

Министерство образования и науки РФ
Международная ассоциация финно-угорских университетов
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН



ЕЖЕГОДНИК **финно-угорских исследований**

Том 10
Выпуск 3

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

Volume 10
Issue 3



Ижевск
2016

Редакционный совет:

- В. Е. Владыкин* (Ижевск, УдГУ)
Д. В. Герасимова (Ханты-Мансийск, Югорский ГУ)
И. Л. Жеребцов (Сыктывкар, ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН)
А. Е. Загребин (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН) – председатель
А. С. Казимов (Йошкар-Ола, МарНИИЯЛИ)
А. Керези (Будапешт, Этнографический музей)
Е. И. Ковычева (Ижевск, УдГУ)
Н. В. Кондратьева (Ижевск, УдГУ)
В. Г. Кудрявцев (Йошкар-Ола, МарГУ)
В. М. Лудыкова (Сыктывкар, Сыктывкарский ГУ)
Ю. А. Мишанин (Саранск, МГУ им. Н. П. Огарева)
И. И. Муллонен (Петрозаводск, ИЯЛИ Карельский НЦ РАН)
С. Сааринен (Финляндия, Туркусский университет)
С. Тот (Эстония, Тартуский университет)
Э. Тулуз (Франция, Институт восточных культур и цивилизаций)
В. А. Юрченков (Саранск, НИИГН при Правительстве РМ)

Редколлегия:

- В. М. Ванюшев* (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
Т. Г. Владыкина (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
В. Н. Денисов (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
М. Г. Иванова (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
А. С. Измайлова (Ижевск, УдГУ)
А. В. Ишимуратов (Ижевск, УдГУ) – заместитель гл. редактора
Р. В. Кириллова (Ижевск, УдГУ)
Н. И. Леонов (Ижевск, УдГУ)
С. А. Максимов (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
Р. Ш. Насибуллин (Ижевск, УдГУ)
Т. А. Наумова (Ижевск, УдГУ)
Г. А. Никитина (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
Е. В. Попова (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
В. Г. Семенов (Ижевск, УдГУ)
Н. А. Федосеева (Йошкар-Ола, МарНИИЯЛИ)



Editorial council:

- V. Ye. Vladykin* (Izhevsk, Udmurt State University)
D. V. Gerasimova (Khanty-Mansiysk, Yugra State University)
I. L. Zherebtsov (Syktyvkar, Institute of Language, Literature and History of Komi scientific center of UB of RAS)
A. Ye. Zagrebin (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS) – chairman of the board
A. S. Kazimov (Yoshkar-Ola, Mari Research Institute of Language, Literature and History)
A. Kerezsi (Budapest, Ethnographic Museum)
E. I. Kovycheva (Izhevsk, Udmurt State University)
N. V. Kondratyeva (Izhevsk, Udmurt State University)
V. G. Kudryavtsev (Yoshkar-Ola, Mari State University)
V. M. Ludykova (Syktyvkar, Syktyvkar State University)
Yu. A. Mishanin (Saransk, Mordovian State University named after N. P. Ogarev)
I. I. Mullonen (Petrozavodsk, Institute of Language, Literature and History of KarRC RAS)
S. Saarinen (Finland, Turku University)
S. Tóth (Estonia, Tartu University)
E. Toulouze (France, National Institute of Oriental Languages and Civilizations)
V. A. Yurchenkov (Saransk, Research Institute of Humanities under the Government of Republic of Mordovia)

Editorial board:

- V. M. Vanyushev* (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
T. G. Vladykina (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
V. N. Denisov (Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
M. G. Ivanova (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
A. S. Izmaylova (Izhevsk, Udmurt State University)
A. V. Ishmuratov (Izhevsk, Udmurt State University) – deputy editor
R. V. Kirillova (Izhevsk, Udmurt State University)
N. I. Leonov (Izhevsk, Udmurt State University)
S. A. Maksimov (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
R. Sh. Nasibullin (Izhevsk, Udmurt State University)
T. A. Naumova (Izhevsk, Udmurt State University)
G. A. Nikitina (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
E. V. Popova (Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of UB of RAS)
V. G. Semenov (Izhevsk, Udmurt State University)
N. A. Fedoseeva (Yoshkar-Ola, Mari Research Institute of Language, Literature and History)



УДК 08
ББК 94.3
Е36

Научный журнал «Ежегодник финно-угорских исследований» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК РФ. Выходит 4 раза в год

Главный редактор – *Г. В. Мерзлякова*, доктор исторических наук, профессор, ректор УдГУ

Зам. главного редактора – *А. В. Ишмуратов*, кандидат педагогических наук, доцент, директор ФУНОЦГТ УдГУ

Научный редактор – *А. Е. Загребин*, доктор исторических наук, профессор, директор УИИЯЛ УрО РАН

Ответственные редакторы – *Д. И. Черашняя, Р. В. Кириллова*

Е36 **Ежегодник финно-угорских исследований.** Том 10. Выпуск 3. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016. – 200 с.

В Ежегоднике представлены статьи и материалы, посвященные проблемам социально-экономического, духовно-нравственного и культурного развития финно-угорских народов, опыту разработки инновационно-гуманитарных технологий, направленных на внедрение их в общественную практику, в процессы обучения и воспитания.

Адресуется историкам, культурологам, филологам, преподавателям вузов, школ, лицеев, работникам учреждений культуры.

ISSN 2224-9443 (Print), ISSN 2311-0333 (Online)

Научный журнал «Ежегодник финно-угорских исследований» / «Yearbook of Finno-Ugric Studies» основан в 2007 году, зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор), свидетельство СМИ: ПИ № ФС 77-61640 от 07.05.2015.

Подписку на журнал «Ежегодник финно-угорских исследований» можно оформить в любом отделении Почты России. Индекс издания в каталоге Агентства «Роспечать» 66028.

Учредитель: ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Адрес редакции: 426034, Ижевск, ул. Университетская, д. 1, корп. 2

Сайт журнала: <http://finno-ugry.ru>

© ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», 2016

© Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ	7
<i>Некрасова Г. А.</i> Изменения в падежной системе коми-пермяцкого языка XIX–XX вв. (по материалам письменных источников)	7
<i>Кириллова Л. Е., Титова О. В.</i> Фонетические особенности речи кильмезских удмуртов Кировской области	17
<i>Сибатрова С. С.</i> Русские заимствования в системе союзов марийского языка	30
ФОЛЬКЛОРИСТИКА	43
<i>Анисимов Н. В.</i> Алама / урод ин(ь)ты 'плохое место' в этнокультурном ландшафте удмуртов: коммуникативный аспект	43
<i>Мишнякметова Т. Г.</i> О некоторых особенностях ориентации во времени и пространстве	56
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ	62
<i>Васильев И. Е., Камитова А. В.</i> Песня в творчестве удмуртских поэтов первой трети XX в.	62
<i>Арзамасов А. А.</i> Инфинитивное письмо в поэзии Василия Ванюшева: тропы, сюжеты, конструкции	72
<i>Абросимова Н. М.</i> Идея свободы в эпосе «Масторава»	79
ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ	88
<i>Воронцов В. С.</i> «...Обратить особое внимание на необходимость принятия мер к восстановлению законного по делу порядка...». К 120-летию окончания «мултанского дела»	88
<i>Ванюшева К. В.</i> Встреча с «другим»: переписка О. Е. Клера об организации поездки барона Ж. Де Бая на Урал в 1896 г.	101
<i>Чувьоров А. А.</i> Сакральное пространство в сельском ландшафте коми-зырян	111
<i>Голева Т. Г.</i> Водные объекты как места памяти о древнем населении в традиционной культуре северных коми-пермяков	125
<i>Иванова М. Г.</i> Хронология структурных частей городища Уччакар в бассейне р. Чепцы	134
<i>Toulouze E., Vallikivi L.</i> The Sacred Places of the Bashkortostan Udmurt	146
ИННОВАЦИИ, ТЕХНОЛОГИИ	156
<i>Дьяконова М. В.</i> Современный статус и перспективы ревитализации финно-угорских языков в Республике Карелия	156
КУЛЬТУРА, ИСКУССТВО	168
<i>Вельм И. М., Никитина О. Н.</i> Творчество П. В. Ёлкина в контексте поликультурного мира	168
<i>Семёнов Д. Ю.</i> Национальная тема в творчестве П. В. Ёлкина	172
<i>Атаманов М. Г.</i> Как живешь, товарищ художник?	178
ЮБИЛЕИ	180
<i>Трубок Э.</i> К 90-летию I части эпопеи «Правда и справедливость». Классика эстонской литературы Антона Хансена Таммсааре	180
ДИСКУССИИ	184
<i>Чураков В. С.</i> Авторство, датировка и история рукописи «Краткой отяцкой грамматики опыт»	184

CONTENTS

LINGUISTICS	7
<i>Nekrasova G. A.</i> Changes in the Case System of the Komi-Permyak Language in the 19th–20th centuries (On Materials from Written Sources)	7
<i>Kirilova L. E., Titova O. V.</i> Phonetic Features in the Speech of Kilmez Udmurts Living in Kirov Oblast	17
<i>Sibatrova S. S.</i> Russian Borrowings in the System of Conjunctions in the Mari Language	30
FOLKLORISTICS	43
<i>Anisimov N. V.</i> <i>Alama / Urod Int2</i> ‘A Bad Place’ in the Udmurt Ethnocultural Landscape: Communicative Aspect	43
<i>Minniyakhmetova T. G.</i> On Some Particular Features of Orientation in Time and Space	56
STUDY OF LITERATURE	62
<i>Vasiliev I. E., Kamitova A. V.</i> The Song in the Works by Udmurt Poets of the First Third of the 20th Century	62
<i>Arzamazov A. A.</i> The Infinitive in V. M. Vanyushev’s Poetry: Tropes, Plots, Constructions	72
<i>Abrosimova N. M.</i> The Idea of Freedom in the Epic «Mastorava»	79
HISTORY, ARCHAEOLOGY, ETHNOGRAPHY	88
<i>Vorontsov V. S.</i> "...Pay Particular Attention to the Necessity of Taking Action on Legal Order Restoration on the Case...". On the 120th Anniversary of the End of the Multan Case	88
<i>Vanyusheva K. V.</i> Meeting with “the Other”: O. E. Claire’s Correspondence on Organizing Baron J. de Baye’s Trip to the Urals in 1896	101
<i>Chuyurov A. A.</i> Sacral Space in the Komi-Zyrian Rural Landscape	111
<i>Goleva T. G.</i> Waterbodies as Sites of Commemoration of an Ancient Population in the Traditional Culture of the Northern Komi-Permyaks	125
<i>Ivanova M. G.</i> Chronology of Structural Parts of Ancient Settlement <i>Uchkakar</i> in the Cheptsá River Basin	134
<i>Тулуз Е., Валликиви Л.</i> Священные места удмуртов Башкортостана	146
INNOVATIONS, TECHNOLOGIES	156
<i>Dyakonova M. V.</i> Current Status and Prospects for Revitalization of Finno-Ugric Languages in the Republic of Karelia	156
CULTURE, ART	168
<i>Velm I. M., Nikitina O. N.</i> The Oeuvre of P.V. Elkin in the Context of a Multicultural World	168
<i>Semenov D. Y.</i> National Theme in the Oeuvre of P. V. Elkin	172
<i>Atamanov M. G.</i> How are You, Fellow Artist?	178
ANNIVERSARIES	180
<i>Trubok E.</i> On the 90th Anniversary of the First Volume of the Saga "Truth and Justice". Anton Hansen Tammsaare’s Classic of Estonian Literature	180
DISCUSSIONS	184
<i>Churakov V. S.</i> The Authorship, Dating and History of the Manuscript «Kratkoj Otjackoj Grammatiki Opyt» («The Experience of Brief Overview of Udmurt Grammar»)	184

Я З Ы К О З Н А Н И Е

УДК 811.511.132''18/19''

Г. А. Некрасова

ИЗМЕНЕНИЯ В ПАДЕЖНОЙ СИСТЕМЕ КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО ЯЗЫКА XIX–XX ВВ.

(ПО МАТЕРИАЛАМ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ)*



В статье рассматривается актуальная для современного языкознания проблема системных изменений в языках. На материале коми-пермяцкого языка автор прослеживает процесс изменения статуса языковых единиц, а также связей и отношений между языковыми единицами. Основное внимание уделено процессу морфологизации послелогов: определено количественное соотношение употребления послелогов и падежных формантов послеложного образования в языке XIX–XX вв., раскрывается механизм фонетико-структурных изменений послелогов, описываются варианты падежных суффиксов и условия их употребления. Автор приходит к выводу, что следствием морфологизации послелогов явились перестройка падежной системы за счет увеличения количества местных падежей; развитие алломорфного варьирования падежных суффиксов и противопоставления гласного и согласного склонений; появление омонимичных падежных суффиксов, ослабление морфологической самостоятельности падежей; образование падежной единицы с синкретичным локативно-лативным значением.

Ключевые слова: коми-пермяцкий язык, грамматика, падеж, послелог, алломорф.

Коми-пермяцкий язык вместе с коми-зырянским и удмуртским относится к пермской ветви финно-угорских языков. Территориальные разновидности коми-пермяцкого языка объединяются в три наречия – северное и южное, включающие в свой состав диалекты и связанные между собой рядом общих явлений, и верхнекамское. К северному наречию относятся мысовско-лупьинский, кочевский, косинско-камский диалекты; к южному – кудымкарско-иньвенский, оньковский, нижнеиньвенский, нердвинский. Диалекты имеют развитую падежную систему: количество падежей варьируется от 18 до 28 [1. С. 129–143; 2; 3; 4; 5. С. 41–48; 6. С. 78–79]. Наибольшее количество падежных единиц отмечается в южных диалектах, где активно протекает процесс развития послелогов в падежные суффиксы. Измене-

* Работа выполнена по Программе фундаментальных научных исследований УрО РАН, Проект № 15-13-6-22 «Трансформации языковых средств коммуникации в условиях билингвизма Республики Коми».



ниям подвергаются серийные послелого, которые образовались на основе падежных форм локативных существительных *выв* ‘верх, поверхность’ и *дын* ‘основание’.

В статье описываются функционирование падежных показателей послеложного образования в языке XIX – нач. XX вв., а также изменения, возникшие в ходе перехода послелогов в падежные показатели. Исследование проводилось на материале письменных источников XIX–XX вв. В зависимости от фонетико-структурных изменений послелогов источники делятся на две группы: а) тексты, в которых послелого не обнаруживают фонетико-структурных изменений [7–9]; б) тексты, в которых отмечается параллельное употребление послелогов и образованных на их основе падежных суффиксов [10–18]. Тексты первой группы написаны на северном наречии; второй – на южном наречии (на кудымкарско-иньвенском диалекте). Поэтому по письменным источникам можно проследить процесс перехода послелогов в падежные показатели только в кудымкарско-иньвенском диалекте. Большая часть источников обрабатывалась с помощью частичной выборки. Некоторые тексты подверглись сплошной выборке, в ходе которой из источников были извлечены все случаи употребления соответствующих послеложных и падежных единиц с целью определения последовательности и степени изменений послелогов, а также выявления частотности употребления послеложных и падежных единиц.

1. Послелого с основой *выв*- и поверхностно-местные падежи

В текстах XIX–XX вв., написанных на кудымкарско-иньвенском диалекте, отмечается параллельное употребление послелогов и образованных на их основе падежных суффиксов. Исследование частотности употребления этих единиц показало наличие тенденции постепенного возрастания частотности использования падежей и сокращения применения послелогов. Ср. частотность послелогов с основой *выв*- и падежей послеложного образования в хронологически разных текстах: в [13]: падеж – 82,9 % (156)*, послелог – 17 % (32); в [11]: падеж – 90 % (11), послелог – 10 % (1); в [17–18]: падеж – 99 % (263), послелог – 1 % (3); в [16]: падеж – 95 % (37), послелог – 5% (2). Количественный перевес падежей, наблюдаемый в рассмотренных текстах, свидетельствует о том, что к концу XIX в. процесс перехода послелогов в показатели поверхностно-местных падежей в южных диалектах был уже на стадии завершения. Изменениям подверглись все послелого серии, наиболее частотны в текстах употребления супер-эссива и супер-латива (см. Табл. 1).

При переходе послелогов в падежный показатель фонетической редукции подвергается основа послелого (*выв*-), которая превращается в показатель локализации *супер*. В текстах исследуемого периода этот показатель представлен несколькими вариантами. После основ на гласный встречаются варианты *-в*, *-вв*, *-вы*, *-ввы*, доминирующей формой является *-вв*. После основ на согласный представлены варианты *-в*, *-вы*, *-вв*, доминирует вариант *-в*. Вариативность суффиксов наиболее широко представлена в текстах [17–18]. Исключение составляет текст [13], где показатель локализации унифицирован (*-в*). В данном случае можно пред-

* В скобках здесь и далее указано количество употреблений соответствующей языковой единицы.



Таблица 1

Частотность употребления поверхностно-местных падежей и послелогов

Источники		Бур-ювөр	Букварь	Рассказы	Попов	Зубов,
		Матвейсянь	1897 [10]/	1900	1894 [14]/	Лихачев
Форма		1882 [13]	1899 [11]	[17–18]	1904 [15]	1925 [16]
Супер-эссив*	<i>С-вын</i>	34	2/2	43	4/16	6
	<i>V-вын</i>	19	1/1	3	2	-
	<i>V-выын</i>	-	1/1	37	2/5	13
	<i>С-выын</i>	-	0/2	11	-	-
	<i>V-выыын</i>	-	-	1	-	-
Послелог	<i>вывын</i>	11	-	1	1	-
Супер-латив	<i>С-вӧ,</i>	96	-	76	1/11	11
	<i>V-вӧ</i>	-	-	7	1/2	-
	<i>С-выӧ</i>	-	-	19	-	-
	<i>V-выӧ</i>	-	-	1	-	-
	<i>V-ввӧ</i>	-	-	42	5	1
	<i>С-ввӧ</i>	-	-	1	-	-
	<i>V-ввыӧ</i>	-	-	5	-	-
Послелог	<i>С вывӧ</i>	18	-	2	2	-
Супер-элатив	<i>С-высь</i>	3	-	-	-	-
	<i>С-вись</i>	-	-	1	-	1
	<i>V-ввьсь</i>	-	-	6	1	1
Послелог	<i>вывысь</i>	2	-	-	-	-
	<i>вывьсь</i>	-	-	-	1	2
Супер-транзитив	<i>С-вӧт</i>	3	-	2	-	2
	<i>V-вӧт</i>	1	-	1	-	-
	<i>V-ввӧт</i>	-	-	2	-	2
Послелог	<i>вывӧт</i>	-	-	-	-	-
Супер-терминатив	-	-	-	-	-	-
Послелог	<i>вывӧдз</i>	-	-	-	-	-
Супер-эгрессив	<i>С-высянь</i>	-	3/2	2	-	-
	<i>V-высянь</i>	-	-	1	-	-
	<i>V-ввысянь</i>	-	0/1	3	-	-
Послелог	<i>вывсянь</i>	1	-	-	-	-

положить, что текст подвергся редакторской правке. Редактор (академик Санкт-Петербургской Академии наук Ф. И. Видеманн) руководствовался, скорее всего, тем, что стандартные падежные суффиксы в этот период не имели алломорфов.

На основе обнаруженных в текстах XIX в. вариантов суффиксов можно восстановить процесс постепенного изменения показателя локализации. В структуре каждого послелога первоначально происходила синкопа инлаутного согласного *в*, в результате чего образовался вариант показателя локализации *-вы*. В текстах такие варианты сохраняют супер-латив (суффикс *-выын*) (1) и супер-эссив (*-выӧ*) (2). Следующая ступень характеризуется стяжением гласных в случае, если показатель ориентации имел в анлауте гласный (3–4). Показатель локализации послелога в падежный показатель локализации изменялся по следующей схеме: *выв-* > *-вы* > *-в*.

* При наименовании пространственных падежей учитываются выражаемые ими значения ориентации и локализации [19; 20].



(1) *Отир шувис сывё*: «*вир Сывён мянвыын и мян челядьвыын*. [18. С. 51] ‘Народ сказал ему: «Его кровь на нас и на наших детях»’.

(2) *Каем Исус Христосвён енвевтвыё*. [18. С. 56] ‘Вознесение Иисуса Христа на небо’.

(3) <...> *сыя, ыждавё чериезвыын, кайезвын, звиррезвын, подаезвын, быд муввын, быд гаддэзвын*. [17. С. 10] ‘<...> он властвует над рыбами, птицами, зверями, животными, на всей земле, над всеми гадами’.

(4) <...> *а мие Исааккёт каям керёсвё и ваям Енвё жертва*. [17. С. 21] ‘<...> а мы с Исааком поднимемся на гору и принесем жертву Богу’.

Употребление вариантов, различающихся наличием / отсутствием гласного, первоначально не было обусловлено фонетико-структурными особенностями предшествующей основы. В одном и том же тексте вариативные формы обнаруживаются с одной и той же лексемой. Ср., в [17–18]: *енвевт-вё* (8 употреблений) ~ *енвевт-выё* (4 употребления) ‘на небо’, *сы-ввын* (3 употребления) ~ *сы-выын* (1 употребление) *серавны* ‘смеяться над ним’ (5–8). Предпочтительной формой в языке этого периода были суффиксы с показателем локализации *-в/-вв* (см. Табл. 1), но обнаруживаются единичные случаи, когда использованы только суффиксы с показателем *-вы*: *мян-выын* ‘на нас, над нами’ (3 употребления), *ас-выын* ‘на себе’ (2 употребления). Можно предположить, что параллельно с фонетической редукцией послелога началось развитие алломорфов, употребление которых было обусловлено качеством ауслота основы. После основ на гласный развиваются алломорфы с показателем локализации *-вв*, после основ на согласный – с показателем *-в*. Подтверждением такого предположения могут быть суффиксы, в которых отмечаются отпадение интервокального согласного и вставка анлаутного согласного: *-ввыё*, *-ввыын* (6), (7), (9).

(5) *Нъя жё всё сувависё и видзетъисё енвевтвё*. [18. С. 57] ‘Они же все стояли и смотрели на небо’.

(6) *Татён Сыя <...> пондъис кайны ныдынсянь енвевтвыё*. [18. С. 57] ‘Затем Он <...> начал подниматься от них на небо’.

(7) *Кёр нъя серависё сыввыын, Пилат петкётъис Сыие отирдынё*. [18. С. 50] ‘Когда они смеялись над ним, Пилат вывел Его к народу’.

(8) *Кёр Ирод адззивис Исус Христосё, серавис Сыввын <...>* [18. С. 49] ‘Когда Ирод встречал Иисуса Христа, насмеялся над Ним <...>’.

(9) <...> *кыз Исаак нёбётъис асвыас нес местаёдз*. [17. С. 22] ‘<...> как Исаак перетасил на себе дрова до места’.

Причина развития алломорфа с двумя *-вв* в анлауте, на первый взгляд, не совсем ясна, если учесть запрет на употребление более одной согласной фонемы в анлауте корневой и служебной морфем. Эта особенность структуры морфем восстанавливается для финно-угорского праязыка [21. С. 119]. Однако уместно напомнить, что в современных коми-пермяцких диалектах падежная морфема может иметь по меньшей мере два алломорфа, употребление которых обусловлено ауслотом склоняемой основы [22]. В некоторых северных и южных диалектах наблюдается спорадическое противопоставление склонения имен на гласные и имен на согласные. В северных (косинско-камских, мысовско-лупьинских говорах) диалектах зафиксированы случаи алломорфного варьирования суффикса инструменталия, инессива, элатива, терминатива: после основ с консонантным



ауслутом употребляется алломорф со структурой VC; после основ, оканчивающихся на гласный *a* и огубленный (*o*, *y*), – алломорф C (10). В некоторых южных (нижнеиньвенском, кудымкарско-иньвенском) диалектах отмечается развитие алломорфов генитива, датива, аппроксиматива, аблатива. При основах с консонантным ауслутом суффикс сохраняет свою первоначальную структуру CV(C), при основах с гласным в ауслате утрачивается анлаутный согласный суффикса: *-л > -в > Ø* (11).

- (10) инструменталь: кк. *вӧл-ӧн* ‘на лошади’, *чарла-н* ‘серпом’;
 инессив: кк. *вӧр-ын* ‘в лесу’, *пэрма-н* ‘на ферме’;
 элатив: мл. *лавка-с’* ‘из магазина’;
 терминатив: мл. *кэрка-дз* ‘до дома’.
- (11) генитив: *-вӧн ~ -ӧн*: ни. ки. *кага-ӧн* ‘у ребенка’; *д’эд-вӧн* ‘у деда’;
 датив: *-вӧ ~ -ӧ*: ни. ки. *вон-вӧ* ‘брату’, *ин’ка-ӧ* ‘жене’;
 аппроксиматив: *-ван’ ~ -ан’*: ни. ки. *ты-ан’* ‘в сторону озера’,
тӧв-ван’ ‘к зиме’;
 аблатив: *-вис’ ~ -ис’*: ни. ки. *катша-ис’* ‘у сороки’, *ай-мам-вис’*
 ‘у родителей’.

В текстах XIX–XX вв. (независимо от того, оканчиваются ли склоняемые основы на гласный или на согласный) генитив, датив, аблатив и аппроксиматив имеют стандартные суффиксы. Скорее всего, переход послелогов в падежные суффиксы начался раньше, чем развитие алломорфов суффиксов этих падежей. Косвенным подтверждением такого предположения может быть то, что процесс изменения послелогов охватил все коми-пермяцкие диалекты, тогда как развитие алломорфов генитива, аблатива, датива и аппроксиматива наблюдается только в двух южных диалектах: кудымкарско-иньвенском и нижнеиньвенском.

Встает вопрос, почему в одних и тех же фонетических условиях происходят диаметрально противоположные процессы. После основ с вокалическим ауслутом в поверхностно-местных падежах используется суффикс с геминантой в анлауте, произошло удвоение анлаутного согласного суффикса, в то время как генитив, аблатив, датив, аппроксиматив имеют суффикс с гласным в анлауте, произошло отпадение согласного *-в* в анлауте суффикса. Можно предположить, что вставка второго согласного была необходима для сохранения морфологической дифференциации падежей, так как отпадение интервокального согласного, далее стяжение гласных привело бы к развитию оморфом, к совпадению суффиксов аблатива и супер-элатива, датива и супер-латива. В данном случае проявились свойства агглютинативных языков, не допускающих морфологически несамостоятельных падежей, поскольку для языков такого строя характерна однозначность морфем. Поэтому в результате протекания различных процессов произошло совпадение алломорфов одного падежа с одним из алломорфов двух других падежей. Алломорфы аблатива (ки. *-вис’/-ис’*) омонимичны одному из алломорфов супер-элатива (ки. *-вис’/-ввис’*) и суффиксу элатива (ки. *-ис’*); алломорфы датива (ки. *-вӧ/-ӧ*) омонимичны одному из алломорфов супер-латива (ки. *-вӧ/-ввӧ*) и суффиксу иллатива (*-ӧ*). Такие изменения привели к ослаблению морфологической самостоятельности падежей, но ввиду того, что алломорфы в комплексе не совпали ни с каким другим из имеющихся в языке показателей, аблатив и датив сохранили статус самостоятельного падежа.



Процесс формирования падежных суффиксов на основе послелогов в коми-пермяцких диалектах протекал разными темпами. В южных диалектах этот процесс был уже почти полностью завершён к нач. XX в., судя по материалам письменных источников: на основе послелогов постепенно сформировались односложные падежные суффиксы, имеющие алломорфы (см. Табл. 2). В северных коми-пермяцких и верхнекамском диалектах этот процесс находится на стадии развития: параллельно с односложными функционируют двусложные форманты и послелоги (см. Табл. 2, данные из [1. С. 129–141; 23. С. 79; 24. С. 71; 25. С. 66; 26. С. 80]. Несмотря на двусложность структуры, свойства таких формантов ближе к падежным: они потеряли способность к самостоятельному употреблению в случае маркирования их посессивным показателем; ср. *ме вылын* ‘на мне’ и *вылам* ‘на мне’, но *ме ылын* и **ылам*; обязательным становится их употребление при каждом из членов сочинительной конструкции. Поэтому такие образования можно рассматривать как падежные форманты.

Структура послелогов с основой *выл-/выв-* в северных и южных диалектах изменяется по разным сценариям: в южных *в-*овых диалектах наблюдается синкопа согласного *в*, далее стяжение гласных; в северных – изменениям подвергается анлаут: отпадение анлаутного согласного, затем следующего за ним гласного [1. С. 134–137], ср.:

- юж. *вылын* ‘на (где?)’ > *вывын* > *выын* > *-вын*
вылис’ ‘с’ > *вывис’* > *выис’* > *-вис’*
сев. *вылӧ* ‘на (куда?)’ > *-ылӧ*
вылын ‘на (где?)’ > *-лын*

Из подвергшихся фонетической редукции послелогов вне описания остаётся эгрессивная форма: *вывсянь* > *-высянь* / *-ввысянь*, которая не включается ни в число падежей, ни в число послелогов. Между тем её грамматические свойства не отличаются от падежных единиц, образованных от послелогов с основой *выв-*. Она проявляет связь с ауслаутом предшествующей основы, функционируя в двух вариантах (12–13), не может употребляться самостоятельно в случае маркирования её посессивным показателем (ср. кз. *ме вывсянь* ‘с меня’ и *вывсяням* ‘с меня’, но **ввысяням*), обязательным становится её употребление при каждом из членов сочинительной конструкции. Отличие от аналогично образованных единиц составляет только двусложная структура, что не даёт основания отделять эту единицу от группы поверхностно-местных падежей. Дальнейшие изменения структуры данной единицы (*-высянь* > **-всянь*, *-ввысянь* > **-ввсянь*) не представляются возможными ввиду запрета на употребление более одной согласной фонемы в анлауте корневой и служебной морфем, в случае показателей поверхностно-местных падежей – более трёх согласных.

(12) <...> *виялис вир сылӧн кымӧсвысянь*. [18. С. 45] ‘<...> кровь капала с его лба’.

(13) <...> *кыдзи бы отир сёис плоддэс эта пуввысянь*. [17. С. 14] ‘<...> как бы народ ел плоды с этого дерева’.

Несмотря на то, что в каждом диалекте наблюдается переход послелогов в падежные суффиксы, в качестве нормы литературного языка закреплены послелоги. Между тем в художественных текстах сер. XX в. и последующего периода, авторами которых являются носители южного диалекта, отмечаются единичные случаи использования поверхностно-местных падежей (14–16).



Поверхностно-местные падежи в коми-пермяцких диалектах

Диалект \ Падеж	Мл.	Коч.	Кк.	Оньк.	Ни.	Нерд.	Ки.	Вк.
Супер-эссив	-лын, -ллын	-лын, -ылын	-лын, -ылын	-лын, -ллын	-вын, -ввын	-лын, -ллын	-вын, -ввын	-лын, -ылын
Супер-латив	-лӧ, -лӧӧ	-лӧ, -ылӧ	-лӧ, -ылӧ	-лӧ, -лӧӧ	-вӧ, -вӧӧ	-лӧ, -лӧӧ	-вӧ, -вӧӧ	-лӧ, -ылӧ
Супер-элатив	-	-лис', -ллис'	-лис', -ылис'	-лис', -ллис'	-вис', -ввис'	-лис', -ллис'	-вис', -ввис'	-лис', -ылис', -лыс'
Супер-транзитив	-	-лӧт, -ылӧт	-лӧт, -ылӧт	-лӧт', -лӧт'	-вӧт', -вӧт'	-лӧт', -лӧт'	-вӧт, -вӧт	-
Супер-терминатив	-	-лӧдз	-лӧдз, -ылӧдз	-лӧдз, -лӧдз	-вӧдз, -вӧдз	-лӧдз, -лӧдз	-вӧдз, -вӧдз	-лӧдз, -ылӧдз

(14) – *Грезьсӧ татись паняв эн паняв, сё сымда, сьӧд няньвӧ ӧдва тырмӧ. – Сэсса думайтышитис мымдакӧ и содтис: – Чёрной море дорӧ муна овны.* (А. Ермаков) [27. С. 392] ‘Хоть сколько здесь не вкалывай, все столько [получишь], еле хватает на чёрный хлеб. – Потом, немного подумав, добавил: – Поеду жить к Черному морю’.

(15) – *На бордсӧ. Кӧртышит вӧснитик кӧвокӧ, кай короминнакас да ведз трубаас метр кык мымда.* (А. Ермаков) [27. С. 398] ‘– Возьми крыло. Завяжи [его] тоненькой веревочкой, залезь на крышу дома и примерно на два метра ее опусти в трубу’.

(16) – *И мый токо конкурвас мыччавны мӧдӧ.* (А. Ермаков) [27. С. 405] ‘И что только на конкурсе показывать будет’.

2. Послелого с основой *дын-* и приблизительно-местные падежи

В коми-пермяцких диалектах неравномерно протекает также процесс перехода в падежный формант послелогов с основой *дын-*. Все послелого серии подверглись изменениям только в оньковском и нижнеиньвенском диалектах [23. С. 84–85; 24. С. 77–78], тогда как в большинстве диалектов это коснулось только единичных послелогов, на основе которых сформировался суффикс *-дын* (см. Табл. 3, данные из [1. С. 129–141; 23. С. 79; 24. С. 71; 25. С. 66; 26. С. 80]).

В письменных источниках XIX – нач. XX вв. абсолютное большинство послелогов с основой *дын* не обнаруживают фонетико-структурных изменений, кроме

Приблизительно-местные падежи в коми-пермяцких диалектах

Диалект \ Падеж	Мл.	Коч.	Кк.	Оньк.	Ни.	Нерд.	Ки.	Вк.
Адуд-эссив	-	-дын	-дын	-дын	-дын	-	-дын	-дын
Адуд-элатив	-	-	-	-дӧс'	-дӧс'	-	-	-
Адуд-латив	-	-	-	-дӧ	-дӧ	-	-	-
Адуд-транзитив	-	-	-	-дӧт'	-дӧт'	-	-	-
Адуд-терминатив	-	-	-	-дӧдз	-дӧдз	-	-	-



единичного случая (17), где вместо послелого *дынын* употреблена форма *дын*. Параллельное функционирование конструкций как с послелогом с основой *дын-*, так и с единицей *дын* наблюдается в некоторых художественных текстах сер. XX в. писателей-классиков, носителей южных диалектов (Баталов; Можаяев). В [28; 29] зафиксировано 29 случаев употребления единицы *дын*; из них в 25 случаях она реализует локативное значение (18), ее источник – послелог *дынын*. В четырех случаях единица *дын* употреблена в лативном значении (19), ее источником явился послелог *дынӧ*. Оба послелого сохраняют функционирование в языке и более частотны в текстах; ср. употребления в [28; 29] послелого *дынӧ* – 97 случаев, послелого *дынын* – 1095 случаев.

(17) *Вевеччисьсез мунъисӧ и адззисӧ ослича пиянкӧт кӧртавӧмӧн, воро-тадын, ӧтӧрын*. [18. С. 38] ‘Ученики пошли и увидели привязанную ослицу с осленком на улице у ворот’.

(18) *А Тимкабы ны дын сулалӧ*. [28] ‘А Тимка рядом с ними стоит’.

(19) *Уськӧтчӧ жӧнникыс дын*. [29] ‘Бросается к своему жениху’.

Если частотность послелогов и единицы *дын* может рассматриваться как один из косвенных показателей изменения грамматического статуса языковой единицы, то можно было бы говорить о вариативности послелогов *дынын* / *дын* и *дынӧ* / *дын*. Однако, в отличие от послелогов, единица *дын* не может присоединять посессивный суффикс, он употребляется перед *дын* (19). При наличии однородных членов *дын* присоединяется к каждому из них, тогда как один послелог может обслуживать несколько членов конструкции. Отмеченные свойства единицы *дын* сближают ее с падежным формантом. Поэтому, несмотря на параллельное функционирование послелогов *дынын* ‘у, рядом с’, *дынӧ* ‘к’ и единицы *дын*, низкую частотность новой единицы, нужно констатировать развитие в коми-пермяцком языке синкретичной локативно-лативной падежной единицы. Наблюдается это скорее всего в тех диалектах, в падежной парадигме которых выделяется только апуд-эссив, о чем свидетельствуют примеры из кудымкарско-иньвенского (20–21) и косинско-камского диалектов (22–23).

(20) кк. *йӧрдын матӧ локтис* ‘подошёл близко к огороду’ [26. С. 79].

(21) кк. *вӧрдын олам* ‘живем возле леса’ [26. С. 79].

(22) ки. *магазиндын пукалӧ* ‘сидит у магазина’ [1. С. 140].

(23) ки. *дядьысдын пышиис* ‘к дяде он ушел’ [1. С. 140].

Подобно послелогам с основой *выв-*, структурные изменения послелогов с основой *дын* проходят по двум сценариям. В оньковском и нижнеиньвенском диалектах произошла синкопа сегмента *ын* в инлауте; структурно-фонетическим изменениям подвергся сегмент, выражающий значение локализации: *дын* > *д-*. В остальных диалектах апокопировался сегмент, выражающий значение ориентации, вследствие чего возникли оморфемы, выражающие значение локализации и ориентации кумулятивно: *дынын* > *дын*, *дынӧ* > *дын*.

Фонетико-структурные изменения послелогов с основой *выв-* и *дын-* привели не только к формированию новых падежных показателей, но и к следующим изменениям в падежной системе в целом: 1) перестройке падежной системы за счет увеличения количества местных падежей; 2) развитию алломорфного варьирования падежных суффиксов и противопоставления гласного и согласного склонения; 3) появлению омонимичных падежных суффиксов, ослаблению мор-



фологической самостоятельности падежей и 4) образованию падежной единицы с синкретичным локативно-лативным значением.

СОКРАЩЕНИЯ

названия коми-пермяцких диалектов: ки. – кудымкарско-иньвенский; кк. – ко-синско-камский; коч. – кочевский; мл. – мысовско-лупынский; нерд. – нердвинский; ни. – нижеиньвенский; оньк. – оньковский.

названия коми-пермяцких наречий: вк. – верхнекамское, сев. – северное, юж. – южное.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Баталова Р. М.* Коми-пермяцкая диалектология. М., 1975. 252 с.
2. *Сажина С. А.* Падежная система верхнекамского наречия коми-пермяцкого языка // Пермистика 13: Вопросы пермского языкознания. Сыктывкар, 2012. С 189–196.
3. *Сажина С. А.* Особенности морфологии верхнекамского наречия коми-пермяцкого языка // Филологические исследования–2014. Источники, их анализ и интерпретация в филологических науках. Сыктывкар, 2014. С. 181–185.
4. *Федосеева Е. Н.* Диалекты северного наречия коми-пермяцкого языка на современном этапе развития // Пермистика 9: Вопросы пермской и финно-угорской филологии. Ижевск, 2002. С 426–434.
5. *Цытанов Е. А.* Перым-коми гижод кыв. Сыктывкар 1999. 178 с.
6. *Цытанов Е. А.* Сравнительный обзор финно-угорских языков. Сыктывкар. 2008. 216 с.
7. *Щапов П. В.* Вторая книга для чтения и практических упражнений на пермяцком языке. Казань, 1909. 78 с.
8. Против давнего неговения. Казань, 1899. 13 с.
9. Святой Стефан Великопермский. Казань, 1899. 45 с.
10. Букварь для (северо-восточныхъ, иньвенскихъ) пермяковъ (опытъ). Казань, 1897. 13 с.
11. Букварь для пермяковъ иньвенскаго края (опытъ). Казань, 1899. 14 с.
12. Матвейвись вежа бур-ювөр. Лондон, 1866. 114 с.
13. Господьвон Исус Крестовсвон вежа бур-ювөр Матвейсянь комион. Санкт-Петербург, 1882. 72 с.
14. Выддемъ перякъ-понда / Сост. Е. Попов. Пермь, 1894. 15 с.
15. Выддемъ коми отирь челядь понда. Азбука и первая книга для чтения в пермяцких школах / Сост. Е. Попов. Казань, 1904. 154 с.
16. *Зубов Ф. Е., Лихачев М. Т.* Вым дор чача (Подснежник). Выддисьны-гижны вевотчан книга. Иньва дорись коми кыввын. М., 1925. 71 с.
17. Рассказы из Священной истории Ветхого Завета // Рассказы из Священной истории Ветхого и Нового Завета. Казань, 1900. С. 5–58.
18. Рассказы из Священной истории Нового Завета // Рассказы из Священной истории Ветхого и Нового Завета. Казань, 1900. С. 3–61.
19. *Некрасова Г. А.* К вопросу о лингвистической терминологии в финно-угорских языках (на основе анализа названий падежей) // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 3 (65). С. 100–108.
20. *Некрасова Г. А.* Семантика падежа: проблемы интерпретации (на материале коми диалектов) // Вопросы когнитивной лингвистики. 2012. № 4 (48). С. 125–129.
21. Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М., 1974. 484 с.



22. Некрасова Г. Фонетическая структура слова и типы падежных алломорфов в коми языке // *Linguistica Uralica*. 2009. № 1 (45). С. 9–22.

23. Баталова Р. М. Оньковский диалект коми-пермяцкого языка. Унифицированное описание диалектов уральских языков. М., 1990. 205 с.

24. Баталова Р. М. Нижнеиньвенский диалект коми-пермяцкого языка. М.–Гамбург, 1995. 197 с.

25. Баталова Р. М. Кудымкарско-иньвенский диалект коми-пермяцкого языка. М.–Гамбург, 2002. 168 с.

26. Дмитриева Р. П. Косинско-камский диалект коми-пермяцкого языка (фонетика, морфология): Дис. ... канд. филол. наук. Йошкар-Ола, 1998. 195 с.

27. Пармалён шыэз (Голоса Пармы). Проза на коми-пермяцком языке. Кудымкар, 1997. 456 с.

28. Баталов В. Ёктём проза // URL: <http://www.Fulib.ru>

29. Можяев С. Комиён гижём // URL: <http://www.Fulib.ru>

Поступила в редакцию 14.04.2016

G. A. Nekrasova

Changes in the Case System of the Komi-Permyak Language in the 19th–20th centuries (On Materials from Written Sources)

The paper addresses a topical problem of modern linguistics that is system changes in languages. Based on the material from the Komi-Permyak language the author analyzes the process of changes in the language unit status, and also connections and relations between language units. Particular attention is paid to the process of morphologization of postpositions: the study defines the quantitative correlation between the use of postpositions and case formants of postpositional formations in the nineteenth-twentieth century language, reveals the mechanism of phonetic and structural changes of postpositions, and describes variants of case suffixes and conditions of their usage. The author concludes that the consequences of morphologization of postpositions were: reorganization of the case system due to the increase in the number of local cases; development of allomorphous variations of case suffixes and contraposition of vowel and consonant declinations; occurrence of homonymous case suffixes, weakening of morphological independence of cases; and formation of case unit with syncretical locative-lative meaning.

Keywords: Komi-Permyak language, grammar, case, postposition, allomorph.

Некрасова Галина Александровна,

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, доцент,
Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН
167982, Россия, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 26
E-mail: komilang@gmail.com

Nekrasova Galina Aleksandrovna,

Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Associate Professor,
Institute of Language, Literature and History
Komi Research Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
167982, Russia, Syktyvkar, Kommunisticheskaya St., 26
E-mail: komilang@gmail.com

УДК 811.511.131'34(470.342)

Л. Е. Кириллова, О. В. Титова

ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЧИ КИЛЬМЕЗСКИХ УДМУРТОВ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ



Дается описание фонетической системы неизученных говоров удмуртского языка, распространенных на территории Кильмезского р-на Кировской обл., в сопоставлении с другими диалектами и удмуртским литературным языком. Анализ проводится на материале, собранном авторами в ходе полевых исследований в 6 населенных пунктах данного диалектного ареала. В диалектном отношении бассейн Кильмези неоднороден. Рассматриваются характерные особенности говоров в области вокализма и консонантизма, отмечаются наиболее типичные звуковые явления и процессы. В ходе исследования выявлены случаи корреспонденции гласных, выпадения и вставки звуков, ассимиляции гласных и согласных, закономерности варьирования звуков, явления аффрикатизации и деаффрикатизации. Особое внимание уделено изучению особенностей в употреблении аффрикат, так как их дистрибуция в обследованных говорах очень неоднородна. Описываются некоторые специфические фонемы, не употребляющиеся в удмуртском литературном языке, и условия их функционирования. Наиболее существенные расхождения выявлены в области дистрибуции согласных. Анализ фактического материала показывает, что описываемые говоры сочетают в себе черты, характерные в большей степени для срединных, бесермянских, южных и периферийно-южных говоров удмуртского языка, что в определенной степени связано с историей заселения этой территории.

Ключевые слова: удмуртский язык, диалектология, фонетические особенности, вокализм, консонантизм, кильмезские говоры.

В статье рассматриваются говоры удмуртов, проживающих в Кильмезском р-не Кировской обл. Основными источниками исследования послужили материалы, собранные нами в следующих деревнях: Андрюшкино, Большой Гозек, Кульма, Малый Гозек, Паска, Салья. Отметим, что данные говоры еще не были объектом специального исследования. Не представлены они и на диалектологической карте удмуртского языка, составленной С. П. Жуйковым и изданной в 1935 г. [6], поскольку, как пишет И. Майшев в рецензии на эту работу, «карта охватывает не все районы распространения удмуртского языка, а только районы удмуртов, живущих в пределах УАССР» [12. С. 126]. В 1936 г. была



проведена лингвистическая экспедиция под руководством С. П. Жуйкова в различные районы проживания удмуртов [13]. Третий из четырех отрядов во главе со студентом Удмуртского пединститута М. Горбушиным собирал материалы в Вавожском, Селтинском р-нах Удмуртской АССР и Кильмезском р-не Кировской обл., но участники экспедиции охватили лишь дд. Кунжек и Егорово Кировской обл. Первые серьезные полевые исследования провели научные сотрудники Лаборатории лингвистического картографирования УдГУ по специальному вопроснику, предполагающему сбор лексического материала для подготовки «Диалектологического атласа удмуртского языка». В число опорных пунктов для сбора материала включены 5 из 6 рассматриваемых нами населенных пунктов. В опубликованном в 2009 г. «Диалектологическом атласе удмуртского языка» говор дд. Кульма и Салья назван кульминским, а дд. Паска, Малый Гозек и Большой Гозек – сямсинским [15. С. 41].

Характеристика деревень

Описываемые нами населенные пункты входят в Кильмезский р-н Кировской обл. (см. схематическую карту), расположенный в ее юго-восточной части. С севера он граничит с Немским, Унинским, с запада – с Уржумским, с юга – с Малмыжским р-нами Кировской обл., с востока – с Сямсинским р-ном УР.

Кильмезский р-н имеет свою интересную историю. По данным археологических раскопок, проведенных в 70-ых гг. XX в. Камско-Вятской археологической экспедицией УдГУ, выяснилось, что территория Кильмезского р-на – это одно из наиболее древних мест в России, освоенных человеком. Первые заселения там возникли уже в VII тыс. до н. э. Еще в эпоху мезолита (сер. VII тыс. до н. э.) здесь уже были долговременные поселения. Интенсивное заселение края произошло в период царствования Ивана Грозного, после покорения им Казанского ханства. Точная дата возникновения Кильмези неизвестна: село с таким названием в печатных источниках впервые упоминается лишь в 1667 г. По одной версии, основали ее марийцы, по другой – удмурты [7].

Большинство населенных мест данного региона возникло в XVII и XVIII вв. Вотские поселения основаны переселенцами-вотьяками из разных местностей Малмыжского уезда. Русские же поселения образованы частью беглыми раскольниками (выходцами из Керженских лесов, а также из Москвы), частью – беглыми помещичьими крестьянами, скрывавшимися в дремучих Рыбно-Ватажских лесах от преследования властей [16. С. 1].

В рассматриваемых нами деревнях проживают представители разных воршудно-родовых групп: в Андриюшкино – Салья, в Большом Гозеке – Шудья, в Кульме – Турья, в Малом Гозеке – Шудья, в Паске – Поска, в Салье – Салья.

Кратко охарактеризуем каждый из этих населенных пунктов.

Паска (ст. *Паска Старая*, удм. *поска*) расположена при речке Чемошур. Время возникновения и место, откуда переселились сюда, неизвестны. Но, по рассказам информанта Нины Матвеевны Беломорских (1956 г. р.), временем возникновения д. Паска считается 1781 г. Название селения восходит к удмуртскому воршудно-родовому имени *Поска*, т. е. ‘деревня, основанная представителями рода Поска’. Отсюда поскинцы переселились в басс. р. Иж и в Закамье [3. С. 653].



Большой Гозек (ст. *Гозек-Шудзи*, удм. *гоз'эг ~ баӓӓым гоз'эг*) – селение при речке Сюрзе. Названия образованы следующим образом: *Большой Гозек* < компоненты *Большой* и *баӓӓым* указывают на относительную величину деревни (ср. *Малый Гозек*), *Гозек* ~ *гоз'эг* – др.-удм. личное имя общепермского происхождения, возможно, основателя селения; *Гозек-Шудзи* < *Шудзи* от удм. воршудно-родового имени *Шудзя* (удм. *шуӓӓи*), т. е. ‘селение, основанное Гозеком из рода Шудзя’. Время основания и место, откуда переселились, неизвестны. По утверждению М. Г. Атаманова [3. С. 238], «деревня под названием *Гозек-Шудья* впервые упоминается в переписи 1710 г. в составе Арской дороги. Это очень древнее селение, расположенное в нижнем течении р. Кильмези. Отсюда переселились в Можгинский *Шудья-выл* (в пределах XIV–XV вв.), в Алнашский *Шудья-выл*, куда входит более 30 населенных пунктов Алнашского района и Сюмсинский *Шудья-выл* (5 населенных пунктов). Отсюда же ли переселились в Завьяловский *Шудья-выл* (16 населенных пунктов), нам это неизвестно».

Малый Гозек (ст. *Тыкты-Гозек*, удм. *тылогурт, пицигурт, пицигоз'эг*) – расположение при речке Тыкты отражено в названии *Тыкты-Гозек, Гозек* – др.-удм. личное имя. Другие названия восходят к удмуртским словам: *тылогурт* от *тыло* ‘расчищенный из-под леса участок земли’, *гурт* ‘деревня, селение’, т. е. ‘деревня, основанная на расчищенном из-под леса участке земли’; *пицигурт* – *пици* ‘маленький’, *гурт* ‘деревня, селение’, букв. ‘маленькая деревня’ (ср. *Большой Гозек*); *пицигоз'эг* – *пици* ‘маленький’, *гоз'эг* – др.-удм. личное имя, т. е. ‘маленькая деревня, основанная Гозеком’. Время основания также неизвестно.

Андрюшкино (ст. *Будзимшур*, удм. *починка, ондр'у-шкино*) – древнее поселение, первоначально починок; в наше время – деревня, расположенная при речке Будзимшуре, от гидронима и образовано ее наименование: удм. *будзим* ‘большой’, *шур* ‘река, речка’. Современные названия деревни: оф. *Андрюшкино* и м. *ондр'у-шкино* – образованы от личного имени русского происхождения *Андрюшка* (*Ондрюшка*) < *Андрей* + *-ино* – суффикс. Другое название – *починка* – восходит к русскому апеллятиву *починок*. Время основания неизвестно.

Кульма (удм. *кудма*) – деревня, основанная на реке Кульма, в верхнем ее течении. В справочнике по административно-территориальному устройству Кировской обл. на 1 июня 1998 г. указана дата ее основания – 1866 г. [11. С. 55]. Возможно, она неточная: скорее всего, селение возникло в более раннее время. Известно, что его основали охотники из д. Турья Сизнерской волости, где проживали и сейчас живут удмурты (ныне д. Ст. Турья Балтасинского р-на Республики Татарстан) [16. С. 1]. Ойконим восходит к названию речки *Кульма* (правый приток Кильмези), образованному из двух корней: *куль* – значение неизвестно; возможно, это искаженное от удм. *куд* ‘заболоченное место’, что отразилось в удмуртском наименовании деревни, + *-ма* – топоформант.

Салья (удм. *сал'л'а*) – селение, расположенное на одноименной речке, левом притоке Кульмы. Относительно образования деревни имеются разные толкования. Так, например, в справочнике по административно-территориальному устройству Кировской обл. на 1 июня 1998 г. указывается год основания деревни – 1830 [11. С. 55]. Из «Материалов по статистике Вятской губернии (Малмыжский уезд)» (1885) известно, что в Салье, по сохранившемуся преданию, во время



пугачевских волнений [1773–1775. – Л. К., О. Т.] было 60 дворов, в 1885 г. – уже всего 37 [16. С. 1]. Но не известно, кто его основал. По мнению М. Г. Атаманова, это очень древнее поселение, уже отмеченное в Ландратской переписи 1710–1716 гг. как удмуртская деревня в сотне Бегашки Ямеева на Арской дороге. По предположению ученого, прародину этого воршуда трудно определить, скорее всего, представители рода Салья прибыли на территорию современной Удмуртии с территории нынешнего Кильмезского района Кировской области [3. С. 693]. По нашему мнению, вторая и третья точки зрения ближе к истине, а 1830 год основания деревни – это неточная, намного отодвинутая дата.

Название деревни в данном случае первичное и восходит к удмуртскому воршудно-родовому имени *Салья*, а гидроним – отойконимического происхождения.

В настоящее время все деревни входят в разные сельские округа Кильмезского р-на. Сведения о численности населения и количестве хозяйств см. в таблице 1. В последние годы население уменьшается, особенно это заметно в дд. Андриюшкино, Большой и Малый Гозек, Кульма и Салья. Основной контингент населения составляют люди пожилого возраста, так как молодежь уезжает в поисках работы и учебы. В этом плане лучшее положение у д. Паска – самой большой из рассматриваемых нами населенных пунктов. В ней сохранилась сельская инфраструктура. Это центр сельского округа, здесь расположены сельская администрация, средняя общеобразовательная школа, дом культуры, где активно функционируют два фольклорных ансамбля («Зангарисьяска» для взрослых и «Пичи кут» для детей), 3 магазина, медпункт, сельская библиотека, краеведческий музей (при доме культуры). Деревни Большой Гозек, Андриюшкино, Салья и Кульма – небольшие, в них нет никаких учреждений, лишь небольшие магазины, а д. Малый Гозек находится в стадии вымирания: в ней осталось всего три жилых дома. В этих деревнях проживают в основном удмурты, в дд. Паска и Большой Гозек русские составляют совсем небольшой процент населения.

Таблица 1

**Сведения о численности населения и количестве хозяйств по справочнику
«Кировская область: Административно-территориальное устройство
на 1 июня 1998 года»**

Название населенного пункта	Название сельского поселения, куда входит насел. пункт	Численность населения по данным 2010 г. (чел.)	Расстояние до центра района (в км)	Расстояние до центра сельского поселения (в км)	Год образования населенного пункта
д. Андриюшкино	Паскинское	48	31	19	Неизвестно
д. Большой Гозек	Паскинское	60	26,0	6,0	Неизвестно
д. Кульма	Рыбно-Ватажское	76	51	18,0	1866
д. Малый Гозек	Паскинское	32	32,0	12,0	Неизвестно
д. Паска	Паскинское	231	20		Неизвестно
д. Салья	Чернушское	47	40	16,0	1830



Отметим, что жители деревень, особенно Паски, Большого и Малого Гозека, издавна поддерживали хорошие связи с удмуртами, живущими по соседству в Сюмсинском р-не Удмуртии. Кроме того, они контактировали с разными этносами – русскими, марийцами и татарами, живущими в соседних селениях, что, несомненно, отразилось и в языке.

Бассейн Кильмези в диалектном отношении неоднороден. Рассмотрим некоторые фонетические особенности описываемых говоров в сравнении с другими удмуртскими диалектами и литературным языком.

В кильмезских говорах функционируют семь гласных фонем: *а, о, у, и, э, ö, ы*. Все они артикуляционно и акустически не отличаются от соответствующих фонем удмуртского литературного языка.

Фонетические явления в области гласных

В рассматриваемых говорах наблюдаются следующие виды корреспонденции гласных:

ы ~ у: В отличие от литературного языка, в изучаемых говорах в довольно большом количестве слов вместо *у* выступает гласный *ы*: *лымбыт* (А.*) ‘целый день, в течение дня’ – лит. *лумбыт*; *мызон* (С.) ‘другой’ – лит. *музон*; *мыржэжсол* (А., К., П.) ‘подполье’ – лит. *муржэсол*; *пыны* (А., БГ., К., МГ., П., С.) ‘собака’ – лит. *пуны*; *пынэ* (А., БГ., МГ., П., С.) ‘вьет, заплетает’ – лит. *пунэ*; *куныл* (С.) ‘подмышка’ – лит. *кунул*; *ыго* (А., БГ., К., МГ.) ‘ведь’ – лит. *уго* и др. Такое явление характерно для буйско-таныпского говора и бесермянского наречия удмуртского языка [10. С. 68], а также для граховских говоров южноудмуртского наречия [2. С. 48]. В некоторых случаях в описываемых говорах встречается гласный *у*: *зундэс* ‘перстень, кольцо’; *куды* ‘лукошко’; *куно* ‘гость’; *нунал* ‘день’; *пуэд* ‘грипп’ и др.

и ~ ы: В кильмезских говорах в пределах первого слога некоторых слов перед палатальными согласными вместо литературного *ы* выступает гласный *и*: *вил’* (А., БГ., К., МГ., П., С.) ‘новый’ – лит. *выль*; *вил’ис’* (БГ., П.) ‘заново’ – лит. *выльысь*; *киз’и* (БГ.) ‘как’ – лит. *кызьы*; *тис’’* (МГ.) ‘семья’ – лит. *тысь* и др. Отметим, что в рассматриваемых населенных пунктах данный вид междиалектной корреспонденции реализуется неодинаково. Количество слов на *и* в данной позиции в дд. Андриюшкино, Кульма и Салья несколько больше, чем в других селениях: *биз’э* (А., К., С.) ‘бежит’, (К.) ‘выходит замуж’ – лит. *бызе*; *кис’пу* (А., С.) ‘береза’ – лит. *кызьпу*; *пиз’* (А., К., С.) ‘мука’ – лит. *пызь* и др. Это явление встречается также в южной и периферийно-южной диалектных зонах и в части срединных говоров удмуртского языка [9. С. 29–30; 10. С. 65–66].

Во всех рассматриваемых говорах в большинстве двусложных слов на месте конечного *ы* литературного языка встречается гласный *и*: *бирди* (А.) ‘пуговица’ – лит. *бирды*; *гижи* (БГ., К., МГ., П.) ‘ноготь’ – лит. *гижы*; *гэри* (А., П.) ‘соха’ – лит. *гэры*; *зири* (А., БГ., П.) ‘шарнир’ – лит. *зыры*; *зичи* (А., БГ., П., С.) ~ *дз’иц’и* (МГ.) ‘лиса’ – лит. *зичы*; *зүйи* (П.) ~ *эйүйи* (А., БГ., П.) ‘мох’ – лит. *эйүйы*; *из’и*

* Здесь и далее в скобках заглавными буквами указаны сокращенные названия населенных пунктов, в которых зафиксированы рассматриваемые явления. Полные названия деревень даны в конце статьи.



(К.) ‘шапка’ – лит. *изьы*; *инти* (БГ., МГ., П.) ‘место’ – лит. *инты*; *киси* (БГ.) ‘карман’ – лит. *кисы*; *пучи* (БГ., П.) ‘верба’ – лит. *пучы*; *чипи* (БГ., П., С.) ~ *ципи* (К., МГ.) ‘цыпленок’ – лит. *чипы* и др. Такое явление наблюдается и в конце первого компонента сложных слов, образованных из двух самостоятельных слов: *с'эрипу* (П.) ‘бузина красная’ – лит. *серыпу* и др. В некоторых случаях наблюдается варьирование *ы* ~ *и*: *гижы* (БГ., П.) ~ *гижы* (П., С.) ‘ноготь’; *жуйи* (П.) ~ *жуйи* (А., БГ., П.) ~ *жуйы* (БГ., С.) ‘мох’ и др.

ы ~ и: В речи жителей дд. Паска, Большой и Малый Гозек в небольшом количестве слов на месте *и* литературного языка употребляется *ы*: *бэрыз'* (БГ.) ‘липа’ – лит. *беризь*; *дурынчи* ~ *дурын'чи* (БГ., П.) ~ *дурын'ци* (МГ.) ‘оса’ – лит. *дурынчи*; *зыбиз* (П.) ‘он придавил’ – лит. *зйбиз*; *шыл'и* (П.) ‘пластинка лыка, паласина (в виде ленты для плетения лантей)’ – лит. *шил'ы*; *ыз'и* (П.) ~ *ыз'ы* (БГ., МГ., П.) ‘шапка’ – лит. *изьы*; *ыз'э* (БГ., МГ., П.) ‘спит’ – лит. *изе* и др. Данный вид корреспонденции выявлен также в некоторых говорах южного и бесермянского наречий удмуртского языка [10. С. 67–68].

ö ~ э: В единичных случаях вместо литературного *э* употребляется гласный *ö*: *өрөкчаз* (П., БГ.) ~ *өрөкч'аз* (МГ.) ‘он обманул’ – лит. *эрекчаз*; *өнэр* (П.) ‘седло’ – лит. *энер*; *өнэрчак* ~ *өнэрчик* (П.) ‘седелка’ – лит. *энерчак*; *ут шöтты* (К.) ‘ты не найдешь’ – лит. *уд шедьты*; *ук шöттис'кы* (БГ.) ‘я не нахожу’ – лит. *уг шедьтйськы* и др.

о ~ ö: В речи кильмезских удмуртов в определенном количестве слов литературному *ö* соответствует гласный *о*: *вос'карил'л'ам* (А.) ‘сделали больно’ – лит. *вöсь кариллям*; *вос'луис'ко* (МГ.) ‘я чувствую боль’ – лит. *вöсь луисько*; *пос'кы* (МГ., С.) ‘чирей’ – лит. *пöськы*; *пос'тыны* (БГ.) ‘износиться’ – лит. *пöсьтыны* и др. Это явление также характерно и для других говоров, в частности кырык-масских [9. С. 33–34].

В рассматриваемых говорах отмечены также случаи выпадения гласных, чему чаще всего подвергается конечный гласный основы *-ы* глаголов I спряжения перед суффиксами деепричастий, инфинитива и др.: *вытса улэ* (БГ., МГ., П.) ‘лежит’ – лит. *выдыса улэ*; *из'тэк* (БГ.) ‘не спав’ – лит. *изьытэк*; *карса* (БГ.) ‘делая’ – лит. *карыса*; *тубса* (К.) ‘поднявшись’ – лит. *тубыса*; *шуса* (МГ.) ‘сказав’ – лит. *шуыса*; *шымыртса* (А.) ‘сморщив’ – лит. *шымыртыса*; *усаку* (А.) ‘при бороновании’ – лит. *усьяку*; *бин'ны* (А.) ‘замотать’ – лит. *биньыны*; *вис'ны ус'са* (МГ.) ‘заболев’ – лит. *висьыны усьыса*; *вурны* (К.) ‘шить’ – лит. *вурьыны*; *карны* (П.) ‘делать’ – лит. *карыны*; *куны* (К.) ‘прясть’ – лит. *куыны*; *потны* (БГ.) ‘выходить’ – лит. *потыны*; *чэрсны* (А., БГ.) ‘прясть’ – лит. *чэрсыны* и др. Данное явление характерно, в первую очередь, для срединных говоров [10. С. 62], но встречается и в среднечепецком диалекте [8. С. 59].

В речи кильмезских удмуртов в отдельных словах наблюдается выпадение гласных *и*, *э*, *у*: *гнэ* (БГ., МГ.) ‘только, лишь’ – лит. *гинэ*; *сэбрэ* ~ *сöбрэ* (БГ.) ‘потом’ – лит. *собере*; *табрэ* (БГ.) ‘теперь’ – лит. *табере*; *крокчог* ~ *крокчог* (А., П.) ‘шкворень’ – лит. *курокчог* и др.

В некоторых случаях в сложных словах, образованных из двух самостоятельных слов, выпадает начальный слог последующего слова: *жöккиэт* (БГ.) ‘скатерть’ – лит. *жöккышет*; *кöтулскон* (БГ.) ‘подбрюшник’ – лит. *кöтулкыскон*;



сэрэ (К., МГ., П.) ‘потом’ – лит. *собере* и др. Но отметим, что вышеуказанные категории слов могут выступать и в полной форме.

В изучаемых говорах встречаются случаи вставки гласных для устранения нетипичных для удмуртского языка сочетаний нескольких согласных в начале слова: *искал* (БГ., МГ., П.) ‘корова’ – лит. *скал*; *кулуб* (БГ.) ‘клуб’ – лит. *клуб*; *ыштан* (А.) ‘штаны’ – лит. *штан* ~ *штани* и др.

В говорах кильмезских удмуртов отмечено несколько случаев с явлением ассимиляции в области гласных: *жопу* ~ *жэопу* (БГ.) ‘дымовое окно (в бане), дымоволок *уст.*’ – лит. *жэопы*; *пэл’угу* (А.) ‘серьга, серьги’ – лит. *пельугы*; *сусупу* (БГ., К., П., С.) ~ *сысыпу* (МГ.) ‘можжевелик’ – лит. *сусыпу*; *чулко* (А., БГ., П.) ‘чулки’ – лит. *чулка* и др. Ассимиляция гласных может происходить иногда перед суффиксами деепричастий: *кууку* (К.) ‘во время ткачества’ – лит. *кууку*; *сэстук* ‘во время трепания (льна)’ – лит. *сэстыку*; *чэрсук* (БГ.) ‘во время прядения’ – лит. *черсыку*; *шуккуку* (БГ., К.) ‘во время забивания’ – лит. *шуккыку* и др. В ходе исследования выявлено несколько слов, в которых под влиянием конечного гласного основы происходят изменения гласных в суффиксах множественного числа именительного падежа имен существительных: *кол’осаас* (БГ.) ‘колеса’ – лит. *колёсаас*; *коркаас* (С.) ‘дома’ – лит. *коркаас* и др.

Фонетические явления в области согласных

В кильмезских говорах функционируют 32 согласных фонем, а именно: *б, в, г, д, д’, ж, жэ, з, з’ (з’), зэ, й, к, л, л’, м, н, н’, ъ, п, р, с, с’ (с’), т, т’, ү, ф, х, ц, ч, ч’, ш, щ.*

Согласные *ф, х, щ* в абсолютном большинстве случаев встречаются лишь в словах, заимствованных из русского языка: *кофта* (БГ.) < рус. *кофта*; *кошофка* (П.) < рус. *кошевка*; *лифчик* (А.) < рус. *лифчик*; *фс’о* (П.) < рус. *всё*; *шифэр* (БГ.) < рус. *шифер*; *двухсэкцио·нной* (П.) < рус. *двухсекционный*; *кухн’а* (П.) < рус. *кухня*; *плац* (П.) < рус. *плац* и др. Фонема *х* при заимствовании в говорах удмуртского языка часто заменяется на *к*: *колхоз* (БГ.) < рус. *колхоз*; *кукн’а* (А.) < рус. *кухня*; *прикожой* (А.) < рус. *прихожая*; *укват* (БГ.) < рус. *ухват* и др.

Фонема *ц*, кроме случаев заимствования из русского языка, встречается и в исконных формах: *вакци* (К., МГ.) ‘короткий’ – лит. *вакчи*; *корка урцицы* (А., МГ.) ‘на боковой стороне дома’ – лит. *корка урдсын*; *кыцицы* (К., МГ.) ‘куда’ – лит. *кытчы*; *куццак* (БГ.) ‘во время молотбы’ – лит. *кутсаку*; *оццы* (МГ., П.) ‘туда’ – лит. *отчы* и др., что наблюдается во многих удмуртских говорах.

Заднеязычный носовой согласный *ŋ* употребляется только в речи людей старшего поколения и встречается в следующих случаях: а) в середине слова в интервокальном положении: *аŋа* (БГ., МГ.) ‘полоса (пахотной земли)’ – лит. *ана*; *аŋыз* (С.) ‘его челюсть’ – лит. *аныз*; *жэсыŋы* (А., БГ., МГ.) ‘половина’ – лит. *жэсыны*; *йаŋак* (А.) ‘косяк’ – лит. *янак*; *сиŋыс* (К.) ~ *сыŋыс* (МГ.) ‘нитка’ – лит. *сйныыс*; *чаŋа* (МГ.) ‘галка’ – лит. *чана* и др.; б) в конце слова: *аŋ* (БГ., МГ., П., С.) ‘челюсть’ – лит. *ан*; *баŋ* (К.) ‘щека’ – лит. *бам*; *зыŋ* (МГ.) ‘запах’ – лит. *зын*; *пүŋ* (БГ.) ‘конец’ – лит. *пум* и др.; в) в середине слова между гласным и согласным: *аŋгэс* (МГ.) ‘подбородок’ – лит. *ангес* и др. В настоящее время продолжается процесс постепенного вытеснения *ŋ* другими носовыми согласными (*м, н, н’*),



начавшийся еще в прапермский период. Согласный *ŋ* локализован в основном в южном наречии, также он встречается в отдельных срединных говорах и бесермянском наречии, хотя частотность не во всех диалектах одинакова [10. С. 81–83].

В дд. Кульма и Салья, частично в д. Андрюшкино, первоначальный *л* заменяется неслоговым *ў* в следующих позициях: а) в середине слова между гласными: *каўык* (К.) ‘народ’ – лит. *калык*; *кыўи* (С.) ‘слышал’ – лит. *кыли*; *куўэм* (К.) ‘он умер’ – лит. *кулэм*; *ныўы* (К.) ‘моя дочь’ – лит. *нылы*; *поттыўо* (А.) ‘выносят’ – лит. *поттыло*; *тоўон* (К., С.) ‘вчера’ – лит. *толон*; *уўэ* (А., С.) ‘живет’ – лит. *улэ* и др.; б) в середине слова между предшествующим гласным и последующим согласным: *выж выўти* (С.) ‘по полу’ – лит. *выж вылтй*; *кыўзи* (А., С.) ‘я слушал’ – лит. *кылзй*; *нуўлэ* (С.) ‘носит’ – лит. *нуллэ* и др.; в) в конце слова: *ваў* (К., С.) ‘было’ – лит. *вал*; *кыў* (К., С.) ‘язык’ – лит. *кыл*; *өвөў* (К.) ‘нет’ – лит. *өвөл*; *скаў* (С.) ‘корова’ – лит. *скал*; *төў* (К., С.) ‘ветер’ – лит. *төл* и др. Территориально варьирование *л ~ ў* распространено в срединных говорах, части южного и периферийно-южного диалекта [10. С. 99; 17. С. 137]. Фонема *л*, находящаяся в интервокальном положении, часто подвергается полному выпадению: *вандыис'ко* (А.) ‘я режу’ – лит. *вандыльйсько*; *гурэз' уын* (А.) ‘под горой’ – лит. *гурезь улын*; *кутао* (А., К., С.) ‘плетут лапти’ – лит. *кутало*; *ныын пи* (А., К., С.) ‘мальчик с девочкой’ – лит. *нылын пи*; *ошыыса* (К.) ‘вешая’ – лит. *ошылыса*; *пурты выэ* (А., С.) ‘на котел’ – лит. *пурты вылэ*; *пыртыыса* (А., С.) ‘заноса’ – лит. *пыртылыса*; *соэн* (А., К., С.) ‘его’ – лит. *солэн*; *туысэн* (А., К., С.) ‘весной’ – лит. *тулысэн* и др. Такое явление отмечено и в граховских говорах южного наречия, и в средневожских говорах удмуртского языка [2. С. 49; 5. С. 9].

В рассматриваемых говорах выявлены некоторые особенности в употреблении аффрикат. Их дистрибуция очень неоднородна.

В речи жителей дд. Большой Гозег и Паска используется анлаутная аффриката *жс*, но в некоторых случаях она заместилась палатальной аффрикатой *жэ*. В данных говорах отмечено параллельное употребление форм как с *жс*, так и с *жэ*: *жокыт ~ жэокыт* ‘душно’ – лит. *жэокыт*; *жэмыт ~ жэомыт* ‘сумрачно’ – лит. *жэомыт*; *жөк ~ жэөк* ‘стол’ – лит. *жэөк*; *жуа ~ жэуа* ‘горит’ – лит. *жэуа*; *жуужыт ~ жэужыт* ‘высокий’ – лит. *жэужыт*; *жук ~ жэук* ‘каша’ – лит. *жэук*; *жуштэ ~ жэуштэ* ‘стонет’ – лит. *жэуштэ*; *жыт ~ жэыт* ‘вечер’ – лит. *жэыт* и др. Переход твердой аффрикаты *жс* в мягкую *жэ* известен и в красноуфимском, и в некоторых говорах бесермянского наречия [10. С. 89]. В других описываемых говорах употребление аффрикаты *жс* в начале слова аналогично литературному языку.

В говорах дд. Андрюшкино и Большой Гозек аффриката *жс* сохранилась и в инлауте, в д. Малый Гозек – в ауслатной позиции, тогда как в литературном языке и большинстве других говоров она заменилась щелевым согласным *жэ*: *мажэс* (А.) ‘грабли’ – лит. *мажес*; *ужэсай* (БГ.) ‘я работал’ – лит. *ужсай*; *вайыжэ* (МГ.) ‘оглобля’ – лит. *вайыжэ*; *кырыжэ* (МГ.) ‘кривой’ – лит. *кырыжэ* и др. Данное явление чаще встречается в срединных говорах удмуртского языка [4. С. 18; 5. С. 11].

В дд. Андрюшкино, Большой Гозек, Паска и Салья анлаутная аффриката *жэ* употребляется так же, как и в литературном языке. В д. Кульма в начале слова она заместилась палатальным смычным *д'* или звукосочетанием *дз*: *дзуц* (К.) ‘рус-



ский' – лит. *žuč*; *d'oz* (К.) 'кузнечик' – лит. *žoz* и др. В д. Малый Гозек аффриката *ž* в анлаутной, инлаутной и аусллаутной позициях переходит в *dž'*: *dž'iu'iu* 'лиса' – лит. *žičy*; *dž'oz* 'кузнечик' – лит. *žoz*; *dž'uč'* 'русский' – лит. *žuč*; *dž'эц'* 'хороший' – лит. *žеч*; *dž'эц'ыратэ* 'он качает' – лит. *žечыратэ*; *бадз'ым* 'большой' – лит. *бадžым*; *кырдж'а* 'он поет' – лит. *кырžа*; *огадз'ын* 'вместе' – лит. *огаžын*; *ынадз'э* 'днем' – лит. *нунаже*; *гурэдз'* 'гора' – лит. *гурезь*; *эмэдз'* 'малина' – лит. *эмезь* и др. Это явление отмечено и в нижнечепецких говорах северноудмуртского наречия [18. С. 159].

В речи жителей дд. Большой Гозек и Андриюшкино аффриката *ž* встречается и в инлаутной позиции, тогда как в литературном языке и большинстве других говоров она заместилась щелевым согласным *з'*: *žытатаžэ* (БГ.) 'вечером' – лит. *žытатаже*; *киžны* (БГ.) – лит. *киžыны*; *оžы* (БГ.) 'так' – лит. *оžы* и др. Данное явление чаще встречается в срединных говорах удмуртского языка [4. С. 18; 5. С. 11].

В изучаемых говорах аффриката *č* употребляется во всех позициях слова. В речи жителей дд. Андриюшкино, Большой Гозек и Паска наблюдается варьирование звуков *č* ~ *ч*: *кучо* ~ *куčо* 'пестрый' – лит. *куčо*; *пыч* ~ *пыč* 'блоха' – лит. *пыč*; *учыскал* ~ *уčыскал* 'гуж (хомута)' – лит. *уčыскал*; *чог* ~ *čог* 'кол, колышек' – лит. *čог*; *чукна* ~ *čукна* 'утро' – лит. *čукна*; *чуж* ~ *čуж* 'желтый' – лит. *čуж*; *чыжиз* ~ *čыжиз* 'он пнул' – лит. *čыжиз*; *чын* ~ *čын* 'дым' – лит. *čын* и др. В дд. Кульма, Малый Гозек и Салья аффриката *č* в начале слова аналогична литературному употреблению. Явление перехода ин- и аусллаутной согласной *č* в *ч* наблюдается в красноуфимском и бавлинском говорах удмуртского языка, в буйско-таныпском – *č* ~ *ч*. Анлаутная *č* заместилась палатальной аффрикатой *ч* в красноуфимском и отдельных бесермянских говорах, в позиции перед *-Ги(-)* / *-Гж(-)* в татышлинском и спорадически в кукморском говорах удмуртского языка [10. С. 88–89].

В обследованных деревнях в ряде слов в инлауте в интервокальном положении или перед согласным *к* древняя аффриката *č* чаще всего сохраняется, тогда как в большинстве удмуртских диалектов и литературном языке она деаффрикатизируется и заменяется фрикативным *ш*: *ваčкала* (А., К., МГ.) 'древний, старинный' – лит. *вашкала*; *выčкы* (А., БГ., К., МГ., П., С.) 'кадка' – лит. *вышкы*; *иčкыны* (А., МГ.) ~ *ыčкыны* (К.) 'дергать, рвать' – лит. *ишкыны*; *пуčкын* (МГ.) 'внутри (чего-либо)' – лит. *пушкын*; *čоčэн* (БГ., МГ.) 'вдвоем' – лит. *чошен* 'вместе'; *čуčкон* (К.) 'полотенце' – лит. *чушкон*; *čуčылиз* (БГ., МГ.) 'он вытер' – лит. *чушылиз* и др.

В речи жителей д. Кульма аффриката *ч* во всех позициях слова переходит в *ц*: *вакци* 'короткий' – лит. *вакчи*; *дуринци* 'оса' – лит. *дуринчи*; *кэц* 'заяц' – лит. *кеч*; *пацкатэм* 'он придавил, задавил' – лит. *пачкатэм*; *пици* 'маленький' – лит. *пичи*; *уцкыса* 'глядя' – лит. *учкыса*; *ципи* 'цыпленок' – лит. *чипы*; *цэрк* 'церковь' – лит. *черк*; *шөкыц* 'шершень' – лит. *шекыч* и др. В д. Малый Гозек аффриката *ч* очень близка к русской диалектной мягкой аффрикате *ц'*: *биц'ас'ко* 'я собираю' – лит. *бичасько*; *бэц'э* 'бочка' – лит. *бекче*; *дз'эц'* 'хороший' – лит. *žеч*; *кэц'* 'заяц' – лит. *кеч*; *өрөкц'аз* 'он обманул' – лит. *эрекчаз*; *уц'кэ* 'он смотрит' – лит. *учке*; *ц'ал'ак* 'быстро' – лит. *чаляк*; *ц'ыртыйэ* 'моя шея' – лит. *чыртые*; *энэриц'ак* 'седелка' – лит. *энерчак* и др. Данное явление характерно для нижнечепецких



говоров удмуртского языка [10. С. 48; 18. С. 160]. Во всех других обследованных говорах данная аффриката употребляется аналогично литературному языку.

В д. Малый Гозек, в отличие от других описываемых населенных пунктов, палатальные щелевые общеудмуртские согласные *з'* и *с'* имеют палатализованное (свистящее) произношение (*з''*, *с''*): *виз''мо* 'умный' – лит. *визьмо*; *воз''* 'луг' – лит. *возь*; *кэз''ыт* 'холодный' – лит. *кезьыт*; *оз''ы* 'так' – лит. *озьы*; *сиз''ыл* 'осень' – лит. *сйзьыл*; *мыныс''* 'идуший' – лит. *мынйсь*; *лэс''тысал* 'я сделал бы' – лит. *лэсьтысал*; *с''ин* 'глаз; глаза' – лит. *син*; *укс''о* 'деньги' – лит. *уксё* и др. Это явление нерегулярно наблюдается и в д. Салья: *с''ин* 'глаз, глаза' – лит. *син*, *гурэз''* 'гора', но: *тус'ты* 'тарелка' – лит. *тусьты*; *биз'э* 'бежит; выходит замуж' – лит. *бызе* и др.

Широко распространены явления ассимиляции. К их числу относится ассимиляция согласного *й* суффиксального слога или внутри корня заимствованных слов предшествующими согласными *д*, *д'*, *з'*, *л*, *л'*, *н*, *н'*, *с'*, *т*, *т'*, при этом твердые из указанных согласных получают смягчение: *корэн'носыз* (БГ.) (< *корэн'йосыз*) 'корни'; *ныл'л'ос* (БГ., К.) (< *нылйос*) 'девушки'; *пинал'л'ос* (БГ., С.) (< *пиналйос*) 'дети'; *пыд'д'осы* (С.) (< *пыдйосы*) 'мои ноги'; *сал'л'а* (К., С.) (< рус. *сал'я*) 'Салья'; *уг лэз'з'ало вал* (П.) (< *уг лэз'йало вал*) 'не отпускали'; *удмурт'т'а* (БГ.) (< рус. *удмурт'ийа*) 'Удмуртия'; *удмурт'т'ос* (А.) (< *удмуртйос*) 'удмурты' и др.

В описываемых говорах, как и в удмуртском литературном языке и большинстве диалектов, в сочетаниях *-дэ-* и *-тч-* происходит полная регрессивная ассимиляция по месту и способу образования (*-дэ-* > *-дэ-*, *-тч-* > *-ч-*): *бадзэм* 'большой' – лит. *бадзэм*; *лыдзэны* 'читать' – лит. *лыдзэны*; *с'арччы* 'репа' – лит. *сартчы*; *уччаны* 'искать; разыскивать' – лит. *утчаны* и др. Данное явление не характерно для дд. Кульма и Малый Гозек, где эти же сочетания имеют другое произношение (*-дэ-* > *-дэ-*, *-дэ-*, *-тч-* < *-ц-*): *адзэ* ~ *адз'э* 'он видит' – лит. *адзэ*; *бадзын* ~ *бадз'ым* 'большой' – лит. *бадзэм*; *кудзэмын* ~ *кудз'эмын* 'пьяный' – лит. *кудзэмын*; *лыдзэ* ~ *лыдз'э* 'он читает' – лит. *лыдзэ*; *кыццы* 'куда' – лит. *кытчы*; *куруциз* 'он укусил' – лит. *куртчиз*; *оццы* 'туда' – лит. *отчы*; *уцца* 'он ищет' – лит. *утча* и др.

В говорах дд. Кульма и Салья анлаутный *й-* регулярно заместился согласным *д'*: *д'огу* (К.) 'ледник; погреб' – лит. *йöгу*; *д'öү* (К., С.) 'молоко' – лит. *йöл*; *д'эз* (К.) 'провода' – лит. *ез*; *д'уас'коды* (С.) 'вы спрашиваете' – лит. *юаськоды*; *д'уиды* (К.) 'вы выпили' – лит. *юиды*; *д'уон* (К.) 'питье' – лит. *юон*; *д'ыры* (С.) 'моя голова' – лит. *йыры* и др., что характерно для периферийно-южных говоров удмуртского языка [10. С. 95]. Отметим, что данное явление не распространяется на поздние русские заимствования: *йаблок* (К., С.) < рус. *яблоко*; *йад* (К., С.) < рус. *яд* и др.

В ряде слов, главным образом, в речи пожилых людей д. Большой Гозек, частично в дд. Андриюшкино и Кульма, выявлено нерегулярное губно-губное произношение общеудмуртского губно-зубного *в*: *байны* ~ *вайны* 'принести, приносить' – лит. *вайыны*; *бал'ок* ~ *вал'ок* 'валек' – лит. *валёк*; *бина* ~ *вина* 'вино' – лит. *вина*; *бэс'* ~ *вэс'* 'всегда' – лит. *весь*; *бал* ~ *вал* 'было' – лит. *вал*; *набой* ~ *навой* 'навой' – лит. *навой*; *öböү* ~ *öвöү* (К.) 'нет' – лит. *övöl* и др. Это явление отмечено в красноуфимском, бесермянских, а также среднеюжных говорах удмуртского языка [1. С. 5; 14. С. 94; 19. С. 162].



Таким образом, на основе вышеприведенного анализа можно заключить, что у говоров кильмезских удмуртов Кировской обл. довольно много общих черт в вокализме и консонантизме. Но, наряду с этим, отмечено и значительное количество фонетических различий, в определенной степени связанных с историей заселения этой территории. Наиболее существенные расхождения выявлены в области дистрибуции согласных. Характерные особенности описываемых говоров сочетают в себе черты, свойственные в большей степени срединным, бесермянским, южным и периферийно-южным говорам удмуртского языка.



Схематическая карта Кильмезского р-на Кировской обл.

СОКРАЩЕНИЯ

Названия населенных пунктов: А. – д. Андриюшкино; БГ. – д. Большой Гозек; К. – д. Кульма; МГ. – д. Малый Гозек; П. – д. Паска; С. – д. Салья.

Прочие сокращения: д. – деревня; др.-удм. – древнеудмуртское название; м. – местное название; оф. – официальное название; р. – река; рч. – речка; рус. – русский язык; совр. – современный; ст. – старое название; удм. – удмуртский язык.



ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Архипов Г. А.* Среднеуринский говор I // Материалы по удмуртской диалектологии: Образцы речи. Ижевск, 1981. С. 5–44.
2. *Атаманов М. Г.* Граховские говоры южноудмуртского наречия // Материалы по удмуртской диалектологии: Образцы речи / НИИ при Сов. Мин. Удм. АССР. Ижевск, 1981. С. 45–96.
3. *Атаманов М. Г.* Язык Земли Удмуртской: историко-этимологический словарь топонимов Волго-Уральского региона = Удмурт музъемлэн аснимъёсыз: Волгаен Урал ёросвыльёсысь интынимъёслэсь пуштросэс эскерись кыллюкам. Ижевск, 2015. 976 с.
4. *Белова Е. Б.* Функционирование удмуртских аффрикат. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 48 с.
5. *Бушмакин С. К.* Артикуляция и употребление некоторых согласных в средневосточных говорах удмуртского языка // Вопросы удмуртской диалектологии: Сб. статей и материалов. Ижевск, 1977. С. 9–17.
6. *Жуйков С. П.* Диалектологическая карта удмуртского языка. Свердловск, 1935.
7. История района // <http://kilmezadm.ru/istoriya-rajona/> (дата обращения 30.03.2016).
8. *Карпова Л. Л.* Фонетика и морфология среднечепецкого диалекта удмуртского языка. Тарту, 1997. 223 с. (= *Dissertationes Philologiae Uralicae Universitatis Tartuensis* 2).
9. *Кельмаков В. К.* Краткая характеристика кырыкмасских говоров южноудмуртского наречия I // Вопросы удмуртской диалектологии: Сб. ст. и материалов. Ижевск, 1977. С. 26–61.
10. *Кельмаков В. К.* Краткий курс удмуртской диалектологии: Введение. Фонетика. Морфология. Диалектные тексты. Библиография. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1998. 386 с.
11. Кировская область: Административно-территориальное устройство на 1 июня 1998 года. Киров, 1998. 352 с.
12. *Майшев И.* Диалектологическая карта удмуртского языка УАССР, составленная С. П. Жуйковым // Зап. УдНИИ. Ижевск, 1941. Вып. 10: Вопросы языка, литературы и фольклора. С. 126–127.
13. Материалы лингвистической экспедиции института, 1936 г. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, дд. 223, 224, 225, 226, 344, 345.
14. *Насибуллин Р. Ш.* Наблюдения над языком красноуфимских удмуртов // О диалектах и говорах южноудмуртского наречия: (Сб. ст. и материалов). Ижевск, 1978. С. 86–151.
15. *Насибуллин Р. Ш., Максимов С. А., Семенов В. Г., Отставнова Г. В.* Диалектологический атлас удмуртского языка. Карты и комментарии. Вып. I. Науч. изд. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2009. 260 с.
16. Приложение к Материаламъ по статистикъ Вятской губернии. Т. I: Малмыжскій уѣздъ. Ч. I: Материалы для оцѣнки земельныхъ угодій. Приложения. Вятка, 1885. 115 с.
17. *Тараканов И. В.* К вопросу истории и развития неслогового *ў* в удмуртском языке // *Тараканов И. В.* Исследования и размышления об удмуртском языке: Сб. ст.: Пособие для высших учебных заведений. Ижевск: Удмуртия, 1998. С. 137–146.
18. *Тепляшина Т. И.* Нижне-чепецкие говоры северно-удмуртского наречия // Записки / УдНИИ при Сов. Мин. Удм. АССР. Вып. 21. Филология. Ижевск, 1970. С. 156–196.
19. *Тепляшина Т. И.* Язык бесермян. М.: Наука, 1970. 288 с.

Поступила в редакцию 10.06.2016



L. E. Kirillova, O. V. Titova

Phonetic Features in the Speech of Kilmez Udmurts Living in Kirov Oblast

The paper describes the phonetic system of unexplored Udmurt subdialects spoken in Kilmez region of Kirov Oblast. They are compared to other dialects and the Udmurt standard language. The analysis is based on the material collected by the authors during field research in six villages of the dialect area. In dialect respect the Kilmez River basin is heterogeneous. The research highlights characteristic features of these subdialects, their vowel and consonant systems, and the most typical sound phenomena and processes. The study has identified some cases of vowel correspondence, sound dropping and insertion, assimilation of vowels and consonants, sound varying patterns, affrication and deaffrication. Particular attention is paid to the features of using affricates, as their distribution in the analyzed subdialects is very heterogeneous. The article also describes some specific phonemes, which are not used in the Udmurt standard language, and conditions when they are used. The most significant differences are revealed in the distribution of consonants. The data analysis shows that the described subdialects have features mostly typical of the Middle, Besermyan, Southern and Peripheral-Southern subdialects of the Udmurt language. It is connected with the history of the settlement of this territory.

Keywords: Udmurt language, dialectology, phonetic features, vocalism, consonantism, Kilmez subdialects.

Кириллова Людмила Евгеньевна,

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: kirlud@rambler.ru

Титова Ольга Владимировна,

кандидат филологических наук, младший научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: ovtitova@rambler.ru

Kirillova Lyudmila Evgenievna,

Candidate of Sciences (Philology), Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: kirlud@rambler.ru

Titova Olga Vladimirovna,

Candidate of Sciences (Philology), Junior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: ovtitova@rambler.ru

УДК 811.511.151

С. С. Сибатрова

РУССКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В СИСТЕМЕ СОЮЗОВ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА



Статья посвящена определению состава и места русских заимствований в системе союзов марийского языка. По результатам исследования, из русского языка вошло около половины сочинительных (14 единиц из 27) и более одной трети подчинительных (13 единиц из 36) союзов. В целом русские заимствования составляют чуть менее половины всех марийских союзов (27 единиц из 63, или 42,9 %). Остальные союзы имеют собственно марийское (30 единиц, или 47,6 %) и тюркское (6 единиц, или 9,5 %) происхождение. Наибольшая часть союзов-русизмов (19 единиц, или 70,3 %) используется прежде всего в разговорной речи, только 8 единиц (*да* 'да, и', *ни... ни* 'ни... ни', *а* 'а', *но* 'но', *але... але* 'или... или', *то... то* 'то... то', *пуйто* 'будто', *кеч* 'хоть') активно функционируют и в литературных языках. Следовательно, русские союзы заимствовались и заимствуются марийским языком более всего через устную речь. Однако в истории языка на появление отдельных союзов определенное влияние могли оказать и переводы текстов религиозного содержания, о чем свидетельствует наличие таких союзов, как *а* 'а', *и* 'и', *ни... ни* 'ни... ни', *но* 'но', *ито* 'и то', уже в тексте перевода катехизиса 1804 г. Судя по структуре, в марийский язык проникли в основном простые союзы, только 5 единиц восходят к составным источникам: *потомушто* 'потому что', *ато* 'а то', *ито* 'и то', *нето... нето* 'не то... не то', *так что* 'так что'. Как видно, на формирование системы марийских союзов (значит, и на развитие сложных предложений и предложений с однородными членами с союзной связью) большое влияние оказал русский язык.

Ключевые слова: марийский язык, союз, русское заимствование, тюркское заимствование, собственно марийский.

Уральский и финно-угорский языки не знали союзов, в них была развита бессоюзная связь между однородными членами предложения и между самими предложениями [см.: 38. С. 254–255; 18. С. 215, 384; 19. С. 112]. По мнению П. Хайду, «союзы сформировались в отдельных уральских языках независимо» [38. С. 254]. Их появление и пополнение в уральских, в т. ч. в финно-угорских, языках, как известно, были и находятся в прямой зависимости от развития союзных сложных предложений, а «употребляемые в современных финно-угорских языках



союзные сложносочиненные и сложноподчиненные предложения формировались параллельно и сравнительно поздно» [18. С. 384].

В ходе изучения исторической грамматики марийского языка И. С. Галкин пришел к заключению, что союзы в марийском языке, как и в других финно-угорских языках, «появились относительно поздно», что также «связано главным образом с развитием системы сложных предложений, которые в марийском языке активное развитие получили лишь в период тюрко-марийских и русско-марийских языковых контактов. Не случайно поэтому то, что из всех имеющихся в марийском языке союзов собственно марийскими являются только четыре: *гын* ‘если’, *гынат* ‘хотя’, *ден* ‘и’, *манын* ‘чтобы, что’» [6. С. 159; также: 5. С. 176]. На основе наличия ряда общемарийских, а именно вышеназванных собственно марийских, союзов К. Е. Майтинская утверждает, что «уже в прамарийский период союзы составляли довольно развернутую категорию служебных слов» [19. С. 112].

В современном марийском языке союзы, как и слова других лексико-грамматических категорий, довольно разнородны по своему происхождению. Наряду с собственно марийскими, они объединяют заимствованные единицы, восходящие к русским и тюркским источникам. Как и в большинстве финно-угорских языков («в карельском, ижорском, вепском, водском, финно-волжских, пермских, обско-угорских» [19. С. 104]), марийские союзы заимствованы прежде всего из русского языка.

Настоящая статья посвящена определению состава и места русизмов во всей системе марийских союзов. Для этого составлен максимально полный перечень союзов, среди которых разграничены собственно марийские и иноязычные – русские и тюркские (заметим, что история отдельных союзов, в особенности литературных норм, в целом хорошо известна, в общем отражена в трудах по исторической грамматике, имеются попутные замечания по этому поводу в исследованиях по современной морфологии, синтаксису, лексикологии). Статья написана на основе фактических материалов, теоретических положений и этимологий, содержащихся в работах по описательной и исторической, а также сопоставительной грамматикам марийского языка [21, 32, 33, 5, 17, 10, 11, 12, 1, 2, 36, 35, 24, 39, 20, 4], по русским заимствованиям [23, 16]; кроме того, на базе лексических данных современных словарей, прежде всего – многотомного «Словаря марийского языка» (1990–2005); при необходимости привлекались факты диалектных и этимологического словарей [14, 8, 9]. В данной работе происхождение союзов освещено по группам, традиционно выделяемым в зависимости от их семантических особенностей – характера выражаемой синтаксической связи и отношений. Вначале представляется весь ряд союзов описываемой группы (при единицах, отраженных в источниках как союзы в той или иной мере ограничено, даются ссылки), при этом с помощью соответствующих сокращений (в. – восточное наречие, г. – горное наречие, л. – луговое наречие, с.-з. – северо-западное наречие марийского языка; также использованы сокращения: башк. – башкирский язык, рус. – русский язык, тат. – татарский язык, чув. – чувашский язык) указывается ареал их распространения (за исключением общемарийских и широко распространенных единиц), фонетически отличные союзы лугового и горного наречий даются через косую линию /. Вслед за ссылками (при их наличии)



в круглых скобках отмечаются случаи иной классификации или иного определения названного союза. Затем рассматриваются русизмы, указываются их источники с конкретными ссылками о заимствовании из русского языка. Для приблизительного представления времени наличия (возможно, и появления) союза-русизма в языке отмечается первая фиксация его в письменных (рукописных или печатных) источниках на основе данных, составленных Н. И. Исанбаевым в книге о русских заимствованиях [16]. Чтобы отразить особенности употребления заимствований в языке, в т. ч. в литературных нормах, при союзах, распространенных только или более всего в разговорной, обиходной речи, используется помета *разг.* Далее кратко излагается история собственно марийских союзов и тюркизмов. В целях более конкретного и наглядного отражения места русских заимствований в системе марийских союзов проведены количественные подсчеты в зависимости от происхождения союзов (как в отдельности для групп, так и в целом для всей системы). Нужно заметить, в статье союзные слова не рассматриваются, ибо в их качестве выступают вопросительные местоимения и местоименные наречия, являющиеся, как правило, исконными.

Надо сказать, марийские союзы требуют специального глубокого изучения, в ходе которого необходимо установить их полный лексический состав, в т. ч. по диалектам, при этом отграничить их от подобных слов других частей речи, прежде всего – от частиц, а также от союзных слов; провести четкую многостороннюю классификацию со стороны их семантических, синтаксических, структурных, стилистических и других особенностей, ибо в настоящее время некоторые союзы (или не союзы) квалифицируются специалистами весьма по-разному.

Итак, судя по источникам, в марийском языке более 60 союзов, включая (известные) диалектные и используемые в разговорной речи. По характеру оформляемой связи принято делить их на сочинительные и подчинительные.

Сочинительные союзы

Сочинительные союзы употребляются для выражения связи между однородными членами предложения и между предикативными частями в составе сложносочиненного предложения. В зависимости от передаваемых отношений они по традиции подразделяются на 3 группы.

Соединительные (9 единиц): *да/дä* ‘да, и’ (с.-з. *dä, da, däj, täj* [13. С. 199; 14. С. 44]), также обладает противительным значением ‘да, но’; *ден/дон* ‘и’; *ни... ни*, л. *ны... ны* ‘ни... ни’; *и* ‘и’ (представлен в ряде источников); л. *тыгак* ‘также’ (в источниках отмечается как присоединительный); *-ат/ат, -ät* ‘и’ (в источниках представляется чаще всего как «союзная частица»); л. *веле огыл... но тыгак* ‘не только... но и’ [21. С. 150; 20. С. 363] (в горном наречии также используется *веле агыл... тенгеок*); *веле огыл... -ат/веле агыл... -ат, -ät* ‘не только... но и’ (противительный [10. С. 14], градационный [2. С. 106], парная частица в роли союза [36. С. 156]); л. *гына огыл...-ат, гына... -ат, веле... -ат* ‘не только... но и’ (парные частицы в роли союза [36. С. 156]); последние две единицы (*гына... -ат, веле... -ат*) никак не подтверждены примерами и в настоящей статье не рассматриваются. В работах по сопоставительной грамматике марийского и русского языков без какой-либо иллюстрации приводится также пара *кузе... тугак* ‘как...



так и' [21. С. 150; 20. С. 363], где *кузе* 'как' является, на наш взгляд, обычным союзным словом.

Из них русскими заимствованиями являются 3 союза:

да/дä 'да, и' < рус. *да* [33. С. 13; 5. С. 177; 7. С. 79; 23. С. 70; 17. С. 86; 10. С. 14; 19. С. 103; 1. С. 50; 2. С. 106; 20. С. 363; 16. С. 36; также: 9. С. 250]. Впервые зафиксирован в письменном источнике вт. пол. XVIII в. [см.: 16. С. 36];

ни... ни, л. *ны... ны* 'ни... ни' < рус. *ни... ни* [23. С. 70, 105; 17. С. 86; 10. С. 14; 1. С. 50; 2. С. 106; 16. С. 61]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XIX в. [см.: 16. С. 61];

и 'и' (разг.) < рус. *и* [10. С. 14; 1. С. 50; 2. С. 106, 109; 16. С. 40]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XIX в. [см.: 16. С. 40].

Другие союзы развились в самом марийском языке, т. е. являются собственно марийскими: *ден/дон* 'и' преобразовался из послелога *дене/доно* 'с, вместе с' [5. С. 178–179, 182; 7. С. 97; 10. С. 14; 19. С. 99; также: 9. С. 260]; л. *тыгак* 'также' произошел от наречия *тыгак* 'так же' (< собственно марийское наречие *тыге* 'так' + выделительно-усилительная частица тюркского происхождения *-ак*); *веле огыл... -ат/веле агыл... -ат, -äт* 'не только... но и' (исконно марийский [10. С. 14]), л. *веле огыл... но тыгак, гына огыл... -ат* 'не только... но и', несмотря на то, что их отдельные компоненты восходят к разным источникам, сложились на почве марийского языка, его отдельных диалектов. Частица *-ат/-ам, -äт* 'и', по предположению И. С. Галкина, финно-угорского происхождения [5. С. 184; 7. С. 81]; по мнению К. Е. Майтинской, «восходит, вероятно, к *t*-овому указательному местоимению» [19. С. 126], согласно Ф. И. Гордееву, «возможно, <...> отражает следы иранского влияния» [8. С. 160]; во всяком случае, частица *-ат/-ам, -äт* приобрела союзную функцию на почве марийского языка.

Противительные (6 единиц): *а* 'а' («сопоставительный» [1. С. 49]; «сопоставительно-противительный» [2. С. 106], противительный и присоединительный [25. С. 20], «присоединительный» [20. С. 363]); *но* 'но'; *туге гынат/тенге гëнят* 'но, однако, несмотря на это'; *только* 'только, но, однако' [36. С. 148; 31. С. 146]; *ито* 'и то' (редко употребляющийся в литературном языке [1. С. 49, 191; 2. С. 106; 20. С. 366], присоединительный [26. С. 77]); *зато* 'зато, а' [33. С. 37; 23. С. 70; 25. С. 471; 24. С. 256].

Почти все они (5 единиц) восходят к русским источникам:

а 'а' < рус. *а* [33. С. 13; 5. С. 176; 7. С. 79; 23. С. 70, 88; 17. С. 86; 10. С. 14; 8. С. 30; 19. С. 103; 1. С. 109; 2. С. 106; 39. С. 163, 257; 16. С. 30]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XIX в. [см.: 16. С. 30];

но 'но' < рус. *но* [33. С. 13; 5. С. 176; 7. С. 79; 23. С. 70, 106; 17. С. 86; 10. С. 14; 2. С. 106; 39. С. 163, 257; 16. С. 61]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XIX в. [см.: 16. С. 61];

только 'только, но, однако' (разг.) < рус. *только* [23. С. 118; 16. С. 86; 4. С. 98]. Впервые зафиксирован в письменном источнике вт. пол. XIX в. (правда, часть речи не отмечена) [см.: 16. С. 86];

ито 'и то' (разг.) < рус. *и то* [1. С. 191; 2. С. 106; 20. С. 366];

зато 'зато, а' (разг.) < рус. *зато* [23. С. 70].

Только противительно-уступительный союз *туге гынат/тенге гынят* ‘но, однако, несмотря на это’ собственно марийский (исконно марийский [10. С. 14]) < собственно марийское наречие *туге/тенге* ‘так’ + собственно марийский союз *гынат/гынят* ‘хотя’ (см. ниже). Правда, Г. Берецки видит в нем кальку из тюркских языков [39. С. 257].

Разделительные союзы (11 единиц): л. *ала... ала* ‘не то... не то’; *але... але/äли (äль)... äли (äль)* ‘или... или’ (*але/äли (äль)* функционирует и в пояснительном значении ‘или’ [25. С. 68]); *то... то* ‘то... то’; л., в. *я...я, в. йä... йä* ‘или... или, то... то’; л. *теве... теве* ‘то... то’ [36. С. 149; 31. С. 72; 20. С. 363] (частица в значении союза [10. С. 15; 11. С. 87]); л. *ма... ма* ‘ли... ли’ [36. С. 149; 28. С. 6]; *или* ‘или’ [23. С. 97]; *ли... ли* ‘ли... ли, не то... не то’ [27. С. 340]; г. *tä... tä* ‘не то... не то, то ли... то ли’; г. *äнят... äнят*, в левобережных говорах *нят... нят* ‘не то... не то, то ли... то ли’ [24. С. 257], с.-з. *н’ät... н’ät* ‘или... или’ [13. С. 199]; г. *льывы... льывы, ливы... ливы* ‘либо... либо, или... или’ [23. С. 70, 102; 3. С. 204]; г. *нето... нето* ‘не то... не то’ [23. С. 70]. З. В. Учаев в ряду разделительных союзов приводит (без иллюстрации) парные единицы *теве... я, але... я* [36. С. 149], которые в настоящей статье не рассматриваются.

Из русского языка заимствованы 6 союзов:

але... але/äли (äль)... äли (äль) ‘или... или’ < рус. *али, аль* [34. С. 17; 5. С. 177; 7. С. 79; 23. С. 70, 88; 17. С. 86; 10. С. 14; 19. С. 103; 39. С. 163, 257; 16. С. 30, 40]. Согласно Ф. И. Гордееву, «заимств. из тат. яз.» [8. С. 86; см. также: 20. С. 363]; на взгляд Л. П. Васиковой, «вполне возможно двустороннее заимствование и влияние» – тюркское и русское [1. С. 200–201]. Впервые зафиксирован в письменном источнике сер. XIX в. [см.: 16. С. 30, 40];

то... то ‘то... то’ < рус. *то... то* [34. С. 17; 5. С. 177; 7. С. 79; 23. С. 70; 17. С. 86; 10. С. 14; 19. С. 103; 1. С. 200–201; 2. С. 106; 16. С. 87]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XX в. [см.: 16. С. 87];

или ‘или’ (разг.) < рус. *или* [23. С. 97; 16. С. 40; 4. С. 97]. В. Г. Гавриловой отмечается как самый распространенный сочинительный «союз-включение» [4. С. 97]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XX в. [см.: 16. С. 40];

ли... ли ‘ли... ли, не то... не то’ (разг.) < рус. *ли... ли* [см. 16. С. 53]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XX в. [см.: 16. С. 53];

г. *льывы... льывы, ливы... ливы* ‘либо... либо, или... или’ (разг.) < рус. *либо... либо* [23. С. 70, 102; 19. С. 103; 16. С. 53–54]. Впервые зафиксирован в письменном источнике пер. пол. XIX в. [см.: 16. С. 53–54];

г. *нето... нето* ‘не то... не то’ (разг.) < рус. *не то... не то* [23. С. 70].

2 союза являются собственно марийскими: л. *теве... теве* ‘то... то’ образовался на базе указательной частицы *теве* ‘вот’ [см.: 10. С. 15; 11. С. 87]; частица *теве* < указательное местоимение уральского происхождения *те* (ср. *тиде, ты* ‘этот’) + суффикс *ве* («очевидно, восходит к слову *вел* ‘сторона’ в форме направительного падежа») [5. С. 187; 7. С. 83], Г. Берецки элемент *-ве* предположительно связывает с финской усилительной частицей *-ra/-pä* (ср. финский пример *sinäpä sen sanoit* «именно ты это сказал»), соответствия которой имеются во всех прибалтийско-финских языках [39. С. 166]. Частица, соответствующая союзу г. *äнят... äнят, нят... нят* ‘не то... не то, то ли... то ли’, согласно И. С. Галкину,



имеет следующую историю: «какое-то слово» *а́нь* + частица *-ат* (см. выше) [5. С. 189; 7. С. 82]; Ф. И. Гордеев корневую часть связывает с древнемарийским словом *аине* ‘да, так’, ср. л., в., г. *ане*, с.-з. *а́нье* ‘да, так’ [8. С. 120, 114].

Остальные 4 союза вошли из тюркских языков: л. *ала... ала* ‘не то... не то’ < тат. *әллә... әллә* ‘не то... не то, то ли... то ли’ [5. С. 178; 7. С. 79; 17. С. 86; 10. С. 14; 8. С. 78; 19. С. 104; 1. С. 198; 39. С. 163, 257; 20. С. 363]; л., в. *я... я*, в. *йә... йә* ‘или... или, то... то’ < тат. *я... я*, башк. *йә... йә* ‘или... или, либо... либо, то... то’ [33. С. 46; 5. С. 178; 7. С. 79; 17. С. 86; 10. С. 14; 19. С. 104; 1. С. 194; 37. С. 119, 179; 15. С. 47; 39. С. 163, 257; 20. С. 363]; л. *ма... ма* ‘ли... ли’, вероятно, заимствован из татарского языка, ср. частицу тат. *-мы/-ме* ‘ли’, выступающую и как союз [см.: 22. С. 247]; г. *тә... тә* ‘не то... не то, то ли... то ли’ < чув. *те* ‘не то... не то, то ли... то ли’ [5. С. 179; 7. С. 79; 19. С. 104; 1. С. 202; 37. С. 119, 247].

Таким образом, из 27 сочинительных союзов, представленных в источниках, 14 единиц (или 51,8 %) вошли из русского языка, 4 (или 14,8 %) – из тюркских, остальные 9 единиц (или 33,4 %) – собственно марийские. Как видно, русизмы есть во всех группах сочинительных союзов, но несколько больше их среди разделительных и противительных. Правда, половина русских заимствований (*и; только, что, зато; или, ли... ли*, г. *львывы... львывы, ливьй... ливьй*, г. *нето... нето*) используется главным образом в разговорной речи. Кроме того, заметим, в современной живой речи В. Г. Гаврилова отмечает среди союзов-включений часто используемый *также* и наименее употребляемые *то ли... то ли, не только, то есть* [4. С. 98] (в ранних источниках они не зафиксированы, поэтому в статье не рассматриваются и не учитываются).

Подчинительные союзы

Подчинительные союзы употребляются в сложноподчиненном предложении и служат для связи зависимого предложения с главным. По характеру выражаемых отношений в марийском языке выделяют несколько групп подчинительных союзов.

Изъяснительные (3 единицы): *манын* ‘что’ (также выражает отношения причины и цели; см. ниже); *пуйто/вуйта* ‘будто, как будто’ (также передает сравнительные отношения; см. ниже); *што*, г. *(ы)шты* ‘что’ [23. С. 70, 123; 17. С. 86; 19. С. 103].

Русскими по происхождению являются 2 союза:

пуйто/вуйта ‘будто, как будто’ < рус. *будьто, будто* [33. С. 52, 66; 5. С. 180; 7. С. 80; 23. С. 70, 88; 17. С. 86; 19. С. 103; 9. С. 163; 2. С. 121; 39. С. 164, 257; 20. С. 369; 16. С. 32]. Впервые зафиксирован в письменном источнике вт. пол. XIX в. [см.: 16. С. 32];

што, г. *(ы)шты* ‘что’ (разг.) < рус. *что* [23. С. 70, 123; 17. С. 86; 19. С. 103; 16. С. 95; 4. С. 101]. Впервые зафиксирован в письменном источнике пер. пол. XIX в. [см.: 16. С. 95].

Союз *манын* ‘что’, собственно марийский, произошел от деепричастия *манын* ‘говоря’ в результате параллельного изменения семантики и синтаксической роли [5. С. 180, 182; 7. С. 80; 19. С. 96; 2. С. 126]. По мнению Г. Берецки, в действительности это калька из тюркских языков [39. С. 162, 257].

Условные (8 единиц): *гын/гб́нь* ‘если’; *если* ‘если’ [33. С. 93; 23. С. 97; 2. С. 123–124; 25. С. 437; 24. С. 258; 20. С. 369, 373]; *раз* ‘раз, если’ [33. С. 93; 23. С. 70, 113; 24. С. 258]; *коли* ‘коли, коль; если’ [2. С. 121, 123; 26. С. 389]; л., г. *дык*, г., с.-з. *дб́к*, с.-з. *тб́к* ‘если, если бы’ [13. С. 200; 14. С. 45, 240; 25. С. 430; 24. С. 258], *так/дак*, *тб́к/дб́к*, *тык/дык* [39. С. 164]; с.-з. *дб́кб́н*, *тб́кб́н* ‘если’ [13. С. 200; 14. С. 45, 240]; г. *ылгецб́* ‘если бы’ [2. С. 124; 24. С. 258]; условно-сослагательный г. *лигецб́* ‘если, если бы, если бы было, если бы было возможно’ [27. С. 341]. Среди союзов, вошедших из русского языка, А. А. Саваткова приводит (без иллюстрации) слово л. *кавуй* ‘кабы’ [23. С. 70, 98]; ср. с.-з. *кавий* ‘как бы, кабы’ [14. С. 69], который в список союзов не включен [см.: 13. С. 199–200]; в «Словаре марийского языка» слово *кавуй* ‘как бы, кабы’ дано без какой-либо пометы, а в примерах оно выступает только в качестве частицы [26. С. 212].

Из русского языка вошли 4 союза:

если ‘если’ (разг.) < рус. *если* [33. С. 93; 20. С. 369, 373; 16. С. 42; 4. С. 100]. Согласно исследованиям В.Г. Гавриловой, входит в ряд «самых употребительных» подчинительных союзов-русизмов [4. С. 103]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XX в. [см.: 16. С. 42];

раз ‘раз, если’ (разг.) < рус. *раз* [33. С. 93; 23. С. 70, 113; 4. С. 100];

коли ‘коли, коль; если’ (разг.) < рус. *коли* [23. С. 100; 16. С. 47]. Впервые зафиксирован в письменном источнике вт. пол. XIX в. [см.: 16. С. 47];

л., г. *дык*, г., с.-з. *дб́к*, с.-з. *тб́к* ‘если, если бы’ (разг.) < рус. *дак* [5. С. 182], рус. *дык* [9. С. 276], рус. *так* [39. С. 164, 257].

Другие союзы – собственно марийские: *гын/гб́нь* ‘если’ «возник из инструктивной формы местоимения *ку*» [5. С. 180–181; 7. С. 79; также: 33. С. 52; 19. С. 94; 9. С. 249], Г. Березки рассматривает его как пермское заимствование в марийском языке [39. С. 159–160, 257]; г. *ылгецб́* ‘если бы’ и г. *лигецб́* ‘если, если бы’ образовались от исконных глаголов бытия уральского происхождения *ылаиш* ‘быть, иметься’ и *лияиш* ‘быть, становиться’ с помощью условно-сослагательного суффикса *-гецб́* прибалтийско-финско-волжского происхождения (правда, высказаны и другие мнения относительно истории суффикса) [см. 5. С. 147–149]; с.-з. *дб́кб́н*, *тб́кб́н* ‘если’ < условный союз русского происхождения *дб́к*, *тб́к* ‘если’ (см. выше) + суффикс *-б́н*, восходящий к инструктивному форманту **-ин* [9. С. 277].

Уступительные (6 единиц): *гынат/гб́нят* ‘хотя’; *кеч/хоть, хотя* ‘хоть, хотя’; *керек* ‘хоть; пусть’ [36. С. 150; 2. С. 129; 26. С. 314; 20. С. 369]; *тек* ‘хоть; пусть, пускай’ [36. С. 150; 31. С. 73; 20. С. 369]; г. *дыкат*, *дб́кб́т* ‘хотя’ [24. С. 258], с.-з. *дб́к(б́н)б́т*, *тб́к(б́н)б́т* ‘хотя’ [13. С. 200; 14. С. 45, 240].

К русскому источнику восходит только союз *кеч/хоть, хотя* ‘хоть, хотя’ < рус. *хоть, хотя* [5. С. 179–180; 7. С. 80; 23. С. 70, 121; 17. С. 86; 19. С. 103; 2. С. 121; 39. С. 163, 257; 20. С. 369; 4. С. 102]. В работе В.Г. Гавриловой *хоть (хотя)* отмечается как один из «самых употребительных» подчинительных союзов, выступающих в смешанных высказываниях [4. С. 103]. Словообразовательная частица *коч, кеч, хоть* впервые зафиксирована в письменном источнике вт. пол. XIX в. [см.: 16. С. 49, 90].

3 союза образовались на базе марийского языка: *гынат/гб́нят* ‘хотя’ («возник еще в древнемарийском языке») < союз *гын/гб́нь* ‘если’ (см. выше) +



усилительная частица *-at/-ät* ‘и, даже’ (см. выше) [5. С. 181–182; 7. С. 80; 9. С. 249; также: 33. С. 52, 94; 19. С. 94]; г. *дыкат, дьйкät, с.-з. дьйкät, тьйкät* ‘хотя’ < условный союз русского происхождения *дык, дьйк, тьйк* ‘если’ (см. выше) + усилительная частица *-at/-ät* ‘и, даже’ (см. выше) [9. С. 277]; с.-з. *дьйкьйät, тьйкьйät* ‘хотя’ < условный союз *дьйкьй, тьйкьй* ‘если’ (см. выше) + усилительная частица *-ät* ‘и, даже’ (см. выше). Историю последнего союза И.С. Галкин объясняет несколько иначе: *дьйкьйät* ‘хотя’ < *дык* (< рус. областной *дак*) + *гынат* ‘хотя’ [5. С. 182; также: 19. С. 104]; однако позже он изменил свое мнение: *дьйкьйät* < *дьйк* (< рус. *дак*) + усилительные частицы *-ьйн* и *-ät* [7. С. 80]. Как видно, единицы *дыкат, дьйкät, тьйкät* и *дьйкьйät, тьйкьйät* образовались по модели собственного союза *гынат*.

2 союза (правда, в нижеприведенных источниках они представлены прежде всего как частицы) – тюркские по происхождению: *керек* ‘хоть; пусть’ < чув. *кирек* [7. С. 82; 37. С. 196], Н. И. Исанбаев, вслед за Ю. Вихманном и Х. Паасоненом, считает его татарским заимствованием [15. С. 76]; *тек* ‘хоть; пусть, пускай’ < чув. *тек* ‘вперед, в будущем; постоянно, часто’ [7. С. 82; 37. С. 247].

Сравнительный (1 единица): *пуйто/вуйта* ‘будто, как будто, словно’ – является русским заимствованием (см. выше). В некоторых работах встречаются случаи включения в данную группу союзного слова *кузе* ‘как’ [21. С. 151; 20. С. 369] и частицы *лач* ‘как раз, ровно’ в сравнительном значении [24. С. 257].

Причинные (5 единиц): *маньин* ‘так как’; *потомушто* ‘потому что’; *уке гын/уке гьйнь* ‘а то, не то, в противном случае’ [36. С. 150; 25. С. 383; 20. С. 313, 369] (противительный [24. С. 256]); *ато* ‘а то, иначе, в противном случае’ [36. С. 150; 25. С. 117; 20. С. 369] (противительный [1. С. 49; 2. С. 106; 20. С. 363, 366]); л. *молан манаш гын* ‘так как, потому что’ (в источниках не зафиксирован). В «Словаре марийского языка» как причинные союзы представлены частицы *вет* ‘ведь’ [25. С. 224] и г. *сйй* ‘ведь, как-никак, все-таки’ [30. С. 163].

Из русского языка вошли 2 союза:

потомушто ‘потому что’ (разг.) < рус. *потому что* [33. С. 52; 5. С. 179; 23. С. 70, 111; 17. С. 86; 2. С. 121; 39. С. 164, 257; 20. С. 369; 4. С. 99]. По данным В. Г. Гавриловой, это один из «самых употребительных» подчинительных союзов-русизмов [4. С. 103];

ато ‘а то, иначе, в противном случае’ (разг.) < рус. *а то* [23. С. 89; 8. С. 165; 1. С. 191; 2. С. 106; 20. С. 366; 16. С. 31]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XX в. [см.: 16. С. 31].

3 союза развились в самом языке: *маньин* ‘так как’ < деепричастие *маньин* ‘говоря’ (см. выше); *уке гын/уке гьйнь* ‘а то, не то, в противном случае’ < общемарийское отрицание *уке* ‘нет’ + собственный союз *гын/гьйнь* ‘если’ (см.: выше). В последнее время в лугово-восточном литературном языке для выражения причинных отношений стал употребляться «молодой» составной союз *молан манаш гын* ‘так как, потому что’ (буквально ‘почему сказать если’), преобразовавшийся из вводной конструкции инфинитивной структуры типа *кучыкын каласаш гын* ‘короче говоря’ (буквально ‘коротко сказать если’).

Союзы цели (2 единицы): *маньин* ‘чтобы’ (происхождение см. выше); *штовы/ыштовы, (ы)штывы* ‘чтобы’ (с.-з. *штһвһй, штһвһт’һн* ‘чтобы’ [13. С. 200]).



Один из них имеет русское происхождение: *итовы/ыитовы, (ы)итывы* ‘чтобы’ (разг.) < рус. *чтобы* [23. С. 70; 17. С. 86; 19. С. 103; 16. С. 95; 4. С. 99; см. также: 24. С. 258]. По наблюдениям В. Г. Гавриловой, в смешанной речи *чтобы* проявляет себя как один из «самых употребительных» союзов-русизмов [4. С. 103]. Впервые зафиксирован в письменном источнике сер. XIX в. [см.: 16. С. 95].

Временные (3 единицы): *как* ‘как, как только, лишь только’ [26. С. 224; 24. С. 259]; *пока* ‘пока’ [29. С. 154]; *так* ‘как только, как’ [31. С. 20]. В качестве союзов с временным значением в иных работах приводятся также союзные слова л. *мо* ‘что, сколько’ [36. С. 151; 20. С. 368], *кунам/кынам* ‘когда’ [21. С. 151; 24. С. 259; 20. С. 368].

2 союза явно заимствованы из русского языка:

как ‘как, как только, лишь только’ (разг.) < рус. *как* [16. С. 43; 4. С. 99]. Впервые зафиксирован в письменном источнике нач. XX в. [см.: 16. С. 43];

пока ‘пока’ (разг.) < рус. *пока* [23. С. 110; 4. С. 99].

В случае с редко (возможно, территориально узко) встречающимся союзом *так* ‘как только, как’ (разг.) < рус. *так*, скорее всего, имеет место переосмысление семантики заимствования под влиянием союза *как* (см. выше), ибо в русском языке слово *так* в союзном употреблении не обнаруживает подобного временного значения. Поэтому рассматривать союз *так* как русское заимствование будет, очевидно, неверно.

Союзы следствия (11 единиц): *сандене/седьндон(о)*, л. *садлан, садлан көра, садлан лийын, садлан верчын, тидлан көра, тидлан лийын*, г. *тйндон* ‘поэтому, потому, по причине этого, вследствие этого’ [21. С. 151; 2. С. 128; 30. С. 125, 148; 24. С. 259; 39. С. 257; 20. С. 313] (союзные слова [32. С. 299; 33. С. 79; 17. С. 86–87; 36. С. 152]); г. *тидйи (ти, тйи) велдйик* ‘вследствие этого’ [2. С. 128; 24. С. 259]; л. *туге гын* ‘в таком случае, тогда, если так’ [36. С. 151, 152; 31. С. 233; 20. С. 313, 369] (в горном наречии также в качестве союза используется конструкция *тенге гйинь, тйнге гйинь*, но в источниках не зафиксирован); *так что* ‘так что’ [2. С. 121, 124].

Из русского языка заимствован только союз *так что* ‘так что’ (разг.), употребляющийся «в смешанных высказываниях» [4. С. 99].

Сложные и составные союзы *сандене/седьндон(о)*, л. *садлан, садлан көра, садлан лийын, садлан верчын, тидлан көра, тидлан лийын*, г. *тйндон* ‘поэтому, потому, по причине этого, вследствие этого’, несомненно, собственно марийские. Они почти все, кроме простого л. *садлан*, преобразованного от дативной формы указательного местоимения *саде* ‘тот’, развились из местоименных конструкций (местоимения уральского и собственно марийского происхождения л. *са, саде* ‘тот’, *тиде* ‘этот’, г. *седйи, тйи* ‘этот’) с послелогом причинного значения *дене/дон(о)*, л. *көра, лийын, верчын* ‘из-за, по причине’ (послелог *көра* – тюркского происхождения, остальные – собственно марийские) [см.: 19. С. 108, также: 39, 44, 51]. Однако при этом, по-видимому, значительное влияние оказывали тюркские языки, так, союзы *сандене/седьндон(о)*, л. *садлан көра, тидлан лийын* Г. Берецки рассматривает как «кальки из соседних тюркских языков» [39. С. 257]. Союз г. *тидйи (ти, тйи) велдйик* ‘вследствие этого’ представляет собой аналогичную послеложную конструкцию, состоящую из указательных местоимений *тидйи,*



ти 'этот', тй 'тот' и причинного послелого *велдйк* 'из-за, по причине'. По мнению Ф. И. Гордеева, *велдйк* < *вел* 'сторона; край, страна' + причинный суффикс *-дык* – «сращение показателей локативных падежей *-де* и *-к*» [9. С. 84, 277]. Союз л. *туге гын* 'в таком случае, тогда, если так' сложился из наречия *туге* 'так' и союза *гын* 'если', собственно марийских по происхождению (см. выше).

Следовательно, в использованных источниках представлены 36 подчинительных союзов, из них 13 единиц (или 36,1 %) вошли из русского языка, 2 (или 5,6 %) – из тюркских, 21 единица (или 58,3 %) произошла на почве марийского языка (правда, среди последних большую долю занимают союзы следствия, образованные по одной и той же модели при помощи синонимичных слов – указательных местоимений и причинных послелогов). В литературных языках употребляются главным образом 2 союза-русизма – *пуйто/вуйта* 'будто, как будто, словно', выражающей изъяснительное и сравнительное отношения, и уступительный *кеч/хоть, хотя* 'хоть, хотя'. Остальные союзы русского происхождения: *што*, г. (*ы*)*шты*; *если, раз, коли, дык, дйк, тйк*; *потомушто, ато*; *штовы/ыштовы, штывы*; *как, пока; так что* – используются прежде всего в разговорной речи, как видно, среди них преобладают условные союзы (4 единицы). В отличие от сочинительных союзов здесь есть ряд собственно марийских единиц, образованных при посредстве служебных формантов на базе русских заимствований (с.-з. *дйкйн/тйкйн* 'если'; г. *дыкат*, г., с.-з. *дйкйт*, с.-з. *тйкйт*, *дйкйнт*, *тйкйнт* 'хотя'), и союз, появившийся в результате переосмысления семантики русского заимствования (*так* 'как только, как'). Нельзя оставить без внимания то, что, помимо вышерассмотренных подчинительных союзов-русизмов, В. Г. Гавриловой зафиксированы в смешанных высказываниях случаи вкрапления и других подчинительных союзов: *как будто* («самый употребительный»), *чем, смотря, лишь бы, што* (в уступительном значении), *как* (в сравнительных оборотах), *тем более* [4. С. 101–103].

Заключение

Итак, по источникам выявлено всего 63 марийских союза, среди которых 27 единиц (или 42,9 %) являются русскими заимствованиями, 6 (или 9,5 %) – тюркскими, 30 (или 47,6 %) – собственно марийские. Из русского языка вошло примерно одинаковое количество союзов сочинительных (14 единиц) и подчинительных (13 единиц), они представлены (правда, в неравной мере) во всех группах союзов. Наибольшая часть союзов-русизмов (19 единиц, или 70,3 %) характерна прежде всего для разговорной речи, меньшая (8 единиц: *да/дй, ни... ни, а, но, але... але/йли (йль)... йли(йль), то... то, пуйто/вуйта, кеч/хоть, хотя*) – активно функционирует и в литературных языках. Это позволяет утверждать, что русские союзы более всего заимствовались и заимствуются марийским языком через устную речь. Однако, вполне возможно, что на появление отдельных союзов определенное влияние оказали переводы текстов религиозного содержания. Например, союзы *а, и, ни... ни, но, што* были использованы в тексте перевода катехизиса 1804 г. [см. 16. С. 30, 40, 61, 95]. В письменных источниках первой половины и середины XIX в. имели место также союзы *што, либа*, г. *ливы... ливы, але, штобы*, а союз *да* («тя» со знаком ударения) был зафиксирован уже



в словаре Дамаскина (1785). В структурном отношении в марийский язык проникли в основном простые союзы, только 5 единиц восходят к составным источникам: *потомушто* 'потому что', *ато* 'а то', *ито* 'и то', *нето...* *нето* 'не то... не то', *так что* 'так что'. Настоящее исследование еще раз подтверждает, что на формирование системы марийских союзов, а значит, и на развитие сложных предложений и предложений с однородными членами с союзной связью большое влияние оказал русский язык. В живой разговорной речи не менее чем вторую часть используемых союзов составляют русские заимствования.

СОКРАЩЕНИЯ

башк. – башкирский язык; в. – восточное наречие марийского языка; г. – горное наречие марийского языка; л. – луговое наречие марийского языка; рус. – русский язык; с.-з. – северо-западное наречие марийского языка; тат. – татарский язык; чув. – чувашский язык.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Васикова Л. П.* Сложные предложения в современном марийском литературном языке. Ч. I: Структурные схемы предложений. Сложносочиненные предложения. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1982. 220 с.

2. *Васикова Л. П.* Сопоставительная грамматика русского и марийского языков. Синтаксис: Пособие для учителя. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1990. 152 с.

3. *Васикова Л. П.* Кырык марла орфографи лымдер. Йошкар-Ола: «Мары Эл ын периодика» изд-во, 1994. 593 с.

4. *Гаврилова В. Г.* Марийско-русский билингвизм: переключение и смешение кодов: монография / Мар. гос. ун-т; В. Г. Гаврилова. Йошкар-Ола, 2014. 212 с.

5. *Галкин И. С.* Историческая грамматика марийского языка. Морфология. Ч. I. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1964. 203 с.

6. *Галкин И. С.* Историческая грамматика марийского языка. Морфология. Ч. II. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1966. 168 с.

7. *Галкин И. С.* Марий исторический лексикологий: Тунемме книга. Йошкар-Ола, 1986. 70 с.

8. *Гордеев Ф. И.* Этимологический словарь марийского языка. Т. I: А–Б. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979. 255 с.

9. *Гордеев Ф. И.* Этимологический словарь марийского языка. Т. II: В–Д. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1983. 287 с.

10. *Иванова З. К.* Однородные члены предложения в марийском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тарту, 1978. 17 с.

11. *Иванова З. К.* Предложения с однородными сказуемыми // Вопросы марийского языка: Вопросы грамматики и лексикологии. Йошкар-Ола, 1980. С. 74–89.

12. *Иванова З. К.* Синтаксические отношения между однородными членами, выраженные соединительными союзами // Вопросы марийского языка. Йошкар-Ола, 1982. С. 123–135.

13. *Иванов И. Г., Тужаров Г. М.* Северо-западное наречие марийского языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1970. 216 с.

14. *Иванов И. Г., Тужаров Г. М.* Словарь северо-западного наречия марийского языка. Йошкар-Ола, 1971. 304 с.



15. *Исанбаев Н. И.* Марийско-тюркские языковые контакты. Ч. II: Словарь татарских и башкирских заимствований. Йошкар-Ола, 1994. 206 с.
16. *Исанбаев Н. И.* Русские лексические заимствования дооктябрьского периода в марийском языке: словарь-справочник / Мар. гос. ун-т; Н. И. Исанбаев. Йошкар-Ола, 2014. 97 с.
17. *Коведяева Е. И.* Марийский язык // Основы финно-угорского языкознания. Марийский, пермские и угорские языки. М.: Наука, 1976. С. 3–96.
18. *Майтинская К. Е.* Сравнительная морфология финно-угорских языков // Основы финно-угорского языкознания (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). М.: Наука, 1974. С. 214–382.
19. *Майтинская К. Е.* Служебные слова в финно-угорских языках. М.: Наука, 1982. 185 с.
20. *Мустаев Е. Н.* Сопоставительное языкознание. Русский и марийский языки: Учеб. пос. / Мар. гос. ун-т; Е. Н. Мустаев. Йошкар-Ола, 2013. 396 с.
21. *Пенгитов Н. Т.* Сопоставительная грамматика русского и марийского языков. Ч. I: Введение, фонетика, морфология. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1958. 176 с.
22. Русско-татарский словарь. 3-е изд., испр. / под ред. Ф. А. Ганиева. М.: Рус. яз., 1991. 736 с.
23. *Саваткова А. А.* Русские заимствования в марийском языке. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1969. 130 с.
24. *Саваткова А. А.* Горное наречие марийского языка // *Bibliotheca seremissica*. T. V. Savariae, 2002. 292 о.
25. Словарь марийского языка. Т. I: А–З. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1990. 488 с.
26. Словарь марийского языка. Т. II: И–К (кабак – коса). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. 464 с.
27. Словарь марийского языка. Т. III (косараш – ляпкыме). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1994. 504 с.
28. Словарь марийского языка. Т. IV: М–Ӧ (ма – ӧрчыктарымаш). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1998. 384 с.
29. Словарь марийского языка. Т. V: Ӧ–П. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2000. 508 с.
30. Словарь марийского языка. Т. VI: П–С. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2001. 368 с.
31. Словарь марийского языка. Т. VII: Т. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 432 с.
32. Современный марийский язык. Морфология. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1961. 323 с.
33. Современный марийский язык. Синтаксис сложного предложения. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1961. 152 с.
34. *Тимофеева В. Т.* Сложносочиненные предложения в марийском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Йошкар-Ола, 1959. 21 с.
35. *Тимофеева В. Т.* Кызытсе марий йылме. Простой предложений синтаксис: Туныктышылан польш. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. 120 с.
36. *Учаев З. В.* Марий йылме: Факультативный занятийым эртарыме учебный пособий. Туныктышо-влаклан. 2-шо ужаш. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 183 с.
37. *Федотов М. Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Саратов. ун-та. Саран. фил., 1990. 336 с.
38. *Хайду П.* Уральские языки и народы / Пер. с венг. Е. А. Хелимского. М.: Прогресс, 1985. 430 с.
39. *Bereczki G.* A seremisz nyelv történeti alakтана. Debrecen, 2002. 290 о.

Поступила в редакцию 04.04.2016



S. S. Sibatrova

Russian Borrowings in the System of Conjunctions in the Mari Language

The paper aims at establishing which conjunctions in the Mari language are of Russian origin and what their place is in the system of Mari conjunctions. According to the results of the research nearly half of coordinating conjunctions (14 of 27) and more than third of subordinating conjunctions (13 of 36) in the Mari language have been borrowed from Russian. In general Russian loans make up almost half of all Mari conjunctions (27 of 63, or 42,9 %). The rest of conjunctions are of Mari (30 items, or 47,6 %) or Turkic (6 items, or 9,5 %) origin. The essential part of conjunctions borrowed from Russian (19 items, or 70,3 %) is used mostly in spoken language and just 8 items (*да* 'and', *ни... ни* 'neither...nor', *а* 'but, and', *но* 'but', *але... але* 'either... or', *то... то* 'now... now', *пуйто* 'as, like', *кеч* 'even, though') are used actively in the Mari standard language. Thus Russian conjunctions have been borrowed and are still being borrowed primarily via spoken language. However, if we look at the history of the language, the introduction of some conjunctions might have been influenced by translations of religious texts: for instance, the translation of the Catechism (1804) contains conjunctions *а* 'but, and', *и* 'and', *ни... ни* 'neither... nor', *но* 'but' and *умо* 'and even then'. Observing the structure of Russian borrowings one can say, that mostly simple conjunctions were adopted. Just 5 items are derived from compound conjunctions: *потомушто* 'because', *ато* 'otherwise', *умо* 'and even then', *нето... нето* 'either... or' and *так что* 'so'. As one can see, the Russian language has greatly influenced the formation of the system of Mari conjunctions (which means that it also influenced the development of complex sentences and sentences with coordination).

Keywords: Mari language, conjunction, Russian borrowing, Turkic borrowing, Mari origin.

Сибатрова Серафима Сергеевна,

кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник,
Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В. М. Васильева
424036, Россия, г. Йошкар-Ола, ул. Красноармейская, 44
E-mail: simasibatrova802@rambler.ru

Sibatrova Serafima Sergeevna,

Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor, Senior Research Fellow,
Mari Research Institute of Language,
Literature and History named after V. M. Vasilyev
424036, Russia, Yoshkar-Ola, Krasnoarmeyskaya St., 44
E-mail: simasibatrova802@rambler.ru

Н. В. Анисимов

**АЛАМА / УРОД ИН(Ь)ТЫ ‘ПЛОХОЕ МЕСТО’
В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ УДМУРТОВ:
КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ**



В статье рассматриваются народные представления о плохих местах в культуре удмуртов в аспекте этнической коммуникации. Анализируются разновидности таких локусов с точки зрения основных факторов, влияющих на обретение местом негативного семантического статуса. На основе экспедиционных исследований автора и научной литературы выявлен бытующий терминологический ряд локусов, обозначающих плохое место, определены специфика и семантическое содержание, традиционные и современные элементы семиозиса.

Ключевые слова: удмурты, этнокультурный ландшафт, сакральный локус, плохое место, магический предмет, сакральная коммуникация, коммуникативное поведение.

В культуре многих народов мира существуют представления о почитаемых местах, которые наделены сакральной символикой и нередко включены в культовую практику. Одни из таких локусов наделены положительной семантикой: пространства коммуникации с высшими богами; другие – негативной: локусы, связанные с миром мертвых. Однако, судя по фольклорным нарративам в опубликованной литературе и полевым материалам автора, такую семантическую оценку сложно определить лишь односторонне. Сам по себе сакральный локус, вписанный в этнокультурный ландшафт, имеет амбивалентную семантику, то есть может иметь и положительные, и отрицательные черты. У удмуртов бытует представление о том, что сакральное пространство, где происходит общение с высшими богами, может навредить человеку – *вось кутйз* букв. ‘святое место схватило’, *секыт усиз* букв. ‘тяжесть пала’, *чутьртйз* букв. ‘скорчило’ и др. [42. С. 66, 79–80]. Кладбище же, например, может принимать положительную магическую ценность при заговорно-заклинательных практиках избавления от болезни. Многие из таких локативных объектов не раз становились предметом исследования ученых*. В данной статье рассматриваются локусы,

* См. напр.: [7; 8; 36; 42; 43].



получившие в культуре удмуртов номинацию *алама / урод ин(ь)ты* 'плохое место' и (в сравнении с другими культовыми объектами) чаще всего не имеющие четкой маркировки в пространстве. Отметим, что номинация *плохих мест* имеет ареальные отличия, выявленные в ходе изучения опубликованной литературы по теме данной работы и сведениям фольклорных экспедиций автора: *алама ин(ь)ты / ашака* инты / урод места* 'плохое место', *секыт ин(ь)ты / места* 'тяжелое место', *захмат/закмат/зэхмет/зэхмет** инты* 'заразное / заколдованное место', *жоб ин(ь)ты* 'нечистое / грязное место', *кыскись ин(ь)ты* 'тянущее место'. Все эти объекты будут рассматриваться нами под обобщающим термином *плохое место*.

Анализ имеющегося фольклорного материала показал, что на получение статуса *плохого места* могут повлиять: смерть человека, последствия ритуально-магической деятельности, последствия антропогенной деятельности, специфический природный фактор, прочие сложно трактуемые причины.

Для раскрытия символично-семантического значения и коммуникативного аспекта *плохого места* вкратце рассмотрим каждый из приведенных факторов.

Плохое место, маркированное смертью человека. Большую роль в сакрализации пространства и времени играет смерть человека. Так, место гибели, убийства, суицида человека наделяется отрицательной семантикой, особенно там, где пролилась его кровь***. В настоящее время вдоль больших дорог нередко можно видеть православные кресты, памятники и венки в память о погибших. По сведениям информантов, если на месте автокатастрофы пролилась кровь умершего, ее нужно собрать и отнести на могилу, а на этом месте установить крест или памятник для «успокоения души покойного». Согласно народному воззрению, умершие преждевременной смертью считаются опасными, а живут такие покойники, по замечанию Д. К. Зеленина, «...не там, где обитают *родители*, а близко к людям: на месте своей несчастной смерти или же на месте своей могилы» [11. С. 40]. У родственных марийцев подобные места называются *кереметами*. По замечанию ученого XIX в. И. Н. Смирнова, в каждой местности у мари имеются особые *керемети*, в большинстве своем имеющие «человеческое происхождение»: *Макар-керемет, Икса-керемет, Яуш-керемет* и др. По представлениям мари, в этих местах локализуются духи покойников, которые при жизни вредили местным марийцам. Исследователь отмечает, что они являются антагонистами предков и нередко появляются на месте своей смерти и насылают на живых болезни [39. С. 145–147]. Отсюда, вероятно, многочисленные рассказы респондентов о необъяснимых явлениях, происходящих в таких локусах:

* От тат. *äšäke* – прил. плохой, дрянной [1. С. 133]. Со слов информантов, у татар подобные места называют *äšäke урын* 'плохое место' [32].

** От тат. *захмат* – сущ. 1. страдание, мука, испытание 2. забота, хлопоты 3. миф. болезнь, хворь 4. перен. вред, вредное влияние // ядовитый, злобный; *зэхмәтле* – прил. 1. мучительный, тяжкий 2. хворый; больной 3. заразный; заколдованный [38].

*** Вероятно, сюда же можно отнести и места забоя скота, поскольку, по поверью удмуртов, человек в таком «нехорошем» локусе может получить физическую травму или болезнь. По замечанию Р. Р. Садикова, для предотвращения нежелательного воздействия необходимо совершить на этом месте откупительную коммуникацию с небольшими жертвенными подношениями [подр. см.: 36. С. 103].



Верало... Тани Мартик Юрик <...>, Посёлок сюрес вылэ, вöсь луыса, трос бышкалтйськыса чыртйяз, кулйз. Тйнь со вадьсын, пе, со вадьсы орчыкы, пе, машина кыче ке но дуркак, пе, луэ. Алёналэн бырем иньтыйыз но, пе, озьыгес, пе, луэ. Алёна оти Лутокинъ палагес быремын. Вужгуртэн но Лутокинъ вискын быремын со. Со вадестй, пе, тожсо вакытэн-вакытэн-а мар-а озьы шуо, музъемез, пе, кыче ке но отын шуо ук. Музъемез, пе, сыче кыче ке но, адямиез кыскись-а мар-а. Соин, пе, отчы адями вöсь, пе, луэ. <...> Атаc нуса, вандыны кулэ, шуо, вир кистйськем интые. <...> Олёна кулэм бере, пе, Коля-а мар-а тракторен орчыкыз турк-к, тракторез, пе, туркак кошкем кыче ке. Чеччыса кадь кошкем, видимо.

‘Поговаривают... Вот Мартик Юрик* <...>, на Поселковской** дороге, поранившись, воткнувшись шеей в трос, умер. Вот там рядом, мол, проезжая рядом, мол, машину как-то шатает, мол. На месте гибели Алены тоже, мол, то же [самое] случается. Алена там ближе к Лутохе*** погибла. Между Калашуром и Лутохой погибла она. Там рядом, мол, тоже земля время от времени что ли, говорят, такая, мол, какая-то ведь. **Земля, мол, такая какая-то, тянущая человека** (выделено мной. – Н. А.), что ли. Поэтому, мол, человек там калечится. <...> На месте пролитой крови, говорят, мол, петуха надо резать. <...> После смерти Алены, мол, Коля что ли, проезжая на тракторе, трактор турк-к, мол, резко дернулся как-то. Словно подпрыгнул, видимо’ [19].

Из приведенного текста видим, что в народном сознании места гибели людей наделяются отрицательной семантикой. Земля в таком месте способна «затягивать» / «тянуть» живых в иной мир, но это явление, со слов информанта, маркировано временем. Отсюда можно заключить, что пролитая человеческая кровь открывает «вход» в потусторонний мир****. Вследствие этого, вероятно, чтобы закрыть нежелательный «вход» в иное пространство, на этом месте в память о погибшем жертвуют петуха*****. По-видимому, вышеуказанное ритуализированное действие связано с апотропейной магией и представлением о крови как вместилище души. В традиции удмуртов Шарканского р-на УР на месте гибели человека принято сыпать соль (*сылал*), иначе это место может забрать новые жизни [31]. Необходимо отметить появившуюся сейчас и относительно новую традицию: проезжая место автокатастрофы, повлекшей смерть близких и знакомых людей, водители сигналият. Сигнал может быть долгим и продолжительным, чаще повторяемым троекратно. По словам респондентов, он служит знаком памяти о покойном, а также своеобразной просьбой к усопшему о счастливом пути. Сигналят могут не только на местах автокатастрофы, но и в прочих местах гибели родственников или знакомых. Мне лично довелось наблюдать ситуацию, когда мужчина сигналил,

* *Мартик* – родовой номинант, *Юрик* – мужское имя.

** *Поселок* – название одного жилого района д. Калашур.

*** *Лутоха* – название русской деревни.

**** Ср.: Ведьмы и колдуны, заключившие договор с нечистой силой, дают расписку своей кровью, а для полетов на шабаш делают мазь из крови взрослого или младенца [4. С. 680].

***** Ср.: У манси на могиле покойного режут оленя, курицу или петуха и замазывают кровью углы сруба могилы, косяки, двери и окна дома умершего. Согласно поверью, это действие выполняется для «закрытия дыры в доме», то есть выхода, через который исчезла душа умершего из дома [34. С. 111–112].



проезжая небольшой островок леса посреди поля. Позднее мне сообщили, что это место смерти его родного брата – *куркуян инты* ‘место бросания луба’*. По словам информанта, духи этого места запутали его и заставили блуждать кругами, из-за чего, не найдя выхода, он замерз насмерть. По сведению Ю. Шаниной, у русских такой сигнал ассоциируется еще и с голосом покойного [41. С. 179]. Таким образом, в контексте народной культуры подобный сигнал – это коммуникативный акт, направленный на установление контакта с душой умершего.

Плохое место, маркированное последствиями ритуально-магической деятельности. Согласно имеющимся фольклорным материалам, статус *плохого места* может возникнуть как следствие ритуально-магической деятельности людей. Например, после того как туда вылили воду, оставшуюся после обмывания покойника (*шöй ву*); или – колдуны, ведьмы пустили / оставили на каком-то предмете свои грехи (*сьöлык*); или – наступили на кладбищенскую землю, специально подсыпанную злоумышленниками; или – человек получил травмы, после столкновения якобы пущенной по ветру ведьмой, колдуном своей злой силы, болезни, греха, и пр. Считается, что попадая в периметр такого локуса, человек нечаянно спотыкается, падает, получает физические и психические травмы или же внезапно заболевает. После такого несчастного случая, согласно народному поверью, необходимо тотчас плюнуть (чаще три раза) на это место либо справить там свою нужду; иначе с человеком может случиться повторная ситуация или же он может серьезно заболеть. Заметим, что использование слюны и собственных экскрементов в апотропеической акции неслучайно. В традиционной культуре слюна/плевок и экскременты являются отгонным средством и придают отталкивающие характеристики объекту защиты, что и обусловило их использование в апотропеической магии [14. С. 437–439; 15. С. 69–71]. В научной литературе существует и другое мнение. Так, Т. Г. Владыкина, анализируя источники, связывает человеческий кал с маской смерти, как необходимым предметом в обращении с представителями потустороннего мира, призванным создать «мир наизнанку» и тем обезопасить человека от духов иного мира [подр. см.: 10. С. 310–312]. Отсюда, вероятно, справление нужды и плевок как своеобразные виды откупительного жертвоприношения. В традиции удмуртов Мари-Турекского р-на Республики Марий Эл такое место называют *ашака инты* ‘плохое место’, куда после несчастного происшествия льют подсоленную воду (*сылал ву*) со словами: *Монэ эн си! Тани та сылал вуэз ю*. ‘Не ешь меня! Вот эту соленую воду пей’. По сведению респондентов, такое действие совершают в одиночестве и непременно до восхода или после захода солнца, ни с кем при этом не общаясь [22; 32]. В данном случае ритуальное молчание уподобляет человека потустороннему миру (молчание / безмолвие в противовес речи / шуму), где исключение/отказ коммуникации с посторонними, согласно народным представлениям, сохраняет магическую силу совершенного ритуала. Исходя из апотропейной вербальной формулы, можно утверждать, что в таком месте локализируются *сись-(д)юсьёс* ‘[духи] поедающие-пьющие [людей]’. В связи с этим примечательно и то, что в традиции

* Сакральный локус включен в похоронно-поминальную обрядность, располагается, как правило, по пути на кладбище, где избавляются от атрибутов, контактировавших с мертвецом, или где совершают поминальные жертвоприношения.



удмуртов Закамья бытует представление о духах умерших нищих, называемых в народе *ашакъёс* [36. С. 101]. Удмурты Бавлинского р-на РТ в том случае, когда человек неоднократно падает на одном и том же месте либо получает травмы, на *закмат иньты* три раза плюют и льют подсолённую воду, чтобы «тяжко не было» – «*закмат медам лу*». Более того, в представлении бавлинских удмуртов, такие места *адямиез «кыско»* – «тянут / тащат» человека»; кроме того, там обитают *пыд тьёлтасьёс* «[духи] запутывающие [людям] ноги» [21]. Некоторые информанты утверждают, что человек, упавший на таком месте, может случайно «взять» на себя грех чужого человека: *муртлэсь съёлкэсэ басьтэмед* «взял / получил грех чужого [человека]» [23]. В связи с этим вспоминаются наставления моих бабушки и прабабушки. Они запрещали перешагивать через перекинутые бревна / жерди, уложенные перед домами жителей деревни, а также проходить через столбы с откосом или анкерный столб линии электропередачи (*чиган / вединь юбо* «цыганский/ведьмин столб»). Необходимо добавить, что, помимо самого предмета, магическое наполнение получает здесь и его ближайший периметр. Данное табу было связано с представлением о том, что люди, владеющие магическими знаниями, избавляются в таких местах от своего негатива (грехов, болезней и злой силы), а ходят через такие столбы лишь злые духи, поскольку там проходит их дорога (*сьёд кужымъёслэн сюрессы* «дорога темных сил»). В традиции северных удмуртов такое табу относится к детям и объясняется тем, что, если ребенок пройдет через такой столб, он останется маленьким и перестанет расти. По сведению информантки из Шарканского р-на УР, если человек все-таки прошел через такие ворота, он должен выйти, пятясь назад, через этот же столб обратно, чтобы не получить отрицательного воздействия этого места [31]. Ср. в культуре ханты: «Пройти под наклонным деревом, перешагнуть через упавший ствол считалось верным способом превращения человека в животного. Для предотвращения этого следовало, «спохватившись», пройти в обратном направлении. «<...> медведь так и остался зверем с человеческим умом, потому что не мог найти ту колодину, через которую опрометчиво перешагнул» [13. С. 163].

Согласно воззрению других информантов, после несчастного случая в локусах негативной оценочной характеристики, человек может «подцепить» сущность из потустороннего мира, что впоследствии будет его мучить и беспокоить. Со слов информантки приведу одну из таких историй, что произошла в д. Вязовка Татышлинского р-на РБ:

Максиммы кыше ке алама иньтйе усем-а мар-а вал. <...> Сруб ставили кто-то. И со срубъёстй бизьылыса, шудыкы... Со, видимо, усем и головой ударился чё ли, не знаю. Он в сознании был, сознание не терял, ничё. И шуизы, тйляд, пе, Максимды отын усиз но, и маке визьтэмиз. «Визьтэмэм-а мар-а», – шуизы. Олмар но, пе, вераське. <...> Мынса ваизы Максимез гуртэ но, вообще он никого не узнаёт. Вообще никого! Потом ослеп, вообще ничего не видел. Стенае тубе вал со, «Ой, кин ке кутэ монэ!» шуса. Базьым пелё, базьым ныро, пе, с бородкой. Кыше ке пересь, пе, монэ кутыны турттэ. И весь тубса кошке вал. <...> И собере со абиез ваим. Собере со Максимез пелляськиз кызы ке. Сначала Максим весь кесяськиз: «Кыше таччы шотэм старухаез ваиды! Убирайте отсюда!» Весь со шоры тазы мынэ. «Ох! Тй монэ вормыны турттйськоды на ай!» – шуэ бабушка. Помню вот это. И давай пелляськыны зол



зол кучкиз но, Максим успокоился. Через некоторое время «Кыше тий таччы чебер бабушкаез ваиды», – шуэ. Вот сыше вераськыны кучкиз. <...> Сыбре мамаез гур эстыны косйз. Мама гур эстйз но, олово чыжтйз и кезыт табае тазыы кисьтйз со оловоез но, и там этот, фигура вылезла... Дедушка такой страшный. Со пересь шуиз: «Тяни кыше а́ями усиз, сыше а́ями кышкатйсь луоз». И со оловоез жуатйз но, тазыы понйз но, на самом деле сыше носатой, сыше усатой, сыше бородаез ик потйз. Паймод но бырод. Черномор, короче. И пасез как раз, чтобы нитку одеть потйз. Туда нитку вот одели, повесили Максиму на шею. Пока, не, тйяськыса оз усьы... Пока оз усьы, нуллыны косйз Максимез. <...> Сое тйни зэхмет иньтйе усем, шуизы.

‘Наш Максим на какое-то плохое место упал что ли было. <...> Сруб кто-то ставил. И бегая по этим срубам, когда играл... Он, видимо, упал и головой ударился, что ли, не знаю. Он в сознании был, сознание не терял, ничего. И сказали, что у вас Максим, дескать, там упал и с ума сошел, что ли. «С ума сошел, что ли», – сказали, «бредит», – сказали. <...> Привели Максима домой, а он вообще никого не узнает. Вообще никого! Потом ослеп, вообще ничего не видел. Он на стену лез было; «Ой, кто-то ловит меня!», крича. «С большими ушами, большим носом, с бородкой», – говорит. «Какой-то старик меня поймать хочет», – говорит. И постоянно на стену начинал лезть. <...> Потом эту бабку привели. Потом она Максима как-то врачевала [нашептывала]. Сначала Максим постоянно кричал: «Какую страшную старуху сюда привели! Убирайте отсюда!» Все на нее так идет [подняв кулаки]. «Ах! Вы меня еще одолеть пытаетесь!» – говорит бабка. Помню вот это. И давай начала пуще прежнего читать заклинания [нашептывать] да, Максим успокоился. Через некоторое время, «какую вы сюда красивую бабушку привели», – говорит. Вот так и говорить начал. <...> Потом [бабка] велела маме истопить печь. Мама печь истопила да, [бабка] расплавила олово и на холодную сковороду так вылила это олово да, и там этот, фигура вылезла... Дедушка такой страшный. Эта бабка сказала: «Вот какой человек появится, такой человек и окажется испугавшим [ребенка]». И это олово расплавила да, так вылила да, на самом деле такой носатый, такой усатый, такая же бородка появилась. Чудеса, да и только. Черномор, короче. И дырочка как раз, чтобы нитку продеть появилась. Туда нитку вот продели, повесили Максиму на шею. Пока не сломается, дескать, не упадет, сказала... Пока само не упадет, наказала носить Максиму. <...> Про него сказали, вот, мол, он упал в заколдованном / зарадном месте’ [24].

В данном случае потустороннее существо, «подцепленное» из *зэхмет инты*, было нейтрализовано путем выплавки олова. Данный способ лечения был известен, например, и татарам, которые «для выведения из тела злых духов ставили на порог стул, клали на него ребенка и над головой лили расплавленное олово (*кургаш*) в холодную воду. Татары говорили, что шипение – это звук разлетающихся сердец злых духов» [12. С. 70]. Отметим, что такое же явление еще в нач. XX в. зафиксировал у удмуртов в д. Каймашабаш современного Янаульского района РБ финский исследователь У. Хольмберг:

«Если человек ушибся, называется “*захмат шоры луон*” ‘оказаться на зарадном / заколдованном месте’ (перевод мой. – Н. А.); после этого он будет парализован или станет бесчувственным. В таких случаях в то место, где он ушибся и заболел, нужно закопать таракана, яйцо и нитку (таракан должен быть живым). Молитвы не читают» [35. С. 65].



Символические дары (живой таракан, яйцо, нитка) передаются через этот же канал (*захмат инты*) в потусторонний мир в качестве откупа, после чего человек, по народному представлению, должен восстановиться и выздороветь.

В традиции шарканских удмуртов не менее опасными считаются и такие локусы, где был проведен ритуал избавления от какой-либо хвори, болезни (*куясь-кон места* 'место бросания / избавления'). Желая избавиться от недуга, вечером до заката солнца человек идет на поле, луг или на другой берег реки и кидает через левое плечо сверток с сакральным содержимым (куриные кости, мелкие монеты и хлеб), предназначенный духам, распространяющим болезни (*висён вӧлдытйсьёслы*). В народе такие места неизвестны, поэтому, согласно поверью, человек, обнаруживший такой сверток, непременно заболевает, «забрав» болезнь чужого человека. Во избежание нежелательного контакта запрещалось ходить вдоль берегов рек; а также соблюдать осторожность, чтобы не наткнуться на подобные свертки: *Лучше пӧйшуръёс, пе, мед нуозы сое, чем адями сое шедьтоз*. 'Лучше звери, мол, пускай утащат его (т. е. сверток), чем люди его обнаружат' [31]. Примечательно, что близкий по смыслу и терминологии сакральный объект и ритуал бытует у бесермян, с тем лишь отличием, что у бесермян такие места хорошо известны жителям деревни и, по поверьям, там обитают опасные духи *кутйсь* 'тот, кто ловит' [подр. см.: 33. С. 137–138].

По мнению удмуртов, энергетикой смерти наполняется и место избавления от воды, оставшейся после обмывания мертвеца. Существует поверье, что у человека, ступившего на такое место, начинают болеть ноги, появляются судороги, или он может стать вовсе неходячим. В таких случаях в народе говорят: *шӧй ву бервылэ лёгиськыны шедьтэм* 'случайно наступил на место [избавления от] «трупной» воды'. Ср. с другим схожим представлением: «*нимтэм шае лёгемед, дыр* 'наверное наступил на безымянную могилу'» [36. С. 185]. Удмурты Ермакеевского р-на РБ такую воду «выливают в чистое место в огороде, после чего, очертив металлическим предметом и окрестив лужу, преграждают путь злым людям использовать ее для порчи» [16. С. 175]. Вероятно, это магическое действие локализует и впоследствии нейтрализует пагубное воздействие негативно окрашенного вещества. Можно также предположить, что вода после контакта с мертвецом, приобретая признаки иного мира, привлекает духов потустороннего мира, тем самым концентрируя здесь негативную энергетику.

В ходе фольклорных экспедиций удалось выяснить, что значительную роль в образовании так называемых *плохих мест* играют и местные маргинальные персонажи (колдуны, ведьмы и прочие недруги, владеющие сакральными знаниями). Так, по сообщениям респондентов, место становится плохим / тяжелым / заколдованным / заразным / злым / страшным / тянущим после определенных магических манипуляций злоумышленников. Для более четкой картины приводим несколько примеров, зафиксированных автором статьи во время экспедиций:

– Помышляющие зло недруги в полночь или до рассвета подливают у ворот своей «жертвы» помойную воду с различным мусором (*жуг-жаген пож ву*), наговаривая при этом на нее различные проклятья и пожелания несчастья.

– Если у ворот усадьбы колдун, ведьма или злой, завистливый человек плюнет, то это место тотчас активизируется как негативный опасный локус.



– В том случае, когда человек желает несчастья, зла или смерти другому человеку, он с формулами проклятья разбивает куриное яйцо у ворот его дома или на месте строительства будущего дома. Ср. в связи с этим: «Прежде, по письменным сведениям, у удмуртов бытовали злокозненные обряды *сьод вӧсь* ‘черное моление / жертвоприношение’, *мыддорин вӧсь* ‘жертвоприношение наизнанку’, когда ночью при помощи специальных эзотерических акций на лестнице у крыльца дома своей “жертвы” резали черную курицу и якобы после чего скоропостижно умирал кто-то из членов этой семьи» [подр. см.: 36. С. 152]. В некоторых случаях для наведения порчи могут подсыпать кладбищенскую землю, особенно ту, которая получена с недавнего захоронения или с могилы самоубийцы.

По народному воззрению, зложелатели путем магических акций концентрируют на определенном месте всю негативную энергетику, способствующую локализации потусторонних духов и болезней. Отсюда же представления, что любой человек, попадающий в радиус его влияния, моментально подвергается опасному воздействию (*вань уродзэ / аламазэ ас вылаз басьтэ* ‘все плохое берет на себя’). Со слов одной информантки, во избежание опасности, направленной ведьмами или прочими недругами, мать наставляет ее каждое утро, выходя из дома, метлой подметать перед собой пол, чтобы смести все плохое* [31].

Плохое место, маркированное последствиями антропогенной деятельности. Нехорошими местами у удмуртов считаются и свалки, места избавления от бытового мусора, в народе иначе называемые *жоб / кырсь / апара / юрӧым / алама ин(ь)ты* ‘грязное / нечистое / противное / омерзительное / плохое место’. Так, детям запрещается играть в таких местах, иначе, по народному поверью, они могут заболеть какой-то болезнью либо получить травму, которая впоследствии будет долго заживать. Нельзя заносить в дом и предметы из таких пограничных мест, которые отдалены от человеческого мира и, согласно поверью, уже так или иначе связаны с «нечеловеческим» миром [подр. см., напр.: 17. С. 42–43], хотя и имеют признаки человеческой деятельности (отсюда семантическая амбивалентность *сора / мусора***). На первый взгляд, явно высматривается рациональная причина табу: свалка как нечистое место концентрации болезнетворных бактерий и прочих заразных микроорганизмов. Однако, с точки зрения мифологического воззрения, такие локусы относятся к потусторонней сфере и служат своеобразными каналами коммуникации, «провалами» в другой мир, поскольку свалки чаще всего устраиваются в оврагах и низменностях***. Такие локусы могут отражаться и в заговорно-заклинательной практике удмуртов. В связи с этим можно привести в пример ритуал укладывания больного ребенка на мусор: *жуг-жаг вылэ куштон* ‘укладывание (букв. бросание) на сор / мусор’, *жаг пӧлын погыллян* ‘валяние в мусоре’ [19; 20; 26; 28; 29]; или, отмеченные Т. И. Паниной, *жаг вылэ куштон / жаге куштон / шакта вылэ куштон* ‘укладывание (букв. бросание) на сор / мусор’ [18. С. 61]. Поэтому здоровому ребенку запрещается контактировать с такой

* О сакральном значении подметания подр. см.: [5. С. 231–236].

** Подр. см.: [6. С. 337–340].

*** Ср.: По поверьям башкир и закамских удмуртов, на свалках мусора и кучах золы обитает *захмэт* – антропоморфное существо в виде тени, имеющее семью, при столкновении с ним человек непременно заболевает [36. С. 102–103].



сферой, а больному, наоборот, предписано взаимодействовать, поскольку «ритуально отмеченные действия с сором появляются в тех ритуалах (или в тех местах), в которых актуализируется идея перехода от одного состояния к другому, от старого к новому» [2. С. 39], а в нашем случае – от больного к здоровому. Отметим, что при контактировании с таким локусом соблюдают правила иномирности: нагота ребенка, участие чужого человека, использование пограничных локусов.

Сюда же, вероятно, можно отнести заброшенные нежилые дома, бани, подворья и прочие постройки. По свидетельству П. А. Орлова, «Дом не может существовать без человека (как и наоборот), без жителей он теряет свой статус Дома, превращается в свою противоположность. В символической классификации пространства брошенные, нежилые дома обладают устойчивой негативной семантикой» [17. С. 44].

Плохое место, маркированное специфическим природным фактором. Любопытные сведения обнаружились и по плохим местам, включенным в природный ландшафт удмуртов. Приведу лишь некоторые из них, имея ввиду, что данная тема интересна и требует более подробного изучения. Материалы фольклорной экспедиции автора и письменные источники показали, что в народной культуре удмуртов семантикой *плохого места* наделяются места: под черемухой (*льӧмпу ул / котыр*) и пихтой (*ньылпу ул / котыр*) или под деревом / рядом с деревом, имеющим дупло (*гырко писту ул / котыр*), а также елью с густо разросшимися в виде гнезда ветвями, получившая в народе название *шайтанкар / шайтанпузкар* 'ведьмина метла' (букв. 'гнездо *Шайтана*'). В традиционной культуре указанные деревья получили семантическую причастность к потустороннему миру, поэтому и весь ближайший радиус считается опасным. Черемуха, например, согласно народным воззрениям удмуртов и ханты, «<...> привлекает к себе злых духов» [13. С. 164], особенно во время цветения. Пихта используется в погребальной обрядности, отсюда и иносказательное название дерева *кулэм муртлэн пистуэз* 'дерево покойника' / *шӧй писту* 'дерево трупа'. Дерево с дуплом считается коммуникативным и «телепортационным» каналом с иным миром, а в *шайтанкаре / шайтанпузкаре* – гнездо *Шайтана*, где, по удмуртским поверьям, обитает сам злой *Шайтан*. Причастность этих деревьев к сфере мифологического определила и поведенческие модели, и древние представления народа: под этими деревьями не разрешается спать, иначе заболеешь или можешь не проснуться; во время грозы строго запрещается стоять под такими деревьями; в быту стараются не использовать их и для растапливания печи, костра и т. д. Согласно народным поверьям, в таких местах локализуются различные духи, с которыми человек может невольно столкнуться в неурочный час.

Согласно данным Р. Р. Садикова о культуре удмуртов Закамья, в природе существуют и такие «нехорошие» места, в которых обитают духи водной (*ву зэхмэт*) и земной (*муззэм зэхмэт*) стихий* [подр. см.: 36. С. 103]. По свидетельству исследователя, человек, столкнувшись с такими духами, получает физические

* Любопытно заметить, что, помимо локализованных духов природных стихий, автор выделяет еще целый ряд подобных духов: *миньчо зэхмэт* 'банный нечистый', *гулбеч зэхмэт* 'подпольный нечистый', *миндэр зэхмэт* 'подушечный нечистый' [36. С. 103]. Примечательно, что статус *плохого места* маркируется лишь после «столкновения» человека с таким нечистым духом.



травмы или заболевает, поэтому после такого контакта проводится умилюстивительная коммуникация в виде специальных жертвенных даров [Там же].

Плохие места с прочими сложно трактуемыми причинами образования.

В ходе экспедиций пришлось столкнуться и с *плохими местами*, которые трудно поддаются трактовке. Отметим, что не все информанты называли такие локусы лишь плохими; некоторые определяли их как нечто непонятное, не поддающееся рациональному объяснению – *олокыче / валантэм / секыт ин(ь)ты* ‘непонятное / загадочное / тяжелое место’. Так, со слов респондентов, очутившись в таких местах, начинает кружиться голова, возникает состояние рвоты, теряется ориентация в пространстве, теряется ход мыслей, возникают слуховые, зрительные галлюцинации и пр. Повсеместно, например, считается, что, потеряв мысль, человек должен вернуться в то место, где он забыл, о чем думает, после чего мысль вернется к нему. Иногда просят заглянуть в устье печи. Судя по примеру, можно предположить, что определенные микролокусы в окружающем пространстве (или духи, обитающие в таких местах) способны выкрасть мысль / думу / ход мыслей человека. Возвращение в изначальное место мышления указывает на его временную сакрализацию и ценностную значимость. Ср.: у удмуртов есть поверье, что, если человек не может вспомнить мелодию напева / песни, нужно заглянуть в устье печи*: *гурдэ ышттйид ке, гуре пыра, шедьтод, оло* ‘если забыл (букв. потерял) мелодию, в устье печи загляни, найдешь, может’ [20]. В остальных же случаях человек, чувствуя недомогание, старается тотчас покинуть «аномальную зону», которое доставляет ему дискомфорт.

В контексте коммуникативного аспекта исследования подобных локусов любопытны персонажи сенситивов, способные чувствовать и ощущать энергетику таких аномальных мест. Прежде всего таковыми, согласно поверью многих народов, являются животные, птицы и растения. В связи с этим, к примеру, нередко используют домашний скот в выборе места при строительстве нового дома или установки спального места. Здесь справедливо замечание А. К. Байбурина и К. К. Логинова о том, что: «<...> домашний скот используется в роли своего рода индикатора ритуальной чистоты выбираемого места» [3. С. 30]. Ср. в связи с этим: у удмуртов бытует представление, что ведьмы и колдуны начинают наводить порчу на человека с его домашних животных, отчего те болеют и дохнут: *Пудо-живот ас вылаз бастэ*. ‘Скотина берет на себя’ [25]; *Адымиез пудо-животйисен кучко сийыны, соосты быгато ке, адыми вылэ кучко*. ‘Человека со скотины начинают портить (букв. поедать), если их осиливают, на человека переходят’ [30]. Имеются и другие сведения, согласно которым сенситивами могут оказаться и сами люди. Так, респондентка Е. А. Чураковой сообщила, что «ее бабушка была знахаркой, и от нее она переняла некоторые способности: знает “места силы”, негативные зоны, “особые деревья”» [40. С. 59].

Таким образом, в свете вышесказанного можно утверждать, что представления о так называемых *плохих местах* в культуре удмуртов актуальны

* По замечанию Т. Г. Владыкиной, печь является «местом, связанным с душами умерших предков, которые как бы помогают «найти» соответствующий музыкальный настрой» [подр.: 10. С. 50], в нашем же случае потерянной мысли человека. Иначе говоря, через этот канал коммуникации с иным миром живые могут получать ценность (мелодию, мысль) от своих предков.



и в современном обществе. Такие локусы в этнокультурном ландшафте не всегда четко выделены и общеизвестны местным жителям, могут иметь и антропогенное, и природное происхождение, где, как правило, время актуализирует место. Интересно заметить, что лишь одна вещь или субстанция с негативно заложенной информацией заполняет своей семантикой все ближайшее окружение, отчего само место получает статус *плохого места*. В народном мировосприятии, такие локусы имеют семантическое родство с иным миром, ввиду чего и регламентируют коммуникативное поведение при контактировании с таким местом. Согласно поверью, такие места служат зоной концентрации негативной энергетики и духов потустороннего мира, которые способны воздействовать на любое живое существо, оказавшееся в радиусе их обитания. Воздействие же чего-то потустороннего на человека провоцирует его на ответную реакцию, зачастую связанную с апотропеической символикой. В некоторых случаях такие локусы используются и в магической практике, например, избавления от болезней (см. выше *жаг вылэ куштон*). Отметим, что при описанных видах коммуникации преодолеваются пространственно-временные разрывы, отделяющие субъектов контактирования, исходной точкой в которых представляется наше тело «как средство нашего сообщения с миром» [37]. Однако, судя по полученным сведениям, в народном представлении не каждый способен чувствовать *плохие места*, а лишь маргинальные личности и различные представители флоры и фауны (животные, птицы, растения).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Алатырев В. И.* Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б. 788 словарных статей / Под ред. В. М. Вахрушева, С. В. Соколова. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. 240 с.
2. *Байбурин А. К.* Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 35–48
3. *Байбурин А. К., Логинов К. К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26–36
4. *Белова О. В.* Кровь // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 677–681
5. *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Мести, метение // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 231–236
6. *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Мусор // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 337–340
7. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
8. *Владыкин В. Е.* Языческие святилища удмуртов // Полевой симпозиум «Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии»: Тез. докл. Пермь, 1996. С. 17–20
9. *Владыкина Т. Г.* Мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов // Вестник Удмуртского университета [Эл. ресурс]. URL: http://ru.vestnik.udsu.ru/files/origins1_articles/vuu_08_051_09.pdf (Дата обращения: 08.04.2016).
10. *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 356 с.
11. *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Издательство «Индрик», 1995. 432 с.



12. *Касимова Д. Г.* Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX–XX вв.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 300 с.
13. *Кулемзин В. М.* О хантыйских шаманах. Тарту, 2004. 210 с.
14. *Левкиевская Е. Е.* Кал, говно // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 437–439
15. *Левкиевская Е. Е.* Плевок, плевать // Славянские древности: Этнолингвистич. словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 69–71
16. *Миннихметова Т.* Крещеные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры (сборник статей). В 2-х тт. Сыктывкар, 1996. С. 169–176
17. *Орлов П. А.* Вещный мир удмуртов: (К семантике материальной культуры): Рукопись. дис. канд. ист. наук. Ижевск, 1999. 226 с.
18. *Панина Т. И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов: монография / Т. И. Панина; науч. ред. Т. Г. Владыкина; Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014. 240 с.
19. Полевые материалы автора (далее ПМА), 2013. М. П. Никонова, 1926 г. р., д. Дубровский Киясовского р-на Удмуртской Республики (далее УР).
20. ПМА, 2013. Г. Н. Павлова, 1959 г. р., д. Старая Салья Киясовского р-на УР.
21. ПМА, 2014. А. П. Александров, 1994 г. р., с. Николашкино Бавлинского р-на Республики Татарстан.
22. ПМА, 2014. М. Г. Петрова, 1986 г. р., д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на Республики Марий Эл (далее РМ).
23. ПМА, 2014. А. Г. Тимерханова, 1983 г. р., д. Вязовка Татышлинского р-на Республики Башкортостан.
24. ПМА, 2014. О. Г. Ванчунова, 1962 г. р.; Н. Г. Гильманова, 1956 г.р., с. Ягул Завьяловского р-на УР.
25. ПМА, 2014. Е. И. Ширшина, 1931 г. р., д. Старые Какси Можгинского р-на УР.
26. ПМА, 2014. Е. С. Александрова, 1931 г. р.; Н. Н. Рекалова, 1938 г.р., д. Большие Сибь Можгинского р-на УР.
27. ПМА, 2015. Г. А. Анисимова, 1970 г. р.; В. Н. Анисимов, 1966 г. р.; А. П. Беспалова, 1956 г.р., д. Дубровский Киясовского р-на УР.
28. ПМА, 2015. О. Н. Соловьева, 1932 г. р., д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР.
29. ПМА, 2015. З. Ф. Куликова, 1954 г. р.; А. Н. Куликов, 1948 г. р., д. Старая Салья Киясовского р-на УР.
30. ПМА, 2015. Р. И. Петухова, 1956 г. р., д. Старая Салья Киясовского р-на УР.
31. ПМА, 2016. Т. А. Хохлакова, 1973 г. р., д. Кельдыш Шарканского р-на УР.
32. ПМА, 2016. М. Главатских, 1961 г. р.; А. Т. Иванова, 1932 г. р., д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на РМ.
33. *Попова Е. В.* Антропоморфные фигуры в культурной практике бесермян и чепецких татар: к фиксации полевого материала // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога. Ижевск: АНК, 2006. С. 136–148.
34. *Ромбандеева Е. И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1933. 208 с.
35. *Садиков Р. Р.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга) / Р. Р. Садиков, К. Х. Хафиз. Уфа: Институт этнологических исследований УНЦ РАН, 2010. 100 с.
36. *Садиков Р. Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.



37. Степанов А. О месте. Этнофеноменологический очерк [Эл. ресурс]. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/028/stepanov.pdf> (Дата обращения: 07.04.2016).

38. Татарско-русский и русско-татарский словари онлайн [Эл. ресурс]. URL: <http://tatpoisk.net> (Дата обращения: 17.03.2016).

39. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи. Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «У вий (Молодая сила)». Сер. «Историческое наследие марийского народа». 2014. 304 с.

40. Чуракова Е. А. Религия и этническая культура удмуртов на рубеже XX–XXI вв. // Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. С. 56–61

41. Шанина Ю. Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А. Д. Соколова, А. Б. Юджина; отв. ред. Д. В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 162–181

42. Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. 304 с.

43. Шутова Н. И., Капитонов В. И., Кириллова Л. Е., Останина Т. И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона: Коллект. моногр. / Науч. ред., авт. введ. и закл. Н. И. Шутова; УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2009. 244 с.

Поступила в редакцию 30.08.2016

N. V. Anisimov

Alama / Urod Intj 'A Bad Place' in the Udmurt Ethnocultural Landscape:
Communicative Aspect

The article is devoted to folk beliefs about bad places in the Udmurt culture regarding the aspect of ethnic communication. Varieties of such loci are analyzed considering key factors which influence the perception of a place as a negatively valued location. Based on the author's field research and published data, the paper considers existing terminology used to denominate bad places, defines their specific features and semantics, and also reveals traditional and contemporary elements of semiosis.

Keywords: Udmurts, ethnocultural landscape, sacral locus, bad place, magic subject, sacral communication, communicative behavior.

Анисимов Николай Владимирович,
Докторант,
Тартуский университет
Юликооли 18, 50090, г. Тарту, Эстония
E-mail: kyldysin@yandex.ru

Anisimov Nikolai Vladimirovich,
PhD student,
University of Tartu
Ülikooli 18, 50090, Tartu, Estonia
E-mail: kyldysin@yandex.ru

УДК 39(=511.131)

Т. Г. Миннихметова

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОРИЕНТАЦИИ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ



В этнической картине мира присутствуют представления о сторонах света и границе, которые часто не имеют четких рубежей или пределов, но всегда учитываются и без которых даже немислимы действия и поступки. Представления о пространстве всегда в какой-то мере основаны на представлениях о времени, и всякая ориентация в пространстве предполагает ориентацию и во времени. До сих пор и у разных народов наблюдаются существенные особенности в этом понятии. К примеру, ориентация в пространстве заметно была отражена в размещении священных мест и обустройстве хозяйственного комплекса: всегда учитывались расположение жилищных, хозяйственно-бытовых, сакральных объектов и их позиция на участке в целом. Как это происходило в реальности – предлагается рассмотреть в данной статье, учитывая временные и пространственные параметры, основанные на традиционных представлениях удмуртов и до сего дня довольно заметно сохраняющиеся в языке и ритуальной практике.

Ключевые слова: время, пространство, граница, стороны света, ориентация, дни, удмурты.

Наличие картины мира в обыденной жизни менее осознанно: человеческие поступки инертны и необдуманно, или же картина мира существует независимо от действий человека. Но при совершении обрядов создается особая ситуация, когда человек вступает в непосредственный контакт с картиной мира и она сама начинает «диктовать», как поступать и действовать. Этническая картина мира не проста, и в ней однозначно присутствуют представления о *сторонах света* и *границе*, часто не имеющих четких рубежей или пределов, но без их учета даже немислимы действия и поступки.

Представления о пространстве всегда в какой-то мере основаны на представлениях о времени, и всякая ориентация в пространстве предполагает ориентацию и во времени. Мы уже привыкли при ориентации и во времени, и в пространстве придерживаться западных образцов и только с трудом можем догадываться, как это было в прошлом. И поныне у разных народов наблюдаются существенные особенности в представлениях об этом понятии. Чтобы разобраться и подробнее



понять эти особенности, обратимся к картине мира и вытекающим из нее поведению и действиям человека. К примеру, ориентация в пространстве заметно была отражена в размещении священных мест и обустройстве хозяйственного комплекса: всегда учитывались расположение жилищных, сакральных, хозяйственно-бытовых объектов и их позиция на участке в целом.

Начнем с рассмотрения представлений о направлениях частей света, при этом учитывая, что человек определяет стороны света по отношению к самому себе; что наглядно и четко отражается в языке. Например, когда мы изображаем направления частей света на схеме, то север привычно размещается у нас наверху, а юг, соответственно, – внизу. Но если мы представим сакральное пространство, то схематически здесь все располагается наоборот: при горизонтальном отображении юг всегда отдален от изображающего и изображающий находится в северной точке; другими словами, юг находится перед изображающим. В связи с таким расположением севера и юга, соответственно, противоположным образом находятся восток и запад: восток – по левую руку, запад – по правую. Здесь следует оговориться: с понятием «юг», или «светлая сторона» (*югыт пал*), ассоциируется не только юг, но и юго-восток. Такое восприятие направлений света четко взаимосвязано в языке с понятиями о времени.

Понятием «юг» обозначается словосочетание *лымшор (пал)* ‘середина дня (сторона)’; восток – *шунды жэужан (пал)* ‘сторона восхождения солнца’; но есть еще и другое понятие, которым, возможно, параллельно пользовались в прошлом. Это – *азь* ‘перед; передний’, то есть сторона света, находящаяся спереди или в передней части. Такое понятие осталось в слове *корказь (корк(а)+азь)* ‘дом+перед / дворовый фасад’, передняя часть дома, то есть входная часть, традиционно направленная на восток или юго-восток.

Понятие «север» передается как *уй (пал)* ‘ночь(ная) (сторона)’, «запад» – *шунды пуксён (пал)* ‘сторона, где садится солнце’, то есть при ориентировке с домом сторона света, находящаяся сзади; есть такое понятие *корка бер* – задняя часть дома, что относится к северо-западной стороне.

Следующий пример также раскрывает совпадение понятий *азь* и юго-восток; при выборе места для строительства нового дома соблюдалось некое правило: следовало отодвинуть местоположение хотя бы на полшага вперед (*жсыны вамышлы ке но азьпала*), то есть к юго-востоку. Если же предыдущее местонахождение не нравилось или не подходило в силу реальных и суеверных причин, то новый дом строили в другом месте, но при этом опять же учитывая направление его перемещения: лишь юго-восточная сторона была желаемая и приемлемая. Естественно, новый дом при этом строился в собственном же дворе, но не располагался за хозяйственными и производственными объектами. Компонент *азь* и его ассоциация с востоком / юго-востоком прослеживается в языке при обозначении чередования дней во времени: *толон* – тот-день (‘вчера’), *вадлян* – перед день (‘позавчера’; означает день, прошедший впереди вчерашнего дня, т. е. слово «впереди» соотносится с ориентацией человека, смотрящего вперед), *вадлянлэсь азьло* – до / перед перед день (‘поза-позавчера’; означает день, прошедший раньше или вперед позавчерашнего дня). Компонент *азьла-* в удмуртском языке означает движение вперед, то есть то, что может происходить впереди человека.



Совершенно обратными оказываются *чуказе* – ‘завтра’, *чуказе бере* – за тем, что за / после завтра (‘послезавтра’; день, который придет после завтрашнего дня или день, идущий сзади завтрашнего дня); *чуказе берелэсь бере* – ‘после-послезавтра’ (день, грядущий или идущий позади послезавтрашнего дня). *Бере* означает ‘сзади или позади’, то есть *сзади* или *за* спиной человека.

Задняя сторона и передняя сторона напрямую указывают на заднюю и переднюю части чего-либо, и в данном случае – направления частей света по отношению к человеку. Не случайно посторонним наблюдателям прошлых столетий планировка удмуртских деревень казалась беспорядочной; о ней упоминается следующим образом: «вотяцкую деревню можно с первого взгляда отличить по чрезвычайно бестолковому расположению домов. Избы стоят в таком беспорядке, что одна изба упирается часто задним углом в переднюю стену соседней избы, или же она стоит боком к задней стене другой, а то так – две соседние избы смотрят лицом совсем в противоположные стороны» [1. С. 5]. В другом описании читаем: «В вотской деревне нет улиц, вдоль которой стояли бы чинно избы, лицом друг к другу. Здесь всякий строился, как ему казалось удобным. Каждая семья старалась точно обособиться от других. Изба зачастую повернута спиной к прохожему, а окнами глядит на свой собственный двор» [5. С. 23]. При отсутствии точных описаний и объяснений таким заключениям остается только догадываться, что именно имелось в виду и почему домашние постройки располагались таким «странным» образом.

Наиболее ярко подобное представление отражается в ориентировке сакральных мест и в отношении к ним. До сего дня хорошо известно, что в большинстве случаев вход в святилище располагается в его северной (северо-западной) части: если участок огорожен, то это калитка, а если святилище без ограждения, то это предусмотренный для пересечения границы небольшой участок. Известно также, что наиболее сакральная часть расположена на южной (юго-восточной) стороне святилища, где участок табуирован для местонахождения кого бы то ни было и при чрезвычайной необходимости туда может проникать только жрец, при этом – не поворачиваясь спиной к югу.

Такие правила объясняют еще раз, что изображение святилища немислимо, если находиться на его южной точке (что запрещено), а описывать то, что за спиной, не представляется возможным. При такой ориентации и схематизации проясняется и гендерное разделение пространства, особенно наглядно демонстрируемое в священных местах при проведении обрядов: на левой стороне – место пребывания женщин; на правой стороне – мужчин. Снова мы сталкиваемся с представлением о том, что юго-восток – перед нами, а северо-запад – за нашей спиной.

При вертикальном же делении пространства юг и светлая сторона занимают верхнюю позицию (и солнце светит сверху), а север и темная сторона – нижнюю. Нам хорошо известны подобные схемы по расположению сакральных мест, связанных с представлениями о наземном и потустороннем мирах. Так, объекты верхней позиции *вылэ мычон* – сооружение или место для выставления ритуальной пищи богам и духам; *мудор* – *воришудная* полка в святилище *куала*; *жсӧк* – стол и обращение с ними и в повседневное, и в ритуальное время имеют свою



специфику. Север маркировал низ, и с понятием «низ, нижнее» в первую очередь ассоциируются кладбище и места почитания усопших, которые, как правило, располагаются к северу или северо-западу от населенного пункта; место развешивания костей при проведении обряда *йыр-пыр сётон* 'дарение головы-ног' или *кырвонэз / курбонэз быдтон* 'искоренение / избавление от долгов', *лы келян* 'отправление / проводы кости / костей' располагается за пределами деревни к северу от нее или на самом кладбище. Другое объяснение представления о местонахождении потустороннего мира внизу отражено в расположении кладбищ – кроме размещения к северу от деревни, также еще и ниже по течению реки. Известно и специальное место для выкидывания при смерти надетой одежды и отходов от строительного материала для сооружения гроба, называемое *кур куян* или *шелеп куян* – '(место) выбрасывание(ия) коры (дерева) или стружек'. Обычно такое место располагается за пределами деревни – в логу или овраге. В прошлом это место служило и для других целей. У. Хольмберг описывает: «На месте бросания луба видны также маленькие, высотой в пол-локтя, деревянные памятники, перед которыми обычно стоят маленькие столики на одной ножке. На те столики кладут жертвенную еду. Этот кусок дерева – место обитания самого умершего, значит какой-то его образ. Сегодня вотяки делают такое только для умерших в чужой местности, т. к. *урт* умершего, как объяснял один старик-вотяк, без этого не вернется в родную местность, к близким» [4. С. 51–52]. Это представление сохраняется также в обрядах *уллань вандон* – 'жертвование нижним' (букв. 'закалывание вниз') или же *уллань сётон* букв. 'отдавание / дарение вниз / нижним', *уллань вöсьяскон* 'жертвование / моление вниз / нижним'. Варианты названий обряда прямо связаны с понятием «низ / вниз, нижний» и т. п., на самом деле здесь имеется в виду закалывание жертвы, располагая головой к северо-западу, что значит вниз, книзу. Подобное представление отражено в способах расположения умершего в могиле: головой вниз, то есть к северо-западу. В противоположность этому в повседневной жизни рекомендуется спать головой к юго-востоку. Такие особенности в обрядовых и бытовых действиях и поступках демонстрируют совпадение понятий «северо-запад» с понятием «низ / нижний».

Ассоциация потустороннего мира с севером и ночным временем суток отчетливо наблюдается в поминально-обрядовом комплексе: например, названия поминальных обрядов после смерти человека включают компонент *уй* – 'ночь' и передаются как *куинь уй* 'три ночи', *сизьым уй* 'семь ночей', *ньильдон уй* 'сорок ночей'. Проведение поминок начинается после обеда, в сумерки, до полночи и проходит в основном в темное время суток. Противоположность солнечному дню соблюдается при подготовке, проведении и завершении поминального обряда: все действия должны выполняться в обратном солнечному движению порядке: *шундылы пумит* 'против (направления движения) солнца'. Согласно такому правилу, хлебо-булочные изделия для выпекания расставляют в печи, начиная с переднего угла и «против солнца». При выставлении угощений на стол также соблюдают порядок действий, совершая их против часовой стрелки. Завершая обряд, выставленные угощения для усопшего выносятся на улицу и выливаются и выбрасываются в северном от дома направлении, или, как можно видеть в описании Ю. Вихманна: «После поминок выставленные у печи чашки бросают



у (полевых) ворот, ведущих на деревенское кладбище. Содержимое едят собаки. Утром чашки забирают обратно» [8. С. 26].

Дихотомическое соотношение верх-низ наглядно прослеживается в родственных финно-угорских языках, где понятие «ночь» связано с понятием «север». Как и в удмуртском языке, в них север традиционно называется ночной стороной: *уй* 'ночь' / *уй пал* 'ночная сторона'. В прибалтийско-финских же языках север ассоциируется еще и с понятием 'дно'. Сравните: фин. *pohjola* 'север' (досл. 'отдаленная местность', восходит к слову *pohja* 'дно'), эст. *põhja* 'дно'. Дно представляется как статическое понятие (дно ямы, где всегда холодно), а антонимом ему выступает направление движения вперед, в ту сторону, где тепло: фин. *etelä* 'юг'. Сравните: эст. *ees*, венг. *elöl*, манс. *ēl*, хант. *il* 'вперед' [3. С. 421]. В удмуртском языке с этим связано понятие *дунне пыдсы* – 'в дно земли', когда говорят, что умерший уходит «на дно земли / мира». Такие понятия снова подтверждают представления о юге как стороне, находящейся впереди человека, а о севере – как располагающейся позади него.

Рассмотренные понятия отражают и границу или граничащие и тем самым ограничивающие(ся) зоны. Граница же сама воспринимается или как внешняя, или как внутренняя, и каждая обладает независимостью и самостоятельностью, однородностью и индивидуальностью, хотя все эти восприятия лишь относительны; и ее отграниченность друг от друга проявляется в пространственных, и временных измерениях. Для определения понятия границы хочу обратиться к предложенной Ю. М. Лотманом характеристике: «в пограничных точках непрерывность пространства нарушается, граница всегда принадлежит лишь одному пространству – внутреннему или внешнему – и никогда обоим сразу» [2. С. 262]. На самом деле, воспринимаемое как «граница» пространство является, скорее, частью двух рубежей, чем границей между ними. Следовательно, как принято считать, «эти «границы» и представляют опасность, потому что они не являются самостоятельными пространствами» [7. С. 74]; практически границы нет. Такое представление отражено в следующих понятиях, как, например, *возь пум / дур* или *возьлэн пумыз / дурыз* 'конец, край, предел луга'; слова и понятия *межа* с тем же значением и *гож / кунгож* 'линия, черта / государственная граница' – скорее явление более позднее. Представление о границе или понимание чего-то как границы подразумевает и определенное отношение к ней: граница всегда воспринимается по-особому [6. С. 141, 148]. С чем это связано? Пересечение какой бы то ни было границы качественно меняет человека: в пределах одного пространства он обладает одним состоянием, а перейдя границу, обретает другое состояние; в то же время наличие человека в пределах одного или другого пространства соответственным образом меняет «качество» того или иного пространства, что всегда происходит параллельно со временем. Как это происходит в реальности, мы и попытались рассмотреть, учитывая временные и пространственные параметры, основанные на традиционных представлениях удмуртов и до сего дня довольно заметно сохраняющиеся в языке и ритуальной практике.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вотяки // Природа и люди. 1878. № 8. С. 2–9.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. С. 257–268.



3. Основы финно-угорского языкознания (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). М.: Наука, 1974.

4. *Садиков П. П., Хафиз К. Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа: Ин-т этнологич. исслед. УНЦ РАН, 2010.

5. *Харузина В. Н.* Вотяки. М.: Изд-во Общества распространения полезных книг, 1898.

6. *Minniyakhmetova Tatiana.* On Structuring of Spaces and Boundaries. Mare Kõiva (ed.). The Ritual Year 6: The Inner and the Outer. The Yearbook of the SIEF Working Group of the Ritual Year [Proceedings of the Sixth International Conference of The SIEF Working Group on The Ritual Year. Tallinn, Estonia, June 4–7, 2010]. Tartu: ELM Scholarly Press, 2011. С. 141–150.

7. *Minnijahmetova Tatyjana.* Az ismeretlen ismerős. Tanulmányok a baskortozstáni udmurtok vallásáról. Budapest: L'Harmattan, 2015.

8. *Wichmann, Yrjö.* Tietoja Birskin votjaakkien (Ufan kuv.) tavoista, uskonnollisista meinoista ym. / Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto, kotelo 727. Udmurtilaisaineistoa. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1894.

Поступила в редакцию 26.08.2016

T. G. Minniyakhmetova

On Some Particular Features of Orientation in Time and Space

In an ethnic worldview quarters and borders do not have clear and distinct frontiers and limitations but they are always taken into account, and humans' activities and behaviour are unthinkable without them.

Conception of space is referred in any way to the conception of time, and each orientation in space supposes also the orientation in time. Thus far, essential peculiarities in this conception can be observed in different ethnic cultures. For instance, orientation in space was obviously reflected on mastering and arrangement of the sacred places and economic complexes: it was necessary to consider the location of living, economical and domestic and sacral objects and their position to each other on a whole site.

How did it occur in reality? The article proposes to discuss this question taking into account the temporal and spatial parameters based on the Udmurts' traditional beliefs which have been preserved in the language and ritual practice till nowadays.

Keywords: time, space/room, border, quarters, orientation, days, Udmurts.

Миннияхметова Татьяна Гильнияхметовна,
кандидат исторических наук, доктор философии, научный сотрудник,
Институт истории и европейской этнологии университета Инсбрука
Инрейн 52 d, A-6020, Инсбрук, Австрия
E-mail: tatiana.minniyak@uibk.ac.at; minnijah@hotmail.com

Minniyakhmetova Tatiana,
Candidate of Sciences (History), Doctor of Philosophy, Research Fellow,
Institute for History and European Ethnology of the University of Innsbruck
Innrain 52 d, A-6020, Innsbruck, Austria
E-mail: tatiana.minniyak@uibk.ac.at; minnijah@hotmail.com

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82.09(=511.131)"19"

И. Е. Васильев, А. В. Камитова

ПЕСНЯ В ТВОРЧЕСТВЕ УДМУРТСКИХ ПОЭТОВ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX в.*



Исследование роли фольклорной традиции в становлении удмуртской словесности нач. XX в. остается в пространстве актуального научного осмысления. Несмотря на то, что все исследователи обращают внимание на фольклорные истоки удмуртской литературы, глубокое изучение этого феномена на раннем этапе ее развития не предпринималось. Перспективным представляется разработка этой проблематики на примере одного какого-либо жанра. В данной статье рассматриваются особенности функционирования жанра песни в творчестве удмуртских поэтов первой трети XX в., исследуется своеобразие поэтики стихотворений-песен. Выявлено, что в творчестве рассматриваемых авторов (Г. Верещагина, М. Можгина, М. Ильина, К. Герда и др.) народные песни взяты в качестве образца для собственных сочинений. В целом, эстетика поэтических опытов в области песенного творчества заключается в своеобразном соединении фольклорного и авторского начал.

Ключевые слова: удмуртская литература, фольклорные традиции, поэзия, жанр, песня.

Поэты нач. XX в. реализовали свой творческий дар в непростую для удмуртской культуры эпоху. Удмуртская литература в этот период находилась на самых ранних этапах своего развития и нуждалась в «деятелях универсального типа» (термин В. И. Чулкова), совмещавших организаторскую, просветительскую, научную и художественную деятельность, тесно связанных с породившей их этно-социальной средой. Будущие писатели, как верно отмечает венгерский профессор Петер Домокош, это «выходцы из крестьянской среды и их духовный опыт также был крестьянским (т.е. фольклорным), в то же время их предполагаемая публика, читатели также были крестьянами» [8. С. 406]. Они были участниками процесса становления удмуртской словесности и находились на пограничье народной поэзии и профессионального творчества. Подобная ситуация типологически соотносится с логикой литературного развития народов Урало-Поволжского региона и вписывается в общероссийский

* Статья выполнена в рамках Программы фундаментальных научных исследований УрО РАН «Формирование национальных художественных систем пермских литератур в социокультурном ландшафте России конца XIX – первой половины XX вв.» № 15-13-6-1.



социокультурный контекст того времени. Практика удмуртских поэтов-зачинателей определялась желанием глубже познать культуру своего народа, выразить его национально-исторические потребности и преумножить духовное богатство нации. Для этого они обращались к неистощимым запасам народного творчества.

Особая и значимая роль фольклора в становлении удмуртской литературы в современной гуманитарной науке не подлежит сомнению. Фольклор аккумулировал ту духовную энергию, которая была так нужна становящейся социокультурной целостности удмуртского сообщества. Удмурты, как и другие национальные меньшинства (народности, уступающие по численному превосходству русской нации), стремились к самостоятельности (такую перспективу им открыл октябрь 1917 года). Свое, особенное коренилось именно в многовековой народной культуре, духовном укладе общества. Фольклор оправданно осознавался как кладезь народной мудрости, как сокровищница откровений, общественных ценностей, правил поведения. Фольклор – коллективное детище, производное совместной жизнью в ее каждодневном существовании. Но он не просто отражает повседневность, как это делает индивидуальный дневник: он обобщает, осмысляет жизнь в ключах универсалий. У него множество функций и социокультурных проявлений. Он фиксирует и тиражирует моральные нормы, утверждает различные правила, обеспечивающие устойчивость общезжития. Он воспроизводит коллективные идеалы, указывает правильный путь людям и всё это делает в форме народного искусства. Он связан с трудом и бытом человека, народной мифологией, обрядами и религиозными представлениями. Этическое, эстетическое, мировоззренческое тесно взаимодействуют в фольклоре, как коллективном творчестве, созидании, то есть связан с производством духовных ценностей общества, формированием национального самосознания.

Коллективная психология, национальный менталитет проявляют себя так или иначе во всех жанрах и формах народного творчества, но особенно наглядно – в песенном творчестве, оптимальным образом выражающем и транслирующем народные представления, вкусы и настроения. Архаической, но важнейшей среди других функций фольклора была магическая. Охотничьи, земледельческие, семейно-родовые обряды издревле сопровождались песнопениями и танцами, заклинательной устремленностью всех действий, направленных на улучшение урожайности, усиление плодovitости, гарантированность успеха на охоте, сохранность семейного очага. Исследователь удмуртской культуры В. Е. Владыкин отмечал универсализм песни и настаивал на ее особом статусе в жизненном самоопределении удмуртов: «Песня сопровождала человека всю жизнь: рождался человек – в его честь складывали песню, умирал человек – его жизнь славили и прощались песней. Свадьба не начиналась, пока *тöро* ‘тысяцкий’ не давал песенный зачин. Устраивались песенные состязания, кто кого перепоеет. Когда юноша уходил в армию, он часто сочинял свои слова на общую мелодию рекрутской песни. Когда приезжали гости, хозяева встречали их хлебом-маслом-медом и гостевой песней, гости привозили свои ответные песни. Песенное творчество у удмуртов очень развито. Людей, которые не умеют петь, насмешливо называли “*паллян кырзась*” (букв. ‘поющий влево’), что с него взять, если он даже петь не умеет, – совсем никудышный человек» [5. С. 23].

Обращенность к душе и сердцу человека, тесная связь с его жизнью во всех проявлениях, смысловая емкость и глубина при краткости текста – всё это делало



песню весьма привлекательным жанром в процессе творческого самоопределения литераторов, стремящихся в исторический мейнстрим. Песня с ее способностью транслировать духовные ценности и обеспечивать связь с историей и культурой этноса отнюдь не случайно стала матрицей новых поэтических порождений. Поэты от собирательства народных песен и их изучения постепенно переходили к освоению песенной поэтики. Исследователь Е. А. Подшивалова объясняет это тем, «что при неграмотности населения стихи могли распространяться только в виде песен. Но вполне очевидно, что лирическая стихия, свойственная душевному строю автора-удмурта, выразилась именно в этом жанре» [20. С. 56]. По замечанию В. Кубилюса, в виду отсутствия литературных традиций народная песня предстала как «совершенная модель поэтической культуры и национального художественного мироощущения» в словесности молодых литераторов [15. С. 26]*.

Жанр песни входит в удмуртскую словесность в кон. XIX в. с произведением Г. Е. Верещагина «Чагыр, чагыр дыдыке!». Считается, что это первое печатное оригинальное удмуртское стихотворение, написанное под видом фольклорной колыбельной песни. Приводим отрывок песни на удмуртском языке вместе с авторским переводом на русском языке:

Чагырь, чагырь дыдыкэ!
Малы пыддэ жобаськôдъ?
Чебер пîэ-гыдыкэ!
Малы яламъ бôрдъиськодъ?*

[4. С. 44].

Сизой, сизой голубочекъ!
Зачъмъ ноженьки марашъ?
Сынокъ миленькîй-красавчикъ!
Зачъмъ, дитятко, все плачешъ?***

[4. С. 45].

* Литература о народной удмуртской песне огромна. См. наиболее значимые публикации: *Васильев-Буглай Д. С.* Удмуртские песни // Труды Удмуртского научно-исследовательского института. Сборник 1-й. Ижевск: УдНИИ, 1935. 38 с.; *Борисов Т. К.* Песни южных вотяков. Ижевск: Удкнига, 1929. 102 с.; *Герд К.* Удмурт кырзан'ёс. 1-тй кн. М.: Удкнига, 1924. 64 б.; *Герд К.* Удмурт кырзан'ёс. 1-тй кн. 3-тй шуккетэз. Ижевск: Удкнига, 1927. 113 б.; *Герд К.* Удмурт в своих песнях // О ней я песнь пою...: Стихи и поэмы, статьи и научные работы, письма. Ижевск: Удмуртия, 1997. С. 126–162; *Гинтшус Е. В., Эвальд З. В.* Удмуртские народные песни: тексты и исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО АН СССР, 1989. 84 с.; *Голубкова А. Н., Поздеев П. К.* Сокровище народное. Очерк об удмуртской народной песне. Ижевск: Удмуртия, 1987. 112 с.; *Жингырты, удмурт кырзан! Нотаосын кырзан сб. / Удмурт АССР-ысь Министръёслэн Советъсыгызы науч.-исследоват. ин-т.* Устинов: Удмуртия, 1987. 374 б.; *Ильин М. И.* Игры и хороводы вотской молодежи весной. Уфа: Типо-литогр. Ф. Г. Соловьева, 1915. 13 с.; *Удмуртские народные песни / Сост. И. К. Травина.* Ижевск: Удмуртия, 1964. 228 с.; *Пчеловодова И. В.* Удмуртская песенная лирика. От мотива к сюжету / Науч. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2013. 160 с.; *Удмурт калык кырзан'ёс: ньльчуръёс / Удмурт соцультураез науч.-эскерон ин-т; дасяз М. Петров.* Ижевск: Удгиз, 1936. 176 б. и др.

** Здесь и далее орфография цитируемых авторов строк сохранена.

*** Это стихотворение настолько близко фольклору, что время от времени возникают сомнения в авторстве Г. Е. Верещагина. См., например: *Сахарных Д. М.* Об авторстве «первого удмуртского стихотворения» // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2010. № 2. С. 52–55.



Это стихотворение интересно тем, что оно вошло в народный обиход, как полагают некоторые исследователи, позже, с подачи Кузебая Герда, который включил его в свой сборник стихотворений «Крезьчи», 1922 («Гусляр») под названием «Нуны веттан гур» (букв. «Напев укачивания ребенка»). Под этим же названием колыбельная вошла и в составленные Кузебаем Гердом сборники революционных и народных «Удмуртских песен» (1924, 1927). Эта колыбельная также была опубликована в книге для чтения «Шуныт зор», 1924 («Теплый дождь»).

Кузебай Герд активно прибегал к фольклору в своем творчестве и, в частности, как раз при создании колыбельных песен. Под влиянием фольклорных источников в хрестоматии «Выль сюрес», 1929 («Новый путь») появляется его песня «Нуны веттан выльгур». Во второй книге стихов «Лёгетъёс», 1931 («Ступени») опубликованы стихотворения «Кёкыкырзан» («Колыбельная») и «Виль нуны веттан гур» («Новая колыбельная песня / мотив»). При этом гердовские песни удачно сочетают в себе народную и литературную традиции.

Дело в том, что отношение к фольклорному источнику у собирателей и издателей народной поэзии какое-то время оставалось довольно свободным. К нач. XX в. были опубликованы несколько сборников народных песен с нотами и ряд текстовых песенников. По утверждениям исследователей, в ходе работы образцы народной песенной поэзии подвергались переработке: «первые две строчки <...> оставались не тронутыми, вторые две сочинялись вновь» [18. С. 29]. Не исключено, что в издания помещались и переделанные собирателями образцы, а иногда под видом народных песен могли включаться и анонимные авторские сочинения. Тот случай, когда творцы сознательно не идентифицировали себя в качестве авторов, что было характерно для данной эпохи. Таким образом, песенные тексты могли «мигрировать» из области художественного вымысла в среду устной песенной поэзии и – наоборот. По наблюдениям М. Т. Слесаревой, даже «в поэзии 20–30 годов XX века не всегда можно провести грань между авторским текстом и народной поэзией, ибо они естественно перетекают друг в друга» [22. С. 186].

Нечеткому разграничению «своего» и «чужого», индивидуального и коллективного, свидетельствующему о незавершенности процесса становления самого института авторства, аккомпанировало вольное отношение к жанровым дефинициям. Так, термины «кылбур» («стихотворение») и «кырзан» («песня») могли быть взаимозаменяемы и употребляться в значении и «стихотворение», и «песня». Феномен «переходности» текстов запечатлен и в названиях сборников. Например, в книге Я. Ильина «Кылбур'ёс» («Стихотворения») помещены удмуртские песни, загадки, поверья и пословицы [13]. Вероятно, название книги исходит из полисемантической интерпретации автором понятия «кылбур» «стих». Не исключено, что в сборник включены и авторские сочинения. Или, например, другой сборник современных песен И. Г. Векшина (Айво Иви) «Шулдыр даур» («Счастливое время») содержит тексты народных и, вероятно, авторских песен [3].

Вторым после появления верещагинской колыбельной песни крупным событием в удмуртской поэзии начальной поры была публикация стихотворения «Беглой» («Беглец») Михаила Можгина в издаваемом на удмуртском языке ежегоднике «Удморт кылын календарь» в Казани в 1909 г. Стихотворение создано с опорой на народно-песенные традиции. В фольклоре Удмуртии существует



серия песен о беглецах: «Беглой сярысь» («О беглеце»), «Пеймыт съод тэль шорын» («Посреди черного леса») и др. [17]. Социально-историческими причинами ухода удмуртов из социума были бегство от христианизации, солдатчины, насильственной приписки к заводам, от издевательства и преследования властей. Эти причины, как правило, сохраняются в текстах народных песен. М. Можгин же, используя сюжет народной песни, сохраняя характер ее зачина, интонационную мелодичность, решительно меняет детерминанты мотива бегства: герой убегает от несправедливого обвинения в убийстве. По наблюдениям Р. И. Яшиной, герой «утратил главное в жизни – свободу и доверие людей, а вместе с ними и все жизненные ценности разом, в их совокупности», ... «народ деревни, не установив вины героя, жестоко расправляется с ним. Подобная трактовка причины появления беглеца далека от народной, ее мы не встретим ни в песнях, ни в прозаических преданиях» [27. С. 146–147]. Исследователь подмечает: «Порицание самосуда – одна из идейных граней произведения» [27. С. 147]. Следующее отличие от удмуртских народных песен о беглых, по мнению Р. И. Яшиной, заключается в усилении трагизма сюжета изображением гибели героя: «<...> В отличие от народных песен, в которых трагические концовки лишь предполагаются, но не изображаются, в балладе М. Можгина подчеркивается гибель героя, драматизированная тем, что он является безвинной жертвой жестокости людей» [27. С. 148].

Неоднократно опубликованная в сборниках и хрестоматиях, широко известная песня М. Можгина вошла в арсенал популярных в народе песен (правда, в сокращении, что вполне объяснимо и естественно) [16].

Большой вклад в развитие песенной традиции внес М. И. Ильин – один из основоположников удмуртской литературы, воспринимавший народные песни как образец для собственного творчества. Авторское указание на песенный жанр как таковой М. И. Ильин использовал только в двух случаях: определением песня (*кырзан*) маркированы стихи «Кизили» («Звездочка») и «Тодьы мамык лымыёсд» («Белые пушистые снежинки»), да и то в подзаголовке. Но часто использует он для характеристики произведений музыкальные термины, бытующие в традиционной культуре, о чем говорят названия его стихотворений: «Кырзям куй»* («Песенный напев»), «Гырысьлэн кырдыэмэз» («Песня пахаря»), «Ныл'еслэн кырдыанзы» («Девичья песня»). Для атрибуции своих стихотворений он употреблял и термин «напев» (*куй*), обычно используемый в народной песенной культуре. Подчеркивая мелодическую составляющую своих творений, он использует и такие варианты обозначений, как *гур* (букв. 'мотив, напев, мелодия'), *ньоэян* (букв. 'протяжная песня'). Нарботанный устной поэтической культурой тезаурус вовлекается им в свои поэтические опыты, ориентированные на пение.

Показательно используемое М. И. Ильиным затекстовое пояснение к стихотворению «Капчи лымыёс» («Легкие снежинки»): «*Та кырзанэз но та бере гожтэм кырзанэз** 12 арслы вуэм, Юлия нимо, сютэм кулэм нылы кырза вал*» [12. С. 26] «Эту песню и следующую за ней песню пела моя 12-летняя дочь

* В сборнике стихотворений имеется приложение с указанием опечаток, в котором отмечается, что вместо «Кырзям куй» следует читать «Кырзан куй» [10. С. 1]. Современная орфография: кырзан куй / куй.

** Речь идет о стихотворении «Усьтэ укноез» («Откройте окно») [12. С. 26–28].



Юлия, умершая от голода'. Трудно определить, авторские это или народные произведения, но из ремарки следует, что приведенный текст пропевался, и это было важным и значимым для поэта.

М. И. Ильину как писателю, выросшему на традициях песенной поэзии родного народа, свойственно преемственное использование ее формальных и содержательных основ. Так, композиция большинства его стихотворений опирается на структурные элементы народных песен: на характерные для южноудмуртской фольклорной традиции строгие четырехстрочные строфические формы, повторы и рефрены по типу припева.

Кроме того, песни М. И. Ильина изобилуют диалектной лексикой: *кадырласа* [10. С. 10] 'уважая, почитая', *ас иньшырам* [10. С. 11] 'на своем гунне', *йау карон* [11. С. 23] 'отдых', *пана* [11. С. 24] 'птица; насекомое', *дöулето* [12. С. 15] 'благодатный, благополучный', *умо* [12. С. 42] 'яблоко' и др.

В некоторых случаях, подгоняя свои тексты под песенный ритм, поэт использует усеченные формы слов и «удлиненные» варианты, а также сращение словосочетания в одно слово, что тоже характерно для традиционного стихосложения. Так, автор сокращает слова *нуныкае* 'дитя', *гинэ* 'только' (*Изъы, изъы нункае* [11. С. 23] 'Спи, спи, моё дитя', *Верттаса гнэ възьысал* [11. С. 55] 'Только бы и [в колыбели] качал'); искусственно удлиняет слово *вылтыр* 'тело' (*Милям таза вылмы тырмы* [10. С. 21] 'Наше здоровое тело'), соединяет самостоятельные полнознаменательные слова *куала азьёсад* 'перед святилищем куала' в одну лексему *куалазьёсад* (*куалазьёсад кырзясал* [11. С. 55] 'Перед святилищем куала пел бы') и др.

Образная картина мира в поэзии М. И. Ильина тоже сопряжена с народной песенной культурой. Из арсенала народных песен он перенял определенный круг устоявшихся «птичьих» образов: *у́чы* 'соловей', *турагай* 'жаворонок'. Поэт использует традиционные уподобления, характерные для народных песен: *аз-весь кадик кураед* [10. С. 5] 'словно серебро голос твой', *мугормы но / Вескыт сюсьтыл кадь* [10. С. 21] 'стан наш / Стройный, словно свеча', *бан 'ёсмы нош / Лемлэт улмо кадь* [10. С. 22] 'а щеки наши, / Словно розовые яблочки', *мугоры но веськырэс, / Вож бадяред шуымо* [11. С. 56] 'стан мой стройный, / Подобно зеленому клену', *Ой дауре, дауре, / Чебер сяська дауре* [12. С. 41] 'Ой, мои года, мои года, / Красивые цветущие года' и др.

Несколько стихотворений М. И. Ильина приближаются к жанру гостевых («Кырзан» – «Песня» [12. С. 15]), хороводно-игровых («Нылъёслэн кырзамзы» – «Девичья песня» [11. С. 12]) и колыбельных песен «Нунйез изьтыкы кырзан» «Колыбельная» (букв. «Песня, исполняемая во время укачивания младенца») [11. С. 23].

Следуя канонам народной песни, поэт приглушал свою индивидуальность, вероятно, надеясь повысить тем самым востребованность собственных текстов и достичь популярности в массах. Не исключено, что он создавал песни, исходя из практической необходимости, о чем косвенно свидетельствовал современник Михаила Ильина – Кузубай Герд. В одном из своих песенных сборников он отмечал, что спрос на тексты удмуртских песен в 1918–1924 годы был весьма велик [6. С. 3].

Следующим шагом в утверждении песни как востребованного жанра, активно разрабатывающегося удмуртской поэзией, стало издание Т. К. Борисовым



в 1919 году двух коллективных поэтических сборников: «Удмурт кылбуръёс» и «Удмурт стихотворенняес»*. В обоих превалирует революционная проблематика. Соответственно, широко представлены песни интернационального рабочего движения, адаптированные к местным условиям. Есть здесь и коммунистический «Интернационал»**, опубликованный без указания автора и переводчика, и варианты удмуртской «Марсельезы», и траурный марш (автор Я. Ильин). Наличие революционно-песенного контента объяснимо осознанием сути общественной борьбы того времени и стремлением приобщиться к происходящим в стране социально-политическим преобразованиям.

Сборник «Удмурт стихотворенняес» открывается стихотворением «Удмурт-тӥслы шунды жужа» («Для удмуртов солнце восходит»), автором которого был Никифор Корнилов – человек со сложной биографией и драматичной судьбой. Солярная символика текста перекликается с изданным годом ранее в первом номере газеты «Гудыри» знаменитым стихотворением К. Герда «Шунды жужалоз» («Солнце взойдет»), ставшим популярной песней уже в 1920-е годы. Даже отрывок корниловского подстрочника сохраняет своеобразие и прелесть простого, но внятного многим сердцам лирического сюжета:

Ты сказал «до свиданья» и ушел,
Сев в пароход...
И меня оставил одну,
На берегу оглушенную...

Многое я хотела сказать,
Но хлынули слёзы из глаз,
Ведь очень я любила,
И не могла позабыть.

Помню и сейчас
Как мы вместе ходили,
И всегда перед глазами
Наши вечерние прогулки...

[1. С. 4].

К переводам революционных песен, гимнов и маршей на удмуртский язык в этот период активно обращается и Кузубай Герд. «Смело, товарищи, в ногу» («Пыддэс, юлтош'ёс...»), «Смело, друзья, не теряйте» («Кышкатэк, юн оскыса...»), «Варшавянка» («Тэл периос»), «Рабочая Марсельеза» («Марсельез'а»), «Вы жертвою пали» («Ватон марш») не копируются им буквально, часто варьируются строфически, интонационно, но всегда воспроизводятся с сохранением их смысловой направленности, жанровой характеристики, наиболее ярких образных деталей. Песенное начало подчеркивается излюбленными поэтом рефренами, повторами припевов.

* См.: Удмурт кылбур'ёс. Сборник вотских стихотворений на Глазовском наречии. Вятка: Советская Типо-литография, 1919. 36 с.; Удмурт стихотворенняес: сборник вотских стихотворений / Под ред. Т. К. Борисова. Елабуга, 1919. 67 б.

** Первый перевод «Интернационала» на удмуртский принадлежит Максиму Прокопьеву. Сделан он еще до революции 1917 г.



Возможно, именно работа над переводами с русского языка, выполненными в жанре торжественных песен, воодушевила Кузубая Герда на создание текста «Удмурт гимн» («Удмуртский гимн»). Произведение, отличающееся возвышенным тоном и торжественным содержанием, написано соответственно требованиям жанра:

Да здравствует нашей Республики свет,
Да будет земля наша цвесьть много лет!
Свободными стали леса и поля,
Взошло наше солнце, народ окрыля.
[7. С. 71].

Работая с текстами революционных песнопений, К. Герд развивал и обогащал поэтический язык. Выбор им переводимых песен определялся близостью к собственным стихам, совпадением своих переживаний с чувствами автора оригинала, стремлением к адаптации всенародно известных произведений к удмуртской культуре соответственно эпохи*.

Певучие, западающие в душу строчки создавали и Кузубай Герд, и Айво Иви, который в 1920-е годы гремел сатирическими куплетами, частушками «Мон буржуй кадь потйсько» («Я кажусь себе буржуем»), «Кинь пöлын кинь вань» («Между некими есть некие»).

Ориентация на поэтику народной песни свойственна, конечно, и Ашальчи Оки (не случайно ее поэтическая книга 1928 года так и называлась «О чем поет вотячка**»), и многим авторам сборников с говорящим музыкальным названием «Золотые гусли» (1940, 1946), и много позднее – Гаю Сабитову, поэту-песеннику, на счету которого десятки текстов, положенных на музыку композиторами Г. А. Корепановым, Г. М. Корепановым-Камским, Н. Е. Шкляевым.

Таким образом, песня занимала значительное место в творчестве удмуртских поэтов первой трети XX века. Ее присутствие и распространение свидетельствовало о демократизме формирующейся литературной эстетики, связях авторской песенной лирики с народным творчеством и культурой широких слоев населения; о тенденциях мыслить песенными формами, позволяющими устанавливать необходимый уровень контакта с читателями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Ар-Серги В. В.* Никифор Корнилов (1894–1976) // Известия Удмуртской Республики. 2007. 23 мая (№ 73). С. 4.

2. *Атаманов М. Г.* Никифор Корнилов писательлэн улон-вылон сюресэз: [об удмурт. писателе Н. Корнилове] // Кенеш. 2006. № 8. С. 76–85.

3. *Векишин И. Г.* Шулдыр даур (туала кырзан'ёс). Ижевск: Удкнига, 1927. 31 б.

* О песне в творчестве Кузубая Герда см.: *Чуракова Р. А.* Песня в творчестве К. П. Герда // Истоки искусства Удмуртии: Сб. науч. трудов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Академии Наук СССР, 1989. С. 49–67.

** См.: *Ашальчи Оки.* О чем поет вотячка. Стихи / С вотяцкого перевел Кузубай Герд. Глазов: Издание Московского Общества Изучения вотяцкой культуры. 1928. 30 с.



4. *Верещагин Г.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии. С.-Петербург: Типография И. Н. Скороходова, 1889. Т. XIV. Вып. 3. 197 с.

5. *Владыкин В. Е.* Мон. О себе и других, о народах и Человеках, и... Ижевск: Удмуртия, 2003. 400 с.

6. *Герд Кузёбай.* Удмурт кырзанъёс. 1-тй книга. 3-тй шуккетэз. Ижевск: Удкнига, 1927. 113 б.

7. *Герд К.* Ступени: Стихотворения и поэмы. М.: Современник, 1985. 164 с.

8. *Домокош П.* История удмуртской литературы / Пер. с венг. В. Васовчик. Ижевск: Удмуртия, 1993. 448 с.

9. Золотые гусли: сб. произведений удмуртских писателей в переводах на русский язык. Ижевск: Удмуртгосиздат, 1940. 127 с.

10. *Ильин М.* Стихотворенияёсыз. Елабуга: Типография совета народного хозяйства, 1920. 27 б.

11. *Ильин М.* Кылбур'ёс. Елабуга: Издание вотского подотдела, Елабужского отдела национальностей, 1921. 64 б.

12. *Ильин М. И.* Кылбур'ёс. Куиньметй книга. Елабуга; Ижкар: Удкнига, 1926. 95 б.

13. *Ильин Я.* Кылбур'ёс (Удмурт кырзан'ёс, мадиськон'ёс, маскара оскон'ёс). Краткий сборник вотских песен, загадок, поверий и пословиц. Иж кар: «Удкнига» эштослэн поттэмез, 1924. 16 б.

14. *Корнилов Н. А.* Жеч лу шуид но кошкид // Кенеш. 2006. № 8. С. 85–86.

15. *Кубилюс В.* Формирование национальной литературы – подражательность или художественная трансформация? (Три шага литературы в фольклор) // Вопросы литературы. 1976. № 8. С. 21–56.

16. *Можгин М.* Б'глой // Удмурт кылын календарь. 1909. С. 50–51.

17. *Можгин М.* Беглец: перевод Ю. Грудзино // Золотые гусли: сб. произведений удмуртских писателей в переводах на русский язык. Ижевск: Удмуртгосиздат, 1940. С. 21.

18. Очерки истории удмуртской советской литературы. Ижевск: Удмуртское книжное издательство, 1957. 184 с.

19. Писатели и литературоведы Удмуртии: Биобиблиографический справочник / Сост. А. Н. Уваров. Ижевск, 2006. С. 155–156.

20. *Подшивалова Е. А.* Принципы изучения удмуртской литературы // Литература Урала: история и современность: сб. ст. / Отв. ред. Е. К. Созина. Екатеринбург: УрО РАН; Объединенный музей писателей Урала; Изд-во АМБ, 2006. С. 53–58.

21. *Сахарных Д. М.* Об авторстве «первого удмуртского стихотворения» // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2010. № 2. С. 52–55.

22. *Слесарева М. Т.* Фольклоризм поэзии М. Петрова // М. П. Петров и литературный процесс XX века: Материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения классика удм. лит.: Сб. ст. Ижевск, 2006. С. 186–188.

23. Удмурт кылбур'ёс. Сборник вотских стихотворений на Глазовском наречии. Вятка: Советская Типо-литография, 1919. 36 б.

24. Удмурт стихотворенияёс: сборник вотских стихотворений. Елабуга, 1919. 67 б.

25. *Чулков В. И.* Обращенность к свету // Поэт, ученый, педагог: Статьи, воспоминания о Д. А. Яшине. Ижевск: Удмуртия, 1993. С. 13–17.

26. *Чуракова Р. А.* Песня в творчестве К. П. Герда // Истоки искусства Удмуртии: Сб. науч. трудов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1989. С. 49–67.

27. *Яшина Р. И.* О соотношении фольклорного и авторского в балладе М. Можгина «Беглой» // Дооктябрьские истоки межлитературной общности урало-Поволжья: Сб. ст. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. С. 142–150.



I. E. Vasiliev, A. V. Kamitova

The Song in the Works by Udmurt Poets of the First Third of the 20th Century

The study into the role of folklore tradition in the development of early twentieth-century Udmurt literature is still of great significance. Despite the fact that all researchers pay attention to folklore origins of the Udmurt literature, thorough investigation of this phenomenon at an early stage of its development has not been conducted. Consideration of this issue on the example of one genre seems promising. This article deals with the performance features of the song genre in the works by Udmurt poets of the first third of the 20th century and analyses poetic style peculiarities of poems-songs. It is revealed that in the works by authors considered (G. Vereshchagin, M. Mozhgin, M. Ilyin, K. Gerd, etc.) folksongs are taken as the pattern for their own works. In general, the esthetics of poetic experiences in writing songs involves combination of folklore and author's principles.

Keywords: Udmurt literature, folk traditions, poetry, genre, song.

Васильев Игорь Евгеньевич,

доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник,
Институт истории и археологии УрО РАН,
профессор Уральского федерального университета
620990, Россия, г. Екатеринбург, ул. Ковалевской, 16
E-mail: bazilio@k66.ru

Камитова Алевтина Васильевна,

кандидат филологических наук, научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: akamitova@mail.ru

Vasiliev Igor Evgenievich,

Doctor of Sciences (Philology), Leading Research Associate,
Institute of History and Archaeology
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences;
Professor,
Ural Federal University
620990, Russia, Ekaterinburg, Kovalevskaya St, 16
E-mail: bazilio@k66.ru

Kamitova Alevtina Vasilyevna,

Candidate of Sciences (Philology), Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St, 4
E-mail: akamitova@mail.ru

УДК 82.09(=511.131)

А. А. Арзамазов

**ИНФИНИТИВНОЕ ПИСЬМО
В ПОЭЗИИ ВАСИЛИЯ ВАНЮШЕВА:
ТРОПЫ, СЮЖЕТЫ, КОНСТРУКЦИИ**



В статье на анализе творчества В. М. Ванюшева рассматривается одна из примечательных лингвопоэтических реалий удмуртского художественно-поэтического дискурса – инфинитивное письмо. Выявляются структурно-грамматические, образно-мотивные особенности и устанавливаются экзистенциально-психологические контексты внутритекстовой реализации лирической инфинитивности в текстах различной жанрово-родовой модальности. Интерпретация стихотворных произведений В. М. Ванюшева показывает, что удмуртский инфинитив при всей его относительной структурной простоте является императивом авторского сознания, языка, кодом ментальности, художественно-грамматической проекцией историко-культурных факторов и социальных трансформаций.

Ключевые слова: удмуртская поэзия, инфинитивное письмо, инфинитивная серия, идиостиль, лингвопоэтические особенности.

Многоаспектного исследовательского взгляда заслуживает творчество Василия Ванюшева (1936) – авторитетного филолога, доктора наук, профессора, поэта, прозаика, журналиста, выпускника МГУ. Начиная с 1970-х гг. его работы составляют важную часть удмуртского гуманитарного контекста. Библиографию В. М. Ванюшева составляют десятки книг, среди которых важное место занимают поэтические сборники: «Выжыюсы» («Родные корни», 1976), «Шунды но гудыри» («Солнце и гром», 1980), «Шунды-мумы» («Мать солнца», 1990), «Аръясын ваче син» («Лицом к лицу с годами», 1995), «Удмурт Выжы книга = Как будто Книга бытия» (2006). Стихотворения поэта переведены на английский, французский, русский, венгерский, финский, эстонский, татарский и чувашский языки.

Поэтическая стратегия В. Ванюшева сопряжена в первую очередь с авторской обеспокоенностью за судьбу удмуртского народа. Этот лейтмотив, прежде отвергнутый соцреалистическим стилем, в кон. 1980-х – нач. 1990-х гг. оказался особенно актуальным. Снятие запретов на открытые «этнические дискуссии», возможность по-честному оценить недавнее прошлое формировали новую парадигму гражданской, творческой идентичности, в основе которой – крити-



ческое, констатирующее мышление. Недовольство советской моделью мира, импульсивно прорывающееся в сферы искусства, сопровождается значительной разочарованностью в настоящем. Эта психология двойных, часто противостоящих мировоззренческих систем становится важным художественным языком в удмуртской перестроечной литературе. В. Ванюшев в своей поэзии не пытается договориться с непринимаящим социумом, с новой, не всегда понятной культурой, он не отказывается от удмуртской традиционной картины мира, не играет в отвлекающие постмодернистские игры. Поэт творчески говорит о том, что обычно в национальной словесности принято замалчивать, что неудобно выносить в область художественного обсуждения. В. М. Ванюшев, родившийся в маленькой удмуртской деревне, знает, каково это – потерять свою малую Родину, приехать на заросшие поля детства, соотносить в памяти «как было» и «как есть». Поэт напоминает читателю о внутренней трагедии забвения, манкуртизме: человек, ушедший от родного языка, теряет лицо, оказывается незащищенным в современном мире «этнического полусиротства». Экзистенциальное спасение – в уважении к своим корням, народу, языку. Эти поэтические призывы-мотивы не могли не стать программой индивидуальных действий – поэт и профессор на разных уровнях отстаивает «коллективные» интересы удмуртов.

В поэтическом творчестве В. Ванюшева выделяются две композиционные тенденции: автор или отдает предпочтение песенной форме, или актуализирует формат лиро-эпического повествования, обращаясь к «многоступенчатой» сюжетике. Регулярно встречаются внешние композиционные маркеры – посвящения, жанровые пояснения. Автору важно акцентировать обращенность текста к конкретным людям, показать адресованность своих творческих размышлений. Новаторским в свете развития литературно-жанрового сознания представляется опыт синтеза поэтического и прозаического пластов в структуре одного произведения (На таком принципе совмещения построена «Удмурт Выжы книга»). В целом художественный язык Василия Ванюшева – язык открытых сигналов; традиционность, преобладание лингвистики текстов отвечают ключевой потребности авторского Я – быть услышанным.

Заметить, что почти любой компонент удмуртского поэтического языка – составная часть (а иногда – причина) подчас малозаметных семиотических подвижек: удмуртское художественное сознание находится в постоянном поиске, расширении и самопреодолении, для которых характерны переконцептуализация, пересемантизация тех или иных знаков, имен, переосмысление жанровых и стилистических канонов. Грамматика удмуртской поэзии как раз представляется одной из тех сфер, где осуществляются микроскопические перевороты, провоцирующие развитие литературно-художественного языка. Термин «грамматика», следует заметить, в понятийном аппарате гуманитаристики отчасти утрачивает свою первостепенную лингвистическую функцию, превращаясь в некий содержательно вместилистый философско-культурологический конструкт. И в этом смысле категория инфинитива, будучи важным и обязательным элементом поэтической грамматики (и как выясняется – поэтической картины мира), является самостоятельным семиотическим (семиоэстетическим), культурным текстом, который в проекции на национальную словесность репрезентирует онтологиче-



скую соотнесенность удмуртского поэтического мышления с другими финно-угорскими, русской (славянскими), романскими, тюркскими литературными традициями и поэтическими состояниями языков, проявляет его рецептивные возможности, ориентиры

Инфинитивное письмо в идиостиле Ванюшева – не доминантный грамматический код. Инфинитивов немного, они не часто образуют даже минимальные серии. И тем интереснее проявить их семантическую наполненность, связанность с инвариантами поэтического мира. Для исследования категории инфинитивности были выбраны две книги: «Аръёсын ваче син» («Лицом к лицу с годами», 1995) и «Шунды-мумы» («Мать солнца», 1990).

В стихотворении «Туж кыдѣкысь зарезь доры» («К очень далекому морю») инфинитивная серия (ИС) 3 имеет разрозненный вид – если два финальных инфинитива взаимодействуют, то первый выступает сам по себе: *Туж кыдѣкысь зарезь доры / Вуон понна кулэ, дыр, / Кожсылытэк / Азьлань вამышъяны... / Лэсьтон понна кулэ / Шур ву кадъ весь / Азьлань, азьлань портійськыны. / Батыр өвёл... / Озьы ке но, потій мон / Шудэн тулкымъяськысь / Зарезь дорам вуыны* [1. С. 19] ‘Чтобы добраться до далекого моря, / Нужно, наверное, / Не сворачивая, / Вперед шагать... / Для дела нужно, / Как река, постоянно / Вперед, вперед пробиваться. / Не богатырь... / Но вышел я / Добраться до моря, / Счастьем волнующего’. Инфинитивы, передающие семантику стремления, движения, развивают тему поисков счастья, метафорой которого в тексте является образ далекого моря (*кыдѣкысь зарезь*). ИС семантически акцентируется необходимостью (*кулэ* ‘надо’). Помимо лирического Я, в стихотворении ощутима позиция «отвлеченного» повествователя, размышляющего о диалектике жизни. Сквозной элемент данной инфинитивной ситуации – наречие *азьлань* ‘вперед’, становящийся неким экзистенциальным вектором. В стихотворении «Гожтэт» («Письмо») [1. С. 22] ИС 3 также реализуется на разных «флангах» текста. В первом случае инфинитив управляется конструкцией с положительно-радостным констатирующим значением. Во втором инфинитивном фрагменте звучит мотив невозможности возможного расставания, инфинитив двоеточием предваряет любовный пассаж Ты-лица. В третьем эпизоде инфинитив структурно и семантически сопряжен с безличным глаголом *кыске* ‘тянет’. Это сочетание продолжает дискурс нежности, любви.

В стихотворении «Лымы» («Снег») [1. С. 36] инфинитивы снова привлекаются трижды, они рифмически аккомпанируют заглавно заданному словообразу *лымы* ‘снег’: *юаны – вераны – калтыртыны* (‘спрашивать’ – ‘говорить’ – ‘бродить’). Инфинитивы «рассыпаны» по разным строфам, и в целом отражают особую коммуникативную энергетику текста – желание делиться радостью увиденного, выразить восхищение природе, разговаривать с ней. В поэзии Ванюшева регулярны инфинитивы созидания (*будэтыны, кылдытыны, ужаны* ‘выращивать’, ‘создавать’, ‘работать’). Язык сублимирует потребность авторского сознания в действии, в преобразовании внутренних и внешних сторон жизни. Частотна соединенная форма инфинитива и отрицательного предиката *уг лэзь* (‘не разрешает, не отпускает’). Сочетание обычно выражает глубинную связь лирического субъекта и народа, этнических корней. Так, в балладе «Кедра» [1. С. 164]



(посвященной писателю Кедра Митрею) инфинитив *уг лэзь* поэтически индексируют духовную силу человека, живущего творчеством, метафизикой родного этноса, языка. Инфинитивы ожидаемо появляются в песенных текстах, где составляют «гладкопись» рифмы: *Мон кутски чупаны – / Вожанме вунэтий. / Кутскыса вожаны – / Гажанме ке ыштй?! / Ох, ческыт чупаны – / Ултозям гажало!* [1. С. 66] ‘Я начал целовать – / Про ревность свою забыл. / Если начну ревновать – / Не потеряю ли я любимую?! / Ох, сладко целовать – / Всю жизнь буду любить!’. В данном отрывке инфинитивы объединены не только рифмой, но и семантическим контекстом начинания, начала.

Инфинитивы у В. Ванюшева нередко реализуются в диалогических конструкциях, придавая тексту оттенки легкости, незамысловатости общения (напр., *Чик оз пот бертэме* ‘Совсем не хотелось возвращаться’) [1. С. 66]. Диалог в темпоритме коммуникации лирических героев уступает место монологу, когда речь заходит о болезненных точках восприятия реальности. В стихотворении «Крезьчи» («Гусляр») [2. С. 16] при участии минимальной инфинитивной серии эксплицируется гамма сложных личностных чувств. В тексте как бы взаимодействуют два голоса – голос старика, сетующего на необходимость расставания с *крезем* (гуслиями), и рефлексирующего авторского сознания, которое вписывает стихотворный сюжет в «апокалиптичность» этнического беспамятства. Впрочем, в инфинитивных репликах лирического персонажа, помимо констатации тяжести «отдавания», можно расслышать и сентенцию надежды.

Ситуации адресности, диалогичности поэтического слова у Ванюшева могут быть обрамлены инфинитивно организованными вопросами, часто риторического характера: *Сюлэм, сюлэм, / Жадид шат улыны? / Оло, жадид ялан нюръяськыны...?* [2. С. 35] ‘Сердце, сердце, / Неужели ты устало жить? / Может быть, ты устало постоянно бороться...?’. В поэзии В. Ванюшева есть тексты, отдаленно напоминающие удмуртские куриськоны-молитвы. В их грамматике в семантическом плане иногда видное место занимают инфинитивы, которые символизируют важно-глобальные, решительно-решающие действия или состояния. Инфинитивы участвуют в риторических формулах, призывающих к бережному, внимательному отношению к удмуртскому народу, языку. В таких случаях инфинитив может эмоционально «обострять» стихотворное повествование: *Вашкала выжымес, удмуртмес вузалом шат – / Быдтыны сётумы шат кылмес?* [1. С. 135] ‘Неужели продадим наши древние корни, удмуртскость – / Неужели позволим уничтожить наш язык?’. Обострение тональности произведения активизируется и грамматической констатацией упущенных возможностей: *Пельга выжы, Чабъя выжы, Омга... / Ёч малпаса, дыр, лэсьтйзы асьсэлы кар. / Ваньзэс ик утыны ём быгатэ уга – / Оген-кыкен быре гурт котькуд ар...* [1. С. 136] ‘Род Пельга, род Чабъя, Омга... / Думая о хорошем, наверное, строили себе селенья. / Однако не смогли мы их все сохранить – / Одна-две деревни исчезают каждый год’.

Более содержательны примеры функционирования инфинитивов в поэме Василия Ванюшева «Вожвъл» («Наперекор»), произведении, подобно другим его текстам, глубоко социальном и психологичном. Текст своеобразно структурирован: изначально кажется, что поэма состоит из совершенно самостоятельных,



автономных стихотворений, репрезентирующих разные сюжеты, разных героев. Ощущение спонтанной собранности «Вожвыл» отменяется при более заинтересованном чтении. Выявляется, что фрагменты-части поэмы объединены общим «синдромом» потерянности в новом времени, неузнаванием «лица» современности. Поэма начинается сценой спора «правд» старика-бюрократа и молодого человека. У каждого из них своя социополитическая точка зрения, свой набор, «темперамент» доводов, доказательств. Авторское сознание ведет эти монологи-диалоги, дополняя их уточняющими объективированными ремарками: *Егит пимурт / Пересь бюрократлы / Тодаз вайылэ шимес иворъёсты: / Сюрсэн калык / Ыбылэмын юнме! / Сюзэмын вир / Куректыса кынме...* [1. С. 165] ‘Молодой мужчина / Старому бюрократу / Припоминает страшные события: / Тысячи людей / Расстреляны напрасно! / В сердце кровь / От горя стынет...’. Инфинитивы в первой части семантически относятся к обоим персонажам, высвечивая их поведение, психологические установки: *Вера пимурт. / Турттэ мозмытскыны. / Бурдъёсыныз / Тышка кекатйесез... / Нош бюрократ / Уз дырты юрттыны. / Йырзэ гинэ / Улланы мыкыртылэ...* [1. С. 165] ‘Говорит мужчина. / Пытается он освободиться. / Крыльями своими / Бьет душителя... / А бюрократ / Не спешит помочь, / Только головой / Кивает...’; *Вера пимурт. / Ваньзэ вера-кисътэ. / Вьльдйсь вакыт / Вьль визь сётйз солы. / Егит на со. / Пыкылыны дйсьтэ...* ‘Говорит мужчина. / Всё говорит-изливает. / Новое время / Новый взгляд ему дало. / Молод он еще. / Смеет еще попрекать...’. Инфинитив фигурирует в «грамматике» внутреннего монолога бюрократа, признающе-непризнающего собственную неправоту: *Чидан сяна / Астэ ачид пöян... / Зорез-котэз / Кин нималляз / «Шунды»? / Ултйяны сётскем / Калык пöлын / Кин кырзалляз: / «Дано медло шудмы!»* [1. С. 166] ‘Кроме терпения, / Самообман... / Дождь-слякоть / Кто называл / «Солнцем»? / Среди униженного / Народа, / Кто пел: / «Слава нашему счастью!»’. Сознание лирического субъекта пытается анализировать «обвинительные приговоры», самокопание приводит к вспышке гнева, угрозам: *Гудыриё пилем кадь / Ымнырыныз. / Тани-тани / Йыр вылады чаашъёз! / – Тй кожады ни: / Сталин эш быриз? / Султоз на со! / Ти кадьёсты ошоз!* [1. С. 166] ‘Словно грозовая туча, / Лицо. / Вот-вот / Ударит в вас молнией! – / Вы думали: / Товарищ Сталин умер? / Он еще восстанет! / Таких, как вы, повесит!’.

В. Ванюшев в поэме (и во многих других произведениях) акцентирует негибкость, «зомбированность» человеческого восприятия, неспособность человека принять очевидное, начать меняться, действовать. Очередной инфинитив в первой части «Вожвыл» появляется в саркастическом авторском пассаже, подводящем черту под темой сталинизма: *Пимурт кошкыз. / Нош бюрократ учке / Узвезь синмын / Тушмонэзлэн мышказ... / Та синъёслы / Нош / Вормыны сётским ке, / Зэмзэ, дыр, Сталин / Гробысьтыз султоз* [1. С. 167] ‘Мужчина ушел. / А бюрократ сморит / Свинцовым взглядом / В спину своего врага... Если этому взгляду / Позволим себе подчиниться, / Действительно, наверное, Сталин / Восстанет из гроба’. Инфинитивы в приведенных эпизодах зависимы от глаголов, входящих в «топ-лист» удмуртского инфинитивного управления (*дйсьтыны* ‘сметь’, *дыртыны* ‘спешить’, *турттыны* ‘хотеть’).



Инфинитивный словарь Василия Ванюшева имеет некоторые риторические корреспонденции с поэтическим языком Кузубая Герда: в их идиостилях преобладают инфинитивы действия, активации. Но если Герд предпочитает риторичность надежды, верит в новую генерацию удмуртов, то Ванюшев предъявляет реципиенту некую отрицательную результативность, беспристрастно выносит диагноз обществу, не предлагая читателю оптимистических сценариев. У Герда инфинитивно-предикатные зоны нередко реализуются как модели возможного, у Ванюшева – как формы реального. В третьей части поэмы [1. С. 168] наличествуют два инфинитива (*вераны* ‘сказать’, *быдтыны* ‘уничтожить’). Второй инфинитив, помимо микросемантической реализации в структуре текста, характеризуется макросемантической предопределенностью: *быдтыны* ассоциируется не столько с сюжетно заданной жаждой коммуникации пассажиров автобуса, сколько с положением удмуртского языка, отношением к нему «непосторонних» людей.

В поэме «Вожвыл» (этот принцип репрезентируется в творческой концепции поэта) важное место отводится деталям, разворачиванию «вещного» мира. Вещь в поэзии В. Ванюшева – это и память, и материализованное время индивидуального существования. У Ванюшева (и не только у него) «вещи рассказывают нечто, образуя сложную нарративную конструкцию, где каждый из них – и персонаж, имеющий свой голос в составе нарративного сюжета, и связка в парадигматических рядах, и имплицитованная семантизация временного потока как такового» [3. С. 254]. Вещи, предметы в поэтической картине мира В. Ванюшева часто – аксиологические знаки, носители темпоральности. Одни вещи возвращают в прошлое, другие – говорят на языке окружающей реальности. В 8-й части поэмы лирическое Я, как герой в легендарной песне группы Scorpions «Wind of change» («Ветер перемен»), бродит по парку, фиксируя «забастовку скамеек»: они перевернуты, сломаны. Скамейки символизируют социалистический, советский «вещный» мир, мгновенно разрушенный. В этом смысле одинарный инфинитив *возьматыны* ‘показывать’ – представляется одним из ключей к «грамматике восприятия» В. Ванюшева. Зло у поэта иногда становится видимым, предметно-выраженным, обретает урбанистическую воплощенность.

В целом, черты инфинитивности в идиостиле В. Ванюшева являются характерными, стандартными для удмуртского поэтического языка 1970 – кон. 1980-х гг.: инфинитивы управляются глаголами, отсутствуют представительные инфинитивные серии, доминируют одиночные инфинитивы. Энергия творческих поисков поэта в минимальной степени направлена на художественное преодоление традиционных форм письма, на построение экспериментальных, синтаксически спорных лингвоэстетических моделей. Язык и народ – основы его духовной самоидентификации, картины мира, которые нужно защищать, а не превращать в площадку для культурологических опытов, игр. Василий Ванюшев ищет креативные решения на других уровнях художественности. Ему интересно сводить поэзию и прозу в пределах одного текста, «размывая» тем самым привычную жанровую стабильность, интересно выражать свое драматическое амплу в более развернутых лиро-эпических масштабах. Поэту важно быть понятным, услышанным, обозначить творческую преемственность с удмуртской поэтической



традицией. Не удивительно, что осознанная инфинитивно-синтаксическая спецификация стихотворных текстов остается вне зоны художественно-эстетического внимания В. М. Ванюшева.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. *Ванюшев В. М.* Аръёсын ваче син: кылбуръёс, балладаос, поэмаос. Ижевск: Удмуртия, 1995. 176 с.
2. *Ванюшев В. М.* Шунды-мумы: кылбуръёс но поэмаос. Ижевск: Удмуртия, 1990. 144 с.
3. *Злыднева Н. В.* «Письмо из Киева» Георгия Рубцова как анаграмма // Топоровские чтения I–IV. Избранное. М.: Пробел 2000, 2010. С. 254–266.

Поступила в редакцию 10.03.2016

А. А. Arzamazov

The Infinitive in V. M. Vanyushev's Poetry: Tropes, Plots, Constructions

Based on the analysis of V. M. Vanyushev's poetry, the paper considers one of the most remarkable linguopoetic phenomena of the Udmurt artistic and poetic discourse – the infinitive. The author reveals the structural and grammatical, and figurative and motive features and defines the existential and psychological contexts of intratextual implementation of lyrical infinitive in the texts of different genre modality. Interpretation of V. M. Vanyushev's poems shows that the Udmurt infinitive for all its relative structural simplicity is imperative of author's consciousness, language, code of mentality, artistic and grammatical projection of historical and cultural factors and social transformations.

Keywords: Udmurt poetry, infinitive, infinitive series, idiostyle, linguopoetic features.

Арзамазов Алексей Андреевич,
кандидат филологических наук, научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: arzami@ramler.ru

Arzamazov Aleksey Andreevich,
Candidate of Sciences (Philology), Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: arzami@ramler.ru

УДК 398(=511.152)

Н. М. Абросимова

ИДЕЯ СВОБОДЫ В ЭПОСЕ «МАСТОРАВА»



В статье рассматривается идея свободы в эрзянском и мокшанском героическом эпосе «Масторава»; выделяются персонажи, в деятельности которых она выражается; показывается, что идея свободы – это онтологическая категория, изначально свойственная народу и отдельному человеку. Ее носителями выступают верховные боги: Инешкипаз, Чам-Пас, земные божества Масторава, Норовава, Ведява, герои Сураля, Кудадей, Тёкшонь, Тюштян – и народ весь в целом. Высшей формой свободы осознается национальный суверенитет, воплощающийся в этнической государственности.

Идея свободы как историческая категория в эпосе «Масторава» имеет конкретные формы проявления в 5 его частях: «Век богов», «Древний век», «Век Тюштяна», «Век ворогов» и «Новый век» – и имеет разные политические, идеологические и социальные ориентиры. В 1928–1934 гг. XX в. она воплотилась в Мордовской Автономной Советской Социалистической Республике, в кон. 80 – нач. 90-х гг. – в Обществе «Масторава», созданном как культурно-просветительная организация, но ставившая перед собой возрожденческие цели. Художественно-эстетическим выражением идеи свободы является «Масторава», созданная в 1974–1994 гг. А. М. Шароновым. Являясь интеллектуально-духовным портретом эрзи и мокши, «Масторава» представляет их как суверенные этносы со своими особыми историческими интересами существования и развития. Предвестницей «Масторавы» как книжной формы эпоса была «Мордовская история», написанная в нач. XX в. (1907) саратовскими крестьянами Т. Е. Завражновым и С. А. Ларионовым. В ней идея Свободы как суверенного эрзя-мокша народа главенствовала, и через ее актуализацию разворачивается все повествование.

Ключевые слова: свобода, эпос, «Масторава», «Мордовская история», Инешкипаз, Тюштян, Общество «Масторава», человек, народ, герой, этническая государственность, суверенитет.

С началом становления эрзянской литературы на родном языке связано возникновение книжной формы эрзянского эпоса и осознанное выражение идеи национальной свободы. Первые шаги на этом пути были сделаны жителями эрзянского села Новая Тепловка Бузулукского уезда Самарской губ. Т. Е. Завражновым и С. А. Ларионовым, которые сотрудничали с Русским географическим обществом. В 1907 г. по просьбе А. А. Шахматова они собрали материалы, которые



были названы «Мордовская история. Об исходе мордовского наречия (эрзякель), об их царе Тюштяне и царице Паштене и о разных суевериях этого народа». Главным источником для составителей послужили рассказы 119-летнего старика Федяпора. По А. А. Шахматову, большая их часть представляет сплошной вымысел, разукрашенный вставками исторических имен и географических названий, совершенно произвольно приуроченных к древнейшей истории мордвы [10. С. 2]. Некоторые современные комментаторы считают, что «Мордовская история...» «написана в подлинно народном духе и пронизана теми же настроениями и мотивами, что и народные предания, легенды и сказки. Это одна из первых попыток литературной разработки исторической темы и изображения Тюшти в духе фольклорной эстетики» [1. С. 259]. Начинается она с изложения библейского мифа о всемирном потопе и строительстве разными народами Вавилонского столпа. Некоторые действующие лица ее носят имена библейских и древнегреческих мифологических персонажей: Немврод, цари Ликурга и Галикарнас и др. В центре повествования – царь Тюштян. Когда эфиопский царь пошел войной против мордовской земли, Тюштян вступает с ним в единоборство и убивает, защищая свою честь и честь своей жены, на которой его противник хотел жениться. Т. Е. Завражнов и С. А. Ларионов изображают как героев и Тюштяна, и его жену, повторившую подвиг еврейской царицы Эсфири: покорив красотой и кажущейся покорностью завоевателя мордовской земли – скифского царя, она убила его на своей постели. Оценивая литературную сторону «Мордовской истории...», А. А. Шахматов отмечает: «До нас дошло много баснословных сказаний, облеченных в средние века в книжную форму, об исторических судьбах того или иного народа; в них народное перепутано с книжным точно так же, как в только что сочиненной “Мордовской истории”, и при этом на первый план выдвигается еще третий элемент вымысла. Рассматриваемое произведение сильно напоминает, например, труды Каменевича-Рвовского, Андрея Лызлова и многих других русских баснословных бытописателей. Приемы сочинительства Завражнова и Ларионова весьма сходны с приемами, которым следовали средневековые наши книжники» [10. С. 5]. Признавая наличие фольклорного элемента в сочинении Завражнова и Ларионова, А. А. Шахматов называет его произведением авторского содержания и формы, содержащим в себе признаки героического повествования, и может рассматриваться как один из первых письменных памятников подобного рода, которому присуща книжная форма [8. С. 13–14]. Героическое повествование, безусловно, есть повествование о борьбе народа за свободу, национальную независимость.

Важнейшая особенность «Мордовской истории» – это историко-фольклорное, но концептуальное изложение истории эрзянского народа, рядом с которым присутствуют и мокшане. С точки зрения Т. Е. Завражнова и С. А. Ларионова, эрзяне выступают как выдающийся этнос, равноправный по своему социальному и культурному развитию в сообществе других народов. Оптимистический взгляд в прошлое указывает на то, что в нач. XX в. эрзяне были исполнены чувства собственного достоинства и предощущения свободы, в преддверии революции 1917 г. в них созревали силы для развития на новом историческом этапе и готовность к возрожденческому движению. В этом смысле они предвосхитили события 1989 г., в котором было создано Общество национального возрождения «Масто-



рава». Лидерами его стали проф. Д. Т. Надькин; поэт, автор эпоса «Масторава» А. М. Шаронов; преподаватель Мордовского госуниверситета Г. Д. Мусалёв и др. Оценки «Мордовской истории» не учитывают ее этно-исторического подтекста, того факта, что она написана хоть крестьянами, но знавшими историю своего народа и осознававшими ее не в контексте тогдашней великодержавной шовинистической идеологии, унижавшей и оскорблявшей «малые» нерусские народы, а с пониманием достойного места эрзян в мировой истории, как и другого культурного народа. В этой связи важно учитывать мифы и эпические песни, записанные Х. Паасоненом в кон. XIX – нач. XX в. у эрзянского населения Поволжья. Это не только художественные произведения мирового значения, но и манифесты эрзянской идентичности, высочайшей пассионарности, которая отчасти реализовалась до массовых репрессий вт. пол. 30-х гг. XX в.

Язык «Мордовской истории» – это язык населения эрзянского села Новая Тепловка Бузулукского уезда Самарской губ. и авторов (Т. Е. Завражнова и С. А. Ларионова), придавших ему письменную форму: *Эрзя-моксонь те «Историясь» сёрмадозь Тюштя пингень кувалт нек умонь преданиятнень ды Моховка велестэ Федяпор сыре атянтъ ёвтнеманзо коряс. Ней Федяпорнэнь 119 иеть. Тюштянь ды сонзэ раськензэ-народонзо кувалт Федяпорнэнь ёвтнизэ сыре покштызо, кона Тюштянь кувалт ловнось эрзянь кодамо-бути книгасто. Васня минь сёрмадынек сисем ушодкст. Седе мейле теишек ещѐ. Ней «Историясо» 20 ушодкст. Сынст эйсэ ёвтави Тюштянь инязорокс порань весе шкась, сонзэ урьвакстомазо ды эрзя-моксотнень рузонь Мурзя князенть кедь алов понгомаст* [3. С. 184] ‘Эта «История» эрзян и мокшан написана по древним преданиям о Тюштянском веке и по рассказам старого деда Федяпора из села Моховка. Ныне Федяпору 119 лет. Про Тюштю и о его народе Федяпору рассказал старый дед, который о Тюште прочитал в какой-то эрзянской книге. Вначале мы написали семь вступлений (начал). Потом написали еще. Теперь в «Истории» 20 вступлений. В них описывается время инязора Тюшти, его женитьба и то, как эрзяне и мокшане попали под власть русского князя Мурзя’.

«Мордовская история» – это далекая предвестница эрзянского и мокшанского героического эпоса «Масторава» (1994), написанного А. М. Шароновым на основе эрзянских и мокшанских мифов, эпических песен и сказаний. На новом историческом, культурном и литературном уровне развития эрзянского народа в «Мастораве» художественно воплощена концептуальная идея, которая заложена в «Мордовской истории», а именно: идея независимой и самодостаточной Эрзянской земли (*Эрзянь Мастор*), населенной красивыми, сильными, творческими, героическими людьми, знающими свою историю и ныне ищущими пути к достойному ее продолжению.

Героический эпос «Масторава» повествует о становлении и развитии этнической государственности как высшего выражения суверенности народа с его территорией, языком, культурой, образом жизни, обычаями, обрядами и традициями. Быть суверенным – значит быть свободным в своих мыслях и поступках, жить в соответствии с законами и порядками, соответствующими национальным интересам. Свобода как осознанная необходимость пронизывает сюжеты, реализующие свой замысел через героические действия персонажей как



концентрированного выражения национальной идентичности. Первый и самый всеобъемлющий символ свободы эрзянского народа – это верховный бог Инешкипаз (Чам-Пас, Шкай). Как всеильная и всеобъемлющая вселенская субстанция он творит мир и в центр его ставит Эрзю – эрзянский народ, совершенный телом и духом, и вследствие этого – свободный в бытии и самовыражении. Он говорит:

*Эрзянь ломанесь мелезэнь тукшны.
Мон васня Эрзя теян Мастор лангс,
Эрзянь кель нолдан,*

эрзянь кой ладян.

*Кадык сон, Эрзясь, азорокс ули –
Сюронь видияккс, вирень керияккс,
Тикшень ледияккс – тевень теияккс*

[4. С. 19].

Очень нравится мне человек-эрзянин.
Я вначале Эрзю сотворю на Масторе,
Сделаю эрзянский язык,
установлю эрзянский обычай.

Пусть он, Эрзя, станет хозяином –
Сеятелем полей, рубщиком лесов,
Косарем лугов – делателем всех дел.

Наряду с верховным богом 77 богов помогают эрзянам в хозяйственной и социальной жизни:

*Сизьгемень сисем минек пазонк,
Сизьгемень сисем минек тиринек.
Эрва Пазось эсензэ таркасо,
Эрвата Шкинесь эсензэ тевсэ,
Эсензэ тевсэ, эсензэ лувсо,
Эсензэ паро койсэ-иласо [4. С. 27].*

77 богов символизируют проявления свободы человека и народа, ибо согласно философии эрзянского мифа, их назначение – в служении человеку и обеспечении его плодотворной деятельности во всех делах и проявлениях духа и разума. Разум верховный бог дает человеку, чтобы он был свободен и независим даже от Творца: только свобода обеспечивает творческое отношение человека к миру и своему существованию.

Пантеон же многообразием богов олицетворяет жизнедеятельность эрзян во всех сферах реальной жизни. Он так же развит в эрзянской мифологии, как и в мифологии греков, римлян, шумер, германцев, скандинавов. Многобожие порождено многоаспектностью этнической жизни, многополярностью ее свободы. В землешествии эрзянину покровительствуют божества урожая Наровава и Норовпаз, в семейно-брачной жизни – богиня воды и любви Ведява, в сфере общественных отношений – Веленьпаз и Велява и др.

Выразители свободы в общенациональном масштабе – герои Сураля, Кудадей, Тёкшонь: Сураля добывает в пору всеобщего голода, вызванного засухой, богатства для народа и вырывает его из рук несвободы – природного ненастья; Кудадей, победив в жестокой битве мифического врага эрзян, создает благоприятные условия для развития эрзянского рода-племени; Тёкшонь, внук Кудадея, освобождает эрзян из заточения, куда их загнал многоглавый змей Миняша, и открывает перед ними широкую дорогу в будущее. В понимании Кудадея свобода заключается, в частности, в следующем:



*Ансяк темень кис ломанть мель вануть,
Ансяк темень кис ёвтнить сынъ сюкпря.
Шкастонзо эрва темень тон теук.
Тундонъ читнестэ паксятнень видить,
Кизэнь читнестэ тикшетнень ледить,
Сёксень читнестэ стуротнень нуить.
Кевкстоянат телесь, мезть кизна тейнить.
Кизна чить марто пряднок удомат.
Кизна важодят – тельня кишить панят...*

[4. С. 137].

Лишь за дело люди чтят тебя,
Лишь за дела говорят тебе «спасибо».
Вовремя всякое дело делай.
Весной поля засеи,
Летом луга скоси,
Осенью хлеба убери.
Спросит зима, что делал летом.
Летом вместе с солнцем вставай.
Летом работаешь – зимой хлеба печешь.

Тёкшонь осознает свободу как гармонию в мироздании. Возглавив возвращение эрзян из векового заточения меж трех гор на Кудадеевские земли, земли их предков, он поет песню об эрзянском народе как богоизбранном этносе, овященном добрым к нему отношением Инешкипаза:

*Мастор чачнесь – койть чачнесть.
Мастор лангсо васень чачись мезе ульнесь?
Мастор лангсо васень касьсь мезе ульнесь?
Васень чачись ульнесь чизэ.
Омботькс чачись ульнесь ковось.
Колмотькс чачись мезе ульнесь?
Колмотькс чачись ульнесь народ,
Ульнесь народ, народт-раськеть.
Нилетькс чачись мезе ульнесь?
Нилетькс чачись – эрзянь народ,
Эрзянь народ, эрзянь кельне*

[4. С. 148].

На земле что первым родилось?
На земле первым что появилось?
Первым родилось солнце,
Вторым родился месяц.
Третьим что родилось?
Третьим родился народ,
Родился народ, появились народы.
Четвертым что родилось?
Четвертым родился эрзянский народ,
Эрзянский народ, эрзянский язык.

Свободу как воплощение суверенности народа на уровне этнической государственности воплощает Тюштян – центральный персонаж эрзяно-мокшанского эпоса. Он вводит в жизнь народа закон, порядок, разум, обеспечивающие его независимость от социального хаоса и от посягательств со стороны враждебных соседей [см.: 5; 6]. «Время правления Тюштяна – Золотой век в жизни эрзянского народа. Тюштян делает все, чтобы его страна процветала и благоденствовала...» [4. С. 477]. Когда русский царь нападает на Эрзянь Мастор (Страну Эрзян), Тюштян обходит свою землю и призывает народ отправиться за ним на новые земли, чтобы сохранить национальную независимость:

*Саузе Тюштя пижень сюронзо,
Сыргась якома масторонть перька,
Кармась пурнамо раськенть-народонть.
– Вай, эрзят, келей паксянь сокицят!
Вай, эрзят, ламо сюронь видицят!
Вай, эрзят, вирень медень пурныцят!
Кунсолормизь монь, парсте марямизь:
Кепети ине душман лангозон.
Кие сы, эрзят, монь сюронь вайгельс,*

Взял Тюштя медную трубу,
Пошел обходить свою землю,
Начал собирать свой народ.
– Ой, эрзяне, пахари широких полей!
Ой, эрзяне, сеятели больших хлебов!
Ой, эрзяне, собиратели лесного меда!
Послушайте меня и хорошо услышьте.
Великий враг надвигается на нас.
Кто придет, эрзяне, на голос моей трубы,



*Се Тюштянь урекс карми улеме.
Ки ятонь вайгельс, стопае эрзят, сы,
Се ятонь урекс карми улеме.
Адядо, эрзят, мельган, адядо!
Адядо, эрзят, мартон, адядо!
Тутано иневедень томбалев
Эстенек лия модань вешнеме*

[4, с. 332].

Тот станет рабом (подданным) Тюшти.
Кто на голос врага, эрзяне, придет,
Тот рабом (подданным) врага станет.
Идемте, эрзяне за мной!
Идемте, эрзяне, со мной.
Пойдем мы за великую воду (море)
Искать себе новую землю.

Тюштя разъясняет: кто пойдет с ним, те станут его хорошими подданными, кто останется на старой земле под властью иноземного завоевателя, те станут рабами врага, те погибнут под его гнетом, враг отнимет у них душу, высосет их кровь. Тюштя противопоставляет волю неволе, свободу – зависимости от чужеземного господства. Для Тюшти свобода – не тяжелый выбор вследствие неблагоприятных обстоятельств, она для него – онтологическая категория, которую ничем заменить невозможно, ни на что нельзя променять. Отметим: такое понимание свободы декларируется на всем протяжении эпико-исторического повествования в «Мастораве». Свобода – генетическое свойство эрзянского народа, мыслимое как первая жизненная необходимость.

За национальную свободу борются и гибнут великие героини «Масторавы» Килява и Нарчатка, благословенный Инешкипазом богатырь и инязор (царь) Арса. Ради свободы как торжества жизни совершает подвиг Кастуша под стенами Обран оша.

В сказании «Сельское моление» о присоединении эрзянских земель к Московскому государству идея свободы выступает как политическая категория. Комментируя случившееся событие, старейшины заключают:

*...Те аволь Пазонь кучовт уцяккась.
Пазось а тейни, ломанть, берянь тевть.
Ансяк олясо ломанесь ломань.
Эряви ванстомс минек олячинть!
Сень кисэ минек Мастораванть лангс
Инешкипазось васня нолдымизь:
Эсенек койсэ-лувсо аштитеме,
Эсь олясонок яла эрямо,
Минсенек превсэ яла арсеме,
Эсь прянок лангсо пингедде пингес
Превей азорокс, прявтокс улеме*

[4. С. 451].

...Это не от Паза доля.
Паз (Бог) не делает, люди, плохих дел.
Только на свободе человек – человек.
Надо нам сохранить свою свободу.
Для этого нас на Мастораву
Инешкипаз послал:
Жить по своим обычаям и законам,
По своей воле всегда поступать,
Своим умом всегда думать,
Над собой от века к веку
Быть мудрыми хозяевами.

Старейшины утверждают актуальность и незаменимость свободы в условиях несвободы – при жизни в составе Московского государства, заявляя своим соотечественникам, что они должны оставаться свободными, сохраняя свой язык, соблюдая этнические обычаи, традиции и законы при новых обстоятельствах существования; обязаны сами управлять собой, признав первенство национального интереса; поставить авторитет эрзянского народа выше других этнических авторитетов. Этноцентризм как главный вектор развития на протяжении многих сотен лет надо сохранить и ныне, сделав его еще более значимым, сильным, выразительным.



В завершающем сказании «Медная труба» такая мысль декларируется как завет Неба и Тюштяна, ставшего божеством. Тюштян призывает эрзян:

*Бути чачидеде Инешкинъ эйдекс,
Инешкинъ эйдекс яла уледе!
Свал ансяк эсенк кельсэ кортадо,
Свал ансяк эсенк превсэ эрядо,
Свал ансяк эсенк мельсэ арсиде,
Свал эсенк коенк-илат ванстодо,
Свал эсенк ломанть прявтокс путнеде.
Сестэ а ёми Эрзянь масторось*

Если родились детьми Инешкипаза,
Детьми Инешкипаза всегда будьте!
Всегда говорите на своем языке,
Всегда живите своим умом,
Всегда думайте о своих желаньях,
Всегда берегите свои обычаи,
Всегда выбирайте своих правителей.
Тогда не пропадет Эрзянь Мастор.

[4. С. 454].

Основные эпические тексты были записаны во вт. пол. XIX, нач. XX в. Это означает, что идея этнической свободы и стремление к ней была тогда не только жива, но и актуальна: в противном случае в массе народа песни, воспевавшие свободу, не стали бы исполняться. Как пишет автор: «“Масторава” – повествование не только о минувших временах. Воссоздавая героическое прошлое, эпос делает его явлением нашего времени, идеалы которого в преображенной форме способствуют развитию национального самосознания. Он свидетельствует о том, что у Эрзи есть великое прошлое. А народ, имеющий великое прошлое, вправе с оптимизмом смотреть в будущее» [4. С. 462]. Имея в виду завет Тюштяна хранить свою Свободу, Н. В. Морохин отмечает, что «это есть то самое главное, что несет читателям созданный Александром Шароновым по мотивам древних песен эпос. Сегодня, когда мир унифицируется, не одним эрзянам пришла пора вспомнить эти важные заветы» [4. С. 470].

«Масторава» завершается обращением к эрзянам нашего времени:

Песнь мою услышав – подтяните,
Крикните звучнее свое слово
О земле прекрасной – Мастораве,
О народе с Ра великой – Эрзе!
О пресветлом боге Инешкае!
Об инязоре-царе Тюштяне!

«В этом призыве главное – исполниться идеей своей национальности, ибо, только будучи этнически идентифицированным человеком, возможно жить полноценной жизнью: семейно-бытовой, социальной, нравственной, эстетической и т. д.» [9. С. 480]. По мысли А. А. Гагаева, П. А. Гагаева и др., А. М. Шаронов создал «прекрасную эрзянскую и русскую, общемировую “Мастораву”, пробуждающую чувство сострадания и сорадования, чувство свободы и протеста в человеке, чувство собственного достоинства, если ты сражаешься мирно и с оружием за свой этнос. Если народ и его герои способны создавать такие произведения – то он еще жив и не все для него закончено! “Масторава” – художественное произведение, крупнейшая форма эрзянского и русского самосознания, мирового изменяющегося самосознания, многих этносов и суперэтносов, перекликающаяся со всеми мировыми эпосами» [2. С. 508].



Вероятно, можно утверждать, что создание Мордовской АССР в 1928–1934 гг. отчасти реально воплощает идею свободы в ее этническом и политическом выражении, остававшейся затребованной в эпическом народном творчестве. Создание Общества «Масторава» в 1989 г., заимствовавшего название у эпоса «Масторава», также базировалось на этой идее.

Сегодня идея эрзянской Свободы по-прежнему актуальна, ибо это – онтологическая категория, передающаяся из поколения в поколение не только информационно, но и генетически.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Алешкин А. В.* и др. Мордовское устное народное творчество: Учеб. пос. Саранск, 1987. 287 с.

2. *Гагаев А. А., Гагаев П. А., Тихонова Р. В., Бочкарёва О. В.* «Масторава» А. М. Шаронова: метаэпос трагедии и утопии, праптопии эрзянского этноса // Шаронов А. М. Масторава. Tallinn: Hõimurahvaste Programm, Valdek Palli nimeline Fond, 2014. С. 497–510.

3. Мокшэрзянь литературань антология: XVIII–XX векне/ Кочказе, сёрмадозень очеркнень и комментарийнень А. В. Алёшкин. Саранск: Мордов. кн. изд-вась, 2003. 480 с.

4. *Морохин Н. В.* Слово о «Мастораве» // Шаронов А. М. Масторава. Tallinn: Hõimurahvaste Programm, Valdek Palli nimeline Fond, 2014. С. 468–470.

5. *Федосеева Е. А.* Книжные формы мордовского героического эпоса: возникновение и эволюция. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2007. 212 с.

6. *Шаронов А. М.* Мордовский героический эпос: сюжеты и герои. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2001. 207 с.

7. *Шаронов А. М.* Масторава. Tallinn: Hõimurahvaste Programm, Valdek Palli nimeline Fond, 2014. 540 с.

8. *Шаронова Е. А.* Эрзянский героический эпос: аутентичная и книжная формы. Историко-типологический анализ. LAP LAMBERT Academic Publishing. 2012. 346 с.

9. *Шаронова Е. А.* «Масторава» – книжная форма эрзянского героического эпоса // Шаронов А. М. Масторава. Tallinn: Hõimurahvaste Programm, Valdek Palli nimeline Fond. Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 2014. С. 470–497.

10. *Шахматов А. А.* Из области новейшего народного творчества // Живая старина. 1909. Вып. 2–3. С. 2.

Поступила в редакцию 26.05.2016

N. M. Abrosimova

The Idea of Freedom in the Epic «Mastorava»

The article deals with the idea of freedom in Erzya and Moksha heroic epic «Mastorava» and the characters whose actions express it. It is shown that the idea of freedom is an ontological category which is originally inherent in the ethnos and the individual. The idea is developed by supreme gods Ineshkipaz, Cham Paz, earth gods Mastorava, Norovava, Vedyava, heroes Suralya, Kudadey, Tyokshon, Tyushtyan and the ethnos in general. National sovereignty embodied in the ethnic statehood is considered to be the highest form of freedom.

In the epic «Mastorava» the idea of freedom as a historical category has specific manifestations in its five parts – «The Age of the Gods», «The Ancient Age», «The Age of Tyushtyan»,



«The Age of Vorogs» and «The New Age» – and has different political, ideological and social guidelines. In 1928–1934 it was embodied in the Mordovian Autonomous Socialist Republic, in the late 1980s and the early 1990s – in the Society «Mastorava» which was created as a cultural and educational organization but with a goal of revival. Artistic and aesthetic expression of the idea of freedom is «Mastorava», created in 1974–1994 by A.M. Sharonov. «Mastorava», being an intellectual and spiritual portrait of Erza and Moksha, presents them as sovereign ethnic groups, each with its own special historical interests of the existence and development. The harbinger of the epic «Mastorava» as a book was «Mordovian History», written in the early 20th century (1907) by the peasants of Saratov T. E. Zavrazhnov and S. A. Larionov. In this «History» the idea of freedom as a sovereign nation of Erzya-Moksha was dominant, and through it all the story unfolds.

Keywords: freedom, epic, «Mastorava», «History of Mordovia», Ineshkipaz, Tyushtyan, Society «Mastorava», individual, ethnos, character, ethnic statehood, sovereignty.

Абросимова Наталья Михайловна,
докторант Института гуманитарных наук,
Таллиннский университет
Эстония, 10120 Таллинн, Уу-Садама 5
E-mail: natalia.abrosimova@tlu.ee

Abrosimova Natalia,
PhD Student of School of Humanities,
Tallinn University
Estonia, 10120 Tallinn, Uus-Sadama 5
E-mail: natalia.abrosimova@tlu.ee

В. С. Воронцов

**«...ОБРАТИТЬ ОСОБОЕ ВНИМАНИЕ
НА НЕОБХОДИМОСТЬ ПРИНЯТИЯ МЕР
К ВОССТАНОВЛЕНИЮ ЗАКОННОГО ПО ДЕЛУ
ПОРЯДКА...».**

К 120-ЛЕТИЮ ОКОНЧАНИЯ «МУЛТАНСКОГО ДЕЛА»*



В коллекции документов ЦГА УР имеется подборка материалов по так называемому «Мултанскому делу» – ложному обвинению крестьян-удмуртов с. Старый Мултан в ритуальном человеческом жертвоприношении. Несмотря на многочисленные нарушения, допущенные полицейскими и следственными органами в ходе расследования преступления, 7 из 10 привлеченных по делу удмуртов были признаны виновными и осуждены на каторжные работы. Известно, что благодаря вмешательству В. Г. Короленко, А. Ф. Кони, В. И. Суходоева, П. М. Богаевского, Ф. А. Патенко, Э. Ф. Беллина и др., дело получило общероссийский резонанс. Сенат специальным указом отменил решение суда, был назначен повторный судебный процесс. Однако только на третьем судебном процессе, который состоялся с 28 мая по 4 июня 1896 г. в г. Мамадыше, адвокатам подсудимых удалось доказать незаконность действий полицейских и следственных чинов, разоблачить необоснованность выводов медицинской и этнографической «экспертизы». В результате все осужденные крестьяне-удмурты были оправданы. Уникальность ситуации заключается и в том, что Сенат как высший судебный орган Российской империи дважды отменял решения суда по Мултанскому делу. В статье публикуется Рапорт Обер-прокурора уголовного кассационного департамента Правительствующего сената А. Ф. Кони Министру юстиции Российской империи Н. В. Муравьеву, свидетельствующий о многочисленных нарушениях, допущенных следственными органами в ходе расследования Мултанского дела. К документу прилагаются пояснительная статья и комментарии.

Ключевые слова: Мултанское дело, национальная политика, борьба с язычеством, пред-рассудки, фальсификации, сенат, В. Г. Короленко, А. Ф. Кони.

* Статья подготовлена в рамках реализации Государственного задания образовательным организациям высшего образования и научным организациям, подведомственным Министерству образования и науки РФ, по теме «Проведение мониторинга межнациональных отношений и религиозной ситуации, анализ участия органов государственной власти, муниципальных образований и институтов гражданского общества в реализации государственной национальной политики, миграционной и языковой политики РФ в регионах Приволжского федерального округа (Республики Удмуртия, Марий Эл, Мордовия, Чувашия, Пермский край)».



В июне 2016 г. исполнилось 120 лет со дня окончания судебного процесса по так называемому Мултанскому делу. Судебный процесс по ложному обвинению крестьян-удмуртов с. Старый Мултан Малмыжского уезда Вятской губ. (ныне с. Короленко Кизнерского р-на УР) в принесении человеческой жертвы языческим богам получил в сер. 1890-х гг. широкий общественный резонанс. Интерес к нему сохраняется и поныне [1].

Основанием для возбуждения уголовного преследования стало обнаружение 5 мая 1892 г. тела русского нищего на тропе между деревнями Анык и Чулья. Следствие, длившееся почти два с половиной года, возглавил товарищ прокурора Сарапульского окружного суда Н. И. Раевский. Опираясь на слухи и домыслы, стремясь во что бы то ни стало доказать ритуальный характер преступления, он и его подчиненные допустили многочисленные нарушения, включая избияния обвиняемых, подлог улик, запугивание свидетелей и др. Несмотря на очевидную фальсификацию доказательств, на выездном заседании Сарапульского уездного суда, состоявшегося в г. Малмыже 10–11 декабря 1894 г., было объявлено о виновности 7 из 10 привлеченных по делу удмуртов. Защитник мултанцев адвокат М. И. Дрягин подал кассационную жалобу в Министерство юстиции – и проведенное расследование выявило целый ряд упущений, неправильных и противозаконных действий полицейских и судебных чинов. Специальным указом Сенат отменил решение суда и назначил новый процесс, к которому рекомендовал привлечь профессиональных экспертов – этнографов и врачей.

Новый судебный процесс состоялся 29 сентября – 1 октября 1895 г. в г. Елабуге и вновь закончился вынесением обвинительного приговора. Присутствовавшие как корреспонденты газеты «Вятский край» В. Г. Короленко, А. Н. Баранов и В. И. Суходоев застенографировали весь ход судебного разбирательства. Публикуя отчет о Мултанском процессе, В. Г. Короленко призвал передовую часть российского общества прийти на помощь крестьянам. Известные ученые П. Н. Луппов, П. М. Богаевский, В.К. Магницкий в печати и выступлениях указывали на отсутствие этнографических данных, свидетельствовавших о человеческих жертвоприношениях среди удмуртов. После всестороннего анализа материалов первичной медицинской экспертизы, ведущие специалисты в области судебной медицины Ф. А. Патенко и Э. Ф. Беллин признали несостоятельными выводы обвинения.

По новой жалобе защитника М. И. Дрягина Сенат назначил третье разбирательство. На судебном процессе (28 мая – 4 июня 1896 г. в г. Мамадыше) адвокатам подсудимых М. И. Дрягину, В. Г. Короленко, П. М. Красникову и Н. П. Карабчевскому удалось разоблачить незаконные действия полиции в ходе предварительного следствия и доказать необоснованность выводов медицинской и научной «экспертизы». Подсудимые были оправданы.

Для многонациональной России Мултанское дело, к сожалению, не было уникальным. Практика фабрикации «ритуальных процессов», питаемая средневековыми легендами о человеческих жертвоприношениях, в период николаевской реакции получила широкое распространение. Именно тогда борьба с язычеством становится официальным курсом правительства. В 1848–1852 и 1854–1854 гг. были проведены следствия над крестьянами д. Новой Бии и д. Пазял-Жики Малмыжского уезда, обвиненными в ритуальном убийстве. Большую известность



приобрело также Саратовское дело (1853 г.), по которому обвинения в человеческих жертвоприношениях предъявили евреям и немцам. В условиях многонациональной страны фабрикация «ритуальных дел» порождала слухи и толки, предубеждения и недоверие у русского населения в отношении «иностранцев».

Оправдательный приговор по Мултанскому делу стал блестящей победой передовой российской общественности, представители которой приняли деятельное участие в судьбе оклеветанных мултанцев, а в их лице – в судьбе всего удмуртского народа. Один из них – А. Ф. Кони, в тот период обер-прокурор уголовного кассационного департамента Правительствующего сената. Это был человек либеральных взглядов, широкой публике он стал известен в 1878 г. как судья, оправдавший революционерку-террористку Веру Засулич. Благодаря высокому профессионализму, особенно в сфере уголовного судопроизводства, А. Ф. Кони пользовался большим авторитетом в обществе. Именно на его рассмотрение попала жалоба М. И. Дрягина, и с его подачи Сенат отменил обвинительное решение суда. По настоянию А. Ф. Кони был отменен также приговор, вынесенный на втором судебном процессе.

Вспоминая об этом деле, А. Ф. Кони писал: «Вторичная отмена обвинительного приговора по делу вотяков возбудила в петербургских официальных сферах значительное неудовольствие. При первом служебном свидании со мною министр юстиции Муравьев выразил мне свое недоумение по поводу слишком строгого отношения Сената к допущенным судом нарушениям и сказал о том затруднительном положении, в которое он будет поставлен, если государь обратит внимание на то, что один и тот же суд по одному и тому же делу два раза постановил приговор, подлежащий отмене. А что такой вопрос может быть ему предложен, Муравьев заключил из того, что Победоносцев, далеко не утративший тогда своего влияния, никак не может примириться ни с решением Сената вообще, ни в особенности с тем местом моего заключения, где я говорил, что признание подсудимых виновными в человеческом жертвоприношении языческим богам должно быть совершено с соблюдением в полной точности всех форм и обрядов судопроизводства <...>. Я думаю, – сказал я ему, что в этом случае ваш ответ может состоять в простом указании на то, что кассационный суд установлен именно для того, чтобы отменять приговоры, постановленные с нарушением коренных условий правосудия, сколько бы раз эти нарушения ни повторялись...» [2].

В Коллекции копий документов по истории Удмуртии, выявленных в государственных архивах, музеях и библиотеках России (ф. Р-1655) имеется дело по обвинению крестьян-удмуртов деревни Старый Мултан за 1895 г., поступившее в архив из РГИА в виде ксерокопии в 2000 г. В нем содержится рапорт обер-прокурора уголовного кассационного департамента Правительствующего сената А. Ф. Кони министру юстиции Н. В. Муравьеву от 28 марта 1895 г., в котором он подробно излагает происшедшие в Мултане события и анализирует ход следствия, фиксируя многочисленные упущения, неправильные и противозаконные действия и полицейских, и судебных чинов.

Рапорт написан черными чернилами, аккуратным, крупным почерком. Имеются резолюция на первой странице документа, подчеркивания и пометы на полях, сделанные черными чернилами, скорописью. Их авторство не установлено.



Публикуем его полностью. Текст соответствует современным правилам правописания, но сохраняет стилистические особенности подлинника. Встречающиеся в оригинале сокращения и недописанные слова восстановлены и воспроизведены в скобках. Неразобранные слова отмечены отточием. Резолюция воспроизводится после текста документа, пометы – в подстрочных примечаниях. Редакционный текст в них выделен курсивом.

Кроме рапорта, в деле имеются копия заключения о прекращении следствия о крестьянах села Старый Мултан, обвиняемых в убийстве с целью жертвоприношения, от 27 июля 1894 г., а также копия с копии резолюции Сарапульского окружного суда от 1 октября 1895 г. с опросным листом присяжных заседателей. Они не публикуются.

Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарии к. и. н. В. С. Воронцова.

**Рапорт Ober-прокурора уголовного кассационного департамента
Правительствующего сената А. Кони Министру юстиции, тайному
советнику и кавалеру Н. В. Муравьеву**

28 марта 1895 г.

24 августа 1894 г. определением Казанской судебной палаты (в составе председателя Л. И. Грасса и членов Б. В. Онуфровича, С. Д. Бабушкина, В. И. Бармалеева, И. И. Фурсенко, Б. Б. Бера по докладу Б. В. Онуфровича, в присутствии товарища прокурора Н. Ф. Миллера) был утвержден обвинительный акт товарища прокурора Сарапульского окружного суда Раевского, о предании суду с участием присяжных заседателей крестьян села Старого Мултана Сарапульского уезда: Андриана Андреева, 38 лет, Дмитрия Степанова, 31 года, Андриана Александрова, 43 лет, Кузьмы Самсонова, 40 лет, Василия Кондратьева, 37 лет, Семена Иванова, 50 лет, Василия Кузьмина Кузнецова, 39 лет, Андрея Григорьева, 90 лет, Александра Ефимова, 60 лет, Тимофея Гаврилова, 35 лет и Максима Гаврилова, 31 года, по обвинению их в совершение убийства, с обдуманым заранее намерением, в ночь на 5 мая 1895 г. крестьянина дер. Заводы Конона Матюнина, с целью принесения его в жертву вотским языческим богам.

На основании решения присяжных заседателей, приговором Сарапульского окружного суда, состоявшимся 10–11 декабря 1894 г. (в составе председательствовавшего члена суда Н. А. Горицкого, членов суда Н. Н. Ольшамовского, почетного мирового судьи Батуева, при участии товарища прокурора Н. Н. Раевского), признаны виновными в убийстве кр-на Матюнина, с целью жертвоприношения вотским языческим богам, крестьяне: Андриан Андреев, Дмитрий Степанов, Кузьма Самсонов, Василий Кондратьев, Семен Иванов, Василий Кузнецов и Андрей Григорьев и присуждены по I ч. 1454, 2 ст. 19 ст. улож. о нак.*, 828 ст. у.у.с.**, 4 ст. 19 ст. улож. о нак. к лишению всех прав состояния и ссылке в каторжные работы на 10 лет, с заменой сего наказания, согласно 74 ст. улож. о нак., для Андрея Григорьева ссылкой на поселение в отдаленные места Сибири. Остальные обвиняемые по сему делу признаны по суду оправданными.

* Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1845 г. – кодификация уголовного права дореволюционной России. В редакции 1885 г. действовало до 1917 г.

** Устав уголовного судопроизводства – принят в рамках судебной реформы 1864 г. Устанавливал либеральные принципы рассмотрения уголовных дел судами (суд присяжных, состязательность судопроизводства и др.).



Рассматривавший во всей подробности, по моему поручению, это дело и. д. товарища обер-прокурора Коптев, подготовляя его к докладу в Правительствующем сенате, довел до моего сведения, что им усмотрен в деле целый ряд упущений, неправильных и явно противозаконных действий как со стороны полицейских чинов, так и чинов судебного ведомства, принимавших участие в производстве сего дела с момента его возникновения и до его разрешения.

6 мая 1892 г., на лесной тропинке из дер. Чульи в дер. Анык был обнаружен труп неизвестного человека без головы проходившею утром двенадцатилетнюю девочкою Марфою Головизниной. 7 мая прибыл на место происшествия по извещению родителей Головизниной полицейский урядник Соковиков и приступил к дознанию. Усмотрев из документов, оказавшихся в мешке, найденном на месте преступления, что тело принадлежит кр[естьянину] с. Завода Ныртов Матюнину, и, не составив при этом протокола осмотра окружающей местности и положения тела, полицейский урядник 7 мая донес о найденном теле судебному следователю 2 уч. Малмыжского уезда, присовокупив, что голова и вынутые из грудной полости внутренности не разысканы и вырезаны, как можно полагать, по суеверию вотяков или кладоискателей, причем определить отрезана ли голова при жизни или после смерти найденного человека он не может.

9 мая о том же сообщил судебному следователю пристав 3 стана Малмыжского уезда, который 10 числа того же месяца прибыл на место и произвел наружный осмотр тела, по которому оказалось, что голова была отрезана с шеей почти у самых плеч, в грудной полости виднелась запекшаяся кровь, тогда как кругом тела крови не было, и на животе замечалось несколько небольших коросточек, затянутых запекшеюся кровью. Тело было одето в крестьянскую одежду, и ноги обуты в лапти, но веревки их казались затянутыми слабо, за плечами была котомка, на вороте рубахи и зипуне замечалось немного крови. Возле трупа найден крест с обрезанной веревкой и несколько прядей русых, выющихся волос с оторванными частями кожи.

Почерпнув из народной молвы сведения, что у вотяков через 40 лет совершаются жертвоприношения человека, у которого для моления вотяками вырезается голова и сердце, становой пристав Тимофеев обратил внимание на соседнее полуотское село Старый Мултан и приступил там к розыскам, причем во дворе крестьянина Моисея Дмитриева нашел корыто, запачканное кровью, и в клети полог с кровавыми пятнами. Не составив по этому поводу особого протокола выемки, в порядке, установленном 258 ст. у.у.с., и не сделав подробного осмотра этим вещам, становой пристав отобрал их к делу и приступил к осмотру общественного шалаша, устроенного для молений вотяков на задах двора Дмитриева, причем обратил внимание на влажность земляного пола в его середине, а потому тогда же постановил заключить крестьянина Моисея Дмитриева под стражу. 13 мая становой пристав препроводил к судебному следователю составленный об изложенном общий протокол дознания.

Донесение полицейского урядника на имя судебного следователя, посланное 7 мая, не помечено числом его получения, уведомление же станового пристава от 9 мая значится поступившим к следователю 13 мая.

Того же числа и.д. судебного следователя Казанский составил постановление о принятии дела к производству по сообщению пристава от 9 мая за № 481, причем в том же постановлении значится распоряжение о приглашении уездного врача для вскрытия тела на 15 мая и объявлении в силе принятой против Дмитриева меры пресечения становым приставом содержания под арестом, впредь до выяснения обстоятельств дела*.

* Здесь и далее подчеркнуто в документе.



14 мая судебным следователем была получена от уездного врача Минкевича телеграмма следующего содержания: «Тринадцатого не прибуду, уведомя отношением». Обещанного уведомления однако при деле нет, какие причины помешали врачу явиться по вызову судебного следователя неизвестно и телеграмма его не вызвала со стороны следователя никаких распоряжений*.

17 мая и. д. судебного следователя Казанский прибыл в с. Мултан, но ограничился лишь следующими немногими следственными действиями: осмотром молитвенного мирского шалаша во дворе Андреевых. При этом, осмотром было установлено, что как в том, так и в другом шалаше земля на полу сырая. Не выяснив причин сего обстоятельства, может быть вполне естественного, судебный следователь взял с поверхности пола несколько горстей земли для производства исследования и, раскопав землю, в которой были найдены остатки костей животных, тем ограничился. Протоколами судебного следователя удостоверяется, что более ничего подозрительного не найдено, между тем из последующего видно, что тот же шалаш подвергался осмотру еще три раза в разное время (2 июля 1892 г., 16 августа 1893 г. и 17 августа 1893 г.) и каждый раз находились волосы, подвергавшиеся исследованиям и появившиеся на суде в качестве вещественных доказательств.

Допросивши в продолжение 18 и 19 мая нескольких свидетелей, из коих 19 числа был допрошен всего лишь один свидетель Щербаков, и. д. судебного следователя Казанский не произвел ни наружного осмотра мертвого тела, ни окружающей его местности, ни тех предметов (корыта и полога) с усмотренными на них становым приставом следами крови, не допросил арестованного, в прямое нарушение 398 ст. у.у.с., приставом крестьянина Моисея Дмитриева и, как следует полагать, выехал из с. Мултан, приостановив дальнейшее производство следствия по причинам неизвестным, при этом поручил полицейскому уряднику упомянутые вещественные доказательства доставить к нему в камеру, что и было исполнено 2 июня.

29 мая следователь письменно предложил становому приставу дознать: кто из лиц, совершающих обряды жертвоприношений в общественных шалашах крестьян вотяков с. Мултан, пользуется наибольшим влиянием в вопросах их религиозных верований и усердно посещает означенные моления.

Затем 30 мая судебным следователем была получена приобщенная к делу телеграмма уездного врача Минкевича такого содержания: «Возвратился сегодня, прибуду Мултан четвертого, согласны?». Надо полагать, что судебный следователь изъявил свое согласие, так как 4 июня вскрытие мертвого тела в его присутствии состоялось на месте его нахождения, т. е. через месяц после того, как оно было обнаружено.

Из акта судебно-медицинского исследования от 4 июня 1892 г. впервые узнается, что мертвое тело крестьянина Матюнина было оставлено в лесу положенным в свежевырытую яму. В этом же акте значится, что труп был найден раздетым при полицейском осмотре, чего не видно из акта полицейского дознания. О степени гнилости тела в акте умалчивается. Особого протокола осмотра и вскрытия тела от своего имени судебный следователь, вопреки указаниям, преподанным в решении общего собрания кассационных департаментов Правительствующего сената 1882 г. (№ 49), не составил и после вскрытия выехал из с. Мултана. Между тем, становым приставом, проводившим дознание по вышеуказанному предложению судебного следователя, 3 июня 1892 г., т. е. накануне дня вскрытия тела, были подвергнуты аресту крестьяне с. Мултан Михаил Титов, Андриан Андреев, Семен Яковлев, Дмитрий Степанов, Трофим Максимов, Степан Петров и Илья Терентьев на основании сведений, сообщенных ему волостным старшиной о том, что кр[естьянин] Михаил Титов ему в частном разговоре передавал, что Матюнин зарезан

* На полях помета: Согл[асно] телеграммы... врач был в уезде.



или в общественном шалаше Моисея Дмитриева, или в шалаше Семена Иванова, в чем принимали участие крестьяне: Андрей Григорьев, Александр Ефимов, Тимофей и Максим Гавриловы, остальные же принадлежат к наиболее влиятельным в среде вотяков лицам и принимают участие в их религиозных обрядах.

Вскрытие производилось в трех верстах от с. Мултана, на вскрытии присутствовали понятые, приглашенные из того же села, поэтому представляется маловероятным, чтобы судебный следователь не знал о том, что происходило в селе Мултани накануне дня вскрытия, между тем дознание пристава об изложенном помечено поступившим к судебному следователю 10 июня 1892 г.*

Несмотря на то, что в дознании станового пристава не заключалось никаких других данных для обвинения семи человек, им арестованных без достаточных к тому оснований, и. д. судебного следователя Казанский, с получением сего дознания, не сделал никакого распоряжения в отношении задержанных и замедлял свой выезд для производства следствия**.

15 июня им допрошен в селе Старом Трыку местный волостной старшина Степан Попугаев. Задержанные же по распоряжению станового пристава Моисей Дмитриев с 10 мая и остальные семь человек с 3 июня, содержавшиеся в том же селе при местном волостном правлении, оставлены были судебным следователем и на этот раз без допроса. Допросив волостного старшину, следователь, по-видимому, выехал из названного села, так как в промежуток времени с 15 по 20 июня им никаких следственных действий по названному делу не предпринималось. В означенное же число следователь допросил кр[естьянина] дер. Кузнерки Николая Санникова в своей камере и того же числа впервые произвел осмотр присланных полицией вещей: корыта и полога, отобранных у Дмитриева, которым установлено присутствие на них только кровавых пятен***.

Насколько тщательно был произведен этот осмотр, видно из того, что когда эти предметы были отосланы судебным следователем 15 сентября 1892 г. в медицинский департамент, то там осмотром их, произведенным при вскрытии тюка, обнаружен при- сохший к стенкам корыта пучок коротких рыжих волос****.

Нельзя не заметить, что допущенная медленность отсылки этих предметов для хико-микроскопического исследования пятен в медицинском департаменте лишила возможности определить, принадлежит ли кровь человеку или млекопитающему животному, так как ко времени исследования кровавые шарики изменили свою форму и величину.

28 июня 1892 г. судебным следователем постановлено о привлечении в качестве обвиняемых в убийстве Конона Матюнина, для принесения его в жертву языческим богам, крестьян села Мултан вотского племени: Моисея Дмитриева, Степана Петрова, Дмитрия Степанова, Михаила Титова, Трофима Максимова, Семена Яковлева, Андриана Андреева, Максима Гаврилова, Александра Ефимова, Тимофея Гаврилова, Ильи Терентьева, Андриана Александрова и Семена Иванова. Из них по протоколам судебного следователя значатся допрошенными того же 28 июня в д. С.-Трыку: Моисей Дмитриев, Степан Петров, Михаил Титов, Александр Ефимов, Тимофей Гаврилов, Илья Терентьев, Андрей Григорьев и Дмитрий Степанов. Остальные опрошены 29 июля, и тем же числом, если только это не ошибка писавшего протоколы, значится составленным постановление (с поправкой в его числе с 28 на 29) о принятии против Моисея Дмитриева, Дмитрия Степанова, Степана

* *На полях помета:* Пристав не присутствовал.

** *На полях помета:* Результат вскрытия. Показание Попугаева, которому говорил Титов. Положение задерж[анных].

*** *На полях помета:* А что же еще на них могло оказаться?

**** *На полях помета:* Посл[ано] 5 сент. Исполн[енное] получен[о] 22 декабря 1892 г.



Петрова и Михаила Титова, для пресечения способов уклоняться от суда, содержания под стражею в тюремном замке и об учреждении надзора полиции над остальными.

Таким образом, Моисей Дмитриев, задержанный приставом 10 мая, содержался без допроса до 28 июня 1892 г., Михаил Титов, Андриан Андреев, Семен Яковлев, Дмитрий Степанов, Трофим Максимов, Степан Петров и Илья Терентьев, задержанные приставом 3 июня, допрошены 28 июня и 29 июля.

По актам предварительного следствия нельзя установить, заключается ли в протоколах допроса названных лиц от 29 числа и в постановлении от того же числа простая ошибка, или же действительно, лица эти допрашивались не в июне, а в июле, и обстоятельство это может быть выяснено лишь расследованием*.

Вместе с тем, статский советник Коптев не может не заметить, что некоторые обстоятельства свидетельствуют в пользу того предположения, что лица эти были допрошены, и постановление о мере пресечения способов уклоняться от суда было составлено только в июле месяце, так как в заголовке последних протоколов, в отличие от первых, не упоминается о том, что обвиняемые допрошены согласно постановлению от того же 28 июня, как об этом упоминается в первых, затем следует отметить и тот факт, что в течение июля месяца никаких других следственных действий по настоящему делу не предпринималось. Кроме того, двое из последних обвиняемых Андриан Александров и Семен Иванов показаны допрошенными в другом месте, а именно в с. Старом Мултани.

Выше было упомянуто, что общественный шалаш для вотских молений во дворе Моисея Дмитриева подвергался осмотру 13 мая 1892 г. становым приставом и 17 того же мая судебным следователем, после чего, судя по протоколам следствия, не видно, чтобы он был опечатан и доступ в него посторонним лицам был прегражден. Между тем 4 июля становой пристав препроводил к судебному следователю составленный им новый протокол осмотра этого шалаша 2 июля, предпринятый, как это видно из самого протокола, на том основании, что во время вскрытия трупа на ногах Матюнина были замечены повреждения, которые могли произойти от подвешивания его тела. Во время этого осмотра, на одном из брусьев была усмотрена приставом прядь остриженных волос, по заключению названного должностного лица сходных с волосами, оказавшимися на месте нахождения трупа**.

Только 10 августа 1892 г. судебный следователь произвел осмотр и сличение этих волос с волосами, найденными возле трупа, причем констатирован тот факт, что между последними попадаются седые волосы, чего нет в волосах, найденных в шалаше.

Более месяца спустя, именно 23 сентября 1892 г. за № 902 судебный следователь отправил эти волосы для исследования во врачебное отделение Вятского губернского правления***. Из акта врачебного отделения видно, что волосы получены от следователя в двух пакетиках: по № 1 – с надписью: «Волосы, найденные у трупа Конона Матюнина» и по № 2 – с надписью: «Волосы, найденные в шалаше Дмитриева». В числе последних, в количестве 97 волосков, по заключению врачебного отделения, 5 волосков принадлежат человеку, остальные животным, причем, эти 5 волосков не принадлежат тому лицу, с которого сняты волосы, заключающиеся в пакете под №1.

Более чем год спустя после последнего осмотра мирского шалаша, находящегося во дворе Дмитриева, а именно 16 августа 1893 г., становой пристав 4 стана Малмыжского

* *На полях помета:* Совершенно ясно 29 июня, ибо ... этого протокола получена 9 июля переписка.

** *На полях помета:* Между 29 июнем и 10 авг[уста] ни одного след[ственного] дей[ствия].

*** *На полях помета:* Пост. 5 сент[ября] получено, исполнено 24 окт[ября].



езда снова произвел осмотр того же шалаша, без объяснения поводов к такому осмотру, и в нем нашел два стола со следами крови, а на верхней перекладине, в том самом месте, где и прежде были отысканы волосы, еще один прилипший к дереву тонкий, длинный рыжий волос и несколько мелких волосков.

Вслед за тем 17 августа 1893 г. и. д. судебного следователя Казанский в присутствии товарища прокурора Раевского, снова произвел осмотр того же шалаша и на той же перекладине усмотрел еще несколько белых тонких волосков, о приобщении которых к делу постановления не составил и размер которых не описал*.

15 сентября судебный следователь отослал для исследования и сравнения с волосами покойного Матюнина, в Вятское врачебное отделение волоса, неизвестно когда и кем найденные и точно им неописанные.

Только в акте врачебного отделения заключается надлежащее, точное описание этих волос, и оказывается, что их было всего три, из которых: один – длинный рыжий и два седых. По исследованию и сравнению этих волос с таковыми же, найденными у трупа, врачебное отделение нашло, что один из трех, седой волос, принадлежит человеку и по своему строению похож на волоса Матюнина. Таким образом, приведенное исследование как бы создало новую улику против обвиняемых, основанную на волосе, найденном в мирском шалаше через год и три месяца после убийства Матюнина.

Отсутствие в деле точных сведений, какие именно волоса, когда и откуда взятые, подвергались исследованию в сем случае, дало основание защитнику просить на суде разъяснений: откуда взялся седой волос, схожий с волосами Матюнина, но суд никакого разъяснения по этому поводу дать не мог, между тем в заключительной речи, как утверждает защитник, председательствовавший упоминал об этом, как он выразился, предательском волосе, и обстоятельство это не отвергается объяснением суда.

Кроме описанных неправильных действий во время медленно производившегося, с большими промежутками времени, следствия, из дела усматриваются и другие упущения.

Так, нельзя не обратить внимания на то, что и. д. судебного следователя Казанский произвел осмотр местности, в которой найден труп Матюнина, только вследствие письменного предложения товарища прокурора Раевского от 10 января 1893 г., 13 числа того месяца, т.е. через 8 месяцев после того, как было обнаружено убийство.

14 января 1893 г. им произведен осмотр кровяных пятен на одежде кр[естьяни] на Кузьмы Самсонова (мясника по профессии)**, привлеченного к делу в качестве обвиняемого 2 декабря 1892 г., присланной полицейским урядником при рапорте от 1-го того же декабря***, какового при деле однако совсем нет, и обстоятельства, при которых одежда взята у Самсонова, устанавливаются лишь допросом полицейского урядника Саковикова, показавшего, что он по поручению товарища прокурора ездил в с. Мултан для осмотра дома Самсонова и там, в отсутствии последнего, 30 ноября 1892 г. нашел рубашку и штаны в крови.

По предложению товарища прокурора Раевского от 10 января 1893 г., обвиняемые Степан Петров и Михаил Титов, заключенные судебным приставом под стражу, были освобождены под особый надзор полиции, но 31 июля того же года пристав 4 стана снова арестовал того же Михаила Титова, на том основании, что он сознался в убийстве Матюнина. Также поступил становой пристав и с оставленным на свободе судебным следователем обвиняемым Семеном Ивановым. Составленные о том постановления,

* Абзац выделен на полях двумя параллельными линиями.

** *На полях помета:* Для исслед. посланы 16 янв[аря], получено 13 февр[аля]» (л. 28).

*** *На полях помета:* «Получено 4 дек[абря]» (л. 28).



с дознанием станового пристава, поступили к судебному следователю 5 августа 1893 г., но своевременно не вызвали с его стороны никаких распоряжений*.

Только 17 числа того же августа судебный следователь прибыл в с. Мултан и, передопросив Семена Иванова, постановил о содержании его под стражей. Михаил же Титов оказался к тому времени освобожденным из под ареста по распоряжению самого пристава.

Возникшее 13 мая 1892 г. по этому делу следствие, благодаря медленности, которую обнаруживал судебный следователь, было закончено лишь в июне 1894 г.

При направлении сего дела товарищем прокурора Сарапульского окружного суда Раевским был составлен обвинительный акт в отношении вышепоименованных лиц и заключение о прекращении следствия по обвинению Моисея Дмитриева и его жены Василисы за их смертью, Степана Петрова, Ильи Терентьева, Трофима Максимова, Семена Яковлева и Михаила Титова ввиду того, что все они были привлечены к делу в качестве обвиняемых на том только основании, что исполняли в с. Мултане обязанности жрецов, а Михаил Титов, кроме того, потому, что способствовал раскрытию убийства и его виновников и должен являться в этом деле главным свидетелем.

Названный Михаил Титов, вызванный в качестве свидетеля, однако на суде не оправдал возлагавшиеся на него надежды и заявил, как о том заверяет протокол судебного заседания, что показания, данные им на следствии, были вынуждены побоями и истязаниями станового пристава.

Обращаясь к составленному товарищем прокурора Сарапульского окружного суда обвинительному акту, статский советник Коптев находит, что в нем допущено не вполне точное и верное изложение материала, собранного предварительным следствием, и даже некоторое извращение обстоятельств во вред подсудимым. Так, например: относительно корыта и полога, найденных у Моисея Дмитриева, в акте значится, «что, по исследовании в медицинском департаменте, кровь как в корыте, так и на пологе оказалась от млекопитающих животных», между тем, из сообщения медицинского департамента на имя судебного следователя видно, что ввиду разрушения кровяных шариков, источник происхождения пятен на пологе определить нельзя. Далее в акте говорится, что на двух перекладинах, вдоль всего мирского шалаша для молений во дворе Дмитриева найдено множество волос от животных и, в том числе, один волос, по исследованию врачебного отделения, вполне сходный с волосами Матюнина, приставшими к его трупу, но при этом умалчивается о том, когда, при каких обстоятельствах и кем волосы эти были обнаружены, тогда как совокупность именно этих данных совершенно подрывает значение этой улики. Далее, приводя данные, собранные следствием по отношению к обвиняемому Кузьме Самсонову, товарищ прокурора заносит в обвинительный акт следующее: «Что касается последнего, то с самого момента убийства Матюнина в народе держался упорный слух о том, что резал нищего (Матюнина) Кузьма Самсонов, известный за лучшего мясника в Старом Мултане». Затем удостоверяется, что при обыске в его доме найдены рубашка и штаны с пятнами крови, умалчивая при этом, что названная одежда была взята полицейским урядником в доме Кузьмы Самсонова 30 ноября 1892 г., т. е. через семь месяцев после того, как совершено преступление. Далее говорится, что свидетель Алексей Иванович Стуков удостоверил, что Кузьма Самсонов сознался ему в убийстве Матюнина, умалчивая об обстоятельствах, при которых это происходило по объяснению самого свидетеля, отнимающих всякую веру в правдивость его показания и т. д.

Независимо от сего, нельзя выразить крайнего удивления, что по этому делу, выходящему из ряда обыкновенных по самому способу лишения жизни человека и требо-

* От слов но 31 июля до слов станового пристава абзац на полях выделен квадратной скобкой (л. 29).



вашему обстоятельных ответов врача-специалиста на многие вопросы, для выяснения предъявленного к подсудимым обвинения, врач-эксперт совсем к судебному заседанию не вызывался. Это тем более представляется непонятным, что в заключении врача, производившего вскрытие тела Матюнина, нет объяснения тем описываемым в протоколе наружного осмотра тела становым приставом коросточкам с запекшейся кровью на животе покойного, которые в акте врача описываются как буроватые пятнышки, как бы обожженные и проникающие в подкожную клетчатку. Между тем наличие этих пятнышек, по-видимому, ставится в связь с приводимыми обвинительным актом рассказами о том, как вотяками извлекается из их жертв кровь во время молений.

Нельзя не выразить вместе с тем и сожаления по поводу того, что обвинительная власть, начиная с товарища прокурора окружного суда, наблюдавшего за производством следствия, и кончая судебной палатой, утверждавшей обвинительный акт, не пришла на помощь к судебному следователю, тщетно искавшему сведущее лицо в религиозных верованиях вотяков, в видах освещения собранного следствием материала и устранения из дела всего того, что не оправдывается научными исследованиями. Тогда как по вопросу о религиозных верованиях вотяков, распадающихся на множество отдельных племен и религиозных союзов, и в частности вотяков Сарапульского уезда, имеется целая литература (Богаевского «Очерки быта Сарапульских вотяков», Смирнова «Вотяки», Островского «Вотяки Казанской губернии», Верещагина «Вотяки Сарапульского уезда, Первухина и др.).

Из вышеизложенного усматривается, что, несмотря на явно неправильные и даже прямо противозаконные действия и. д. судебного следователя 2 уч. Малмыжского уезда Казанского по производству предварительного следствия по делу особой важности Казанская судебная палата, передавая обвиняемых суду, не обратила на них должного внимания и определением своим от 24 августа 1894 г. признала следствие произведенным без нарушения существенных форм и обрядов судопроизводства.

Нельзя не коснуться, наконец, и происшедшего в судебном заседании по делу об убийстве Конона Матюнина, о содержании жалобы защитника подсудимых частного поверенного Дрягина, поданной им в дополнение к кассационной жалобе 10 сего марта месяца. Если описываемое в ней и преувеличено, то во всяком случае многое находит себе подтверждение в самом производстве и в объяснениях, предъявленных судом по замечаниям на протоколе судебного заседания.

Так, например, представляется по делу несомненным и достаточно доказанным, что на суде был дан слишком широкий простор всяким непроверенным слухам по поводу события преступления и верований вотяков, что требование 718 ст. у.у.с. не было исполнено, что председательствующий по настоящему делу обнаруживает недостаточное знание дела, допустив ошибочные объяснения присяжным заседателям по поводу вещественных доказательств и результатов их исследования, что судом не было принято зависящих и совершенно необходимых мер к разъяснению поднятого защитой вопроса о том, когда, кем и при каких обстоятельствах приобщены к делу в качестве вещественного доказательства волосы, подвергавшиеся исследованию врачебным отделением.

Вполне разделяя высказанные статским советником Коптевым соображения о ряде неправильных, противозаконных и в смысле неправосудия выдающихся действий, допущенных по этому делу, я поручил ему обратиться в заключении своем пред Правительствующим сенатом особое внимание высшего судилища на необходимость, согласно 534 ст. у.у.с. и 249, 249.1 и 250 ст. учр. суд. уст., принятия мер к восстановлению неисполненного палатой законного по делу порядка и, вместе с тем, считаю долгом о всем вышеизложенном представить на благоусмотрение Вашего высокопревосходительства, присовокупляя, что дело слушается в Правительствующем сенате 15 апреля и что по-



следовавшая резолюция будет представлена немедленно Вам в дополнение к настоящему представлению.

И. о. обер-прокурора

А. Кони

ЦГА УР. Ф.Р-1655. Оп. 3. Д. 62. Л. 4–40. Рукопись. Копия.

РГИА. Ф. 1405. Оп. 96. Д. 5606. Л. 1–18 об. Рукопись. Подлинник.

Резолюция: Ныне же с прописанием изложенного в рапорте потребовать подробных сведений от прокурора Казанской суд[ебной] пал[аты], от... – объяснение от тов[арища] прок[урора] Сарапульского о[кругного] с[уда] Раевского, прокурора Сарап[ульского] о[кругного] с[уда] и тов. Прок[урора] Казанской суд[ебной] пал[аты] Миллера по поводу неправильных действий, допущенных при производстве дела. 30 марта*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Винберг А. И.* Черное досье экспертов-фальсификаторов. М., 1990; *Ванюшев В. М.* Кин шоры «ыбылэ» Мултан уж? Ижевск, 1994; *Буня М. И.* Короленко в Удмуртии. Ижевск: Удмуртия, 1995; *Шепталин А.* Правовой аспект Мултанского дела в Удмуртии // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Сб. статей / Под ред. К. Мацузато. Сарроро, 2003. С. 225–262; Мултанское дело: история и современный взгляд. Материалы научно-практической конференции. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000; История Удмуртии: Конец XV – начало XX века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004.

2. *Кони А. Ф.* На жизненном пути. Собр. соч. Т. 5, Л., 1929. С. 296–297.

Поступила в редакцию 27.07.2016

V. S. Vorontsov

"...Pay Particular Attention to the Necessity of Taking Action on Legal Order Restoration on the Case ...". On the 120th Anniversary of the End of the Multan Case

The collection of documents kept in the Central State Archive of the Republic of Udmurtia includes a selection of materials on the so-called "The Multan Case" which was false accusation of Udmurt peasants living in the village of Stary Multan of Malmyzhsky District in Vyatka Gubernia for making human sacrifices. Despite numerous violations committed by police and investigating authorities during crime investigation, seven of ten Udmurts involved in the case were found guilty and sentenced to hard labor. This case caused a huge national outcry owing to the Russian public representatives V. G. Korolenko, A. F. Koni, V. I. Sukhodoev, P. M. Bogayevsky, F. A. Patenko, E. F. Bellin, and others. The Senate issued a special decree falsifying the judgement and ordering a retrial. However, only in the third trial, which took place from May 28 to June 4, 1896 in the town of Mamadysh, the defendants' lawyers could prove the illegality of the actions taken by police and investigating authorities and could expose groundlessness of the conclusions of the medical and ethnographic "expertise". As a

* Подпись отсутствует.



result, all the prisoners were justified. The situation is unique as the Senate, the highest judicial authority of the Russian Empire, twice falsified a judgement on the Multan case. The article presents Chief Prosecutor at the Criminal Cassation Department of the Senate A. F. Cony's report to N. V. Muraviev, the Minister of Justice of the Russian Empire. The report described numerous violations made by investigating authorities during the investigation of the Multan case. Explanatory article and comments are attached to the document.

Keywords: Multan case, national policy, fight against paganism, superstitions, falsifications, Senate, V. G. Korolenko, A. F. Koni.

Воронцов Владимир Степанович,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: vvorontsov@rambler.ru

Vorontsov Vladimir Stepanovich,

Candidate of Sciences (History), Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: vvorontsov@rambler.ru

УДК 902.01(045)

К. В. Ванюшева

**ВСТРЕЧА С «ДРУГИМ»:
ПЕРЕПИСКА О. Е. КЛЕРА ОБ ОРГАНИЗАЦИИ
ПОЕЗДКИ БАРОНА Ж. ДЕ БАЯ НА УРАЛ В 1896 г.***



Данная статья представляет собой попытку увидеть глазами уральского исследователя О. Е. Клера образ российской науки кон. XIX в., который вырисовывается через оценки, данные им прямо и косвенно при столкновении с миром зарубежной науки. Любое межкультурное взаимодействие изначально строится на оппозиции «мы-они», «свой-чужой». Исследование восприятия барона Ж. де Бая российскими провинциальными деятелями раскрывает образ «чужого» или «другого», а также противопоставляемый ему образ «себя», «своих». Через взаимодействие с представителем другой страны осознается уровень развития национальной науки, проявляется критический взгляд на организацию археологических исследований на Урале и в России в целом. Таким образом, изучение переписки О. Е. Клера об организации поездки французского археолога барона Ж. де Бай на Урал в 1896 г. – возможный путь познания идентичности российского профессионального сообщества кон. XIX в. и сложившихся в нем стереотипов в сопоставлении с другими. В статье анализируются письма О. Е. Клера 1896 г. разным лицам: В. Г. Дружинину, представителю Императорской Археологической комиссии; Н. Н. Новокрещенных, археологу, председателю Пермской ученой архивной комиссии; Д. П. Соломирскому, местному коллекционеру и меценату. Сначала в их письмах проявляется тягостное ожидание почетного гостя, но после встречи оно сменяется абсолютной расположенностью к французскому ученому, способному, в отличие от местных чиновников, ценить и уважать работу других людей.

Ключевые слова: межкультурные коммуникации, оппозиция «свой–чужой», провинциальное сообщество, отечественная археология, французы на Урале, письменные источники, переписка, О. Е. Клер, Ж. де Бай.

С развитием исторической антропологии и истории ментальности в последние два десятилетия в орбиту исторических исследований с новой силой входит изучение межкультурного взаимодействия и национальной идентич-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта №14-18-03573 ««Поля несуществующего»: неизвестные источники по истории и культуре финно-угорских народов России (поиск, публикация, популяризация)».



ности. Эта проблема решается на основе междисциплинарного подхода, поскольку опыт теоретического изучения столкновения двух разных миров был накоплен в философии, социологии, культурологии, филологии. В 1994 г. журнал «Одиссей» посвятил специальный номер образу «Другого» в культуре разных народов [11]; в 2012 г. «Диалог со временем» опубликовал блок статей «Свой»–«Чужой»–«Другой», отразив успешное применение данного концепта на материале совершенно разных эпох [8; 15].

В истории археологии проблема оппозиции «мы–они» так или иначе рассматривалась в связи с изучением межкультурного взаимодействия столичных и провинциальных, российских и иностранных археологов [2; 9; 10; 14], при раскрытии отношений «ученый–власть» [18]. Важно проследить результаты межкультурной коммуникации в период становления профессиональной археологии в России именно на уровне формирования самосознания провинциальных исследователей.

В статье предпринята попытка увидеть глазами уральского исследователя О. Е. Клера образ российской науки кон. XIX в. через оценки, данные прямо и косвенно при соприкосновении его с миром зарубежной науки. Соприкосновение двух культур запускает в провинции процессы самоанализа уровня развития национальной науки, организации археологических исследований. Таким образом, в изучении переписки О. Е. Клера об организации поездки французского археолога барона Ж. де Бай на Урал в 1896 г. видится возможный путь познания идентичности российского профессионального сообщества кон. XIX в. и сложившихся в нем стереотипов в отношении других. Конечно, О. Е. Клер – тоже приезжий иностранец, что не может не сказываться на его оценках происходящих событий, но к 1896 г. он уже достаточно долго жил на Урале, участвовал в общественной жизни, писал труды по истории, минералогии, ботанике края, так что его можно считать представителем местной корпоративной культуры (т. е. представляющим взгляды и настроения региональной интеллигенции).

Пространство личных писем, в которых обсуждаются необходимые мероприятия для встречи гостя, – отличное поле для исследования первоначальных представлений об этом «Другом», поскольку образ его начинает складываться задолго до реальной встречи. Страхи и опасения, возможные сценарии взаимодействия в уме принимающей стороны задаются смешением «архетипических представлений с впечатлениями повседневной жизни», дополненными сведениями, полученными из книг и от других людей [15. С. 14–15]. Исследуя этот обобщенный образ, необходимо ответить на следующие вопросы: каков сам образ, как он сформировался, почему он таков, каким целям он служит, какие изменения он претерпел и что это говорит о его создателях [15. С. 16].

Амур-Огюст-Луи-Жозеф Бертло, барон де Бай (1853–1931) был представителем старинного французского рода. Не удалось выяснить подробности его образования, в русскоязычной литературе отмечается лишь, что он с ранних пор посвятил себя изучению антропологии и доисторической археологии. В научном плане интересы барона были связаны с палеолитом и эпохой Великого переселения народов. В 1870–1880-е гг. он опубликовал 50 статей по результатам своих исследований и подготовил фундаментальное издание «Доисторическая археология» [12. С. 60].

Жозеф де Бай впервые приехал в Россию уже сложившимся ученым с богатым опытом ведения раскопок и опубликования результатов своих исследований. В 1890 г. он принял участие в VIII всероссийском Археологическом съезде, проходившем в Москве. Он совершил археологические экскурсии по Центральной части страны, посетил Урал, Сибирь, Кавказ, Крым.

Летом 1895 г., путешествуя по России, де Бай впервые посетил Екатеринбург. Целью его поездок по Уралу, вероятно, как и в Сибири, было посещение археологических мест, связанных с эпохой палеолита. Здесь, вместе с ученым секретарем Уральского общества любителей естествознания (УОЛЕ) О. Е. Клером, сопровождавшим гостя по просьбе пермского губернатора, барон совершил три экскурсии на известные археологические и природные памятники региона. Во время поездки он собрал коллекцию древних каменных орудий и фрагментов глиняных горшков. Тогда же де Бай выступил на заседании УОЛЕ с кратким сообщением об археологических находках во Франции и подарил музею общества уникальную коллекцию сувениров, выпущенных предприятиями Парижа, Лиона и Лиможа в честь Франко-Русского союза. Коллекции археологических предметов, собранные на Палкинских стоянках и Шигирском торфянике, он увез во Францию [7. С. 124; 17].

Для подготовки очередного приезда барона де Бай на Урал в 1896 г. О. Е. Клер вел переписку с разными деятелями, в том числе с В. Г. Дружининым – представителем Императорской Археологической комиссии, Н. Н. Новокрещенных – археологом, председателем Пермской ученой архивной комиссии, Д. П. Соломирским – коллекционером, на чьих землях располагались интересные археологические памятники.

Своими научными интересами В. Г. Дружинин был тесно связан с Уралом: в 1890-е гг. он проводил раскопки городищ в Екатеринбургской губ., изучал курганы в Пермской губ. [6. С. 119–120]. Судя по материалам, сохранившимся в Госархиве Свердловской обл., их общение было дружески-деловым, не очень интенсивным, но достаточно продолжительным [3].

Горный инженер Н. Н. Новокрещенных был единомышленником О. Е. Клера. Помимо своей основной деятельности, он занимался просветительской и краеведческой работой. Именно он должен был встретить барона и организовать его пребывание в Перми.

Д. П. Соломирский был известным коллекционером Урала. О. Е. Клер поддерживал с ним доброе знакомство и пользовался расположением мецената, который любезно позволял устраивать научные экскурсии на объекты, расположенные в его владениях, оказывая при этом всю необходимую помощь.

Таким образом, письма всем трем респондентам представляют собой тексты для «внутреннего» пользования, адресованные близким коллегам, соратникам. Это определило специфику содержания и форму изложения: не нужно было бояться откровенных суждений, нарочно восхвалять или принижать объект обсуждения.

В письмах, написанных накануне приезда француза, О. Е. Клер называет его «почтенный гость» [4. Л. 74–75], «знаменитый ученый», «почтенный барон» [4. Л. 1–4], «известный французский археолог» [4. Л. 90–92], в чем выражается уважительное, но достаточно формальное отношение к предстоящей встрече.



Образ французского археолога в восприятии О. Е. Клера формируется на основе личного опыта общения с бароном, поскольку тот уже приезжал в Россию, и эти два увлеченных человека «сдружились прошлым летом» [4. Л. 1–4], а затем переписывались. В Алфавитном указателе к письмам, полученным О. Е. Клером на иностранных языках, можно обнаружить 11 записей о посланиях от барона де Бай с ноября 1895 г. по июль 1896 г. [5. Л. 2], что говорит об интенсивности их общения. Кроме того, несомненно влияние политических настроений на формирование образа: «у меня мои здесь держали совет с представителями города и пр. о порядке и способе встречи <...> франко-русская симпатия на первом плане» – пишет О. Е. Клер [4. Л. 64–67]. Как известно, в 1880–1890-е гг. усиливается франко-русское взаимодействие: займы на государственном уровне и иностранные вливания в российскую промышленность, политическое сближение, выразившееся в подписании в 1893 г. военной конвенции. Благодаря «Русскому роману» Э. М. де Вогюз французское общество открыло для себя мир классической русской литературы, массово стали печататься произведения Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, И. С. Тургенева и др., появляется ряд капитальных исследований, посвященных русской теме.

При взаимодействии «своих» и «других» ярко проявляются национальные особенности характера, влияющие на профессиональную культуру их носителя, выбор им тех или иных моделей поведения. Одна из таких особенностей – безграничное гостеприимство. Стремление угодить гостю может поставить хозяина перед трудным выбором. Особенно это касается иностранцев, поддержание хороших отношений с ними регламентируется дипломатическими отношениями стран. Соответственно, на О. Е. Клера была возложена ответственная политическая миссия – организовать пребывание уважаемого иностранного учёного на должном уровне. Предвосхищая возможное развитие событий и желая не обидеть гостя, а в его лице и всю Францию, О. Е. Клер намеренно ограничивает свои права распоряжаться найденными археологическими ценностями и прибегает к авторитету столичной государственной организации: «Мне думается, что, если я буду состоять в командировке от Императорской Археологической Комиссии с обычными обязательствами, мне легче будет совместить долг гостеприимства с соблюдением интересов Российских музеев» – пишет он В. Г. Дружинину [4. Л. 1–4]. Таким образом, провинциальный исследователь снимает с себя часть ответственности, передавая разрешение вопроса вывоза национальных ценностей на государственный уровень.

Другой вопрос, волнующий О. Е. Клера в связи с приездом гостя, – необходимость более тщательной организации археологической экскурсии, привлечение большего числа специалистов, поскольку «вероятность присутствия барона де Бай потребует от меня разностороннего внимания» – пишет он В. Г. Дружинину [4. Л. 1–4], а в письме к Н. Н. Новокрещенных добавляет: «придется понынчиться с бароном» [4. Л. 64–67]. Все функции участников должны быть четко распределены заранее, чтобы не попасть впросак, не упустить важных деталей разрушаемого ради науки памятника. Вероятно, на основе прошлогоднего опыта сопровождения де Бая О. Е. Клер предполагал, что сам не сможет уделить должного внимания правильности ведения раскопок, фиксации материала, оформлению оправдательной документации.

Особенностью национального самосознания можно назвать чрезвычайную скромность, принижение собственных заслуг. О. Е. Клер относит себя к «psevdo археологам» [4. Л. 151–154], любителям, даже дилетантам. И это несмотря на 20-летние занятия археологическими исследованиями и сообщения на заседаниях УОЛЕ по проблемам истории древнейшего населения Урала.

Немало о восприятии французского ученого российской провинцией скажет анализ страхов и опасений О. Е. Клера по поводу приезда барона. Судя по тому, что древности, собранные во время прошлогоднего приезда, барон с разрешения местных властей увез во Францию, вероятно, он и в этот раз надеется на пополнение своих коллекций. «Я, хотя и дорогой ценой участия такого знаменитого ученого в исследовании Урала, однако вовсе не сочувствую уходу за границу таких предметов, естественное место которых в России», – пишет В. Г. Дружинину обеспокоенный О. Е. Клер [4. Л. 1–4]. Дилемма стояла весьма непростая: или ради развития российской науки показать профессионалу наиболее любопытные памятники, но тогда согласиться отдать часть уникальных находок за границу, или (в целях сохранения национального достояния на Родине) отвести его на заведомо менее интересные объекты, которые не сулят ничего нового, но и, возможно, отказаться от научных открытий.

Причина опасений была вполне объективной. Интерес иностранных ученых к отечественным древностям объясняется господствовавшей тогда гипотезой о том, что древние европейские народы познали обработку металлов, земледелие и скотоводство через переселенцев с территории России. Урал в этом отношении считался одним из наиболее перспективных мест для изучения. Провинциальный исследователь Н. А. Рыжников, одно время работавший вместе с О. Е. Клером, писал в 1907 г. в Московское археологическое общество, что за границу уходит «9/10 собираемых на Урале древностей» [16].

Для О. Е. Клера решение вопроса в данном конкретном случае было очевидно: «в прошлом году я и повез почтенного барона на старые раскопки мои и покойного М. В. Малахова, где он и набрал хотя и немало интересных предметов, но такие, какие уже имеются и здесь, и в Петербурге» [4. Л. 1–4].

Другого рода его опасения были связаны с необходимостью занимать барона, всецело организовывая его досуг. Проблемой при этом мог стать обычный дождь: «Если будет такая погода при де Бай, куда я с ним денусь?» – пишет он Н. Н. Новокрещенных: на экскурсию не поедешь, «в музее красят и штукатурят», в квартире «печи переключивают», а значит, поработать с коллекциями не будет никакой возможности [4. Л. 64–67]. Это влечёт за собой другую опасность – «разные нарушения обычного порядка»: обильные застолья с нарушением диеты и крепкими алкогольными напитками [4. Л. 64–67]. Традиционные знаки гостеприимства для О. Е. Клера, с его больным желудком, были страшным испытанием.

При всем уважении к французскому археологу в письмах провинциального уральского исследователя проявились черты стереотипного мышления по отношению к *другим* – убеждение в превосходстве всего *своего* над *чужим*. Так, противопоставление «своих» и «чужих» проявляется в ироничном предложении О. Е. Клера устроить для Ж. де Бая поездку с С. И. Сергеевым «для ознакомления с прелестями способов передвижения в таких дебрях» [4. Л. 64–67]. Образ



иностранных ученых как рафинированных господ, не имеющих представления о реальных трудностях, с которыми сталкивается рядовой археолог в России (например труднодоступность некоторых археологических объектов), противопоставляется образу «своих» как выносливых и привыкших ко всему.

Мысли о приезде барона у принимающей стороны вызвали разные чувства: предвкушение встречи с уважаемым ученым, волнение о бытовой стороне организации поездки, напряжение по поводу возможной необходимости отдать интересные археологические находки, ироническое представление: как барон будет пробираться к памятнику через труднопроходимые уральские дебри. Однако при всей парадности фасада встречи почтенного французского гостя, образ «другого», возникший в переписке об организации его поездки, сводится к ожиданию прибытия большого капризного ребенка. Его надо всецело опекать, развлекать, дарить игрушки и быть готовым отдать то, что ему понравится. Возможно, это было вызвано ревностным отношением к иностранцам в целом, которые, располагая лишь финансовыми средствами, собирали сливки с найденных в стране древностей.

Противопоставляемый же образ «себя», «своих» обладает чертами взрослого сознательного человека, организованного, думающего об общем благе. Судя по расставленным автором акцентам и поднимаемым темам, археологическая наука на Урале находится в руках опытных людей, знатоков своего дела, истинных патриотов, болеющих за развитие научных знаний. Ко всему прочему – скромных и не выпячивающих своих достоинств.

После отъезда барона письма О. Е. Клера, напротив, содержат больше восхищения, преклонения перед иностранным ученым, без негатива и претензий. Образ «другого» трансформировался: первоначальные опасения не оправдались, и встреча прошла гладко. Поездка Ж. де Бай на Урал летом 1896 г. укрепила дружеские отношения русских и французских археологов. В письме А. П. Карпинскому О. Е. Клер называет барона *persona grata*, одним из инициаторов франко-русского союза; и отмечает, что тот «имеет прекрасную привычку восхвалять в своих отчетах Россию и все русское» [4. Л. 151–154]. Новый образ француза, возникший в представлении О. Е. Клера летом 1896 г., – это тот, которого ждут с огромным желанием: он показал себя благодарным, способным видеть и ценить оказанное ему внимание, восхищаться работой других людей. Кроме того, он заслужил уважение местных исследователей своим детальным знанием многих интересных в научном отношении местностей в России.

Всего французский ученый был в России 14 раз. Помимо центральной части страны и Урала, он путешествовал по Сибири (до Енисея) и в Закавказье. По результатам этих поездок он издал многочисленные этнографические и археологические брошюры: «От Волги до Иртыша», «Ананьинский могильник в Вятской губернии», «Черемисы и вотяки», «Остяки и Башкиры», «От Пензы до Минусинска» и др. [1; 13. С. 462].

Во время своего последнего пребывания в России (с июля 1914 по октябрь 1920 гг.) де Бай был арестован и брошен в тюрьму на Лубянке. Освободили его благодаря вмешательству мадам Троцкой, которая выдала его за сотрудника Московского исторического музея. Несмотря на испытания, выпавшие на долю

барона де Бай в России, он до последних своих дней не переставал верить в процветание и научное сотрудничество двух родных ему стран.

Далее впервые приведем сами письма (исключение составляет послание В. Г. Дружинину от 3 февраля 1896 г., которое уже было опубликовано [3]). Они обнаружены нами в Госархиве Свердловской обл., в личном фонде Клера. Письма расположены в хронологической последовательности, приводятся в современной орфографии, пунктуация О. Е. Клера.

№ 1

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Никифорович!

На днях я получил письмо от Бароне де Бай, выехавшего из Москвы 1 сего июня; он пишет, что остановится в Нижнем, Казани, Болгарах, Елабуге и Перми. Вам в Перми, конечно, придется, как главному представителю Уральского общества, познакомиться с бароном, хотя, вероятно, не очень долго, ибо если Федор Александрович не вернулся из Нижнего, едва ли де Бай найдет много там предметов исследования. Недурно бы устроить ему поездку с С. И. Сергеевым в его пещеры, преимущественно для основательного ознакомления с прелестями способов передвижения в таких дебрях. Если нет, то нельзя ли Вам вести его в Кизеловскую пещеру, более доступную, хотя, быть может, без явных следов древнего обитания; заодно Вы добыли бы материалы для детального описания оной. – Считал прекрасной прогулкой вперед и обратно до Верх-Нейвинска сущую тратою времени, я намерен выехать туда к нему на встречу и тогда же сопутствовать ему на Шигирский прииск, а оттуда уже в Екатеринбург. – У меня мои здесь держали совет с представителями города и пр. о порядке и способе встречи. В общей сложности все должно выйти вроде прошлогоднего, хотя с некоторыми вариациями: франко-русская симпатия на первом плане. – В Екатеринбурге барону нечего будет делать: в музее штукатурят и красят, а у меня в квартире печи перекалдывают, так что придется совсем выйти из *<нрзб>* на время.

Как только определится время выезда барона из Перми, пожалуйста, телеграфируйте мне, чтобы не вышло излишней поспешности в наших действиях.

Здесь вот уже дней 10, как дождь идет почти беспрестанно, так что, вместо отдохновения на экскурсиях со своими ребятами, задыхаемся здесь от печной пыли. Мое здоровье все в одном положении: малейшие случаи нарушения диеты вызывают сильные боли в желудке; лечусь, да толку мало. Поэтому заранее опасаясь приезда де Бай и сопряженных с ним разных нарушениях обычного порядка: вот около месяца, как я к водке и не прикасаюсь, нигде не бываю и питаюсь преимущественно канцелярщиною. Наша новая комиссия *<нрзб>*.

Если будет такая погода при де Бай, куда я денусь с ним?

Пожалуйста, напишите Ваши соображения по нашим делам. Будьте здоровы. Глубочайший поклон супруге Вашей и детям. Дай Бог вам всего хорошего во всех отношениях.

Искренне преданный Вам О. Клер

Екатеринбург 11 июня 1896 г.

ГАСО. Ф. 140. Оп. 1. Д. 3. Л. 64–67.

№ 2

Милостивый государь,

Глубокоуважаемый Дмитрий Павлович!

В скором времени приедет Барон de Baue; который, сильно заинтересовавшись подаренными Вами фотографиями Сысертских древностей, намерен навестить Вас и уделить несколько дней на экскурсии по Вашим дачам (гора Думная, Караульная и др.,



озера Щелкун и Багаряк). Узнав вчера от Пети Кронеберг, что Вы собираетесь ехать за границу и что, следовательно, нельзя надеяться застать Вас дома, осмеливаюсь покорнейше просить Вас сделать распоряжение об оказании Барону некоторого содействия при посещении им Ваших владений. Если мое здоровье позволит, я намерен совершить эти экскурсии с ним, и желал бы в таком случае, чтобы половина находок была назначена для нашего музея, конечно, если последует на то Ваше разрешение.

Я заранее убежден, что местные распорядители *propriu moto* сделают возможное для нашего почетного гостя, но мне думается также, что Вам будет приятно уполномочить их действовать в данном случае от Вашего имени.

Примите уверения в совершенном уважении и искренней преданности, с которой имею честь быть,

Глубокоуважаемый Дмитрий Павлович,
Покорнейшим Вашим слугой О. Клер
Екатеринбург 17 июня 1896 г.
ГАСО. Ф. 140. Оп. 1. Д. 3. Л. 74–75.

№ 3

17 сент. 1896

Милостивый государь, Глубокоуважаемый Дмитрий Павлович!

<...>

Боюсь, что я несколько злоупотребил оказанным Барону, а по пути и мне, гостеприимством и вниманием, взяв с собой своих сыновей. Положим, что они были бесполезны во время наших экскурсий, так как молодые их глаза с детства приучены к наблюдательности, – но все же считаю долгом извиниться за причиненные их присутствием лишние хлопоты вашим главным служащим, тем более, что прием, везде оказанный ими нашей экспедиции, превзошел все, что встречал Барон в нашем крае, о чем он вспоминает с особенным чувством почти в каждом письме.

ГАСО. Ф. 140. Оп. 1. Д. 3. Л. 109–110.

№ 4

Екатеринбург

29 декабря 1896 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Никифорович!

Не имея опять возможности приехать и лично поздравить Вас и Ваших всех с праздниками Рождества Христова и Нового года, шлю Вам сердечные пожелания доброго здоровья и вообще всякого благополучия. Год тому назад Вы были здесь и отдыхали после пожара музея! – Должно быть, это 29 число декабря не из счастливых: сегодня вышел первый номер «Урала», но увы! Таким комом, что уже совестно.

<...>

Приезжал сюда г. Губернатор, я явился к нему в надежде, что спросить про Общество и что удастся услышать от него какие-либо <нрзб> указания: ни слова! Он поздравлял со званием, отхлопотанным Бароном де Бай: поменьше бы почестей бесполезных и побольше поддержки фактической! На деле же эти заморские отличия только раздражают мое ближайшее начальство и ухудшают мое и без этого незавидное положение: колкие слова, насмешки, но ни одного намека даже вроде поздравления. Конечно, мне было бы несравненно приятнее оставаться в своем углу и без почестей и без оскорблений! Все больше и больше завидую Наталье Николаевне и мечтаю о спокойном уголке где-нибудь по соседству с ней.

<...>

Преданный Вам О.Клер

ГАСО. Ф. 140. Оп. 1. Д. 3. Л. 177–179.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Башмаков А.* Маркиз де Бай (исследователь доисторических древностей России). 1853–1931 [Эл. ресурс]: Возрождение. 1931. № 50. 11 июня. С. 4. URL: <http://historicperiodicals.princeton.edu> (Дата обращения: 28.11. 2015).

2. *Ванюшева К. В.* Сотрудничество уральских археологов с Московским археологическим обществом (по материалам переписки) // VI Берсовские чтения: материалы конференции. Екатеринбург, 2011. С. 16–20.

3. *Ванюшева К. В.* Письма О. Е. Клера В. Г. Дружинину как источник по истории изучения финно-угорских народов // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 1. Ижевск, 2015. С. 99–111.

4. Государственный архив Свердловской области. Ф. 140. Оп. 1. Д. 3.

5. Государственный архив Свердловской области. Ф. 140. Оп. 1. Д. 41.

6. *Длужневская Г. В.* Археологические исследования в Европейской части России и на Кавказе в 1859–1919 годах (по документам Научного архива Института истории материальной культуры РАН). СПб., 2014. 218 с.

7. *Зорина Л. И.* Уральское общество любителей естествознания. 1870–1929. Из истории науки и культуры Урала // Учен. зап. Свердловского областного краеведческого музея. Екатеринбург: Банк Культурной Информации, 1996. 208 с.

8. *Мальшева С. Ю.* «Свое», «чужое» и «чуждое» в сфере досуга: опыт рефлексии и саморефлексии горожан второй половины XIX – начала XX в. // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 362–371.

9. *Мельникова О. М.* Петербургские и московские реминисценции в историографическом процессе археологии Удмуртии (заметки к постановке проблемы) // Финно-угры – славяне – тюрки: опыт взаимодействия (традиции и новации). Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. С. 468–472.

10. «Надо торопиться жить, торопиться работать»: письма А. С. Лебедева А. М. Тальгрену / Публ. С. В. Кузьминых, О. М. Мельниковой, К. В. Ванюшевой // Вестник Удмуртского университета. Вып. 2. Сер. «История и филология». Ижевск, 2008. С. 171–200.

11. *Одиссей: человек в истории.* 1993: Образ «другого» в культуре / Отв. ред. А. Я. Гуревич. М., 1994. 330 с.

12. *Орехова Н. А.* Барон Жозеф де Бай: Сибирский след // Енисейская провинция: Альманах. Вып. 1. Красноярск, 2004. С. 60–65.

13. *Пиле К.* Французы – исследователи керченских древностей // Боспорские исследования. 2014. № 30. С. 461–468.

14. *Платонова Н. И.* История археологической мысли в России. Вторая половина XIX – первая треть XX века. СПб.: Нестор-история, 2010. 316 с.

15. *Репина Л. П.* «Национальный характер» и «образ другого» // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 9–19.

16. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1628. Оп. 1. Д. 83. Л. 16–17.

17. *Савченко С.* Уральские экскурсии барона де Бая [Эл. ресурс] // URL: <http://www.uole-museum.ru/news/566-2011-07-14-07-41-18> (Дата обращения: 16. 04.2015).

18. *Смирнов А. С.* Власть и организация археологической науки в Российской империи (очерки институциональной истории науки XIX – начала XX века). М.: Институт археологии РАН, 2011. 592 с.

Поступила в редакцию 29.07.2016



K. V. Vanyusheva

Meeting with “the Other”:

O. E. Claire’s Correspondence on Organizing Baron J. de Baye’s Trip to the Urals in 1896

The paper attempts to reconstruct the image of the late nineteenth-century Russian science through the eyes of the Ural researcher O. E. Claire whose correspondence serves as the source for this research. These letters are about the French archeologist baron de Baye’s arrival to Russia. Any cross-cultural communication is initially based on a dualistic opposition us / them. The research into Russian provincial public figures’ perception of baron de Baye helps to understand the image of "them" or "others" and also the opposed image of «us». Interaction with the foreign scientist helps to evaluate the level of development of the Russian science and to look critically at the organization of archaeological researches in the Urals and in Russia in general. Thus, the study of O. E. Claire’s correspondence on the organization of baron J. de Baye’s trip to the Urals in 1896 is a possible way to analyze the late nineteenth-century Russian professional community, its features in comparison to the other world. The author analyzes O. E. Claire’s letters written in 1896 to different persons, for example V. G. Druzhinin, the representative of the Imperial Archaeological commission, N. N. Novokreshchennykh, the archeologist and the chairman of the Perm Scientific archival commission, and D. P. Solomirsky, the collector and the philanthropist. At first their letters expressed burdensome expectation of the guest, but after meeting him it changed to the authors’ favour to the French scientist who was capable to appreciate and respect other people’s work unlike local authorities.

Keywords: cross-cultural communication, opposition us / them, provincial community, Russian archeology, French in the Urals, written source, O. E. Claire, J. de Baye.

Ванюшева Ксения Викторовна,

кандидат исторических наук, младший научный сотрудник,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

E-mail: vankusu@inbox.ru

Vanyusheva Kseniya Viktorovna,

Candidate of Sciences (History), Junior Research Associate,

Udmurt Institute of History, Language and Literature

of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4

E-mail: vankusu@inbox.ru

УДК 398.32(=511.132)

А. А. Чувьюров

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В СЕЛЬСКОМ ЛАНДШАФТЕ КОМИ-ЗЫРЯН



В статье анализируются представления коми сельского населения о сакральных местах. В сельском социуме к таковым относятся кладбища, родовые земельные участки (*мушуд*). Согласно верованиям коми, в каждой местности есть свой дух-хозяин, почтительное отношение которому является залогом благополучного пребывания на этой территории. По представлениям коми, существовали капризные озера («*сарја*»), которые обладают особой чувствительностью к поведению рыбаков. Успешный лов рыбы в этих озерах был возможен только при строгом соблюдении особых предписаний. Урочища, овраги и прочие низменные места в рассказах информантов часто выступают местом обитания нечистых духов. И наоборот, возвышенности, в частности некоторые горные вершины Урала (*Тэлпоз-Из*), в коми оронимических легендах выступают местом обитания дохристианских коми божеств (бог *Шуа*).

Ключевые слова: коми-зыряне, кладбища, низменные места, горные вершины, озера, родовые земельные участки (*мушуд*), этнографические группы, историко-культурные зоны, ареал, регион, диалект, бассейн Печоры, верхнепечорские коми, коми-ижемцы, русские-устылимы, старообрядцы, православные.

Конструирование сакрального пространства в традиционной культуре коми-зырян включает сложную конфигурацию христианских и дохристианских верований.

Важное место в сакрализации окружающего пространства занимает культ предков. По представлениям коми, благополучие и неблагополучие во многом зависит от почтительного отношения к памяти своих предков. Эта связь с предками последовательно поддерживалась человеком. «Всякий, отправляющийся в далекий путь, – пишет В. П. Налимов, – берет с собой из подполья горсть земли. Эта земля избавляет его от несчастий, спасает от тоски по родине» [10. С. 4–5].

Новый дом, отмечает В. П. Налимов, «старались построить на том месте, где был старый, где жили деды и где обитают души предков». Если же обстоятельства вынуждали человека поменять место жительства, то «дедовское место», где



жили и имели дом его предки, должно было быть заселено кем-то из ближайших родственников. Считалось, что нарушение этих негласных предписаний влечет за собой несчастье ослушникам – «предки-покровители лишают дерзких счастья прежнего дома, т. е. своего покровительства» [10. С. 5].

Существовала связь человека с его родовым наделом, которая имела особую жизненную силу и называлась *мушуд* ‘счастье земли’. «Самым тяжким преступлением, – отмечает В. П. Налимов, – считается украсть “мушуд”, т. е. счастье земли. Для этого вор берет горсть земли с чужой пашни и говорит: “Доброе счастье, последуйте за мной, теперь давайте мне хороший урожай!” Такого преступника совсем не принимают в загробный мир; он является к живым, плачет и рассказывает о своем великом грехе» [10. С. 16].

Сакральное место в сельском социуме – кладбища. Пренебрежение родовой памятью, неисполнение ритуальных действий, связанных с культом предков, по воззрениям коми-зырян, становилось причиной различных невзгод человека: счастье (*шуд*) оставляло его, несчастье (*шоо*) крепко привязывалось к нему. Усопшие, согласно архаичным представлениям, гарантируют хороший урожай, достаток в семье (*шуд*), поэтому по отношению к ним проводились определенные ритуальные действия [8. С. 17]. «В Ильин день, – отмечает В. П. Налимов, – один из живущих членов семьи мужского пола обходит поля, смотрит, как зреет хлеб. Просит усопших о хорошем урожае, срывает несколько колосков, приходит домой и кладет их к образам. Тогда женщина-хозяйка разламывает горячий пирог, просит усопших угощаться “вошйыны”, и тоже молит их о хорошем урожае» [10. С. 5]. Угощения усопших особым кушаньем *чомёр* производились в начале и конце жатвы, причем *чомёр* выставляли на межу, разделяющую два поля [10. С. 5].

Поминальными днями для православного населения были дни «вселенских родительских суббот» – Радоница, Троицкая и Дмитриевская субботы. На Верхней Вычегде (Усть-Куломский р-н Республики Коми) на кладбищах проводятся общерелигиозные сельские богослужения с поминовением усопших. Как правило, такие богослужения проходят в дни местных, сельских престольных праздников: в с. Усть-Нем, д. Шахтсикт таким праздником является Рождество Иоанна Предтечи (*Иван лун* – 24 июня / 7 июля); д. Вомынбож – Св. апп. Петра и Павла (*Петыр лун* – 29 июня / 12 июля). В д. Кекур днем общедеревенского богослужения и поминовения усопших является первое воскресенье после Петрова поста, который здесь называют *Енвайлан лун* (‘День, когда выносят «Бога» – выносят иконы’). Молебны на кладбище проводятся возле особых поминальных крестов, которые устанавливаются в центре кладбищ для совершения общественных поминальных богослужений. Такие кресты зафиксированы нами в ряде верхневычегодских сел и деревень: в сс. Мыелдино, Усть-Нем, Пожег, дд. Шахтсикт, Вомынбож, Кекур (фото 1), Пожегдин. Преобладающая форма – 8-конечные кресты, но встречаются и 6-конечные (с. Мыелдино, д. Шахтсикт). Размер крестов колеблется от 1,7 до 2 м. Возле крестов имеются столы для приношений. Надписи на крестах отсутствуют. На некоторых крестах (с. Мыелдино) повязано полотенце (фото 2).

Подобные общественные молитвенные богослужения были характерны и для других вычегодских деревень. В докладной записке уполномоченного



Фото 1. Поминальный крест на деревенском кладбище. Республика Коми, Усть-Куломский р-н, д. Кекур.
Фото А. А. Чувьорова. 2001 г.



Фото 2. Поминальный крест на деревенском кладбище. Республика Коми, Усть-Куломский р-н, с. Мыелдино.
Фото А. А. Чувьорова. 2001 г.



Фото 3. Молебен с водосвятием возле памятного креста на месте часовни иконы Тихвинской Божьей Матери. Республика Коми, Усть-Куломский р-н, с. Мыелдино.
Фото А. А. Чувьорова. 2001 г.



Фото 4. Молебен с водосвятием возле памятного креста на месте часовни иконы Тихвинской Божьей Матери. Республика Коми, Усть-Куломский р-н, с. Мыелдино.
Фото А. А. Чувьорова. 2001 г.



Фото 5. Молебен с водосвятием возле памятного креста на месте часовни иконы Тихвинской Божьей Матери. Республика Коми, Усть-Куломский р-н, с. Мыелдино.
Фото А. А. Чувьорова. 2001 г.



Фото 6. Молебен с водосвятием возле памятного креста на месте часовни иконы Тихвинской Божьей Матери. Республика Коми, Усть-Куломский р-н, с. Мыелдино.
Фото А. А. Чувьорова. 2001 г.



Совета по делам Русской Православной церкви при Совете Министров Коми АССР М. Пунегова читаем: «Докладная записка о положении и деятельности религиозных общин и духовенства на территории Коми АССР на 1 января 1964 г.», где, в частности, сообщается следующее: «В поселках Смолянка и Усть-Нем база православные совершают молитвенные собрания под открытым небом на кладбищах, где ими сооружен большой крест, рядом длинный стол и скамейки для сидения. В Смолянке, например, на молениях бывают до 150 верующих. Аналогично богослужения проводятся в с. Усть-Нем и Лебяжск» [6. С. 8].

В сакральную топографию сельского ландшафта коми-зырянских поселений включены различные христианские культовые здания (храмы, часовни) и общедеревенские святыни (почитаемые источники, деревянные кресты и др.).

По функциональному назначению общедеревенские почитаемые деревянные кресты бывают нескольких типов:

1) *Памятные кресты* устанавливали на местах бывших часовен, церквей. Такие кресты зафиксированы нами в с. Мыелдино (Усть-Куломский р-н) и д. Коптюга (Удорский р-н): с. Мыелдино – часовня иконы Тихвинской Божьей Матери (д. *Денисикт*), часовня свт. Николая Мирликийского (д. *Курьядор*), и часовня св. вмц. Екатерины (д. *Коджувдор*); д. Коптюга – часовня на кладбище. Все эти кресты восьмиконечные деревянные, они были установлены после закрытия и разрушения часовен; несколько раз обновлялись.

В кон. 1980-х гг. деревянные кресты на месте ряда часовен (иконы Тихвинской Божьей Матери и св. вмц. Екатерины – с. Мыелдино) были заменены более долговечными восьмиконечными металлическими крестами. Функционирование их в обрядовой жизни сельского социума зависит от ряда факторов, в частности от того, насколько важную роль играла часовня в жизни прихожан. Так, нам не удалось зафиксировать бытование каких-либо обрядов, приуроченных к кресту на месте часовни свт. Николая Мирликийского в с. Мыелдино, в то время как два других памятных креста (у часовни иконы Тихвинской Божьей Матери и св. вмц. Екатерины) играют важную роль в религиозной жизни села. Наибольшим почитанием пользуется крест на месте часовни иконы Тихвинской Божьей Матери. К 2000-летию христианства настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви о. Тихоном был установлен (по соседству с двумя металлическими крестами) восьмиконечный деревянный крест высотой около 2,5 м. На нем помещена выполненная на картоне икона Христа Спасителя. Рядом с крестом стоит стол для водосвятия. Ежегодно в праздник иконы Тихвинской Божьей Матери (26 июня / 9 июля) о. Тихон в присутствии прихожан церкви совершает молебен с водосвятием (фото 3–6). По рассказам информантов, в прошлом, в день праздника иконы Тихвинской Божьей Матери, ко кресту, установленному на месте часовни, приходили больные; крест обвешивался детскими платьями, пеленами, полотенцами, платками, принадлежащим людям, страдающим тем или иным недугом. Таким образом, этот крест изначально сочетал в себе функции двух групп: памятных и поклонных крестов. Подобное отношение к этому кресту обусловлено религиозно-семиотическим статусом, который был прежде у этой часовни. Согласно местной легенде, часовня была построена на месте явления иконы Тихвинской Божьей Матери, так что от почитания явленной иконы будет



зависеть благополучие сельского социума: «Мьелдино будет благополучным до тех пор, пока в нем будут отмечать праздник иконы Тихвинской Божьей». Согласно другой легенде, Богородица сама приплыла на камне; этот крест называют *крест Явленной Божьей Матери* [14].

2) *Обетные кресты* устанавливались в связи с бедствиями (пожар, наводнение, мор, засуха и др.). Функциональное их назначение в преодолении кризиса, постигшего сельский социум. Безусловно, ситуации бедствия вследствие их непохожести не предполагают единого сценария преодоления кризиса, в частности, установление обетных крестов. Так, если для таких бедствий, как мор, засуха (и, возможно, наводнение), мы можем предполагать сооружение деревянных крестов непосредственно во время кризисной ситуации, то в ряде других случаев (например пожар) обетные кресты появлялись уже после преодоления бедствия (как знак обета).

Как и в случае с памятными крестами, первоначальное функциональное назначение этих крестов со временем могло изменяться. В этом отношении показателен пример креста из с. Ижма, зафиксированного Т. А. Крюковой и М. А. Браун в 1959 г. во время экспедиции в Коми АССР. Съемка выполнена в двух видах. К первой из фотографий (фото 7) сделана следующая запись: «Крест деревянный – предмет религиозных верований – поставлен на месте возникновения пожара (как оберег), от которого пострадало село в нач. XX в.» [2. № 59]; ко второй – «Крест деревянный большой (предмет религиозных верований), на котором прикреплены лоскутки ткани, с изображением на некоторых из них креста (старообрядческого). Эти лоскутки являются предметами жертвоприношений различных людей. Со слов пожилой женщины известно, что она “повесила на крест свой любимый шелковый платок, чтобы сын с войны домой вернулся” [2. № 60]». Как видно из этих записей, расширилось функциональное назначение креста: он стал восприниматься не только как оберег от пожара, но и как средство, способное защитить от других бедствий. Аналогичные по форме кресты бытовали и в других ижемских селах (с. Сизябск).

3) *Охранительные кресты* – устанавливались в различных местах сельской округи для охраны посевов и деревенского коллектива от различных бедствий. По функциональному назначению охранительные близки к обетным как защита сельского социума от бедствий. Различие

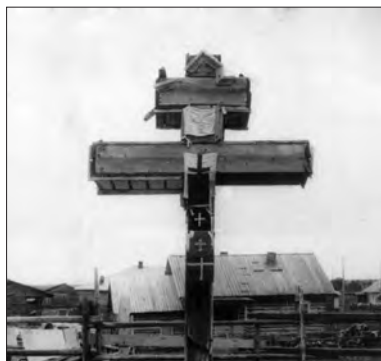


Фото 7. Обетный крест в с. Ижма. Коми АССР, Ижемский р-н, с. Ижма. Фото Т. А. Крюковой и М. А. Браун в 1959 г. во время экспедиции в Коми АССР. АРЭМ, Ф. 374-59



Фото 8. Охранительный крест. Коми Автономная область, Усть-Куломский р-н, с. Дон. Фото Т. А. Крюковой. 1935 г. АРЭМ, Ф. 6055-44/1



Фото 9. Крест Михаилу Архангелу. Республика Коми, Удорский р-н, с. Муфтюга. *Фото А. А. Чувьурова. 2002 г.*



Фото 10. Крест св. Николаю Чудотворцу. Республика Коми, Удорский р-н, с. Муфтюга. *Фото А. А. Чувьурова. 2002 г.*

между обетными и охранительными крестами состоит в том, что если первые устанавливаются в память о реально происшедшем бедствии и нередко непосредственно в момент кризиса (как средство, способствующее его преодолению), то вторые не привязаны к конкретному факту, их роль профилактическая – защита от бедствий. Два креста этого типа зафиксированы Т. А. Крюковой в 1935 г. во время экспедиции в Усть-Куломский р-н: обетный крест в селах Дон и Усть-Нем. В коллекционной описи к фотографии из с. Дон (фото 8) имеется следующая запись: «Крест деревянный, восьмиконечный, врытый в землю, стоит у задней стены деревянной избы, около изгороди. <...> Такие кресты в дореволюционное время ставились хозяевами (во дворе, около дома или на поле) “по обету”, якобы для излечения от болезней или для отогнания нечистой силы от дома (например, в случае если в доме “чудится”, т. е. слышатся непонятные звуки); во время крестных ходов около таких крестов служили молебны с водосвятием» [1. № 44/1,2]. Такую же форму имел и крест из с. Усть-Нем и установлен для тех же целей: для защиты сельской округи от различных бедствий [1. № 45]. Судя по фотографиям, надписи на этих крестах отсутствовали.

Подобные кресты существовали и среди коми-ижемцев [2. № 51]. Выбор небесных покровителей, которым приурочены эти кресты, зависит от вида стихий, от которых ищут защиту. Так, в 2002 г. в с. Муфтюга (Удорский р-н) нами зафиксированы три деревянных восьмиконечных креста (высотой около 2 м). Кресты именные – Михаилу Архангелу (фото 9), Николаю Чудотворцу (фото 10), Богородице Неопалимая Купина (фото 11), соответствующими надписями: «Пресвятая Госпоже Богородице Неопалимая Купина моли Бога о нас»; «Святые Архангеле Михаиле моли Бога о нас»; «Святитель Николай Чудотворец моли Бога о нас». На одном из крестов (Николаю Чудотворцу) помещена небольшая медная икона Распятие. Как удалось выяснить, кресты были установлены в начале 1990-х гг. после ряда трагических событий, постигших жителей деревни: наводнение и в том же году – гибель двух братьев – один сторел



Фото 11. Крест иконе «Богородице Неопалимая Купина». Республика Коми, Удорский р-н, с. Муфтыга. Фото А. А. Чувьорова. 2002 г.



Фото 12. Крест св. вмч. Параскеве. Республика Коми, Удорский р-н, с. Чупрово. Фото О. Н. Смирновой. 2002 г.

в лесной избушке, второй утонул. В данном случае противопоставление покровитель-стихий предстаёт в виде следующих соотнесений: Богородица Неопалимая Купина – пожар; Свт. Николай Чудотворец – наводнение; Михаил Архангел – духовное неблагополучие социума (пьянство и др.). В некоторых других случаях выбор покровителя обусловлен с местными традициями. Так, среди удорских коми особое почитание получил культ св. вмч. Параскевы, в честь которой в XVIII в. в д. Кривой Наволок (совр. – д. Кривое) была построена часовня, одна из местных святынь. Деревянные кресты, посвященные св. вмч. Параскеве поставлены в различных удорских деревнях. Так, в с. Чупрово на берегу р. Йолы стоят два таких креста. Один из них был поставлен в 1960-е гг. М. Я. Давыдовой; это восьмиконечный крест, с навершием (фото 12). Основание его подгнило, и крест врыт заново до нижней перекладины. Крест опоясан полотенцем. Ежегодно в девятую пятницу, отсчитывая от Пасхи, к этому кресту совершается крестный ход местными жителями: проводится молебен, затем – своеобразный обряд «выкупания воды» (*васё Боглысь ньббёны*): каждый из присутствующих поочередно дает мелкие монеты женщине, проводящей молебен; она бросает монеты в реку, затем оттуда вычерпывается вода и ею окатывается тот, чьи монеты были брошены в воду. Назначение этого обряда – личное благополучие его участников.

На Удоре, как и в вычегодских селах, в последние годы наметилась тенденция вместо деревянных крестов устанавливать металлические. Так, в с. Большая Пучкома возле обелиска павшим в Великой Отечественной войне стоит металлический восьмиконечный крест. Он установлен в нач. 1990-х гг. после пожара, постигшего деревню, – для избавления от подобных бедствий.

4) *Престольные кресты*. Такие кресты устанавливались в деревнях, не имеющих церкви или часовни. Ежегодно в дни престольных праздников приезжал священник для проведения службы возле таких крестов. Затем совершался крестный вокруг деревни, с обходом крестов данной округи.



Ряд таких крестов нами зафиксирован в верхневычегодском селе Мыелдино (на территории вошедших в ее состав деревень): в д. *Кирсикт* – крест, приуроченный к празднику Успения Пресвятой Богородицы (15 / 28 августа); в д. *Курьядор* – приуроченный к Преображению Господне (*Шёр Снас* — 6 / 19 августа). Кресты имеют 8-конечную форму, высотой около 1,5 м. К крестам вмонтированы столы. Один из крестов в честь Успения Пресвятой Богородицы был покрыт синей краской. Верхняя часть его обвязана полотенцем, концы которого опускаются вдоль вертикальной перекладины креста; в полотенце просунуты веточки вербы.

Особую группу почитаемых деревенских святынь составляют места явления чудотворных икон и Богородицы. Одной из наиболее почитаемых святынь верхневычегодских коми, связанных с явлением Богородицы, был «Источник явления Божьей Матери» в местечке *Нюр Курья (Куш-шор)*, в 3 км от села Усть-Кулом (фото 13). По рассказам местных жителей, в прошлом там стояла часовня. Одно из местных преданий следующим образом поясняет почитание этого места жителями Усть-Кулома: «В местечке Нюр Курья один мужчина видел явление иконы Пресвятой Богородицы Девы Марии, которая спустилась с ночного неба на белом камне, похожем на *челтан* (круглый хлеб). Эту икону мужчина поутру принес в житник. Но образ сам вышел из житника, и на следующее утро его вновь нашли у источника. Так повторялось три раза. Ночью одной женщине было видение: Пресвятая Богородица просила, чтобы её образ вернули на источник и поставили в храм. Тогда и решили построить часовню для образа прямо на источнике, а на месте явления Божьей Матери – рядом со священным камнем установили большой деревянный крест» [21. С. 14–15]. Часовня на «Источнике явления Божьей Матери» стояла вплоть до 30-х гг. XX в. Сам источник несколько лет назад при строительстве дороги к с. Носим оказался засыпанным, но затем вновь очищен и восстановлен жителями пос. Кебеньель. В 2000 г., по просьбе местных жителей, настоятелем Усть-Куломской Петропавловской церкви о. Ионой на месте часовни был поставлен крест и проведен молебен. В настоящее время молебен возле обетного креста совершается несколько раз в течение года: жители



Фото 13. Молебен с водосвятием возле креста у «Источника явления Божьей Матери». Коми АССР, Усть-Куломский р-н, с. Усть-Кулом.

Фото Ю. В. Гагарина. 1960-е гг.

Фото из архива КНЦ УРО РАН

с. Усть-Кулом, ходят в праздник Сретения иконы Пресвятой Владимирской Богородицы (26 августа / 8 сентября); жители пос. Кебаньель – в воскресенье, перед заговеньем на Петров пост, и на Покров Пресвятой Богородицы (1 / 14 октября). Первое упоминание о молебне в праздник Сретения иконы Пресвятой Владимирской Богородицы среди жителей Усть-Кулома относится к 70-м гг. XIX в. В очерках «Лесное царство» писателя-народника П. В. Засодимского (1878 г.) приводится следующее описание: «Устькулом замечателен тем, что на улицах его в разных местах стоят 22 деревянных креста. <...> В Устькуломе



служат у крестов молебны 26 августа [ст. ст. – А. Ч.], в память избавления от страшного скотского падежа, страшно свирепствовавшего лет 40 назад [в 1830-е гг. – А. Ч.]. Хозяева нескольких дворов обыкновенно складываются вместе и платят священнику за молебен с каждого креста по 20 копеек, и сверх того, к каждому кресту сносится масса пирогов, шанег, блинов и т.п. При этой процессии двое крестьян носят на коромысле колокол, а третий, идущий позади, звонит в него при переходе от одного креста к другому» [7. С. 125–126]. Таким образом, мы видим, что первоначальная мотивировка молебна изменилась и появилась новая, но осталась прежняя соотнесенность с праздником Сретения иконы Пресвятой Владимирской Богородицы.

Именно соотнесенность с тем или иным религиозным праздником во многом определяет полноценное функционирование почитаемого места в религиозно-обрядовой жизни сельского социума. Так, среди жителей села Лебяжск (Усть-Куломский р-н РК) почитается местечко *Сотчем-шор*, что также связано с явлением Богородицы. Согласно местной легенде, к одной женщине как-то под осень пришла странница и спросила, можно ли отдохнуть. Хозяйка ответила, что она может зайти и посидеть погреться. Странница поставила свою котомку у дверей и поднялась на полаты. Через некоторое время по какой-то нужде хозяйка решила выйти во двор. Проходя мимо котомки, она заметила, что в них мелкая речная галька. «Странная какая-то эта женщина», – подумала про нее хозяйка. Когда же хозяйка вернулась в дом, странница заторопилась, слезла с полатей, поблагодарила за прием и, взяв котомку, вышла на улицу. В это время в избу входила соседка. Хозяйка стала ее бранить за то, что она не поздоровалась со странницей. Соседка ответила, что не видела никакой странницы. Тогда хозяйка выбежала вслед за странницей и увидела её идущей через поле. Побежала за ней и догнала около ручья *Сотчем-шор*. Здесь странница исчезла, превратившись в пар. Хозяйка поняла, что это была Богородица. Вот с тех пор и стали почитать это место [12]. В дни больших христианских праздников пожилые женщины приходят к этому ручью, набирают воду из источника и обмывают лицо, руки. Однако каких-либо специальных молебнов и служб в местечке *Сотчем-шор* не проводится, так как это почитаемое место не соотнесено с каким-либо значимым для сельского социума с христианским праздником. Поэтому какой-либо определяющей роли в жизни сельского социума данное почитаемое место не играет.

Особая группа почитаемых сельских святынь, не связанных с определенным календарем, – это святые источники. Основная цель паломничества и служб возле этих источников – исцеление от физических и душевных недугов. В прошлом такие почитаемые источники были известны во многих населенных пунктах. Так, жители с. Мыелдино (Усть-Куломский р-н РК) и окрестных деревень ходили к целебному источнику *Бурддчан ключ* ('Ключ исцелений'), который находился в лесу, в сосновом бору, в 7 км от села. Возле этого ключа, по рассказам информантов, был установлен обетный крест. В прошлом сюда приходили для совершения молебна от различных заболеваний. Еще один целебный источник в с. Мыелдине находился в местечке *Курьядор*. Возле источника тоже был установлен обетный крест. К нему приходили в праздник Покров Пресвятой Богородицы (1 / 14 октября). Сюда же приходили больные, набирали воду из источника, обмы-



вали лицо, руки. Считалось, родниковая вода с этого места наиболее эффективна при глазных болезнях и различных недугах головы. Крест был увешан различными предметами больных: пеленами, платками, полотенцами. Несколько лет назад, при строительстве дороги, родник оказался засыпанным. Новый крест был установлен настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской Церкви о. Тихоном. В религиозно-обрядовой жизни местных жителей продолжают сегодня функционировать лишь источники, соотнесенные с определенными христианскими праздниками.

Среди сысольских коми в 1960-е гг. осуществлялись паломничества к почитаемым источникам в д. Вадыб [9. С. 129–131].

Некоторые из них связаны с именами местных подвижников. Так, жителями верхнепечорской д. Мамыль (Пожег) почитался родник, связанный с личностью известного на Верхней Печоре наставника старообрядцев-поморцев – Изосима Семеновича, русского, в кон. XIX – нач. XX в. жившего неподалеку от деревни в своем скиту. Согласно одному из местных преданий, какой-то женщине во сне явился Изосим и попросил прийти похоронить его. Через два дня она с мужем пришли к избушке, где жил Изосим и нашли его уже умершим. Просьбу старца они выполнили, похоронив его. Спустя некоторое время эта женщина тяжело заболела. Во сне ей вновь явился Изосим и сказал, чтобы она поклонилась его могиле и умылась водой из лесного родника. Женщина пошла в лес, исполнив все, что было велено, и исцелилась. Об этом узнали жители деревни и в случае болезней стали ходить к этому ручью [3. С. 57].

Почитаемые сельские святыни (источники, деревянные кресты и др.) зафиксированы во всех локальных группах коми-зырян, за исключением бассейна Печоры, в верхнем и среднем ее течении – район расселения верхнепечорских коми-старообрядцев. Объяснить этот факт можно тем, что в районе Верхней и Средней Печоры строительство православных (новообрядческих) храмов началось только в последней четверти XIX в. Именно православные храмы, с их культом почитаемых чудотворных икон, на наш взгляд, явились аккумулятором различных фольклорных сюжетов, связанных с сакральными местами явления чудотворных икон и Богородицы.

В иерархии сакральных мест, по представлениям коми-зырян, выделяются возвышенные места и низины.

Одна из значительных вершин Северного Урала – гора *Тэллоз-Из* (1617 м). Она находится в верховьях Щугора. Название в переводе с коми означает ‘гора гнезда ветров’. У местных коми гора *Тэллоз-Из* имеет репутацию предвестника плохой погоды: с вершины горы часто дуют свирепые ветры, несущие облака, дождь или снег.

Ненцы, отмечает А. Регули, эту гору называли *Ньэ-Гэгэ*, что в переводе означает «женский кумир». Мансийское название *Тэллоз-Из – Нэ Пуби* он считает калькой ненецкого топонима [15. С. 164]. Мансийский топоним этой горы *Нэ-Пупыг-Нёр* или *Нэ-Пупыг-Ур* переводится как ‘гора наподобие женщины’. Стражевским, участником экспедиции Э. К. Гофмана, была записана мансийская легенда, так объясняющая происхождение этого топонима: у одного благочестивого манси была строптивая жена, которую в наказание Всевышний превратил в камень и запретил манси подниматься на эту вершину: «если кто осмелится



это сделать, то поднимется такая буря, что смельчак полетит в пропасть» [5. С. 78–79, 93]. Один из мансийских проводников Стражевского так объяснил свое нежелание сопровождать Стражевского при его восхождении на гору *Тэлпоз-Из*: «Вы ходите в большую каменную церковь, и потому вам, пожалуй, и можно всходить на эту гору, а мы (манси. – А. Ч.) и все, кто ходит в небольшую деревянную церковь, непременно будем наказаны уж за одну попытку это сделать» [5. С. 93]. Мансийская легенда о горе *Тэлпоз-Из* была известна и жителям коми печорских деревень. Е. Сошкина, проводившая в 1920-е гг. геологические обследования в верховьях Щугора, пишет, что сопровождающие ее коми неодобрительно отнеслись к ее намерению подняться на вершину *Тэлпоз-Из*. «Зыряне-рабочие, бывшие со мной, – пишет она в своем очерке, – встретили это решение очень мрачно. Дело в том, что зыряне знают остяцкую легенду о Тэлпоз-изе, и потому гора эта и у них имеет репутацию проклятой. Подниматься на нее считается большим грехом, и каждый дерзнувший несет впоследствии тяжелое наказание [19. С. 113]».

П. А. Сорокин от печорских коми записал легенду о горе *Тэлпоз-Из*, сюжет которой напоминает мансийское предание о каменных останцах на плато Мань-пупы-нёр [11. С. 35]: «При входе на гору Тел-поз-из, по рассказам печорских зырян, есть восемь каменных человеческих фигур. Они когда-то были людьми, но при переходе горы, благодаря тому, что шумом рассердили бога-Шуа, они превратились в камень» [18. С. 54].

Весьма близкое к сюжету данной легенды предание верхневычегодских коми было записано О. И. Уляшевым: «За Камень (*Из*) отправилась охотничья артель из семи братьев, которая дошла до “*Морт юр из*” – скалы, похожей на человеческую голову, возле которой нельзя было шуметь. От произведённого шума поднималась буря, пурга, непогода. Один из братьев предложил испытать силу и ловкость возле “*Морт юр из*”, прыгнуть через него. Все братья стали прыгать поочерёдно, и тут же превращались в камни. Так появились возле “*Морт юр из*” ещё семь скал» [20. С. 242].

Еще одно предание, по всей видимости, также связанное с горой *Тэлпоз-Из*, приводит А.С. Сидоров: «На Уральских горах есть озеро Шуаты, где, по мнению окрестного населения, живет дух – Шуа. Говорят, что кто съест на берегу пойманную из этого озера рыбу, ему последняя отсюда уже никогда попадаться не будет» [17. С. 118].

Особым почитанием, как отмечает Б. В. Бессонов, у печорских коми пользовалась также гора *Сабля* (1497,4 м – фото 14). Саблинский хребет в ясную погоду виден на значительном расстоянии по реке Печоре. Многие печорские



Фото 14. Гора Сабля. Приполярный Урал.
Фото А. А. Чувьорова. 2011 г.



коми полагали, что именно *Сабля* – высочайшая вершина Урала. Возле горы *Сабли*, по рассказам печорских коми, обитает Саблинский хозяин, – строгий, жестокий и недоступный. Некоторым из смельчаков, рискнувшим подняться на гору *Сабля*, удавалось повстречаться с Саблинским хозяином, несущимся по горам в виде крутящегося столба. Всякому, кто приходил к горам без почтительного отношения к Саблинскому хозяину, грозила горькая участь быть потерявшимся в горных ущельях. На Урале, по рассказам печорских коми, находится озеро, которое принадлежит Саблинскому хозяину. Из озера текут реки и в Печору, и в Сибирь. В нем воспрещалось ловить рыбу. Сопровождавшие Б. В. Бессонова коми рассказали ему историю о некоем промышленнике, который к рассказам о Саблинском хозяине отнесся как к обычному суеверию и наловил в этом озере рыбу, но, не успев продать наловленной рыбы, умер [4. С. 109–110].

Коми оронимические легенды во многом представляют собой кальку мансийских и ненецких преданий. Усвоению этих фольклорных сюжетов, безусловно, способствовали общие мифо-религиозные воззрения. Согласно им, в каждой местности есть свой дух-хозяин, почтительное отношение к которому – залог благополучного пребывания на этой территории [16, С. 90–96]. Так, коми охотники, устраиваясь на ночлег в лесу под деревом или в охотничьей избушке, просили на это разрешения у дерева или у «хозяина избушки». В противном случае, согласно бытующим среди коми воззрениям, охотника ожидали различные неприятности. И наоборот, соблюдение этих охотничьих предписаний и норм сулило ему полное покровительство приютившего его на ночь дерева или «хозяина избушки» [16. С. 14]. А. С. Сидоров отмечает, что, по представлениям коми, существовали капризные озера («*saŋja*»), обладающие особой чувствительностью по отношению к поведению рыболовов. Успешный лов рыбы в этих озерах был возможен только при строгом соблюдении особых предписаний. При их соблюдении рыба попадалась в большом количестве, в противном же случае сеть вытаскивается абсолютно без рыбы. По мнению рыбаков, это объяснялось тем, что вода в озерах любит чистоту и оскорбляется от осквернения; другие же полагали, что такое «странное поведение озера» связано с тем, что в них обитает некий хозяин. А. С. Сидоров приводит легенду, связанную с озером *Сим-ты* («Навозное озеро») в Прокопьевской волости. Согласно легенде, однажды какому-то рыбаку, закинувшемуся сеть на этом озере, попало много крупных лещей. При виде такого улова он сказал, что если столь же много будет попадаться в сеть рыбы, то ему некуда будет девать улов. После этого он снова закинул свои сети, но когда вытащил их, вместо рыбы там был горячий конский навоз. Чтобы примириться с капризным озером, рыбаки предварительно окуривали себя и, прежде чем идти к этому озеру, испрашивали у кого-либо из окружающих разрешения на рыбную ловлю. Кроме того, перед тем как приступить к рыбалке, необходимо было трижды зачерпнуть воды из озера в свой пустой пестерь для рыбы ладонью, обращенной вниз [17. С. 118–119].

Урочища, овраги и прочие низменные места часто в рассказах информантов выступают местом обитания нечистых духов. Так, в с. Соколово (Печорский р-н РК) таким местом считается *Пок-шор* («Покойницкий ручей»), в д. Аранец и Концебор (Печорский р-н РК) – это урочище Ямное (Грубое). Вот случай из



быличек, связанных с этим местом: «С одной женщиной такое случилось. Доехала до Ямной, и там у нее лошадь распряглась. Дуга улетела куда-то в сторону. Попыталась запрячь лошадь, но ничего не получилось. Только и слышно, рассказывала она, как бесы смеются: “ихи-ихи”. Самих бесов не видно, только смех их слышала. Затем она, как ей советовали поступать в таких случаях, развернула лошадь к саням и так головой в обратную сторону стала запрягать. Надела хомут и вновь развернула лошадь. А та не может сани с места сдвинуть (столько бесов село в сани). И опять слышно: “ихи-ихи”. А бесов не видно (человек их не может увидеть). Тогда она взяла топор и обстучала кругом саней. А бесы визжат, кричат. После этого только сани тронулись с места. А наутро, она на санях увидела кровавые пятна, в тех местах, где стучала топором. Много всяких таких дел там раньше происходило» [13].

Таким образом, сакральное пространство в сельском ландшафте коми-зырян конструируется на основе различных архаичных представлений – христианских и дохристианских верований. Христианская символика во многом оказывается при этом доминантной (почитаемые общедеревенские святыни).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. АРЭМ (Архив Российского этнографического музея). Опись фотоколлекции № 6055.
2. АРЭМ (Архив Российского этнографического музея). Ф. 9136/374.
3. *Афанасьев В.* Изосим: Легенда // Войвыв кодзув. 2001. № 4. С. 55–57.
4. *Бессонов Б. В.* Поездка по Вологодской губернии в Печорский край к будущим водным путем на Сибирь. СПб., 1909.
5. *Гофман Э.К.* Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. Т. 2. СПб., 1856.
6. Докладная записка о положении и деятельности религиозных общин и духовенства на территории Коми АССР на 1 января 1964 г. // НАРК (Национальный архив Республики Коми). Ф. 1451. Оп. 1. Д. 15.
7. *Засодимский П. В.* Лесное царство // В дебрях Севера. Сыктывкар, 1999. С. 105–177.
8. *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
9. Материалы уполномоченного по делам религии при Совете министров Коми АССР за 1964 г. // НАРК (Национальный архив Республики Коми). Ф. 1451. Оп. 1. Д. 14.
10. *Налимов В. П.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 4–5.
11. *Олесова Г. И.* Мансийские оронимы Северного Урала // Вопросы топониматики. Вып. 1. Свердловск, 1962. С. 33–37.
12. ПМА (Полевые материалы автора). Информант Булышева К. Д. 1925 г.р., д. Лебяжск, Усть-Куломский р-н, Республика Коми. Запись 2001 г.
13. ПМА. Информант Денисов И. С., 1938 г.р., д. Концебор, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1994 г.
14. ПМА (Полевые материалы автора). Информант Елкина Н. П. 1928 г.р., с. Мыелдино, Усть-Куломский р-н, Республика Коми. Запись 2001 г.
15. *Регули А.* Письмо академику П. И. Кеппену // Записки РГО. Кн. 3. Зап. РГО. 1849. Кн. 3. С. 159–175.
16. *Рочев Ю. Г.* Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984.
17. *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928.



18. Сорокин П. А. Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 20. С. 49–62.
19. Сошкина Е. Телпоз-из (высочайшая вершина Северного Урала) // Северная Азия. 1929. № 2. С. 111–120.
20. Уляшев О. И. Морт Юр из // Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. М.: ДиК, 1999. С. 242.
21. Шаранов В. Э. Богородичные праздники у современных коми // Научные доклады КНЦ УРО РАН. Вып. 359. Сыктывкар, 1995. 31 с.

Поступила в редакцию 2.08.2016

A. A. Chuvyurov

Sacral Space in the Komi-Zyrian Rural Landscape

The article deals with the rural Komis' beliefs about sacral places such as cemeteries and family land parcels (*mušud*). According to Komi beliefs every place has its own host spirit. Person's safety in those regions is determined by respectful attitude towards their host spirits. The Komis believed there were whimsical lakes (*sarja*), which had a specific sensitivity to fishermen's behavior. Successful fishing in those lakes depended on strict observance of some regulations. Natural landmarks such as ravines, gorges and other lowlands are considered to be haunted by evil spirits. On the contrary, in Komi oronymic legends the uplands, for instance some Ural Mountains summits (*Telpoz-Iz*), are presented as places inhabited by the Pre-Christian Komi deities (deity *Shua*).

Keywords: Komi-Zyrians, cemeteries, lowlands, mountain summits, lakes, family land parcels (*mušud*), ethnographic groups, historical and cultural zones, area, region, dialect, Pechora River basin, Upper Pechora Komi, Komi-Izhemtsy, Russians of Ust-Tsilma, Old Believers, orthodox Christians.

Чувьюров Александр Алексеевич,

кандидат исторических наук, научный сотрудник,

Российский этнографический музей

191011, Россия, г. Санкт-Петербург, Инженерная ул., 4/1

E-mail: chuvjurov@yandex.ru

Chuvyurov Alexander Alekseevich,

Candidate of Sciences (History), Researcher,

The Russian Museum of Ethnography

191011, Russia, Saint-Petersburg, Inzhenernaya St., 4/1

E-mail: chuvjurov@yandex.ru

УДК 398.32(=511.132)

Т. Г. Голева

**ВОДНЫЕ ОБЪЕКТЫ КАК МЕСТА ПАМЯТИ
О ДРЕВНЕМ НАСЕЛЕНИИ В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ СЕВЕРНЫХ КОМИ-ПЕРМЯКОВ***



В статье рассматриваются поверья и обычаи северных коми-пермяков, посвященные водным объектам и связанные с представлениями о древнем населении края. Коми-пермяки многие такие водные объекты называют «чудскими колодцами». В работе использованы архивные, полевые и опубликованные материалы. Изученные данные позволяют определить и описать места расположения данных объектов, мифологические представления о них и связанные с ними ритуалы. На территории трех районов Коми-Пермяцкого округа известно о 10 подобных водных объектах. Народные предания повествуют о том, что «колодцы» принадлежали древнему населению края или образовались на месте гибели древних людей. На связь некоторых водных объектов с представлениями о древнем населении края сегодня указывает только название. Другие водные объекты – предмет исторических и мифологических рассказов. А третьи – включены в ритуальную практику народа. В настоящее время коми-пермяки специально посещают только два водных объекта: «чудской колодец» близ с. Пелым и ключ в местечке Таркомыс Кочевского р-на. Вода первого из них считается целебной: местные жители приходят к нему, чтобы умыться и напиться. Второй объект тоже считают целебным, но, по народным поверьям, он или погибшие на его месте древние люди могут наслать болезни, чтобы они не карали живых людей, коми-пермяки у ключа Таркомыс устраивают поминки. Предания о двух водных объектах, записанные в разные годы, свидетельствуют о том, что новые версии исторических и мифологических сюжетов о них появлялись постепенно, объясняя актуальность современных ритуалов.

Ключевые слова: обычаи и поверья коми-пермяков, предания о чуде, культ предков, почитание водных источников.*

Почитание водных объектов, особенно родников, – распространенная традиция среди разных народов России и Западной Европы [3; 10. С. 118; 11;

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Пермского края в рамках проекта № 15-11-59002 «Символические функции объектов традиционной культуры народов Урала».



20. С. 110–122; 22. С. 134]. Известна она и на территории Пермского края [4; 5; 8. С. 181–182; 21. С. 376; 24. С. 236–247; 25. С. 72–83]. Население северных районов Коми-Пермяцкого округа выделяет источники воды, история которых, согласно местным преданиям, связана с древними жителями края, часто называемыми чудью, *чучкõй йõз* ‘чудской народ’ или «чучкими». Постараемся ответить на вопрос, какая устная и ритуальная традиция сложилась у коми-пермяков в связи с данными водными объектами.

Обозначенные источники воды коми-пермяки часто называют *чучкõй õшымõс*, или «чудской колодец» (*õшымõс* ‘колодец’, устар. ‘родник, ключ’), реже «ключ». Отметим, что это не единственные топографические объекты, получившие в народной топонимике наименование «чудской». На Северо-Западе России нередко встречаются населенные пункты и водоемы с такими названиями: Чудское озеро в Псковск. обл., д. Чудская во Владим. обл., д. Чудской Бор в Ленингр. обл. и др. В Пермском крае слово *чудской* присутствует в названиях населенных пунктов, холмов, полей, берегов, ям, в народных представлениях, связанных с древним населением [6. С. 139–143; 19. С. 125; 23. С. 11]. Тем не менее, несмотря на широкое применение в народной топонимике термина «чудской», дефиницию «чудской колодец» можно определить как редкое топонимическое явление, пока недостаточно изученное.

В настоящее время большинство из «чудских колодцев» выглядят как естественные источники и точных сведений об их искусственном создании нет. Вода в них считается чистой и нередко называется «ключевой». Мы не ставим своей целью ответить на вопрос о происхождении этих объектов, и, чтобы избежать неточности в определении изучаемых водных ресурсов, будем обозначать их как *водные источники*, а также *колодцы* или *ключи* в тех случаях, когда такие названия бытуют в народной традиции.

Источники информации о «чудских колодцах» и их локализация

Впервые название «чудские колодцы» в литературе приводит И. Я. Кривошеков при описании села Пелым в 1914 г.: «Рядом с городищем в болотине видны чудские колодцы, срубы которых видимо сделаны из лиственницы, способной в воде сохраняться бесконечное число лет» [9. С. 113]. Ранее эти «колодцы» без названия их «чудскими» описал А. П. Иванов, изучавший археологические объекты на территории Пермской губернии: «С одной стороны, за оградой, и по сие время целы три колодца, правильной четырехугольной формы, до верху наполненные водой. При ударе дубиной в дно колодца ощущается ровная деревянная поверхность» [7. С. 17].

Позднее, в кон. 1950 – нач. 1960-х гг., предания о нескольких «чудских колодцах» в Кочевском р-не были записаны Л. С. Грибовой. Первый из них называется рядом с селом Пелым, второй – на Захар мысе (текст сообщает, что источник в то время был засыпан землей), третий – «в километрах 7 от Юксеево в Зиминскую сторону» [1. С. 33, 35, 38]. Кроме того, Л. С. Грибова записала тексты о «чудском колодце» от жителей д. Чазево Косинского р-на без обозначения его местонахождения; о «колодце» у горы Курэґкар; сведения о ключе в Соликамске, связываемом с гибелью «старых» людей [1. С. 37, 42–43, 96],



а также подробно описала почитание ключа в местечке Таркомыс Кочевского р-на, известного благодаря культу на этом месте «чудской часовни» [2. С. 16].

Следующая информация о «чудских колодцах» была получена в ходе полевых исследований: экспедиция ПГУ, 1999 г., 2001 г., рук. В. В. Жук, А. В. Черных; экспедиция пермского филиала ИИА УрО РАН и ПГПУ, 2007 г., 2008 г., рук. А. В. Черных; совместная экспедиция автора и Санкт-Петербургской государственной консерватории, 2008 г.; совместная экспедиция автора и ПГНИУ, рук. Е. М. Четина, 2011 г.

Согласно собранным устным повествованиям, на территории Кочевского р-на водные объекты ассоциируются с древним населением в следующих местах: 1) у р. Онолвы близ с. Пелым, 2) в 6 км от с. Юкеево близ д. Вершинино у Чудского мыса, 3) за д. Долгоево и рекой Мал. Сеполь в местечке Ошкоклог, 4) рядом с дд. Вильыб, Борино, Урья (вероятно, это источник, который в записях Л. С. Грибовой отмечается на Захар мысе; его тоже описывают засыпанным землей); 5) в местечке Таркомыс. В Косинском р-не «колодцы» отмечаются 6) в 4 км от с. Пуксиб в сторону д. Варыш в местечке Ракаыб, 7) в местечке Пан, в северной стороне от с. Пуксиб, 8) близ урочища Важыб. К сожалению, неполнота собранных сведений о некоторых водных объектах не позволяет точно определить место их расположения. Так, в 2001 г. от уроженки д. Чазево было записано предание о чудском колодце (№ 9), о котором известно, что он находится «рядом с болотом, с краю, под площадью», что по описанию схоже с «колодцем» близ с. Пелым: *Первые ряды колодца заметно. Все ходили с шестами, стучат, всё говорят, что это золото звенит* [16]. Лишь в одном случае о «чудском колодце» записан рассказ от представительницы южной этнографической группы коми-пермяков из Кудымкарского р-на (№ 10).

Описание водных источников

Многие из «колодцев» находятся в болотистой местности или рядом с рекой. Большинство названных источников описываются как небольшого диаметра в ширину, напоминающие колодцы, глубокие, наполненные водой до уровня земли; некоторые из них образуют ручьи (№ 2, 5). Часто рассказчики повествуют о том, как люди тщетно пытались измерить их глубину («колодцы» № 1, 4, 6, 8): *Такой колодец был, ничего не увидишь, дно никакое. Жерди такие большие пускали* [17]. По-видимому, в некоторых источниках имеется слой рыхлой почвы, отчего дно не просматривается и не удается обнаружить его длинными шестами. В редких описаниях «колодцы» имеют остатки старого сруба. Почитаемый «чудской колодец» у с. Пелым несколько лет назад был обустроен новым срубом.

Связь водных источников с древним населением края

Причинами обозначения водных источников как «чудской колодец» стали предположительно их внешние особенности и расположение вблизи «чудских» городищ. Информация о связи разных «колодцев» с древним населением неравнозначная. Так, о водном источнике в местечке Пан Косинского р-на удалось



зафиксировать только название *чучкэй колодец* без объяснений его происхождения. Известные же тексты преданий передают следующие истории:

- чудской народ вырыл для себя данный колодец (№ 2),
- чудской народ спрятал в колодце свои богатства (№ 1, 4, 9),
- древнее население погибло (погребло себя заживо, утонуло) на этом или ближайшем месте (№ 1, 2, 3, 5, 8).

Включение водных источников в ритуальную сферу

Вода большинства обозначенных «колодцев» при необходимости используется как питьевая, например, во время заготовки сена. Лишь некоторые водные источники, согласно изученным материалам, включены в ритуальную сферу. Как целебную используют воду ключа в местечке Таркомыс и «колодца» у с. Пелым. У отдельных «колодцев» (№ 2, 3, 5) было принято поминать погибших людей: *Приходишь, постоишь, помянешь чучки народ. Да хлеб да соль, если есть с собой, то бросишь в чучки колодец* [18]. Наиболее актуальными для северных коми-пермяков остаются обычаи, связанные с водными источниками в местечке Таркомыс и рядом с с. Пелым, поэтому рассмотрим их подробнее.

«Чудской колодец» близ с. Пелым

Если И. Я. Кривошеков в нач. XX в. называл несколько «чудских колодцев» близ городища у с. Пелым, то в записях Л. С. Грибовой и последних лет говорится только об одном, несмотря на то, что населению известны и другие ключи. В современных рассказах уже нет сведений об остатках древнего сруба. Согласно преданию, записанному Л. С. Грибовой, в «колодце» находятся сокровища: *В 1919 году один землемер здесь проезжал, был лес-городище, <...>. Сказал, что в колодце колокол есть триста пудовый, но очень глубоко. И правда, шест не достаёт. Говорят, в чудском колодце и золото есть* [1. С. 33]. Зафиксированные тексты последних лет о «колодце» связаны с разными мотивами и сюжетами. Можно выделить три основные тематические группы: 1) повествования о сокровищах, которые чужд «побросала» в «колодец» или сама себя захоронила вместе с ними на месте водного источника; 2) предания о гибели чуди вследствие самопогребения или несчастного случая: *Про чудской колодец свекровка мне рассказывала. Там, говорят, люди были чудские, раньше они маленькими были. Они куда-то стали ехать и с возом на санях утонули, там, в колодце утонули* [15]; 3) рассказы об исцеляющих свойствах воды, особенно полезной для глаз. Кроме того, в одном примере сообщается о том, что в «колодце» видели человека.

У некоторых жителей с. Пелым использование воды «чудского колодца» носит регулярный характер. Водный источник посещают во время Крещения, а также в любой другой день. Водой умываются, берут ее с собой. Сооружение над «колодцем» сруба несколько лет назад, по мнению местного населения, ухудшило качество воды, изменило ее вкусовые и целебные свойства, тем не менее ее продолжают использовать: *Сейчас сруб поставили, сейчас не то. Естественный колодец был, тогда уж была целебная вода. И сейчас и то Николаю помогает. Он через день ходит, умоется, и то помогает* [13].



В силу своего утилитарного значения «Чудской колодец» для местного населения в настоящее время стал одним из основных объектов, связанных с древним населением края. В преданиях именно он обозначается как место деятельности чуди, тогда как древнее городище упоминается реже. Бытование устных преданий о «колодце» обусловило наделение его воды целебными свойствами и применение ее как чудодейственного средства. Новое искусственное сооружение для «колодца» не осталось без внимания и мотивировало появление новых поверий.

Ключ в местечке Таркомыс

Водный источник в местечке Таркомыс находится недалеко от опустевшей д. Куделька Кочевского р-на, вдали от дорог. Вода выходит в овраге из склона холма, образуя небольшой водоем с ручьем. Ключ лишь в одном из зафиксированных случаев назван «колодцем», при этом он известен как место гибели «старых» людей, которая описывается в следующих вариантах:

- в местечке Таркомыс когда-то стояла «чучкая» часовня [2. С. 16];
- на месте ключа или рядом с ним «утонула» часовня (церковь) с монашками (называются некоторые их имена – Матрёна, Домна);
- на месте ключа «утонула» часовня с чудскими людьми;
- на месте ключа чужь совершила самопогребение;
- на месте ключа и рядом с ним утонула деревня с часовней [25. С. 73].

Таким образом, коми-пермяки считают ключ местом гибели и древнего населения (чуди), и православных верующих. Последнее поверье не типично для других «чудских колодцев». По данным Л. С. Грибовой, в кон. 1950-х гг. в местечке Таркомыс почиталась «чудская часовня», она не пользовалась известностью, поминать «старых» приходили только жители ближайших деревень. Исследовательница считает, что данное место могло быть почитаемым с древности; а с распространением православия церковь установила на нем свое «святилище» в виде креста или другого объекта [2. С. 17–18]. Судя по рассказам, большое значение для населения сегодня имеет сам источник – одно из известных культовых мест в Коми-Пермяцком округе. Сложившуюся вокруг ключа обрядовую традицию местные жители объясняют двумя мотивами: 1) представлением о *мыжа* ‘кара’ – погибшие на данном месте люди и ключ могут наслать болезни; 2) поверьем о целебной силе воды.

Появление или возобновление традиции поминовения рядом с водным источником Л. С. Грибова относит к 1950-м гг.: «В народе рассказывают, что здесь была некогда “чучкая” часовня, хотя о существовании ее никто не помнит. Еще недавно о ней вообще не вспоминали и никаких поминок там не было. Лет 5–6 назад заболевшей старухе Н. из д. Куделькино приснилось, что “часовню” надо восстановить» [2. С. 16]. Во время полевых исследований 2007 г. было записано предание, согласно которому обычай поминовения на месте Таркомыс, как и в вышеприведенном варианте, возник после сновидения одной женщины. Во сне маленькие человечки рядом с ключом Таркомыс сказали ей: *Нас никто не поминает, поэтому ты болеешь*, – после чего жители деревни отправились на это место совершить поминовение [12]. В начале 2000-х гг. наблюдалось обустройство ключа и начало его массового посещения. В устном народном творчестве



новый этап обрядовой практики у ключа, как и в предыдущем случае, связывается со знаковым событием: мужчина увидел в небе «огонь», который опустился в местечке Таркомыс. В прицерковной среде случай был интерпретирован как знак. И мужчина начал обустройство ключа, сделал настил, поставил крест [14].

Таркомыс, как и места других древних и массовых погребений, обычно посещают в Троицкую субботу. Кроме того, в одном примере рассказывается о посещении его на Ильин день. По возможности люди приходят к ключу и в любое другое время, прежде всего с целью использовать родниковую воду как целебную.

В 1950-е гг. «восстановленная часовня» представляла собой прибитую к дереву фанерную дощечку, «на которой химическим карандашом крупным неровным почерком написано: “Поминаем старых людей, старых людей”. <...> Тут же висело холщовое белое полотенце, крестик на гайтане, к полотенцу приколото несколько английских булавок», на дне ключа лежали медные монеты [2. С. 16]. По рассказам местных жителей, в прошлом на ели или на сосновом пне рядом с ключом висела икона, которую нарушили местные представители власти, после чего одного из них постигло несчастье. В 2007 г., по нашим наблюдениям, рядом с источником стояли стол и лавки, у родника был деревянный помост, ближайшие к ключу деревья были увешаны полотенцами и одеждой, на дне водоема лежали монеты. В 2008 г., по рассказам, на холме был установлен большой крест. Ритуал у ключа включает следующие действия: люди молятся у родника, умываются водой, одаривают родник монетами; вешают на деревья полотенца, одежду, которые служат пожертвованием или указывают на больное место человека; вкушают принесенную пищу.

Итак, согласно народным преданиям, ключ в местечке Таркомыс, в отличие от остальных «чудских колодцев», не был первоначально известен как место гибели «старых» людей, в ранних источниках говорится лишь о почитании «часовни» рядом с родником. Данное место включается в перечень известных в районе погребений, которые могут навредить здоровью человека, и его начинают посещать в ритуальных целях. Аналогично другим памятным местам в настоящее время местные жители ассоциируют место Таркомыс и ключ с местом гибели «старых» людей, что сближает его с преданиями о «чудских колодцах». В ритуальных практиках у ключа Таркомыс соединяются два обычая – поминовения и избавления от *мыжса* и использование родниковой воды в целях выздоровления.

Заключение

Изученные материалы свидетельствуют о том, что коми-пермяки при освоении территории родного края считали водные объекты, которые казались им искусственного происхождения, следствиями деятельности или гибели древнего населения. Предания, раскрывающие происхождение названия «чудской колодец», во многом повторяют известные повествования о других «чудских» местах. Варианты поверий о «чудском колодце» у с. Пелым и ключе Таркомыс позволяют представить себе, как складывается народная традиция, как появляются новые поверья и как известные сюжеты «переносятся» на новый объект почитания.



Рис. 1. Карта с примерным обозначением мест водных объектов, связанных с представлениями о древнем населении края (номера соответствуют перечню, данному в статье)



Рис. 2. «Чудской колодець» в 4 км южнее с. Пуксиб. Фото 2011 г.



Рис. 3. Ключ Таркомыс в Кочевском р-не. Фото 2007 г. (автор фото – А. В. Черных)

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям. Этнографический материал, собранный в Пермской области.

2. Архив Коми-Пермяцкого краеведческого музея им. П. И. Субботина-Пермяка. Ф. 940. Оп. 1. Д. 4. Грибова Л. С. Дипломная работа «Культ “старых” у коми-пермяков и его исторические корни, по данным пережитков, верований, языка и фольклора». М., 1961.



3. *Габдрахманова Г. Ф., Уразманова Р. К.* Мусульманский культ святых у татар: традиционалистские нарративы и современные репрезентации // XI Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. М., Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИИА УрО РАН, 2015. С. 123.
4. *Голева Т. Г., Черных А. В.* «Стояние на воде» – «*Ваьин сулавны*» в календарной традиции коми-пермяков // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва – Магнитогорск – Новосибирск, 2009. №1 (23). С. 544–551.
5. *Голева Т. Г.* «Вода» в системе мировосприятия коми-пермяков // Национальные языки России: региональный аспект. Пермь: ПГПУ, 2005. С. 257–261.
6. *Голева Т. Г.* Предания коми-пермяков о древнем населении Прикамья в современных записях // Этнокультурное наследие пермских финнов. Кудымкар, 2013. С. 139–143.
7. *Иванов А. П.* Материалы к антропологии Пермского края // Труды общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Т. X. Вып. 2. Казань: Типография Императорского университета, 1881.
8. *Климов В. В.* Верования коми-пермяцких язычников // Коми-Пермяцкий автономный округ на рубеже веков. Кудымкар, 2000. С. 180–183.
9. *Кривошецов И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: Электро-Типография «Труд», 1914.
10. *Любимова Г. В.* Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (по материалам русской земледельческой традиции). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2010. 208 с.
11. *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни на Северо-Западе России. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1998. 306 с.
12. ПМ. Зап. от Андровой Ф. Л., 1940 г.р. Кочевский р-н, д. Петухово. 2007 г. Соб. Д. И. Вайман.
13. ПМ. Зап. от Петрова В. Н., 1938 г. р. Кочевский р-н, с. Пелым. 2007 г. Соб. А. Цыбин.
14. ПМ. Зап. от Петровой А. Г., 1941 г. р. Кочевский р-н, с. Юксево. 2008 г. Соб. Т. Г. Голева, С. А. Фадеева.
15. ПМ. Зап. от Петровой Е. Ф., 1941 г. р. Кочевский р-н, с. Пелым. 2007 г. Соб. А. В. Черных.
16. ПМ. Зап. от Пономаревой А. Н., 1928г. р., Косинский р-н, с. Коса. 2001 г. Соб. Т. Г. Голева, И. Юртаев.
17. ПМ. Зап. от Н. П. Федосеевой, 1940 г. р. Косинский р-н, д. Войвыл. 2011 г. Соб. Е. М. Четина, Т. Г. Голева, Ю. И. Роготнев.
18. ПМ. Зап. от Юркиной Л. Д., 1916 г. р. Кочевский р-н, с. Юксево. 1999 г. Соб. Н. Жданова, О. Градусова.
19. *Полякова Е. Н.* Проблема пермской чуди в лингвистическом аспекте // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974. С. 124–131.
20. *Попова Е. В.* Культурные памятники и сакральные объекты бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011.
21. Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты / Черных А. В., Урстемирова Л. И., Моргун Д. Ф., Плюхин А. А., Муллаунова Д. Д. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004.
22. *Филимонова Т. Д.* Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983., С. 130–145.
23. *Чагин Г. Н.* Чудь историческая и чудь мифологическая // Парма – земля чуди. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2009. С. 8–27.



24. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. IV. Местные праздники. СПб.: Изд-во «Маматов», 2014.

25. Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: ПГУ, 2010.

Поступила в редакцию 09.08.2016

T. G. Goleva

Waterbodies as Sites of Commemoration of an Ancient Population in the Traditional Culture of the Northern Komi-Permyaks

The article analyzes the northern Komi-Permyaks' folk beliefs and customs relating to waterbodies and beliefs about an ancient population of the region. The Komi-Permyaks call many such waterbodies «Chud wells». The research involves archival, field and published data. The data allows the author to determine and describe the location of these objects, and mythological beliefs and rituals related to them. According to folk tales the «wells» belonged to the ancient population of the region or appeared on the place of their death. Currently only some waterbodies' names indicate a connection between the water sources and folk beliefs about the ancient population. Some waterbodies are mentioned in local historical and mythological stories, others are involved in Komi-Permyak rituals. Nowadays, the Komi-Permyaks visit only 2 waterbodies: a «Chud well» near the village of Pelym and the spring in place Tarkomys (Kochevsky region). The water from the Chud well is believed to have healing properties, so the locals come to it to have a wash and drink some water. The spring is also considered to be healing, but according to folk beliefs the spring or people who died near it can send illnesses upon the living. Therefore, the Komi-Permyaks commemorate the ancient population near this spring. Legends recorded about these two waterbodies during different years evidence that new versions of historical and mythological stories appeared gradually. It explains the relevance of modern rituals.

Keywords: Komi-Permyak folk beliefs and customs, legends about the Chuds, ancestor worship, water source worship.

Голева Татьяна Геннадьевна,
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
Пермский научный центр УрО РАН,
614990, Россия, г. Пермь, ул. Ленина, 13а
E-mail: golevat@yandex.ru

Tatiana Gennadievna Goleva,
Candidate of Sciences (History), Senior Research Associate,
Perm Research Centre
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
614990, Russia, Perm, Lenina St., 13a
E-mail: golevat@yandex.ru

М. Г. Иванова

ХРОНОЛОГИЯ СТРУКТУРНЫХ ЧАСТЕЙ ГОРОДИЩА УЧКАКАР В БАССЕЙНЕ Р. ЧЕПЦЫ*



На Кушманском городище Учкакар за пять полевых сезонов (2011–2015) в результате археолого-геофизических исследований получены принципиально новые материалы о структуре поселения, которая оказалась более сложной, чем представлялась по внешне выраженным топографическим параметрам. В статье в предельно краткой форме намечены хронологические рамки функционирования четырех структурных частей. Для датирования произведена выборка хронологически показательных находок по залеганию их в культурном слое средней, внутренней, внешней и напольной частей по аналогиям их распределения в слоях городища Иднакар и других памятников чепецкой культуры, а также синхронных финно-угорских, болгарских и древнерусских памятников.

Анализ вещевого комплекса подтвердил ранее определенные даты городища в пределах X–XIII вв. Выявлено, что внешняя часть была заселена позже средней, скорее всего – в XI в., примерно в это же время осваивалась и территория за пределами внешней линии укреплений. Начальный период освоения площадки остается не совсем ясным. Для уточнения необходимы более полные материалы внутренней, мысовой части. Безусловно, городище Учкакар представляет собой прекрасный полигон для масштабных археологических исследований для уточнения этапов и характера постепенного освоения площадки, впервые прослеженное на городище Иднакар, территория которого в течение четырех столетий дважды расширялась вдвое и ограждалась новой линией обороны.

Ключевые слова: средневековье, городища, Учкакар, Иднакар, археолого-геофизические исследования, планировочная структура, стратиграфия, хронология.

Кушманское городище Учкакар относится к числу крупных укрепленных поселений бассейна р. Чепцы (северная часть УР), является центром средневекового микрорегиона, имеет две линии обороны, выраженные в рельефе, и мощный культурный слой. Расположение в западном пограничье чепецкой культуры определяет его существенное стратегическое значение.

* Исследования выполнены при финансовой поддержке РФФИ, грант 15-06-04239а.



Городище впервые упоминается в переписях XVII в., в кон. XIX в. обследовалось А. А. Спицыным [30] и Н. Г. Первухиным [24], в 1930 г. А. П. Смирнов провел раскопки методом траншей и исследовал жилые, хозяйственные и производственные сооружения [29; 12].

Новые изыскания на памятнике начались в 2011 г. комплексной экспедицией УИИЯЛ УрО РАН и Физико-технического института УрО РАН с целью получения новых источников о структуре и планировке площадки в рамках исследования проблем развития городищ Прикамья в русле градообразовательных процессов. Основная задача заключалась во внедрении современных методик, ориентированных на более тщательную фиксацию материала для получения максимума информации при раскопках минимальных площадей. Поэтому в первую очередь основное внимание уделено комплексным геофизическим измерениям (малоглубинная электроразведка) площадки, линий обороны.

За прошедшие 5 полевых сезонов (2011–2015) выявлена мощность культурного слоя на всех структурных частях, полностью изучена вся площадка с локализацией объектов планировки (сооружения, ямы, очаги), структура двух линий оборонительных сооружений и обнаружена не фиксируемая ныне внутренняя линия, отгораживающая мысовую часть. Выявление снивелированной внутренней линии обороны на Уччакаре показала структуру, аналогичную городищу Иднакар, где выделены внутренняя, средняя и внешняя части [13]. Но измерения методами электропрофилирования, магниторазведки и георадарной съёмки за внешней линией укреплений обнаружили крупные заглубленные объекты, расположенные вдоль рва, свидетельствующие о наличии еще одной структурной части памятника и более интенсивном развитии поселения. Чтобы установить характер выявленных геофизикой объектов и получить материалы для хронологических определений, были выбраны ключевые участки, на которых проведены археологические раскопки (рис. 1). Соотнесение результатов раскопок

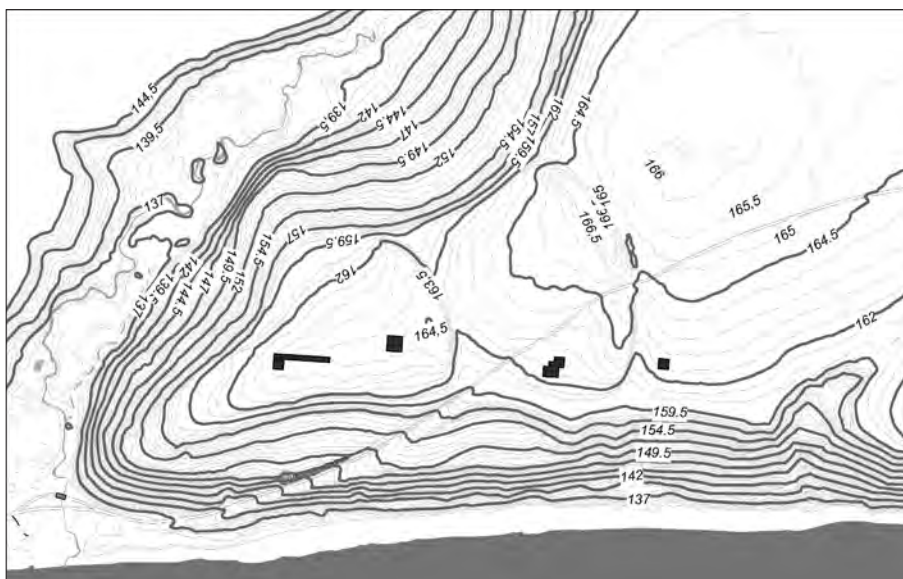


Рис. 1. Городище Уччакар: план-схема размещения раскопок на структурных частях



(менее 1% территории городища) со сводной геофизической картой позволило уточнить классификацию геофизических аномалий и обеспечило возможность обоснования реконструкции структуры поселения и планировки ее частей.

В настоящей статье в предельно краткой форме намечены хронологические рамки функционирования четырех структурных частей.

Для раскопок в первую очередь была выбрана *средняя часть* с наиболее мощным слоем (до 1,5 м), где геофизическими исследованиями зафиксировано не менее 26 сооружений, расположенных шестью рядами, ориентированными параллельно линиям укреплений. Место раскопок было определено вблизи среднего вала по результатам геофизических исследований слоя с ярко выраженной аномалией. По аналогии с данными городища Иднакар можно было предположить наличие площадки прокаленной глины, как правило, составляющей центральную часть жилища. Раскопки 2011–2012 гг. подтвердили прогноз: в центре раскопа была обнаружена глинобитная конструкция со следами долговременного воздействия огня. Вокруг фиксировались очаги, сложенные из песчаника, заполненные золой, и крупные скопления костей животных.

Предварительно выделены три уровня залегания сооружений. Большой выразительностью отличается комплекс второго уровня с мощной площадкой прокаленной глины с прослойками гумуса с золистыми включениями, свидетельствующими о неоднократных подновлениях. Комплекс третьего уровня, включающий площадку прокаленной глины, разновременные очаги и яму, по элементам интерьера и составу находок можно отнести к жилым. На материковом слое зафиксированы столбовые ямки разных размеров, связанные с конструкциями сооружений. В целом по составу, характеру залегания и вскрытым объектам культурный слой аналогичен другим укрепленным поселениям бассейна р. Чепцы X–XIII вв. – Иднакару, Гурьякару и Весьякару [14].

Вещевой комплекс этой части наиболее выразителен и содержит основные категории инвентаря, находимые при исследовании памятников бассейна р. Чепцы. В его составе преобладают материалы, не имеющие четких хронологических привязок и встречающиеся на протяжении длительного периода кон. I – нач. II тысячелетия н.э. К их числу относятся комплекс лепной керамики с раковинной примесью чашевидных форм, большинство категорий орудий труда и оружия, изделия из кости, некоторые украшения из цветных металлов и их детали, обнаруженные во всех уровнях планировки. Ввиду ограниченности датирующих артефактов, по залеганию их в слое выделены группы нижнего (61–120 см) и верхнего (0–60 см) горизонтов, которые позволяют выполнить определенные хронологические привязки по аналогиям их распределения в слоях структурных частей городища Иднакар и других памятников чепецкой культуры, а также в синхронных финно-угорских, болгарских и древнерусских памятниках.

К числу хронологически показательных в *нижнем горизонте* можно отнести шаровидные бубенчики с рубчиками по нижней половинке из белого металла (рис. 2, 2, 7); аналогичные найденным в составе клада X в. на городище Иднакар в 1999 г. [15. С. 247, рис. 7], они имеются в комплексах могильника «Нижняя Стрелка», датирующихся дирхемами X в. [22. Рис. 6, 4; 11, 13; 2, 20, 22, 21, 28, 34; 8, 11). Бронзовые шаровидные, конусовидные подвески, флаконовидные бусы-

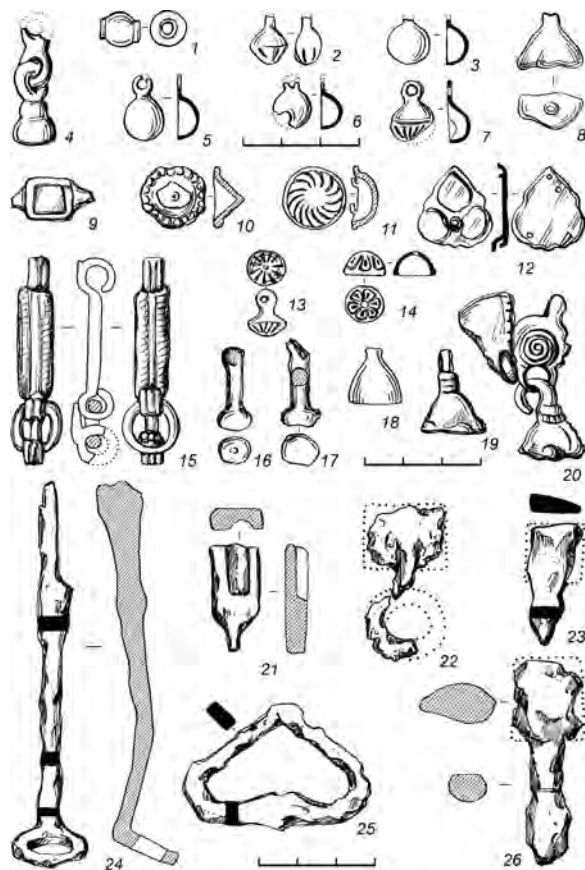


Рис. 2. Городище Учкакар: вещевой комплекс средней части: 1–8 – нижний горизонт, 9–26 – верхний горизонт. 1–20 – бронза, 21–26 – железо.

1 – бусина-пронизка; 2–8, 13, 16, 18, 19 – привески; 9 – перстень; 10–12, 14 – накладки, 15 – деталь составной подвески; 20 – шумящая подвеска; 21–23, 26 – поясные накладки; 24 – ключ; 25 – кресало

пронизки, бусы с манжетами (рис. 2, 1, 3–6, 8) в значительном количестве встречены в инвентаре погребальных комплексов марийских могильников IX–XI вв. [23. Рис. 48, 2, 5–8; 52, 14; 70, 7–8; 120, 9 и др.), в памятниках Верхней Камы [19. Рис. 288, 77–83; 5. Рис. 6, 55, 56, 64–67, 97–99].

В круг датирующих можно включить наборные расчески, которые встречаются в мерянских и славянских памятниках X–XI вв. [20. С. 150–153, рис. 63, 64; 17. С. 164, рис. 5], в Саркеле – Белой Веже – в IX–XI вв. [31. С. 39–41, рис. 2, 6], в Волжской Булгарии – в XI–XII вв. [26. С. 71]. По распределению в слое средней части Иднакара выявляется, что наборные расчески, появившись при освоении площадки, бытовали дольше, чем на северо-западе Восточной Европы, включая XII в. [11. С. 205]. Таким образом, новые материалы городища, выявленные в выбранных нижних горизонтах раскопа, можно датировать X–XI вв.

В верхнем горизонте продолжают встречаться бронзовые флаконовидные бусы-пронизки, шаровидные, конусовидные подвески, сердцевидные накладки, но более показательны поясные накладки аскизского типа (рис. 2, 21–23, 26). По материалам Кузьминского могильника, где они представлены в 15 комплексах, эти изделия появляются в самом кон. XI в. или в нач. XII в., но их бытование за пределы XII в. не выходит [10. Рис. 46–47, с. 51–52]. К. А. Руденко на основе анализа изделий аскизского круга с территории Поволжья и Приуралья, пришел к выводу, что найденные



в бассейне р. Чепцы железные пряжки и накладки местного изготовления были в употреблении с кон. XI до кон. XII в. [25. С. 63–65]. Этим датам не противоречат коленчатый ключ от врезного замка из железа (рис. 2, 24), аналогичный найденным на Иднакаре в самом позднем горизонте XII–XIII вв. [11. С. 79, рис. 27, 5, 31]; детали поясного убора из бронзы, составная часть шумящей подвески (рис. 2, 15), аналогичная найденной в Агафоновском II могильнике [5. С. 455, рис. 7, 137]; коллекция бус. Кресал найдено 4 экземпляра, одно из них – полной сохранности, имеет калачевидную форму с язычком (рис. 2, 25). По новгородской хронологии кресала датируются X–XII вв., бытовали до середины XIII в. [17. С. 163].

Для хронологических определений показательно распределение бус в слое. Лимоновидные бусины сосредоточены в нижних (ранних) горизонтах, в более поздних слоях – их находки единичны. Глазчатые и одноцветные бусины, выполненные из заглушенного стекла, достаточно равномерно распределены в слое, но все же наблюдается тенденция к сокращению в нижних горизонтах. Одноцветные и глазчатые бусы из заглушенного стекла, изготовленные из навитой трубочки, распространенные в основном в X–XI вв., на Иднакаре, как и на чепецких погребальных памятниках, в значительном количестве бытуют до XIII в. [11. С. 203].

Анализ коллекций верхнекамских могильников показал, что лимоновидные бусы из тянутой трубочки, широко известные в лесной полосе Восточной Европы в X–XI вв. [32. С. 178], в Прикамье появились раньше и бытовали в течение IX–XI вв. [4. С. 64]. На Иднакаре лимоновидные бусы преобладали от начала и до конца функционирования, хотя их количество в верхнем горизонте почти вдвое меньше, чем в нижнем; несколько сокращается и доля среди других групп [11. Табл. 18]. Закономерность распределения бус в слое средней части Учкакара аналогична Иднакару.

Таким образом, вещевой комплекс средней части городища укладывается в ранее определенные даты в пределах X–XIII вв. и в целом характерен для памятников чепецкой культуры.

Работы на мысовой *внутренней части* начались в 2013 г. Раскопом 3 площадью 63 кв. м планировалось изучить характер выявленной в результате геофизических измерений дугообразной углубленной структуры глубиной более 1 м, которая могла соответствовать рву. Результаты работ подтвердили гипотезу о наличии рва шириной около 15–16 м, к которому с западной стороны примыкал вал, но в раскоп попала лишь небольшая часть. В 2014 г. раскоп был добран, но для полноценных выводов о конструкции вала и остатках частично вскрытых построек, а также для выявления характера слоя на предвальной части в 2015 г. раскоп расширен в западную сторону (раскоп 4 площадью 36 кв. м). Здесь исследованы центральная часть насыпи вала с фрагментами внутривальных конструкций, а также остатки трех построек, возведенных на его выровненной поверхности.

Для определения хронологии произведена выборка хронологически показательных находок по залеганию их в заполнении рва. В коллекции нижнего горизонта найден фрагмент серебряной калачевидной серьги (рис. 3, 6). Она широко встречается на памятниках финно-угорского средневековья в X–XII вв. [5. С. 453]. Клад серег и отдельные украшения найдены на Иднакаре в слоях X в. [11. С. 70, рис. 27, 47; 54, 2; 55, 24], продолжают встречаться и в XI в. Известны они в Огурдинском могильнике X–XI вв. [3. Рис. 54, 14–16], в комплексах XI в.

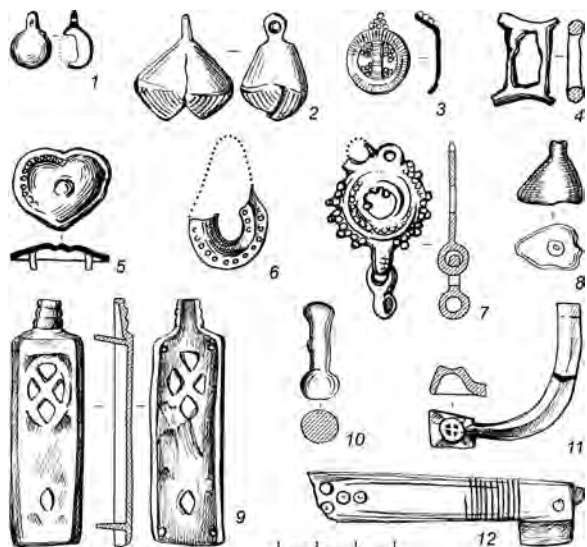


Рис. 3. Городище Учцакар: вещевой комплекс из слоя заполнения внутреннего рва; 1, 2, 8, 10 – привески; 3, 7 – подвески; 4 – рамка пряжки; 5, 9 – накладки; 6 – калачевидная серьга; 9 – поясная накладка; 11 – фибула-застежка (фрагмент), 12 – составная расческа.
1, 3 – 5, 7–11 – бронза, 2, 6 – серебро, 12 – кость

найлены в Агафоновском II могильнике [5. Рис. 6, 73, 88], в марийских могильниках IX–XI вв. [23. Рис. 27, 4, 5; 28, 4; 98, 4 и др.].

Сердцевидные накладки гладкие и с разным декором были широко распространены с кон. I тысячелетия н.э. до XII в. На этом же уровне найдена приемная рамка восьмерковидной пряжки (рис. 3, 4). Скорее всего, они также близки найденным на Огурдинском могильнике X–XI вв. [3. Рис. 66]. В X–XII вв. на Иднакаре бытовали наборные расчески (рис. 3, 12) из кости [11. С. 205]. Бронзовая накладка, изготовленная из половины ажурной флаконовидной пронизки с решетчатым орнаментом (рис. 3, 9), близка найденным на памятниках Пермского Предуралья, где они встречаются с VII по XIV в. и тракуются как игольники [18. С. 117–118, рис. 90]. На Чепце они найдены на Варнинском могильнике в комплексе IX–X вв. [28. Рис. 10, 245]. По залеганию в слое с накладками складных расчесок можно предположить как время их бытования XI–XII вв. Подвески-колбочки в форме шариков с удлиненной шейкой с нарезкой по поверхности и с ложнозерневой поверхностью нижней части широко известны на памятниках Прикамья (рис. 3, 10). В Кузьминском могильнике они найдены в основном в мужских захоронениях XII в. [10. Рис. 13, 2–6; 47, 22, 2; 47, 22, 23]. Фрагмент фибулы с пирамидальной головкой (рис. 3, 11) находит аналогии в верхнекамских древностях XI–XII вв. [6. Табл. 7, 11]. Пронизка колоколовидная (рис. 3, 8) обнаружена на городище Иднакар в слоях не ранее XI в. [11. Рис. 27, 18], такие широко известны в марийских могильниках IX–XI вв. [23. Рис. 220, 222 и др.].

К более поздним можно отнести фрагменты шумящих подвесок с круглой основой. Одна из них снабжена щитковыми звеньями (рис. 3, 7). Близкой формы подвески известны в Огурдинском могильнике [3. Рис. 5, 6, 11, вклейка Е/8], на Рождественском археологическом комплексе [2. С. 384–385]. По мнению исследователей, на верхнекамских памятниках цепочки со щитковыми звеньями получили распространение с сер. XI в. и стали преобладающими вплоть до XIV в. [2. С. 130, 134].



Серебряные грушевидные подвески с крестовидной прорезью, косой насечкой в основании (рис. 3, 2) найдены на Иднакаре в верхнем горизонте внутренней части XII–XIII вв. и на внешней части [11. Рис. 27, 2, 3, 57], часто встречаются в марийских могильниках IX–XI вв. [23. Рис. 138 и др.].

Как и на других структурных частях городища, одноцветные и глазчатые бусы из заглушенного стекла, изготовленные из навитой трубочки, преобладают в верхних горизонтах; лимоновидные из тянутой трубочки – в нижних. В нижних горизонтах обнаружены также крупные бусы из заглушенного стекла с накладными белыми нитями: синяя с рельефными красными глазками и черная с гладкими реснитчатыми глазками в петлях. На памятниках Прикамья их находки немногочисленны; по материалам Верхнекамских могильников они отнесены к X–XI вв. [6. Табл. 2, рис. 130]. В более значительном количестве они встречены в древнемарийском Дубовском могильнике в убедительно датированных комплексах X–XI вв. [23. С. 71, рис. 290, 12, 14, 19–21, 8, 34 и др.]. Бусы глазчатые с петлевидным декором и накладными нитями содержатся в коллекции Белоозера и включены в состав материалов, бытовавших до середины XI в. [7. С. 44].

Таким образом, коллекция раскопа 3 в целом убедительно укладывается в хронологические рамки X–XIII вв. Несмотря на то, что находки залегают преимущественно в заполнении рва, просматривается хронологическая последовательность их от ранних горизонтов к поздним. Материалы соответствуют хронологии средней части, интенсивно функционировавшей на протяжении X–XIII вв.

Культурный слой раскопа 4 (с предвальной территории мысовой части), относительно беден, поскольку значительную часть его составляет насыпь вала из глины. Коллекция в целом соответствует материалам чепецких памятников начала II тысячелетия н. э. Фрагменты серебряных арабских монет-дирхемов предположительно X в. найдены в верхних горизонтах, но здесь же найдены артефакты более позднего облика. К числу хронологически показательных можно отнести литую лировидную пряжку с насечкой по передней части рамки; такие на территории Прикамья, как и Восточной Европе, встречаются в XI–XII вв. [5. Рис. 7, 134; 11. Рис. 27, 8].

Железные поясные накладные аскизского типа (рис. 4, 8), как уже указывалось, по материалам Кузьминского могильника в бассейне р. Чепцы появляются в самом кон. XI в. или в нач. XII в. [10. Рис. 46–47, с. 51–52]. Варган – язычковый музыкальный инструмент, представляет собой бронзовую пластину вытянутой подпрямоугольной формы с длинным прямоугольным разрезом. Найден на территории внешней части городища Иднакар XI–XIII вв. [8. С. 16, рис. 9, 16].

Набор бус из заглушенного стекла также укладывается в классификационные схемы нач. II тысячелетия н. э., битрапециоидная буса из синего прозрачного стекла с соотношением диаметра к высоте 2:1 имеет аналогии в Новгороде в слоях X–XI вв. [33. С. 69, табл. 1, 14].

В целом (несмотря на неоднозначное распределение датирующих вещей по пластам) материалы, полученные с раскопа 4, прилегающего к заполнению вала с внутренней стороны, предварительно можно датировать в пределах X–XIII вв., но для более убедительных хронологических определений комплекса внутренней части необходимо расширить поле исследований в направлении к мысу.

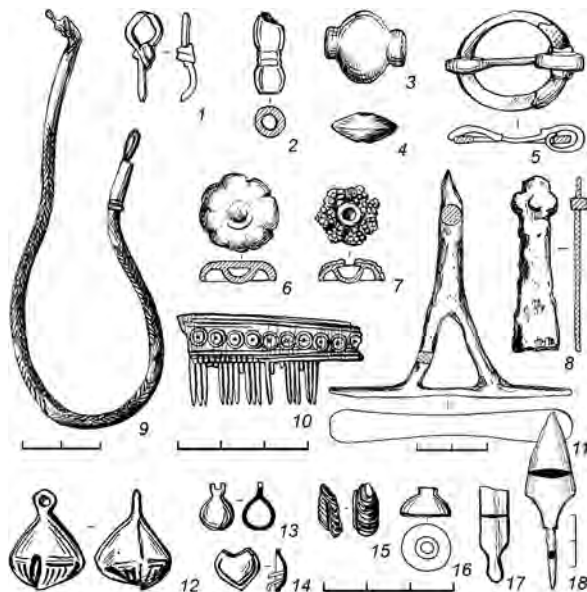


Рис. 4. Городище Учкакар: вещевой комплекс внешней (1–11) и напольной (12–18) частей: 1, 12, 13 – подвески, 2–4, 15, 16 – пронизки; 5 – пряжка; 6, 7, 8, 14 – накладки; 9 – гривна плетеная; 10 – составная расческа, 11 – деталь упряжи; 17 – копоушка; 18 – наконечник стрелы.

1–7, 9, 12–17 – бронза,
10 – кость, 8, 11, 18 – железо

В 2013 г. для исследования была определена **внешняя часть**, где геофизическими измерениями выявлен культурный слой мощностью 30–40 см и около 80 ям, достаточно равномерно распределенных по всей площадке. На раскопе площадью 81 кв. м, заложенном за линией рва средней линии укреплений, полностью вскрыты конструкции двух ям. Найденные в заполнении многочисленные куски шлаков, обломки, фрагменты бронзовых предметов, а также наличие льячки, трехсторонней литейной формы не исключают локализации здесь литейного дела [16].

Примечательна и хронологически показательна двухшпильковая фигурная накладка т.н. аскизского типа кон. XI–XII вв. (рис. 6, 8). Интересен предмет треугольной формы: на пластине с двумя отверстиями для крепления расположена дровяная пластина, сходящаяся на острый угол (рис. 4, 11). На Иднакаре подобная пластина найдена во втором горизонте одновременно с пряжками аскизского круга. Аналогичная находка имеется в коллекции Рождественского городища, которую исследователи относят к деталям конского снаряжения аскизского круга и полагают, что это некая основа для султанчика на конское оголовье или головной убор, какие были распространены в Южной Сибири [2. С. 485, рис. 172, 11]. В коллекции имеются также шило, гвоздь, дрот, клинья для рукоятей топоров, иглы швейные и фрагмент замка цилиндрической формы.

Изделия из цветного металла представлены преимущественно фрагментами украшений: ушек для привешивания монетовидных подвесок, спиралевидных пронизок (рис. 4, 15), флаконовидных бус (рис. 4, 3), привесок в форме бубенчика, лапки, колбочки; выпуклых пуговиц, оформленных псевдозернью (рис. 4, 6, 7), круглорамчатой пряжкой (рис. 4, 5), фрагментами приемных игл пряжек. Серию предметов из числа украшений дополняют находки перстня с имитацией зерни и скани на щитке), серьги кольцевидной, пронизки трубчатой, фрагмента пластинчатого браслета, бронзовая копоушка и фрагмент индикации саманидского дирхема. Значительна серия предметов в виде обрезков тонких



пластин, возможно, являющихся производственными отходами, и предметов, не поддающихся идентификации. Из этой серии хронологически показательными могут быть флаконовидные бусы (рис. 4, 3), широко известные на памятниках лесной зоны Восточной Европы X–XI вв., в том числе и Прикамье [3. С. 141–142, рис. 61, 6–8].

Интересна находка гривны, плетеной из тонкой бронзовой проволоки (рис. 4, 9). Она близка к кругу браслетов и гривен, плетеных из золотой и серебряной проволоки, довольно широко известных в составе кладов и погребальных комплексов на Верхней Каме, Вычегде, включаемых исследователями в состав болгарского импорта XI–XII вв. [27. С. 99–100, рис. 1, 22; 1. С. 101, рис. 44, 5; 6. Табл. 7, 21]. Находка из слоя Кушманского городища, плетеная из бронзы, могла быть изготовлена местными мастерами по привозным образцам.

Немногочисленные находки бусин (37 экз.) представлены традиционным набором разновидностей: лимоновидные (8 экз.), одноцветные (8 экз.) и глазчатые (12 экз.) из заглушенного стекла. Единичные экземпляры составили бусина с накладными нитями и бусина с однократной поперечной линией по окружности, кольцевидная синяя прозрачная.

Навитые бусы полупрозрачного и прозрачного стекла на Чепце в большей степени представлены в комплексах Кузьминского могильника, где составляют 44,92 % от общего количества бус. Исследователи считают, что эти стеклянные бусы начали производить в Древней Руси на рубеже X–XI вв., в самом кон. XI в. они начинают устойчиво попадать на древнерусский рынок, но наибольшее распространение получают в XII–XIII вв., доживая до середины XIV в. [32. С. 76–84; 17. С. 169].

В целом приведенные материалы позволяют полагать, что освоение внешней части началось позднее, чем внутренней и средней, скорее всего – в XI в.; она функционировала весь XII и XIII в., т. е. соответствовала периоду бытования позднего этапа средней части городища.

Чтобы получить материалы о содержании культурного слоя *за внешней линией укреплений*, выявленного в результате электрометрических измерений, в 2015 г. у внешнего края рва был заложен раскоп 5 площадью 36 кв. м (6х6 м). Культурный слой на этой части разрушен пахотой, исследована яма диаметром около 2,0 м и глубиной до 1,4 м. Судя по характеру заполнения и наличию столбовых ям, она представляла собой остатки хозяйственного сооружения, заглубленного в материк и имевшего перекрытие.

Комплекс находок в целом характерен для памятников финно-угорского средневековья начала II тысячелетия н. э. Гладкие сердцевидные накладки небольших размеров (рис. 4, 14) обнаружены в комплексах верхнекамских [2. Рис. 66, 4–10] и марийских могильников X–XI вв. [23. Рис. 143, 17; 160, 7, 8; 265, 4; 288, 9 и др.]. Бронзовые грушевидные подвески с крестовидной прорезью (рис. 4, 12) в значительном количестве обнаружены в марийских могильниках X–XI вв. [23. Рис. 68, 7, 8; 74, 3; 80, 7; 87, 8 и др.]. На городище Иднакар они найдены в поздних горизонтах внутренней и внешней частей, датируемых XII–XIII вв. [11. Рис. 27, 2, 57, 55, 9, 11]. Шаровидные бубенчики и бронзовые пластинчатые копоушки (рис. 4, 13, 17) встречены в комплексах XII в. Кузьминского могильника [10. Рис. 47, 25, 42]. По единичным перечисленным находкам,



характеру керамики вскрытый комплекс можно датировать в пределах XI–XIII вв. и предполагать, что функционирование этой части соответствовало периоду бытования внешней части и позднего этапа внутренней и средней частей городища.

Таким образом, междисциплинарные исследования городища Уччакар за сравнительно короткие сроки позволили получить принципиально новую информацию о структуре поселения, которая оказалась более сложной, чем представлялась по внешне выраженным топографическим параметрам. Соотнесение результатов раскопок (менее 1 % территории городища) со сводной геофизической картой позволило уточнить классификацию геофизических аномалий и обеспечило возможность обосновать реконструкцию планировки и структуры поселения в целом. Раскопки ключевых участков показали, что оно функционировало в пределах X–XIII вв. Выявлено, что внешняя часть была заселена позже средней, скорее всего – в XI в., примерно в это же время осваивалась и территория за пределами внешней линии укреплений. Начальный период освоения площадки остается не совсем ясным. Для уточнения необходимы более полные материалы внутренней, мысовой части, но, к сожалению, приходится констатировать, что значительная ее часть разрушена; кроме того, в настоящее время исследована лишь небольшая предвальной часть. Безусловно, городище Уччакар представляет собой прекрасный полигон для масштабных археологических исследований с целью уточнения этапов и характера постепенного освоения площадки, впервые прослеженного на городище Иднакар, территория которого в течение четырех столетий дважды расширялась вдвое и ограждалась новой линией обороны [11, С. 81].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Белавин А. М.* Камский торговый путь. Пермь: Изд-во Перм. Гос. пед. ун-та, 2000. 200 с.: илл.
2. *Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Древняя Афула: археологический комплекс у с. Рождественск. Пермь, 2008. 603 с.: илл.
3. *Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Огурдинский могильник. Пермь: Изд-во Перм. Гос. пед. ун-та, 2012. 259 с.: илл.
4. *Голдина Р. Д., Королева О. П.* Бусы средневековых могильников Верхнего Прикамья // Этнические процессы на Урале и в Сибири в первобытную эпоху. Ижевск: Удм. Гос. ун-т. 1983. С. 40–71.
5. *Голдина Р. Д., Ютина Т. К.* О датировке и хронологии погребальных комплексов Агафоновского могильника (IX–XII вв.) // Древности Прикамья эпохи железа: Хронологическая атрибуция: Материалы и исследования Камско-Вятской экспедиции. Т. 25. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. 544 с.
6. *Голдина Р. Д., Кананин В. А.* Хронология верхокамских древностей VI–XIV вв. // Древности Прикамья эпохи железа: Хронологическая атрибуция: Материалы и исследования Камско-Вятской экспедиции. Т. 25. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. 544 с.
7. *Захаров С. Д.* Древнерусский город Белоозеро. – М.: Индрик, 2004. – 592 с.
8. *Иванова М. Г.* Городище Иднакар IX–XIII вв.: Материалы исследований территории между валами (1989–1992 гг.) // Материалы исследований городища Иднакар IX–XIII вв. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН. 1995. С. 4–55.
9. *Иванова М. Г.* Древнеудмуртское городище Иднакар IX–XIII вв.: новые результаты и перспективы исследований // Ежегодник финно-угорских исследований–08. 2009. С. 171–181.



10. *Иванова М. Г.* Погребальные памятники северных удмуртов XI–XIII вв. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. 184 с.
11. *Иванова М. Г.* Иднакар: Древнеудмуртское городище IX–XIII вв. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 294 с.
12. *Иванова М. Г.* Кушманское городище // Вопросы археологии Удмуртии. Ижевск: Удм. НИИ ИЭЛЯ при СМ УАССР, 1976. С. 93–106.
13. *Иванова М. Г., Журбин И. В.* Кушманское городище Учкакар в бассейне р. Чепцы: основные итоги археолого-геофизических исследований 2011–2013 гг. // Ежегодник финно-угорских исследований. 2014. Вып. 3. С. 71–79.
14. *Иванова М. Г., Кириллов А. Н.* Кушманское городище Учкакар в бассейне р. Чепцы: итоги исследований 2011–2012 гг. // Историко-культурное наследие – ресурс формирования социально-исторической памяти гражданского общества (XIV-е Бадеровские чтения): Материалы Всерос. науч.-практич. конф. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013. С. 75–79.
15. *Иванова М. Г., Степанова Г. А.* Вещевой материал городища Иднакар в контексте исследованного пространства (по материалам раскопок 1999 г.) // Удмуртской археологической экспедиции – 50 лет: Материалы Всерос. науч. конф. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 238–263.
16. *Иванова М. Г., Модин Р. Н.* Кушманское городище Учкакар X–XIII вв.: материалы внешней части в контексте развития средневековых поселений // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции». Пермь: Изд-во Перм. Гос. пед. ун-та, 2015. С. 134–147.
17. *Колчин Б. А.* Хронология новгородских древностей // Новгородский сборник. М., 1982. С. 156–177.
18. *Крыласова Н. Б., Подосенова Ю. А.* Материальная культура средневекового Предуралья 2010. Ч. 1: Культура жизнеобеспечения. Пермь: Изд-во Перм. Гос. пед. ун-та, 183 с.: ил.
19. *Крыласова Н. Б., Лычагина Е. Л., Белавин А. М., Скорнякова С. В.* Археологические памятники Чашкинского озера. Пермь: Перм. Гос. гуманитар. пед. ун-т, 2014. 565 с.
20. *Леонтьев А. Е.* Археология мери: К предыстории Северо-Восточной Руси. М., 1996. 360 с.
21. *Львова З. А.* Бусы I Поломского могильника // АСГЭ. Вып. 15. Л. 1973. С. 83–104.
22. *Никитина Т. Б.* Инвентарь могильника «Нижняя Стрелка» // Древности Поволжья / АЭМК. Вып. 17. Йошкар-Ола, 1990. С. 81–118.
23. *Никитина Т. Б.* Погребальные памятники IX–XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Серия «Археология Евразийских степей. Вып. 14. Казань. 2012. 408 с.
24. *Первухин Н. Г.* Опыт археологического исследования Глазовского уезда Вятской губернии // Материалы по археологии восточных губерний России. М., 1896. Т. 2. 261 с.
25. *Руденко К. А.* Тюркский мир и Волго-Камье в XI–XIV вв. Изделия аскизского круга в Среднем Поволжье. Исследование и каталог. Казань: Заман, 2001. 256 с.
26. *Руденко К. А.* Булгарские изделия из кости и рога. Древности Поволжья: эпоха средневековья (исследования культурного наследия Волжской Булгарии и Золотой Орды). Материалы II Всерос. конф. «Поволжье в средние века» 25–28 сентября 2003 г. Казань-Яльчик. Казань: РИЦ «Школа», 2005. 220 с.
27. *Савельева Э. А.* Роль Волжской Болгарии в развитии культуры перми вычегодской // Исследования по средневековой археологии лесной полосы Восточной Европы: сборник статей. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1991. С. 95–110.
28. *Семёнов В. А.* Варнинский могильник // Новый памятник полемской культуры. Ижевск, 1980. С. 5–135.



29. Смирнов А. П. Очерки древней и средневековой истории народов Поволжья и Прикамья // МИА. № 28. 1952. 276 с.

30. Спицын А. А. Приуральский край: Археологические розыскания о древнейших обитателях Вятской губернии // Материалы по археологии восточных губерний России. М., 1893. Т. 1. 192 с.

31. Флерова В. Е. Резная кость юго-востока Европы IX–XII веков. Санкт-Петербург, 2001. 352 с.

32. Щанова Ю. Л. Стекло Киевской Руси. М., 1972. 200 с.

33. Щанова Ю. Л. Стекланные бусы Древнего Новгорода // МИА. 1956. № 55. С. 164–179.

Поступила в редакцию 24.05.2016

M. G. Ivanova

Chronology of Structural Parts of Ancient Settlement *Uchkakar* in the Cheptsya River Basin

As a result of archaeological and geophysical researches conducted in 2011–2015 on the Kushmansky ancient settlement *Uchkakar* essentially new materials about the structure of the settlement have been received. The structure of the settlement appeared to be more difficult, than it had been supposed to be according to externally expressed topographical parameters. The article briefly presents a chronological framework of functioning of four structural parts. Selection of chronologically indicative finds on their bedding in occupation layers of the middle, internal, external and floor parts of monuments is made for dating. This selection is executed by analogies of distribution of finds in the layers of ancient settlement *Idnakar* and other monuments of Chepetskaya archeological culture, and also the synchronous Finno-Ugric, Bulgar and Old Russian monuments.

The analysis of a ware complex has confirmed earlier defined dates of the ancient settlement within the 10–13th centuries. It was revealed that the external part had been populated after the middle part, most likely – in the 11th century. Approximately at the same time the territory outside the fortified barrier was reclaimed. The initial period of reclaiming remains unknown. To determine the date more material from the internal part is needed. The ancient settlement *Uchkakar* is certainly an excellent place for large-scale archaeological researches to specify the stages and characteristics of the settlement's gradual development. This phenomenon has been for the first time tracked on the ancient settlement *Idnakar*, its territory has doubled twice within four centuries and was protected with the new line of defense.

Keywords: Middle Ages, ancient settlements, *Uchkakar*, *Idnakar*, archaeological and geophysical researches, planning structure, stratigraphy, chronology.

Иванова Маргарита Григорьевна,

доктор исторических наук, профессор,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4

E-mail: margrig@mail.ru

Ivanova Margarita Grigoryevna,

Doctor of Sciences (History), Professor,

Udmurt Institute of History, Language and Literature

of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4

E-mail: margrig@mail.ru

УДК 39(=511.131)(470.57)

E. Toulouze, L. Vallikivi

**THE SACRED PLACES
OF THE BASHKORTOSTAN UDMURT**



In this short article, we attempt to summarize some data and reflections about the Eastern Udmurt's sacred places, focusing mostly on places used for collective ceremonies at the village (and not at the family) level. Firstly we present these places from the point of view of continuity and show that most of the sacred places have remained the same for a long time, although changes in the agricultural system led to eliminate the rotation in the use of the fields and hence the rotation in the use of sacred places. The main changes of sacred places have been a consequence of the Soviet anti-religious policies, which compelled the villages to choose more hidden places for their ceremonies, for Soviet officials used to interrupt the ceremonies and to knock over the cauldrons with the sacrificial food. Then we introduce a recent phenomenon, the fencing of all sacred places: while traditionally only the *Keremet / Lud* ceremonies took place in a fenced location, now all the sacred places are being fenced and where they still are not, the wish to have them fenced is rising. We attempt to expose the reasons behind it and we conclude with some reflections on the possible different levels of sacredness for the Eastern Udmurt, an issue that requires further fieldwork to be developed.

Keywords: Eastern Udmurt, ceremonies *Keremet / Lud*, collective ceremonies, continuity, fencing, indigenous religion, levels of sacredness, rotation of the fields, transformations in agriculture, sacred places, Soviet anti-religious policy, stability, transfer of sacred places, village ceremonies.

This article is based on fieldwork conducted since 2013 with the cooperation of several colleagues – Estonian anthropologist Liivo Niglas, Udmurt ethnographer Ranus Sadikov and Udmurt folklorist Nikolay Anisimov – in Udmurt villages in Bashkortostan studying the villages' religious practice and the collective ceremonies. We have thus visited different villages in Tatyshly, Yanaul, Buraevo and Baltachevo districts of the northern Bashkortostan. We sum up our reflections about sacred spaces and sacred places.

Of course, much has been written about sacred places in the regions inhabited by the Eastern Udmurt [2, 3, 5, etc.]. However, our focus differs from that adopted by the Russian ethnographers in its perspective: while they all start from a historical point of view, and review the places and ceremonies that existed, we are not interested in treating the contemporary Udmurt as living within a degraded culture, compared to its height at the



beginning of the 20th century. We are interested in a synchronic approach, in which we view the culture the Udmurt are living in at the beginning of the 21st century as a whole, and try to find out the points that make sense for them. We do not refuse to turn to history, but treat it as something people remember and must relate to. Moreover, from a general point of view, we think that the choice of the beginning of the 20th century, while perfectly understandable as a milestone before very quick and substantial changes, is nevertheless arbitrary, because qualitatively it does not differ from the others before and after it: it was only a moment in a dynamic continuity, that may be examined in diachrony as well as in synchrony, as all the previous and following moments. So we take 2015 as the fixed point of our observation and view the state of the Eastern Udmurt's sacred places as it is today.

About the notion of sacred place

Let us have a look at the terms used. While scientific literature in Russian uses the term “*svyashchennoye mesto*”, literally “sacred place”, in Udmurt all that we find is “*vös'yas'kon inty*”, literally, place where a ceremony takes place [6]. So we shall not dwell on the notion of ‘sacredness’, for the Udmurt do not emphasise it, rather they focus on the function of the place.

As Udmurt scholar Tatyana Minniakhmetova observes, talking about the Bashkortostan Udmurt (and using in the Hungarian translation, the notion of sacred place): “in this region the sacred places may be found on arable lands, in the forest, on fields, on fallow lands or near them, on the riverside, in the garden, in the vegetable garden, in the yard or in the house” [4. P. 43]. Because of the character of our fieldwork, which has been focused on village ceremonies and not on private forms of worship, we shall not here take into consideration the more intimate places – which does not mean that they do not exist or that they are not significant for the Udmurt at the moment –, we will concentrate on the locations of the collective prayers.

Today, that means outdoor locations, because there are no sacral buildings functioning as such. However, they existed in the past, and we will mention what remains of them in the memory and in the practice of the Udmurt today.

The Udmurt sacral building: the *kuala*

Although in Bashkortostan religious activities have been pretty well maintained, no *kuala* is at the moment used as a sacred building. Despite this, we know that the simple building called *kuala* was used in two configurations. Apart from the family *kuala*, in the yard of the house*, there was the big *kuala*, a building used for clan ceremonies, as the one that still exists and functions in Kuzebaevo (Alnash district, Republic of Udmurtia), where the *bydžym kuala* clan gathers for example on July 12th, St Peter's day, for a sacrificial ceremony. This kind of ceremony no longer exists in Bashkortostan.

There are still some traces of the *kuala* in the memory of older people. For example, Lidiya Garaeva, whose grandfather was a *vös'as'* in Bigineevo, remembers the Bigineevo *kuala*, and this memory even has concrete consequences in her deeds. She grew up with her grandmother and learned a lot from her about sacral issues. She remembers that in Bigineevo there was a *kuala* for the clan:

* While we have not heard in Udmurtia of any one remaining, we had the possibility in June 2016 of visiting some still being used as domestic buildings in last four households in Varkled Bodya (in the Republic of Tatarstan, but a few kilometres from the Udmurt border).



– We had a *kuala*, it was separated, it was a small house.

– You mean, a village *kuala*?

– Yes, a village *kuala*. People went there with... how do you call it, their genealogical tree, so, all our kin, they all met there. On my father's line, yes, it seems so, the people who met were all kin on my father's side (Lidiya, June 2014).

And she continues:

– My father and my stepmother were hit by lightning. They died together, side by side, at the same moment, they had gone haymaking and they were on their way back. Before they died, they had disassembled the *kuala* and they had been told not to touch the logs, until the soil had been transferred to another place. And then, the same year, it happened, so no new *kuala* was built. The house was sold, my parents died, the girls married. Only the year before the last I closed the *kuala*. Because it did not function any more. I closed it; we sacrificed a lamb. I gathered everybody, those who attended this *kuala*. And then we prayed and we said that the *kuala* does not function any more. So that God would not require us to pray there. If I wouldn't have done it, I would have had remorse, because I was there as a young girl. It was my responsibility. Therefore I did it. (Lidiya, June 2014).

So this *kuala*, or the remembrance of it, of the logs that were the only thing remaining of it some decades ago, still makes sense for a 60-year-old woman who was a little girl when the *kuala* was demolished. She felt responsibility: if not properly closed, the place becomes dangerous. She had proof of it, on the example of a woman in the same village, who had a *kuala* in her own yard. The *kuala* had been demolished long ago and metal was accumulated on the spot where it had been. At some moment she went blind. She asked a fortune teller, who told her about the *kuala*: she cleaned the place and was able to regain her sight.

There were also private *kuala* that were used as the family sanctuary. Actually none functions, neither in Udmurtia, where none has been conserved, nor in Bashkortostan, where we have information about some of them. While they have not been actively used in worship for decades, their sacral character is still well acknowledged by their owners. We will introduce some examples of how the attitude towards these buildings is still very much one of respect and fright.

In our fieldwork we have stumbled on three examples we shall develop here.

The first is in the village that Lidya married into, Aribash (Tatyshly district), where the population is 92 % Udmurt. There was a *kuala* in the yard of one of the inhabitants. The *kuala* was symbolically closed with a ceremony, and the building was also physically closed. It is no longer used, neither for religious goals nor as a summer kitchen. But it is possible to have a look at it from the outside.

The second example is in the village of Altaevo (Buray district). There was a *kuala* in the yard of a village dweller. Ranus Sadikov writes in his fieldwork notes:

“We visited the dwelling of Haziemetov, Galiahmat Galiahmatovich (born 1935). There are in his garden the rest of the foundations (a stone) of a *kuala* (*kaksya kuala*). He prays there twice every year in spring for *Bydzhynal* and in autumn at the autumn prayer ceremony (*siz'yl kuris'kon*). Then he holds in his hands a loaf of bread and brings also coal from his oven”.

Here we have an example of a *kuala* that no longer exists, but which is still a fully active sacred place, with its very discreet remains maintaining all of the sacred character of the building.



The third example is interesting because it shows at the same time remembrance and oblivion: in Kizganbashevo (Baltachevo district) there were three *kuala*; in 2000 they were all surrounded by fences. In 2016 only the third of them, a place where a fir tree has grown, is still encompassed by a fence. The other fences have rotted and have not been replaced, although the remembrance of it is alive at least for the local sacrificial priest who showed us these places. The fir tree is well looked after by a Tatar woman; the sacrificial priest told us that she started to neglect it and this was followed by several catastrophes in her life, so she decided to mend her ways.

The sacred places where ceremonies are held

Ceremonies are held in practically all the villages of the Bashkortostan Udmurt. As one of the authors has developed elsewhere [9], in many places the traditional ceremonies lasted throughout the Soviet period, while in others they faded in the 1970s and 1980s. However, in those places where the tradition was not forgotten, and during the 1990s or early 2000s, there was a revitalisation, either at the initiative of the local population and / or with the help and support of the local authorities. In the choice of the locations, both continuity and rupture may be emphasised.

Continuity in the choice of location

Usually, except in the cases mentioned below, when there was a serious reason for moving, the new places chosen were among the traditional ones. We use the word “among” because earlier there were different places used for spring ceremonies: when fields were managed on three-year rotation, until the 1950s, every year the spring ceremony was held on the sacred place near to the field where rye was growing. Today the changes in agricultural management have induced change and the villages have one place for this ceremony. Usually these are located in beautiful spots, although they are all very different from one another. Some are high on a hill (Aribash), others down on lower ground (Uraz-Gylde), some are close to the road (the one on the Kyzlyyar road for the Alga group Bagysh vös’); others are quite far from it (Alga). It is important to have nearby a source of water, for water is always needed: thus some are close to streams (Juda, Kizganbashevo, Altaevo), and some to springs (Asavka, Uraz-Gilde, Balzyuga, Nizhnebaltachevo).

Some elements of rupture in the choice of location

Apart from the changes in agricultural management, which induced the desertion of some sacred places (which are still remembered at least by the sacrificial priests), there were other elements of rupture.

One circumstance that led to a change of sacred place was the Communist Party’s anti-religious policy. In some villages, the sacred place was quite visible and exposed. For example in Balzyuga, it can be clearly seen from the road. This allowed the Party officials, at least once, to interfere and disrupt the ceremonies, and so the place was just transferred to a more discreet spot – in the case of Balzyuga, some 30 meters further, in a lower location. Visibility was also the reason why the biggest ceremonies, in the case of the two religious groups of the Tatyshly Udmurt, where either nine or ten villages gathered, were moved to more discreet locations: the villages of the southern side of the River Yug used to gather in the regional centre, and subsequently moved to a smaller village,



Vilgurt. On the other side of the Yug, the 10-village ceremony was held in a beautiful place in Starokalmiyarovo. One inhabitant of Starokalmiyarovo comments: “Formerly, the *mör vös*’ was held on the top of our village hill. During the sacrifices, the party officials from the district dispersed the people who attended. As on the top everything was visible, the location of the ceremony was transferred to a place below in the 1960s. And from there, it was transferred in 1978 to Alga, where nobody sees that there is a ceremony” [7. P. 339]. Alga is indeed a tiny village (70 inhabitants). In all of these cases, the transfer was achieved with a ceremony: soil and ashes from the former place were brought to the new one.

Another example is the regional centre, Upper Tatyshly (Verhnye Tatyshly), which, unlike the other villages, is far from being an Udmurt location: of around 6700 inhabitants*, only 13 % are Udmurt. Actually, when the biggest ceremony was transferred to Vilgurt, the centre also ceased to hold the local ceremony. The place where they were held was filled with new constructions. Another place was quite remote. When they decided in 2015 to hold a local ceremony again, the organisers found a brand-new location, whose advantage was that it was located in front of the building where one of the local leaders had his apartment: practically he was the one to provide the land. The first attempt was quite timid. No sacrifice took place, but the response by the local Udmurt was astonishing. So the second year, they built a fence and held a proper ceremony with the sacrifice of a lamb.

New trends

One important new trend, as illustrated by the previous example, is the recent custom to surround sacred places with a wood fence. Traditionally only *keremet* places were fenced as they were considered dangerous [6. C. 215]. Now all the sacred places tend to be protected by fences. While the traditional fence had one main goal – to protect against potential trespassers – today the fence has two functions: the first is to mark this space as special and to impose the recognition of it on everybody; the second is to protect the place from vandalism by the non-Udmurt population. In June 2016, the young Asavka sacrificial priest Vladimir complained that the sacred place is used by non-Udmurt youngsters as a place to drink. In a round table one of the authors – Eva Toulouze – attended with the local authorities and the national movement’s leaders, all participants emphasised the need for fencing and no one commented on the infringement of tradition. It is clear that this change is connected with changes in society: knowledge about sacred places is no longer widely shared, the population is no longer totally homogenous and making visible the places important to the Udmurt population has become a question of identity.

Fences have usually been built with the help of the local authorities – at the end of the 1980s and in the 1990s the local *kolkhoz*, which soon became an agricultural production cooperative, was usually very active. This is the case in the Tatyshly district: south of the River Yug, the villages worked for Demen, the Udmurt enterprise which, in Vilgurt, not only built a fence, but also a prayer house. This is not to be mistaken for a *kuala*: the house is only for comfort and presents no sacred features. It is, in the case of Vilgurt, a small exhibition room, with information about the ceremonies and local history, and a table where special guests may be asked to eat and to talk; the sacrificial priests and their assistants can comfortably count money there and keep

* All the data about the villages come from the 2010 census. Cf. Toulouze, Vallikivi 2015 [8].



warm in the winter ceremony (*tol vös'*), when outdoors the temperature is close to -30. Exactly the same approach was taken by the kolkhoz on the other side of the Yug, the Tatar-Udmurt enterprise Rassvet, the main accountant for which, Evgenij Adullin, is also the main sacrificial priest of the religious group. But in other places the main financier may also be some high-ranking Udmurt, as in Votskaya Oshya.

Other places connected with ceremonies: *keremet* or *lud*

For the Bashkortostan Udmurt, local traditions are very important and may differ significantly from one another. In several villages, probably once in all villages, there was another cult, which was not in competition but completed the ceremonies in spring and winter. It is the ceremony called *keremet* or *lud*. Actually these words designate both the ceremony and the place where it is held.

These locations were supposed to be dangerous and were fenced already in old times. The previously mentioned spring and winter ceremonies and *keremet* are separated as locations and they have different priests. There is usually a special sacrificial priest for *keremet* ceremonies. In some places this lineage is known to have disappeared because of the death of a particular priest who had no successors. One of the other differences between this ceremony and the others is that *keremet / lud* is a highly masculine ritual activity – the sacrificed animals are usually male, and only males are admitted (although there may be exceptions).

Usually the *keremet* is a grove. It has become traditional today that *Keremet* places as in Votskaya Oshya or Kizganbashevo are well protected by high trees. The first is a text-book example: inside the fence, which only the officiating priest is allowed to enter, there is a table. Everyone attending gathers behind the fence.

One interesting case of confusion is the case of Aribash's spring ceremony. This is held at the same time as the other villages' spring ceremonies, and afterwards Aribash participates to the *mör vös'*. But unlike all the other ceremonies, Aribash's spring ceremony follows all the rules of the *keremet* ceremony: the place is the sacred place of *keremet*, the sacrificed animals are male, the women prepare flat bread, which is a speciality for *keremet*, and the participants from the village are all men. In the process of revitalisation, the two ceremonies have clearly been mixed up.

Other sacred places: places connected with the dead

In Udmurt spiritual culture, death and the dead occupy a significant place. The two worlds are both separated and connected. The ancestors are remembered regularly and there are special ceremonies both on the family level and on a more collective level. The dead ancestors have an enormous influence on the life of the living: they must be fed, and propitiated lest they send disease, crop failure or catastrophe [1. C. 25].

Some places are particularly connected with the dead.

One of these is of course the 'contact place', the graveyard (*shay*). This a special place, the doorway, the place where the dead dwell. We have had no opportunity to follow a burial, so we shall not dwell on this point. However, although graveyards are not a place to visit without a reason, we have visited a couple of graveyards: our landlady showed us (at our asking) the Balzyuga village graveyard. We also went a second time to the graveyard to honour some acquaintances who had passed away in the



meantime. In addition, in other villages we have been shown a couple of ‘interesting’ graveyards, and the presence of the ethnographer seems to be reason enough indeed.

Usually graveyards are wooded places that are fenced. They have a gate that opens to visitors: to cross it is a significant act, which must be accompanied by a prayer, and people are supposed to enter and leave from the same portal. Cleaning a grave is not reason enough: graveyards are not taken care of from this point of view. Herbs grow, both between the graves and in the grave territory (usually each grave is surrounded by a metal fence).

When visiting a graveyard, whatever the reason, one has to bring offerings to share between multiple graves – bread, pancakes, chocolates, eggs, spirits; one throws these offerings onto the graves, either silently or while speaking to the deceased. The graveyard is also a place where commemoration rituals are performed, for example the obligatory visits on the 6th, 7th, and 40th days after the funeral, the anniversaries, and others. For example in Votskaya Oshya, a graveyard we have visited even twice, offerings are made one year after one’s parents’ passing – a cow for one’s mother, two geese for one’s father (traditionally it was a horse); the skulls and the bag with the bones are hung in the tree. Here this ritual is called *ullan' s'oton*, in other places it is called *jyr-pyd s'oton*, although its place is not always the graveyard*.

Different levels of sacredness?

Some places seem to have a strength of their own. Thus Anatoli Galikhanov, Altaevo’s sacrificial priest, who is quite well known and authoritative, commented when he showed us in June 2016 the location of the main ceremony. It had started to bucket down, the rain was very violent and we jumped out of the car: Galikhanov insisted that this was a very strong place that was often hit by lightning, so we had a glimpse, but we did not linger.

The question above emerged during fieldwork in Varklet Bodja (Tatarstan) in June 2016, when young sacrificial priest Oleg Mikhailov showed us (Ranus Sadikov and Eva Toulouze) the former place where *jyr-pyd s'oton*** was performed (until they became aware that this place was upriver, while according to the rules it is supposed to be downriver). In this place it is still possible to see the skulls hanging from the trees, and the soil is covered with bones and moss. Oleg asked Ranus: “Is this considered a sacred place? It is certainly not as sacred as the place where it is performed now”...

We have no answer to his question. But on the basis of our fieldwork, we certainly have the impression that some places are more loaded with sacredness than others. More precisely, some spots within the sacred places are more sacred than others, they are something like the core of sacredness.

This is physically also expressed in the villages north of the Yug, those that take part in the *mör vös'* in Alga. This space is articulated in quite a sophisticated way. Actually there is a first fenced unit, which is quite large and is also divided into two parts. One is an external space, which includes the house, where anyone can stay, while the other part is where the sacrificial priest and his assistants perform. The message

* As in Varkled Bodja (Republic of Tatarstan), where there are different locations in which this ritual has been performed. But this is outside the borders of the Bashkortostan Udmurt.

** For more details about this very interesting ritual, see Anisimov 2012 [1].



transmitted by this geography is that nobody external is admitted within this space, where the only people allowed are those who have something to do there. Actually, this included our cameraman, who was completely free in his movements. Women were not admitted in this central part, although some local women were not shy of doing so. They were sent back, but not too harshly. This spatial articulation contrasts with the practice of the villages south of the Yug, where the space is not internally articulated and where you have the impression that no place is more sacred than any other: around the cauldrons, or behind the place where the priests pray, women had free admittance.

In Asavka, where there was no internal spatial articulation, the sacrificial priest tried to explain that there was a central triangle that was particularly sacred, between the cauldrons, the place where the priests prayed and a horizontal pole on which the towels hung. His explanation was convincing from the intuitive point of view, but he got mixed up with the details by trying to say that nobody could stay there and try to do something unless that person was included in the team.

Behavioural patterns

Sacredness has consequences on how people are expected to behave. What is the situation today? What are the expectations? Are people aware of the rules?

Probably rules were much more rigorous in the times when traditional culture and values ruled society unchallenged (see Minniyakhmetova 2015 [4]). Then they were transmitted and all the population was aware of them.

The sacrificial priests and their assistants usually try to inform the people of how they are supposed to behave. The remarks above of local women entering the sacred space shows that many are not aware of the most subtle reasons. We must not forget that eighty years of atheist education have left their imprint on most people, not only limiting their knowledge but also dulling their sensitivity.

The rules that priests try to have people respect are mainly connected with clothing. Traditionally there were wider rules, about being dressed in white for example. But even today there are some basics: in a sacred place neither men nor women are supposed to be bare-headed: men must have a hat, a cap or any kind of headgear and women are supposed to wear scarves, which they usually do in villages, although not in a town environment. No part of the body is supposed to be bared: men and boys as well as women and girls are not supposed to wear shorts – legs and arms must be covered. During our last field trip, in the village ceremony of Nizhnebaltachevo, some young boys arrived in shorts and were quickly sent home by the adults, who threatened them with the main organiser, Farhullah, who is quite severe. In this case, the whole community took upon itself the role of the educator. But often priests complain that people no longer know how to behave: Galikhanov voiced complaints about women coming to ceremonies without headgear and barefoot... (June 2013, June 2016). But clearly he, as well as his colleagues, feel quite powerless in front of the abysmal ignorance he has to face.

Conclusion

Sacred spaces are very much present in the modern life of the Bashkortostan Udmurt, for the whole population usually attend the local ceremonies; while there are usually some reluctant people in a village, enquiries show that everybody gives crops for the ceremonies



and receives the sacrificial gruel, so all have at least some connection with the sacred. During the Soviet period, when religious activities were more clandestine and probably mainly concerned the older segment of the population, people were certainly more aware of sacredness, were more sensitive to the border between the profane and the sacred.

Today the sacred has penetrated everybody's lives and has become commonplace in the Udmurt microcosm. The situation is not so clear in other environments, where everything about the Udmurt forms of religiousness is ignored. That's why the Udmurt are at present trying to identify clearly what is sacred and what is profane and to make it visible: a single grove may not be enough to inform those outside the Udmurt community about the sacred character of a place. Fencing it may give a hint: private property is fenced, but also some spaces that are usually recognised as deserving respect, such as graveyards.

Probably a deeper enquire should be made in order to understand what the understanding of sacredness is in the contemporary Bashkortostan Udmurt population. This would require longer interviews but could be quite informative about the perception of the relation between particular places and the feeling of sacredness, as well as completing the vision we have at the moment, which is very much based on observation and not on emic perception.

BIBLIOGRAPHY

1. *Анисимов Н. В.* Обряд поминовения йыр-пыд сётон киясовских удмуртов // Филологические исследования на рубеже XX–XXI веков: Традиции, новации, итоги, перспективы. Сыктывкар, 2012. С. 23–26.

2. *Черных А. В.* Святилища куединских удмуртов в конце XIX–XX в. // Культурные памятники Камско-Вятского региона / Ред. Н. И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 101–118.

3. *Миннихметова Т.* О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) // Культурные памятники Камско-Вятского региона / Ред. Н. И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 125–134.

4. *Minnijahmetova Tatyjana.* Az ismeretlen ismerős. Tanulmányok a baskortosztáni udmurtok vallásáról. Budapest: MTA VTK Néprajztudományi intézet, PTE Néprajz-kulturális Antropológia tanszék és L'Harmattan, 2015.

5. *Садиков Р. Р.* Святилища закамских удмуртов. Общая характеристика и типология // Культурные памятники Камско-Вятского региона / Ред. Н. И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 119–123.

6. *Садиков Р. Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008.

7. *Садиков Р. Р.* Религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (сохранение и преемственность традиции). 2011 (рукопись). Р. 339.

8. *Toulouze Eva, Vallikivi Laur.* Les langues dans un miroir déformant: Que reflète le recensement russe de 2010 en matière de langues finno-ougriennes? // Études finno-ougriennes. N 47/ Paris: L'Harmattan-ADEFO, 2015. P. 7–43.

9. *Toulouze Eva.* Some Ideas about Continuity and Revitalization in the Udmurt Spring Rituals in Bashkortostan // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сб. статей, посвящ. 30-летию кафедры философии, истории и теории мировой культуры СГС ПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23–25 июня 2016 г. Самара, 2016. С. 17–21.



Е. Тулуз, Л. Валликиви

Священные места удмуртов Башкортостана

В статье представлены данные и размышления о священных местах закамских удмуртов. В сфере интересов исключительно такие, где проводятся коллективные моления, но здесь не рассматриваются семейные обрядовые места. Во-первых, в статье они представлены с точки зрения преемственности традиции, показана значительная устойчивость священных мест, несмотря на то что преобразованиями в сельскохозяйственной системе больше не практикуется ротация в использовании полей, а в результате – исчезла ротация и в использовании священных мест. Главные изменения в выборе мест связаны с антирелигиозной политикой советского периода. Иногда случалось, что партийные работники прекращали моления и пинали, опрокидывая котлы с жертвенной пищей. Интерес представляет новое явление: огораживание священных мест и не только мест проведения молений *керемет / луд*, но даже тех, где ограды еще нет, растет желание их построить. Вероятно, это связано и с разной степенью почитания (священности) мест. Однако изучение этого вопроса требует дополнительных полевых исследований.

Ключевые слова: деревенские моления, закамские удмурты, коллективные моления, моления *керемет / луд*, ограждения, преемственность, преобразования в сельском хозяйстве, ротация полей, священные места, перемещение священных мест, советская антирелигиозная политика, стабильность, степени священности, язычество.

Toulouze Eva,

Hab. PhD,

Professor of Finno-Ugric studies INALCO, Paris

Researcher at the chair of Ethnology, Tartu University

65, rue des Grands Moulins, 75013 Paris, France

E-mail: evatoulouze@gmail.com

Vallikivi Laur,

PhD,

Researcher at the chair of Ethnology

Tartu University

Ülikooli 16, 51003 Tartu, Estonia

E-mail: laurvallikivi@gmail.com

Тулуз Ева,

доктор философии, профессор,

Институт восточных языков и цивилизаций, Париж

Научный сотрудник кафедры этнологии, Университет г. Тарту

65, rue des Grands Moulins, 75013 Париж, Франция

E-mail: evatoulouze@gmail.com

Валликиви Лаур,

доктор философии,

Научный сотрудник кафедры этнологии

Тартуский университет

Юликооли 16, 51003, г. Тарту, Эстония

E-mail: laurvallikivi@gmail.com

ИННОВАЦИИ, ТЕХНОЛОГИИ

УДК 811.511.1 (470.22)

М. В. Дьяконова

СОВРЕМЕННЫЙ СТАТУС И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕВИТАЛИЗАЦИИ ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ В РЕСПУБЛИКЕ КАРЕЛИЯ



На территории Республики Карелия проживают представители более 130 национальностей; финно-угорское население составляют карелы – 7,4 %, финны – 1,4 % и вепсы – 0,5 % (2010 г.).

Родной язык, основная духовная и материальная ценность, определяет и уникальность культурного наследия народа в системе мировой культуры, и перспективы национального развития. В настоящее время языки финно-угорских народов Карелии в силу исторических, политических, демографических и других причин несут большие утраты. Почти полностью разрушился механизм передачи языковой традиции. Поскольку в этом процессе семья утратила лидирующую роль, особое значение в сохранении, развитии и использовании карельского, вепсского и финского языков приобрели государственные и общественные институты: учреждения образования, культуры; средства массовой информации; национально-культурные организации.

В нач. XXI в. в Республике Карелия активизировались процессы этнокультурного развития карелов и вепсов, осуществлялись меры по возрождению, сохранению и свободному развитию прибалтийско-финских народов, проживающих на ее территории. Среди этих мер выделим Стратегию национальной политики в Республике Карелия на период до 2025 г., ряд республиканских целевых программ: «Развитие сферы культуры в Республике Карелия на период до 2010 года», «Возрождение и развитие языков и культуры карелов, финнов и вепсов Республики Карелия»; подпрограмму «Сохранение единства народов и этнических общностей Карелии» на 2014–2020 гг. («Карьяла – наш дом») государственной программы Республики Карелия «Развитие институтов гражданского общества и развитие местного самоуправления, защита прав и свобод человека и гражданина» на 2014–2020 годы.

В современной ситуации сохранение и развитие финно-угорских языков представляется важным и необходимым направлением реализации национальной политики Республики Карелия.

Ключевые слова: Республика Карелия, финно-угорские языки, ревитализация, изучение языков, система образования, языковая среда, дополнительное образование, преподавание, языковые традиции, национальная культура, коренные народы, учреждения культуры, молодежь, сельские территории, культурное наследие, этнос, государственная поддержка.



Республика Карелия (в дальнейшем – РК), расположенная на северо-западе России, входит в состав Северо-Западного федерального округа РФ. Западная граница Карелии совпадает с государственной границей РФ и Финляндии, имея протяженность в 798 км.

РК – многонациональный субъект РФ, в котором проживают представители более 130 национальностей при значительном численном доминировании русских. По длительности исторического проживания и хозяйственно-экономического освоения края к коренным народам Республики относятся карелы, вепсы и русские. В национальной структуре населения (по данным переписи населения 2010 г.): русские составляют 82,2 %, карелы – 7,4 %, белорусы – 3,8 %, украинцы – 2,0 %, финны – 1,4 %, вепсы – 0,5 %, другие национальности – 2,7 %. Коренное население (карелы и вепсы) имеет свой язык и письменность.

Родной язык как основная духовная и материальная ценность народа, определяет собой уникальность культурного наследия народа в системе мировой культуры и перспективы национального развития. За последние несколько десятилетий прибалтийско-финские народы Республики Карелия оказались в сложной демографической ситуации, выразившейся в беспрецедентном сокращении их численности ввиду нарастающих процессов ассимиляции. В настоящее время языки финно-угорских народов Карелии (карелов, вепсов и финнов) в силу исторических, политических, демографических и других причин несут большие утраты. Почти полностью разрушен механизм передачи языковой традиции. Семья в этом процессе утратила лидирующую роль, в связи с чем особое значение в сохранении, развитии и использовании карельского, вепского и финского языков приобрели государственные и общественные институты: учреждения образования, культуры, средства массовой информации, национально-культурные организации.

Карельский язык относится к прибалтийско-финской группе. В нем различают три основных диалекта: собственно карельский, наиболее близкий финскому языку (северная и средняя часть Карелии, Тверская, Ленинградская и Новгородская обл.); ливвиковский (северо-восточное побережье Ладожского озера) и людиковский, представляющий собой промежуточное звено между ливвиковским наречием и вепским языком (западное побережье Онежского озера) [1. С. 78].

Вепский язык относится к финно-угорской группе уральской семьи. Он имеет три диалекта: северный (шелтозерский, юго-западное побережье Онежского озера), средний (северо-восток Ленинградской обл. и Бабаевский и Вытегорский р-ны Вологодской обл.) и южный (Подпорожский, Лодейнопольский, Тихвинский, Бокситогорский р-ны Ленинградской обл.).

В РК карельский и вепский языки – автохтонные: количество их носителей имеет устойчивую тенденцию к постоянному сокращению. Официальные данные переписей населения неумолимо фиксируют картину отрицательной динамики количества карелов и вепсов, а также таких показателей, как владение языком и признание его родным [2. С. 55]. По данным переписи 2010 г., в РК карелы насчитывали 45 570 чел., что составило 7,4 %, в 1989 г. численность их составляла 10 %. Владение карельским языком отметили 16 876 чел., что составило 37 %. По сравнению с 1989 г. к 2010 г. число владеющих языком сократилось



на 13,8 %. Число вепсов в 2010 г. насчитывало 3 423 чел., что составило 0,6 % от общей численности населения Республики, и только 26,8 % из них владеют национальным языком. По сравнению с данными 1989 г. численность вепсов сократилась на 2 531 чел. [3].

Данные официальной статистики хорошо коррелируют с данными проекта «Сохранение карельского языка как одного из брендов развития малых территорий (на примере этнолокальной группы карелов-людиков), где исследуемой территорией была территория распространения людиковского наречия карельского языка, находящегося в наиболее критическом состоянии и с точки зрения числа носителей, и в общей языковой ситуации. Пример тому – ситуация, сложившаяся в с. Виданы Пряжинского р-на, как населенном пункте традиционного проживания карелов-людиков. Статистика о жителях этого населенного пункта отчетливо показывает последовательное сокращение карельского населения: в 1926 г. в деревне проживали 682 карела; в 1933 – 325. Согласно данным последней переписи населения 2010 г., все население его составляло уже 287 чел. Естественно, и количество карелов значительно сократилось. Ситуацию же владения карельским языком жителями деревни печально демонстрируют следующие цифры. В 2001 г. экспедиция сотрудников ИЯЛИ КарНЦ РАН в с. Виданы зафиксировала и записала 12 информантов, хорошо владеющих карельским языком. В 2012 г. список их включал уже 9 чел. В 2014-м удалось записать только 4 женщин-карелок довольно пожилого возраста [4. С. 29].

Большая часть владеющих карельским или вепским языками – это представители старшего поколения. Молодежь практически не говорит на родных языках: от 18–29 лет карельский язык считают родным только 4 %. Представители поколения до 35–40 лет, как правило, на языке сами не говорят; возможно, понимают некоторые фразы или слова. Для представителей среднего поколения (40–55 лет) национальные языки были языками детства, но в силу обстоятельств (переезд в город, учеба в школе и др.) их языковая биография, связанная с родным языком, оборвалась. Следовательно, уже для их детей он не является основным языком общения. Также среди главных причин можно назвать полное отсутствие преподавания национальных языков в школах, дефицит специалистов со знанием языков в образовании, науке, культуре, СМИ и др. официальных сферах РК.

В постсоветский период в республике активизировались процессы этнокультурного развития карелов и вепсов, осуществлялись меры для возрождения, сохранения и свободного развития прибалтийско-финских народов, проживающих на ее территории [5]. В марте 2004 г. в Законодательном Собрании РК был принят закон № 759-ЗРК «О государственной поддержке карельского, вепского и финского языков в РК». Он не наделяет карельский язык государственным статусом, как это предполагалось в предыдущих законопроектах, но направлен на сохранение, изучение, использование и развитие языков коренных народов республики (карельского и вепского), а также родственного им финского языка. В законе представлены сферы применения языка: язык обучения, воспитания, культуры, искусства, средств массовой информации, обозначен аспект использования карельского, вепского и финского языков в деятельности государственной власти и местного самоуправления [6]. Предусмотрена организация системы обучения карельскому, вепскому



и финскому языкам в образовательных учреждениях и поддержка образовательных учреждений, которые осуществляют обучение на карельском, вепском и финском языках и (или) предоставляют возможность изучать данные языки.

Очень важно, чтобы в процессе развития карельского, вепского и финского языков свое достойное место заняла школа, ведь именно школа является основным социальным институтом влияющим на формирование личности. А молодежь – наиболее подвижная, адаптивная и одновременно инновационная часть общества. Именно молодежь – это носитель социальных перемен и инноваций: она быстро и остро реагирует на изменение социально-экономической и социально-политической ситуаций*.

Что касается истории преподавания финно-угорских языков, то в нач. 1990 г. была воссоздана письменность и начиналось преподавание в школах и высших учебных заведениях. В 1999 г. преподавание языков уже велось в 11 школах РК. Наибольшее число изучавших национальные языки пришлось на кон. 1990 – нач. 2000 гг. Но уже к 2009/2010 гг. оно сократилось до 1 657 чел. в 33 школах по сравнению с 2001/2002 уч. годами, когда было 2 596 учащихся в 55 школах. Небольшая положительная динамика началась в 2010–2011 гг.: наиболее распространенный карельский язык изучался в 11 муниципальных районах РК (Беломорском, Кемском, Калевальском, Кондопожском, Лоухском, Медвежьегорском, Муезерском, Олонецком, Прионежском, Пряжинском, Суоярвском и в 2 городских округах (Петрозаводском, Костомукшском)). Наибольшее число учащихся, изучающих карельский язык, проживали в Олонецком национальном р-не. Положительная динамика числа изучающих карельский язык наблюдалась и в Пряжинском национальном р-не [7].

Одновременно активизировались процессы возрождения финно-угорских языков и в других сферах. Созданы карельская и вепская письменность, на карельском и вепском языках издаются газеты, журналы и книги, выходят теле- и радиопрограммы, осуществляется обучение этим языкам в образовательных учреждениях, возрождаются национально-культурные традиции коренных народов, активно работают их общественные объединения, началась подготовка специалистов со знанием карельского, вепского и финского языков в вузах Карелии.

Также за последние годы реализован ряд республиканских *целевых программ* («Возрождение и развитие языков и культуры карелов, финнов и вепсов Республики Карелия»), «Развитие сферы культуры в Республике Карелия на период до 2010 года», «Финно-угорская школа Республики Карелия на 2000–2002 годы», «Этнокультурное образование в Республике Карелия на 2003–2005 годы»); *подпрограммы* («Сохранение единства народов и этнических общностей Карелии» на 2014–2020 гг. [«Карьяла – наш дом»]); *государственной программы* РК («Развитие институтов гражданского общества и развитие местного самоуправления, защита прав и свобод человека и гражданина» – на 2014–2020 гг.). В 1999 г. вышло постановление Правительства РК от 21 июня 1999 года № 20-П «О мерах по совершенствованию обучения карельскому, вепскому и финскому языкам

* Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России «Роль человеческого капитала: новые экономические теории – современные вызовы» (0224-2015-0003).



в общеобразовательных учреждениях Республики Карелия». В рамках данных программ проводились различные мероприятия, направленные на поддержку социально-культурных функций карельского, вепсского и финского языков, на сохранение и популяризацию традиционной культуры, укрепление института карельской и вепсской семьи. Основная цель вышеперечисленных целевых программ – содействие этнокультурному развитию коренного русского населения Карелии, историко-культурного наследия Поморья, Пудожья и Заонежья и – этнокультурному развитию карелов, вепсов и финнов Республики Карелия, сохранению их языков и культурного наследия.

Говорилось и об особой роли школы в сохранении национальных языков и культур. Главный акцент был сделан на подготовку педагогических кадров, на расширение сети образовательных учреждений с финно-угорским компонентом образования, на укрепление их материально-технической базы, разработку учебников и учебных пособий. В рамках программы «Этнокультурное образование в Республике Карелия на 2003–2005 годы» более 40 образовательных учреждений на конкурсной основе получили статус образовательных учреждений с этнокультурным компонентом образования, т.е. включили карельский, вепсский и финский языки в учебные планы. В 2014–2015 уч. году эти языки изучали 6 979 обучающихся в 47 общеобразовательных организациях в 13 муниципальных образованиях РК, так что по сравнению с 2012 г. число изучающих финно-угорские языки увеличилось на 443 чел. [8].

Помимо обучения самим языкам, внимание уделяется преподаванию истории Финляндии и Карелии, обрядам, традициям и народным ремеслам коренных народов Карелии. Важно наличие внеклассной работы и нетрадиционных методов обучения.

Во многих школах созданы «карельские горницы», в которых дети знакомятся с карельской культурой и языком, при этом важно использование нетрадиционных технологий изучения языка. Так, в Калевальском, Олонецком, Пряжинском р-нах используется опыт «языковых гнезд»: ребенок погружается в языковую среду и начинает усваивать язык сначала пассивно, а затем – активно используя его в речи. «Языковые гнезда» проводятся также в форме летних лагерей для вепсского языка: дети разных возрастов на определенное время погружаются в языковую среду. В с. Коткозеро Олонецкого р-на с 1997 г. ежегодно организуется этнокультурный лагерь «Livvin linduzet» (Ливвиковские птички) где учащиеся 3–5 классов погружаются в «естественную» карельскую языковую среду. Также в течение нескольких лет в школе работает кукольный театр на карельском языке. В Калевальской средней школе для начального и среднего звена проводятся конкурсы, цель которых – пропаганда национальной культуры и родного языка. Язык и культуру необходимо преподавать всем учащимся независимо от их этнического происхождения [9. С. 35–39].

Приобщение детей к национальному языку и культуре важно начинать с дошкольного возраста. Сегодня карельский язык изучается в дошкольных учреждениях 6 муниципальных районов (Калевальском, Муезерском, Олонецком, Прионежском, Пряжинском, Суоярвском) и в 2 городах: Петрозаводске и Костомукше. По количеству ДОУ, в которых изучают карельский язык, лидируют Олонецкий и Пряжинский р-ны. В Калевальском и Муезерском р-нах,



а также в Костомукше дети изучают собственно-карельское наречие, в остальных районах республики, в том числе в Петрозаводске, – ливвиковское. Малыши общаются к культуре, традициям и обычаям карельского народа через языковые, игровые занятия (сказки, песни, танцы, праздники, экскурсии). В некоторых дошкольных образовательных учреждениях созданы *карельские горницы*, где выставлены экспонаты национальной одежды и утвари.

Помимо учреждений системы образования, большую роль в сохранении национального языка, культуры и традиций играют учреждения культуры. В Петрозаводске функционирует Центр национальных культур, организующий курсы карельского языка и для детей, и для взрослых. Большой вклад в развитие культуры карелов вносит и Национальный театр республики, дающий постановки на карельском языке; для детей работает кукольный театр; развита и художественная самодеятельность: существуют вепсский народный хор, карельский коллектив *Opa Rajo* и мн. др. На сельских территориях, наряду с Домами культуры, большую роль в развитии языка и культуры коренных народов Карелии (карелов, вепсов, финнов, а также русских Заонежья, поморов, водлозеров) играют этнокультурные центры, которых на сегодняшний день в районах РК функционирует уже 10.

В рамках межрегионального проекта* изучались вопросы развития молодежных инициатив и стимулирования молодежного движения. Цель проекта – возродить и укрепить активную гражданскую позицию у молодежи (представителей коренных народов) и содействовать развитию гармоничных межнациональных отношений, объединению коренных народов в защите своих гражданских, социально-экономических и культурных прав, росту национального самосознания. Для реализации проекта проводились круглые столы на тему «Перспективы развития поселения и возможности развития молодежных инициатив». Среди участников велись опросы оценки условий жизнедеятельности в поселении. Также в рамках проекта проводились деловые игры в виде социологического опроса с учащимися 9–11 кл. «Молодежные инициативы на селе».

Всего было опрошено 111 человек, в соотношении по классам: (8-й – 3,6 %, 9-й – 44,1 %, 10-й – 22,5 %, 11-й – 29,7 % респондентов). По половому признаку – опрошено 39,6 % юношей и 60,4 % девушек. По национальному составу – 71,2 % учащихся отметили, что они русские; карелы – 23,4 %, вепсы – 2,7 % респондентов; также отмечены армяне и украинцы. Около 36 % учащихся живут в полных семьях; большинство из них (51,2 %) имеют братьев или сестер.

На вопрос: «Какими языками, и на каком уровне Ты владеешь?» – в поселениях, где преобладают карелы, – знание карельского языка отметили 29,2 % учащихся, из них около 39 % общаются на карельском в семейном кругу и с другими жителями поселения; 50 % читают и пишут со словарем; свободное владение отметили только 11,5 % опрошенных. В вепсских поселениях знание национального языка отметили 18,2 % учащихся, из них свободно владеют и общаются в семейном

* Проект «Расширение прав и возможностей женщин и молодежи коренных народов в Российской Федерации» при финансовой поддержке Межрегиональной общественной организации «Информационно-образовательная Сеть коренных народов “Львовраэвтълан”», при содействии в РК – Карельской региональной общественной организации «Молодёжный информационно-правовой центр коренных народов “Невонд”».



кругу только по 5,6 % учащихся, значительная доля тех, кто только читает и пишет со словарем, – 88,9 %. Финский язык знают лишь 3,4 % опрошенных.

Рассмотрим более подробно вопрос поддержки национальных языков и культуры малых коренных народов в сельских поселениях РК.

Поселок Вешкелица – старинное карельское село в Суоярвском р-не, где 65 % населения – карелы. Сегодня Вешкелица – центр Вешкельского сельского поселения, с численностью населения чуть более 600 чел. [10]. Знакомство с языком начинается с детсада, вопросы национальной культуры включены в школьную программу (изучение карельского языка – в школе обязательный предмет с 1 по 11 класс, на уроках труда изучают национальную вышивку и кулинарию).

Активно поддерживается развитие родного языка и этнокультурным центром «Вешкелюс». На базе Центра функционируют фольклорный коллектив «Карельская песня», детская театральная группа «Relloizet» и взрослая театральная группа «Беседушка»; постановки – на карельском языке. Возрождено старинное ремесло – ткачество, ткут половики на заказ. Очень много для сохранения культуры и народных традиций делает фольклорный коллектив «Ивушки» – восстановлены старинные обряды сватовства, помолвки, свадьбы; поют песни, ставят спектакли. В поселке работает общественная организация этнокультурных традиций карелов «Родной очаг», для которой ключевым является сохранение традиций, культуры и языка.

Становится традиционным фестиваль национальной культуры и традиций «Мы в Карелии живем – мы добрые соседи», во время которого проходят мастер-классы по различным направлениям: карельский танец, выпекание калиток, «Карельские игрища». С 2006 г. жители села активно участвуют в краеведческом конкурсе «Вешкельские знатоки», проводимом библиотекой. С 2010 г. возрожден престольный праздник – Покров. В 2012 г. в Вешкелице появилась своя иллюстрированная энциклопедия с информацией об истории, культуре, традициях, природе, языке и людях села.

Пос. Ильинский Олонецкого национального муниципального района – это старинное (450 лет) и самое крупное поселение Олонецкого р-на с населением 4 320 чел. Оно находится в 41 км от г. Олонца на берегу Ладожского озера. Это место компактного проживания карелов: более 60 % от общей численности населения. Так как район национальный, то карельский язык изучают все учащиеся, преподавание ведется с 1 по 4 класс и с 5 по 8-й. В 8 классе был назначен урок карельского, но родители возразили, и его перевели в факультативный.

Раньше дети были погружены в языковую среду с детского сада, воспитатели и нянечка были карелками, они занимались с детьми; были организованы семейные группы с привлечением родителей, была обустроена «карельская горница». Однако, при переходе 3 года назад на новую систему оплаты труда и объединения со школой в целях оптимизации, все это было сокращено.

Большую роль в работе с молодежью при изучении национального языка и культуры играет Дом культуры. Активисты его выходят в школу, создают мастер-классы по вязанию и шитью брендовских вещей с национальным орнаментом (носки, варежки); изделия продают на ярмарках района, ездят в Петрозаводск. Создан мини-дворик, куда можно прийти отдохнуть всей семьей вместе с детьми. Есть женский клуб, поддерживающий карельский язык. Работают танцевальный



коллектив и фольклорный ансамбль для взрослых, создаются программы на карельском языке. Есть идея создать музей карельской культуры, где были бы представлены национальные наряды по Олонецкому р-ну и Карелии в целом, карельский быт. Также есть идея создать танцевальный кружок для детей, с изучением национальных танцев.

Пос. Кончезеро в Кондопожском р-не – это пункт коренного проживания карелов-людигов. Кончезерская школа и школа в Спасской Губе – единственные национальные школы в этом районе, где карельский язык преподается с 1 класса. При Центре культуры и досуга и создан взрослый национальный хор. В Кончезерской средней школе работает музей, по мнению экспертов, оказывающий большую помощь в преподавании уроков при изучении истории села, быта и языка коренного населения. Руководитель музея и по совместительству библиотечарь разработал авторскую программу «Большая история – маленького села Кончезеро»; ведет исследовательскую и поисковую работу, собрал много документального материала и экспонатов. Но, к сожалению, для продолжения работы музею необходимо официальное подтверждение его статуса школьного музея и – отдельное помещение.

Пряжинский национальный р-н – это уникальное место компактного проживания представителей двух коренных северных народов: карелов (представляющих ливвиковский и людиговский диалекты карельского языка) и финнов. С 2012 г. в Пряжинском р-не работает Этнокультурный центр «Elämä» (в пер. с карельского – «Жизнь»). В Этнокультурном центре, кроме постоянно действующей экспозиции, проводятся тематические выставки, в т. ч. литературные, посвященные карельским писателям и поэтам. Работает национальная горница, где можно научиться играть на традиционных карельских музыкальных инструментах, готовить блюда национальной кухни, также есть возможность познакомиться с различными видами ремёсел.

Пос. Эссоила Пряжинского национального р-на – это центр формирования этнической общности деревень Сямозерья. Исконное население д. Эссоила – карелы-ливвики. Знакомство с карельским языком здесь начинается с детского сада. В школе изучают карельский и финский языки, в начальной школе – благодаря дополнительному образованию, в старших классах – по программе (только до 1 часа в неделю). Активно поддерживается карельский язык Домом культуры. Организованы курсы карельского языка отдельно для взрослых и для детей. С целью проведения уроков карельского языка с детьми разработана и выпущена специальная книга, по которой был создан мультфильм; работает также детский карельский театр, ставящий спектакли на национальном языке. Совместно со школой проводится фестиваль карельской поэзии в Сямозерье «Летят птицы над Сямозером»; проводятся дни карельской письменности, в рамках которых устраиваются конкурсы чтецов на карельском языке с участием детей из детского сада и школы. Для пропаганды карельского языка организуются различные выставки, просмотры и мастер-классы.

В пос. Ведлозеро Пряжинского национального р-на в школе преподают финский и карельский языки. Карельский изучают до 4 класса; финский вначале шел как родной язык, но несколько лет назад его перевели в разряд преподавания иностранного, то есть за дополнительную плату.



Шелтозерское и Рыборецкое поселения находятся в южном направлении от Петрозаводска: Шокша – 60 км, Шелтозеро – 87, Рыбрека – 100 км. Коренное население – вепсы. В школах сохраняется культура коренного населения, ведется преподавание вепсского языка с 1 по 9 класс, и многие дети в 9-м классе выбирают этот язык для итоговой аттестации. У старшеклассников есть факультатив. Сформировано объединение «языковое гнездо» – для детей дошкольного возраста с углубленным изучением вепсского языка, так что они постоянно слышат вепскую речь. Существует тесное сотрудничество с Министерством национальной политики, с религиозными объединениями, Карельской региональной общественной организацией карелов, вепсов и финнов. Школьники активно участвуют в олимпиадах и различных конкурсах, при активном сотрудничестве с Институтом языка, литературы и истории КарНЦ РАН разрабатывают проекты, посвященные национальным традициям. Шелтозерская СОШ могла бы стать базовой для реализации учебного плана с этнокультурным компонентом и – Центром, поддерживающим сохранение и преподавание национальных языков, а также сбережение культуры малых коренных народов, поскольку в Шелтозерском вепском поселении располагается Шелтозерский музей регионального значения, где могли бы проходить профессиональную практику учащиеся школы [11].

В Шелтозеро на базе библиотеки создан культурно-досуговый центр, в котором проходят занятия кружков, собирается литературная студия, работает дом ремесел. Работает детская музыкальная школа, взрослый и детский вепские хоры. Детский вепский хор сейчас расположен на базе социально-культурного центра: сюда приезжает специалист из Петрозаводска, чтобы проводить занятия раз в неделю, а ходят всего 10 человек. Как отмечают эксперты, необходимо возродить детский вепский хор: *«раньше хор был большим, ходила вся продленка, приезжали дети из Рыбреки, хор необходимо расширять, нужен специалист, 25 поколений занимались, это и традиции, и обычаи, и приучение к культуре»*. Осенью 2010 г., ввиду отсутствия средств в бюджете поселения и окончания действия Программы Прионежского р-на по поддержке вепсского народного хора, поселение было вынуждено передать вепский народный хор в Центр национальных культур РК. Как отмечают эксперты, дети и взрослые из Рыбреки тоже с удовольствием пели бы в хоре; необходимо предусмотреть возможность выезда специалиста и в Рыбреку.

Результаты проекта показывают, что, помимо школ, большое влияние на образовательно-воспитательную деятельность молодежи, популяризацию национального языка и культуры, на воспитание патриотизма оказывают и учреждения культуры (дома культуры и музеи, в том числе музеи при школах). Но дома культуры поселений держатся только благодаря местным инициативам. Основные проблемы в этой сфере – низкая материально-техническая оснащенность объектов социальной сферы, несоответствие современным требованиям к противопожарной безопасности, сокращение штатов, нехватка специалистов для организации досуга и развития детей.

Стоит также отметить, что обучение родному языку в большинстве школ ведется только в начальной школе, тогда как в среднем и старшем звеньях оно переведено на дополнительное образование. У молодежи не формируется заинтересованность в том, чтобы знать национальную культуру и язык: *«раньше была*



преемственность, был карельский язык в детском саду, в школе». У школьников отсутствует практическая мотивация к изучению карельского языка, поскольку знание его не предоставляет дополнительных «бонусов» при получении образования, в поиске работы и для дальнейшей социализации.

По мнению экспертов, все проблемы кроются в отсутствии государственной поддержки. Карельскому и вепсскому языкам необходим статус государственного языка – для создания отдельной целевой языковой программы. При поддержке всех ведомств (Министерства образования, Министерства культуры, местной администрации) необходимо создание положительного образа национальных языков: создание языковых гнезд, определение сфер, где востребован язык, формирование ресурсного центра с комплексным подходом к языковому продвижению и распространению языка в широкие массы.

Необходимо обязательное изучение карельского и вепсского языков в национальных районах, а в приграничных районах – также изучение финского языка. К популяризации языка необходимо привлечь среднее поколение, способное передавать от старшего поколения – младшему не только язык, но и традиции. Ввести преемственность изучения языков в системе образования. По мнению респондентов, для развития национального компонента в образовательной системе (детские сады, школы) необходима финансовая поддержка республиканского правительства: доплаты к заработной плате специалистам, преподающим на национальных языках; разработка учебников и необходимой методической литературы. Необходимо увеличение числа часов, отведенных преподаванию этнических языков. В дополнение к этому важна организация внеклассной работы с целью изучения языков через проникновение в языковую среду и культуру: игры, танцы, фестивали, мастер-классы, экскурсии. При этом язык и культура должны преподаваться всем учащимся независимо от их этнического происхождения.

В современной ситуации для сохранения языка – этой уникальной визитной карточки Республики Карелия и практически раритетного элемента культуры – одним из наиболее эффективных способов представляется брендинг, максимальное привлечение внимания к языку не только с точки зрения институциональной поддержки, но и – повседневной реальности. Этнические языки как визитная карточка РК, их развитие и сохранение национальных языков и культуры могут дать толчок развитию сельских территорий.

Основными приоритетными направлениями в сохранении и развитии языков, культуры и традиционного образа жизни коренных народов РК сегодня являются:

- сохранение и развитие карелов и вепсов как самобытных этносов;
- обеспечение подготовки, переподготовки и повышения квалификации преподавателей дошкольного, среднего и профессионального образования;
- государственная поддержка социально ориентированных некоммерческих организаций, осуществляющих деятельность в сфере межнационального (межэтнического) сотрудничества, сохранения и защиты самобытности, культуры, языков и традиций народов РФ и иных этнических общностей, проживающих в РК;
- государственная поддержка изучения, сохранения, развития и популяризации карельского, вепсского и финского языков в РК;



- развитие и популяризация традиционной культуры карелов, вепсов и русских Поморья, Заонежья и Пудожья;
- развитие народных промыслов и ремесел для увеличения занятости населения, в том числе на селе, в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных народов.
- поддержка мероприятий патриотического характера, формирующих духовно-нравственную атмосферу взаимоуважения народов РФ и иных этнических общностей, проживающих в РК;
- развитие этнографического и культурно-познавательного туризма в Республике, содействие созданию объектов инфраструктуры этнотуризма: этнопарков, этнодеревень, этнокультурных центров, центров межнационального сотрудничества;
- организация и проведение этнокультурных мероприятий, способствующих популяризации культуры и искусства народов РФ и иных этнических общностей, проживающих в РК;
- содействие развитию волонтерского (добровольческого) движения в сфере сохранения культурного наследия, включая реставрацию культурных ценностей;
- поддержка научных исследований, научно-популярных публикаций, создания произведений литературы, искусства, кино и телевидения, интернет-продукции, популяризирующих традиционную культуру, укрепляющих институт карельской и вепсской семьи, поддерживающих социально-культурные функции карельского, вепсского и финского языков [5].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Макаров Г. Н. *Карельский язык // Языки народов СССР. М., 1966. Т. 3. С. 61–80.*
2. Кузнецов Д. Н. Проект путешествия в страну «людиков» // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. / Редкол.: В. А. Тишков и др. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – 565 с.
3. Карелиястат. Данные всероссийской переписи населения 2010 [Эл. ресурс]. URL: http://krl.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krl/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_2010_default
4. Ковалева С. В. Людиковское наречие карельского языка: проблемы ревитализации // Материалы XLIII Междунар. филологич. конф. 11–16 марта 2014 г. Уралистика / Под ред. доц. Н. Н. Колпаковой. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2014. С. 25–30.
5. Стратегия национальной политики в Республике Карелия на период до 2025 года. Утверждена распоряжением Правительства Республики Карелия от 13 ноября 2015 года № 699р-П [Эл. ресурс]. URL: <http://www.gov.karelia.ru/gov/Legislation/lawbase.html?lid=15131>
6. Закон РК N 759-ЗПК О государственной поддержке карельского, вепсского и финского языков в Республике Карелия [Эл. ресурс]. URL: <http://www.gov.karelia.ru/Karelia/1162/15.html>
7. Kovaleva S. V., Rodionova A. P. Karelian language in the educational system in Republic of Karelia // Современные исследования социальных (эл. науч. журн.). Modern Research of Social Problems. 2013. № 7 (27).
8. Об основных направлениях, результатах деятельности Министерства образования Республики Карелия в 2014 году и задачах на 2015 год [Эл. ресурс]. URL: http://minedu.karelia.pro/Otchet_o_deyatelnosti



9. Ковалева С. В., Родионова А. П. Проблемы изучения и сохранения карельского языка в современных условиях в Республике Карелия // Материалы XXXVIII Междунар. филологич. конф. (Секция Уралистика). СПб: Изд-во СПбГУ, 2009.

10. Лободанова И. Вешкелица – там, где песни пахнут хлебом // ТВР-Панорама. 10.04.2013. № 15 (1093).

11. Муниципальная целевая программа «Развитие образования в Прионежском муниципальном районе в 2011–2015 гг.». Утверждена Решением XI сессии II созыва Совета Прионежского муниципального района от 21.06.2011 г. № 17.

Поступила в редакцию 18.05.2016

M. V. Dyakonova

Current Status and Prospects for Revitalization of Finno-Ugric Languages in the Republic of Karelia

There are more than 130 nationalities in the Republic of Karelia; the Finno-Ugric population comprises Karelians – 7,4 %; Finns – 1,4 % and Vepsians – 0,5 % (2010).

The native language determines the uniqueness of peoples' cultural heritage in the system of world culture, and prospect for national development. Nowadays in Karelia the Finno-Ugric languages experience difficulties due to historical, political, demographic and other reasons. The mechanism of language transmission over generations has almost completely been destroyed. As the family has lost its leading role in this process, state and public institutions (educational and cultural institutions, mass media, and national and cultural organizations) have started to play a crucial role in preservation, development and utilization of the Karelian, Vepsian and Finnish languages.

In the early 21st century in the Republic of Karelia the processes of ethnocultural development of the Karelians and Vepsians were activated, special measures were taken to revive, preserve and develop the Baltic-Finnic peoples living there. They were implemented due to Strategy of National Policy in the Republic Karelia for the period till 2025 and a number of republican target programs.

In the current situation reservation and development of Finno-Ugric languages is obviously an important and necessary action on implementing national policy in the Republic of Karelia.

Keywords: Republic of Karelia, Finno-Ugric languages, revitalization, learning of languages, educational system, language environment, supplementary education, teaching, language traditions, national culture, indigenous peoples, institutions of culture, youth, rural territories, cultural heritage, ethnos, government assistance.

Дьяконова Мария Владимировна,

кандидат экономических наук, научный сотрудник,
Институт экономики Карельского научного центра РАН
185030, Россия, г. Петрозаводск, пр. А. Невского, 50
E-mail: mvd@krc.karelia.ru

Dyakonova Maria Vladimirovna,

Candidate of Sciences (Economics), Research Associate,
Institute of Economics of the Karelian Research Center
of the Russian Academy of Sciences
185030, Russia, Petrozavodsk, A. Nevskogo pr., 50
E-mail: mvd@krc.karelia.ru

КУЛЬТУРА, ИСКУССТВО

УДК 75.04(=511.131)

И. М. Вельм, О. Н. Никитина

ТВОРЧЕСТВО П. В. ЁЛКИНА В КОНТЕКСТЕ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО МИРА



Таланты на свете нередки,
Пожалуй, потерян им счет.
Но все же они только ветки,
А ствол неохватный – народ.
И нет его сердца открытой,
А щедрость его такова:
Желаете – краски берите,
Хотите – берите слова.

Олег Поскрёбышев

В статье анализируется творчество народного художника П. В. Ёлкина, отмечается гуманистический смысл его полотен. Картины его знакомят с судьбами интересных людей. Во многих работах отражается национальный колорит, уважение к родной земле, любовь к Родине. Кисть художника одинаково глубоко отражает национальное и интернациональное, о чем свидетельствуют пейзажные зарисовки и портреты представителей многих народов мира.

Ключевые слова: родной край, национальная культура, профессиональное искусство, творческий почерк художника, зарубежные альбомы.

В истории искусства каждого народа есть имена, воспринимаемые потомками как межевые камни. Они обозначают и завершение определенной эпохи, и начало нового витка культурного развития, нового этапа культуры в целом. Из числа живописцев для русской культуры такими знаковыми именами являются следующие: К. П. Брюллов, В. М. Васнецов, В. В. Верещагин... По аналогии альфой и омегой удмуртской живописи можно назвать Петра Васильевича Ёлкина.

Его творчество аккумулирует поток этнического самосознания, вырабатывает символы и визуальные концепции, адекватные этническому менталитету. В творческом почерке художника, особенно в полотнах последних лет, весьма



ощутимо преломляются особенности национального характера, мировосприятия удмуртского народа [3].

Национальная культура, будучи системно-организованным выявлением потребностей народов в сохранении приобретенного опыта и знаний, в экстраполяции последующими поколениями сформировавшихся традиций, обычаев, символов, материальных и духовных ценностей, стандартов и эталонов образа жизни и т.д., синтезирует социально-историческую уникальность в ее непрерывном историческом воспроизводстве [2. С. 176].

Пётр Васильевич Ёлкин – живописец, народный художник Удмуртии, заслуженный художник России, лауреат Премии комсомола Удмуртии, лауреат Государственной премии Удмуртской Республики.

Он родился 5 июня 1946 г. в сельской глубинке – д. Шудья Завьяловского р-на УАССР. В 1969 г. окончил художественно-графический факультет Удмуртского госуниверситета. Пётр Васильевич Ёлкин – не только талантливый художник, но и уникальный человек, «народный дипломат», патриот малой родины – родникового края. Гражданская активность его проявилась особенно ярко, когда он был избран депутатом Верховного Совета республики (1990–1995).

Одинаково успешно Пётр Васильевич Ёлкин работает в разных жанрах живописи и графики. Сквозная для его творчества – тема человека. В фокусе его внимания – скромные и трудолюбивые жители села, хлебопашцы, рабочие, интеллигенция.

Как отметила искусствовед А. И. Поляк, «характерные свойства П. Ёлкина – пристальное внимание к человеку, конкретному человеку. Крестьянское происхождение художника, деревенское детство в большей мере определили многие его черты, значительно повлияли на круг его интересов. Деревенская тема занимает чуть ли не преобладающее место в его искусстве <...> на формирование творчества Петра Васильевича сильное воздействие оказали традиции русского, советского и мирового изобразительного искусства» [4. С. 10–11].

Творческий почерк Петра Ёлкина свидетельствует о его разностороннем интересе к окружающему миру. Из его ранних работ отметим такие, как «Портрет Нади Широковой», «Материнские думы», «Портрет доярки Зои». В каждое полотно автор вкладывает душу, потому художественные образы всегда наполнены жизнью и отражают ментальную близость художника к своему народу.

Поздние работы Ёлкина обретают по-настоящему глубокий смысл. Так, картина «Напутствие» – это философское раздумье автора о сложности выбора жизненного пути, о связи людей разных поколений [5].

В многочисленной галерее созданных автором художественных образов важное место занимают портреты лучших представителей удмуртской национальной интеллигенции: вышедших из сельской глубинки ученых А. И. Перовщикова, К. И. Куликова, С. И. Ворончихина, В. Е. Владыкина, М. Г. Атаманова, В. В. Туганаева, Ю. С. Перовщикова, Н. С. Стрелкова; писателей Николая Байтерякова, Степана Широкова, Романа Валишина, Петра Чернова, Геннадия Красильникова, Александра Шкляева, Татьяны Черновой, Галины Романовой и многих других.



С особой теплотой художник создает образ женщины. В женских портретах он выражает символическое, возвышенно-романтическое начало, передает духовную сущность женщины.

Петру Ёлкину присущи огромное обаяние, потрясающая искренность и сердечность. В его характере проступают черты, отражающие ментальные свойства удмуртского народа: упорство, усердие в достижении поставленных целей, способность к глубокому эмоциональному переживанию.

Как человек коммуникабельный, он имеет обширный круг знакомых и друзей: это – деятели искусства, политики, ученые, спортсмены, журналисты, писатели, бизнесмены, сельские труженики, представители духовенства. Его работы известны и за рубежом: в ряде европейских стран, в США, Юго-Восточной Азии, на Африканском континенте.

Широкое признание Пётра Ёлкина во многом обусловлено тем, что его творческому почерку присущи поэтизация окружающего мира и глубина отражения жизни.

По сведениям профессора В. Е. Владыкина, имя П. Ёлкина указано во «Всемирной энциклопедии художников», изданной в Германии, как свидетельство всемирного признания его таланта. Его работы экспонируются в экспозициях ООН, Академии художеств, в Третьяковской галерее, в коридорах Конституционного суда России, в частных коллекциях США и многих европейских странах. Созданное художником так обширно, что оно могло бы занять целую постоянно действующую галерею подобно персональным галереям А. Шилова и И. Глазунова в Москве [3. С. 38].

Уместно процитировать слова А. П. Ткачева, народного художника СССР, действительного члена Академии художников, написанные для каталога выставки в Ижевске в 1983 году: «Коренные свойства П. Ёлкина – пристальное внимание к человеку, конкретному человеку» [1. С. 127].

Творчество и деятельность П. Ёлкина достойны глубокого уважения и высокой оценки. Его дарование, светлый талант, подкрепляемый обаянием личности, признанием ценителей искусства, полагаем, еще долго будут радовать и впечатлять зрителя.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Борисова Э. И.* «И доброту во всем ищу...» Люди и время. Ижевск, 2015. 200 с.
2. *Вельм И. М.* Общее и особенное в национальной культуре // Ежегодник финно-угорских исследований. Т. 9. Вып. 1. 2016. С. 176.
3. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия. 1994. 383 с.
4. *Владыкин В. Е.* Рожденный быть художником / Пётр Ёлкин = Peter Elkin: живопись, графика. Ижевск. 2011. С. 38.
5. *Поляк А. И.* История изобразительного искусства в Удмуртии. Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 1995. 101 с.
6. *Поляк А. И.* Пётр Ёлкин. Л.: Художник РСФСР, 1990. 72 с.



I. M. Velm, O. N. Nikitina

The Oeuvre of P. V. Elkin in the Context of a Multicultural World

The article aims to analyze the oeuvre of the Udmurt artist P. Elkin whose paintings are noted to have humanistic sense. His pictures familiarize us with the fate of interesting people. Many of P. Elkin's works represent an Udmurt flavour, respect for his homeland, and devotion to his native country. The painter manages to accurately reflect both national and international ideas, as evidenced by landscape sketches and portraits of peoples of different nationalities.

Keywords: homeland, national culture, professional art, artist's creative style, foreign albums.

Вельм Иван Матвеевич,

доктор культурологии, профессор,
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1,
ФГБОУ ВО «Всероссийский государственный университет юстиции»
Ижевский юридический институт (филиал)
E-mail: Velmi.m@mail.ru

Никитина Ольга Николаевна,

кандидат культурологических наук,
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1,
E-mail: rvkir@mail.ru

Velm Ivan Matveevich,

Doctor of Culturology, Professor,
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya St., 1,
The Russian Law Academy of the Ministry of Justice of the Russian Federation
Izhevsk Law Institute (branch)
E-mail: Velmi.m@mail.ru

Nikitina Olga Nikolaevna,

Candidate of Sciences (Culturology),
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya St., 1,
E-mail: rvkir@mail.ru

УДК 75.04(=511.131)

Д. Ю. Семёнов

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕМА
В ТВОРЧЕСТВЕ П. В. ЁЛКИНА**



В статье обзорно рассматриваются некоторые произведения знаменитого удмуртского художника П. В. Ёлкина. Работы анализируются с точки зрения их национального своеобразия, прослеживается их связь с традиционной культурой удмуртского народа.

Ключевые слова: портрет, пейзаж, натюрморт, национальное своеобразие, традиционная культура.

Творчество Петра Васильевича Ёлкина, лауреата Государственной премии Удмуртской Республики, Народного художника Удмуртской Республики и Заслуженного художника Российской Федерации, широко известно в Республике и далеко за ее пределами. Регулярный участник многочисленных региональных, зональных, всероссийских и зарубежных художественных выставок, он в недавнем прошлом – депутат Госсовета УР и председатель республиканского отделения Союза художников РФ. В рамках одной статьи, естественно, трудно претендовать на обзор всего многолетнего и плодотворного пути мастера, тем более, что о его творчестве уже существует солидная библиография [1–9], включая монографию [1] и учебное пособие [2].

В данной статье предпринята попытка анализа только одного из аспектов творчества Петра Ёлкина, а именно: национального своеобразия, тесной и непосредственной связи с природой и культурой удмуртской земли. Наша статья носит обзорный характер и не претендует на итоговый характер исследования заявленной проблематики в творчестве художника.

Окидывая даже самым беглым и ретроспективным взглядом многолетний творческий путь П. В. Ёлкина, сразу отмечаешь тесную связь его работ с отчим краем, его людьми, природой, обычаями и т.д. Думается, что здесь сыграли свою роль, безусловно, не только крестьянское происхождение художника и его деревенское детство, но и горячая, искренняя любовь к родной земле и ее людям, которая проступает во всех его работах. При этом национальная тема звучит в его творчестве предельно широко, не замыкаясь в традиционные «этнографические» сюжеты, связанные исключительно с народными праздниками, обрядами



и обычаями, «цитированием» фольклорных материалов и др. Это тематическая картина и пейзаж, натюрморт и портрет, – одним словом, самый протяженный диапазон станковой живописи.

Одна из первых крупных работ художника, непосредственно связанная с национальной тематикой, бытом современной удмуртской деревни, стала картина «Сумерки» (1974). Ее палитра строится на неярких, приглушенных тонах, хорошо передающих атмосферу зимнего вечера. В центре композиции – пожилая женщина, сидящая у окна и ждущая к ужину своих близких. Жарко горящая печь, чугунок с дымящейся картошкой, ложки и хлеб на скатерти – все это хорошо передает атмосферу тепла, семейного уюта.

Тема современной удмуртской семьи звучит и в картине «Напутствие» (1978), где художник размышляет о сложном и ответственном выборе человеком жизненного пути, о расставании с родительским домом, о связи поколений. Несмотря на внешнюю статичность персонажей, композиция динамичная, напряженная, и в то же время уравновешенная горизонталями стола и скамеек и вертикалями сидящих фигур. Парень, покидающий родительский дом, старается как можно лучше запомнить его. Это заставляет его по-новому взглянуть на те вещи, среди которых он провел детство и юность. Бревенчатые стены дома, скамейка, на которой сидят родители, накрытый скатертью стол с нехитрой крестьянской едой – все детали выписаны художником очень точно и тщательно. Зритель смотрит на картину как бы глазами молодого парня, расстающегося с родителями, и поэтому простые и повседневные вещи получают в картине глубоко символическое звучание.

Поиски художником национального характера ярко проявились в череде портретов жителей удмуртской деревни (созданы в 70–80-е гг.). Эти работы отличаются особой тщательностью, вдумчивостью, своеобразным внутренним «унисоном» между художником и его персонажами. Каждый из портретов глубоко индивидуален и по технике, и по выразительным средствам, и по личному «контакту» художника с портретируемым. Объединяет же их одно: желание художника донести до нас оттенки душевного мира своих столь разнообразных персонажей, их настроение, а зачастую – воспоминания и богатый жизненный опыт.

«Портрет колхозника М. К. Широбокова» (1974) написан плотным, пастозным мазком. Изображен пожилой колхозник, прошедший две войны... Крупный план приближает к зрителю его доброе, улыбающееся лицо. Для фона выбраны свежесплетенные веревки, висающие на бревенчатой стене и составляющие своеобразный декоративный узор, на фоне которого моделировано лицо персонажа. Для портрета характерны гармоничность цветовых сочетаний, легкость, но вместе с тем – уверенность письма.

Другая работа этого времени – «Ветераны войны и труда супруги А. Ф. и П. Г. Турцевы» (1975) – по своему характеру более лаконична. Художник изобразил пожилых супругов перед торжественным собранием: с боевыми наградами, нарядно одетых, взволнованных нахлынувшими фронтовыми воспоминаниями. Здесь раскрываются такие черты удмуртского народного характера, как скромность, сдержанность, трудолюбие.

Особой цветовой звонкостью и праздничностью отличается «Портрет Нади Широбоковой» (1977): цветовая гамма словно вибрирует, придавая полотну особую



музыкальность. Художник точно передал веселый, озорной нрав и энергичный, бойкий характер девушки, не привыкшей подолгу сидеть на одном месте. Задорный блеск голубых глаз колористически поддерживается серебристыми тонами в нагруднике и звучным темно-синим цветом в отделке фартука и платья. Весь мажорный колорит подчеркивает молодой задор и оптимизм героини портрета.

В многочисленной галерее созданных художником образов особую группу занимают портреты представителей удмуртской национальной интеллигенции. Обращаясь к ним, своим современникам, художник здесь решает сходные задачи – стремится добиться не только максимально полного погружения во внутренний мир портретируемых, но и передать их богатый духовный потенциал, высокий интеллект, сложную гамму чувств и переживаний. И эти портреты также существенно отличаются друг от друга, каждый раз подчеркивая конкретного персонажа. Большую роль здесь играет интерьер: в некоторых случаях он заменяется природой, созвучной настроению изображенных художником людей.

Яркой, приподнятой и мажорной цветовой гаммой отличается портрет известного удмуртского ученого-этнографа В. Е. Владыкина (1978). Здесь доминируют зеленый цвет и перекликающиеся с ним звонкие красные, желтые и охристые цветовые пятна. Ученый изображен близко к переднему краю работы, с легкой улыбкой, чуть наклонив голову и словно внимательно прислушиваясь к незримому собеседнику. Творческую атмосферу подчеркивают и удмуртский орнамент ковра, украшающего кресло, и корешки многочисленных книг, и произведения удмуртского народного искусства на книжных полках. Все это создает полное представление о сфере научных интересов героя портрета, посвятившего себя изучению традиционной культуры удмуртского народа.

Тонкостью цветового решения, богатством цветовых переходов отличается «Портрет профессора С. И. Ворончихина» (1980). Знаменитый хирург изображен в рабочем кабинете в редкие минуты отдыха. Три своеобразных «кита» композиции портрета – это крупно написанная голова ученого и его большие, натруженные и уставшие руки, написанные в богатой гамме оттенков коричневого – от почти черного до светло-охристого. Они резко контрастируют с бело-голубыми оттенками стен и медицинского халата профессора, подчеркивая его углубленность в собственные мысли. Добавляют палитру красные пятна гвоздик на столе и пейзаж – на стене. Напряженный взгляд, устремленный в одну точку, сжатая в кулак правая рука – все это передает энергичную и внутренне сильную натуру героя.

Еще один знаменитый врач Удмуртии – выдающийся педиатр, первая удмуртская женщина – профессор А. И. Перевощикова (1983). Она предстает в совершенно ином ключе. Художник изображает ее в преклонном возрасте, но еще полную внутренних сил, в обстановке больничного кабинета. Ласковым движением профессор поддерживает больного ребенка, который доверчиво тянется к ней. На лице героини, с одной стороны, озабоченность здоровьем малыша, с другой – легкая улыбка. Для фона портрета художник выбрал огромное, залитое солнечным светом окно.

Творческая атмосфера научного поиска – вот основной мотив, звучащий в портрете известного ученого-лингвиста В. И. Алатырева (1981). Герой как будто только что обернулся к нам, оторванный от любимой работы. Его пытли- вый и пристальный взгляд словно о чем-то спрашивает незримого собеседника.



Раскрытые книги и бумаги на столе, каталожные ящики – все это продолжает раскрывать нам характер ученого, круг его профессиональных интересов.

Выше уже отмечено, что в ряде портретов художника роль своеобразного «интерьера» играет природа. Причем сразу отметим, что она носит характер не пассивного пространства или абстрактного фона, а непосредственно связана с настроением изображенных персонажей, дополняя их внутреннее состояние, органично «аккомпанируя» ему. Так, в портрете писателя Р. Г. Валишина (1989) герой изображен на фоне стены бревенчатого дома, и его задумчивому, углубленному, в чем-то даже тревожному состоянию в эмоциональном плане созвучен хмурый цвет летнего предгрозового неба. В портрете профессора В. В. Туганаева (1982) художник изображает ученого-ботаника на фоне широкого равнинного пейзажа и высокого неба в светлой цветовой гамме. Пытливый и в некоторой степени строгий взгляд ученого устремлен прямо на зрителя. Четкий, лаконичный и даже чуть суховатый рисунок подчеркивает внутреннюю цельность его характера.

Известную удмуртскую поэтессу Татьяну Чернову (1989) художник словно «фиксирует» в момент ее творческого вдохновения. Размытый фон, изображающий предрассветный час, и подернутая легкой дымкой гладь пруда написаны в приглушенных, жемчужно-серых тонах. С этим фоном контрастирует фигура поэтессы, сидящей в лодке с раскрытым блокнотом в простом черном платье. Все в картине словно пронизано предрассветной тишиной, наполнено неуловимой атмосферой рождения стихов.

В сходной цветовой гамме предстает другой классик удмуртской литературы – поэт и драматург С. П. Широбоков (1981). Фигура писателя ритмически словно «рифмуется» с раскидистой ивой на берегу пруда. Энергичный, взволнованный рисунок передает сложную гамму настроений писателя, чему созвучен и колорит, выдержанный в приглушенных холодных тонах. Здесь тоже большую роль играет пейзаж: хмурый летний день, гладь холодной воды, далекий берег на заднем плане картины, заросший деревьями и кустарником.

Обратим наше внимание на групповой портрет представителей удмуртской интеллигенции: «Слушая голос поэта» (1981). Он посвящен памяти знаменитого удмуртского поэта Флора Васильева, безвременно ушедшего из жизни. П. В. Ёлкин изображает здесь группу духовно близких поэту людей (в том числе – себя), объединенных настроением. У композиции есть два смысловых центра: первый – это стол с проигрывателем, на котором крутится пластинка с записью голоса покойного поэта, и рядом лежит раскрытый томик его стихов; а второй – мольберт с начатым его портретом. Наш взгляд движется по картине, словно по часовой стрелке: от энергичного историка К. И. Куликова – к внешне спокойному, но внутренне взволнованному литературоведу А. Г. Шкляеву, далее – к подтянутой, напряженной фигуре журналиста Ю. Ф. Кедрова, после него – к сосредоточенному П. В. Ёлкину и наконец к глубоко ушедшему в свои мысли этнографу В. Е. Владыкину. Такое композиционное решение позволило художнику, с одной стороны, ярко и убедительно передать состояние столь разных по характеру и внутреннему складу людей, а с другой – подчеркнуть их духовное единство, скрепленное личностью близкого им ушедшего из жизни поэта.



С первых шагов творческого пути важное место в творчестве П. В. Ёлкина занимает пейзаж. Этот жанр в его работах особенно поэтичен, характеризуется лирической интонацией, простотой и безыскусственностью в передаче образов родной природы. И здесь так же, как и в других тематических картинах, природа – не пассивное пространство, а одухотворенный образ, состояние которого изменчиво и подчас неуловимо. С большой теплотой запечатлены на холстах художника уголки родной Удмуртии в таких работах, как «Весна. Серый день» (1973), «Последний снег» (1973), «Моросит» (1977), «Варзи-Ятчинский пруд» (1997), «Осень» (1999)... Приглушенные, пастельные тона сообщают пейзажам особую душевность, искренность высказывания.

Ярко и подробно отразилась национальная тематика также в натюрмортах художника. Характерная их особенность – в стремлении показать незримую для нас, по меткому и образному выражению Б. Р. Виппера, «жизнь вещей» и через нее раскрыть связь изображенных предметов с человеком и его деятельностью. В работах этого жанра П. Ёлкин избегает перегруженности композиции, стремясь в привычных вещах как бы заново открыть для себя что-то новое, ранее неизвестное. Живопись в натюрмортах лаконична, но при этом точно, великолепно передает фактуру изображенных вещей. Так, в «Натюрморте с пестерем» (1972) вещи крестьянского обихода обретают звонкую красочность, музыкальность и поэтичность, словно у них под кистью художника открывается «второе дыхание». Примерно так же опозитивированы простые предметы в натюрмортах «Вещи отчего дома» (1988) и «Натюрморт с безменом» (1996), приобретающие значение своеобразных символов традиционного деревенского уклада жизни удмуртского народа, нелегкого крестьянского труда.

Интересна работа «Материнский стол» (1997). Застеленный белоснежной скатертью, на котором тесно выставлены самые разнообразные блюда удмуртской кухни: пельмени, перепечи, пироги, соленые овощи, домашний хлеб и масло. Дополняют праздничность атмосферы этого натюрморта букет полевых цветов и ковер на стене, выполненный в традиционной удмуртской технике браного ткачества. Композиция настолько точна и, можно сказать, «математически» выверена, что ничего здесь нельзя ни поменять местами, ни передвинуть – настолько гармонично все изображенное на картине представляет единый ансамбль.

Национальная тематика отражена также в исторических полотнах П. В. Ёлкина. Одна из картин посвящена печально известному событию в истории Удмуртии кон. XIX в. – Мултанскому делу. Это – парный портрет «В. Г. Короленко и удмуртский этнограф Г. Е. Верещагин в период Мултанского процесса». Художник изображает здесь диалог двух выдающихся деятелей русской и удмуртской культуры. Их позы, жесты и мимика передают взволнованность и тревогу за группу удмуртских крестьян, несправедливо обвиненных в человеческом жертвоприношении. Настроение героев усилено унылым пейзажем, написанным в приглушенных, темных тонах, и хмурым, мрачным закатным небом.

Совсем иным настроением – яркостью, декоративностью и музыкальностью – отличается работа художника «Благодарение великому земляку П. И. Чайковскому» (1990), созданная к 150-летию со дня рождения выдающегося композитора. Холст по вертикали делится на три части, изображая в центре в полный рост самого композитора, а рядом с ним – двух удмуртских женщин в национальной одежде.



Первая держит в руках *крэзь* – удмуртский национальный инструмент, а другая – букет золотистых *италмасов*. Так на языке живописной метафоры художник выразил связь творческого наследия великого композитора с музыкальными традициями земли, на которой он родился.

Таковы лишь некоторые работы из богатого творческого арсенала П. В. Ёлкина, так или иначе связанные с национальной тематикой. Возвращаясь к цели, заявленной в начале статьи, повторим, что мы не предполагали детального обзора всего жизненного пути и деятельности Петра Ёлкина. Поставленная нами задача была куда более скромной: раскрыть национальное своеобразие как одну из ведущих черт его творчества, показав это на материале конкретных произведений станковой живописи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Поляк А. И. Пётр Ёлкин: Монография. Л.: Советский художник, 1990. 72 с.
2. Поляк А. И. Пётр Ёлкин: Учеб. пос. Ижевск: Удмуртия, 2004.
3. Поляк А. И. История изобразительного искусства Удмуртии. Ижевск, 1995. С. 57–62.
4. Поляк А. И. Художники Удмуртии. Л., 1976. С. 33, 47, 98.
5. Поляк А. И. История остается с нами. Альбом репродукций произведений художников Удмуртии. Ижевск, 1988. С. 71–74.
6. Пётр Ёлкин. Живопись, графика. Каталог выставки / Автор вступительной статьи В. О. Гартиг. Ижевск, 1983. 127 с.
7. Ванслов В. В. Школа художественного мастерства // Художник. 1985. № 9. С. 13.
8. Червонная С. М. Автономная республика: горизонты искусства, творческие проблемы // Труды академии Художеств СССР. Вып. II. М., 1984. С. 42.
9. Ёлкин П. В. Из американского альбома... // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. Вып. 2. С. 71–73.

Поступила в редакцию 01.08.2016

D. Y. Semenov

National Theme in the Oeuvre of P. V. Elkin

This article deals with the oeuvre of the famous Udmurt artist P.V. Elkin. As his works relate to the Udmurt traditional culture, the author analyzes their national peculiarities.

Keywords: portrait, landscape, naturemort, national peculiarity, traditional culture.

Семёнов Данил Юрьевич,

кандидат искусствоведения, доцент,
ЧОУ ВО «Восточно-Европейский институт»
426000, Россия, г. Ижевск, ул. Пушкинская, 268,
E-mail: pk@mveu.ru

Semenov Danil Yurievich,

Candidate of Arts, Associate Professor,
East-European Institute,
426000, Russia, Izhevsk, Pushkinskaya St, 268
E-mail: pk@mveu.ru

УДК 929(470.51)

М. Г. Агаманов

КАК ЖИВЕШЬ, ТОВАРИЩ ХУДОЖНИК?



Бедный богатому, нищий богачу не товарищ, – гласит русская пословица.

С Петром Васильевичем Ёлкиным мы – братья во Христе, собратья по духу, по любви к родному народу-труженику, мы с ним одинаково боеем, переживаем, страдаем за будущее удмуртского народа.

Петр Васильевич – светлая личность, интеллигент высокой пробы, трудолюбивый, талантливый, очень продуктивный художник. Душа его как чистый хрусталь – приклониться с невымытой рукой, сказать одно грубое слово – треснет. Рана душевная у него очень долго, с трудом заживает. Выходец из простой крестьянской среды, а какой чистый, светлый, легко ранимый, очень тонко реагирующий на все события в жизни, в первую очередь – в художественно-творческой среде, дух обитает в нем! Это Богом созданный для высокого предназначения хрустальный сосуд – народный художник Удмуртии. Взлет и полет на высокую орбиту художественного творчества у творческой интеллигенции нашего поколения, у П. В. Ёлкина, конечно, тоже произошли в те годы, когда государство поддерживало творческого человека. Если ты был членом Союза художников, предоставляли выставочные площадки, давали возможность работать в домах творчества, посылали даже в заграничные командировки. Петр Васильевич объехал пол-Европы, пол-Азии, пол-Африки, не говоря уже о просторах от Прибалтики до БАМа. Персональные выставки, почетные звания, награды...

– Сегодня творческий человек вынужден жить двойной жизнью, – говорит член Союза художников России, член Международного художественного фонда и Международной Федерации художников ЮНЭСКО Александр Москвитин. – Он должен творить и одновременно думать о том, где добывать средства, чтобы иметь возможность творить. Приходится каждый месяц ломать голову, чем оплатить за мастерскую, на что покупать краски, кисти, холсты и рамы.

Обязанностью интеллигентных людей, как писал академик Д. С. Лихачев, «<...> всегда было и остается: знать, понимать, сопротивляться и не участвовать во лжи»; и еще «бережное, заботливое, внимательное отношение к прошлому, к памяти, к истории и в духовном, и в материальном проявлении – это высший



критерий культуры, философии, преемственности поколений, торжества бессмертия, вечной жизни человечества» (Человек без границ. 2006. № 11 (12). С. 36, 41).

Мы, многие из интеллигенции, ради этого живем на Земле и надеемся, что придет время, и Господь Бог Вседержитель Судья праведный поставит каждого на свое место по мере его трудов во благо процветания, прославления жизни на Земле, которую создал Он-Бог.

Мне очень понравилось интервью Петра Васильевича, опубликованное в книге-альбоме, посвященный сорокалетию его творческой деятельности. Особенно запомнилось его сравнения российской и американской действительности по отношению к культуре, к истории, к судьбе малочисленных, некоренных народов страны.

То что Вы уже создали, достойно самого глубокого уважения. Каждая картина, написанная Вами, исходила из глубины души. Я восхищаюсь всеми работами, особенно близки и дороги мне «Осеня идиллия», «Родные просторы», «Зреет рожь», «Материнский стол», «Отчий дом», «Вуж Эбга», «Дорога к храму», «Очарование». Портреты матери, писателей Романа Валишина, Николая Байтерякова, финского ученого Марьи Картано и др., незабываемы, глубоко реалистичны, очаровательны картины из «Американского альбома», «Из альбома по Вьетнаму», «Из альбома по Индии» и многие другие труды нашего юбиляра.

Прекрасный портрет, этюды, посвященные прославлению родной удмуртской природы, украшают краеведческий музей на моей родине.

Ваше имя является весьма важным критерием «знаковости» в истории культуры Удмуртии. И мы с полным правом можем назвать Вас нашим общенародным творцом, так как ваше творчество давно перешагнуло границы Республики и стало нашим всеобщим духовным достоянием.

Щедрым душой художник, ценитель человека-труженика, все эти картины подарил нашему музею бесплатно и безвозмездно. Спаси тебя Господь, дорогой Пётр Васильевич и за замечательный буклет, посвященный моему 70-летию, за Твое участие в моих торжествах на моей родине. Я всегда остаюсь перед Тобой в неоплатном долгу. Храни Тебя Господь во всех Твоих путях и дай многая и благая лета Тебе, Вашей замечательной супруге и Вашим детям.

М. Г. Атаманов-Эграпи

Поступила в редакцию 03.08.2016

Атаманов Михаил Гаврилович,
доктор филологических наук, профессор,
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1
E-mail: rvkir@mail.ru

Atamanov Mikhail Gavrilovich,
Doctor of Sciences (Philology), Professor,
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya St., 1
E-mail: rvkir@mail.ru

Ю Б И Л Е И

УДК 82.09(=511.113)

Э. Трубок

**К 90-ЛЕТИЮ I ЧАСТИ ЭПОПЕИ
«ПРАВДА И СПРАВЕДЛИВОСТЬ».
КЛАССИКА ЭСТОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
АНТОНА ХАНСЕНА ТАММСААРЕ**



Известнейший писатель Эстонии

В 2016 г. Эстонская Республика отмечает 90-летие создания I части главного произведения «Правда и справедливость» представителя эстонского критического реализма Антона Хансена Таммсааре (1878–1940). Он родился 30 (по ст. ст. 18) января 1878 г. в д. Ветепере Ярва-Мадизеского прихода Альбуской волости в Ярвамаа; в семье Анн и Пеэтера Хансенов был четвертым ребенком.

Будущему писателю исполнилось три года, когда Хансены выкупили свою независимость у местного помещика А. фон Лиуенфельда, так что Антон Хансен рос уже как самостоятельный хозяин хутора, окруженного болотами и лесами Ярвамаа.

Литературную деятельность он начал в 1900 г., будучи гимназистом частной тартуской гимназии Хуго Треффнера. Свои первые работы он подписывал скромным сочетанием инициалов А. Х. Т. и А. Х. По характеру человек общительный, он не любил торжественных мероприятий и не присутствовал при открытии памятника ему в Ярва-Мадизе (1936 г.). Псевдоним Таммсааре писатель Антон Хансен взял по названию своего родного хутора Таммсааре – Пыхья. Этимологически его фамилия звучит как Антон Хансен из Таммсааре. Никогда не примыкая к литературным организациям, он всегда оставался самостоятельным и независимым гражданином [1. С. 3].

Как студента юридического факультета Тартуского университета его изначально интересовала проблема правды и справедливости. Именно этот философский вопрос мучил впоследствии и литературных героев писателя Таммсааре.

Антон Хансен Таммсааре – автор девяти романов, двух пьес и множества новелл, публицистических произведений, миниатюр. Эпические произведения его переведены на все европейские языки. Таммсааре и сам, владея шестью языками (английским, французским, шведским, немецким, финским и русским), переводил на эстонский язык всемирно известные произведения: «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда, «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского, которого Таммсааре особенно высоко ценил.



Выдающийся эстонский прозаик скончался от сердечного приступа 1 марта 1940 г. за рабочим столом в Кадриорге в возрасте 62 лет. Это случилось спустя два месяца после опубликования рассказа «Смерть дедушки». На могилу Таммсааре был возложен только один венок – от имени всего эстонского народа. Деньги, предназначенные на покупку венков, были переданы в фонд переводов его произведений [1. С. 18].

В Кадриорге есть Дом-музей великого писателя. С 30 декабря 2015 г. до 30 октября 2016 г. проводится конкурс современных иллюстраций к I части «Правды и справедливости», организованный музеем Таммсааре, Союзом графических дизайнеров Эстонии и Обществом друзей Таммсааре и Вильде.

В центре Таллинна, у театра «Эстония», стоит памятник Таммсааре (авторы Я. Соанс и Р. Лупп), установленный в 1978 г. к 100-летию со дня рождения писателя. Пьесы и инсценировки его романов постоянны в репертуарах эстонских театров.

«Правда и справедливость» как вершина творчества

В октябре 1925 г. Таммсааре начал писать 5-томную эпопею «Правда и справедливость», в которой представлен обзор развития эстонского общества от 1870-х гг.

В первой ее части изображена борьба с землей, во второй – борьба с богом, в третьей – борьба с обществом, четвертый том посвящен борьбе с самим собой и своей удачей, а пятый – смирению.

Первая часть считается детской автобиографией писателя.

Первоначальная редакция романа насчитывала 2521 страницу. Роман сразу же завоевал любовь читателей и стал одним из основополагающих текстов эстонской литературы. Изображение жизни эстонского крестьянства стало одной из основных тем творчества писателя. Творческая энергия Антона Хансена Таммсааре была на подъеме: пять томов появлялись из печати с 1926 по 1933 год. Но в это же время он занимался переводами иностранных авторов [«Портрет Дориана Грея» О. Уайльда (1927) и «Белая обезьяна» Дж. Голсуорси (1927), «Преступление и наказание» Ф. Достоевского (1929), «Обломов» И. Гончарова, «Назад к Мафусаилу» Б. Шоу (1931), «Лорд Джим» Д. Конрада (1931)]. В 1932 г. он написал книгу для юношества «Наша лиса». В 1932-м – сразу после появления оригинала – вышел 1-й том «Правды и справедливости» на финском языке в переводе Э. Рейнонена, а Андрес Сярев написал инсценировку для спектакля «Варгамяэ».

Сразу после выхода в свет (1926) первая часть романа Таммсааре стала первым культовым произведением. Впервые автор одновременно затрагивает в «Правде и справедливости» исторические, философские и бытовые темы, в идейном плане приближаясь к роману духовного развития XIX и XX вв. [1. С. 17–18].

Конкурс чтецов «От Хансена до Таммсааре»

В волости Албу, где жил Таммсааре, в последнюю пятницу января (начиная с 2004 г.) проводится ставший традиционным конкурс чтецов «От Хансена до Таммсааре». В этом году конкурс, посвященный творчеству знаменитого эстонского писателя, состоялся в день его рождения – 30 января.



Конкурс стал популярным не только среди школьников Эстонии, но вышел на международный уровень. В 2010 г. министр культуры Лайне Янес конкурсом чтецов открыла Год чтения в Эстонии. В том же году конкурс получил награду «Эстония учит и благодарит» („Eestimaа õpib ja tänab“). Проведено было три летних лагеря, в ходе которых шла подготовка чтецов. В 2011 г. эти летние лагеря получили от Экзаменационного и квалификационного центра и Министерства Культуры премию за свой вклад в развитие государственного языка и поддержку интеграции. В 2012 г. Основная школа Альбу организовала международные чтения по творчеству Антона Хансена Таммсааре. Тексты произведений Таммсааре доступны для чтения в поездах фирмы AS Eesti Elektriraudtee.

Начиная с 2004 г. в конкурсе участвовало уже более 1000 чтецов; некоторые из них впоследствии стали профессиональными театральными деятелями. Так, Валло Кирс, бывший лауреат конкурса, ставший известным благодаря фильму «Класс», сейчас работает актером и постановщиком вильяндиского театра «Угала». В 2016 г. он как режиссер поставил летний спектакль «Хозяйка Кырбоя» (по первому роману Таммсааре «Хозяин Кырбоя», написанному в 1922 г.) на родном хуторе писателя в Альбу.

Цель конкурса – популяризировать творчество А. Х. Таммсааре среди молодежи, эстоноязычной и говорящей на других языках; повышать знание эстонского языка как государственного среди подрастающего поколения; расширять навыки публичных выступлений, а также знакомить участников конкурса с регионами, связанными с жизнью А. Х. Таммсааре, и налаживать контакты между людьми различных культурных и языковых пространств.

Целевая группа конкурса – это учащиеся V–XII классов общеобразовательных школ; ученики профессиональных училищ и студенты высших учебных заведений. Участникам необходимо прочесть по памяти 3–5-минутный отрывок из выбранного произведения А. Х. Таммсааре на эстонском языке. Участников оценивает жюри, состоящее из актеров, режиссеров и знатоков литературы.

При оценивании по 10-бальной системе учитываются гармоничность текста и чтеца, дикция, умение донести текст до зрителя. Отдельно награждают участников, для которых эстонский язык не является родным [2. Р. 105–107].

Юбилейный конкурс

Второй тур конкурса чтецов Ида-Вирумаа «От Хансена до Таммсааре» успешно состоялся 11 марта 2016 г. в Нарвском колледже ТУ в рамках недели родного языка. Также он ознаменовал 90-ю годовщину издания I тома пенталогии «Правда и справедливость».

Идея организовать один тур конкурса чтецов и в Ида-Вирумаа вызвана тем, что гимназическое образование писатель получил в Нарве и вся его жизнь тесно связана с курортом Нарва-Йыэсуу. По сравнению с 2015 г., интерес к конкурсу значительно вырос: 50 участников читали различные отрывки из малой прозы Таммсааре, из его романов и публицистики. Более всего представлены были миниатюра «Мальчик и бабочка», рассказ «Оттенки» и отрывки из романа «Правда и справедливость».



Участников конкурса оценивало авторитетное жюри, в составе которого были актёр, многолетний руководитель Эстонского радиотеатра Тоомас Лыхмусте и радио- и телерепортёр; советник по связям с общественностью уездной управы Ида-Вирумаа Аго Гашков; преподаватели эстонского языка Нарвского колледжа ТУ Эне Курме, Силард Тот, Марет Аннук и Энда Трубок.

Перед началом выступлений Тоомас Лыхмусте провел с участниками небольшой мастер-класс по постановке голоса и научил их, как уменьшать нервное напряжение перед выступлением.

Высшая награда конкурса была присуждена Трийну Теппе, ученице 12 класса Ярвеской гимназии г. Кохтла-Ярве. Она представила на суд жюри отрывок из произведения «Оттенки». Это исполнение было самым убедительным и органичным, оно лучше всех донесло до слушателей суть произведения.

Перед награждением члены жюри подвели итоги конкурса и дали практические советы для совершенствования выступлений. Все участники получили дипломы, а их руководителям подарили произведения Таммсааре.

Писатель мирового уровня продолжает жить в сердцах людей разных поколений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сиймискер Л.* Пальм А. А. Х. Таммсааре. Фотохроника жизни и творчества. Таллинн, 1978. С. 15–20.

2. *Trubok E.* The life of the writer's work today. In: *Our Tammsaare: meeting book with the writer (96–109)*. Tallinn: Tallinna Linnamuuseum, 2015.

3. *Trubok E., Peterson M.* Hansenist Tammsaareni 2004–2013. *Juubelivihik*. 2013. 3–40 lk.

Поступила в редакцию 11.08.2016

Трубок Энда,

МА, ассистент эстонского языка,
Нарвский колледж, филиал Тартуского университета
20307, Эстония, г. Нарва, Raekoja plats, 2
E-mail: Enda.Trubok@ut.ee

Trubok Enda,

Master of Arts, Assistant of Estonian language,
University of Tartu, Narva College
20307, Estonia, Narva, Raekoja plats, 2
E-mail: Enda.Trubok@ut.ee

ДИСКУССИИ

УДК 94(470.51)

В. С. Чураков

АВТОРСТВО, ДАТИРОВКА И ИСТОРИЯ РУКОПИСИ «КРАТКОЙ ОТЯЦКОЙ ГРАММАТИКИ ОПЫТ»



В статье рассматривается история рукописи «Краткой отяцкой грамматики опыт». В ходе анализа текста и содержания включенных в него позднейших приписок, а также на основании научных исследований прослеживается историческая судьба этого уникального памятника письменности. Автор приходит к выводу, что рукопись краткой грамматики удмуртского языка составил священник с. Укан Глазовского уезда Вятской провинции Казанской губернии Михаил Алексеев Мышкин в интервале между 1768 г. и 21 октября 1780 г. Итоговый вариант рукописи, содержащий обращение к епископу Вятскому и Великопермскому Лаврентию II, был готов в кон. 70-х гг. XVIII в. При жизни автора его сочинение опубликовано не было, однако в 1795 г. на его основе М. А. Мышкин подготовил рукопись «Новая отяцкая грамматика». В нач. 80-х гг. XIX в. этот труд находился в распоряжении известного собирателя удмуртского фольклора Б. Г. Гаврилова, после смерти которого следы рукописи теряются.

Ключевые слова: М. Могилин, М. А. Мышкин, языкознание, удмуртский язык, грамматика, авторство, датировка, история рукописи, XVIII век.

Побудительным мотивом к написанию данной статьи стало наше недавнее, более внимательное, чем прежде, ознакомление с рукописью XVIII в. «Краткой отяцкой грамматики опыт», опубликованной в 1998 г. УИИЯЛ УрО РАН. Издание получило название «Опыт краткой удмуртской грамматики», автором его указан Михаил Могилин [26]. Книга содержит факсимиле рукописи и ее расшифровку; издание осуществлено на основе переданной удмуртским языковедом Т. И. Тепляшиной в архив института фотокопии документа [2. РФ. Оп. 2-Н. Д. 407], оригинал которого хранится в библиотеке Санкт-Петербургского отделения РАН (шифр: 32.3.7. [8. С. 449]).

Прочтение первого листа рукописи* на основе факсимиле с последующим уточнением по более четко воспроизводящей текст архивной фотокопии

* Мы используем пагинацию, введенную Т. И. Тепляшиной и принятую издателями рукописи.



заставило нас поставить вопрос о пересмотре устоявшегося в удмуртском языкознании мнения об авторе и годе (1786) написания (поступления грамматики в семинарскую библиотеку). Итак, первый лист, содержащий автограф игумена Слободского Крестовоздвиженского монастыря Адама, сообщает, что интересующая нас рукопись «Принадлежит к числу книг библиотеки семинарии Вятской, яко истинный плод семинарии воспитанника вотяцских новокрещенных жилищ села Укану священника Михаила Мышкина. Подписал префект и философии учитель, крестовоздвиженский игумен Адам. Ч[исла]: 21 октября 1780 года»*.

Прежде чем перейти к дополнительному обоснованию нашего чтения, обратимся к истории обнаружения и изучения интересующей нас рукописи. Впервые о ней сообщается в опубликованном в 1864 г. на страницах «Записок Императорской Академии наук» протоколе заседания историко-филологического отделения АН от 18 марта того же года [4]. Выступая перед собравшимися, академик Ф. И. Видеман (1805–1887) сообщил, что член-корр. Академии по отделению русского языка и словесности В. И. Григорович** передал ему рукопись под заглавием «Краткой отяцкой грамматики опыт» с просьбой пояснить, не является ли ее содержание сходным с удмуртской грамматикой, изданной на русском языке в 1775 г., о которой Видеманн упоминает в своей книге «Grammatik der wotjakischen Sprache» (1851)*** [38. S. XX, XLIV]. Изучив представленную работу, Видеман пришел к выводу, что «это не только есть самостоятельный труд, но что и по наречию, в ней обработанному, она отличается от грамматики 1775 года. При всем том она едва ли может иметь какое-либо значение в лингвистическом отношении и замечательна только в историческом смысле» [4. С. 103]. На основании его заключения рукопись грамматики была передана в библиотеку Академии.

К сожалению, данная публикация, по всей видимости, осталась неизвестной последующим исследователям рукописного памятника. Вновь о нем будет сказано лишь 40 лет спустя на страницах фундаментального труда российского языковеда и этнографа С. К. Булича (1859–1921) «Очерк истории языкознания в России» (1904). Освещая историю изучения удмуртского языка в XVIII в., автор

* Сравни чтение издателей: «Принадлежит к числу книг библиотеки семинарии Вятской, яко истинный плод семинарии воспитанника вотяцеским новокрещенным Се(?)кин села Укану священника Михаила Могилина. Подписал префект и философии учитель Крестовоздвиженский игумен Адам. Ч[исла]: 21 октября 1780 (1786?) года» [26. С. 126]. Как видим, публикаторы не смогли правильно прочесть стандартное для XVIII в. обозначение района проживания того или иного народа словом «жилища» и фамилию автора грамматики, при этом допустили возможность двоякого чтения года. Последнее, впрочем, излишне, если знать год кончины игумена Адама (в миру А. Ф. Чебыкин) – 1782 г. [9. С. 454; 27. С. 179, 213].

** В. И. Григорович (1815–1876) – историк, филолог-славист, собиратель рукописей, до 1865 г. почти четверть века проработал в Казанском университете и Казанской духовной академии [18. С. 771]. С 1851 г. – член-корреспондент Российской академии наук.

*** В своей работе Видеманн не приводит название упомянутого им труда, коим являются «Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка» [30]. В свою очередь, Григорович, далекий от финно-угорской проблематики, очевидно, не знал о существовании этого издания, в противном случае ему самому в условиях Казани не составило бы особой сложности сопоставить обе работы.



в числе прочих называет и интересующее нас сочинение, уделив его описанию более двух страниц. Исследователь лично работал с документом в архиве Академии, что подтверждают его хорошее знание внешних характеристик рукописи и ее внутренней структуры, а также ряд пространственных цитат из этого труда. Данный факт для нас принципиально важен, поскольку автором рукописи Вятской семинарии именно Булич называет «воспитанника вотяцких новокрещенных училищ* священника села Унану (sic!) Михаила Могилина» и указывает дату ее поступления в библиотеку семинарии 21 октября 1786 г. [8. С. 449–450].

Ставя вопрос о времени написания грамматики, Булич обращает внимание на упомянутую в предисловии рукописи грамматику латинского языка В. И. Лебедева 1762 г.**, на основании чего делает вывод, что автор, происходивший, «вероятно, из вотяков», трудился над своим произведением между 1762 и 1786 годами, «вероятнее всего ближе к последнему из приведенных годов», а именно – около 1785 г. [8. С. 449–450]. Поводом к составлению грамматики, по мнению исследователя, стало высочайшее повеление Екатерины II провинциальным архиереям 1784 г., которым предписывалось составить словари языков проживающих в их епархиях народов [8. С. 426]. Опираясь на более поздние приписки, Булич сообщает, каким образом рукопись грамматики попала в архив Академии: ее в 1864 г. на толкучем рынке в Казани вместе с прочими, «уже изорванными» рукописями приобрел профессор Казанского университета В. И. Григорович и через Видемана переслал в Академию*** [8. С. 451].

Уже в 1906 г., воспользовавшись книгой С. К. Булича, в обзорной статье, посвященной описанию финно-угорских рукописей, хранящихся в библиотеках Санкт-Петербурга, финский исследователь К. Ф. Карьялайнен (1871–1919) сообщил о работе Михаила Могилина «Краткой отяцкой грамматики опыт» [35.

* Неправильное чтение, должно быть *жилиц*. – В. Ч.

** В. И. Лебедев (1716–1771) – переводчик Академии наук. В 1746 г. перевел и издал на русском языке «Сокращение грамматики латинской». Переработанный вариант вышел в 1762 г. под названием «Краткая грамматика латинского языка» и долгое время использовался в семинариях как учебное пособие.

*** К сожалению, в архив УИИЯЛ УрО РАН не были переданы (и, соответственно, не были опубликованы) фотокопии обложки и лицевых сторон первого и второго титульных листов рукописи, на которых сохранились ценные записи, проясняющие отдельные моменты ее истории. Об их содержании мы можем судить по публикации Т. И. Тепляшиной [31. С. 234–235], при этом надо учитывать, что некоторые слова в предложениях, вероятно, были ею искажены или, в силу выцветания текста, не прочитаны. На обложке надпись: «На основании определения историко-филологического отделения от 18 марта 1864 г. эта рукопись передана в библиотеку Академии». На лицевой стороне первого титульного листа друг под другом надписи: 1) «В библиотеку императорской Академии наук от В. Григоровича, Казань»; 2) «Прошу гл. акад. Видемана рассмотреть и дать мнение, сходна ли эта грамматика с тою, о которой упоминается в предисловии своей грамматики». Фраза явно искажена: Т. И. Тепляшина полагала, что речь идет о латинской грамматике 1762 г., тогда как в действительности имеется в виду удмуртская грамматика 1775 г.; 3) «Эта рукопись приобретена вместе с другими <...> на толкучем рынке в Казани». Учитывая текст С. К. Булича, неп прочитанным словом должно быть «изорванными». На лицевой стороне второго титульного листа крупными буквами приводится название труда, а на обороте – известная запись игумена Адама.



С. 10]. В 1928 г. была опубликована статья советского лингвиста Д. В. Бубриха (1890–1949) «Финно-угорское языкознание в СССР», в которой также были повторены выводы Булича относительно автора и даты написания обсуждаемой грамматики [7. С. 85]. В свою очередь, опираясь на публикацию Бубриха, составитель библиографического справочника «Рой книг» удмуртский исследователь Я. И. Ильин (1886–1958) указал в разделе «Языкознание» грамматику М. Могилина 1785 г. вместе с двумя другими грамматиками удмуртского языка*, подготовленными в XVIII в.: академической грамматикой 1775 г. и «Новой отяцкой грамматикой» М. Мышкина 1795 г. [15. С. 39].

Вновь объектом изучения рукопись «Краткой отяцкой грамматики опыт» стала лишь в кон. 1950-х гг., когда научный сотрудник сектора финно-угорских языков Института языкознания АН СССР Т. И. Тепляшина (1924–2014) задалась целью собрать воедино, проанализировать и опубликовать наиболее ранние описания удмуртского языка. В своей работе «Памятники удмуртской письменности XVIII века», увидевшей свет в 1965 г., исследовательница впервые со времени обнаружения рукописного документа дает подробный анализ содержащейся в нем удмуртской лексики и приводит ее полный свод, оформленный в алфавитном порядке [31. С. 234–293]. Вслед за С. К. Буличем** Т. И. Тепляшина полагала, что грамматика была составлена между 1762 и 1786 гг., а ее автором был священник с. Укан (ныне Ярский р-н Удмуртии) Михаил Могилин. Впрочем, в отличие от Булича, предположившего, что сам Могилин мог быть удмуртом, Тепляшина, очевидно, не сумев правильно прочитать запись Адама***, высказала мысль, что Могилин составил свою грамматику, опираясь на сведения, которые ему предоставил воспитанник Вятской семинарии из новокрещенных удмуртов. Далее исследовательница поясняет: «Фамилию новокрещенного, указанную в рукописи, нам не удалось разобрать» [31. С. 234]. Стоит также отметить, что по непонятным для нас причинам Тепляшина, вопреки Буличу [8. С. 450] и, тем более, тексту самой рукописи****, полагала, что находящееся в ней обращение

* Для нас было несколько удивительным, что даже в конце XX в. среди отдельных удмуртских языковедов, несмотря на библиографический справочник 1929 г., все еще ходили «слухи» о трех удмуртских грамматиках, составленных в XVIII в. [17. С. 6].

** В разделе, посвященном рукописи «Краткой отяцкой грамматики опыт», Т. И. Тепляшина не упоминает работу С. К. Булича. Впрочем, неоднократные ссылки на данного автора в других местах ее труда [31. С. 7, 65, 117, 127] не оставляют сомнений, что удмуртский языковед была знакома с его описанием интересующей нас рукописи. Поэтому неожиданным выглядит то, что в отличие от Булича, верно указавшего инициалы автора латинской грамматики, Тепляшина (а вслед за ней и другие авторы, см. напр.: [14. С. 75; 22. С. 9]) в сокращении «г» (от *господин*) видит начальную букву в имени Лебедева.

*** Нам непонятно игнорирование Тепляшиной прочтения соответствующего текста рукописи Буличем, который, за исключением ошибочного чтения *училищ* (вместо *жилиц*) и фамилии автора, а также неправильным указанием года (1786, вместо 1780), в остальном верно прочитал запись Адама (указание вместо Укана *Унана* вполне объясняется неосведомленностью Булича относительно местных топонимов).

**** Автор грамматики называет своего адресата тезкой св. Лаврентия (ок. 225–258) [26. С. 17, 123].



к «преосвященнейшему владыке», в котором, помимо восхваления «архипастыря», автор вкратце сообщает мотивы составления грамматики и выражает надежду на покровительство, адресовано не епископу Вятскому и Великопермскому Лаврентию II (ок. 1738–1796), а игумену Крестовоздвиженского монастыря Адаму [31. С. 235].

На последнюю ошибку Т. И. Тепляшиной обратил внимание директор УИИЯЛ УрО РАН К. И. Куликов в своей статье «Рукопись, полная тайн и загадок», опубликованной как предисловие к изданию «Опыт краткой удмуртской грамматики» [22. С. 12]. Основываясь на годах правления Лаврентия II (1774–1796 гг.) [10. С. 43; 28. С. 522] и уже закрепившейся, особенно после работы Т. И. Тепляшиной, датировке автографа игумена Адама (21 октября 1786 г.), ученый сделал справедливый вывод о том, что автор рукописи, отождествляемый К. И. Куликовым (вслед за удмуртскими языковедами) с М. Могилиным, «писал свою грамматику одновременно с В. Пуцек-Григоровичем и независимо от него» [22. С. 12]. Опираясь на неверное чтение записи Адама издателями грамматики и на безосновательное предположение Т. И. Тепляшиной о существовании у М. Могилына некоего помощника из числа новокрещенных удмуртов, К. И. Куликов предпринял попытку идентифицировать последнего. Полагая, что за сомнительным чтением «се(?)кин» (в действительности *жилиц.* – В. Ч.) скрывается фамилия Семакин, исследователь счел возможным отождествить несуществующего новокрещенного удмурта с дьячком Еловской церкви Иваном Семакиным, проявившим себя в 1742 г. при отстаивании интересов новокрещенных удмуртов [32. С. 411–415]. Именно Семакин, по мнению К. И. Куликова, передал рукопись игумену Адаму после предполагаемой смерти М. Могилына [22. С. 10–11]. Безусловно ошибочным следует признать и отождествление исследователем казанского профессора В. Григоровича, переславшего рукопись грамматики в Академию наук, с митрополитом Казанским и Свияжским В. Пуцек-Григоровичем (1706–1785) [22. С. 11], под руководством которого были составлены и в 1775 г. опубликованы «Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка» [30].

Последняя по времени работа, в которой без пересмотра авторства рукописи «Краткой отяцкой грамматики опыт» поднимался вопрос о времени ее написания, – это монография Л. М. Ившина «Становление и развитие удмуртской графики и орфографии в XVIII – первой половине XIX века» (2010). Соглашаясь с отнесением записи игумена Адама к 1786 г., автор обращает внимание на то, что составитель обсуждаемого сочинения, по всей видимости, не был знаком с академической грамматикой 1775 г.: он не приводит ссылок на нее, более того, сообщает, что для записи удмуртских слов букв «прежде не изобретено» [26. С. 25, 126]. На этом основании Л. М. Ившин считает возможным отнести дату создания «Краткого опыта» к более раннему времени, «а точнее до выхода в свет грамматики 1775 года» [14. С. 75].

Вкратце осветив историю изучения рукописного памятника, перейдем непосредственно к его автору. О нем, как уже говорилось выше, сообщает игумен Адам: составителем грамматики был выпускник Вятской семинарии, священник с. Укан Михаил Мышкин. Помимо Адама, автора интересующего нас



произведения называет... сам автор – к тому времени уже бывший священник Михаил Алексеев Мышкин. Однако, обо всем по порядку.

Михаил Мышкин принадлежал к старинному вятскому священническому роду Мышкиных*. Родился он в 1752-м или в самом начале 1753 г. в семье пономаря Введенской церкви** с. Укан Алексея Мышкина. Учился в Вятской духовной семинарии и вскоре по ее окончании в декабре 1772 г. получил диаконское место в церкви родного села; женился, в 1775 г. у него родился сын [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 1245. Л. 1об.]. По-видимому, несмотря на свой молодой возраст, М. А. Мышкин показал себя исключительно с положительной стороны, поскольку довольно быстро был рукоположен в священнический сан (не позднее 1777 г.) и определен на должность десятоначальника Уканского прихода [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 8. Л. 44]. Учитывая дату поступления рукописи «Краткой отяцкой грамматики опыт» в библиотеку Вятской семинарии – 21 октября 1780 г. – можно обоснованно предположить, что М. А. Мышкин работал над своим трудом в 70-е гг. XVIII в., ближе к их второй половине. Он действительно мог не знать о подготовке и последующем выходе в свет «Сочинений, принадлежащих к грамматике вотского языка», поступивших в продажу лишь в августе 1776 г. [6. С. 6]. На основании того, что, как известно, окончательный вариант рукописи включает в себя обращение к епископу (с 1774 г.) Вятскому и Великопермскому Лаврентию II, в котором восхваляется его деятельность на ниве церковного строительства и распространения в епархии духовного просвещения, вряд ли мы сильно ошибемся, определив кон. 1770-х гг. завершение М. А. Мышкиным работы над своим «Опытом».

Безусловно, возникает вопрос: почему же труд М. А. Мышкина так и не был опубликован? Очевидно, это связано с прибытием на Вятку экземпляров академической грамматики 1775 г.***, что делало, с точки зрения церковных вла-

* Согласно Е. К. Кошурникову, родословная М. А. Мышкина такова: Григорий Мышкин (родился в последней четверти XVI в., с. Молотниково, ныне Котельничский р-н Кировской обл.) – Яков (1600 г. р.) – Федор (1618 г. р.) – Антон (1640 г. р.) – Павел (1670 г. р.) – Захар (1703 г. р.) – Алексей (1730 г. р.), отец М. А. Мышкина [34].

** Непосредственно постройкой данной церкви заведовал священник Иоанн Захарьев Мышкин (1721 г. р.) [34], который еще в 1742 г. из студентов-риторов Вятской славено-латинской школы был произведен в диаконы Троицкой церкви новокрещенного с. Елово [25. С. 144]. В 1748 г. Консистория дает о нем следующий отзыв: «Поп Иоанн Мышкин в книжном с разумом чтении искусство имеет, и состояния доброго, и не пьяница, к тому же по вотяцкому язык совершенно знает» [23. С. 860]. У Иоанна были братья Антон и Алексей, последний – отец Михаила Мышкина. В 1754 г. Антон в возрасте 32 лет из диаконов был рукоположен в священники Уканской церкви, а Алексей в возрасте 24 лет служил там же пономарем [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 1158. Л. 4об.–5; 34].

*** Мы не можем точно сказать, когда эта грамматика появилась на Вятке, однако ее упоминание в рукописи удмуртско-русского словаря З. Г. Кротова, не оставляет сомнений, что это случилось не позднее 1785 г. [21. Л. 1а]. Захария Георгиев (Егоров) Кротов (1746/7–1825) родился в семье дьячка Дмитриевской церкви с. Камшенецкого Орловской округи Вятского уезда [1. Ф. 176. Оп. 2. Д. 728. Л. 162об.; 3. Ф. 134. Оп. 1. Д. 1062. Л. 34]. В 1777 г. направлен служить в Троицкую церковь с. Елово: «преосвященным Лаврентием в попа произведен из обучавшихся в семинарии в риторике, исправлял должность благочинническую с [1]781 года по 1795 год. В штрафах не бывал. В исполнении должности



стей, излишними траты на издание новой книги. Отказ в продвижении рукописи и перенесенная в 1783 г. тяжелая болезнь* надломили М. А. Мышкина: как и многие сельские священники, он стал злоупотреблять спиртным. Неоднократные попытки наставить его на путь истинный не увенчались успехом, в 1790 г. он был лишен сана и переведен на причетническую должность [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 12. Л. 3–4об.]. Вероятно, рождение в 1792 г. дочери возымело на М. А. Мышкина отвлекающее действие [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 1186. Л. 1об.]. В 1794 г. он даже пытался получить место диакона во вновь учреждаемом Богоявленском храме в с. Юкаменском**. Однако решение Лаврентия II, хорошо помнившего «заслуги» претендента, было суровым: «Бывший поп, сей проситель ни диаконом, ни попом впредь быть не может. Сего ради прозбе его удовлетворить не можно» [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 12. Л. 21–22]. Примечательно это отвергнутое прошение прежде всего тем, что в нем М. А. Мышкин, в частности, предлагал в Вятской семинарии «стараться по грамматическим правилам с желающими обучатся к вотскому разговору, к которому несколько обучился, как некогда и сочиненным им, Мышкиным, на вотскую грамматику опытом доказывал, что к ево удовольствию и хранится в семинарской библиотеке» [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 12. Л. 22].

Несмотря на отказ в поддержке своих начинаний***, дьячок Введенской церкви с. Укан последний год жизни тратит на совершенствование своей работы. Выпросив****, по-видимому, из семинарской библиотеки рукопись «Опыта», на его основе он в 1795 г. создает, не без оглядки на академическую грамматику, труд под названием «Новая отяцкая грамматика». 24 января 1796 г. Михаил Алексеев Мышкин скончался в возрасте 43 лет, оставив после себя жену Татьяну Мионову 41 года, сына Степана 22 лет и дочь Марию 4 лет [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 1245. Л. 1об.; Д. 1772. Л. 16].

рачитель, кроток и миролюбив. При оной церкви родства не имеет» [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 434. Л. 72об.–73]. Можно уверенно полагать, что именно М. А. Мышкин, много лет проживший среди удмуртов и знавший их язык, привил З. Г. Кротову, выходцу из района с исключительно русским населением, интерес к удмуртскому языку.

* Дед композитора П. И. Чайковского, вятский городской лекарь П. Ф. Чайковский [5. С. 21] в свидетельстве писал, что М. А. Мышкин «оказался болезнующим левкофлегматиею (белая флегмазия. – В. Ч.), то есть опухолью во всем его теле, зачем и священнодействовать не в состоянии» [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 8. Л. 118–118об.]

** Священником в новый храм был определен знавший удмуртский язык Неофит Антонов Мышкин (1768–1831) – внучатый племянник И. З. Мышкина и, соответственно, родной племянник М. А. Мышкина [З. Ф. 134. Оп. 1. Д. 434. Л. 54; 23. С. 18; 35].

*** Интересно отметить, что спустя полгода после высказанного М. А. Мышкиным предложения заняться с желающими семинаристами изучением удмуртского языка, Лаврентий II 29 октября 1784 г. издает указ, в котором предписывает священникам, в чьих приходах проживают нерусские народы, «дабы они старались и сами их язык разуметь, и детей своих с младенчества тем же языкам обучать непременно» [25. С. 290].

**** В 1816 г. епископ (с 1805 г.) Вятский и Слободской Гедеон (1751–1817) [10. С. 43; 28. С. 524], получив от заштатного священника с. Елово З. Г. Кротова рукопись удмуртской грамматики, поручил справиться, не имеется ли чего подобного в библиотеке Вятской семинарии. В ответе сообщалось, что хотя какая-то грамматика в каталоге значится, но на месте ее нет [24. С. 11].



После смерти автора обе рукописи первое время могли оставаться в семье или у близкого окружения. Впоследствии одна из них, как мы уже знаем, была приобретена в 1864 г. В. И. Григоровичем на толкучем рынке в Казани, а о второй впервые упоминает в 1869 г. священник с. Бобья-Уча Малмыжского уезда Вятской губ. К. К. Филадельфов. Рассуждая о необходимости владения удмуртским языком священниками, несущими службу в местностях, населенных удмуртами, он, в частности, сообщает: «В одной старинной грамматике, писанной в конце прошедшего столетия, высказана именно эта мысль. Почтенный составитель ее о. Михаил говорит в предисловии, что он “потрудились для составления грамматики вотского языка с целью помочь научиться священникам языку отяцкому, дабы лучше и скорее они просветить язычников могли”» [33. С. 341]. Указание времени создания грамматики и приведенная цитата, отсутствующая в «Опыте», со всей определенностью свидетельствуют о том, что К. К. Филадельфов держал в руках «Новую отяцкую грамматику» М. А. Мышкина.

В нач. 80-х гг. XIX в. рукописью под заглавием «Новая отяцкая грамматика, сочиненная бывшим иереем о. Михаилом Мышкиным в 1795 году» владел известный собиратель удмуртского фольклора Б. Г. Гаврилов (1854–1885) [29. С. 189]. Каким же образом она у него оказалась? Как нам кажется, передать ему ее мог П. Е. Мышкин (1824–1906) – священник с. Парзи Глазовского уезда Вятской губернии, в окрестностях которого Б. Г. Гаврилов собирал фольклорный материал в 1873/74 г. [19. С. 125]. Мы пока затрудняемся определить родственные отношения М. А. Мышкина и П. Е. Мышкина*, однако известно, что последний слыл знатоком удмуртского языка и удмуртских обычаев, а в 1892 г. даже принимал у себя финского исследователя Ю. Вихмана [20. С. 727, 814; 36. S. 26]. Учитывая это, было бы неудивительным, если бы рукопись «Новой отяцкой грамматики» тем или иным путем оказалась в его распоряжении.

В июне 1881 г. Б. Г. Гаврилов, служивший в то время в с. Крынды Елабужского уезда Вятской губернии, показывал данную работу посетившему его Г. Н. Потанину [29. С. 189, 215], который сделал из нее (и впоследствии опубликовал) достаточно пространную выписку – рассуждение М. А. Мышкина о значении удмуртского имени *Кылдйсин*, которым некрещеные удмурты называли верховное божество. Эта выписка позволяет, с одной стороны, судить, что текст грамматики действительно подвергся переработке, а с другой – дает возможность восстановить не прочитанный издателями из-за дефекта фотоконии фрагмент рукописи (приводим его в угловых скобках, в квадратных скобках – восстановленные буквы, в том числе в сокращенных автором словах; подчеркивание слов в оригинале сохраняем).

Краткой отяцкой грамматики опыт (конец 70-х гг. XVIII в.)

«Кылдысь-ин: имя означающее Мессия. Ин – значит Бога; кыл – язык и слово; ысь – из или от предлоги. И будет собственно Кылдысь-ин – от слова Бог или иначе разуметь: кылзыско – слушаю, внимаю; кылзысь – внемлющий, при-»

* Удмуртский лингвист Б. И. Каракулов в своей книге «История удмуртского литературного языка» допускает ошибку, фактически отождествляя П. Е. Мышкина с М. А. Мышкиным [16. С. 124].



части^е наст[оящего] врем[емени]. И будет собственно кылдысь-ин – внемлющий Бога, которого мы словом и премудростию божью называем. Что же Кылдысь, а не кылдысь говорится, то потому, что у от[яков] по простоте языка, а п[о] требованию смысла час[то] литеры одна за другую упот[ребля]ются, а иногда и принима[ются] без нужды, как покажется под знаком #. <О [том] всеобщем народе[в о] Христе мнении в «Б[лагочестии] истин[ном] христ[ианском]» Гугон Гроций* пространно пишет>» [26. С. 50-51, 142-143].

Новая отяцкая грамматика (1795 г.)

«Кылдысь-ин – слово Божие, Бог-Слово. Кыл – значит слово, речь; ис – от, предлог; ин – значит Бог, а собственно слово от Бога – колдысьин. Сие о Христе Спасителе нашем мнение как в сем отяцком народе, потому что человек создан по образу Божью и по подобию. И сие естественное о Божием Слове в душе начертание или изображение никоим образом человек потерять не может, каким бы впрочем заблуждениям подвержен не был. О чем пространно пишет Гугон Гроций в книге «О истинном христианском благочестии» [29. С. 215].

Помимо вышеприведенной цитаты Г. Н. Потанин выписал из «Новой отяцкой грамматики» около 60 удмуртских слов, обозначающих различных представителей животного и растительного миров [29. С. 243-255]. Приведем их здесь в следующем виде: 1. русский перевод по алфавиту, 2. запись Потанина по грамматике 1795 г. с указанием в скобках страницы публикации, 3. соответствие в «Опыте» (в скобках номер листа), 4. слово в современной удмуртской орфографии:

Аист – квенем (252) – кванемъ (26) – данное слово встречается только у М. А. Мышкина, блоха – пыч (254) – пычь (38) – пыч, бобр речной – мый (250) – мый (35) – мый, верблюд – дуэ (250) – дуе (24) – дуэ, воробей – дзюргли (253) – дзюргли (31) – зольгыри, ворон – кырныж (252) – кырныжъ (37) – кырныж, вошь – тэй (254) – тей (35) – тэй, выдра – уад (251) – уадъ (23) – вад, гнида – серел (254) – серель (28) – серел, головня – серенпум (248) – серекъ-пумъ (48) – сэрегпум, голубь – дыдык (252) – дыдыкъ (36) – дыдык, голубь дикий (фетюк) – луд дыдык (252) – лудъ-дыдыкъ (38) – луддыдык, горностай – чежмер (251) – чежмеръ (29) – чѳжмер, дрозд – юбер (253) – юберъ (28) – юбер, жаворонок – тюрягай (252) – тюрягай (34) – тюрагай, желна – кыр (253) – кыръ (37) – кыр, змея (скорпия) – ргон кый (253) – ргонъ-кый (35) – ыргонкый, карась – карака (254) – в «Опыте» отсутствует – карака (?), комар – цибинь (254) – цибинь (39) – чибинь, кошка – кочик (250) – кочишь (37) – кочыши, кузнечик – дзюзы (254) – дзюзы (31) – зюзы, куропатка – куропат (252) – куропоть (42) – куропатка, ласка –

* Издатели рукописи не смогли идентифицировать Гугона (устар.) Гроция с известным голландским государственным деятелем, юристом и теологом Гуго Гроцием (1583–1645). Его богословские трактаты в переводе на русский язык были опубликованы в 1765 г. – «Рассуждение против атеистов и неутралистов» [13] и в 1768 г. – «Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и махOMETан» [12]. Вполне очевидно, что М. А. Мышкин пользовался последним изданием. Таким образом, если бы исследователи более внимательно изучили его рукопись, то по формальным признакам нижняя граница времени ее создания определялась бы не по латинской грамматике В. И. Лебедева 1762 г., а по изданию произведения Г. Гроция 1768 г.



юрмэг (251) – юрмегъ (29) – юрмег, ласточка – ваіобыж (252) – ваіобыжъ (39) – ваёбыж, летучая мышь (нетопырь) – урткыч (251) – урдкычъ (39) – урткыч, лещь – пая (254) – пая (19) – пая, лягушка – эбек (253) – эбекъ (26) – эбек, мох – джуй (246) – джуй (35) – жууй, муравей – кузли (254) – кузли (31) – кузьыли, муха – кут (254) – кутъ (46) – кут, мята – бытник (246) – бытникъ (36) – бытник, налим – шалко (254) – шалко (41) – шалькко, овца – иж (251) – ижъ (37) – ыж, озерная чайка (устар. мартышка) – седъ ир (253) – седъиуръ (39) – съодйыр, орел (?) – ыгы (252) – ыгы (31) – ыгы, паук – чинари (255) – ченяри (33) – чонари, пиявка – иронуши (254) – иронуши (31) – йыронуши, пчела – муш (254) – мушь (47) – муш, рак – кисло (254) – кисло (41) – кисло-кусло, репа – сярчи (244) – сярчи (33) – сяртчи, роньжа – джакы (253) – джакы (31) – жакы, рысь – курэл (250) – курель (26) – курел, рябина – калэзь (248) – палезъ (29) – палэзь, синица – пыслэг (253) – пыслэгъ (28) – пыслэг, скворец – шод юбер или чуж юбер (253) – седъ-юберъ (28), чужъ-юберъ (29) – съодюбер, чужюбер, соболь – низ (251) – низъ (38) – нйзь, сова – югы или пелё (252) – ыгы (31), пелио (41) – ыгы, пелё, сыч – кучиран (253) – кучран (21) – кучыран, трутень – уар возги (254) – уаръ-возги (33) – варвозги, филин – пелё (252) – пелио (41) – пелё, цапля – гэгез-газ (252) – гэгезъ-гагъ (25) – гаг, червяк – номыр (255) – номыръ (38) – нумыр, чеснок – кумыз (243) – кумызъ (37) – кумызь, чиж – стеци-стеци (253) – стеци (33) – стеси, шмель – майсы (254) – майсы (32) – майсы, щука – ципей-чипей (254) – ципей (35) – чипей, ящерица – кенжяла (253) – кензяли (31) – кензяли*.

Вскоре** после отъезда Г. Н. Потанина священник Б. Г. Гаврилов был переведен в с. Умяк Елабужского уезда Вятской губ. и утвержден настоятелем Петропавловской церкви. Здесь, вследствие тяжелой болезни, он скончался 4 июля 1885 г. С его смертью следы «Новой отяцкой грамматики» теряются***. Мы можем лишь сожалеть, что спешивший на встречу с Б. Г. Гавриловым Б. Мункачи опоз-

* Хорошо видно, что значительная часть слов в передаче Г. Н. Потанина отличается от их записи в «Опыте». Объясняется это, прежде всего, теми искажениями, которые возникли как при переписывании оригинала, так и при последующей подготовке работы Потанина к публикации (напр., были опущены твердые знаки после согласных в конце слова, заменена латинская g на ее кириллический аналог). Следует также отметить, что если в «Опыте» удмуртское полисемантическое слово *кут* (муха; лапоть) было оставлено М. А. Мышкиным без перевода [26. С. 46], то в грамматике 1795 г. он, видимо, этот пробел исправил, указав одно из значений (*муха*). Вместе с тем удмуртское якобы слово *карака* (единственное не имеющее соответствия в «Опыте») является, скорее всего, неверным прочтением собственно русского *карась*, записанного скорописью XVIII в.

** Речь идет буквально о днях. Г. Н. Потанин нанес визит Б. Г. Гаврилову в конце июня 1881 г., а уже с 1 июля он был утвержден настоятелем Петропавловской церкви с. Умяк [11. С. 272]. Таким образом, если бы не произошло этой встречи, мы бы, возможно, располагали лишь единственным упоминанием о второй рукописи М. А. Мышкина (без названия и года создания) в работе К. К. Филадельфога.

*** Удмуртский языковед В. К. Кельмаков, опираясь на сообщение Г. Д. Фроловой, высказал предположение, что увиденная ею в отделе рукописей и редких книг Государственной библиотеки им. Ленина (ныне Российская государственная библиотека) некая рукописная грамматика удмуртского языка может являться трудом М. Мышкина «Новая отяцкая грамматика» [17. С. 6].



дал всего лишь на пару недель [37. С. VII]. Более чем вероятно, что Гаврилов, как и в случае с Г. Н. Потаниным, предоставил бы возможность венгерскому языковеду ознакомиться с рукописью М. А. Мышкина и, возможно, сейчас бы мы располагали более подробными сведениями о ней.

Осталось подвести итоги. Мы установили, что автором двух удмуртских грамматик, написанных в XVIII в. – «Краткой отяцкой грамматики опыт» (кон. 70-х гг. XVIII в.) и «Новой отяцкой грамматики» (1795 г.) – был священник (до 1790 г.) Введенской церкви с. Укан Михаил Алексеев Мышкин (1752/3–1796). Выражаем надежду, что истинное имя их автора по достоинству займет свое место в ряду первых известных просветителей удмуртского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Кировской области (ГАКО).
2. Научно-отраслевой архив – НОА УИИЯЛ УрО РАН.
3. Центральный государственный архив Удмуртской Республики (ЦГА УР).
4. Извлечение из протоколов заседаний Академии. Историко-филологическое отделение (январь-март 1864 г.) // Записки Императорской Академии наук. Т. V. Кн. 1. СПб., 1864. С. 95–104.
5. П. И. Чайковский и Удмуртия. К родословной: Сборник документов. Ижевск, 2001. 147 с.
6. *Алатырев В. И.* Введение // Первая научная грамматика удмуртского языка. Ижевск, 1975. С. 3–15.
7. *Бубрих Д. В.* Финно-угорское языкознание в СССР // Финно-угорский сборник. Л., 1928. С. 77–134.
8. *Булич С. К.* Очерк истории языкознания в России. Т. I. СПб., 1904. 1248 с.
9. *Верещагин А. С. В. Я. Колокольников* (К истории Вятской семинарии) // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1896. Вятка, 1895. С. 449–477.
10. Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. Вятка, 1912. 669 с.
11. Вятские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1881. № 14.
12. *Гроций Г.* Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и махометан, М., 1768. 220 с. [пер. П. А. Алексеева].
13. *Гроций Г.* Рассуждение против атеистов и нейтралистов. М., 1765. 66 с. [пер. Амвросия (А. С. Зертис-Каменского)].
14. *Ившин Л. М.* Становление и развитие удмуртской графики и орфографии в XVIII – первой половине XIX века. Екатеринбург-Ижевск, 2010. 236 с.
15. *Ильин Я. И.* Рой книг. Ижевск, 1929. 85 с.
16. *Каракулов Б. И.* Удмурт литературной кыллэн сюресэз: XVIII–XXI дауръёс. Ижевск, 2006. 206 с.
17. *Кельмаков В. К.* Неизвестная страница истории удмуртского языкознания: Рукописный словарь удмуртского языка Владислава Ислентьева. Ижевск, 1999. 58 с.
18. *Кирпичников А. И. В. И. Григорович* и его значение в истории русской науки // Исторический вестник. 1892. Т. 50. № 12. С. 755–763.
19. *Коробейников А. В., Чураков В. С.* Рукопись Б. Г. Гаврилова из собрания Русского географического общества // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. 2014. № 2. С. 125–152.
20. *Крекнин С. К.* Протоиерей П. Евс. Мышкин (некролог) // Вятские епархиальные ведомости. 1906. № 21. С. 723–730; № 23. С. 814–819.



21. *Кротов З.* Удмуртско-русский словарь. Ижевск, 1995. 285 с.
22. *Куликов К. И.* Рукопись, полная тайн и загадок // *Могилин М. [Мышкин М. А.] Опыт краткой удмуртской грамматики.* Ижевск, 1998. С. 7–13.
23. *Луппов П. Н.* Первые дни христианства в селе Укан // *Вятские епархиальные ведомости.* 1894. № 24. С. 855–861; 1895. № 1. С. 18–24.
24. *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX века. Вятка, 1911. 618 с.
25. *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков со времен первых исторических известий о них до XIX в. СПб., 1899. 334 с.
26. *Могилин М. [Мышкин М. А.] Опыт краткой удмуртской грамматики.* Ижевск, 1998. 203 с.
27. *Пинегин Г. И.* Краткие сведения об основании в Вятской епархии учебного заведения для духовного юношества и об учителях и начальниках сего заведения, до преобразования оною в 1818 // *Вятские губернские ведомости.* 1859. № 27. С. 177–179; № 31. С. 209–213.
28. *Пинегин Г. И.* Материалы для истории Вятской епархии // *Вятские епархиальные ведомости.* 1865. № 17. С. 517–537.
29. *Потанин Г. Н.* У вотяков Елабужского уезда // *Известия Общества археологии, истории и этнографии.* 1880–1882. Казань, 1884. С. 189–255.
30. Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка. СПб., 1775. 113 с.
31. *Тепляшина Т. И.* Памятники удмуртской письменности XVIII века. М., 1965. 324 с.
32. *Фармаковский И. Ф.* Материалы для истории Вятской епархии // *Вятские епархиальные ведомости.* 1863. № 14. С. 405–421.
33. *Филадельфов К. К.* О преподавании вотского языка // *Вятские епархиальные ведомости.* 1869. № 15. С. 335–341.
34. *Кошурников Е. К.* История семьи. СПб., 2007 [Эл. ресурс]. URL: <http://www.muzh.ru/cache/citizen.php?q=5155!p%6022>
35. *Karjalainen K. F.* Suomalais-ugrilaisia käsikirjoituksia Pietarin kirjastoissa: S. K. Buličin mukaan kertonut // *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja.* Т. XXIII. № 5. Helsinki, 1906. С. 1–12.
36. *Matkamuiistiinpanoja: Yrjö ja Julie Wichmannin kirjeitä ja päiväkirjamerkintöjä tutkimusmatkoilta 1891–1906.* Toim. Irene Wichmann // *Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia.* Т. 195. Helsinki, 1987.
37. *Munkácsi Bernát.* Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887. 335 p.
38. *Wiedemann F. J.* Grammatik der wotjakischen Sprache nebst einem kleinen wotjakisch-deutschen und deutsch-wotjakischen Wörterbuche. Reval, 1851. 436 p.

Поступила в редакцию 10.03.2016

V. S. Churakov

The Authorship, Dating and History of the Manuscript «Kratkoj Otjackoj Grammatiki Opyt» («The Experience of Brief Overview of Udmurt Grammar»)

This article examines the history of the manuscript «Kratkoj otjackoj grammatiki opyt» («The Experience of Brief Overview of Udmurt Grammar»). The historical destiny of this unique written monument was traced based on the analysis of the manuscript's text, some adscripts incorporated later into the text and researches. The author concludes that this manuscript was



written by the priest of the village Ukan (Glazov county, Vyatka province, Kazan governorate) Mikhail Myshkin between 1768 and October 21, 1780. The final version of the manuscript including the appeal to the bishop of Vyatka and Great Perm Lawrence II was prepared at the end of the 1770s. But this work was not published during the author's lifetime. In 1795 M. A. Myshkin prepared another manuscript «Novaja otjatskaja grammatika» (“New Udmurt Grammar”). In the early 1880s this handwritten grammar was in the hands of the famous collector of Udmurt folklore B. G. Gavrilov. After his death, the fate of the manuscript is unknown.

Keywords: M. Mogilin, M. A. Myshkin, linguistics, Udmurt language, grammar, authorship, dating, history of the manuscript, 18 century.

Чураков Владимир Сергеевич,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: vermis3@gmail.com

Churakov Vladimir Sergeevich,

Candidate of Sciences (History), Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4
E-mail: vermis3@gmail.com

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас к сотрудничеству в издании «Ежегодника финно-угорских исследований»

В «Ежегодник» принимаются статьи по следующим направлениям:

I. Процессы социальных изменений – технологии развития финно-угорских этносов

- Роль и место финно-угорских языков в учебных планах высших учебных заведений финно-угорских регионов РФ
- Изучение финно-угорских языков и литератур в ближнем и дальнем зарубежье
- Зарождение и формирование финно-угорской интеллигенции
- Особенности менталитета финно-угорских народов

II. Проблемы развития финно-угорских этносов

- История и перспективы развития финно-угорских языков
- Тенденции развития финно-угорских литератур
- Историко-культурное наследие финно-угорских народов
- Изучение финно-угорских языков и литератур в общеобразовательной школе

III. Инновации в системе социальных изменений

- Роль окружающей среды в формировании социально активной личности
- Основные социальные изменения в финно-угорских республиках под влиянием глобализации и ее последствий
- Финно-угорские образовательные учреждения в современных условиях
- Реагирование финно-угорских образовательных и культурных учреждений на современные вызовы общества

Статьи, опубликованные в «Ежегоднике финно-угорских исследований», будут включены в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) и размещены в Научной электронной библиотеке (eLibrary.ru).

Требования к оформлению статьи

Статья должна быть представлена в электронном виде (на дискете или по электронной почте) и обязательно в виде распечатанной на принтере копии формата А4 (14 шрифтом). Электронная версия записывается в формате Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97) или RTF. Размер поля снизу, слева, справа – 2 см, сверху – 2,5 см. Страницы должны иметь сквозную нумерацию. Шрифт Times New Roman, размер шрифта 11 пт. Межстрочный интервал – одинарный. Красная строка 0,75 см. Переносы в словах не допускаются.

Рукописи должны быть тщательно выверены и отредактированы авторами.

Статья должна быть подписана автором или соавторами.

Объем рукописи статьи (включая таблицы, список литературы, подписи к рисункам и рисунки) не должен превышать 0,5 уч.-изд. л. (12 с. 11 шрифтом); для информационных публикаций и рецензий – 1–5 с.; для рекламы – 0,5–1 с. Объем рисунков не должен превышать 1/4 объема статьи. Ссылки на источники в тексте даются в квадратных скобках, например: [1], [1. С. 5].

Порядок расположения частей статьи:

классификационные индексы Универсальной десятичной классификации (УДК) (11 шрифт, прямой светлый);

инициалы и фамилия автора (11 шрифт, жирный строчной);

название статьи (11 шрифт, жирный строчной);

аннотация статьи (200–250 слов – 10 шрифт, прямой светлый);

ключевые слова (10 шрифт, светлый курсив, сами слова (15–17 слов) – прямым светлым);

текст статьи (11 шрифт. Заголовки набрать в левый край, 11 шрифт, жирный строчной. Подзаголовки, если таковые есть, набираются в тексте – 11 шрифт, жирный курсив);

примечания (10 шрифт);

поступила в редакцию (дата ставится отв. редактором выпуска, 10 шрифт);

инициалы и фамилия автора на английском языке (10 шрифт, курсив жирный строчной);

название статьи на английском языке (10 шрифт, жирный строчной);

аннотация на английском языке (10 шрифт, прямой светлый);

ключевые слова на английском языке (10 шрифт, светлый курсив, сами слова – прямым светлым);

сведения об авторе (фамилия, имя, отчество – 10 шрифт, жирный строчной. Ученая степень, должность, место и адрес работы. E-mail – 10 шрифт, прямой светлый).

Таблицы и рисунки нумеруются в порядке упоминания их в тексте, каждая таблица и рисунок должны иметь свой заголовок (жирным строчным) (текст таблицы набирается 10 шрифтом). В рукописи карандашом указываются места расположения таблиц и рисунков.

Сокращения. Разрешаются лишь общепринятые сокращения: названия мер, физических, химических и математических величин и терминов и т. п. Все сокращения должны быть расшифрованы, за исключением небольшого числа общеизвестных. Названия учреждений при первом упоминании в тексте даются полностью, и рядом в скобках приводится их общепринятое сокращение; при повторных упоминаниях дается сокращенное название. *Пример:* Удмуртский государственный университет (УдГУ), повторно – УдГУ, в Гербарии УдГУ и т. д.

Благодарности. В этой рубрике выражается признательность частным лицам, сотрудникам учреждений и фондам, оказавшим содействие в проведении исследований и подготовке статьи, а также указываются источники финансирования статьи.

Литература оформляется в соответствии с ГОСТ 7.0.5-2008.

За правильность и полноту представления библиографических данных ответственность несет автор.

Дополнительная информация:

426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, УдГУ, корп. 6, к. 002

тел./факс: 8 (3412) 916-235

e-mail: rvkir@mail.ru

Анатолий Васильевич Ишмуратов (зам. гл. редактора)

Роза Владимировна Кириллова (отв. редактор)

Dear Colleagues!

**We invite you to cooperate in the publication
of “Yearbook of Finno-Ugric Studies”**

The articles published in the “Yearbook of Finno-Ugric Studies” will be included into the Russian Science Citation Index (RISC) and registered in the Scientific Electronic Library (eLibrary.ru).

Requirements for manuscripts

The article shall be submitted in electronic and printed formats (A4 size pages, font size 14). The electronic version should be in the format of Microsoft Word (6.0, 7.0, 97) or RTF. The bottom, left, and right margins shall be 2 cm, and the top margin shall be 2,5 cm. All pages shall be numbered. Font – Times New Roman, font size – 11, line spacing – 1. New paragraph should be started with indentation 0,75 cm from the left margin. No automatic hyphenation.

Manuscripts should be carefully checked and edited.

The article should be signed by the author or co-authors.

The size of the manuscript shall not exceed 0.5 p.s. (20,000 characters, 12 pages, font size 11); information publications and reviews – 1–5 pages ; advertising – 0.5–1 page. Illustrations shall not exceed 1/4 size of the article. In the body of the article the references shall be given in square brackets, for example [1], [1. C. 5].

Manuscripts should be presented in the following order:

Universal Decimal Classification No (font size 11, upright);

the author’s initials and surname (font size 11, bold lowercase);

the title of the article (font size 11, bold lowercase);

abstract (200–250 words, font size 10, upright);

keywords (font size 10, italics, 15–17 words, upright);

the body of the article (font size 11, the headings shall be left-aligned, font size 11, bold lowercase; the subheadings shall be typed in the text, font size 11, bold italics);

references (font size 10);

the date of submission (the date is set by the executive editor, font size 10);

the author’s initials and surname in English (font size 10, bold italics lowercase);

the title of the article in English (font size 10, bold lowercase);

the abstract in English (font size 10, upright);

keywords in English (font size 10, italics, words shall be upright);

information about the author (the author’s full name, font size 10, bold lowercase. Scientific degree, position, the place of employment. Country. City. E-mail – font size 10, upright).

The author is held responsible for the correctness and completeness of bibliographic data.

Additional Information:

426034 Izhevsk, Universitetskaya St., 1, Udmurt State University, Building 6, room 002

tel./fax: 8 (3412) 916-235

e-mail: rvkir@mail.ru

Anatoly V. Ishmuratov (Deputy Chief Editor)

Roza V. Kirillova (Executive Editor)

Научное издание

Ежегодник финно-угорских исследований

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

2016. Том 10. Выпуск 3

Перевод на английский язык – *Т. И. Панина*

Корректурa – *С. А. Максимов*

Оригинал-макет – *И. В. Широбокова*

(Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН)

Подписано в печать 06.10.2016. Вышел в свет 18.10.2016.

Формат 70x108 1/16. Усл. печ. л. 17,50. Уч.-изд. л. 16,21.

Тираж 300 экз. Заказ № 1848. Цена свободная.

Издатель: Издательский центр «Удмуртский университет»

426034, Ижевск, ул. Университетская, д. 1, корп. 2, каб. 207

Тел./факс: + 7 (3412) 500-295. E-mail: editorial@udsu.ru

Типография: типография ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»

426034, Ижевск, ул. Университетская, д. 1, корп. 2, каб. 101

Научный журнал «Ежегодник финно-угорских исследований» / «Yearbook of Finno-Ugric Studies» основан в 2007 году, зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор), свидетельство СМИ: ПИ № ФС 77-61640 от 07.05.2015