Придворнаго книжнаго магазина Г. Шмипдорфъ (Р. Гаммершмидтъ), 1890. – 495 с. (первое издание – 1880–1881 гг.).

46. Риттих А.Ф. Черемисы // Материалы для этнографии России. Казанская губерния, XIV-ая. – Казань: типография Императорского Казанского ун-та, 1870. – Часть 2. – С. 121–200.

47. *Семенов Т.* Черемисы: Этнографический очерк // Православный благовестник. – М., 1893. – № 3, 6, 9, 10. То же – отдельный оттиск. – 37 с.

48. *Сигов П.* Марийцы Уральской области. Религия, обряды и обычаи // Марий илыш. – 1929. Вып. 1. – С. 93.

49. *Смирнов И.Н.* Черемисы: Историко-этнографический очерк. – Казань: Типография Императорского университета, 1889. – 269 с.

50. *Троицкая Н.* Черемисы Арбанской волости // Известия Общества археологии, истории и этнографии. – Казань: типография Императорского ун-та, 1893. – Т. 11. – Вып. 1. – С. 65–82.

51. *Ӱпымарий (В.М. Васильев)*. Марий Мутэр: турлӧ вэрэ илышэ марийын мутшым танастарэн нэргэлымэ книга. – Моско: СССР калык-влак рӱдӧ савыктыш, 1926. – 346 с.

52. *Фукс А.А*. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. – Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1840. – 329 с.

53. *Хольмберг У.* Религия черемис. Земледельческие и другие годовые праздники (перевод с нем.) // НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 91. Л. 13–15.

54. Черемисские игрища // Вятские губернские ведомости. – 1861. – № 20. – С. 161–163.

55. *Шишонко В.Н.* Статья о черемисах // Пермская летопись. – Пермь, 1887. – № 11. – С. 258–281.

56. *Яковлев Г.* (священник). Религиозные обряды черемис. – Казань: изд. Православного Миссионерского об-ва, 1887. – 87 с.

57. *Веке Ӧ.* A cseremiszek (marik) népköltészete és szokásai, K. I. – Budapest: Académiami Kiadó, 1951.

58. *Веке Ӧ.* Mari szövegek. K. I-III. – Budapest: Académiami Kiadó, 1957–1961.

59. *Веке Ӧ.* Mari Nyelvjárási szótár (Tscheremissisches Dialektwörterbuch). Tomus IV_{1-9}. – Savaria, 1997–2000.

60. *Brewster P.G.* The Cheremis Game Selcekteny-Mudone and the Russian Game Scelcki // Zeitschrift für Ethnologie. 1965, 90 (2). – S. 265–267.

61. *Brewster P.G., Sebeok T.A.* Studies in Cheremis: Games. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 1958. – 123 p.

62. *Holmberg-Harva U.* Die Peligion der Tcheremissen. – Porvoo, 1926 (FFC, № 61). – 208 s.

63. *Sebeok A., Ingemann F.J.* An Eastern Cheremis Manual: Phonology, Grammar, Texts and Glossary / By A. Sebeok and Frances J. Ingemann. – Bloomington: Indiana University, 1961. (Studies in Cheremis, Vol. 9; Uralic and Altaic Series, Vol. 5).

64. *Wichmann Y.* Volksdichtung und Volksbraiiche der Tscheremissen // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia LIX. – Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura, 1931. T. – 480 s.

Maria Klyucheva

OVERVIEW OF SOURCES WITH THE DESCRIPTIONS OF THE MARI FOLK GAMES: EARLY PUBLICATIONS (UNTIL 1930)

The article presents early ethnographic sources containing information about the Mari folk games (until 1930). The article includes reviews to sources and quotes. The paper shows the peculiarities of the Mari gaming repertoire in the 19th and early 20th centuries.

Key words: Mari folk games, game folklore, sources on Mari ethnography, history of folk game culture.

Ключева Мария Аркадьевна
кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: keymachine@yandex.ru

Klyucheva Maria Arkadyevna
Candidate of Arts History, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: keymachine@yandex.ru

УДК 821.511.112.0

ЛИТЕРАТУРА КАРЕЛИИ В ЗЕРКАЛЕ СТАТИСТИКИ[1]

© 2018 г. Н.В. Чикина

Исследование истории литературы Карелии является неотъемлемой частью научных исследований региона. На протяжении всего XX века русские, финны, карелы и вепсы создавали произведения поэзии, прозы, драматургии. Благодаря этому в республике литература развивается на четырех языках. В данной статье применен метод статистического анализа при исследовании писательского состава региона.

Ключевые слова: история литературы; статистика; гендерный аспект; псевдоним; писатели.

За всю историю литературы Карелии учеными трижды предпринимались попытки написать ее. Последняя версия отражена в трехтомном издании [3; 1; 2]. Параллельно с ними выпускалась и другая исследовательская и справочная литература, как обобщающего плана, так и персоналии. В республике выпущено несколько выпусков справочников «Писатели Карелии», отражающих их деятельность [8; 5]. В основу данного исследования положена методика Э.В. Фомина [7, с. 219–226]. Источниковой базой для нашего анализа стал последний биобиблиографический словарь «Писатели Карелии» [6], выпущенный к 80-летию создания писательской организации. По этой причине хронологические рамки исследования ограничены периодом 1926–2006 гг.

За последующие двенадцать лет с момента выхода последнего справочника о писателях Карелии в республике произошли существенные изменения, которые проявились в изменении количества творческих союзов, переходе писателей из одного союза в другой, выходе из союзов, появлении новых имен, наблюдался естественный уход из жизни, а также отъезд писателей из республики, в том числе в Финляндию. По указанным выше причинам, изменялся количественный состав творческих союзов. Поэтому данное исследование, к сожалению, не будет содержать всей полной информации о писателях, а позволяет лишь проследить некоторые тенденции в истории литературы Карелии.

В словаре 159 писателей. Большинство из них пробовали себя в разных родах литературы, поэтому четкая дифференциация на прозаиков, поэтов, литературоведов, литературных критиков, драматургов, переводчиков не всегда возможна. Исследование проводилось по пяти основным критериям: 1) гендерный аспект; 2) место рождения; 3) использование псевдонима; 4) образование; 5) род занятий.

Гендерный аспект. Поскольку профессия писателя традиционно считается мужской, то и в Карелии доля мужчин превышает женщин. В указанном выше справочнике 124 мужчины и 35 женщин. Феминизация литературы стала проявляться в 1990-е годы, когда произошел отток мужчин из этой отрасли, и у женщин появилось больше возможностей попасть сюда. Несмотря на то что писатели в настоящее время не имеют постоянного дохода от своей деятельности, как это было во времена СССР, профессия до сих пор остается популярной среди мужчин. Это обусловлено, вероятно, возможностью заниматься писательским трудом в свободное от работы время, поскольку основные домашние дела делают женщины. Чаще всего писателями «становятся» лица старшего (после 50 лет) возраста или приходят в профессию уже после выхода на пенсию. Это относится как к мужчинам, так и к женщинам.

[1] Исследование выполнено в рамках проекта «Реализация этнонациональной политики в Карелии в XX–XXI веках на фоне меняющейся информационной среды региона». Регистрационный номер: АААА-А18-118020990109-0.

Распределение писателей по месту рождения. На наш взгляд, это довольно-таки интересный критерий, поскольку позволяет проследить, из каких мест в республику прибывали будущие писатели, и как формировался писательский круг внутри региона. Проанализировав происхождение писателей на основе районного критерия, можно сделать вывод, что из 17 районов республики представлено 12, в которых родилось 49 писателей:

№	Район	Всего	№	Район	Всего
1.	Калевальский	9	7.	Сортавальский	3
2.	Кондопожский	7	8.	Беломорский	3
3.	Пряжинский	6	9.	Пудожский	3
4.	Олонецкий	5	10.	Муезерский	2
5.	Прионежский	5	11.	Суоярвский	1
6.	Медвежьегорский	4	12.	Лоухский	1

Как мы видим из таблицы, больше всего выходцев из Калевальского района. Этот факт лишний раз подчеркивает, что северные карелы, знавшие финский язык и литературу, смогли «вписаться» в предлагаемые им условия и составили целую плеяду писателей, творивших в 1960–1980-е годы на финском языке (П. Пертту, Я. Ругоев, О. Степанов, А. Тимонен и др.). Сюда же присоединены известные севернокарельские сказительницы М. Михеева, М. Ремшу, Ё. Хямяляйнен.

В целом национальный состав районов никак не влияет на появление писателей в нем. Карелия многонациональная республика, и в каждом районе живут представители разных национальностей. 51 будущий писатель родился за пределами Карелии и прибыл в нее из 15 регионов и областей страны:

№	Регион	Всего	№	Регион	Всего
1.	Ленинградская обл.	27	9.	Архангельская обл.	1
2.	Калининская/Тверская обл.	5	10.	Воронежская обл.	1
3.	Смоленская обл.	3	11.	Вологодская обл.	1
4.	Тюменская обл.	2	12.	Курганская обл.	1
5.	Псковская обл.	2	13.	Коми АССР	1
6.	Мурманская обл.	2	14.	Дагестанская АССР	1
7.	Горьковская/Нижегородская обл.	2	15.	Краснодарский край	1
8.	Томская обл.	1			

Как мы видим из таблицы, большинство будущих писателей родилось в Ленинградской области. Роль писателей, выходцев из соседнего региона, в развитии литературы Карелии трудно переоценить. Они внесли свой вклад в три из четырех литератур региона: русскую (Ю. Дюжев, Е. Пиетиляйнен, Д. Свинцов и др.), финноязычную (Т. Викстрем, Э. Карху, М. Мазаев и др.) и вепсскую (Н. Абрамов).

Большинство финнов и финнов-ингерманландцев прибыли в Карелию из Ленинградской области в 1930-е годы. Финноязычная литература тогда создавалась усилиями обоих регионов. Национальная политика этого периода была направлена на поддержку культур национальных окраин. Поскольку в Карелии было решено развивать литературу на финском языке, поэтому именно здесь финны смогли реализовать свои мечты. К сожалению, многие литераторы впоследствии были репрессированы [4]. «Вторая волна» финнов, финнов-ингерманландцев и их потомков прибыла в Карелию уже в 1950-е годы, когда им было разрешено селиться здесь. К сожалению, в Ленинградскую область они тогда вернуться не могли. Опять же во многом это результат национальной политики, проводимой в отношении финнов в СССР.

Четыре писателя родились в Украинской ССР и один в Латвийской ССР.

На протяжении всего XX века в Карелию приезжали и представители других стран. Больше всего приехало людей из Финляндии (27) и один – из США. Все они – финны, приехавшие в основном после поражения революции в Финляндии в СССР строить новое общество. Репрессии, последовавшие за ними советско-финляндская и Великая Отечественная войны разбросали финнов по всей стране. Так, известный переводчик, редактор журнала «Карелия» Р. Коломайнен родился в 1944 году в ингерманландской семье в Тюменской области (!).

В развитие литературы Карелии приняли участие представители разных национальностей, из них русских – 75, финнов – 49, карелов – 28, вепс – 1, представителей других национальностей – 6.

Количество приехавших (84) и местных (75) писателей примерно одинаковое. В настоящее время приток профессиональных писателей в Карелию практически отсутствует. Возможно, это связано с тем, что практически каждый регион имеет свою писательскую организацию, и нет необходимости переезда. Лишь жизненные обстоятельства влияют на миграцию писателей. Так, на рубеже XX–XXI веков финноязычные писатели Карелии массово стали покидать ее и уезжать в Финляндию (Э. Алто, Т. Флинк, А. Мишин и др.). Многие из них продолжают творческую деятельность в другой стране, а некоторые даже смогли добиться значительных успехов, например, А. Пертту. В литературоведении Карелии и Финляндии даже появился новый термин «пограничные классики», под которым имеются в виду писатели, выходцы из бывшего СССР, а точнее Карелии.

Соотношение места рождения по принципу город-село показало, что оно также примерно одинаковое. В городах родилось 73 будущих писателя, в том числе в Петрозаводске – столице Карелии – 26, а в сельской местности – 86.

Распространенность псевдонимов. 29 писателей из 159 имеют псевдонимы. Отличительной чертой является то, что в 90% случаев псевдонимы используют писатели-националы. Некоторые писатели оставляют свое настоящее имя, а меняют лишь фамилию, например, Вася Вейкки (Иванов), Армас Хийри (Мишин), Рагнар Руско (Нюстрем). Ряд писателей использует национальное имя, а фамилию оставляет без изменений: Пекка Пертту (Петр), Ёуки Хямяляйнен (Евгения), Мийкул Пахомов (Николай). Иногда псевдонимы вытесняют настоящие фамилии писателей, так случилось с Николаем Лайне (наст. фам. Гиппиев), Леа Хело (наст. имя и фам. Тобиас Гуттари), Сергеем Нориным (наст. фам. Хряпин).

Из 35 женщин 7 имеют псевдонимы. Например, Жемойтелите – «дочь Жемойтеля», Валга – светлая (карел.), Катри Корвела – имя матери и родового дома У. Конкка.

Уровень образования. Абсолютное большинство карельских писателей (130) имеют высшее образование. Остальные писатели – среднее или среднее специальное образование. Более того, 19 человек имеют ученую степень. Частично это объясняется вступлением в Союзы писателей научных сотрудников (доктора филологических наук В.Я. Евсеев, Е.И. Маркова; кандидаты филологических наук Э.Л. Алто, М.Ф. Пахомова), литературоведов (кандидат филологических наук И.В. Львова, доктора филологических наук М.М. Гин, З.К. Тарланов) и критиков, а также поэтов и прозаиков, совмещающих научную деятельность с творческой (доктора филологических наук Ю.И. Дюжев, Э.Г. Карху, Э.С. Киуру, Л.Я. Резников, Е.Г. Сойни; доктор философских наук Ю.В. Линник; кандидаты филологических наук В.И. Аалто, Д.М. Балашов, О.С. Гальченко, А.И. Мишин; кандидаты исторических наук У.С. Конкка, А.М. Линевский; кандидат педагогических наук Е.Е. Пиетиляйнен).

Поскольку анализируемый словарь-справочник вышел в 2006 году, некоторая информация уже устарела. Так, например, доктор филологических наук Н.Г. Зайцева вступила в Союз писателей в 2009 году, а И.В. Львова в 2010 году защитила докторскую диссертацию.

Образование писателей-эмигрантов, выходцев из Финляндии, в некоторых случаях сложно установить, поскольку оно не указано, но про большинство из них можно сказать, что они были грамотными только потому, что многих финнов учили читать дома по Библии. Некоторым из них удалось окончить 4 класса народной школы, поучиться в гимназии и даже в университете. Уже в Ленинграде они вступали в Ленинградскую ассоциацию пролетарских писателей, учились в Ленинградском институте литературы, искусства и языкознания; Ленинградском комму-

нистическом университете национальных меньшинств.

В некоторых биографиях карелов образование также не указано. Особенно это касается карелов-сказителей, скорее всего, они были неграмотные. Поскольку основная их масса была крестьянами, то можно предположить, что они занимались сельскохозяйственным трудом. Женщины чаще всего с детства батрачили, потом выходили замуж и занимались семьей.

Писательские профессии. В большинстве случаев карельские писатели заняты в сферах, близких к литературному творчеству, – журналисты, переводчики, редакторы. Некоторые за жизнь сменили несколько профессий. В этом случае учитывалась последняя. Значительную группу карельских писателей составляют ученые, преподаватели вузов и учителя. Более подробный анализ профессий писателей представлен ниже в таблице.

№	Профессия	Всего
1.	Журналисты, переводчики	68
2.	Преподаватели вузов, ученые	21
3.	Профессиональный писатель	12
4.	Рабочие	12
5.	Учителя	10
6.	Работники культуры, театральные деятели	6
7.	Работники сельского хозяйства	5
8.	Рыбаки	4
9.	Рабочие лесной промышленности	4
10.	Инженеры	2
11.	Художники, музейные работники	2
12.	Иные (рекламщик, моряк, бизнесмен, военный и др.)	13

В Республике Карелия существует официальная система поощрения писателей в виде присуждения им почетных званий и государственных премий. За особые заслуги литераторам присваивались звания «Народный писатель Карелии» (Н.В. Абрамов, Я.Э. Виртанен, А.Л. Волков, Д.Я. Гусаров, И.А. Костин, А.И. Мишин, Я.В. Ругоев, А.М. Степанов, М.В. Тарасов, А.Н. Тимонен, Ф.А. Трофимов), «Лауреат государственной премии Карелии» (А.И. Авдышев, А.М. Линевский, П.А. Пертту, И.М. Петров и др.), «Заслуженный работник культуры Карелии» (Н.Г. Лайне, С.А. Панкратов, Т.К. Сумманен и др.) и другие. Некоторые писатели имеют несколько различных званий и премий.

Исследование показало, что метод статистического анализа позволяет выявить некоторые аспекты истории литературы Карелии: формирование писательского состава в разные годы по национальному и гендерному признакам, роду профессиональной деятельности, образованию и месту рождения; проследить влияние общественно-политических событий (революции, репрессии, войны, перестройка, распад государства, миграция) и языковой политики, проводимой в республике, на литературную жизнь. В настоящее время существует необходимость создания нового словаря, где бы содержалась актуальная информация, на основании которой можно было бы отслеживать дальнейшие изменения в творческой среде региона, формирующей историю литературы Карелии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алто Э.Л.* Финноязычная литература Карелии. – СПб.: Наука, 1997. – 244 с.
2. История литературы Карелии: в 3-х т. Т. 3. – Петрозаводск: КНЦ РАН, 2000. – 458 с.
3. *Карху Э.Г.* Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении. – СПб.: Наука, 1994. – 239 с.
4. Национальные писатели Карелии: финская эмиграция и политические репрессии 1930-х годов / сост. Н.А. Прушинская, Е.И. Такала. – Петрозаводск: НБ РК, 2005. – 124 с.
5. Писатели Карелии: биобиблиографический словарь / авт.-сост. Ю.И. Дюжев. – Петрозаводск: КНЦ РАН, 1994. – 156 с.
6. Писатели Карелии: биобиблиографический словарь / сост. Ю.И. Дюжев. – Петрозаводск: Острова, 2006. – 304 с.
7. *Фомин Э.В.* Проверить алгеброй гармонию: статистический портрет чувашской литературы // Компаративистика в изучении словесной культуры народов Урало-Поволжья: сб. ст. – Ижевск: Изд-во «Шелест», 2017. – С. 219–226.
8. Neuvosto-Karjalan kirjailijat: hakuteos / koon. A. Mišin. – Petroskoi: Karjala, 1989. – 211 s.

Natalya Chikina

KARELIAN LITERATURE: STATISTICS

The study of history of Karelian literature is an integral part of regional studies. During the 20thcentury, the Russians, Finns, Karelians and Veps composed poetry, prose and drama. Due to that fact literature in four languages has been developing in the republic. In the article, the author applies a statistical method to analyze regional writers' work and activity.

Keywords: history of literature; statistics; gender' aspect; nickname; writers.

Чикина Наталья Валерьевна
кандидат филологических наук,
научный сотрудник ИЯЛИ КарНЦ РАН,
г. Петрозаводск,
e-mail: tchikina@krc.karelia.ru

Chikina Natalya Valeryevna
Candidate of Philology
Institute of Language, Literature and History
Karelian Research Centre,
Russian Academy of Science, Petrozavodsk
e-mail: tchikina@krc.karelia.ru

ПЕРСОНАЛИИ

УДК 811.511.151

НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МАРИЙСКОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ В.И. ВЕРШИНИНА (к 70-летнему юбилею)

© 2018 г. М.Т. Ипакова



В сентябре 2018 года исполнилось 70 лет марийскому ученому Валерию Ивановичу Вершинину, одному из талантливых деятелей Республики Марий Эл. Исследователь внес весомый вклад в развитие марийского и финно-угорского языкознания. Велика его заслуга в развитии культурных связей между Республикой Марий Эл и Эстонией.

В.И. Вершинин отличается глубочайшей эрудицией и невероятной работоспособностью. Его научная деятельность разнообразна. Он изучает финно-угорские и тюркские языковые контакты, этимологию марийского, удмуртского, ненецкого и мордовских языков, проблемы марийской исторической лексикологии, лексикографии, диалектологии, топонимии и антропонимики.

Вершинин Валерий Иванович родился 27 сентября 1948 года в д. Ильнеть Елабужского района Республики Татарстан (ныне Менделеевский район) в семье учителей. В 1956–1964 годах учился в Ильнетской восьмилетней школе, среднее образование получил в Новогорской средней школе (1964–1966) Граховского района Удмуртской АССР. После окончания школы работал в тресте Кизелшахтстрой, откуда был призван на службу в армию.

В 1967–1969 гг. В.И. Вершинин служил в рядах Советской Армии. После армии работал на Городском молочном заводе г. Йошкар-Олы.

В 1971–1976 гг. он обучался на историко-филологическом факультете Марийского государственного педагогического института им. Н.К. Крупской, который окончил с присвоением квалификации «Учитель русского языка и литературы средних школ». В 1974 году после третьего года обучения перевелся на заочное отделение и переехал в Эстонию. В Эстонской ССР преподавал русский язык и литературу в школе, работал методистом районного отдела народного образования (1978–1979 гг.).

Научная деятельность В.И. Вершинина началась в 1980 году. В январе 1980 года по приглашению директора Марийского научно-исследовательского института им. В.М. Васильева, профессора И.С. Галкина он приехал в Марийскую АССР. В 1980–1992 гг. работал младшим научным сотрудником отдела языка МарНИИ. С января 1992 г. – в должности



В.И. Вершинин
с профессором
П. Аристэ

научного сотрудника, с января 1998 г. по июнь 2014 г. – старшим научным сотрудником отдела языка Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (МарНИИЯЛИ). С 17 июня 2014 года по настоящее время юбиляр находится на заслуженном отдыхе.

Желание вплотную заняться наукой привели его в Тартуский государственный университет. В декабре 1983 г. В.И. Вершинин поступил в заочную аспирантуру «Финно-угорские языки» (Эстония, Тарту). Его учителем и научным руководителем был выдающийся эстонский языковед, этнограф, академик Академии Наук Эстонии, профессор П. Аристэ. Под его руководством он проводил исследование диалектной лексики прикамских говоров марийского языка. К декабрю 1987 г. кандидатская диссертация В.И. Вершинина была завершена, но на защиту, к сожалению, так и не была представлена.

В МарНИИЯЛИ В.И. Вершинин на протяжении нескольких лет работал над составлением коллективного многотомного «Словаря марийского языка». Им разработаны тексты статей на часть букв К (*комедий – кукташ*), С (*соптырийланаш – сюртук*), Ч (*чӧвӧ – чылнаш*), основная часть седьмого тома на букву Т (*табель – тӱан*, *тӱр – тяпке*). Он участвовал в составлении II, III, VI, VII, VIII томов, им написано всего 700 страниц словаря. Юбиляр занимался также разработкой словарных статей по марийской лингвистике для Энциклопедии Республики Марий Эл, работал над составлением словаря марийских топонимов низовья Камы и Вятки, марийских говоров Татарстана и Удмуртии, этимологического словаря марийского, мордовских языков и этимологического словаря этнографических терминов материальной культуры народа мари.

В.И. Вершинин занимается рецензированием научных изданий. Им написаны рецензии на «Этимологический словарь марийского языка» (1979, 1983) Ф.И. Гордеева, «Этимологический словарь венгерского языка» (под редакцией Габора Зайца, 2006), «Словарь марийской мифологии. Т. 1. Боги, духи, герои» (2007) К.И. Ситникова, «Словарь марийского языка» (2008) С. Сааринен и А. Моисио, «Словарь балтачевского говора марийского языка» (2009) А.А. Илиевой, «Эстонский этимологический словарь» (2012) И. Метсмяги, М. Седрика и С-Э. Соосара, «Ливско-эстонско-латышский словарь» (2012) Т-Р. Вийтсо и В. Эрнштрейта. Он также является автором рецензии на коллективное издание «Энциклопедия Республики Марий Эл» (2010).

Важную роль в научной деятельности В.И. Вершинина играют этимологические изыскания. Вопросам происхождения слов он посвятил следующие издания: «Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского) языков» в 5 томах (Т. I: Аба – Кеверь. – Йошкар-Ола, 2004; Т. II: Кеветие – Мекснемс. – Йошкар-Ола, 2005; Т. III: Мекш – Пиле. – Йошкар-Ола, 2005;

Т. IV: Пиледемс – Уштомс. – Йошкар-Ола, 2009; Т. V: Фала – Яштерь. – Йошкар-Ола, 2011); «Этимологии удмуртских слов» (2015) и «Происхождение ненецких слов» (2015) в двух томах. По словам автора, вышеназванные словари издавались как справочники этимологического характера для составления этимологического словаря марийского языка.

В 2005 году В.И. Вершинин опубликовал «Словарь марийских топонимов низовья Камы и Вятки». В издание вошли некоторые топонимы Республики Марий Эл, Нижегородской, Кировской, Пермской, а также Свердловской и Челябинской областей, Удмуртии, Татарстана, Башкортостана и Чувашии, не включенные в книгу И.С. Галкина и О.П. Воронцовой «Топонимика Республики Марий Эл. Историко-этимологический анализ». Это научное исследование, написанию которого предшествовала многолетняя работа по собиранию и систематизации материала марийских топонимов. Данный словарь является значительным шагом в изучении этнической территории марийцев.

Сборник статей В.И. Вершинина «Марийский язык: этимология, психология, культура» (2010) посвящен 80-летию выдающегося финно-угроведа и исследователя марийского языка И.С. Галкина. В этом издании, кроме рецензий на диалектные словари, юбиляр опубликовал ряд интересных статей, в которых исследователь изучал марийско-пермские лексические совпадения, происхождение некоторых марийских слов, особенности национальной языковой психологии, а также затронул проблемы функционирования, развития и сохранения марийского языка. В своих работах марийский исследователь открыто выражает свои мысли и позиции.

Любовь к татарскому языку заставила юбиляра составить татарско-марийский словарь («Татарча-марича сүзлек = Татар-марий мутер, 2011). При составлении этого словаря автор использовал «Татарча-русча сүзлек» (Татарско-русский словарь) в двух томах (2007). Словарь предназначен, главным образом, для учителей, читателей, интересующихся татарским языком. Он может быть полезен при изучении татарского языка в марийских школах и в вузе. Им могут пользоваться переводчики, работники радио, телевидения и научные сотрудники.

В 2011 году В.И. Вершининым опубликован «Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии». Данное издание является весомым вкладом в развитие марийской лексикографии. Словарь содержит образцы речи марийских говоров Татарстана и Удмуртии. Как отмечает автор, он в той или иной мере дифференцированный, включает в себя лишь дос-



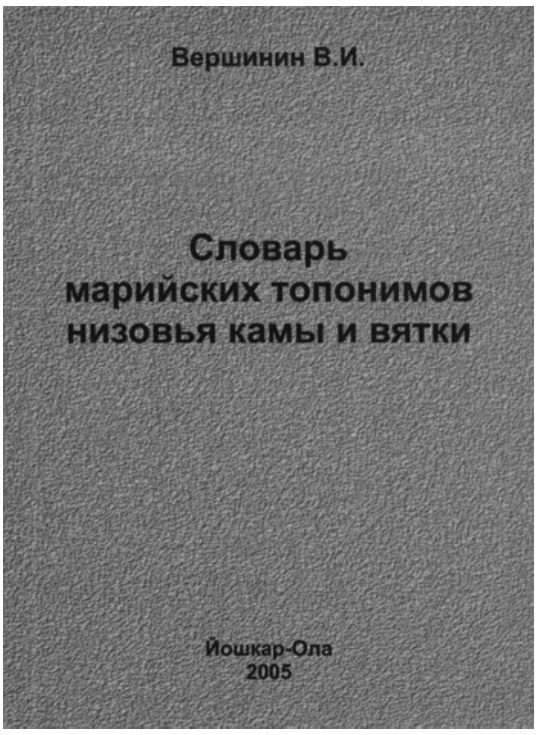
В.И. Вершинин среди коллег отдела языка. 2010 г.

таточно распространенные и важные в историческом плане марийские слова. В нем даются иллюстративные примеры, которые имеют лингвистическую, историческую и этнографическую ценности, так как в примерах отражаются обычаи и верования мари. Этот материал ценен тем, что иллюстрации в словаре даны без фонетических и стилистических поправок.

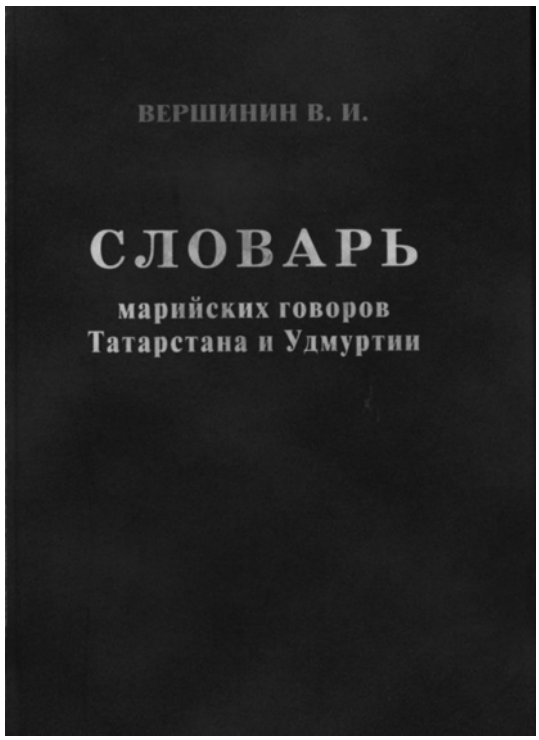
Составителем данного словаря в основном использован диалектный материал экспедиций с 1980 г. Как отмечает автор, из текстов Герасимова-Микая взяты лишь произведения 20-х гг. прошлого века, так как более поздние подверглись редакционным правкам. Тексты Г. Микая в словаре также использованы без фонетических изменений. Нередко для рассматриваемых слов даются этимологические примечания, а также приводятся сопоставления с лексическими единицами других диалектов марийского языка. Говоры и подговоры марийцев северо-востока Татарстана и юго-запада Удмуртии отличаются своей особенностью, например, наиболее отличительной чертой д. Большая Шия является то, что на месте гласного *у* в нем выступает *ы*, а вместо *ӱ* – *ыӥ*, что сближает его с горным наречием.

В.И. Вершинин участвовал в работе редколлегии марийского орфографического словаря «Марий орфографий мутер» (2011). По проблемам марийской орфографии им написаны следующие статьи: «Проблемы современной марийской терминологии и пути их решения», «Марий йылмын шке сынже кодшаш да йылмыштына икгайлык лийшаш (У марийского языка должен остаться свой облик и в нашем языке должно быть единообразие)». Языковед обратил внимание на такие орфографические проблемы, как правописание заимствований. Вместо русских заимствований *служитлаш* ‘служить’, *требоватлаш* ‘требовать’ исследователь предлагает использовать *служаш*, *требытлаш* [1, с. 157]. Во второй статье автор отмечает трудности перевода научного, юридического и духовного текстов: «В имеющихся переводах таких текстов 80 процентов слов являются заимствованиями из русского языка. Попытка уменьшить этот процент приводит к тому, что текст оказывается трудным для понимания». По мнению исследователя, мы должны относиться к родному языку так же серьезно, как и к собственной личности, а к его интересам – как к собственным [2, с. 13].

В 2015 году В.И. Вершинин опубликовал книгу «Антропонимика: Фамилии. Имена».



Словарь марийских топонимов низовья Камы и Вятки (2005)



Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии (2011)

В научно-популярном издании автором собраны и рассмотрены в основном русские фамилии, носителями которых являются марийцы, коми, удмурты, ханты, манси, чуваши и др., проживающие в Республике Марий Эл. В первой части данной работы дается описание происхождения фамилий. Большему числу основ фамилий даны соответствия из нарицательных слов. Автор в своей работе также отмечает распространенные фамилии республики, такие как Абрамов, Александров, Алексеев, Андреев, Беляев, Богданов, Большаков, Васильев и др. Исследователь выделяет также фамилии, происхождение которых связано с профессией (Агентов, Агрономов, Адвокатов, Аргунов и др.), названиями животных (Баранов, Белкин, Быков, Волков и др.), птиц (Аистов, Бакланов, Воробьев, Галкин и др.), рыб (Горбушин, Ершов, Окунев и др.), насекомых (Бабочкин, Блохин, Муравьев и др.), растений (Берёзкин, Виноградов, Вишневский...), географических объектов (Вяткин, Дунаев, Калугин и др.) и т.п.

Вторая часть книги посвящена собственным личным именам марийцев Татарстана и Удмуртии. По мнению автора, изменения в марийских именах за последние десятилетия оказались весьма существенными. Это касается не только состава собственных личных имен у марийцев, но также и ударения в них. В настоящее время в марийских собственных личных именах ударение подстраивается под русское литературное (впрочем, то же самое наблюдается и в языках других народов Волго-Камья, даже в татарском и башкирском, которые до XX века не испытывали значительного влияния русского языка).

Продолжением вышеназванной книги является следующая работа под названием «Наши фамилии» (2016). Издание охватывает фамилии Республики Марий Эл, где автор не только исследует происхождение фамилий, но и знакомит с именами марийских исследователей, историков и известных людей нашей республики.

«Этимологический словарь этнографических терминов материальной культуры народа мари» (324 л.) В.И. Вершинина в рукописном (электронном) варианте размещен в Интернете. Словарь подготовлен в нашем институте. Фактической базой для исследования стали материалы этнографических и диалектологических экспедиций, хранящиеся в рукописном фонде МарНИИЯЛИ.

Наиболее крупной и значимой из работ В.И. Вершинина является этимологический словарь марийского языка «Марий мут-влакын кушеч лиймышт» («Происхождение слов марийского языка») в 2-х томах (2017, 2018). В ней впервые в истории марийского языкознания дается этимология марийских слов на все буквы алфавита.

Автор в своей работе использует примеры соответствий из родственных и неродственных контактирующих языков. Словарь отличается богатым наглядным материалом, так как он собран автором в течение всей своей творческой жизни. Для регулярных сравнений приводятся иллюстрации из эстонского, финского, удмуртского, мансийского, саамского, вепсского, селькупского, чувашского и других языков. Данный словарь значительно расширил возможности сравнительно-исторического изучения финно-угорских языков. За эту работу от имени специалистов по финно-угорскому языкознанию хочется сказать искреннее спасибо и выразить глубокую благодарность.

Юбиляр также известен как переводчик. С 2002 по 2006 гг. в отделе языка МарНИИЯЛИ В.И. Вершинин был основным исполнителем работы по переводу текстов официальных названий учреждений, предприятий, организаций с русского на марийский язык. Кроме марийского и русского языков, он знает много других языков, свободно говорит на эстонском и финском языках, читает на татарском, удмуртском, мордовском, английском, немецком, венгерском, саамском, ненецком, селькупском языках. Он переводил различную литературу финского и эстонского языков на марийский и русский. По просьбе Правозащитного центра Республики Марий Эл им выполнен перевод документов «Всеобщая декларация прав человека» и «Конвенция о правах ребенка» с русского на марийский язык. Им переведена книга Антти Туури «Talvisota» с финского на русский язык (на марийском языке отрывки книги опубликованы в нескольких номерах газеты «Марий коммуна» в начале 1990-х гг.), «Дневник Рейна Варе» с эстонского языка на русский (перевод опубликован в ряде номеров газеты «Молодой коммунист»). Совместно с В. Козловым юбиляр

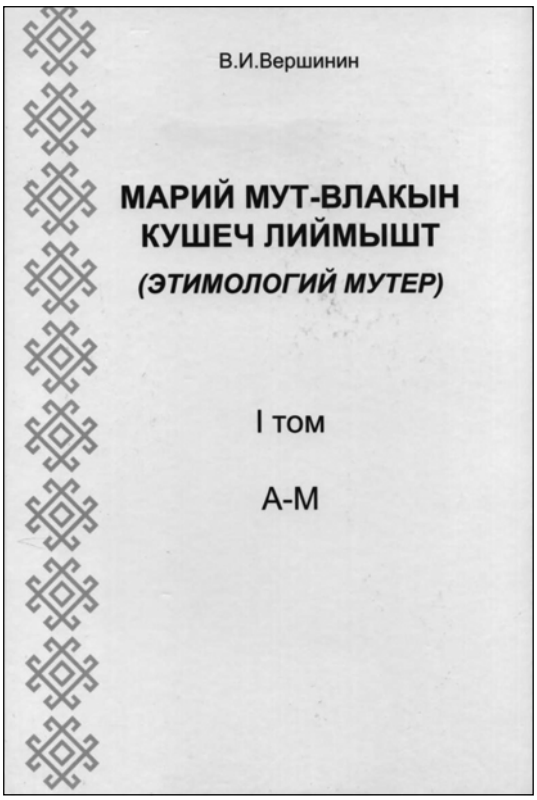
перевел книгу Р. Риннеканганса «Kuu karkaa» («Луна убегает») с финского на марийский язык («Тылзе куржеш», Йошкар-Ола, 2000 г.). Кроме этого, им переведены в сокращенном виде этимологический словарь венгерского языка (Etimológiai szótár, 2006) и книга Фридеберат Тугласа «Väike Illimar» с эстонского на марийский язык («Изи Иллимар: ик изи йоча нерген ойлымаш», 2012).

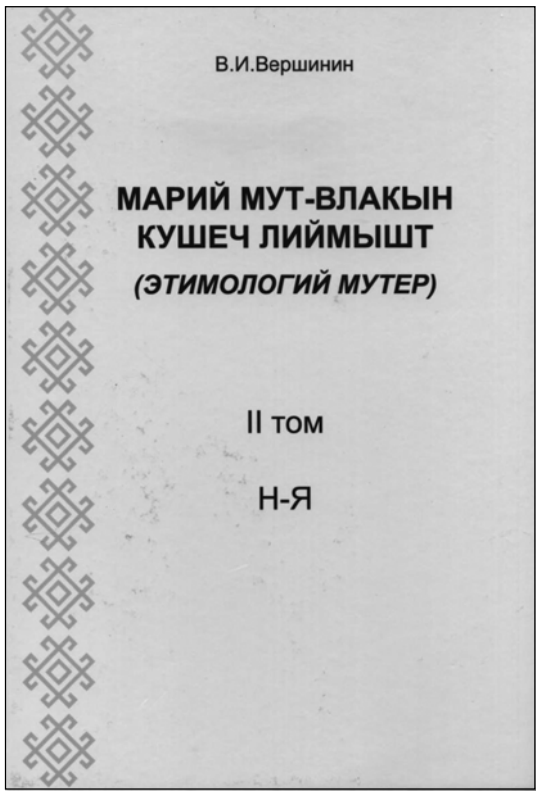
Во время работы в МарНИИЯЛИ В.И. Вершинин принимал активное участие в международных, всероссийских, всесоюзных, республиканских конференциях и симпозиумах, а также в конференциях по итогам научно-исследовательской работы. Неоднократно выступал по актуальным проблемам марийского языка.

В.И. Вершинин – автор более 70 опубликованных научных работ, из них 15 книг. В работах марийского исследователя заслуживает внимания постановка и решение таких вопросов, как сравнительная фонетика марийского и мордовских языков; развитие марийско-русского двуязычия елабужских мари; русские, удмуртские, чувашские и татарские заимствования в прикамских говорах марийского языка; проблемы современной марийской терминологии и пути их решения; особенности национальной языковой психологии и марийское языкознание в 1990–2007 гг.

За большой вклад в исследование культурного наследия марийского народа, в развитие гуманитарных наук В.И. Вершинин отмечен Благодарственным письмом Государственного Собрания Республики Марий Эл (2007). За вклад в развитие культуры и науки Республики Марий Эл и в связи с 80-летием со дня образования Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева награжден Почетной грамотой Министерства культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл (2010).

В 2013 году В.И. Вершинин за вклад в развитие культурных связей Республики Марий Эл и Эстонии награжден орденом Эстонской Республики «Крест Маарьямаа» IV класса. Среди марийских исследователей Крестом Маарьямаа IV класса также был награжден Иван Иванов (2006). Этот же орден V класса первыми получили Лидия Васикова и Юрий Андуганов (2001).





Этимологический словарь марийского языка в двух томах. I том (2017), II том (2018)

Масштаб научной деятельности В.И. Вершинина достоин восхищения и может служить образцом для тех, кому не безразлична судьба родного народа. Юбиляр, находясь на заслуженном отдыхе, публикует научные труды, изучает этимологию слов уральских языков. Целеустремленный ученый исключительного трудолюбия В.И. Вершинин полон новых творческих замыслов. От всей души поздравляем Валерия Ивановича с юбилеем. Желаем ему крепкого здоровья и новых увлекательных трудов на благо марийского народа.

Таза да эсен лийза, пагалыме Валерий Иванович!

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ В.И. ВЕРШИНИНА

1. О некоторых географических терминах и топонимах прикамских мари // Марийская филология: межвузовский сборник научных трудов. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. – С. 109–117.

2. О происхождении прикамских мари по данным языка // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984–1985 годов: тезисы докл. / Ин-т этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР; МарНИИЯЛИ. – Йошкар-Ола, 1986. – С. 79–80.

3. Марийско-удмуртские контакты по данным топонимии Прикамья // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. Языкознание: тезисы докладов. – Устинов: УГУ, 1987. – С. 59–60.

4. Удмуртские заимствования в прикамских говорах марийского языка // Пермистика: Вопросы диалектологии и истории пермских языков: сб. ст. / Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. УрО РАН, Удмурт. гос. ун-т. – Ижевск: [б. и.], 1987. – С. 133–139.

5. Русские заимствования в прикамских говорах марийского языка // Советское финно-угроведение. – Таллин, 1988. – № 2. – С. 174–180.

6. Задачи изучения марийской диалектной лексики как источника обогащения литературного языка // Вопросы марийского языка. Актуальные проблемы марийского языка. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1989. – С. 56–62.

7. О некоторых марийских ойконимах Прикамья // Вопросы марийской ономастики. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1990. – Вып. 7. – С. 28–48.

8. Марийско-удмуртские контакты (по данным топонимии Нижнего Прикамья) // Вопросы грамматики и контактирования языков. – Ижевск: УрО АН СССР, 1990. – С. 102–110.

9. Чувашские заимствования в прикамских говорах марийского языка // Fenno-ugristica. – Тарту, 1990. – № 16. – С. 144–155.

10. Татарские заимствования в прикамских говорах марийского языка // Двуязычие: типология и функционирование. – Казань: ИЯЛИ, 1990. – С. 71–81.

11. Словарь марийского языка. Т. II (комедий – коса). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. – С. 406–464.

12. Словарь марийского языка. Т. III (косараш – кукташ). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1995. – С. 6–104.

13. Словарь марийского языка. Т. VI (соптырийланаш – сюртук). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2001. – С. 251–363.

14. Словарь марийского языка. Т. VII (табель – тӱан, тӱр – тяпке). – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. – С. 6–306, 349–432.

15. Словарь марийского языка. Т. VIII (чӧвӧ – чылнаш). – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003. – С. 413–484.

16. Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского) языков. Т. I: *Аба – Кеверь*. – Йошкар-Ола: Стринг, 2004. – С. 3–123.

17. Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского) языков. Т. II: *Кеветие – Мекснемс*. – Йошкар-Ола: Стринг, 2005. – С. 123–239.

18. Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского) языков. Т. III: *Мекш – Пиле*. – Йошкар-Ола: Стринг, 2005. – С. 239–355.

19. Словарь марийских топонимов низовья Камы и Вятки. – Йошкар- Ола: Стринг, 2005. – 129 с.

20. Проблемы современной марийской терминологии и пути их решения // Актуальные проблемы современной марийской терминологии: материалы науч. конф. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. – С. 9–14.

21. Общее и отличное в фонетике марийского и мордовских языков // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: материалы III Всероссийской науч. конф. финно-угроведов (1–4 июля 2004 г., Сыктывкар). – Сыктывкар: Изд-во Коми науч. центра УрО РАН, 2005. – С. 60–62.

22. Марийское языкознание в 1990–2007 гг. // Башкортостан и Марий Эл: исторический опыт и перспективы сотрудничества: сб. науч. тр. Международной науч.-практ. конф., посвященной 90-летию Первого Всероссийского съезда мари. 25–26 мая 2007 г., г. Бирск, Республика Башкортостан; в 2 ч. Ч. 1. – Бирск; – Йошкар-Ола: Бирск. гос. соц.-пед. акад., 2007. – С. 160–166.

23. Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского) языков. Т. IV: *Пиледемс – Уштомс*. – Йошкар-Ола: Стринг, 2009. – С. 356–468.

24. Слова поволжско-тюркских языков в Венгерском этимологическом словаре 2006 г. // Языковые контакты Поволжья: материалы Международного симпозиума. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2009. – С. 46–47.

25. Традиции и глобализация // Пути развития человечества в III тысячелетии: сб. материалов науч.-практ. конф. (10–12 декабря 2008 года, г. Йошкар-Ола). – Йошкар-Ола, 2009. – С. 20–23.

26. Марий йылмын шке сынже кодшаш да йылмыштына икгайлык лийшаш = У марийского языка должен остаться свой облик и в нашем языке должно быть единообразие // Йыван Кырла – киноактер, поэт, гражданин: материалы I Республиканской науч.-практ. конф. «Йыван Кырла лудмаш» (Сернур, 17.03.2009 года) / отв. ред. Н.С. Попов; М-во культуры, печати и по делам национальностей РМЭ, МарНИИЯЛИ, МарГУ. – Йошкар-Ола, 2010. – С. 156–159.

27. Марийский язык: этимология, психология, культура. – Йошкар-Ола: Стринг, 2010. – 67 с.

28. О некоторых топонимах в Республике Марий Эл // Языки, литература и культура народов полиэтнического Урало-Поволжья (современное состояние и перспективы развития) [Текст] : материалы VIII Международного симпозиума «Языковые контакты Поволжья» (18–20 августа 2011 г.) / ФГБОУ ВПО «Марийский гос. ун-т», Ин-т финно-угроведения, Туркуский ун-т (Финляндия) [и др.] ; [редкол.: Р.А. Кудрявцева (отв. ред.) и др.].– Йошкар-Ола: ФГБОУ ВПО «Марийский гос. ун-т», 2011. – С. 111–115.

29. Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского) языков. Т. V: *Фала – Яштеръ*. – Йошкар-Ола: Стринг, 2011. – С. 469–547.

30. Татарча-марича сүзлек = Татар-марий мутер = Татарско-марийский словарь (пробное издание). – Йошкар-Ола: Стринг, 2011. – 165 с.

31. Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии (полного типа). – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, ООО «Издательский дом «Сельские вести», 2011. – 793 с.

32. Некоторые морфологические особенности марийских говоров Татарстана и Удмуртии // Языковые контакты народов Поволжья. Актуальные проблемы морфологии и синтаксиса: материалы IX Международного симпозиума, Саранск, 13–15 июня. – Саранск: Изд. Мордовского ун-та, 2013. – С. 31–38.

33. Языковое поведение марийцев // Этническая культура и молодежь: материалы III Республиканской науч.-практ. конф. «Йыван Кырла лудмаш» (Марисола, 28.03.2013 г.) / отв. ред. Н.С. Попов; М-во культуры, печати и по делам национальностей РМЭ, МарНИИЯЛИ, МарГУ. – Йошкар-Ола, 2015. – С. 205–211.

34. Этимологии удмуртских слов. – Йошкар-Ола: Типография «Курсив», 2015. – 255 с.

35. Происхождение ненецких слов. Т. I и II. – Йошкар-Ола: Типография «Курсив», 2015. – 240 с.

36. Антропонимика: Фамилии. Имена. 1. Происхождение фамилий (в Марий Эл и за ее пределами). 2. Собственные личные имена марийцев Татарстана и Удмуртии, [также:] 3. Текст доклада: О перспективах европейского язычества. 4. Текст доклада: Эстонская книга, литература и современность. – Йошкар-Ола: Типография «Курсив», 2015. – 145 с.

37. Наши фамилии (научно-популярное издание). – Йошкар-Ола: Стринг, 2016. – 203 с.

38. Происхождение слов марийского языка (этимологический словарь). Том I. А – М. – Йошкар-Ола: Стринг, 2017. – 346 с.

39. Происхождение слов марийского языка (этимологический словарь). Том II. Н – Я. – Йошкар-Ола: Стринг, 2018. – 741 с.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Вершинин В.И.* Проблемы современной марийской терминологии и пути их решения // Актуальные проблемы современной марийской терминологии: материалы науч. конф. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. – С. 9–14.

2. *Вершинин В.И.* Марий йылмын шке сынже кодшаш да йылмыштына икгайлык лийшаш = У марийского языка должен остаться свой облик и в нашем языке должно быть единообразие // Йыван Кырла – киноактер, поэт, гражданин: материалы I Республиканской науч.-практ. конф. «Йыван Кырла лудмаш» (Сернур, 17.03.2009 года) / отв. ред. Н.С. Попов; М-во культуры, печати и по делам национальностей РМЭ, МарНИИЯЛИ, МарГУ. – Йошкар-Ола, 2010. – С. 156–159.

3. *Габор Зайц.* Вершинин В.И. Этимологический словарь мордовских (эрзянского и мокшанского языков). Том I (*Аба – Кеверь*). – Йошкар-Ола: Стринг, 2004. 123 1. Том II (*Кеветие – Мекснемс*). – Йошкар-Ола: Стринг, 2005. 115 I. FOLJA URALICA DEBRECENIENSIA 12. – Debrecen, 2005.

4. *Сибатрова С.С.* К юбилею В.И. Вершинина // Финно-угроведение. – Йошкар-Ола, 2008. – № 2. – С. 103–105.

Ипакова Марина Тимерьяновна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: marinaipakova@rambler.ru

Ipakova Marina Timeryanovna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: marinaipakova@rambler.ru

УДК 391/395

К ЮБИЛЕЮ ИЛДИКО ЛЕХТИНЕН – ИССЛЕДОВАТЕЛЬНИЦЫ КУЛЬТУРЫ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ

© 2018 г. Т.Л. Молотова

6 марта исполнилось 70 лет Илдико Лехтинен – известному как в России, так и за рубежом этнологу, исследователю финно-угорских народов, доктору философских наук, доценту этнологии Хельсинкского университета. Долгие годы она проработала старшим научным сотрудником Музейного ведомства Финляндии, продолжительный срок была председателем Общества М.А. Кастрена, в настоящее время является председателем Ассоциации финских женщин «Калевала».

Родилась Илдико 6 марта 1948 года в Будапеште в семье служащих. В 1966 году окончила женскую гимназию и в 1967 году поступила на филологический факультет Будапештского университета. Отец работал архитектором, мама была медицинским работником, в дружной семье она росла со старшим братом. Совсем юной студенткой Будапештского университета она познакомилась со своим мужем Юххой Лехтиненом, приехавшим в Венгрию в составе группы студентов Хельсинкской консерватории. В 1968 году по семейным обстоятельствам она переехала в Финляндию и поступила на филологический факультет Хельсинкского университета на отделение финно-угорской этнографии и финно-угроведения. В 1973 году закончила обучение в университете. С 1971 года, будучи еще студенткой, Илдико Лехтинен приступила к работе в Национальном музее Финляндии, а после окончания университета в 1975 году продолжила там работать как научный сотрудник. К 70-м годам прошлого столетия Национальным музеем Финляндии и Финно-угорским обществом был накоплен значительный материал в виде богатых коллекций, рукописей, фотографий, рисунков по истории и культуре финно-угорских народов. Артефакты по этнической культуре финно-угров России в фондах Национального музея относились главным образом к периоду второй половины XIX века – 30-м годам XX столетия. Финно-угорские коллекции музея находились в ведении И. Лехтинен. Исследовательница начинает с энтузиазмом изучать это наследие.

Необходимо отметить, что уже в начале исследовательской деятельности диапазон ее научных интересов обширен. В ее работах культура любого финно-угорского этноса рассматривается в сравнении с другими родственными народами. В 1984 году И. Лехтинен и Пирко Сихво опубликовали солидную книгу о финском народном костюме, где проанализирован обширный материал о формах и элементах одежды, украшений, обуви различных территориальных групп этноса. Данное издание в дополненном варианте было переиздано Национальным музеем Финляндии в 2005 году.

Как отмечает сама исследовательница, в начале научной деятельности у нее было два направления работы: изучить украшения финно-угорских народов; издать рукописные работы талантливого марийского краеведа и этнографа Т.Е. Евсевьева, которые хранятся в архивных фондах Финно-угорского общества. При исследовании работ Т.Е. Евсевьева у Илдико Лехтинен появляется интерес к культуре марийского народа, в частности, ее заинтересовали украшения и народная одежда. Когда она изучала марийский язык на курсах финского профессора-языковеда Алхо Алхониеми, интерес к культуре народа еще более возрос, и возникло желание написать лиценсиатскую работу о марийских украшениях. В 1981 году она завершила вторую магистерскую работу «Терминология украшений в хантыйском языке» и после этого смогла

вплотную заняться марийской тематикой. В том же году она впервые вместе с А. Алхониеми посетила Марийскую республику. В последние годы И. Лехтинен стала приезжать в республику в этнографические экспедиции, которые организовывала Финская академия наук. Эти экспедиции состоялись в 1984, 1987, 1991, 1994–1997, 2001–2012, 2015 годах не только в Республике Марий Эл, но и в других регионах проживания марийцев. Ряд экспедиций 1995–2015 годов проводились среди восточных марийцев.

После первых этнографических экспедиций к марийцам Илдико Лехтинен опубликовала ряд статей о полевых наблюдениях и культуре этноса. Ее научные публикации посвящены украшениям и народному костюму горных мари, так как первым объектом ее исследования была именно эта этническая группа. В этих статьях раскрываются особенности как традиционного, так и современного костюма горных мари, типологическое разнообразие украшений, их составные элементы. Автор рассмотрела функциональное назначение украшений в общем комплексе костюма, а также показала их роль в ритуалах и обрядах, их эстетическое значение. Илдико Лехтинен изучила эволюцию украшений, удачно используя как экспонаты Национального музея Финляндии и Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева, так и собственные полевые этнографические материалы, собранные среди горных мари.

И. Лехтинен сделала достоянием мировой научной общественности рукописные работы марийского краеведа Т. Евсеева. В 1985 году осуществляется идея публикации этнографических материалов Т.Е. Евсевьева. И. Лехтинен стала составителем этого интересного издания. Две его рукописные работы о традиционном ткачестве и народном костюме марийцев опубликованы в этой книге на немецком языке.

Именно И. Лехтинен принадлежит первенство в пропагандировании информации о традиционной и современной культуре марийского народа в различных научно-популярных и научных изданиях Финляндии. Например, одной из тем публикации Илдико Лехтинен в журнале («Elias») была марийская национальная кухня, где автор описала традиционные рецепты приготовления сыра, различных молочных, мясных и рыбных блюд.

В 90-е годы в Финляндии публикуется много статей о культуре и положении финно-угорских народов в России различных авторов – ученых, журналистов, творческих работников, побывавших среди этих этносов. У финской публики эти материалы вызвали большой интерес, потому что информация о них в период с 30-х по 80-е годы была очень скудной и фрагментарной. Только после открытия «железного занавеса» стали возможны поездки финнов на коренные территории финно-угров России. До этого у финно-угорских ученых-этнографов практически не было связей с учеными Финляндии. Илдико Лехтинен одна из ведущих исследователей, развивавших связи между финскими и российскими финно-угроведами в 90-е годы.

Илдико Лехтинен плодотворно работала все эти годы и как музейный работник. Она автор и соавтор многих выставок, проведенных в Национальном музее и в других музеях Финляндии. Ее авторству принадлежат большие выставки: «Рыболовство финно-угорских народов», «Украшения финно-угорских народов», «Венгерская культура». Илдико Лехтинен также была автором выставок, посвященных финским ученым А. Алквисту и А. Хейкелю.

И. Лехтинен ведет и преподавательскую работу, с 1978 года она читает лекции по этнографии в Хельсинкском университете. Одна из ее учебно-методических работ посвящена полевым экспедициям как введению в финно-угорскую этнологию. В 1996 году ей присвоено звание доцента финно-угорской этнографии. И. Лехтинен обучает своих студентов методике сбора новых этнографических материалов. С этой целью она провела ряд экспедиций со студентами в с. Шоруньже Моркинского района РМЭ (2002–2006).

Работа состоит из семи разделов: украшения марийцев как предмет исследования; типы украшений; материал украшений; функции украшений; изготовители и носители украшений – марийские женщины; комплексы украшений. В вводной главе монографии автор дает краткий историографический обзор работ об украшениях различных этносов, опубликованных как за рубежом, так и в России. Исследование Илдико Лехтинен базируется на обширной источниковедческой базе: фондовых и архивных материалах Национального музея и Финно-угорского общества Финляндии; этнографических материалах, хранящихся в Музее антропологии и этнографии Российской академии наук, Российского этнографического

музея, Русского музея в Санкт-Петербурге, Национального музея им. Т.Е. Евсевьева в Йошкар-Оле. В качестве источника о марийском народном костюме, о положении женщин в советский период И. Лехтинен использовала публикации из марийских периодических изданий 30–40-х годов, где публиковались сообщения о жизни простых деревенских женщин, о новых явлениях послереволюционной жизни, которые нередко сопровождались фотографиями. Ценным вкладом в исследование о марийских украшениях, дополнением к другим источникам послужили собственные этнографические полевые наблюдения автора во время этнографических экспедиций в Марийскую республику и в районы проживания восточных марийцев. Во время этих экспедиций Илдико Лехтинен сделала значительное количество фотоснимков, которыми богато иллюстрирована монография. В своих поездках она также собирала коллекцию по современному марийскому костюму, которая обогатила фонды Национального музея.

Исследовательница все годы стремилась делать достоянием научной общественности рукописные работы марийского краеведа Т. Евсеева. Многие его первые рукописи были посвящены различным архаичным постройкам марийцев: промысловым сооружениям, хозяйственным постройкам, жилым сооружениям и др. И. Лехтинен проанализировала эти материалы, так как многие его этнографические данные дублировали одни виды построек, поэтому необходим был тщательный выбор. Это богато иллюстрированное издание, посвященное рукописным работам об архаичных постройках марийцев, хранящихся в фондах Финно-Угорского общества, издано в 2002 году под редакцией И. Лехтинен (15).

Результатом многолетней деятельности исследовательницы была докторская диссертация «Марийские женские украшения», которую она защитила в феврале 1994 года. Исследование опубликовано отдельной монографией (13). В ней И. Лехтинен раскрыла эволюцию женских марийских украшений в период между 1880–1990 годами; охарактеризовала их как составную часть национального костюма; проанализировала их функциональное назначение; рассмотрела мировоззренческие и эстетические взгляды народа на данный элемент костюма.

Илдико Лехтинен много лет возглавляла Общество М.А. Кастрена, целью которого является установление и укрепление контактов между финнами и народами России, говорящими на уральских языках. Общество проводит большую работу по пропаганде культуры этих народов в Финляндии и оказывает поддержку в развитии их национальных культур и родных языков. Огромную работу в этом плане проводила Илдико Лехтинен, которая хорошо информирована об особенностях культуры финно-угорских народов России. Под руководством Илдико Лехтинен ежегодно в октябре в Финляндии проводятся дни родственных народов. Это мероприятие стало одним из важных дел Общества М.А. Кастрена.

Несколько лет в рамках «Программы поддержки финно-угорских народов России» И. Лехтинен возглавляла научные курсы финского языка и этнографии, где принимали участие директора и научные сотрудники музеев из финно-угорских регионов России. Результатом этих курсов стало издание справочника о финно-угорских музеях России на английском и финском языках. И. Лехтинен была инициатором проведения в Музейном ведомстве Финляндии научных семинаров по актуальным темам: мультикультурность и толерантность; доступность и привлечение новых посетителей в музеи; сотрудничество между музеями и школами (2000–2006 гг.). Сотрудничество укрепилось и стало наиболее активным в период 2007–2014 гг. Все это время Национальный музей Республики Марий Эл им. Т. Евсеева, Национальный Музей Республики Удмуртии им. Кузебая Герда, Мордовский республиканский музей изобразительных искусств им. С.Д. Эрьзи и Мордовский республиканский объединенный краеведческий музей работали вместе над караванной выставкой с финно-угорской тематикой в рамках мега-проекта «Культурное наследие финно-угорских народов в музеях. Мультиязычность и мультикультурность в музеях» при финансовой поддержке Фонда культуры Финляндии. Музей Культур (Хельсинки) взял на себе все обязанности по координации реализации проекта. Результатами проекта караванной выставки «Три тотема» было издание каталога выставки на марийском, русском, удмуртском и мордовском (эрзянском, мокшанском) языках и создание сайта финно-угорских музеев (www.fumus.ru/mariwoman/). В 2002–2007 годах И. Лехтинен осуществила проект, связанный с гендерными исследованиями в селениях Шоруньжинского сельского

поселения Моркинского района Республики Марий Эл. В нем также участвовали студенты Хельсинкского и Туркуского университетов, которые проходили полевую этнографическую практику в марийских селениях Марий Эл. В результате совместной работы под редакцией И. Лехтинен было впервые издано интересное гендерное исследование о марийской женщине «Ош Юмын ӱдырышт-влак. Марий ӱдырамаш модернизаций корныштo»: Suomalais-Ugrilainen Seuran kansatieteellisiä julkaisuja 19. 2009. – 304 с. («Дочери Светлого Белого Бога. Марийская женщина в эпоху модернизации). Работа над книгой велась до 2009 года.

В августе 2009 года совершена совместная экспедиция в марийские деревни Башкортостана – И. Лехтинен с заместителем директора Национального музея Республики Марий Эл Надеждой Большовой и научным сотрудником отдела этнографии Дмитрием Байдимировым. Сотрудники музея представили осенью 2009 г. караванную выставку «Три тотема» в Мишкинском районе Башкортостана.

В 2015 году она организовала экспедицию к марийцам Татарстана, где участвовали сотрудники МарНИИЯЛИ и Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева.

В 2017 году под ее руководством были изданы этнографические очерки «Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев» (Йошкар-Ола, 2017), где опубликованы исследования как марийских, так и финских исследователей.

Несмотря на свою занятость как научной, так и общественной деятельностью, Илдико является любящей мамой 3 детей и бабушкой 4 внуков. Она отличается удивительной работоспособностью, у нее очень много различных планов и проектов.

И. Лехтинен была награждена Почетной грамотой Верховного Совета МАССР (1989), лауреат премии им. Яныша Ялкайна за вклад в изучение культуры восточных марийцев (2006), награждена Медалью ордена Белой Розы Финляндии, Крестом венгерского рыцарского ордена.

Марийский научно-исследовательский институт им. В.М. Васильева, а также вся общественность Республики Марий Эл поздравляют госпожу Илдико Лехтинен со славным юбилеем, сердечно желают творческих успехов во всех делах!

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ И.ЛЕХТИНЕН

1. *István R.* Finno-Ugric Folk Art. – Budapest: Corvina press, 1979. – 336 с., илл.

2. *Lehtinenl.* Naisten korut Keski-Venajallaja Lansi-Siperiassa. – Helsinki: Museovirasto, 1979 (на фин. и англ. яз.).

3. *Lehtinen I., Kukkonen J.* Iso Karhu. Suomalaisen kirjallisuuden seura. – Lahti. 1979 (на фин. и англ. яз.).

4. *Lehtinen L, Sihvo P.* Rahwaan puku. Nakokulmia Suomen kansanpukukoelmiin. – Helsinki: Forssa, 1984.

5. *Lehtinen I.* Kansatietielija marien ja tataarien mailla // Kotiseutu. – Helsinki, 1982. №1; Matkakertomus marien mailta. Suomen Museo. 1987.

6. *Lehtinen I.* Muotitietoisen vuorimarinaisen puku // Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia. – № 183. – Helsinki, 1983; Some observations on changes in the folk costumes Mountain Man people in the 1980 s. // Ethnos-toimite 6. – Helsinki, 1985.

7. *Lehtinen I.* Timofej Jevsevjevs ethnographische Sammlungen tiber die Tscheremissen. Museovirasto. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1985. – 138 S, Ill.

8. *Lehtinen I.* The Mari woman's jewellery. A developement on the fringe of Central Asian folk dress tradition. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia. – № 194. – Helsinki: Suomalais-UgrilainenSeura, 1986. – P. 149–163; The Social Significance of the High Headdress of the Mari // Ethnologia Scandinavica. – Lund, 1988. 1988. – P. 126–134. (на англ. яз.)

9. *Lehtinen I.* Marilainen keittio // Elias. – Helsinki, 1993. – № 3.

10. *Lehtinen I.* Unkarilaiset idan ja lannen Valissa. Museovirasto. – Helsinki, 1996.

11. *Lehtinen I.* Obinnugrilaiset Aug. Ahlgvistin silmin. Hnyttelyn jarjes-tajat. Suomen kan-sallismuseo ja Kuopion Kulluurihistoriallinen museo. 1989; Museomiehen paivakirjasta. A.O. Heikelin lehtikirjoituksia. Museovirasto 1989; Suomalais-ugrilaiset kokoelmat Suomen Kansallismuseossa, Museovirasto. 1990.

12. *Lehtinen I.* Field Expeditions as a Source of Finno-Ugrian Ethnology. Studia Fennica Ethnologica. – Helsinki, 1992.

13. *Lehtinen I.* Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1994 (на нем. яз.).

14. *Lehtinen I.* Marien Mekot. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1999. – 144 s.

15. *Lehtinen I.* Tseremissien rarennukset. Societe Finno-Ougrienne. – Helsinki: Societe Finno-Ougrienne, 2002. – 264 s.

Молотова Тамара Лаврентьевна
кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: tlmolotova@mail.ru

Molotova Tamara Lavrentyevna
Candidate of History, Leading Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: tlmolotova@mail.ru

УДК 94 (470.343)

АЛЕКСАНДРУ СЕРГЕЕВИЧУ КАЗИМОВУ – 70 ЛЕТ

© **2018 г. Т.Л. Молотова**



Александр Сергеевич Казимов – известный в Республике Марий Эл общественно-политический деятель и ученый, кандидат исторических наук, бывший директор Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (2000–2016 гг.), родился 19 августа 1948 года в Йошкар-Оле в семье служащих. Отец, Казимов Сергей Константинович, 1914 года рождения, закончил с отличием Козьмодемьянский сельхозтехникум, участник Великой Отечественной войны, работал в Министерстве сельского хозяйства заведующим плодоовощным отделом, умер в 1953 году. Мать, Казимова Марзянбика Мавликаевна, 1920 года рождения, по специальности учительница, получила образование в Красноуфимском педучилище. Родители А.С. Казимова – уроженцы Шаранского района Башкирии. В дружной семье он рос с младшей сестрой Надеждой Сергеевной, которая многие годы успешно работает врачом-кардиологом в городской больнице Йошкар-Олы.

Александр Сергеевич в 1966 году окончил школу № 11 в Йошкар-Оле и в этом же году поступил на отделение «История и обществоведение» Марийского государственного педагогического института им. Н.К. Крупской, где проявил себя в учебе и в общественной жизни института. В годы учебы А.С. Казимов был секретарем комсомольской организации факультета. В 1970 году окончил институт, получил специальность учителя истории и обществоведения. По распределению был направлен на работу в Куженерский район Марийской АССР, где с августа 1970 года работал учителем истории и немецкого языка в Ивансолинской средней школе. С августа 1972 по 1973 гг. работал директором Салтакъяльской восьмилетней школы Куженерского района. В 1973 году был призван в ряды Советской Армии. Службу закончил в 1974 году в звании лейтенанта запаса. С сентября по декабрь 1974 года работал учителем истории и географии школы № 8 города Йошкар-Олы.

Со 2 января 1975 г. Александр Сергеевич начинает работать младшим научным сотрудником в секторе истории Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. В институте он приступает к изучению одной из сложных исторических тем – социально-экономическому развитию Марийского края в конце XVIII – первой половине XIX веков. Уже в начале научной деятельности он проявил себя как пытливый и талантливый исследователь. В 1976–1980 гг. проходил стажировку и обучался в очной аспирантуре при Институте истории АН СССР в отделе истории периода капитализма. В 1986 году успешно защитил диссертацию на тему: «Социально-экономическое развитие Марийского края в конце XVIII – первой половине XIX вв.». Диссертационная работа основана на большом историческом материале,

собранном в различных архивах страны, а также опубликованных дореволюционных и советских исследованиях. Диссертационное исследование имеет большое значение для истории Марийского края дореволюционного периода, так как социально-экономическое состояние этого периода являлось малоизученным. В первой главе диссертации рассматривается сельское хозяйство Марийского края, являвшееся основным видом хозяйственной деятельности крестьян всех категорий и народностей края. Одной из своеобразных черт землепользования крестьян было то, что держателем надельных земель являлась в большинстве случаев сложная община. Основной системой земледелия в Марийском крае того периода было трехполье. Во второй главе рассматривается эволюция промышленного производства и форм его организации, показано, как на базе роста производительных сил и товарного производства происходило развитие внутреннего рынка и рост связей с другими частями страны. Наряду с домашней промышленностью и ремеслом широкое развитие в конце XVIII – первой половине XIX веков получило мелкое товарное производство. Мелкотоварный характер приобретает переработка растительного волокна, деревообработка, лесозаготовка. Ряд крестьянских промыслов имел артельный характер экономической организации: камнеобработка, лесозаготовка и лесосплав, смолокурение и др. В третьей главе автор исследовал влияние возрастающей феодально-крепостнической эксплуатации на социально-экономическое развитие марийской деревни и классовую борьбу марийских крестьян в ходе реформы П.Д. Киселева. Массовое антифеодальное движение крестьянства в ходе реализации реформы оказало воздействие на политику правительства и чиновничьих кругов. Материалы диссертации А.С. Казимова аргументированно показывают, что при всей сложности, противоречивости и неравномерности социально-экономического развития ведущими в Марийском крае были процессы капиталистической эволюции. Автор исследования подчеркнул, что экономика края развивалась в одном русле с российской экономикой. Прогрессивное экономическое развитие происходило на фоне ухудшения положения основной массы крестьянства. Платежеспособность крестьянства оставалась низкой в результате безмерного роста феодальной эксплуатации и административного произвола. Диссертационная работа А.С. Казимова имеет важное научно-практическое значение, это первое исследование по данной проблеме Марийского края [1].

А.С. Казимов из плеяды тех российских ученых, которые получили классическую научную подготовку в институтах Академии наук СССР. Он отличается высокой профессиональной подготовкой, эрудицией, хорошо разбирается в вопросах отечественной истории.

Многие его работы посвящены вопросам хозяйственного развития, социальных отношений, классовой борьбы, агротехнической культуре, народному образованию Марийского края в период разложения и кризиса феодально-крепостнического строя, зарождения и развития капиталистического уклада [2; 3; 4; 5; 6]. Александр Сергеевич является автором глав в обобщающем труде «История Марийской АССР» (Т. 1): «Марийский край в период разложения и кризиса феодально-крепостнического строя, зарождения и развития капиталистического уклада (конец XVIII – в 50-е гг. XIX вв.)»; «Культура периода феодализма» [7; 8]. Статьи А.С. Казимова печатались в различных научных сборниках, изданных в Казани, Саранске и Кирове.

Интересными и научно информативными являются работы А.С. Казимова, посвященные земледельческой культуре крестьян Марийского края в дореволюционный период [9; 10]. Традиционная культура земледелия крестьян края включала в себя многовековой агрономический опыт марийцев, глубокие эмпирические знания окружающей природы, климатических особенностей. Она базировалась на длительных наблюдениях за проявлениями общих природных закономерностей и на знании местных особенностей окружающей среды. Крестьянский опыт учитывал комплексное взаимодействие различных факторов, влиявших на результативность крестьянского земледельческого труда. Так появился земледельческий календарь, который позволял определять оптимальные сроки полевых работ и прогнозировать результаты труда. Народная агрономия имела эмпирический характер, в отличие от научной, теоретической и экспериментальной агрономии. Некоторые исследователи говорили

об «отсталости» крестьянского земледелия, приводя в пример якобы архаичные орудия труда и способ неглубокой пахоты. Александр Сергеевич, изучив все особенности земледелия, отметил, что крестьяне понимали опасность глубокой пахоты, так как особенностью большей части пахотных земель была малая толщина плодородного слоя земли, соответственно применялись при вспашке более легкие орудия труда. Крестьяне проявляли рационализм и изобретательность, но отнюдь не «примитивность» [10, с. 69–71].

Значительным научным вкладом явилась книга «Марий Эл на рубеже веков» А.С. Казимова в соавторстве с Л.А. Гараниным, посвященная этапам развития промышленности, сельского хозяйства, социальной сферы, здравоохранения, образования, культуры в республике в 1990–2005 гг. [11]. Это противоречивое время в развитии не только нашей республики, но и всей России в целом. Исследование показывает новаторство и научную смелость авторов в оценке сложного периода. В исследовании рассматриваются основные тенденции социально-экономического, политического развития, состояния промышленности сельского хозяйства РМЭ на рубеже веков. Отдельные главы книги посвящены социальной защите населения, здравоохранению, образованию, развитию национальных культур народов РМЭ. В исследовании подчеркивается, что в силу ряда объективных условий в наиболее трудном кризисном состоянии оказался агропромышленный сектор экономики республики. В течение 1990-х годов марийская деревня погружалась в состояние разрухи и упадка, производство продукции по основным видам оставалась убыточным, неконкурентоспособным. Перелом в ситуации начал наблюдаться в первые годы нового века, правительство РМЭ определило подъем села одной из приоритетных задач социально-экономического развития республики. Однако, как отмечают авторы, несмотря на положительные тенденции в развитии агропромышленного комплекса, положение в отрасли остается сложным, так как не решена проблема межотраслевого и внутриотраслевого диспаритета цен [11, с. 171–173]. В исследовании подчеркивается, что переходный период от социалистического способа производства к рыночному механизму хозяйствования негативно отразился и на экономике, и на положении населения. Однако, несмотря на огромные трудности, проблемы, ошибки, российские реформаторы и руководство страны сумело за короткий срок поставить страну на новые рельсы развития. Тождественность социально-экономического развития нашей республики и страны в целом проявилась и в том, что на примере республики отчетливо видны те огромные усилия, которые пришлось приложить для вывода страны из кризисного состояния на путь последовательного развития [11, с. 170]. Исследование базируется на анализе огромного статистического материала, представленного и в виде сводных таблиц по различным отраслям экономики. В конце книги имеются приложения о составе Правительства РМЭ, депутатов, глав администраций муниципальных образований в различные периоды и др. Исследование признано лучшей книгой 2006 года.

Александр Сергеевич является одним из авторов коллективной работы, посвященной 425-летию города Козьмодемьянска. Книга представляет историко-краеведческие очерки, повествующие об основании, истории развития и становления города, о возникновении промышленности и предпринимательства, торговых и экономических связях, культурной жизни и достопримечательностях, тружениках и строителях современного города [12].

Александр Сергеевич всегда был активным в общественной жизни не только института, но и республики в целом. С конца 1980-х годов он активно участвовал в развитии демократического движения страны. В 1993–1996 гг. являлся депутатом Государственного Собрания Республики Марий Эл, был заместителем председателя постоянной Комиссии по законодательству и законности. А.С. Казимов выполнял большую общественную работу: с 1997 г. являлся заместителем Председателя Комиссии по правам человека при Президенте Республики Марий Эл, председателем Геральдического совета при Президенте РМЭ, членом Комиссии по Государственным языкам РМЭ.

В 1997–2000 гг. работал в аппарате полномочного представителя Президента Российской Федерации в Республике Марий Эл специалистом-экспертом, где проявил себя с самой лучшей аналитической стороны.

С 2005 г. А.С. Казимов был активным членом Общественного совета при МВД по Республике Марий Эл, а в 2013– 2016 гг. был председателем этого совета. Александр Сергеевич, несмотря на занятость, занимая высокие должности, никогда не порывал связи с институтом, всегда был в курсе дел и потребностей коллектива (общий стаж его работы в МарНИИЯЛИ – 41 год). Он всегда старался вникать во все насущные проблемы и старался помогать по мере возможностей родному коллективу.

С декабря 2000 года указом Президента РМЭ был назначен директором Марийского НИИ языка, литературы и истории им. В.М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл.

Александр Сергеевич поддерживал и развивал научные финно-угорские связи [13; 14; 15]. Он выступал с докладами на финно-угорских международных, российских и региональных научных конференциях, являлся заместителем председателя республиканского оргкомитета III Международного исторического конгресса финно-угроведов (2003). Он был одним из руководителей проведения в Йошкар-Оле X Международного конгресса финно-угроведов, который получил высокую оценку со стороны участников.

Занимался публицистической деятельностью, имел свою позицию по различным проблемам и не боялся ее отстаивать. Часто выступал в печати с проблемными и аналитическими статьями. Являлся внештатным экспертом-политологом по РМЭ Фонда развития информационной политики (г. Москва). А.С. Казимов пользовался известностью и авторитетом среди населения как человек неравнодушный, не меняющий своих взглядов.

Проводил активную работу по развитию координации гуманитарных научных исследований в республике. В течение 16 лет возглавлял МарНИИЯЛИ при Правительстве РМЭ. За эти годы работа института заметно активизировалась, повысился научный уровень проводимых исследований и общественный статус института. Александр Сергеевич всегда был очень смелым и целеустремленным в воплощении передовых идей, хорошим организатором научного процесса, под его руководством опубликованы не только научно-тематические сборники, но и огромное количество монографий. Он был инициатором создания историко-этнографической коллективной монографии «Марийцы» (2005, 2013), речь об издании которой велась с незапамятных времен. Под его руководством и редакторством была издана знаковая и очень важная работа для республики – «Энциклопедия Республики Марий Эл» (2009). До него никто не помышлял о таком издании. Его заслугой является издание трехтомной серии «История Марийского края в лицах», получившей высокую оценку у общественности республики. При руководстве Александра Сергеевича были возрождены многие традиции, стали издаваться такие серийные издания, как «Словарь марийского языка», «Свод марийского фольклора» и др.

Самоотверженный труд Александра Сергеевича был отмечен многочисленными почетными грамотами, благодарностями, памятными медалями от Правительства РМЭ, Государственного Собрания РМЭ, многих министерств и ведомств республики. За добросовестный труд Александру Сергеевичу присвоено звание «Заслуженный деятель науки Республики Марий Эл» (2005), за достигнутые успехи в области социально-экономического и культурного развития Республики Марий Эл награжден медалью ордена «За заслуги перед Марий Эл» (2008). В настоящее время он на заслуженном отдыхе.

Коллектив МарНИИЯЛИ сердечно поздравляет юбиляра и желает крепкого здоровья, творческих успехов и долгих-долгих лет жизни.

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ А.С. КАЗИМОВА

1. *Казимов А.С.* Социально-экономическое развитие Марийского края в конце XVIII – первой половине XIX вв: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. – М.: АН СССР, Ин-т истории СССР, 1986. – 20 с.

2. *Казимов А.С.* Из истории классовой борьбы в Марийском крае (первая половина XIX в.) // Вопросы дореволюционной истории Марийского края. – Йошкар-Ола, 1979. – С. 24–34.

3. *Казимов А.С.* Вопросы истории Марийского края периода разложения и кризиса феодализма в советской исторической науке // Вопросы историографии истории Марийской АССР. – Йошкар-Ола, 1986.

4. *Казимов А.С.* Повинности государственных крестьян Марийского края в первой половине XIX в. // Положение и классовая борьба крестьян Марийского края. – Йошкар-Ола, 1990.

5. *Казимов А.С.* Крестьянское хозяйство в Марийском крае в первой половине XIX века // Из истории крестьянства Марийского края. – Йошкар-Ола: Мар. книж. изд-во, 1980. – С. 87–113.

6. *Казимов А.С.* Развитие народного образования в Марийском крае в конце XVIII – первой половине XIX вв. // Из истории развития народного образования и просветительства в Среднем Поволжье. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1993. – С.8–16.

7. *Казимов А.С., Терешкина М.И.* Марийский край в период разложения и кризиса феодально-крепостнического строя, зарождения и развития капиталистического уклада (конец XVIII в. – 50-е гг. XIX в.) // История Марийской АССР. – Йошкар-Ола: Мар. книж. изд-во, 1986. – Т. 1. – С. 120–142.

8. *Казимов А.С.* Культура периода феодализма // История Марийской АССР. – Йошкар-Ола, 1986. – Т. 1. – С. 158–161.

9. *Казимов А.С.* Динамика уровня земледельческого производства в Казанской и Вятской губерниях в первой половине XIX века // Проблемы социально-экономического развития деревни Среднего Поволжья в период феодализма. – Казань, 1986. – С. 97–104.

10. *Казимов А.С.* Земледельческая культура крестьян Марийского края в первой половине XIX века (Традиции и инновации) // Марийский археографический вестник. – 1999. – № 9. – С. 68–78.

11. *Гаранин Л.А., Казимов А.С.*Марий Эл на рубеже веков: Очерки социально-экономического и общественно-политического развития в 1990–2005 гг. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ. 2006. – 220 с.

12. *Казимов А.С.* Козьмодемьянск в первой половине XIX века // Козьмодемьянск. – Йошкар-Ола, 1986. – С. 79–87.

13. *Казимов А.С., Никитина Т.Б., Попов А.А.* О некоторых тенденциях в современных этнических процессах у финно-угорских народов Росссии: (на материалах Приволжского федерального округа) // Этнокультурное и конфессиональное пространство Российского севера в условиях экономического роста: (финно-угорское измерение рос. север. политики, горизонты междунар. сотрудничества, взаимодействие государства, церкви и граждан. об-ва): материалы II Север. соц.-эколог. конгр. «Горизонты социально-экономического и культурного развития», 19–21 апреля 2006 г., г. Сыктывкар. – Сыктывкар, 2007. – С. 16–31.

14. *Казимов А.С.* Социально-экономическое развитие Республики Марий Эл в конце XX – начале XXI вв. // Этнокультурные аспекты социальной стратегии России. Интересы и уклад жизни народов Севера, финно-угорское измерение рос. политики): материалы III Север. соц.-эколог. конгр. «Социальные перспективы и экологическая безопасность», 18–20 апреля 2007 г., г. Сыктывкар. – Сыктывкар, 2008. – С. 60–66.

15. *Казимов А.С., Никитина Т.Б., Попов А.А.* К оценке этнических процессов у финно-угров Приволжского федерального округа (марийцы, мордва, удмурты, коми-пермяки) // Идентичность и изменяющийся мир: (материалы к дискуссии на V Всемир. конгр. финно-угор. народов, г. Ханты-Мансийск, 2008 г.). – Сыктывкар, 2008. – С. 48–60.

Молотова Тамара Лаврентьевна
кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: tlmolotova@mail.ru

Molotova Tamara Lavrentyevna
Candidate of History, Leading Researcher Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: tlmolotova@mail.ru

УДК 78 (470.343)

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ И.С. КЛЮЧНИКОВА-ПАЛАНТАЯ В ИСТОРИИ МАРИЙСКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В РАКУРСЕ ЭТНОМУЗЫКОЛОГИИ

© 2018 г. Е.В. Петрова

Только через народную песню возможно развитие, распространение знаний, образования, культуры. Мысль эта принадлежит первому марийскому композитору-просветителю, талантливому хормейстеру и педагогу Ивану Степановичу Ключникову-Палантаю (1886–1926). Горный мари, представитель уникальной династии марийской интеллигенции Ключниковых-Ишпайкиных, он прожил яркую, насыщенную, но недолгую жизнь, «сгорев» от туберкулеза накануне репрессий 1920–1930-х гг.

Весной 1921-го он выступил с докладом на I Всемарийском съезде работников просвещения. Его выступление содержало четыре основных положения, не потерявших своей актуальности по настоящее время:

1. «Мы, мари, значительно поотстали во всех отношениях от других народностей» [2, с. 158];

2. «Музыкальное образование легко привьется в нашем народе. Но до сего времени его у нас не было» [2, с. 159];

3. «Как ни удивительно, находятся люди, говорящие, что музыкальное образование ни к чему и даже бесполезно» [2, с. 160];

4. «Народу – его родную песню через школу – это ее прирожденное место» [2, с. 161].

Своим личным примером, судьбой И.С. Палантай доказал эти положения, сделав «музыку и пение не роскошью, а необходимым элементом народной жизни» [2, с. 161]. С юности его самоотверженная деятельность была направлена на просвещение народа и общий подъем марийской культуры. Исходя из этих установок, он принял активное участие в революционных волнениях 1906 года в родных Кокшамарах, в результате чего провел полгода в казанской тюрьме (где основательно подорвал свое здоровье), а затем был отправлен в ссылку, в город Вельск. С 1911 по 1918-й он руководил церковными и светскими хорами на Урале, тогда же приступил к собиранию марийского музыкального фольклора. В 1919 году вернулся в родные края, участвовал в экспедициях по сбору горномарийских песен, до самой кончины преподавал пение, теорию музыки, сольфеджио и создал хор в Краснококшайском педтехникуме.

На формирование И.С. Палантая как личности оказали влияние три составляющих:

– марийская этнопедагогика;

– образование в рамках системы Н.И. Ильминского, базирующейся на идеях «естественного обучения» Я.А. Каменского и народной школы К.Д. Ушинского;

– концепции художественного образования, воспринятые им на регентских курсах им. С.В. Смоленского при Петербургской придворной певческой капелле (1914–1915).

Деятельность и творчество – вот доминанта всей его жизни. Истоки подобного подхода в народной педагогике. Талант не появляется на пустом месте. Вся энергия рода ведет к появлению гения. Д.К. Кирнарская в своем исследовании «Музыкальные способности» пишет: «Музыкальность рода выдающегося музыканта, как правило, очень широка и захватывает не только его самого, его родителей и других родственников предшествующего поколения, но также братьев и сестер великого музыканта» [4, с. 382]. И действительно, в его роду все были незаурядными личностями: мать пела, танцевала, исполняла на гуслях обрядовые и плясовые песни. «Вечерами собирался народ, плясали и пели» [2, с. 6]. Братья матери музицировали на гуслях, гармонике, другой дядя играл на скрипке, виолончели, фортепиано, руководил хором. Все дети в семье были музыкально одаренными. Сам Иван был пятым, предпоследним ребенком. Он рано научился исполнять наигрыши на гуслях,

гармонике, шиялтыше (марийской флейте), с семи лет стал участником школьного хора, а уже с восьми-девятилетнего возраста играл на гармошке в течение многих часов на обрядовых девичьих вечерах. Его двоюродный брат Яков Эшпай вспоминал: «Я обычно стоял близко от него и видел, что Ваня был весь мокрый, пот градом лил по его лицу, ведь надо было играть громко и без остановки, ибо все желали плясать» [2, с. 55]. Везде, где оказывался Иван, вокруг него, в орбиту его творческого отношения к жизни, унаследованного от матери, от народа, вовлекались и остальные окружающие его люди, создавалась атмосфера музицирования, совместного пения, обязательно организовывался хор, который за короткий срок из статуса любительского вырастал до уровня профессионального.

Вторая составляющая, повлиявшая на формирование личности просветителя-композитора – обучение в рамках системы образования Н.И. Ильминского – «апостола поволжских инородцев». Само родственное окружение Ивана состояло из выпускников учительских семинарий. По воспоминаниям Я. Эшпая: «... брат собирал из нас, двоюродных братьев и сестер, целую капеллу. Входили в нее две дочери дяди Игнатия Яковлевича (старшая, уже учительница в Красном Яре – Наташа, а другая – Валя, она училась в Казанской женской семинарии, играла на скрипке, пела). Летом к нам присоединялся брат Николая Иван Матвеевич Орлов (он тогда учительствовал в Пермской губернии), а также племянник Ивана Павловича Александр Васильевич Ишпайкин (он учился вместе с Николаем Орловым в Бирской учительской семинарии, хорошо пел, играл на английском концертино). Вот такая компания нас летом собиралась в деревне Кокшамары!» [2, с. 54]. В семилетнем возрасте он поступает в школу при Спасо-Юнгинском монастыре. В этой школе обучались многие передовые представители будущей горномарийской интеллигенции, сыгравшие значительную роль в ликвидации безграмотности мари, становлении национальной литературы и искусства. Помогая отцу, крестьянину-бурлаку, с десяти лет работал летом на сплаве леса, затем поступил в Уфимское двухклассное училище, где помимо общих предметов давались элементарные знания в области музыки. В 18 лет он выдержал экзамен на звание учителя начальных классов и в 1905 году приехал для поступления в Казань на открывшиеся регентские курсы при музыкальном училище. Здесь он приобрел основы музыкальных знаний, а также приобщился к революционно настроенной студенческой среде. Проведя три года в ссылке в городе Вельск Вологодской губернии, он занимается любимым делом – организовывает из ссыльных любительский хор. После возвращения в Казань И.С. Палантай оканчивает регентские курсы, находит работу в церкви при частном заводе на Каме, в Усолье, затем переезжает в Лысьву. И там, и там организовывает светский хор, привлекая служащих и рабочих завода. Хор выступал с обширной программой из русской классики по городам Урала.

Третья составляющая – концепции художественного образования, воспринятые им в период обучения на регентских курсах им. С.В. Смоленского при Петербургской придворной певческой капелле. К сожалению, нам мало что известно об этой странице его биографии, кроме того, что он много читал, а в 1915-м получил звание регента второго разряда. Примечателен факт, что И.С. Палантай освоил двухгодичный курс с отличием в течение года, что редко кому дозволялось. Вернувшись на Урал, он часто выезжал в марийские деревни и изучал народную музыку. Именно в эти годы И.С. Палантай устанавливает тесные связи с местным населением, принимая участие в совместном деревенском пении. «Его приезды были для марийцев настоящим праздником. Они собирались вместе, много пели, веселились» [2, с. 14]. Среди них остались легенды и предания о И.С. Ключникове, песни, рассказы-новеллы. Как нам представляется, пребывание в Петербурге способствовало его приобщению к общим художественным тенденциям по отношению к традиционной музыкальной культуре в русле высказываний А.Н. Серова, В.Ф. Одоевского, П.П. Сокальского. В 1914-м начинается деятельность Б.В. Асафьева, взгляды которого на народную песню демонстрируют удивительное единодушие с принципами И.С. Палантая, впоследствии озвученными им на I Всемарийском съезде работников просвещения. И.С. Палантай, как и Б.В. Асафьев, предостерегал от прикладного отношения к народной песне. Летом 1919-го и 1920 годов под руководством В.М. Васильева и при участии Я.А. Эшпая состоялись фольклорные экспедиции по записи горномарийских песен. По итогам совместной работы были изданы два

нотированных сборника, где впервые собраны песни представителей всех трех основных групп мари – восточных, луговых и горных [1; 5]. Они были опубликованы как собранные В.М. Васильевым. В сборе песен большую помощь оказали Я.А. Эшпай и И.С. Палантай. В сборнике 1919 года семнадцать песен горных мари, а в издании 1923-го – почти половина песен (около восьмидесяти) указана в записи либо Я. Эшпая, либо И. Палантая. Сам Васильев в автобиографии пишет, что вся литература на марийском языке «прошла через мои руки», так как выполнял обязанности редактора. Ранее В.М. Васильев публиковал тексты марийских песен восточных и луговых мари, напевы давались в цифровой записи. Для него песни были прикладным материалом для обработки, образцами живой речи народа для создания единого литературного языка.

В 1921-м И.С. Палантай сочиняет, собирает фольклор, ведет общественную работу, занимается воспитанием хора. Напряженно работает над обработками напевов. В 1923 году на всероссийской олимпиаде коллектив под его руководством занимает второе место (после хора Пятницкого). Тогда же В.М. Васильеву присуждают премию за издание сборников 1919 и 1923 гг. По воспоминаниям участников событий, они много работали, было голодно, но отдыхали под песню. Происходит встреча с А. Кастальским, который предложил ему поступить на обучение в Московскую консерваторию. В 1924 году И.С. Палантай присутствует на похоронах Ленина, происходит обострение болезни, он не имеет возможности продолжить обучение в Москве. Несмотря на болезнь, продолжает активно, не жалея себя, готовить программу выступления хора (из 150–180 человек!) к юбилею МАО, который состоялся в апреле 1926 года в помещении Маргостеатра. А в июне И.С. Палантай умер. Наверное, это и к лучшему, иначе его постигла бы судьба всей национальной интеллигенции того времени. Во второй половине двадцатых годов прошлого столетия набирает обороты маховик сталинских репрессий. Безвременная кончина И.С. Палантая, переезд Я. Эшпая в Москву, запрет горномарийского языка на конференции в 1953-м оставило марийское этномузыкознание на исходных позициях. Поэтому так актуально звучит призыв столетней давности нашего первого композитора-просветителя И.С. Палантая, предостерегающего от прикладного отношения к музыкальному фольклору: «Народная песня есть идеальное воплощение истории народа, она имеет великую хранительную силу для вечно живых элементов народной жизни. Народной песни нельзя заменить в начальном воспитании, как нельзя заменить ничем молока матери для ребенка» [3, с. 37].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Васильев В.М.* Марий муро. Песни народа мари, собранные В.М. Васильевым. – Казань, 1920. – 96 с.

2. И.С. Ключников-Палантай: Статьи, воспоминания, документы / Сост. Яшмолкина И.В. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. – 198 с.

3. *Казанская Л.* Очерки истории марийской советской музыки. – М.: Сов. композитор, 1983. – 152 с.

4. *Кирнарская Д.К.* Психология специальных способностей. Музыкальные способности. – М.: Таланты – XXI век, 2004. – 496 с.

5. Марий муро. Марийские песни. – М., 1923. – 88 с.

Петрова Елена Витальевна
аспирант Российского института истории искусств,
преподаватель музыкально-теоретических дисциплин
МАУ ДО «Детская школа искусств
им. П.И. Чайковского», г. Санкт-Петербург
e-mail: elenap.71@inbox.ru

Petrova Elena Vitalyevna
post-graduate student of the Russian Institute of
Art History, a teacher of musical and theoretical
disciplines, P.I. Tchaikovsky Children's Music School,
St. Petersburg
e-mail: elenap.71@inbox.ru

УДК 94 (470.343)

ФЁДОР АФАНАСЬЕВИЧ БУКЕТОВ (1880 – 1923 ?): К СТОЛЕТИЮ I ВСЕРОССИЙСКОГО СЪЕЗДА МАРИЙСКОГО НАРОДА

© 2018 г. О.А. Сергеев

Сто лет тому назад (с 15 июля по 25 июля) в Башкортостане в старинном городе Бирске, который расположен на живописном берегу реки Белой, проходил I Всероссийский съезд народа мари. Среди 178 делегатов участвовал в съезде от Общества мари Уфимской губернии уроженец моркинской земли Фёдор Афанасьевич Букетов (Тымапи Опанас Вӧдыр). К тому времени он работал учителем школы деревни Старый Яш Никольской волости Бирского уезда Уфимской губернии.

Ф.А. Букетов родился 1 апреля 1880 года в деревне Малый Кулеял (мар. Энгерӱмбал) современного Моркинского района Республики Марий Эл. Фёдор был третьим ребенком в семье. Окончил школу I ступени в соседней деревне Большой Кулеял. Их учителем был отец марийского поэта Николая Мухина, выпускник Казанской учительской семинарии 1883 года, Семён Алексеевич Мухин. Он уроженец деревни Олыкъял Моркинского района. После Большекулеяльской школы Фёдор вместе со старшим братом Филиппом продолжил учебу в Аринском двухклассном училище Министерства народного просвещения, получил свидетельство на звание учителя начальных училищ. Вместе с Филиппом в 1901 году уезжает в Казань и сдает экстерном экзамены в учительскую (инородческую) семинарию на право учителя, которую успешно заканчивает [4, с. 268–272].

Фёдор Букетов свой весьма короткий жизненный путь начал как учитель сельских школ. Первым учебным заведением, где он учительствовал, была «Тыгде-Моркинская школа грамоты» (ныне д. Тыгыде Морко Моркинского района РМЭ. – *О.С.*). В данной школе Фёдор Афанасьевич работал с 19 марта 1897 года по 3 сентября 1902 года. С этого же числа он перешел в соседнюю «Себе-Усадскую школу грамоты» (ныне д. Себе-Усад Моркинского района РМЭ. – *О.С.*), где работал учителем до 28 июля 1903 года. С 1 августа 1903 г. по май 1905 г. был учителем Сулецкого сельского училища села Сульцы Тимошинской волости Пинежского уезда Архангельской губернии. С 1 сентября 1905 года по 1 августа 1906 года продолжил учительскую деятельность в Верх-Ушутском одноклассном министерском училище Уржумского уезда Вятской губернии (ныне д. Верх-Ушут Куженерского района РМЭ. – *О.С.*). Об этом свидетельствует документ, хранящийся в историческом архиве г. Уфы. Подлинность этого документа подтвержден инспектором народных училищ Уржумского уезда «с приложением казенной печати» от 25 августа 1906 года за № 1038 [5].

Архивный документ свидетельствует также о том, что Фёдор Афанасьевич Букетов с 1 сентября 1910 года по 16 сентября 1913 года исполнял учительские обязанности в Байтугановском Земском начальном училище (ныне д. Байтуганово Агрызского района Республики Татарстан. – *О.С.*). Об этом мы узнаем из записи, заверенной печатью, «инспектора народных училищ 2-го района Елабужского уезда, ст. сов. (старший советник? – *О.С.*) С. Кутепова». Документ относится к 16 сентябрю 1913 года, место прописки – г. Елабуга Вятской губернии [5, л. 7].

Кроме вышеупомянутых школ и училищ, Федор Афанасьевич работал в Кутюк-Кинерском начальном училище (ныне д. Кутюк-Кинер Моркинского района РМЭ. – *О.С.*), Старосельском училище Уржумского уезда, в школах деревень Старый Варяж (ныне с. Старый Варяш Янаульского района Республики Башкортостан. – *О.С.*), Старый Яш Бирского уезда Уфимской губернии (ныне д. Старый Яш Калтасинского района Республики Башкортостан. – *О.С.*), в инородческой школе деревни

Большой Качак Киебаковской волости Бирского уезда Уфимской губернии (ныне д. Большой Качак Калтасинского района Республики Башкортостан. – *О.С.*) [1; 2]. В начальном инородческом училище д. Большие Качаки, занимаясь учительской работой, выполнял обязанности заведующего училищем.

Как написано в характеристике, «вел себя трезво и честно, вообще поведения был одобрительного, обращение его с детьми ласковое и привлекательное, а также введен хороший порядок по училищу и церкви».

Ф.А. Букетов был активным общественным деятелем. С мая по сентябрь 1917 года участвовал в проведении Всероссийской сельскохозяйственной переписи в качестве регистратора от Бирского земства.

С 1909 года, будучи псаломщиком Крестовоздвиженской церкви села Кукнур Уржумского уезда Вятской губернии, Фёдор Букетов активно вел церковно-просветительскую работу. В этом же году 4 июня он был посвящен в стихарь. В сентябре 1909 года на основании ходатайства Совета пастырских курсов священномученика Русской православной церкви, церковного писателя и миссионера, протоиерея Иоанна Восторгова Фёдор Букетов был вызван в Москву в состав курсов. «В помещении Знаменского монастыря на Варварке он прослышал Пастырские курсы» [6]. Дальнейшая церковная жизнь Фёдора Букетова связана с далекой Башкирией. Работая в начальном инородческом училище д. Большие Качаки в должности учителя, а затем заведующего, он 23 июня 1919 года рукоположен в священники епископом Златоустовским временно управляющим Уфимской епархией Николаем (Ипатовым). В этом же году в августе Фёдор Букетов поменяет место жительства и с семьей переезжает в село Красный Холм Чараульской (Сарапульской) волости Бирского уезда. В данном населенном пункте он служит священником Покровской церкви. К сожалению, служба в ней оказалась весьма короткой. 26 августа 1919 года Фёдор Букетов обвиняется за «контрреволюционную деятельность и в пособничестве с белым». Зная свою невинность перед страной, он на допросе уверенно и твердо отвечал: «В белой контрразведке я не состоял, а лишь ездил два раза с киебаковской волостной дружиной до сел Калегино и Николо-Берёзовка по школьным делам в городское училище и по вопросу учительского жалованья... Ни к какой партии не принадлежал, не эвакуировался, а ездил по предложению Уфимского архиерея рукополагаться в священника. С этой целью я побывал в гг. Златоусте и Челябинске, чтобы застать там архиерея. В Златоусте и рукоположен» [6]. Через два дня после ареста Фёдор Букетов сбежал при конвоировании в г. Бирск. Он был объявлен в розыск, найти его не удалось.

После Башкирии Ф.А. Букетов с семьей жил в Кировской области. До конца своей жизни Фёдор Букетов служил священником в селе Ральники Малмыжского уезда Вятской губернии. Даже находясь в розыске, Фёдор Букетов не оставлял священническое служение. Он был верен своему пастырскому долгу.

Женился Фёдор Букетов 19 октября 1904 года на дочери священника села Сульцы Архангельской губернии Василия Ильича Колчина Александре Васильевне Колчиной. Она родилась 21 апреля 1885 года. У Фёдора Афанасьевича и Александры Васильевны было пятеро детей: Мария (17.06.1905 – 1993), Надежда (19.07.1906 – 1955), Фелицата (24.09.1909– 30.05.2000), Тамара (17.06.1917), сын Владимир умер в младенчестве. В 2017 г. Тамаре Фёдоровне исполнилось 100 лет. Она ровесница I Всероссийского съезда народа мари.

Отец Фёдор, спасая тонувшую женщину, заболел воспалением легких. Умер в 1923 (дата неточная, м.б., в 1924) году. По воспоминаниям его младшей дочери Тамары, Ф.А. Букетов похоронен в каком-то храме (по сообщению внучки Фёдора Букетова Елены Алексеевны Петровой, Тамара Фёдоровна помнит, что внутри храма поднимали доски). Фёдор Букетов удостоен быть похороненным под спудом внутри храма.

В 1999 году, спустя 80 лет, прокуратурой Республики Башкортостан отец Фёдор был реабилитирован [3].

Фёдор Букетов совмещал учительскую и церковно-просветительскую деятельность с переводческой деятельностью, участвовал в переводе православных книг на марийский язык. До последней минуты своей жизни он остался преданным родному народу.

Народ не забудет своего талантливого сына. Ф.А. Букетову посвящена страница на сайте Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета, посвященном Новомученикам и Исповедникам Русской Православной церкви в XX веке.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Александров Н.* Выльып поп // Кугарня. – 2011. – 18 марта.
2. *Александров Н.* Сайн тукым Вӧдыр // Марий Эл. – 2011. – 4 мая.
3. *Крайнов Г.* Шотан айдемын лӱмжӧ курымаш // Марий Эл. – 2008. – 19 февраля.
4. *Сергеев О.А.* Просветительская деятельность Фёдора Букетова в конце XIX – начале XX вв. (К 135-летию со дня рождения) // Государственная культурная политика и творческая деятельность на современном этапе. Материалы IV Республиканской научно-практической конференции «Йыван Кырла лудмаш» (Марисола, 27 марта 2015 г.) / научн. редактор Н.С. Попов: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, МарНИИЯЛИ, Маргосуниверситет. – Йошкар-Ола, 2017. – С. 268–272.
5. Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. И–223. Оп. 2. Д. 87.
6.http://kuz3.pstbi.ccas.ru/bin/nkws.exe/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTcGUse0EdO0Ve8icse1ae8VyAH6iA12iAHYtCLu2dOiUTaxpNWsoBrsxDbtjRKMiB1Q: (дата обращения 10.04.2017 г.)

Сергеев Олег Арсентьевич
кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: olsemar@rambler.ru

Sergeev Oleg Arsentyevich
Candidate of Philology, Leading Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: olsemar@rambler.ru

УДК 80:39:37 (470.343)

РОЛЬ В.М. ВАСИЛЬЕВА В РАЗВИТИИ МАРИЙСКИХ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

© 2018 г. С.С. Сибатрова

Валериан Михайлович Васильев – выдающаяся личность марийского народа, первый ученый-мари, проторивший путь во многих марийских гуманитарных науках. Его плодотворная деятельность в области различных наук признается подвигом, вдохновляющим последующих исследователей языка и народной культуры на новые поиски. В.М. Васильев – автор около 250 работ по проблемам языкознания, фольклористики, музыковедения, этнографии, литературоведения, педагогики.

Родился Валериан Михайлович 1 января 1883 г. в деревне Сусады-Эбалак Бирского уезда Уфимской губернии (ныне Янаульский район Башкортостана). После начального и Уфимского двухклассного училищ продолжил обучение в Бирской инородческой учительской школе (1898–1902), на богословском отделении Казанской духовной семинарии (1903–1906), на отделении классических языков историко-филологического факультета Казанского университета (1913–1918). Он был первым из марийцев, кто получил гуманитарное университетское образование. Своеобразной высшей школой стало и то, что с 1909 г. являлся активным членом Общества археологии, истории и этнографии (ОАИЭ) при Казанском университете, выступал с докладами на его заседаниях, публиковал свои первые статьи в «Известиях ОАИЭ». Учеба в Казани, крупнейшем культурном центре Поволжья, впоследствии явилась прочной базой для научных и творческих достижений В.М. Васильева. В 1928–1930 гг. учился в заочной аспирантуре Яфетического института АН СССР (Ленинград). Под руководством академиков Н.Я. Марра и И.И. Мещанинова подготовил работу «Опыт научной грамматики марийского языка».

С самого начала трудовая деятельность В.М. Васильева была довольно разносторонняя, сразу же после духовной семинарии приходилось совмещать педагогическую работу с редакционно-издательской и переводческой. С 1907 г. Валериан Михайлович преподавал марийский язык в Казанской земской женской школе. В этом же году издал две учебные книги для марийских школ (в соавт. с П. Глезденевым) и первый марийский журнал «Марла календарь» (до 1917 г. вышло 7 выпусков, 5 из них – под его редакцией). В учебники и журнал включил немало текстов, которые перевел с русского языка на марийский сам. В 1915–1919 гг. преподавал марийский язык в Казанской мужской учительской семинарии. В 1917 г. стал преподавателем марийского языка в Казанском педагогическом институте, в 1918 г. коллегией Казанского пединститута был избран профессором кафедры языка мари. В 1917–1918 гг. принимал участие в редактировании газеты «Ӱжара» («Заря»), которая издавалась в Казани. В 1919 г. работал в Центральном отделе мари при Народном комиссариате национальностей редактором и переводчиком изданий на марийском языке. Так уже в период жизни и деятельности в Казани В.М. Васильев в полной мере сформировался как педагог, просветитель, ученый.

В июле 1921 г. В.М. Васильев переехал в Краснококшайск (Йошкар-Олу). В 1921–1925 гг. преподавал марийский язык в педтехникуме. В 1926–1927 гг. являлся научным сотрудником Марийского центрального музея, на общественных началах работал в различных комиссиях и обществах.

В сентябре 1927 г. вернулся в Казань. До 1931 г. преподавал марийский язык и фольклор на кафедре марийского языка Восточного

пединститута (в 1930 г. был утвержден в должности доцента). В 1928–1930 гг. работал по совместительству научным сотрудником кафедры марийского языка Вятского НИИ краеведения.

В январе 1931 г. был арестован по «делу федералистов», через год приговорен к трем годам ссылки. В связи с этим в 1932–1933 гг. работал в институтах системы образования и науки в Нижнем Новгороде, Петрозаводске, Казани.

Осенью 1933 г. приехал в Йошкар-Олу. В 1934–1937 и 1939–1941 гг. был преподавателем (в течение одного года заведующим) марийской кафедры Марийского пединститута. Более 13 лет (в первой половине 1937 г. и в 1944–1956 гг., до выхода на пенсию) являлся старшим научным сотрудником секции языка в Марийском НИИ (в настоящее время – МарНИИЯЛИ). Продолжал активное участие в научной и общественной жизни республики и после выхода на заслуженный отдых. Умер в 1961 г. в возрасте 78 лет.

В.М. Васильев осуществлял многогранную и «поистине энциклопедическую» научно-исследовательскую деятельность. Он являлся языковедом, этнографом, фольклористом, музыковедом, литературоведом, педагогом-методистом, кропотливым и неутомимым собирателем материалов по языку, духовной и материальной культуре марийцев. Неимоверная широта творчества, глубина и достоверность научных трудов В.М. Васильева обусловлены не только высоким уровнем его теоретических знаний и широким кругозором, но и богатейшими полевыми материалами, которыми он располагал в качестве базы для изысканий.

В.М. Васильев является одним из первых собирателей и исследователей марийского фольклора в крае. Его деятельность в науке началась именно с фиксации произведений устного народного творчества по программе ОАИЭ при Казанском университете. В годы учебы и работы в Казани молодой ученый часто выезжал в близлежащие марийские деревни и записал значительный материал по всем жанрам фольклора. Большую работу по сбору народных произведений организовал, будучи в составе редколлегии «Марла календаря». Так, в 7 выпусках календаря содержится 343 песни, 301 загадка, 606 пословиц, 3 сказки, 2 легенды, 120 примет и поверий, присланных читателями [5, с. 96]. Об их ценности, например, о значении песен известный музыковед О.М. Герасимов отмечает, что «в «Марла календаре» на 1909 г. по цифровой системе нотации им было опубликовано около 30 песен, представляющих огромный научный интерес и в наши дни. Они ценны для нас, прежде всего, своей древностью, к тому же, после того эти мелодии повторно почти нигде не печатались» [3, с. 76]. Позже экспедиции по сбору фольклорного (иногда параллельно и лингвистического) материала состоялись в 1920 (в Казанской, Вятской и Пермской губерниях), 1922 (вместе с будущими знаменитыми композиторами И.С. Ключниковым-Палантаем и Я.А. Эшпаем среди горных марийцев) и 1944 гг. (в Медведевском и Горномарийском районах Марийской республики).

Свои первые фольклорные материалы В.М. Васильев опубликовал в учебниках по родному языку (Казань, 1907; в соавт. с П. Глезденевым), сборнике песен, загадок и сказок «Марий калыкын мурыжо, туштыжо да йомакше» (Казань, 1908). В дальнейшем им выпущен ряд отдельных книг: сборник песен, загадок, сказок, пословиц и поговорок «Марий мут» (Казань, 1918); 3 сборника песен – «Марий муро» (Казань, 1919; включает 311 текстов песен с нотами), «Мари муро» (М., 1923; представлены песни почти всех этнических групп, например, песни луговых и горных марийцев – 74 и 52 соответственно), «Марий муро. I ужаш» (Йошкар-Ола, 1937; содержит 20 тематических групп песен); сборник «Марий калыкын йомакше, ойлымашыже, туштыжо, тошто мутшо, мурыжо» (М., 1931; представляет разные жанры: сказки, предания, народные рассказы, загадки, приметы, пословицы, песни). В 1991 г. издана книга «Марий калык муро», куда вошло более 260 текстов песен с нотами – лучших образцов народных напевов, записанных В.М. Васильевым. Изучив опубликованные ученым фольклорные материалы, современные марийские исследователи пишут о нем как о «грамотном и чутком собирателе». А сборнику «Марий муро» специалистами дана самая высокая оценка: «Этот своеобразный трехтомник – уникальное собрание прекраснейших образцов марийской народной песенной культуры» [3, с. 79]. О классификации же песен, представленной в

сборнике, отмечается: «Просто поразительно, что уже тогда В.М. Васильев точно определил те жанры, на которые впоследствии в советской фольклористике были классифицированы все народные песни» [3, с. 78].

В.М. Васильев разрабатывал и некоторые теоретические вопросы марийского фольклора, прежде всего, музыкального. Так, уже в 1908 г. он написал предисловие к сборнику народных песен А. Аптриева, которое считается одним из первых в крае исследований по устному творчеству марийцев. В нем отражены своеобразное строение и основные художественные особенности текстов марийских песен. Позднее это предисловие было опубликовано с дополнениями отдельной статьей под названием «О характере и строе черемисских песен» в «Известиях ОАИЭ» (т. XXIV, вып. VI, 1909). По поводу статьи и сборников песен В.М. Васильева О.М. Герасимов писал, что наблюдения и выводы уже в первой статье поражают «поистине перспективным видением путей развития фольклористики как науки. Даже после него еще очень долгое время печатали тексты народных песен в четко литературном оформлении, а Валериан Михайлович в своих расшифровках, паспортизации и оформлении сборников уже тогда предвидел тот путь, к чему пришла современная музыкальная фольклористика: подтекстовка должна быть строго по народному произношению» [3, с. 80–81]. В.М. Васильев развил свои мысли о марийских песнях в вводной части сборника «Марий муро. I ужаш», где утверждал, что с изменением жизненных условий становятся другими и характер песен, и художественные особенности, и напевы.

Во взглядах В.М. Васильева на устное народное творчество крупный фольклорист В.А. Акцорин отметил ряд принципиальных особенностей, свидетельствующих о том, что ученый стоял на передовых позициях науки. Это то, что в фольклорных произведениях В.М. Васильев видел своеобразное отражение истории народа и что искусно использовал их в своем творчестве в целях формирования антисамодержавных, антикапиталистических и атеистических идей, патриотических чувств, социалистической культуры [1, с. 90–95].

Большая заслуга В.М. Васильева в изучении проблем этнографии, прежде всего, вопросов культуры и быта, верований и обрядов марийского народа. И в данной области его деятельность была довольно разносторонней – это сбор и издание этнографических материалов, проведение исследований и публикация их.

Основательная научная подготовка в Казани позволяла начинающему ученому вести сбор материала в большинстве случаев комплексно, т.е. параллельно по фольклору, этнографии и языку. Кроме того, в 1909–1910 и 1927 гг. Валериан Михайлович принимал участие в специальных этнографических экспедициях. Например, в 1927 г. собирал экспонаты среди различных групп марийцев в Марийской республике и Уральской области для Марийского центрального музея (тогда работал в музее, также являлся секретарем Марийского общества краеведения). При сборе материалов руководствовался заранее разработанными им самим программами и инструкциями, которые опубликовал в качестве рекомендаций под названиями «Программа для собирания сведений о народе мари» (в газете «Ӱжара» за 9, 12, 26 января 1918 г.), «Инструкция по собиранию этнографических экспонатов для марийского музея» (Краснококшайск, 1925).

Еще во время учебы в университете издал 2 сборника текстов языческих молитв: «Кугу сорта вера марийын кумалтыш мутышт» (Казань, 1917), «Тӱрлӧ марийын кумалтыш мутышт» (Казань, 1918). Несомненно, с течением времени их ценность для науки (в современный период в связи с возрождением язычества и для практики) будет только возрастать.

Научная работа В.М. Васильева по культуре марийцев началась с критических заметок по поводу очерков известного исследователя этнографии поволжских финно-угров С.К. Кузнецова («Из воспоминаний этнографа», «Черемисская секта «Кугу сорта», «Культ умерших и загробные верования луговых черемис»). Заметки были опубликованы в 1910 и 1915 гг. в «Известиях ОАИЭ» (т. XXVI, вып. 1–2; т. XXIX, вып. 1–3). В.М. Васильев «изнутри» знал культуру и быт, обычаи и обряды родного народа, поэтому, познакомившись с очерками, не смог оставаться равнодушным по отношению к явно неверным толкованиям и искажениям. В заметках указал на ряд ошибочных положений признанного ученого, подверг их острой критике, при этом внес значительные поправки,

подтвердил свою характеристику верований, обрядов и обычаев марийцев убедительными фактами и сведениями.

В 1913–1915 гг. В.М. Васильев выступал с рядом докладов по марийской этнографии на заседаниях ОАИЭ. В них охарактеризовал место знахарей, колдунов и заклинателей в духовной жизни марийцев, представления о болезнях, смерти и загробном мире, дал описание похоронных и поминальных обрядов. Доклады были опубликованы в виде очерков под названиями «Черемисы-язычники. Материалы для изучения верований и обрядов черемис» в книгах «Инородческое обозрение» за 1913, 1915 гг. (приложение к ж. «Православный собеседник») и «Верования и обряды народа мари» в «Известиях ОАИЭ» (т. XXXI, вып. 1, 1920). Спустя несколько лет очерки были значительно переработаны, дополнены и выпущены отдельной книгой «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари» (Краснококшайск, 1927). В работе большой интерес вызывают суждения автора о классификации духов низшего порядка в религиозных представлениях марийцев, особенностях жертвоприношений духам, об отдельных эпизодах ритуала похорон и поминок. Важно и то, что здесь нашли отражение не только общие этнографические черты, но и характерные локальные моменты, а иногда и имеющие место исторические изменения.

В 1927 г. в Краснококшайске вышла монография «Марийская религиозная секта «Кугу сорта», представляющая собой «одно из наиболее полных исследований этой секты» [7, с. 59]. Она была подготовлена на основе полевых материалов, полученных автором «из первых рук» – от членов секты. В книге дано детальное описание почти всех сторон культа и быта религиозной организации – история возникновения и развития, организационные принципы, внешний быт, идеология, вероучения, обряды и обычаи и т.д., проведен критический обзор литературы о секте. Известный марийский этнограф Г.А. Сепеев оценил данную монографию как «неоценимый вклад в этнографическую литературу о марийцах» [7, с. 60].

Большой ценностью для этнографов являются незавершенная работа «Родство и свойство в представлениях марийского народа» (1949; опубликована в ж. «Ончыко» («Вперёд») в 2004 г., №№ 8–10), содержащая обильный фактический материал по вопросам семейно-брачных отношений, и неопубликованные исследования «Тотемистические пережитки в воззрениях марийского народа» (1948), «О марийских религиозных празднествах» (1953), «О культуре марийского народа в дореволюционном прошлом» (1953) и др.

Как видно, деятельность ученого в области практической и теоретической этнографии марийцев была чрезвычайно продуктивной. По мнению Г.А. Сепеева, В.М. Васильев «по существу заложил фундамент этнографической науки в Марийской республике» и его заслуга в том, что «осуществлял руководство методической и собирательской работой в этой области, сам принимал в ней самое активное участие, в результате – создал ряд интересных исследований, до сих пор не потерявших своей научной ценности» [7, с. 61]. За работы по этнографии уже в 1923 г. В.М. Васильев был удостоен диплома I степени Всесоюзной сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставки в Москве.

Наибольших высот в науке В.М. Васильев достиг все же благодаря трудам по лингвистике. Был одним из самых «плодотворных и эрудированных марийских языковедов» первой половины XX в. Являясь первопроходцем в марийском языкознании в крае, он выдвинул и с успехом решил многие его ключевые вопросы. В наследии ученого насчитывается более трех десятков работ по разным проблемам родного языка.

В данной области В.М. Васильев также опирался на непосредственные полевые материалы – самые надежные источники языковедения. Их извлекал из фольклорных и этнографических текстов, зафиксированных во время вышеуказанных экспедиций и поступивших от корреспондентов «Марла календаря». Помимо этого, в 1928 г. (во время работы в Восточном пединституте Казани) совершил экспедицию по сбору лексических материалов для словаря наречий марийского языка, специально для этого разработал инструкцию и программу. В 1930 г. совместно с аспирантом Института языка и мышления АН СССР М.П. Чхаидзе выезжал в Моркинский район. В 1934 г. руководил работой лингвистической группы в составе комплексной экспедиции в республике.

Будучи исследователем с широкими интересами, В.М. Васильев внес громадный вклад почти во все отрасли марийского языкознания: лексикологию, прежде всего лексикографию, фонетику, грамматику (морфологию и синтаксис), диалектологию, в разработку проблем литературного языка, графики и орфографии и т.д.

Наиболее весомую часть его лингвистического наследия составляют лексикографические труды. В.М. Васильев самостоятельно составил и издал 3 словаря: «Черемисско-русский словарь. Пособие при изучении черемисского языка» (Казань, 1911), «Марий мутер. Маро-русский словарь» (Краснококшайск, 1924), «Марий мутер. Тӱрлӧ вере илыше марийын мутшым танастарен нергелыме книга» («Сравнительный словарь наречий марийского языка») (М., на титульном листе – 1926, на обложке – 1928). Первый словарь содержит более 2 тысяч часто употребительных слов лугового и восточного наречий. Второй составлен на основе предыдущего словаря, при этом внесены некоторые изменения в словник и значения слов, пересмотрено их написание. По мнению лексиколога Г.С. Патрушева, эти два словаря «выгодно отличаются» от всех ранних «точностью записи слов, достоверностью содержащегося в них лексического материала... сыграли важную роль в выработке лексических, орфографических и в определенной мере орфоэпических норм литературного языка» [6, с. 34]. Общепризнано, в историю марийских гуманитарных наук В.М. Васильев навсегда вошел как создатель уникального словаря наречий «Марий мутер», который составляет «золотой фонд марийской языковедческой литературы». Словарь представляет собой результат кропотливого собирания, обработки, изучения и систематизации марийской лексики в течение почти 20 лет. В нем сосредоточено около 12,5 тысяч слов с иллюстрациями, собранных автором из всех диалектов во время экспедиций, а также из печатных источников. Кроме того, в книгу вошли многие, в первую очередь, авторские, новообразования 1920-х гг. Современные марийские лингвисты чрезвычайно высоко оценивают значение словаря, согласно оценке Г.С. Патрушева, «издание «Марий мутер» – явление выдающееся и исключительное в марийском языкознании» [6, с. 40–41]. В.М. Васильев был одним из авторов и редакторов «Русско-марийского словаря» (Йошкар-Ола, 1928), одним из составителей и практически научным руководителем «Марийско-русского словаря» (М., 1956), содержащего около 21 тысячи слов.

Список исследовательских работ ученого как языковеда открывает статья «К вопросу о транскрипции языка мари», посвященная вопросам орфографии (вышла в газете «Ӱжара» 18 декабря 1917 г.). Здесь установлено правописание безударных конечных гласных в слове согласно гармонии – посредством букв *э, о, ӧ,* а не через *ы* во всех случаях (такое письмо действует и в настоящее время). В.М. Васильев выпустил несколько отдельных книг по языку. В работе «Записки по грамматике языка народа мари: Материалы для этимологии и синтаксиса» (Казань, 1918, переизд. 1919), предусмотренной как учебное пособие, дано описание фонетической и грамматической системы марийского языка. Представлены характеристика звуков «в отдельном их произношении», «начертание звуков в словосочетании», особенности ударения и гармонии гласных; изложены части речи, в частности, падежи и их основные функции, парадигмы спряжения глаголов в разных грамматических категориях; рассмотрены члены предложения и их выражение, сложные предложения, вопросы прямой и косвенной речи, порядка слов в предложении и др. Почти десятилетний опыт работы в качестве преподавателя марийского языка в пединституте Казани и в педтехникуме Йошкар-Олы, а также на различных учительских курсах был обобщен в учебном пособии «Элементарная грамматика марийского языка» (Краснококшайск, 1927). В 1948 г. вышел сборник статей «Некоторые вопросы марийского языкознания» (Козьмодемьянск), в 1958 г. – «Материалы по грамматике марийского языка» (Йошкар-Ола). В сборники включены статьи разных лет по наиболее актуальным вопросам языка. В первую книгу вошли статьи о правописании сложных слов и послеложных конструкций, знаках препинания, роли ударения, видовых свойствах глаголов, особенностях управления слов; во вторую – статьи по отдельным вопросам фонетики, лексикологии, морфологии, синтаксиса, диалектологии, нередко содержащие анализ

марийского материала в плане сопоставления с фактами русского языка.

Осталась до сих пор неизданной самая крупная лингвистическая работа В.М. Васильева – «Курс научной грамматики марийского языка». Ее первый вариант под названием «Опыт научной грамматики марийского языка» был разработан им еще в годы учебы в аспирантуре, тогда он был написан с позиции «нового учения о языке» Н.Я. Марра. В период его работы в МарНИИ рукопись была серьезно доработана и в 1947 г. представлена в качестве диссертации на защиту. 11 марта того же года В.М. Васильев успешно защитил ее на Ученом совете Института языка и мышления и Ленинградского отделения Института русского языка АН СССР и был удостоен ученой степени кандидата филологических наук. В исследовании подвергнута системному анализу вся грамматика марийского языка, содержатся разделы об истории изучения, фонетике, морфологии и синтаксисе. В 1950-х гг., уже после языковой дискуссии, В.М. Васильев снова занимался переработкой курса грамматики, освобождал его от положений марровской теории. Впоследствии результаты исследования отдельных вопросов опубликовал в статье «Наклонения и некоторые отглагольные формы в марийском языке» (1955) и в вышеназванной книге «Материалы по грамматике марийского языка» (1958).

В.М. Васильевым написаны многочисленные статьи по лингвистике. Так, в связи с актуальной тогда идеей создания единого литературного языка в одной из первых статей «К вопросу об объединении наречий и говоров марийского языка» (ж. «Марийское хозяйство», 1926, № 5–6) была рассмотрена в сравнительном плане лексика марийских диалектов, а также изложены некоторые ареальные явления в фонетике и морфологии. В последующих статьях освещены вопросы образования сложных слов и их правописания (1931, 1953), орфографии (1936), отдельных грамматических категорий глаголов – времен и наклонений (1940, 1955), внутренних законов развития языка (1953). В 1948 г. в первом томе «Ученых записок» МарНИИ вышли сразу четыре его статьи, посвященные семантическим и логическим связям речи в интонационном ее преломлении, функциональной семантике, пережиткам аморфно-семантической системы, идиомам и иносказательным словам.

В.М. Васильев сделал неимоверно много в области формирования и развития марийского литературного языка. Ему приходилось периодически заниматься решением практических и теоретических проблем литературного языка, в т.ч. графики и орфографии, определения диалектных основ, путей обогащения лексики (в первую очередь, на базе собственных возможностей языка), выработки грамматических норм.

Итак, в своих лингвистических изысканиях В.М. Васильев подверг глубокому исследованию самые разные стороны марийского языка. Благодаря его трудам многие специфические черты, закономерности языка стали достоянием науки. Главные неоспоримые достижения ученого впоследствии составили основу современной марийской научной грамматики. По признанию марийских специалистов, «языковедческая деятельность В.М. Васильева составляет целую эпоху в истории марийской лингвистики» [4, с. 20]. За большие заслуги в области марийского языкознания в 1957 г. В.М. Васильеву была присуждена ученая степень доктора филологических наук без защиты диссертации по совокупности работ.

В.М. Васильев является также «одним из зачинателей марийской литературы» [2, с. 83], ибо его литературное творчество было неразрывно связано с первоначальным периодом марийской литературы, с ее первыми шагами. На страницах школьных хрестоматий (1906, 1907) и «Марла календаря» были напечатаны его первые нравоучительные стихотворения и басни. В дальнейшем вышло 3 сборника его рассказов и сказок для детей, написанных на основе фольклорных произведений (1909, 1926, 1927). В.М. Васильев выступал и как литературовед. На страницах марийской печати публиковал статьи о языке художественной литературы, творческой специфике отдельных писателей, рецензии на новые литературные произведения. В 1930 г. издал книгу «Материалы по поэтике на марийском языке» (Казань), где получили освещение особенности художественного мастерства известных марийских писателей.

В.М. Васильев с самого начала трудовой жизни большое внимание уделял переводческой работе, переводил тексты для «Марла календа-

ря», рассказы из русской истории, стихотворения А. Пушкина, Н. Некрасова, басни И. Крылова, тексты песен (например, «Интернационала»), а также официальных документов, в т.ч. Конституции 1918 г., брошюры по вопросам просвещения, агрономии и медицины.

В.М. Васильев был удивительно многогранным талантливым исследователем, неутомимым тружеником в науке и на педагогическом поприще, активным деятелем в общественной жизни. Он внес бесценный вклад в изучение языка, этнографии, фольклора марийского народа. Был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1946), Почетной грамотой Президиума Верховного Совета Марийской АССР (1958). Одним из первых среди марийцев был удостоен почетного звания члена Финно-угорского общества при Академии наук Финляндии. Его именем названа одна из улиц Йошкар-Олы. В 1983 г. Марийскому научно-исследовательскому институту языка, литературы и истории присвоено имя В.М. Васильева, что является признанием его больших заслуг в развитии научного учреждения и в целом гуманитарных наук в республике.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Акцорин В.А.* Взгляды В.М. Васильева на фольклор // В.М. Васильев: Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения ученого / Сост. А.Е. Китиков / МарНИИ им. В.М. Васильева. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. – С. 90–95.

2. *Васин К.К.* В.М. Васильев – один из зачинателей марийской литературы // В.М. Васильев: Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения ученого / Сост. А.Е. Китиков / МарНИИ им. В.М. Васильева. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. – С. 83–90.

3. *Герасимов О.М.* В.М. Васильев – собиратель и исследователь песенного творчества // Валериан Михайлович Васильев / МарНИИ при Совете Министров Марийской АССР. – Йошкар-Ола, 1974. – С. 74–81.

4. *Иванов И.Г.* В.М. Васильев – основоположник советского марийского языкознания // В.М. Васильев: Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения ученого / Сост. А.Е. Китиков / МарНИИ им. В.М. Васильева. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. – С. 12–20.

5. *Китиков А.Е.* Вклад В.М. Васильева в марийскую фольклористику // В.М. Васильев: Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения ученого / Сост. А.Е. Китиков / МарНИИ им. В.М. Васильева. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. – С. 95–107.

6. *Патрушев Г.С.* Лексикографические труды В.М. Васильева // В.М. Васильев: Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения ученого / Сост. А.Е. Китиков / МарНИИ им. В.М. Васильева. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. – С. 31–41.

7. *Сепеев Г.А.* Этнографические исследования В.М. Васильева // Валериан Михайлович Васильев / МарНИИ при Совете Министров Марийской АССР. – Йошкар-Ола, 1974. – С. 51–61.

Сибатрова Серафима Сергеевна
кандидат филологических наук, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: simasibatrova802@rambler.ru

Sibatrova Serafima Sergeevna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: simasibatrova802@rambler.ru

УДК 811.511.151

ВКЛАД В.А. МУХИНА-САВИ В РАЗВИТИЕ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ (к 130-летию со дня рождения)

© 2018 г. Г.А. Эрцикова

Мухин (Сави) Владимир Алексеевич (1888–1938) был человеком разносторонних интересов: общественным деятелем, литератором-публицистом, педагогом, ученым, поэтом, музыкантом. В его трудах, наряду с проблемами литературоведения, фольклористики, этнографии, музыки, педагогики, социологии, философии, затронуты и проблемы марийского языкознания.

Интерес к родному языку В.А. Мухин начал проявлять еще до революции – с большим интересом изучал марийский фольклор, особенно народные песни; переводил с русского языка на марийский произведения русских классиков [7, с. 51].

В 1918 году являлся редактором газет «Ӱжара (Жерӓ)» ‘«Заря»’ и «Йошкар кече» ‘«Красный день»’. По словам И.Г. Иванова, под редакторством В.А. Мухина язык газеты «Йошкар кече» стал отличаться «образной простотой фольклорно-разговорной речи и заметной обработанностью, приспособленностью и нормированностью литературного языка. Это давало возможность в доступной форме излагать на марийском языке сложные мысли общественно-политического и научно-философского характера» [3, с. 69].

Несмотря на это, конкретным изучением языковых вопросов он стал заниматься только в 1920-х гг. Как известно, после образования Марийской автономной области в крае важное место отводилось марийскому языку, как символу национальной идентификации, национального самосознания. Постановление президиума облисполкома от 28 ноября 1921 года обязывало ввести употребление марийского языка во всех государственных учреждениях и предприятиях области наравне с русским. 23 ноября 1923 года другим постановлением президиума облисполкома марийский язык был объявлен наряду с русским официальным языком в пределах Марийской области. Вопросами языка непосредственно занялись партийные и правительственные органы, учителя, писатели, редакторы и издатели, представители марийской интеллигенции. Вся эта разносторонняя деятельность вылилась в широкое движение, для которого появилось специальное выражение «Реализация марийского языка» (РМЯ).

Для успешного проведения языкового строительства 8 августа 1924 года при облисполкоме была организована специальная комиссия, в дальнейшем получившая название «Комиссия по РМЯ». Первоочередными задачами комиссии являлись: «1) разработка мероприятий по реализации марийского языка и проведение их в законодательном порядке; 2) наблюдение и руководство выпуском литературы, распоряжений и т.д. на марийском языке; 3) руководство, направление и наблюдение за работой по практическому проведению в жизнь национализации аппаратов» [8, с. 13]. В ведении комиссии находились также разработка научной и политической терминологии, создание образцов деловых бумаг, решение вопросов обогащения словарного фонда марийского языка.
В. Мухин, будучи заведующим областным отделом народного образования, «непосредственно включился в ее работу» [20, с. 73].

В 1922 году на страницах журнала «У илыш» ‘«Новая жизнь»’ появляется статья В.А. Мухина «Марий калыкын йылмыже вийныме нерген» ‘«О развитии языка народа мари»’ [13]. Это первая статья, где рассматривается языковая проблема марийского народа – проблема формирования марийского литературного языка. Автор отмечает, что центром развития марийского литературного языка должна стать

недавно созданная Марийская область, потому что именно здесь имеются все условия для улучшения интеллектуальных, управленческих способностей марийского народа; потому что здесь печатаются газеты, издаются различные книги. На вопрос «Можно ли создать единый литературный язык для марийского народа?» отвечает: «Маробласть почылтын гын, чыла марий-шамычлан йӧршӧ йылмымат ышташ лийэш» [13, с. 27] ‘Если удалось образовать Марийскую область, можно создать и общий для всех марийцев язык’ (здесь и далее перевод наш. – *Г.Э.*). Во избежание трудностей в совершенствовании марийского языка, В. Мухин предлагает среди марийского народа распространять марийские книги, чтобы люди могли усердно читать и учиться.

Эту же мысль В.А. Мухин высказал и развил в 1925 году на II съезде работников просвещения. В докладе «Марий йылмын вийнымэ корныжо» [4, с. 19–20] ‘«Пути развития марийского языка»’ он отмечает, что для продвижения марийского языка необходимо предпринять следующие основные шаги: 1. «…чла марийлан ик книга (литератур) йылмым виктарэн шуктыман. Тыгай тӱҥ йылмылан вэрласэ тӱрлӧ марий йылмэ (наречия) коклаштэ кожла марий йылмым кэлшышылан шотлаш лийэш» (‘Необходимо оформить один марийский литературный язык. Таким основным подходящим языком из различных местных марийских языков (наречий) можно считать язык марийцев лесного левобережья Волги’); 2. «…чла школ-влакыштэ тунэмшэ-влакым марий йылмэ дэн тунукташ тӱҥалаш кӱлэш…» (‘Во всех школах необходимо начать преподавать на марийском языке’); 3. «…марий йылмым учрэждэньлаштэ, тӱрлӧ погынмаштэ, озанлык, торгаймэ пашашкат пуртыман. …совэт, партий, моло пашамат марий йылмэ дэн штыман» (‘Марийский язык необходимо ввести и в учреждения, использовать его в различных собраниях, в хозяйственной работе, в торговом деле. Советскую, партийную и другую работу тоже надо проводить на марийском языке’) [4, с. 20].

В итоге II съезд работников просвещения вынес решение считать высказанные в докладе В.А. Мухина предложения основными путями в развитии марийского литературного языка.

В середине 20-х годов В.А. Мухин наряду с В.М. Васильевым, Г.Г. Кармазиным, Аги (Л.В. Васильевым) и др. участвовал в разработке марийских терминов. В этот период в жизнь марийского народа стало входить огромное количество новых понятий, для выражения которых словообразовательных средств родного языка было недостаточно. В таких случаях В.А. Мухин призывал использовать русские заимствования: «…йужо чыла калыклан йӧршӧ мутым пуртыде ок лий: трактор, аэроплан, капиталист, коммунист марлат тугак лийэш» (‘отдельные интернациональные слова нельзя не заимствовать: трактор, аэроплан, капиталист, коммунист и в марийском языке не подлежат изменениям’), – писал он в статье, посвященном новым марийским словам [17]. Однако одним из эффективных средств пополнения марийской лексики он все же считал возможности родного языка: «Кусараш лиймэ мутым кусардэ кодыман огыл, адак марла у мутым штыман» [17] ‘Слова, которые подлежат переводу, необходимо переводить, также надо создавать новые марийские слова’. В качестве примера он привел следующие, созданные им, новые термины: *шӱдымаш* ‘приказ’, *шӱдалтымаш* ‘распоряжение’, *ойпидыш* ‘решение, постановление’, *шӱдалткагаз* ‘циркуляр’, *шуктымышой* ‘донесение (устное)’, *шуктымашкагаз* ‘донесение (письменное)’, *муткагаз* ‘отношение (письменное)’, *вашмут* ‘ответ’ и др.

Немало авторских неологизмов В.А. Мухин включил в свой учебник «Тӱҥалтыш марий йылмэ урок-влак» («Первоначальные уроки марийского языка») [19]. Эта книга предназначена для русских, изучающих марийский язык. Условно она делится на две части: 1) грамматика марийского языка и 2) материалы для чтения, содержащие статьи самого составителя, И. Кедрова, И.Д. Данилова и небольшие заметки неизвестного автора. Грамматическая часть учебника распределена на двадцать три урока. Каждый урок связан с предыдущим и посвящен какой-либо отдельной теме. В работе все марийские слова даны с переводом на русский язык.

Представим некоторые из новых слов: *савыш* ‘наклонение’, *шӱдымаш савыш* ‘повелительное наклонение’, *кончыш савыш* ‘изъявительное наклонение’, *лӱммут* ‘имя существительное’, *палэмут* ‘имя прилагательное’, *койыш-умландарышэ мут* ‘наречие’, *поч-мут* ‘послелог’, *лийшаш жап* ‘будущее время’, *мутлончыш*

‘этимология’, *кӱдылужаш* ‘приставка’ и др. Небольшое количество грамматических терминов совпадает с теми, которые использованы в учебнике Г.Г. Кармазина «Марий йылмылончыш» ‘«Марийская грамматика»’ 1926 года издания [5, с. 84–85], ср., например: *йылмылончыш* ‘грамматика’, *йӱкпалэ* ‘буква’, *ой* ‘предложение’ и др. Известно, что в 1924 году при научно-методическом бюро была образована специальная комиссия для разработки технических и научных терминов и названий на марийском языке. Над созданием грамматических терминов работал Г.Г. Кармазин [1, с. 69]. Вполне вероятно, что В.А. Мухин при работе над книгой обращался к его терминам. Однако, в отличие от учебника В.А. Мухина, в учебнике Г.Г. Кармазина большей частью дан материал из области марийской фонетики. Несмотря на то, что список новых слов Г.Г. Кармазиным назван «Йылмылончыш лӱм мутэр» (‘«Словарь грамматических терминов»’), в нем преобладают фонетические термины, и практически нет тех необходимых терминов, которые можно было бы использовать при описании марийской морфологии и синтаксиса, поэтому В.А. Мухин создавал их сам.

В. Мухин является одним из составителей и редакторов русско-марийского словаря 1928 года издания. Словарь готовился по поручению Мароблисполкома особой комиссией из двенадцати человек, трое из которых были горными марийцами. В книгу включены «слова коренные, а из производных более употребительные» [9, с. III]. Горномарийский перевод слов помещен в квадратных скобках за лугово-восточным переводом. В предисловии отмечено: «Окончательное редактирование и уточнение переводов слов вост.-луговой части произведены т.т. Мухиным В.А. и Васильевым В.М. При этом слова, отмеченные звездочками, представляют проекты новых слов и терминов на основе корней марийского языка; они принадлежат б. ч. последним редакторам словаря. Транскрипция горномарийской части словаря представлена в окончательной редакции И.Т. Митюка и никаким изменениям не подвергалась» [9, с. V]. Путем использования словообразовательных средств родного языка созданы, например, такие слова, как *сэрышоза* ‘автор’, *вуйалызэ* ‘администратор’, *колтымпалэ* ‘адрес’, *мутпалэ* ‘азбука’, *койландарышэ* ‘актер’, *азалтышэ* ‘акушерка’, *руштык* ‘алкоголь’, *ончалтыш-кнага* ‘альбом’, *йодкагаз* ‘анкета’, *канышжап* ‘антракт’, *эмвер* ‘аптека’, *акрэтлыш-шанчэ* ‘археология’, *кавашанчэ* ‘астрономия’, *йырйуж* ‘атмосфера’, *ошык* ‘белок’, *канэр* ‘беседка’ и др. Грамматические термины в издании занимают небольшое место, отдельные из них схожи с теми, которые использовал в вышеназванном учебнике В. Мухин, например: *йӱкпалэ* ‘буква’, *ой* ‘предложение’, *мутлончыш* ‘этимология’, *мут-лодэж* ‘залог’, *койыш-мут* ‘глагол’ и др. Небольшое количество новых слов из словаря вошло в употребление и функционирует в наши дни, это – *ойпидыш* ‘решение’, *эрвел* ‘восток’, *талэшке* ‘герой’, *йӱклымаш* ‘голосование’ и др.

В.А. Мухина тревожило то, что в период развития делопроизводства на марийском языке марийский литературный язык может превратиться в «чиновнический язык». В одном из статей он отмечает, что в настоящее время в сельских советах на марийском языке пишут, калькируя структуру русского языка, что ведет к большому разрыву между письменно-литературным языком и живой народной речью; что такой язык марийцы не поймут и не воспримут. При оформлении деловых бумаг, документов он призывал не отрываться от живой народно-разговорной речи [12].

Несмотря на это, как отмечает И.Г. Иванов, «этого принципа он сам не всегда последовательно придерживался в своей языковедческой деятельности… сам неумеренно увлекался созданием новых слов, о чем красноречиво свидетельствует его лингвистическая терминология, целиком построенная на словообразовательных возможностях родного языка… что вызвало справедливое недовольство общественности» [3, с. 76].

В 1930 году, после открытия Марийского научно-исследовательского института (МарНИИ), директором которого был назначен В.А. Мухин, вопросами письменности и литературного языка стало заниматься это научное учреждение.

В 1932 году в обобщающей статье о научной работе Марийской области В. Мухин отметил, что за два последних года научная работа в области изучения природного богатства, лесного и сельского хозяйства, промышленности, дорожного строительства, здравоохранения суще-

ственно продвинулась вперед. В развитии же марийского языка, пишет ученый, нельзя сказать, что дела идут хорошо. Как раз в эти дни должны изучить язык яранских марийцев. Начали составлять картотеку марийского языка [14].

Практически такая же мысль прозвучала в 1933 году по поводу марийского алфавита, орфографии и терминологии. «К сожалению, – пишет В.А. Мухин, – у нас мало утешительного во всех этих направлениях работ. МарНИИ работал в этой части слабо. К настоящему моменту составлен Горно-Марийский словарь. Имеются зачатки фразеологического словаря в отношении усваиваемых (так наз. «иностранных») терминов и начаты работы по составлению фонетического и идеоматического словарей» [16, с. 77]. В марийском алфавите, считает ученый, необходимо провести коренные изменения, чтобы он был «фонетически приближенным к говору массы трудящихся» (16, с. 79). Марийская орфография, по его мнению, должна строиться на двух принципах – фонетическом и морфологическом, она должна быть «простой, общедоступной и, след., легкой для усвоения; кроме того, должна быть определена стандартность написаний» [16, с. 79]. Словотворчество на базе собственных возможностей он также считал одним из эффективных способов пополнения марийской терминологии и как дополнительное средство – использование русских заимствований, оформленных в соответствии с фонетическими особенностями марийского языка. Литературный язык марийцев, подчеркивает В. Мухин, должен быть приближенным к живой народной разговорной речи и развиваться на основе всех диалектов.

В 1934 году под руководством В.А. Мухина и по инициативе Угро-финского сектора ВЦКНА и МарНИИ была организована первая лингвистическая экспедиция по изучению марийского языка. Состав экспедиции состоял из одиннадцати человек – это научные сотрудники МарНИИ, студенты-практиканты МарПИ, аспиранты и работники ОГИЗа. Участники экспедиции разделились на три отряда, что было вызвано «обширностью территории обследуемых районов, наличием 2-х основных языков (горно-марийского и лугово-марийского), 2-х диалектов (Санчурско-Яранского и привосточного (Вичимаринского-Китяковского) и 23 говоров и подговоров, имеющихся внутри основных группировок марийского языка в этих районах» [15, с. 116].

Во время этой экспедиции особое внимание обращалось на доступность литературного языка носителям диалектов, собирались материалы для выявления диалектных различий марийского языка на различных уровнях (фонетическом, лексическом, морфологическом, синтаксическом). В результате экспедиции была составлена схематическая карта, отображающая диалектные объединения (наречия, группы говоров) на территории распространения марийского языка и выделены четыре основные группы диалектов: цакающая, цокающая, чокающая, лакающая. «Однако для полной научной характеристики современного состояния марийского языка, – отмечает В. Мухин, – необходимо продолжить изучение языка восточных мари» [16, с. 132].

В 30-х годах большое место отводилось также вопросам улучшения графики и орфографии. В период активного формирования литературного языка был необходим единый принцип написания слов, особенно русскоязычных заимствований.

В.А. Мухиным и И.С. Капитоновым был подготовлен проект унифицированного алфавита и орфографии, впоследствии получившее название «проект унификаторов». Основной принцип усовершенствованного проекта – сближение марийской орфографии с русской. Предлагалось правописание прежних сочетаний *йэ, йо, йу, йа* заменить буквами *е, ё, ю, я*, отказаться от буквы *й* в конце слова, обозначать палатализации *н* и *л* без введения специальных знаков, слитно писать послелоги *ден* и *гыч* и др. [10; 21]. Проект «унификаторов», как отмечено в предисловии брошюры «Библиотек дэн граматик термин-влак» («Библиотечные и грамматические термины») 1935 года издания, одним из составителей и ответственным редактором которой является В. Мухин, «практические работники в центре и на местах приветствуют… о чем мы имеем много отзывов от массы учительства, работников издательства, ОНО и Учпедгиза. Проект об уточнении марийского алфавита с введением букв *е, ё, ю, я, щ*, в марийском язык одобрен Мар. Облоно и с текущего уч. года подлежит

проведению в жизнь» [10, с. 2]. Однако этим планам не суждено было осуществиться. Все выступившие в дискуссии перед первой языковой конференцией 1937 года высказались против нововведений. В.М. Васильевым и Г.Г. Кармазиным был составлен контрпроект [2; 6]. Из-за последовательного отстаивания традиционной орфографии их стали называть «принципиалистами».

Другой важной проблемой в марийской орфографии был вопрос о букве *ы*. Проект Капитонова-Мухина предлагал обозначать заударные серединные гласные в словах с лабиализованными ударными с помощью *ы* (*ӱдыр* вм. *ӱдӱр* ‘девушка’, *шӱдыр* вм. *шӱдӱр* ‘звезда’) и унифицировать обозначение всех безударных конечных гласных в виде ы (*ургызы* вм. *ургызо* ‘портной’, *пашазы* вм. *пашазэ* ‘рабочий’) [18; 21, с. 10–11, 26–27]. Большинство языковедов тогда поддержало это предложение.

В середине 30-х годов в связи с составлением проекта нового алфавита и орфографии подверглись пересмотру и вопросы оформления новых заимствований – было предложено писать такие слова «с возможно большим сохранением их русской орфографической формы» [21, с. 12]. Однако такое предложение не нашло последователей и было отвергнуто.

Унифицированная орфография по инициативе В.А. Мухина в течение некоторого времени была опробована на практике [11]. «Директор Мухин, – отмечал В.М. Васильев, – писал статьи (напр., в газету «Марий коммун») и рассказы для журнала «У вий» по новой своей транскрипции... По согласованию вопроса с МарНИИ был организован опыт проведения в жизнь нового алфавита также на страницах массовой газеты на марийском языке «Ленин ой» [2, с. 4].

По новой орфографии была издана и вышеназванная брошюра по библиотечным и грамматическим терминам [10]. Названная работа по просьбе учителей начальных и средних школ, библиотечных работников и избачей выпущена Марийским научно-исследовательским институтом. Составителями являются сотрудники МарНИИ В.А. Мухин, Г.Г. Кармазин, В.Т. Соколов. Кроме списка грамматических терминов, созданных Г.Г. Кармазиным и В.Т. Соколовым, и списка наиболее употребительных библиотечных терминов, в брошюру включен «Проект некоторых дополнений и изменений алфавита марийского языка», с указанием автора (МарНИИ) представлено предисловие и даны некоторые замечания по поводу составления терминов по грамматике марийского языка.

Таким образом, В.А. Мухин положил немалые усилия для развития марийского языкознания в 1920–1930-х годах. При его активном участии начал обогащаться словарный и терминологический состав марийского литературного языка, было организовано целенаправленное изучение марийских диалектов, разрабатывались вопросы алфавита и орфографии. В настоящее время языковое научное наследие В.А. Мухина имеет большое значение в изучении истории марийского языкознания.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Апакаев П.А.* Просветители Марийского края. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1990. – 180 с.

2. *Васильев В.М.* К вопросу о новой орфографии лугово-восточного марийского литературного языка. В порядке обсуждения к первой марийской научной языковой конференции. – Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1936. – 20 с.

3. *Иванов И.Г.* Языковедческая деятельность В.А. Мухина // В. Мухин (Сави). – Йошкар-Ола, 1979. – С. 68–80.

4. Йылме нерген марий туныктышын II погынымашыже мом каласен // У илыш. – 1925. – № 9. – С. 19–20.

5. *Кармазин Г.Г.* Марий йылмэ лончыш. I кыдеж. Ойлымаш. Мут каласэн моштымаш. Йӱк-влак. – Моско: С.С.С.Р. Калык Рӱдӧ Савыктыш, 1926. – 88 с.

6. *Кармазин Г.Г.* Тезисы к докладу об орфографии, фонетике и морфологии лугово-восточного наречия марийского языка. В порядке обсуждения к первой марийской научной языковой конференции. – Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1936. – 48 с.

7. *Куликов В.И.* Жизнеутверждающий талант писателя // В. Мухин (Сави). – Йошкар-Ола, 1979. – С. 51–68.

8. *Мустаев Е.Н.* Партийное руководство развитием марийского литературного языка // 200 лет марийской письменности: Материалы научной сессии. – Йошкар-Ола, 1977. – С. 10–23.

9. Мутэр. Русско-марийский словарь. – Краснококшайск: Изд-е Маробиздата, 1928. – 643 с.

10. *Мухин В.А., Кармазин Г.Г., Соколов В.Т.* Библиотек ден грамматик термин-влак. – Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1935. – 16 с.

11. *Мухин В.* Алфавит дискуссий кайме нерген // Марий коммун. – 1936. – 2 апрель.

12. *Мухин В.А.* Марий йылмым чиновник йылмыш савырыман огыл // Йошкар кече. – 1927. – 10 июль.

13. *Мухин В.А.* Марий калыкын йылмыже вийныме нерген // У илыш. – 1922. – № 5–6. – С. 26–28.

14. *Мухин В.А.* Марий областьын наук пашаже // Марий коммун. – 1932. – 7, 10, 11 ноябрь.

15. *Мухин В.А.* Предварительный отчет о работе марийской лингвистической экспедиции ВЦКНА и Марийского НИИ 1934 г. // МАО. – 1934. – № 10–12. – С. 115–132.

16. *Мухин В.А.* С пленума Научного Совета Всесоюзного Центрального Комитета нового алфавита (Н.С.В.Ц.К.Н.А) и некоторые задачи в области развития марийского литературного языка // МАО. – 1933. – № 5–6. – С. 64–80.

17. *Мухин В.А.* У марий мут-влак нерген // Йошкар кече. – 1927. – 23 июль.

18. *Мухин В.А.* «Ы» буква верч // Марий коммун. – 1936. – 1 июнь.

19. *Сави В.* Тӱҥалтыш марий йылмэ урок-влак. – Йошкар-Ола: Маробиздатын савыктымыжэ, 1927. – 72 с.

20. *Сануков К.Н.* Владимир Мухин-Сави: очерк жизни и деятельности. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2013. – 132 с.

21. *Яковлев Н.Ф., Капитонов И.С., Эпин С.Г.* Вопросы марийской орфографии. В порядке обсуждения к первой марийской научной языковой конференции. – Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1936. – 48 с.

Эрцикова Галина Алексеевна
кандидат филологических наук, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: galina.ehrcikova@yandex.ru

Ertsikova Galina Alekseevna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: galina.ehrcikova@yandex.ru

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 94 (470.13)

Рец.: Турубанов А.Н. Исчезнувшее село. Очерки истории Кобры. – М., 2017. – 128 с.

© 2018 г. О.А. Кошкина

Сегодня обращение исследователей к истории районов, отдельных населенных пунктов как составляющих региона и страны в целом стало одной из приоритетных задач. Это значительно расширяет методологическую, концептуальную и источниковую базу. В 2017 году вышло новое научное издание – монография заслуженного деятеля науки Республики Коми, профессора А.Н. Турубанова «Исчезнувшее село. Очерки истории Кобры». В книге на основе архивных материалов рассматривается история села с основания до 1976 года.

Издание состоит из введения, основной части, делящейся на разделы по хронологическому принципу, списка основных источников и литературы, приложений, в которых приведены архивные документы, и т.д. Структура издания отличается четкостью, логичностью, доступностью и наглядностью восприятия материала, продуманно раскрывается содержание поставленной проблемы.

Во введении обосновывается актуальность темы научного издания. Особо подчеркивается, что «история села не была еще предметом специального исследования».

Основу работы составили документы архивов – Национального архива Республики Коми, муниципальных архивов, материалы историко-демографического справочника «Населенные пункты Республики Коми», издания «Труженики тыла. Койгородский район», издания официальных органов власти и управления, материалы периодической печати. Особой группой источников стали материалы передвижной выставки «История страны в семейных реликвиях». Критический подход к отбору источников и комплексный анализ стали непременными условиями их использования. Так, в работе были использованы документы партийной и комсомольской организаций села Кобра, сельского совета, колхоза «Искра», советских и хозяйственных органов управления Визингского (Сысольского) и Койгородского районов, межведомственной комиссии по лесозаготовке при Коми облисполкоме, Президиумов Коми облисполкома и Верховного Совета Коми АССР и др. Кроме того, использованы работы краеведов, посвященные отдельным эпизодам истории села Кобры.

А.Н. Турубанов выделяет несколько периодов в истории развития села: дореволюционный период (с XV века), первые годы Советской власти (1917–1920-е годы), коллективизация (1930-е годы), военный период (1941–1945), послевоенные годы (1946–1958) и создание совхоза (1959–1976).

При изучении каждого периода автор выделяет их особенности. Утверждение об использовании территории водного бассейна реки Кобра в качестве промысловых угодий с конца XV века автор основывает на сведениях из жалованной грамоты Ивана III жителям Перми Вычегодской 1485 года. Первое упоминание о населенном пункте Кобра он относит к XVIII веку, основываясь на второй всероссийской ревизии 1745–1747 годов. По данным XIX века? основными занятиями населения здесь были земледелие (ячмень, рожь, овес, картофель, лен, конопля) и скотоводство, а также лесное производство, изготовление лодок.

После революции 1917 года в селе, как и по всему краю, наблюдался значительный экономический спад. Коллективизация 1930-х годов имела свои особенности, в том числе

отмечается территориальная удаленность села, оторванность от создаваемой инфраструктуры, МТС, отсутствие дорог и т.п. После крупных пожаров 1934 года сложились определенные трудности в лесозаготовительной отрасли. В 1936 году даже была предпринята попытка перейти из Коми области в Вятский край.

В годы Великой Отечественной войны началось «запустение» деревни. Принятые после войны меры по поднятию сельского хозяйства оказались недостаточными. В 1958 году колхозное хозяйство села было передано в совхоз «Койгородский». Начался некоторый подъем производства. Но «исход» из деревни продолжался, и в 1973 году Коберский сельсовет был ликвидирован. Жители села Кобра переселились в близлежащие лесопункты и другие местности.

В заключении автор прослеживает дальнейший трудовой путь жителей села. В приложении приводит архивные документы, которые наглядно иллюстрируют излагаемый материал. Кроме того, в работе использованы воспоминания очевидцев и участников событий – жителей села Кобра.

Монография «Исчезнувшее село. Очерки истории Кобры» отличается актуальностью темы, привлечением широкого круга источников и вносит определенный вклад в изучение истории развития российских регионов. Книга предназначена для исследователей и всех, кто интересуется историей Коми края и страны.

Кошкина Ольга Анатольевна
кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: koshkina_81@mail.ru

Koshkina Olga Anatolyevna
Candidate of History, Leading Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: koshkina_81@mail.ru

УДК 94 (470.343)

Рец.: Акшиков А.Г. Земская интеллигенция Марийского края во второй половине XIX века: монография. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2018. – 274 с.

© 2018 г. Н.С. Попов

Рецензируемая работа посвящена изучению актуальных проблем становления, развития земской интеллигенции, ее роли в деятельности уездных земств и, в целом, истории Марийского края второй половины XIX века. Основное внимание уделено вопросам становления и формирования основных профессиональных групп земской интеллигенции, определению ее социального состава и культурного уровня, профессиональной деятельности, экономического, социально-правового, общественного положения, характеристике участия в решении различных проблем развития региона, особенностей повседневной жизни.

Источниковой базой этого комплексного изучения стали опубликованные (законодательные акты, статистические источники, журналы постановлений уездных земских собраний и отчеты земских управ, материалы публикаций центральных и местных журналов и газет) и неопубликованные, впервые вводимые в научный оборот документы уездных земств. Особый интерес представляют выявленные автором архивные материалы из фондов земских управ, инспекторов народных училищ, штатных смотрителей училищ, уездных училищных советов, а также губернских правлений, канцелярий губернаторов, Вятского губернского комиссара Временного правительства, казанских высших учебных заведений и т.д. В ходе работы над темой автор выявил и опубликовал отдельной книгой воспоминания известного земского деятеля Казанской губернии Н.А. Мельникова, а также сборник, посвященный жизни и деятельности земских врачей Марийского края.

А.Г. Акшиков в системе земства выделяет три социальные группы: земские деятели, земские служащие и земская интеллигенция. К числу последних он относит только нанятых земством на службу людей, профессионально занимающихся интеллектуальным трудом (с. 31), которых современники также называли «третьим элементом» (с. 33).

В результате скрупулезной работы над источниками А.Г. Акшикову удалось установить динамику изменения численности земской интеллигенции края, особенности формирования профессиональных групп (медиков, ветеринаров, агрономов, учителей), определить социальное происхождение, место рождения и учебы, уровень профессиональной подготовленности, возраст, стаж работы, национальное происхождение, религиозную принадлежность большинства представителей интеллигенции. Достаточно интересным, на наш взгляд, представляется анализ социального происхождения земской интеллигенции. Он был неоднородным и в течение исследуемого периода в разных профессиональных группах менялся по-своему. Немало внимания уделяется характеристике кадровой политики уездных земств, их участия в подготовке учителей. Проведенное автором исследование позволило установить основные объективные и субъективные факторы, повлиявшие на становление и формирование профессиональных групп земской интеллигенции каждого из уездов региона. В целом, как показывает исследование, в Марийском крае в конце XIX века численность представителей земской интеллигенции составила 271 человек (в том числе 196 учителей), подавляющее большинство которых имело среднее и профессиональное образование.

Весьма содержательным является раздел, посвященный характеристике профессиональной деятельности и условий труда земских интеллигентов. Автор позитивно оценивает деятельность интеллигенции, отмечает, что ей приходилось заниматься не только расписанными в инструкциях обязанностями. Кроме

того, специалисты-профессионалы нередко сами выступали инициаторами прогрессивных новшеств в земской деятельности, немало способствуя тем самым социально-экономическому развитию региона. Этому в какой-то степени благоприятствовала дифференцированная система оплаты труда.

В рецензируемой работе подробно рассматриваются характерные изменения в системе оплаты труда специалистов основных профессиональных групп в уездах региона. Автор отмечает, что в исследуемый период оплата труда земской интеллигенции постепенно росла. Земства обращали внимание на образовательный уровень специалистов, наличие достаточного опыта и стажа работы в уезде. Существовала система начисления надбавок за выслугу лет, результативную работу. Тем не менее, как отмечает автор, заработная плата учителей, низшего медицинского и ветеринарного персонала, аптечных работников (кроме провизора) была недостаточной для удовлетворения их интеллектуальных потребностей и обучения детей в средних учебных заведениях (с. 164).

В главе 4 «Правовое и общественное положение» дается оценка сложившейся практики взаимоотношений земской интеллигенции с земскими деятелями (гласными земских собраний, председателями и членами земских управ) и местным населением. В книге отмечается, что земские интеллигенты, не обладая никакими властными полномочиями, имели возможность в рамках своей профессиональной компетентности оказывать влияние на земства, не участвуя непосредственно в разработке общей стратегии развития местного хозяйства. Это, в частности, проявилось в развернувшемся в конце XIX века своеобразном конфликте между «староземцами» и «новоземцами».

Правовое положение земской интеллигенции, как убедительно свидетельствуют приведенные автором факты, было ненадежным (с. 175). Особенно отчетливо это проявлялось в отношении к учительницам. Непростыми были взаимоотношения крестьян с учителями, которые, в отличие от остальных профессиональных групп земской интеллигенции, занимали невысокое положение в социальной иерархии общества.

Последняя глава посвящена характеристике общественно-политической деятельности, культуры и быта земской интеллигенции. На основе изучения имеющихся материалов автор установил, что земская интеллигенция отличалась инертностью в политическом плане, только некоторая ее часть разделяла народнические идеалы. Отмечается, что уездные земства прилагали некоторые усилия для повышения профессионального и культурного уровня специалистов, вписывая газеты, журналы, книги, открывая библиотеки. Земская же интеллигенция обращала внимание на просветительскую деятельность среди населения. В работе можно встретить немало примеров активного сотрудничества врачей, ветеринаров и некоторых учителей с научными обществами, местной прессой. А.Г. Акшиков отмечает, что быт земской интеллигенции во многом зависел от оплаты труда, учителя же находились в наиболее тяжелых бытовых условиях.

На основе проведенного исследования А.Г. Акшиков заключает, что земская интеллигенция уездов региона не пришла к осознанию себя как уникальной общественной силы, имеющей особое положение в системе местного самоуправления (с. 229). По его мнению, большинство земских интеллигентов не задумывалось над масштабами стоящих перед ним задач по облагораживанию и просвещению народа, воспринимало свою службу как способ обеспечения себя и семьи материальными средствами. Тем не менее, труд земских специалистов давал положительный результат.

К книге приложены 17 весьма содержательных таблиц, иллюстрирующих особенности жизнедеятельности земской интеллигенции Царевококшайского, Козьмодемьянского, Яранского, Уржумского уездов Марийского края.

В целом, монография А.Г. Акшикова «Земская интеллигенция Марийского края во второй половине XIX века» является серьезным научным вкладом в изучение роли и деятельности земской интеллигенции не только в истории Марийского края, но и в истории России.

Попов Никандр Семёнович
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ,г. Йошкар-Ола
e-mail: popovnik50@mail.ru

Popov Nikandr Semionovich
Candidate of History, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: popovnik50@mail.ru

ХРОНИКА

УДК 811.511.1

VI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ДНЮ МИКАЭЛЯ АГРИКОЛЫ И ФИНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

© 2018 г. Э.И. Пекшеева

С 6 по 7 апреля 2018 года в Нарвском колледже Тартуского университета прошла VI Международная научная конференция «Folklore and written traditions of the Finno-Ugric peoples» («Фольклор и письменные традиции финно-угорских народов»), посвященная дню Микаэля Агриколы. День финского языка традиционно отмечается 9 апреля, в день смерти автора финского букваря и катехизиса Микаэля Агриколы, переводчика Нового Завета на финский язык. Он был первым лютеранским епископом в Финляндии. Этот день также является днем рождения Элиаса Лённрота (1802–1884), собирателя фольклора, просветителя и автора известного эпоса «Калевала».

Спонсорами конференции выступили Нарвское общество ингерманландских финнов, Посольство Финляндии (Таллин). Организаторами были Силард Тот (председатель оргкомитета, Нарвский колледж), Хелле Кульдсепп (Нарвское общество ингерманландских финнов), Хейнике Хейнсоо (Тартуский университет), Александра Родионова (ИЯЛИ КарНЦ РАН), Сулев Ива (Тартуский университет, Выруский институт), Март Раннут (Нарвский колледж). Соорганизаторы: Нарвское общество ингерманландских финнов, Посольство Финляндии (Таллин), редакция журнала «Ежегодник финно-угорских исследований» (Ижевск), Выруский институт (г. Выру).

Во время церемонии открытия с приветственными словами к участникам и гостям конференции обращались мэр города Антс Лийметс и организатор конференции Силард Тибор Тот.

В рамках конференции состоялись пленарное и секционные заседания по следующим направлениям: Микаэль Агрикола и финская письменность; актуальные вопросы преподавания финского языка и культуры; история и нынешнее положение литературных языков финно-угорских народов; перспективы и ревитализация финно-угорских языков; социолингвистическое положение финно-угорских языков; изучение актуальных проблем лингвистического ландшафта; сравнительно-историческое языкознание.

На пленарном заседании были представлены четыре доклада: «Suomalaiset viron rakentajina» / «Финны и формирование Эстонского государства» (Ханнеле Валкеениеми, Финляндия, Хельсинки), «Suomen kielen asema ruotsissa…» (Барбо Аллардт Льюнгрен, Эстония, Таллин), «Karjalan paikannimistön sanakirjan proectista» / «О проспекте словаря локализации Карелии» (Ирма Муллонен, Карелия, Петрозаводск), «Новые данные о вепсском глаголе в «Лингвистическом атласе вепсского языка» (Нина Зайцева, Карелия, Петрозаводск).

Работа конференции проходила на восьми секциях. В них приняли участие ученые, преподаватели, магистранты, корреспонденты газет и др. На секционных заседаниях заслушано более 50 интересных докладов, посвященных проблемам лингвистики, литературоведения и фольклористики, образования, переводоведения, краеведения, культуры и искусства финно-угорских народов. Из них три доклада были подготовлены и прочитаны научными сотрудниками МарНИИЯЛИ. О.А. Сергеев

рассказал об особенностях фонетико-графического оформления «Словаря языка черемисского»; Э.И. Пекшеева выступила с докладом «О некоторых марийских наименованиях рыболовных снастей». Доклад «Актуальные проблемы перевода официальных текстов с русского на марийский язык» М.Т. Ипаковой вызвал особый интерес у присутствующих. На конференции были представлены восемь стендовых докладов. Тезисы всех докладов изданы отдельным сборником.

География участников конференции была весьма представительной – Республика Марий Эл, Республика Мордовия, Республика Карелия, Республика Коми, Удмуртская Республика, Ханты-Мансийский автономный округ, немало ученых приехало из таких крупнейших российских научных центров, как Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург.

В вечернее время участников конференции ожидала интересная культурная программа. В первый день конференции исследователи могли ознакомиться с короткометражными фильмами венгерских режиссеров, песнями хора нарвских ингерманландских финнов «Весёлые друзья», презентацией книги «Keele maitsest (Вкус языка)».

Конференция прошла организованно, завершилась 7 апреля отчетами руководителей секций. Участники и гости выразили благодарность организаторам конференции за предоставленную возможность побывать на этом замечательном форуме.

Пекшеева Эльвира Ивановна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: peksheevaelya@rambler.ru

Peksheeva Elvira Ivanovna
Candidate of Philology, Senior Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: peksheevaelya@rambler.ru

УДК 37:94 (470.343)

XVIII ИГНАТЬЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ: РОЛЬ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ В ИСТОРИИ, КУЛЬТУРЕ И ОБРАЗОВАНИИ ГОРНЫХ МАРИ

© **2018 г. Н.А. Федосеева**

10 апреля в г. Козьмодемьянске состоялась ежегодная Региональная научно-практическая конференция «XVIII Игнатьевские чтения: Роль просветителей в истории, культуре и образовании горных мари», посвященная 175-летию со дня рождения педагога-священника Гавриила Яковлевича Яковлева (1843–1912).

С приветственным словом выступили: Первый заместитель Председателя Правительства Республики Марий Эл Михаил Зиновьевич Васютин, глава администрации Горномарийского района Василий Самсонович Сеюшов, заместитель министра культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл Галина Степановна Ширяева, начальник управления общего и дошкольного образования Министерства образования и науки Республики Марий Эл Ольга Михайловна Майкова, заместитель директора-ученый секретарь Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева Мария Викентьевна Пенькова, благочинный Горномарийского благочиния, настоятель Свято-Троицкого храма г. Козьмодемьянска, протоиерей Алексий Сущев.

В оргкомитет конференции поступило около ста заявок. С докладами выступило более 80 участников.

На пленарном заседании заслушано 3 доклада. Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ Н.А. Федосеева ознакомила с деятельностью Гавриила Яковлева и рассказала о перспективах изучения его творческого наследия.

Деятельность священника Гавриила Яковлева с изданием учебных пособий связана с началом просветительского движения и распространения грамотности в Марийском крае во второй половине XIX века. Составленные им буквари переиздавались несколько раз, последний – в 1908 году. Кроме букварей, просветителем были подготовлены переводы православной литературы и написаны этнографические очерки.

Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН (г. Москва) Е.В. Кашкин свое выступление посвятил исследованиям горномарийской лексики, проводимым участниками лингвистической экспедиции МГУ имени М.В. Ломоносова. Полевые исследования горномарийского языка на территории Горномарийского района Республики Марий Эл проводятся с 2016 г. большими (до 15–20 человек) группами из студентов, аспирантов, преподавателей, научных сотрудников. Их задачей является комплексное изучение фонетики, грамматики и лексики различных территориальных разновидностей горномарийского языка. Эта тема представляется перспективной задачей для различных научных коллективов.

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ Г.А. Эрцикова рассказала о трудностях перевода официальных и рекламных текстов с русского на горномарийский язык. Она ознакомила с наиболее распространенными ошибками при переводе названий учреждений и вывесок.

На пленарном заседании состоялись презентации двух книг. Доктор филологических наук, профессор Марийского государственного университета З.Г. Зорина рассказала о работе над изданием «Горномарийско-русский фразеологический словарь» (автор – доктор филологических наук, профессор Л.П. Васикова). Методист по культурному наследию МБУК «Горномарийская ЦКС» Т.В. Петрова представила книгу «Хронология исторических

событий Горного края с древнейших времён до настоящего» (авторы – Л.З. Кубеков и Т.В. Петрова).

Работа конференции проходила в 10 секционных заседаниях. Тематика докладов была разнообразная. Затронуты такие проблемы, как употребление терминологии на марийском языке в учебниках 1920–1930-х годов, художественные особенности произведений современных марийских писателей, история храмов на территории Горномарийского района, образовательная работа в дошкольных образовательных учреждениях, обучение в условиях двуязычия, деятельность просветителей на территории Горномарийского края, особенности горномарийского народного костюма и другие.

На заключительном пленарном заседании подведены итоги работы, высказаны предложения и рекомендации:

– издать сборник конференции;

– увековечить память священника Гавриила Яковлева;

– при восстановлении и реставрации храмов учитывать дореволюционные схемы, хранящиеся в Государственном архиве Республики Марий Эл;

– при переводе официальных и рекламных текстов соблюдать орфографические нормы горномарийского языка.

Федосеева Надежда Александровна
кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ, г. Йошкар-Ола
e-mail: fedna74@mail.ru

Fedoseeva Nadezhda Aleksandrovna
Candidate of Philology, Leading Researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: fedna74@mail.ru

Правила оформления статей для журнала «Финно-угроведение»

1. Сведения об авторе(ах):
– ФИО всех авторов полностью (на русском и английском языках);
– полное название организации – место работы каждого автора в именительном падеже, страна, город (на русском и английском языках); если все авторы статьи работают в одном учреждении, можно не указывать место работы каждого автора отдельно;
– подразделение организации;
– должность, звание, ученая степень;
– адрес электронной почты для каждого автора;
– корреспондентский почтовый адрес с индексом (для пересылки авторского экземпляра), телефон для контактов с авторами статьи (можно один на всех авторов).

2. Название статьи
Приводится на русском и английском языках.

3. Аннотация
Приводится на русском и английском языках.

4. Ключевые слова
Приводятся на русском и английском языках.
Ключевые слова или словосочетания отделяются друг от друга точкой с запятой.

5. Тематическая рубрика (код)
Обязательно – код УДК и/или ГРНТИ и/или код ВАК (согласно действующей номенклатуре специальностей научных работников).
Опционально – другие библиотечно-библиографические предметные классификационные индексы.

6. Список литературы
Пристатейные ссылки и/или списки пристатейной литературы следует оформлять по ГОСТ 7.0.5-2008. Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления.

7. Объем
Объем (включая пробелы) научных статей докторов и кандидатов наук – до 40 тыс. знаков; научных статей аспирантов и соискателей – до 25 тыс. знаков; рецензий – до 12 тыс. знаков.

8. Статья должна быть представлена в электронном и/или письменном варианте
Microsoft Word или RTF, формат А4, поля – 2 см. со всех сторон, шрифт – Times New Roman (при использовании дополнительных шрифтов с некириллической и нелатинской графикой в редакцию должны быть предоставлены файлы этих шрифтов), кегль – 14, межстрочный интервал – 1,5, абзацный отступ – 1, без постановки страниц, без переносов. Объём аннотации (на русском и английском языках) – до 1000 знаков. Количество ключевых слов и фраз – 5–7. Ссылки оформляются по образцу: [Иванов, 2005: 123], список использованной литературы оформляется в алфавитном порядке.

Ответственность за достоверность информации, точность фактов, цифр и цитат несут авторы.

Научные статьи направляются по адресу:

peksheevaelya@rambler.ru – ответственному секретарю журнала Пекшеевой Эльвире Ивановне.

424036, г. Йошкар-Ола, ул. Красноармейская, 44, тел. 45-14-73, 45-06-47.

«Финно-угроведение», 2018 (№ 59)

16+

Научный журнал
Основан в феврале 1994 года

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77–73922 от 12.10.2018 г.
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций

Редактор *Н.В. Лихачева*
Компьютерная верстка *З.Г. Воронцовой*
Английский текст *С.Л. Яковлевой, Э.И. Пекшеевой*
Дизайн обложки *Ю.П. Клюкина, В.В. Безденежных*

Адрес редакции: 424036, г. Йошкар-Ола,
ул. Красноармейская, 44
телефон: 64-19-28, 45-39-94
т. факс (8362) 45-14-73
E-mail: marnii@mari-el.ru

Подписано в печать 25.12.2018. Формат 60х84/8.
Усл. печ. л. 22,79. Тираж 300 экз. Цена свободная.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ООО ИПФ «Стринг»
424006, РМЭ, г. Йошкар-Ола, ул. Строителей, 95