

Министерство образования и науки РФ
Международная ассоциация финно-угорских университетов
ГОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН
Финно-угорский научно-образовательный центр гуманитарных технологий



Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия

*Сборник статей и материалов
Международной научной конференции,
посвященной 65-летию доктора филологических наук,
ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра»,
переводчика Библии на удмуртский язык,
члена Союза писателей России
Атаманова Михаила Гавриловича*



Ижевск
2011

УДК 39(470.51)(063)
ББК 63.5(2Рос.Удм)я43
Э 91

М.Г. АТАМАНОВ

Главный редактор – *Н.И. Леонов*, доктор психологических наук, профессор, проректор по научной работе УдГУ

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

Ответственный редактор – *Д.И. Черашняя*

Э 91 **Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия:** Сборник статей и материалов Международной научной конференции, посвященной 65-летию доктора филологических наук, ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра», переводчика Библии на удмуртский язык, члена Союза писателей России Атаманова Михаила Гавриловича / Науч. ред. Н.И. Леонов; сост.-ред. А.Е. Загребин, А.В. Ишмуратов, Р.В. Кириллова; отв. ред. Д.И. Черашняя. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – 472 с.

Сборник содержит статьи и материалы докладов Международной научной конференции, посвященной 65-летию доктора филологических наук, ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра», переводчика Библии на удмуртский язык, члена Союза писателей России Атаманова Михаила Гавриловича.

Освещаются вопросы этнографии, археологии, антропологии, языкознания, литературоведения и религиоведения.

Адресуется специалистам-историкам, культурологам, филологам, преподавателям вузов, школ, лицеев, работникам культурных учреждений.

© Удмуртский государственный университет, 2011
© Удмуртский институт истории, языка
и литературы УрО РАН, 2011

ISBN

Михаил Гаврилович Атаманов – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института истории и культуры народов Приуралья УдГУ, протодиакон Русской Православной церкви, член Союза писателей России.

М.Г. Атаманов родился 19 сентября 1945 г. в д. Старая Игра (Вуж Эгра) Граховского района Удмуртии в крестьянской семье.

Окончив 8 классов в 1961 г., поступил учиться в Асановский совхоз-техникум, после окончания которого с 1966 по 1968 годы служил в рядах Советской Армии в Забайкальском военном округе. С 1968 по 1970 гг. Михаил Атаманов работал зоотехником в родном колхозе. В 1970 г. он поступил на удмуртское отделение филологического факультета Удмуртского государственного университета.

В 1970–1975 гг. – учеба на удмуртском отделении филфака УдГУ.

После успешного ее завершения направлен в целевую аспирантуру на финно-угорскую кафедру Тартуского университета (Эстония), где начал свою научную деятельность под руководством Пауля Аристэ – выдающегося лингвиста с мировым именем.

Досрочно защитив кандидатскую диссертацию на тему «Этнонимы удмуртов в топонимии» в 1978 г., М. Г. Атаманов вернулся в Ижевск и в течение 12 лет (1978–1990 гг.) работал в секторе языка НИИ при СМ УАССР (ныне – УИИЯЛ УрО РАН).

С конца 1989 г. служит в Русской Православной Церкви. 21 января 1990 года посвящен в сан диакона. Будучи священнослужителем, диакон Михаил Атаманов в 1996 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Топонимические пласты Камско-Вятского междуречья в контексте формирования этнической территории удмуртов» (Йошкар-Ола, 1996).

Более 300 научных и научно-популярных статей, рецензий М.Г. Атаманова посвящено вопросам исторической ономастики, этнической истории удмуртского народа, диалектологии, фольклору, этнографии.

В числе научных работ М.Г. Атамановым издано 7 монографий: «Удмуртская ономастика. Этнонимика; топонимика; антропонимика» (1988), «Удмурт



нимбугор. Словарь личных имён удмуртов» (1990), «История Удмуртии в географических названиях» (1997), «По следам удмуртских воршудов» (2001), «От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов» (2005), «Песни и сказы ушедших эпох: Эгра кырза, Эгра вера» (2005), «Происхождение удмуртского народа» (2010).

М.Г. Атаманов участвовал в работе трех Международных конгрессов финно-угроведов, выступал с докладами на всероссийских, региональных и республиканских конференциях, симпозиумах. В уралистике он известен прежде всего как автор многочисленных статей по удмуртской ономастике и как переводчик Библии на удмуртский язык.

М. Атаманов не столько классический лингвист, сколько топонимист, известный специалист в области ономастики, квалифицированный диалектолог, талантливый фольклорист, сделавший богатейшие записи, а также вполне сложившийся этнограф, внесший существенный вклад в разработку проблем этногенеза и этнической истории удмуртов. Его труды, посвященные уникальному по своей сохранности в Поволжско-Приуральском регионе институту воршуда удмуртов, стали классикой удмуртоведения.

На основе эпических песен-сказаний М. Атаманов создал эпос «Тангыра», который был издан в 2008 году. В эпосе автор обращается к осмыслению наиболее драматических, переломных моментов истории удмуртского народа в форме мифологического повествования, в него вкраплены тексты подлинных удмуртских песен, сказаний и молитв.

М. Атаманов побывал в Иерусалиме, и, описав на родном языке свое путешествие, открыл «землю обетованную» для многих удмуртов.

Он член Союза писателей России; опубликовал несколько книг религиозно-духовного и нравственного содержания. Сборник его эссе «Мон – удмурт. Малы мыным вась?» (Я – удмурт. Отчего мне больно?) отмечен литературной премией «Программы родственных народов Эстонии» (2009). Избран членом Финно-угорского общества Финляндии (Хельсинки).

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II работает над переводом Библии, богослужебной и духовной литературы на удмуртский язык. Изданы большим тиражом Евангелия, Новый Завет, Псалтирь, Книги Царств; Молитвослов, Часослов, Каноник, чин Литургии и др.

Награжден медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени, 2 орденами и медалью РПЦ (МП).

Вступительное слово

Г.В. Мерзлякова
(Ижевск)

Многоуважаемые коллеги, участники конференции, наши дорогие гости и все здесь присутствующие! Международную научную конференцию «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия», посвященную 65-летию доктора филологических наук, ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра», переводчика Библии на удмуртский язык, члена Союза писателей России, протоиерея Михаила Гавриловича Атаманова, священнослужителя Русской Православной Церкви, объявляю открытой.

Начало нашей конференции по желанию юбиляра и по доброй, древней российской традиции начнем с духовной песни «Царю Небесный – Инмысь Экэй» на церковно-славянском и удмуртском языках.

Дорогие участники конференции и все здесь присутствующие! Певчие Свято-Троицкого Собора и церкви Веры, Надежды, Любви и матери их Софии прихода Свято-Михайловского Собора г. Ижевска приветствуют вас песней, сочиненной отцом Михаилом – протоиереем Михаилом Гавриловичем Атамановым «Югыты милемыз, Инмаре» (Просвети нас, Боже).

Многоуважаемые участники Международной научной конференции!

Проблема изучения этногенеза любого народа принадлежит к числу важнейших, актуальных, но и самых сложных. Не случайно, как писал отец российской этнографии ушедшего XX века Сергей Александрович Токарев, «проблема этногенеза не разрешена до конца до сих пор ни для одного народа».

Под *этногенезом* понимается совокупность исторических явлений и процессов, которые имеют место в ходе формирования того или иного народа. Само слово это образовалось от слияния двух греческих слов: этнос 'народ' + генезис 'происхождение'; оно может быть передано по-русски как «происхождение народа».

Следует сказать, что интерес к вопросам происхождения, этнической истории народов возник не сегодня и не вчера, а сотни и тысячи лет тому назад. Если взять книгу книг Библию, в первую очередь – Ветхий Завет, то она наполнена сведениями по истории формирования всех 12 колен израильских, отдельных семейств выдающихся личностей Израиля, но и всего еврейского народа, а также их соседей – народов Ближнего Востока, Северной Африки.

В эпоху существования Киевской Руси ученый монах, преподобный Нестор летописец (1065–1114 гг.) задался вопросом «Откуда есть пошла Земля Русская?». Такой вопрос могут задать и задают себе все народы мира, ибо познание своего происхождения, своей самобытной истории, языка и культуры – естественная потребность каждого мыслящего человека. Каждый народ хочет

знать, кто его предки, откуда они появились, с какими народами он связан своим происхождением, какова была материальная и духовная культура предков в далеком прошлом, что обозначает его – эндоэтноним – самоназвание, например, *удмурт, русский, татарин* и др., или экзоэтноним – название народа, данное другими этносами (например, *одо, ар, вотин* – для удмуртов, *раин, роч, руотси, урус* – для русских, *бигер* – название, данное татарам удмуртами и т. д.). Для человека любой нации, если он не зомбирован, не стал манкуртом, не превратился в «Ивана, не помнящего родства», все эти вопросы теснейшим образом связаны с его национальным самосознанием, с бытующими представлениями о собственном этносе, о собственной нации, заботами о будущем родного народа в глобализирующемся мире.

Проблема изучения этногенеза требует комплексного, то есть совместного и согласованного исследования рядом научных дисциплин, в первую очередь – археологией, лингвистикой, этнографией, антропологией, а также генетикой, этнопсихологией, палеоботаникой, палеогеографией и др. Комплексность изучения сложной и важной темы, касающейся истории формирования любого этноса, требует объективной оценки культурных достижений всех народов, на каком бы уровне общественного развития они ни находились. «С точки зрения Л.Н. Гумилева, каждый народ (этнос) Земли, без исключения, обладает оригинальной этнической историей, к которой не применимы определения “хуже” или “лучше”, “культурный” или “бескультурный”, так как любой этнос в своем развитии подчиняется одним и тем же универсальным закономерностям этногенеза. В этом я вижу высокий гуманизм его концепции», – писал академик Д.С. Лихачев.

Фундаментальные этногенетические проблемы впервые были поставлены и комплексно решались на первой специальной научной сессии, проведенной в 1951 г. в Москве. Вслед за этим совместным совещанием ученых языковедов, археологов, этнографов, антропологов, имевшим огромный резонанс во всех национальных регионах СССР и за рубежом, начали проводить специальные научные сессии, конференции, совещания о происхождении отдельных народов – балкарского и карачаевского (1959, 2004), мордовского (1964), марийского (1965, 2000), осетинского (1965), башкирского (1969, 2009), коренных народов Сибири (1969, 1973), тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (1998), балтов (1985), славян (1983, 2007, 1996), татар-кряшен (2005), ойротов и калмыков (2009), чуваш (2010) и др. В 2010 г. в Москве прошла научно-практическая конференция под названием: «Этногенез и ранняя история народов Евразии».

С сожалением приходится констатировать: по удмуртам – древнейшем и многочисленном финно-угорском этносе нашей страны – подобные мероприятия не проводились ни в советское время, ни в постперестроечные годы.

Наша сегодняшняя научная конференция, ставящая проблему этногенеза и этнической истории удмуртского народа, посвящена 65-летию доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника Института истории и культуры народов Приуралья при УдГУ, священнослужителя Русской Православной Церкви, переводчика Библии, богослужбной и духовной литературы на удмуртский язык, члена Союза писателей России, автора эпоса «Тангыра», лауреата международной литературной премии «Программа родственных народов Эстонии» (2009) Михаила Гавриловича Атаманова-Эграпи. Смело можно сказать, что вся его жизнь посвящена всестороннему и глубокому изучению и развитию языка, истории, культуры, религии родного народа, много лет трудится он над решением проблемы этногенеза удмуртского народа. Не случайно все эти темы, в знак уважения и признательности научной, духовно-просветительской, проповеднической, литературно-творческой деятельности Михаила Гавриловича Атаманова стоят как заглавные в работе секций нашей конференции: «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия».

Несмотря на обилие заявок на участие в конференции, выступлений по основной теме (этнография, антропология) будет не так много, как бы этого хотелось. Но эта лакуна, думаю, с достоинством будет заполнена на сегодняшней презентации только что вышедшей монографией М. Г. Атаманова-Эграпи «Происхождение удмуртского народа» (Ижевск, 2010) – фундаментальным трудом по этногенезу и этнической истории удмуртского народа. Все четыре раздела этногенетической науки – этнография, лингвистика, археология, антропология – представлены здесь полно, объемно. Работа изобилует в научном отношении ценным иллюстративным материалом в черно-белом и цветном исполнении.

Считаю, что эта замечательная книга – лучший подарок к нашей конференции – станет настольной книгой не только ученых, но и каждого удмурта, кому безразличны история, язык, культура родного народа, его прошлое и сегодняшний день.

Дорогие коллеги, участники конференции, наши гости!

Каждый живой, развивающийся этнос живет не только своей самобытной историей, культурой. Чрезвычайно важно на современном уровне развитие родного языка, национальной культуры, – будь то литература и эпос, театр, живопись, профессиональное и самодеятельное искусство. На сценах театров должны звучать симфонические произведения, оперы, ставиться балеты национальных композиторов, а фольклорные ансамбли должны в чистоте хранить и исполнять народное искусство, созданное тысячелетиями. Все виды искусства и литературы должны развиваться гармонично, чтобы каждый этнос мог внести в сокровищницу мировой культуры свою лепту, а не прозябать на задворках истории. С глубоким удовлетворением могу сообщить, что по-

ступила масса заявок на выступления в секциях языка, литературы, эпоса, религии и культуры.

Этнос может считаться высокоразвитым, достигшим высокого уровня цивилизации, если на его языке существуют разножанровая художественная литература, эпос, национальный театр; если переведена Библия – для христиан, Коран – для мусульман, а еще лучше, если обе священные книги переведены для знакомства и обогащения культурой и религией соседних народов.

С благодарностью могу отметить: одна из секций посвящена переводу Библии на финно-угорские языки, и сегодня нашими желанными гостями являются руководители Институтов перевода Библии Бранислав Кальчевич из Стокгольма (Швеция) и Анита Лааксо из Хельсинки (Финляндия), а также представители религиозных организаций США и России.

Дорогие друзья, коллеги! Следует подчеркнуть, что задача подобных конференций заключается в том, чтобы продвинуть разработку тех или иных аспектов рассматриваемой проблемы и, что немаловажно, – выявить белые пятна в ее изучении, наметить основные направления дальнейших исследований, наконец, активизировать эти исследования. Такими представляются общие задачи и сегодняшней научной конференции.

Поздравления

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
СВЯЩЕННЫЙ СИНОД
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ОТДЕЛ ПО ВЗАИМООТНОШЕНИЯМ
ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВА

123022 Москва,
Нововаганьковский пер., 9
Тел./Факс: (499) 252-47-12

№ ... 839

MOSCOW PATRIARCHATE
RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
HOLY SYNOD
DEPARTMENT
FOR CHURCH-SOCIETY RELATIONS

9 Novovagankovsky Lane
Moscow 123022 Russia
Phone/Fax: (499) 252-47-12

... 839 ... 2010 г.

Ректору
Удмуртского государственного университета
С.Д. БУНТОВУ

Уважаемый Семен Демьянович!

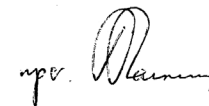
Благодарю Вас за направленное в адрес Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла письмо, в котором Вы приглашаете Его Святейшество и клириков Московской епархии принять участие в Международной научной конференции «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия», посвященной 65-летию протоиерея Михаила Гавриловича Атаманова.

Отрадно, что на высоком международном уровне известным российским вузом проводится конференция, которая затронет вопросы диалога религии и культуры, а также осветит этнические мотивы в современной жизни Удмуртии. Особенно важным представляется выбранная тема в нынешних условиях, когда процессы глобализации фактически приводят к потере идентичности и традиционных устоев целыми народами в Европе и мире.

Желаю всем участникам конференции доброго здоровья и успехов в трудах.

С уважением,

Председатель
Отдела Московского Патриархата
по взаимоотношениям Церкви и общества



протоиерей Всеволод Чаплин

ПОСТУПИЛО
« 08 » 11 2010 г.
№ 38-01/05-2916
Начальник отдела



МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
МИТРОПОЛИТ НИКОЛАЙ



Сердечно приветствую всех участников Международной научной конференции «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия», посвященной 65-летию протоиерея Михаила Гавриловича Атаманова, референта Ижевского Епархиального Управления, переводчика Библии, богослужебной и духовной литературы на удмуртский язык, доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника Института истории и культуры народов Приуралья при Удмуртском государственном университете, члена Союза писателей России, члена Финно-угорского общества Финляндии, автора более 300 научных и научно-популярных статей, 6 монографий, участника многих международных, всероссийских, региональных научных конференций, Миссионерских съездов, Рождественских чтений, автора национального удмуртского эпоса «Тангыра» и нескольких книг, брошюр с проповедями на удмуртском языке, с очерками из жизни удмуртов.

Отрадно отметить, что это первая научная конференция в честь священнослужителя Русской Православной Церкви, которая проводится Удмуртским государственным университетом.

Призываю на это международное мероприятие Божие Благословение и желаю всем его участникам помощи Божией в предстоящих трудах.

Протоиерея Михаила Гавриловича Атаманова сердечно поздравляю с юбилеем 65-летия.

Молитвенно желаю ему доброго здоровья, благословенного долголетия, помощи Божией в повседневных трудах на благо Церкви Христовой и удмуртского народа.



Николай
МИТРОПОЛИТ ИЖЕВСКИЙ И УДМУРТСКИЙ

25 ноября 2010 года, город Ижевск.

Глубокоуважаемый Михаил Гаврилович!

От имени всех сотрудников Института перевода Библии в Москве и от себя лично сердечно поздравляю Вас с шестидесятилетием!

Ваш многолетний опыт ученого, священнослужителя, миссионера и просветителя, интерес и любовь к истории и культуре удмуртского народа, горячее желание совершенствовать переводческое мастерство

и углублять свои знания в области библеистики – все это является неоценимым вкладом в работу по переводу Священного Писания в России.

Мы хотели бы выразить наше глубокое чувство уважения и признательности за Ваш кропотливый и самоотверженный труд по переводу книг Священного Писания, который Вы приносите в дар делу перевода Библии.

Желаем Вам многих плодотворных лет, благословенных для Вас и всех, кто знает Вас и работает с Вами.

Примите наши искренние пожелания здоровья, чтобы Вы с присущей Вам энергией и талантом продолжали трудиться на благо удмуртского народа.

Да благословит Вас Бог на многие лета!

Д-р Марианна Беерле-Моор



Директор

Института перевода Библии,

Ноябрь 2010 г. Москва

Гажано Михаил Гаврилович!

Сюлмысьтымъы жечкыласьком Тйледыз 65 арес тырмеменыды.

Вань улондэс Тй тыршиды удмурт калыклэсь кылзэ, лудчеберлыксэ эскерон, азинтон но утён понна. Дасо-сюо иськемъёс ортчыса, Удмурт шаерын но солэн палназ улйсь удмуртъёслэсь марзан пыры кадь дуно аснимъёссэ, узыр кыло- бурзэс, сям-йылолъёс сярись тунсыко веранъёс люканы быгатйды, соосты пыр- поч эскериды но кие кутымон, жеч ужьёс кылдытйды. Со тодослыко ужьёсты айёквыл книга лубса кутйсько. Вань зырдыт сюлэмдэс поныса, Тй вöсь книга- сты берыктон бордын бадзым но кулэ ужс нуиськоды.

Вордскем нуналэныды жечкыласа, сйзиськом юн тазалык, бадзым шуд, улонлы шумпотонды, жеч мылкыдды ноку шилем сёры медаз вышылы, котькыче лэсьтоно ужсды капчиен мед мыноз, вуонезлы мылкыд мед сётоз. Ми возьмаськом Тйлесьтыд эшио выль но выль тунсыко ужьёстэс.

Уважаемый Михаил Гаврилович!

Сердечно поздравляем Вас с 65-летним юбилеем.

Всю свою жизнь Вы посвятили исследованию языка и культуры удмуртского народа. Пройдя десятки, сотни километров, в Удмуртии и за ее пределами Вы собрали множество различных собственных имен, имеющих уникальную ценность, богатые по содержанию произведения устного народного творчества, интересные рассказы о народных обычаях и обрядах, тщательно их проанализировали и создали хорошие книги. Ваши научные труды являются для нас настольной книгой. Вы ведете большую и кропотливую работу по переводу на удмуртский язык книг священного писания.

В день Вашего славного юбилея примите наши самые искренние пожелания доброго здоровья на долгие годы, личного счастья, безоблачного неба, пусть каждая Ваша работа будет легко выполнима и даст Вам новый настрой. Мы ждем от Вас новых интересных исследований.

Научные сотрудники

Удмуртского института истории, языка и литературы
Уральского отделения Российской академии наук.

Директор, д.и.н., профессор



А.Е. Загребин

Дорогой Михаил Гаврилович

Коми Христианская Церковь сердечно поздравляет Вас с Юбилеем!

Вы обладаете Божьим даром для великого служения донести вечные ценности Бытия народу на его родном языке.

Ваша посвященность в подвижническом труде своему народу словом и делом является добрым примером для подражания.

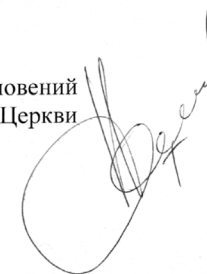
Искренне желаем Вам сил, здоровья и еще больше преуспевать в великом Божьем труде.

Бодрости духа Вам, достигать новых вершин во всех ваших творческих делах и начинаниях. Пусть в Вашей жизни будет еще много радостных и светлых дней.

Молим Бога и верим, что посеянные семена добра среди народа Удмуртии принесут добрые плоды.

"Итак, братия мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом"
(1Кор.15:58)

С пожеланием Божьих благословений
от имени Коми Христианской Церкви



Пресвитер
Попов Д.В.

Уважаемый Михаил Гаврилович!

От имени коллектива Сыктывкарского
государственного университета сердечно поздравляю

Вас с Юбилеем!

Вы объединяете в себе талант крупного ученого
финно-угроведа и дар выдающегося православного
просветителя. Ваша научная деятельность, личный
духовный опыт и кропотливый труд по переводу книг
Священного Писания вносят неоценимый вклад в
просвещение удмуртского народа.

Желаем Вам успехов в вашем нелегком труде, здоровья
и долголетия.



Ректор Сыктывкарского государственного
университета, профессор

В. Н. Задорожный

Уважаемый Михаил Гаврилович!

Ректорат и коллектив преподавателей
государственного образовательного учреж-
дения высшего профессионального образова-
ния «Глазовский государственный педагоги-
ческий институт им. В. Г. Короленко» сердеч-
но поздравляет Вас с 65-летием!

Преклоняясь перед Вашим талантом, муд-
ростью, богатым научным опытом в области
удмуртского языкознания, хочется поблагода-
рить Вас за значимый вклад в развитие нацио-
нальной культуры и науки.

Ваша многогранная научная деятельность
является свидетельством Вашей любви к
своему народу, языку, культуре и олицетворе-
нием истинного Сына земли удмуртской.

Ваши знания и наставления помогли найти
свою нишу в науке многим Вашим коллегам и
ученикам. Своим личным примером Вы вносите
неоценимый вклад в дело воспитания подрас-
тающего поколения в духе любви к своему
родному языку и народу.

Желаем крепкого здоровья, счастья, благо-
получия, творческих планов и достижений,
новых трудов, весомых монографий.

Ректор ГПИ



А. А. Мирошниченко

Глубокоуважаемый Михаил Гаврилович!

Примите самые сердечные поздравления в День Вашего Юбилея. В светлый день 65-летия от всей души желаем Вам здоровья, душевного спокойствия, больших успехов в духовных и мирских трудах.

Мы благодарны Вам за талант трудолюбия, который подарил научному миру огромное количество интереснейших и важных работ, за Ваше подвижничество на стезе служения Господу, за теплое и душевное отношение к людям. Пусть никогда не оставят Вас свет и тепло, каждый день приносит радость и удовлетворение от трудов, пусть все окружающие дарят Вам восхищение и уважение.

Веры, Надежды, Любви, счастья и благополучия Вам, дорогой Михаил Гаврилович!

С уважением и любовью,
коллектив Финно-угорского
научно-образовательного центра

ЭТНОГРАФИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ

В союзе археологии и лингвистики: топонимические сведения в решении проблемы этногенеза удмуртов

**М.Г. Агаманов
(Ижевск)**

Происхождением народов, древнейшими этапами их формирования и развития занимается особая отрасль гуманитарной науки – праистория, требующая комплексного подхода со стороны языковедов, археологов, этнографов, антропологов, фольклористов, а также биологов, географов и др. Ведущий специалист по уралистике, по этнической истории народов уральской семьи языков, венгерский академик Петер Хайду считает, что «решающее значение для праистории имеют лингвистика и в известной степени археология, поскольку результаты этих двух наук точнее, чем связанные с праисторией тезисы этнографии и антропологии»; без сомнения, результаты всех этих наук следует применять комплексно; принимая же во внимание лишь только одну из специальных дисциплин, нельзя прийти к прочным выводам [1].

Действительно, ни один из этих разделов не может претендовать на главенство. Для примера возьмем один из важнейших разделов исторической науки – археологию, наиболее бурно развивающуюся с конца XIX в. до наших дней. Мы прямо можем сказать: без привлечения материалов той же топонимики – науки, изучающей происхождение названий географических объектов или антропологии, этнографии проблема этногенеза ни у одного народа, не может быть верно решена. Приведу только два примера: на древнеудмуртскую полонскую и последующую за ней чепецкую культуру претендуют четыре этноса: тюрки, угры, коми-пермяки, удмурты. Нет, не народы претендуют на богатые, древние археологические культуры на территории Северной Удмуртии, а ученые-археологи, изучающие древнюю этническую историю этих народов.

Еще более парадоксальная картина вырисовывается с именьковской культурой, распространенной в лесостепных районах Волго-Уральского региона в середине I тыс. н.э. Как пишет ведущий специалист по именьково Г.И. Матвеева, в Среднем Поволжье нет культуры, проблемы происхождения, этнической атрибуции и дальнейшей исторической судьбы которой вызвали бы появление столь многочисленных взаимоисключающих гипотез, как это было с именьковым. В ее носителях видели то потомков местных финно-угорских племен городецкой культуры, то тюрков, то буртас, то угро-мадьяр,

то бастарнов или хионитов, сарматов, то балтов или славян. «Словом, – как пишет Г.И. Матвеева, – к имениковской культуре “примеряли” все народы Евразии» [2].

Но если взять лингвистику, то и она без данных археологии при решении древних этапов формирования лингвистических общностей – этнодиалектных групп в внутри самого этноса – не может обойтись, а если лингвист попытается делать это только на языковых материалах, то они непременно приведут ученого к неточным, неправильным выводам. Ярчайший тому пример: на основе болгарских (проточувашских) заимствований в коми и удмуртском языках еще в 1903 г., то есть 107 лет тому назад, авторитетный финский ученый Ю. Вихманн высказал мнение о том, что общепермская этноязыковая общность разделилась на две самостоятельные группы – на праудмуртов и пракоми в VIII в. н.э. – после появления в VII в. н.э. болгарских племен в Волго-Камском регионе [3].

И вот эта дата кочует из книги в книгу, из одного столетия перешла уже в следующее. А тем временем открыты сотни новых археологических памятников, написаны десятки монографий, защищены десятки кандидатских и докторских диссертаций.

Ведущий ученый-археолог Урало-Поволжского региона, проф. Р.Д. Голдина, опираясь на огромный археологический материал, с учетом мнения ученых, тех же лингвистов, убедительно доказывает, что разделение ананьинской, общепермской историко-культурной общности в III в. до н.э. на пьяноборскую и гляденовскую культуры явилось началом самостоятельного развития двух близкородственных народов – праудмуртов и пракоми [4]. Разница в датировках, предложенных Ю. Вихманном и Р.Д. Голдиной, весьма и весьма существенна – целых 1100 лет!

Ныне и сами лингвисты понимают, что схемы формирования и разделения уральских языков на отдельные группы, на отдельные языки, предложенные учеными XIX – начала XX вв., явно устарели. Авторы академического труда «Основы финно-угорского языкознания: вопросы происхождения и развития финно-угорских языков» пишут: «По соображениям, основывающимся на праисторических (историко-экономических, исторических), а также на общелингвистических исторических разысканиях, уже в наше время кажется вероятным, что упомянутые периоды нужно относить к более отдаленным временам» [5]. Академик Петер Хайду убежден, что «венгерский язык может считаться языком с примерно 2,5-тысячелетней длительностью самостоятельного развития» [6]. Близким к этой цифре, я считаю, и время самостоятельного развития нашего удмуртского языка: 2300–2200 лет.

О многих исчезнувших в древности народах, племенах мы судим по сохранившимся в письменных источниках их эндо- или экзоэтнонимов, а если

таковых нет или сведения неполны, отрывочны, то обращаемся к другим источникам, в том числе к материалам топонимии. На географической карте мира – в названиях рек, озер, морей, населенных пунктов – сохранились этнонимы давно или уже в наши дни исчезнувших этносов, например: река *Печора*, река *Тойма*, *Чудское* озеро, *Каспийское* море, город *Скифополь*, деревня *Буртасы*, город *Мурома*, *Мещерская* низменность, *Ливония* – средневековое государство и другие; *печора*, *тойма*, *чудь*, *скиф*, *буртас*, *мурома*, *мещера*, *лив* – это этнонимы когда-то существовавших финно-угорских и индоиранских народов.

Но по одним только названиям невозможно определить время возникновения тех или иных географических объектов, тем более нельзя представить уровень развития материальной и духовной культуры народа или племени без помощи археологических исследований.

Итак, только в союзе археологии, лингвистики и других смежных отраслей науки мы можем получить ценные сведения в решении этнической истории удмуртского и других народов мира.

Данное мое сообщение посвящено одной чрезвычайно интересной и важной теме: проникновению ананьинского прапермского населения в северо-западные области России, вплоть до Карелии, Фенноскандии, островов на Белом, Баренцевом морях, и оставшимся после них топонимам, находящим прямые параллели в географических названиях Волго-Камского региона.

Ананьинская эпоха (VIII–III вв. до н.э.) – это время наивысшего взлета культуры всех сфер жизнедеятельности древнего прапермского населения Восточной Европы, время появления и расцвета всех видов производящего хозяйства: животноводства, земледелия, металлообработки. Бронзолитейные изделия ананьинцев распространились до Скандинавии на северо-западе и до берегов Иртыша и далее – на востоке. Как пишут современные археологи, ананьинская культурно-историческая общность заняла особое место в ряду металлоносных культур I тыс. до н.э. на территории нашей страны, чья бронзовая индустрия не только не угасает с наступлением раннего железного века, но и достигает поры наивысшего расцвета [7].

Чрезвычайно сложная, трагическая ситуация сложилась в VI в. до н.э. в Нижнем Прикамье и прилегающих к нему районах Среднего Поволжья: из этого богатого природными ресурсами региона, по невыясненным до сих пор причинам – экологическая катастрофа: увлажнение почв, похолодание, а может быть, были и другие причины, – население ушло в другие регионы. Небольшая группа нижнекамцев-ананьинцев продвинулась на восток, в бассейн р. Белой и на среднее течение р. Камы; еще более маленькая группа спустилась на юг по Волге на территорию Ульяновской и Самарской областей. Самая же значительная часть нижнекамских ананьинцев ушла далеко

на северо-запад – в Верхневолжье, Двинско-Сухонское междуречье, Заонежье, вплоть до Карелии и далее. Именно в связи с восточными влияниями археологи рассматривают появление на севере и северо-западе Восточной Европы и в Фенноскандии кельтов ананьинского и аозинско-меларского типов, формирование которых происходило в рамках ананьинского и «текстильного» миров. Как пишет С.В. Кузьминых, «симбиоз ананьинских и «текстильных» традиций зашел здесь настолько далеко, что провести четкие рубежи тех или иных этнокультурных образований на северо-западе Европейской России не представляется возможным. С того времени эти культуры (лууконсаро-кудома, позднекаргопольская, позднебеломорская и др.) с полным правом можно рассматривать в рамках ананьинской культурно-исторической области [8].

На территорию распространения этих культур прикамское население проникало вплоть до II–III вв. н.э.: пьяноборские вещи выявлены в ряде памятников на территории северо-западных областей России, вплоть до Карелии и Фенноскандии [9].

Антрополог В.П. Алексеев предположил, что лапоноидный (саамский) тип на Севере образовался в эпоху железа в ананьинское время благодаря проникновению низколицего монголоидного компонента из Прикамья и его смешению с местными европеоидами [10]. На основе сопоставления палеоантропологических и археологических материалов И.С. Манюхин пришел к единому мнению с В.П. Алексеевым.

Интересно заметить: прикамское (а в данном случае уже с уверенностью мы можем говорить – древнеудмуртское) население уходило на запад и позже – вплоть до массовой русской колонизации Верхневолжско-Двинского бассейна. Так, на территории Коми Республики, на берегу р. Сысолы (бассейн северной Двины) выявлен Вотчинский могильник X–XII вв. н.э. имеющий сходство в погребальном обряде (ингумация), с вещевым материалом, керамикой полемско-чепецкого населения. Определенное сходство с Вотчинским имеет еще Усть-Сысольский могильник, стоящий также особняком в кругу коми археологических памятников [11]. Само поселение, где выявлен своеобразный могильник, отражает этноним его создателей: *вотча* < *вотьяк* – старорусское название удмуртов; в округе есть еще такие этнопонимы *Вотская*, *Вотинская*, *Вотца*, *Вотча*, *Вочь*, в свою очередь, эти же этнопонимы, помимо южной части Коми Республики, встречаются в смежных с ней областях: на востоке Вологодской, Костромской, на юге Архангельской, на северо-западе Кировской областей, – в бассейнах рек Юг, Сухона, Летка, Луза, в коми-вепско-русской этноконтактной зоне [12].

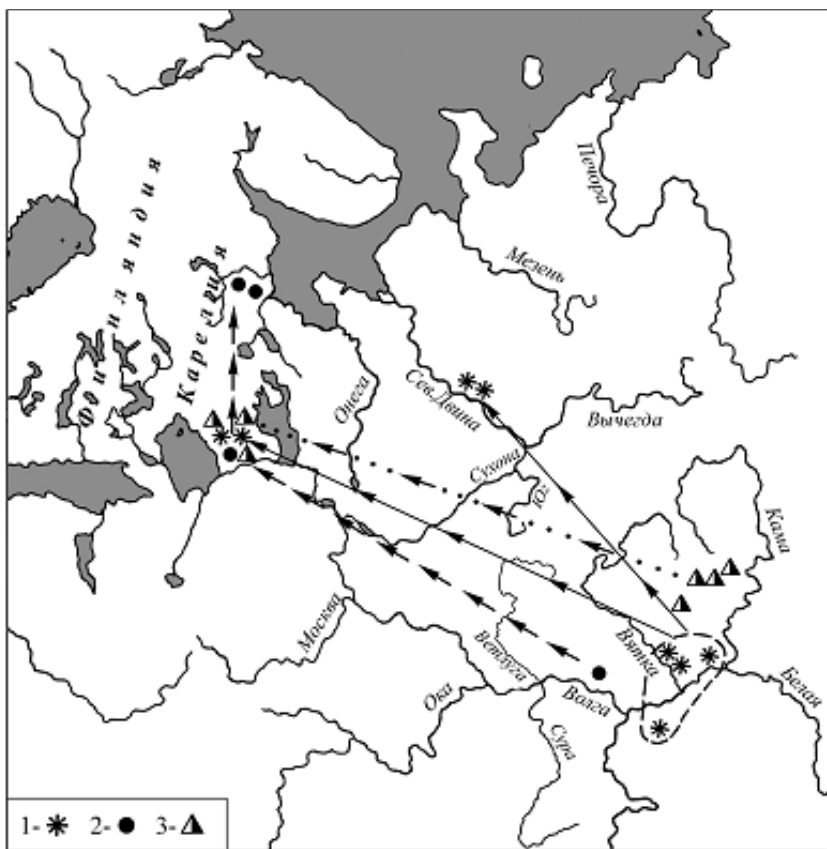
Хочется еще несколько слов сказать об одном очень интересном археологическом памятнике, ровеснике Вотчинского могильника, – селище Крутик (X в.) на территории Вологодской области, расположенной в верхнем тече-

нии р. Шексны. Здесь выявлена керамика полемско-чепецкого типа – круглодонные чаши с оттисками решетчатого штампа с примесью ракушки. Его исследователь археолог Н.А. Макаров объясняет эти находки проникновением небольших групп прикамского населения далеко на запад – на северо-восточную окраину Древнерусского государства, населенную прибалтийско-финским племенем *весь* [13]. С другой стороны, и *весь* (вепсы) проникала на территорию Удмуртии: одно из городищ на Чепце носит название *Весьякар*: *кар* 'городище; город'; 'гнездо'. Скорее всего, с *весью* (вепсами, *вису* ~ *ису* – в арабско-персидских источниках средневековья) связана история воршудно-родовых групп удмуртов *Чудья* и *Чудна*: *чудь* – собирательный термин для прибалтийско-финских групп, но чаще всего этим термином русские летописи обозначают население Заволочья, то есть вепсов.

Но вновь вернемся к древней, к ананьинской эпохе. Должен сказать, что первоначально я скептически относился к работам археологов, рассматривающих древнесаамские археологические памятники эпохи железа (лууконсаро-кудома, позднебеломорской и др.) на северо-западе России в рамках ананьинской культурно-исторической общности. Но ряд топонимических параллелей на территории жительства карел, вепсов и других прибалтийско-финских народов вынудил изменить свое мнение и начать поиски большего количества примеров. Как говорится, кто что ищет, тот то и находит. Итак, на суд ученых вывожу свои примеры.

1. Река *Тойма* – правый приток р. Камы; протекает по территории Южной Удмуртии и северной части Татарии; возле устья этой реки находится многослойное Елабужское городище, основанное в ананьинскую эпоху, в нескольких километрах – всемирно известный Ананьинский могильник, по которому археологическая культура VIII–III вв. до н.э. получила свое название. На крайнем юго-востоке Кировской области, на границе с Татарией и Удмуртией протекает р. *Тойма* – пр. р. Вятки, а на ней расположены селения *Нижняя Тойма*, *Верхняя Тойма*, *Средняя Тойма*. В составе Казанского ханства, в Нижнем Прикамье, находилось селение *Тойма*; *тойма* – этноним, название одной из родоплеменных групп прапермского происхождения.

Среди удмуртов мне удалось записать, уточнить список 70 воршудно-родовых групп, двух дуальных племенных объединений. Но среди них нет этнонима *тойма*: есть удмуртские воршудно-родовые названия с аффиксом *-ма*: *Болма*, *Лекма*, **Сюрма* > *Сюра*; без сомнений, сюда же относилась *тойма*. В данном случае может быть одна причина: 1) *тойма* полностью ушла с Нижнего Прикамья на север современной европейской части России: в Архангельской области, на Северной Двине стоит древнее, крупное поселение *Тоймокар*: *тоймо* < **тойма* + *кар* 'городище; город' – в удмуртском и коми языках: здесь же протекает р. Тойма. В Ленинградской области в бассейне



Карта 1. 1- распространение этнопонимов *Тойма*; параллельные топонимы Волго-Камья и северо западных областей, республик России: 2- *сума*; 3- *кез* ~ *кеза*

р. Свирь, соединяющей Онежское и Ладожское озера, протекают две реки под названием *Тойма*.

О том, что *тойма* – этноним, подтверждают древнерусские письменные источники. Так, в «Слове о погибели Русской земли» (XIII в.) сказано: «От немец до Корелы до Устьяга, где тамо бяху *тоймици погани* (т.е. некрещеные тоймичи-язычники; курсив наш. – М.А.), и за Дышпочим морем, от моря до болгарь, от болгарь до буртас, от буртас до чермис, от чермис до мордвы – то все покорено было... великому князю Всеволоду, отцу его Юрию, деду его Володимеру... буртаси, черемиси, *вьяда* [< *ватка* –

одно из племенных объединений удмуртов, живущих в Волго-Вятском регионе между марийцами (черемисы) и мордвой. – М.А.] и мордва бортничаху на князя великого Володимера» [14].

2. Не менее интересная ситуация вырисовывается с другим этнопонимом, связанным с древними насельниками Прикамья – ананьинцами, как и *тойма*, ушедшими со своей пратерритории на север современной России. На севере Прикамья, на территории Республики Коми, Пермского края и Новгородской области протекают четыре реки под названием *Вишера*: одна из них – левый приток р. Камы, другая – правый приток р. Камы, третья – правый приток р. Вычегды, четвертая – правый приток р. Волхова на Новгородчине, в бассейне озера Ильмень.

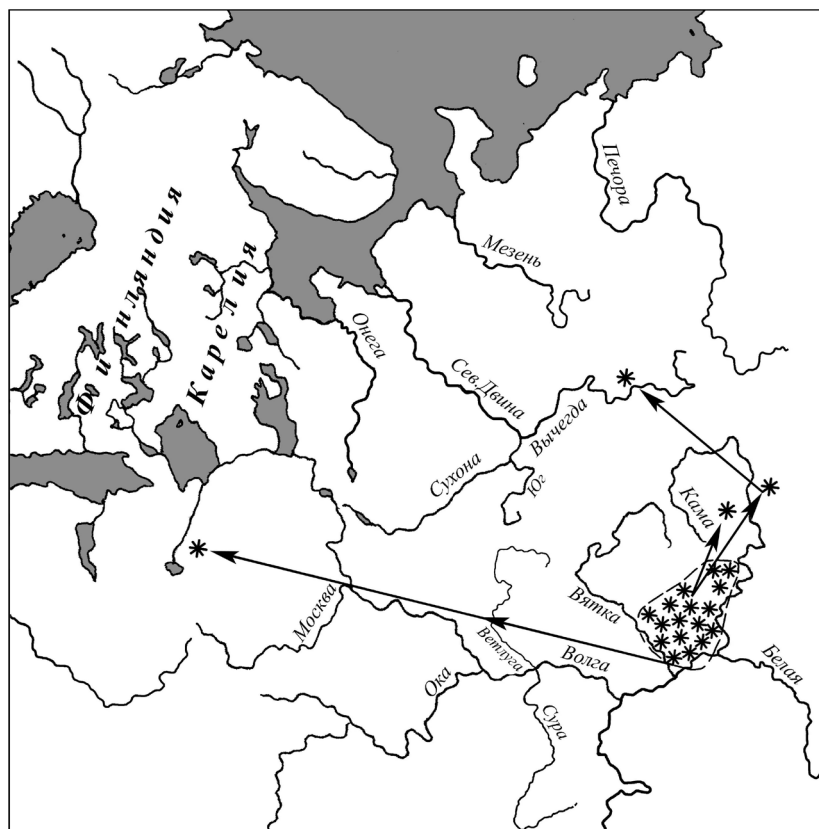
Были предложены самые разные этимологии данного гидронима, расшифровывающиеся с индоевропейских, самодийских, саами, коми, венгерского, обско-угорского языков, но все они не удовлетворительны, что признают и сами пишущие [15]. Самым большим препятствием служит их удаленность друг от друга – от Урала до Новгородской области.

Ведущий специалист по топонимии Урала и Русского Севера А.К. Матвеев предлагает несколько версий о происхождении данного гидронима и приходит к выводу: новгородскую *Вишеру* следует отделить от Уральских названий, «потому что ни коми, ни венгры, ни самодийцы не жили на берегах озера Ильмень, ...при таком повороте дел сама новгородская *Вишера* становится еще большей тайной» [16]. Коми топонимист А.И. Туркин волховскую (новгородскую) Вишеру считает названием-мигрантом: в новгородские земли его могли занести с Прикамья, Приуралья [17]. С этим мнением я полностью соглашаюсь.

К тем уникальным названиям я добавляю свои примеры, на которые до сих пор ни один из исследователей не обратил внимания: на территории южной и центральной частей Удмуртии в названиях 17 населенных пунктов, а еще больше в микропонимии (в названиях небольших рек, ложбин) встречается топоним *Вишур*; в Кизнерском районе есть селение *Вишурка*, в Сюзунском – *Вишорка*. В обоих случаях удмурты называют их *Вишур*.

Учитывая удмуртские примеры – *Вишур* (~ *Вишур* ~ *Вишор*) и коми название *Вишеры* – *Висер* ~ *Висьёр*, предварительно можно восстановить праформу в виде **вишер* или *вишера*; в удмуртском примере -у- могло появиться под влиянием слова *шур* 'река', а в русском названии конечная -а могла появиться под влиянием слова 'река', – согласуясь и уподобляясь друг другу.

Из всех предположений наиболее близким к истине, мне кажется, этимология, предложенная проф. В.И. Лыткиным: в основе гидронима *Вишера* лежит этноним *висур*, *висури*, который встречается в арабских источниках средневековья относительно какого-то народа лесной зоны Восточной Европы [18].



Карта 2. Распространение этнотопонимов *Вишера* (*Вишур*)

В топонимии – языке Земли – Волго-Уральского региона, включая сюда территории Удмуртии, Татарии, Башкирии, Пермской и Кировской областей, где располагался основной очаг ананьинской историко-культурной общности, самый древний пласт – это географические названия, расшифровывающиеся из пермских языков. В свою очередь, немалая их часть восходит к прафинно-угорскому или прауральскому языковому состоянию. В данном случае я коснусь только тех прикамских (ананьинско-пермских) географических названий, которые имеют параллели за пределами Волго-Уральского региона – на севере и северо-западе России, куда в VI–V вв. до н.э. по неизвестным нам причинам ушла значительная часть пермоязычного населения из Нижнего Прикамья и из прилегающих к ней районов Среднего Поволжья.

Думается, что со временем прикамские мигранты ассимилировались в среде чуди – прибалтийско-финских племен и саамов, значительная же часть переселенцев вошла в состав формирующейся пракоми языковой общности. Это, пожалуй, один из самых ярких примеров очень хорошо фиксирующего на археологическом материале массового переселения южных пермян-ананьинцев на север и северо-запад России, на территорию жительства современных коми-зырян, вепсов, карел, восточных финнов и саамов. Названия некоторых географических объектов, унесенные со старой родины, сохранились до наших дней в топонимии Республики Карелия, Ленинградской, Новгородской, Вологодской, Костромской, Нижегородской, Рязанской, Архангельской областей. Привожу некоторые примеры.

1. *Сям*, *Сямгурезь*, *Сямбусы* (*гурезь* 'гора'; *бусы* 'поле'); *Сям-Какся*, *Сям-Можга*, *Сямпог-Эгра* – населенные пункты южной и центральной Удмуртии (*Какся*, *Можга*, *Эгра* – родовые имена); удм. *сям* 'обычай, обряд': 'характер, поведение, нрав', но едва ли данные топонимы имеют связь с этим апеллятивом, может быть, это 'место проведения какого-то обряда'. Но и такая этимология малоубедительна.

Данный дестимологизированный апеллятив находит параллель в прибалтийско-финской топонимии: *Сямозеро* – гидронимы и отгидронимические ойконимы сохранились в Карелии и Ленинградской области. Для прибалтийско-финских языков слово *сям* явно чуждо, так как для них характерна двусложная основа слова, а для пермских языков, наоборот, – односложная основа.

2. *Важя*: *Важашур* – ручей и отгидронимический ойконим в Кукморском районе Татарии (удм. *шур* 'река'): возможно, данный апеллятив связан с прапермским **вежа* 'священный, святой': коми *вежа* 'тж' / удм. *вожо* 'злое божество', *вожодыр* 'святки'; 'время духа зелени' [19].

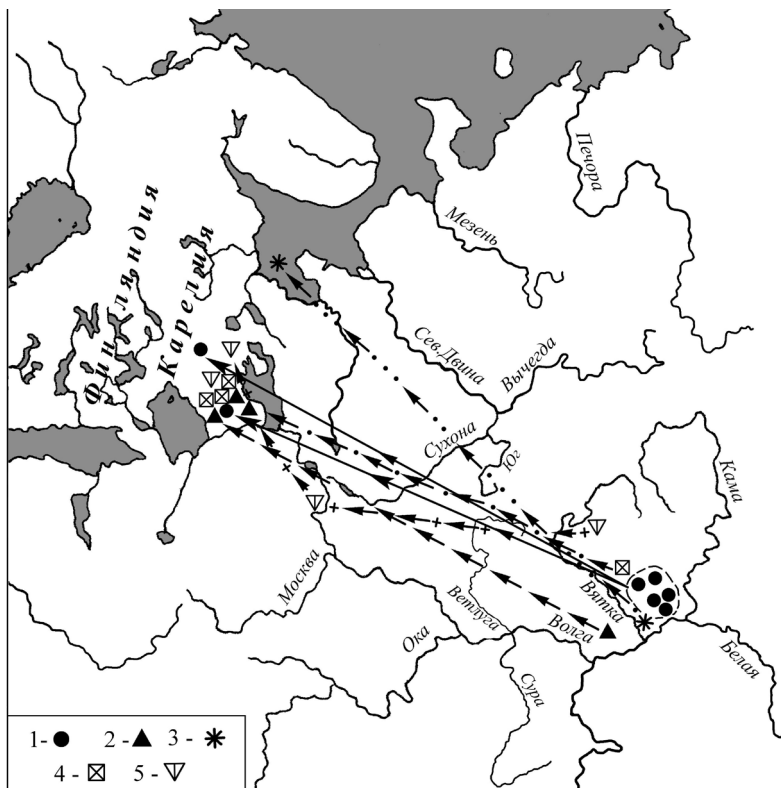
В Ленинградской области, в бассейне реки Свирь, выявляются топонимы: *Важя река*, *Вожозеро*, *Важена*, имеющие параллель с удмуртским топонимом нижнего течения р. Вятки.

3. *Чур* – правый приток р. Иж (бассейн р. Камы) и одноименный населенный пункт в Якшур-Бодьинском районе Удмуртии; возможно, от удм. *чур* 'линия, полоса, ряд, строчка, колея'; *чур вианы* ~ *чур бызьыны* 'течь (бежать) струей' / коми диал. *сёр* 'тропинка' [20].

В Ленинградской области, в бассейне реки Свирь, имеются такие топонимы: *Чур*, *Чурозеро*, *Чурручей*, имеющие параллели с прикамскими топонимами.

4. *Вишурка*, удм. *Вишур* – ручей в бассейне р. Вятки и одноименный населенный пункт в Кизнерском р-не Удмуртии (этимологию см. выше: *Вишера*, *Вишур*).

В Ленинградской области, в бассейне р. Свирь, протекает река *Вишера*, возможно, историко-этимологически связанная с вятской *Вишуркой*.



Карта 4. Некоторые параллельные топонимы Волго-Камья и северо-западных областей, республик России с апеллятивами: 1- *сям*; 2- *важа*; 3- *анзир(ка)* 4- *чур*; 5- *суна*

5. *Кам* (рус. Кама) – левый приток р. Волги; *Ватка-Кам* (рус. Вятка) – правый приток р. Камы; *Тодьы Кам* (рус. Белая) – левый приток р. Камы: удм. *кам* 'очень большая река; разлив; море'; вероятно, сохранившийся еще от общепинно-угорской эпохи, куда он мог попасть из индоиранских языков: древнеиндийское *кам* 'вода'. Этот же апеллятив сохранился в финском языке: *кути* 'река; течение; поток'. Реки под названием *Кам* фиксируются в Западной Сибири, на территории жительства обских угров. Вероятно, к этому же источнику восходят гидронимы *Кем*, *Хем*, *Бийхем*, *Улуг-хем* и другие – с территории Тувы, в бассейне р. Енисея.

На сопоставимой территории (северо-западный регион России, Финно-скандинавия) имеется ряд топонимов, находящихся параллель в географических названиях Волго-Камья: *Кемь-Озера* – в бассейне р. Свирь (на территории Ленинградской обл.); *Кемь* – река, протекающая по северу Карелии, в устье ее на берегу Белого моря расположен одноименный город; реки *Кеми*, *Кьми* протекают по северу Финляндии, в устье р. *Кемийоки*, на берегу Ботнического залива, стоит город *Кеми*.

Как считают известные топонимисты Карелии Г.М. Керт и Н.Н. Мамонтова, ни одно из географических названий, если брать близкие фонетические соответствия, не имеет столь широкого диапазона распространения, как *Кемь*: от Ботнического залива в Финляндии до берегов Енисея в Восточной Сибири; при расшифровке прибалтийско-финского гидронима *Кемь* эти исследователи опираются на данные удмуртского и тувинского языков и разделяют мнение А. Соболевского и А. Матвеева, связывающих этимологию гидронимов *Кам*, *Кем* (*Хем*), *Кеми* с древнеиндийским *кам* 'вода' [21].

6. *Кар* – устаревшее удмуртское название уездных центров Глазова, Красноуфимска, Слободского, губернского города Казани, см. также *Каргурезь*, *Каршур*, *Карлуд(ка)*, *Дондыкар*, *Эбгакар* и другие многочисленные топонимы с апеллятивом *кар* (*гурезь* 'гора'; *шур* 'река'; *луд* 'поле'; *Донды* – личное имя; *Эбга* – воршудно-родовое имя со значением 'гнездо'; 'центр (в древности – рода и племени, позже – уезда, губернии)'; 'городище, укрепленное поселение'; 'город' / коми *кар* 'город'; 'городище'; данная лексема налична в обско-угорских языках (возможно, туда попала из коми языка); есть мнение, что общепермское *кар* является кавказским заимствованием: в каринском языке (Б. Мункачи) *к'ар* 'ограда, забор, изгородь' [22].

На Русском Севере: на территории Архангельской, Ленинградской областей, в Карелии (в данном случае, территорию Коми Республики исключаю, там тоже немало топонимов с данным апеллятивом) – встречаются географические названия с апеллятивом *кар*: *Тоймокар* – в Архангельской области, в бассейне р. Северная Двина (см. выше) + *кар* 'укрепленное поселение, городище'; 'гнездо; центр чего-л.'. На территории Ленинградской области в бассейнах рек Свирь и Оять сохранились гидронимы и отгидронимические ойконимы с апеллятивом *кар*: *Карручей*, *Карская* река, *Карский* ручей, *Карская* (2 названия), *Карское* озеро, *Карское* болото, *Карской* Ручей и др.

7. *Сумка* – река в бассейне р. Волги (протекает по Зеленодольскому р-ну Татарии); этимология гидронима не расшифровывается с помощью современных языков народов Поволжья; конечно же, с русским «сумка» данный гидроним кроме внешнего созвучия не имеет ничего общего; конечный аффикс *-ка*, скорее всего, возник позже, согласуясь со словом «река».

По северу Карелии протекает р. *Сума*, впадающее в Белое море; на берегу реки расположен городок *Сумский Посад* (иначе – *Сумпосад*, *Сума*). По территории Ленинградской области между озерами Онега и Ладога протекает река *Сума*, в историко-этимологическом плане вполне может иметь связь с поволжской *Сумкой*. Г.М. Керт и Н.Н. Мамонтова, со ссылкой на известного финноугроведа Д.В. Бубриха, усматривают в основе топонимов *Сумский Посад*, *Сума*, *Сумозеро*, *Сумостров* древнерусский термин «сумь», обозначающий самоназвание финского народа *suomi*, а в более раннее время – *саами* 'лопяр'. Но тут есть одно уязвимое место: саамов русские называли *лопяр*, *лопь*, а суоми-финны у Белого моря в те времена не жили: *Сумский Посад* основан в 1584–1586 годах; *Сумская волость* известна с 1436 года [23].

8. *Пог* ~ *пок*: *Покишур* – ручей в бассейне р. Вала (бассейн р. Вятки) и одноименный населенный пункт в Можгинском р-не Удмуртии; *Сямпог-Эгра* – селение в Увинском р-не Удмуртии; *сям* (см. выше) + *пог* – этимология не ясна + *Эгра* – воршудно-родовое имя. Удм. *пог* 'ком; комок; колобок' едва ли связан с топонимическими апеллятивами *пог* ~ *пок*.

На Русском Севере имеются топонимы, образованные со сходным апеллятивом: в Архангельской области есть два населенных пункта под названием *Пога*, есть селение *Чучепога*; в Карелии есть ойконимы *Пога*, *Кондопога*, *Кильпога*; в Ленинградской области есть селение под названием *Пога*. Не исключено, что удмуртские топонимы с апеллятивом *пог* ~ *пок* имеют историко-этимологическую связь с прибалтийско-финским апеллятивом *пога*; но приведенные этимологии ни с той, ни с этой стороны не убедительны.

9. *Кез* – поселок, центр одноименного населенного пункта в Удмуртии; д. *Кездур* (*дур* 'край; берег; у'); д. *Кезтупал* (*тупал* 'заречье, заречная часть') – все в Кезском р-не: *Кезвыр* (*выр* 'холм') – селение в Селтинском р-не Удмуртии. Этимология ойконима не выяснена.

В Ленинградской области, в бассейне реки *Паши* (бассейн Ладожского озера), выявляются такие гидронимы и ойконимы: *Кезручей*, *Кезоручей*, *Кезоручейская*, *Кеза ручей*. Этимология данных топонимов также не расшифрована.

10. *Суна* – река в бассейне р. Вятки и одноименный поселок, центр одноименного района в Кировской области. Этимология на материале русского и удмуртского языков не расшифровывается.

В Карелии есть река *Суна*, берущая свое начало близ границы с Финляндией и впадающая в Кондопожскую губу Онежского озера. На реке расположено одноименное селение – *Суна*. В бассейне Волги есть озеро Суно. Карельские топонимисты данное название относят к числу этимологически не расшифровывающихся [24].

Топонимистические примеры по Ленинградской области, выявленные на вепеско-карельской этноязыковой зоне – между Онежским и Ладожскими

озерами, взяты из «Словаря гидронимов юго-восточного Приладожья (бассейн реки Свирь)», авторами которого являются И.И. Муллонен, И.В. Азарова, А.С. Герд [25]. Если бы по всем областям Русского Севера были составлены такие подробные топонимические словари, какую бы информацию, какое историко-лингвистическое богатство получили бы ученые. Но, увы, приходится довольствоваться случайной информацией, полученной с географических карт, из статей коллег-топонимистов. А их слишком мало. Тем не менее, продолжу свою тему и приведу еще несколько примеров с топонимическими параллелями Прикамья и северо-западных, центральных районов России.

11. Есть очень интересный пример: в Архангельской области, на Белом море, при знаменитом Соловецком монастыре, имеется *Анзерский скит*, расположенный на острове *Анзерское*, а в далеком Нижнем Прикамье есть топоним *Анзирка* – река, левый приток р. Вятки, протекающей по территории Елабужского и Мамадышского р-ов Татарии; в округе имеются ананьинские памятники.

12. В русских летописях упоминается народ «*сура поганая*», то есть некрещеный народ, язычники. Этот этноним отразился в ряде географических названий России: в Архангельской области есть село *Сура*, в Удмуртии – с. *Зура*; думаю, гидроним *Сура* – правый приток р. Волги, – река, протекающая по территории Пензенской, Ульяновской областей, по Мордовии и Чувашии, также связан с этнонимом *сура* (рядом с Сурой течет река Мокша, название которой образовано от мордовского этнонима *мокша*; в бассейн же р. Волги входит р. Вятка, название которой образовано от племенного имени удмуртов *ватка*). Таких примеров на географической карте мира немало.

Не исключено, что одна их крупных воршудно-родовых групп северных удмуртов-ватка под именем *Сюра* генетически связана с «сурой поганой (языческой)» из русских летописей.

13. Каких только чудесных примеров не найдешь в мире имен и названий: в Финляндии есть у меня знакомая семья, носящая фамилию *Ватка*, которая не расшифровывается из финского языка и которая весьма странно звучит для самих финнов. Хозяин фамилии по поводу ее этимологии обращался к ученым-ономастам, но те не смогли дать положительный ответ. Не исключено, что эта странная для финнов фамилия связана с названием племенного объединения удмуртов – *ватка*. Ведь именно праудмурты-ватка жили по Вятке, по Нижнему Прикамью по части Среднего Поволжья и как раз из этого региона в VI в. до н.э. ананьинцы-пермяне ушли, переселились вплоть до Белого моря, Карелии, Финляндии. Но фамилии у всех народов, в том числе и финнов, образовались в недавние времена, думается, что в данном случае фамилия

финской семьи образовалось от названия местности под названием *Ватка*. Для финнов и эстонцев (и для многих других народов тоже) это характерный прием.

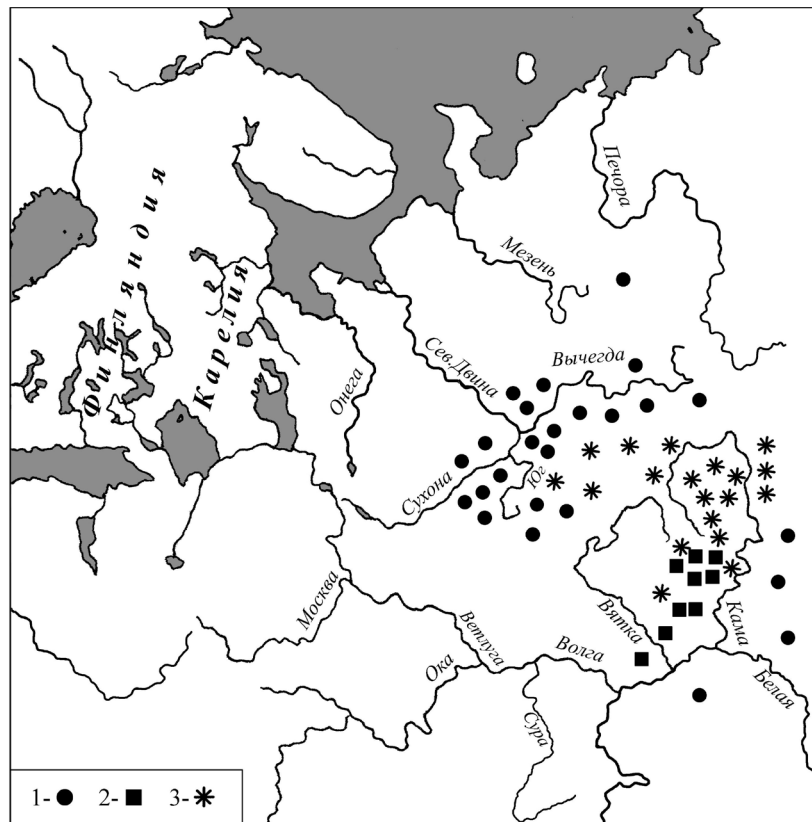
14. *Иж* – правый приток р. Камы, протекает по территории Удмуртии и Татарии; этот гидроним также находит параллели в топонимии центральной и северной части России: река *Иж* – правый приток р. Вятки, протекает по территории Кировской области; река *Иж* – в бассейне р. Оки, протекает по территории Рязанской области; река *Ижма* (коми Изьва) – левый приток р. Печоры (течет по территории Коми Республики); р. *Ижма* – в бассейне р. Северная Двина (течет по территории Архангельской области). Относятся ли к этой группе прибалтийско-финские топонимы *Ижора*? Не ясно. Этимология данного гидронима до конца не выяснена.

15. *Юга* ~ *Юг* ~ *Ю*: На Урале – в Пермском крае, Башкирии, Удмуртии, в Волжско-Двинско-Вычегодском регионе: на территории Вологодской, Костромской, Архангельской, Кировской областей и Коми Республики существует множество крупных и мелких рек, речушек под названиями *Юга*, *Юг*, *Ю*, этимология которых имеет самое прямое отношение к пермским – удмуртскому и коми языкам: праперм. **juka* > общеперм. **juk* > др. удм. **ju* 'река'. В свою очередь, данный апеллятив-гидротермин находит параллели во всех финно-угорских языках: фин. *joki* / саам. *jõkkâ* / эрз. *jov* / мар. *йюгы* / хант. *ёхан* / венг. *jó* / коми *ю* 'река; ручей; поток'. В Удмуртии известны реки под названием *Ю* (в бассейнах рек Чепцы, Кильмези).

По подсчетам А. К. Матвеева, наиболее компактный ареал этих названий находится в междуречье Ветлуги, Унжи и Юга – около 40 названий. Реликтовая гидронимика на *юг* в Приуралье и ветлужская гидронимика на *юг*, по мнению исследователя, является остатками общепермского пласта, некогда распространенного по всему Прикамью, частично и в Верхнем Поволжье [26]. Гидронимия на *юг* обильно была представлена в Вымских землях Перми Вычегодской (1485 г.), на территории современной Коми Республики: Сарюга, Вежаюгп, Кусюга, Немзюга, Яюга и др. [27].

Редко кем из ученых приводятся примеры из удмуртской топонимии, но они есть, притом, их немало, но они «закрылись» под удмуртской национальной фонетической оболочкой: древний средне-язычный *й-* начала слова в положении гласный + *-к* или *-г* заменился сонорным мягким *л'*: **йук* > *л'ук* (см. также: коми *юкмӧс* 'колодец' / удм. *люкмес* 'прорубь'; коми *юкны* 'делить, разделить' / удм. *люкыны* 'тж'; коми *юктавны* 'поить, напоить' / удм. *люктаны* 'тж' др.).

На этом фоне высвечиваются древние топонимы Удмуртии, имеющие связь с приуральской и ветлужской гидронимией (удмуртский топонимический регион находится между ними, то есть в центре той системы) на *Юга*,



Карта 3. Распространение топонимов на: 1- *юга-юг*; 2- *люк-люга*; 3- *ю*

Юг, восходящей к праудмуртскому, общепермскому периодам. В бассейне рек Чепцы (левого притока р. Вятки) и *Ижса* (правого притока р. Камы) имеется 6 рек под названием Люк и производные от них ойконимы: *Люк*, *Новый Люк*, *Речка Люк*, *Верх-Люкино*, *Верх-Люк*, *Люктупал* – все в Базезинском р-не; *Люк*, *Устье-Люк*, *Лозолок*, *Люквыр* – все в Игринском р-не; *Верхний Люк*, *Люкшудья* – в Завьяловском р-не; на Нижней Вятке, по территории Кизнерского р-на Удмуртии и Вятско-Полянского р-на Кировской области протекает река *Люга* – левый приток р. Вятки; на правой стороне Вятки, в Кукморском р-не Татарии, имеется селение *Люга* < **йука*.

Топонимист А.К. Матвеев и археолог В.Ф. Генинг пришли к единому мнению: ареал географических названий на *юг*, *юга* совпадает с границей

ананьинской археологической культуры (VIII–III вв. до н.э.), принадлежавшей предкам пермских народов [28].

В данном случае мы вновь видим связь лингвистики-топонимики с археологией. А эта связь помогает безошибочно определить территорию распространения археологической (в данном случае – ананьинской) культуры, а также язык создателей, носителей любой археологической культуры (в данном случае – древнепермский язык).

В своем кратком сообщении я впервые попытался найти связь между ушедшей в VI в. до н.э. большой массы ананьинского – пермоязычного – населения из Нижнекамско-Приволжского региона на территорию современных северо-западных областей, вплоть до Скандинавии, островов на Белом море и выявить параллельные названия в топонимической системе тех регионов, которые были оставлены ананьинцами-пермянами.

Топонимический материал подтверждает выводы археологов и антропологов об участии ананьинских родоплеменных групп в сложении культур железного века (позднекаргопольской, луконсаари, кьельмо) и в сложении антропологического типа местных народов (например, восточных финнов, карел, саамов). Дальнейшее изучение топонимической системы и археологических культур в северо-западных областях России и Волго-Уральском регионе поможет выявить процесс образования многих финно-угорских родоплеменных групп и историю формирования (с древнейших времен до наших дней) этнической карты расселения народов Восточной Европы на огромной территории от Скандинавии до Урала, в том числе и удмуртов.

Литература

1. Хайду П. Уральские языки и народы / Перевод с венгерского языка Е.А. Хелимского. – М.: Прогресс, 1985.
2. Матвеева Г.И. Именьковская культура: некоторые итоги и перспективы исследования // Археологическая экспедиция: новейшие достижения в изучении историко-культурного наследия Евразии. – Ижевск, 2008. – С. 94–103.
3. Wichmann Y. Die tschuwassichen Lehnwörter in den permischen Sprachen. – Helsinki, 1903.
4. Голдина Р.Д. Проблемы этнической истории пермских народов в эпоху железа // Проблемы этногенеза удмуртов. – Ижевск, 1987; Древняя и средневековая история удмуртского народа. – Ижевск, 1999.
5. Основы финно-угорского языкознания: Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. – М.: Наука, 1974. – С. 39.
6. Хайду П. Указ. соч. С. 16.
7. Збруева А.В. История населения Прикамья в ананьинскую эпоху: Материалы и исследования по археологии СССР. – М., 1952. – № 30; Кузьминых

С.В. Этно- и культурогенетические процессы на Севере Восточной Европы в финале бронзового и раннем железном веке // Пермские финны: археологические культуры и этносы. – Сыктывкар, 2007. – С. 125–161; Голдина Р.Д. Основные этапы древней и средневековой истории пермян Камско-Вятского междуречья // Пермские финны: археологические культуры и этносы. – Сыктывкар, 2007. – С. 13–27.

8. Кузьминых С.В. Указ. соч. С. 43.
9. Манюхин И.С. Этногенез саамов (опыт комплексного исследования // АДД. – Ижевск, 2005. – С. 22, 29.
10. Алексеев В.П. Происхождение народов Восточной Европы. – М., 1969.
11. Истомина Т.В. Вотчинский могильник // Этнокультурные процессы в древности на европейском северо-востоке. – Сыктывкар, 1999. – С. 76–102.
12. Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. – Ижевск, 1988. – С. 14–16; По следам удмуртских воршудов. – Ижевск, 2001. – С. 171–174.
13. Макаров Н.Н. Камско-выгодская керамика на Шексне // Средневековые памятники бассейна р. Чепцы. – Ижевск, 1982. – С. 130.
14. Попов А.И. Названия народов СССР: Введение в этнонимистику. – Л.: Наука, 1973. – С. 115.
15. Матвеев А.К. Географические названия Урала: Краткий топонимический словарь. – Свердловск, 1980. – С. 60–64; Кривошекова-Гантман А.С. Географические названия Верхнего Прикамья. – Пермь, 1983; Туркин А.Н. Краткий коми топонимический словарь. – Сыктывкар, 1981. – С. 28–29.
16. Матвеев А.К. Указ. соч. С. 60–64.
17. Туркин А.Н. Указ. соч. С. 28–29.
18. Там же. С. 28.
19. Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам. – Ижевск, 1991. – С. 57.
20. КЭСК. – Лыткин В.И., Гуляев Е.Н. Краткий этимологический словарь коми языка. – М., 1970. – С. 253.
21. Керт Г.М., Мамонтова Н.Н. Загадки карельской топонимики. – Петрозаводск, 1976. – С. 48–50.
22. КЭСК. С. 116–117.
23. Керт Г.М., Мамонтова Н.Н. Указ. соч. С. 88–89.
24. Там же. С. 89–90.
25. Муллонен И.И., Азарова И.В., Герд А.С. Словарь гидронимов юго-восточного Приладожья (бассейн реки Свирь). – СПб., 1997.
26. Матвеев А.К. Древнеуральская топонимика и ее происхождение // Вопросы археологии Урала. – Свердловск, 1961. – Вып. 1. – С. 133–141; Есть ли древнепермская топонимика в Заволочье? // СФУ. – 1965. – № 3. – С. 207–212.
27. Кривошекова-Гантман А.С. Указ. соч. С. 163.
28. Матвеев А.К. Указ. соч. – С. 138.

**Пастыри о пастве:
археологические свидетельства на страницах
«Вятских епархиальных ведомостей»***

О.М. Мельникова
(Ижевск)

Вт. пол. XIX – нач. XX в. в Вятской губернии – время, когда археология начинает приобретать собственные региональные очертания благодаря подвижнической деятельности представителей разных сословий. В основе их интереса к древностям лежали разные мотивы, отличался и вклад их в развитие науки. Среди тех, чья работа способствовала развитию археологии, были православные священники, поскольку они составляли в провинции немногочисленный просвещенный слой. Как отмечает специалист в области российской провинциальной историографии В.А. Бердинских, «гуманитарная нацеленность полученного образования, функции регистратора течения времени в приходе (рождений, браков, смертей), наличие в приходской церкви архива – всё это делало приходского священнослужителя сельским историком поневоле, влияло на его мировоззрение, круг занятий. В определенном смысле слова, русское православное приходское духовенство было потенциально сословием историков» [1]. Священнослужители, будучи в большинстве мест губернии единственными просвещенными людьми, активно интересовались историей своей паствы. Безусловно, для большинства из них археологические исследования носили стихийный любительский характер. Сочетание пастырского долга с родиноведческим интересом позволило священнослужителям ввести в круг своих профессиональных обязанностей и археологические изыскания.

Археологическая деятельность служителей церкви нашла отражение в различных трудах. Часть из них опубликована на страницах «Вятских епархиальных ведомостей». Они выходили в губернии с 1863 по 1918 год, что позволяет серьезно относиться к этому историко-научному источнику.

В России «Епархиальные ведомости» являлись официальным церковным изданием. Но в своей структуре они всегда содержали и неофициальную часть, в которой регулярно печатались статьи и документы исторического и краеведческого характера [2].

По примеру соседних епархий «Вятские епархиальные ведомости» выходили 2 раза в месяц, имели два отделения: официальное и духовно-

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ грант № 10-01-80107а/У «Пастыри о пастве: археология и этнография финно-угорских народов Камско-Вятского региона на страницах православной периодической печати».

литературное. В последнем предполагалось, в том числе, опубликовать особо интересные исторические и статистические сведения о Вятской епархии [3]. Издание готовилось в недрах Вятской семинарии и распространялось по подписке во всех духовных правлениях, духовно-учебных заведениях, монастырях, соборах и церквях епархии [4].

Одним из главных направлений развития церковно-исторической науки в России была церковная археология. Во многих городах создавались общества, занимавшиеся охраной, описанием, реставрацией местных церковных древностей и даже попытками их раскопок. Такие исследования осуществлялись и в Вятской губернии. Они были органичны для деятельности священнослужителей, хотя для многих из них неочевидны.

«Вятские епархиальные ведомости» особо оценивают деятельность лиц, чье подвижничество состояло в изучении церковной археологии: «Усердные исследователи нашей местной старины, протоиереи Г.И. Пинегин, Г.А. Никитников, И.Ф. Фармаковский, В.И. Огнев, священник-коллекционер И.Т. Сергеев, подаривший богатую нумизматическую коллекцию, составляющую и теперь приятное украшение Епархиальной библиотеки, и наконец, стяжавший себе славу «летописца Вятки», бывший профессор Вятской духовной семинарии А.С. Верещагин, более поздние действительные любители старины, каковы, например, протоиереи А.А. Замятин и И.М. Осокин, священники М.Г. Сергеев и Н.Н. Блинов, также сын вышеупомянутого протоиерея молодой ученый Герман Замятин, член ВУАК П.Н. Луппов, преподаватель епархиального училища, член Императорской Археологической Комиссии и редактор «Трудов» ВУАК В.Д. Емельянов, архивариус духовной консистории В.И. Шабалин и многие другие» [5].

На страницах издания выявлено 40 статей, в которых поднимаются разные аспекты церковно-археологических изысканий. Так, М. Решетников определяет круг церковно-археологических источников. По его мнению, это «вышедшие из употребления старинные кресты, иконы, складни, остатки церковных облачений, брачные венцы, лампадки, подсвечники. Древние и вообще исторического характера рукописи и книги – словам все, что так или иначе может воскресить быт наших предков, восходя до самой седой старины» [6].

Большая часть статей из области церковной археологии посвящена изучению архитектуры, декора, иконостаса, колоколов храмов Вятской губернии. Среди авторов этих статей важно отметить не только духовных, но и светских деятелей. На страницах «Вятских епархиальных ведомостей» опубликовано 7 статей выдающегося археолога А.А. Спицына. В разные годы они вышли под общим названием «Материалы для истории церквей Вятской епархии до XVIII века» [7].

Весьма важным сюжетом, нашедшим отражение на страницах издания, стало осознание необходимости охраны памятников. Целая серия статей в «Ведомостях» посвящена Трифоновскому церковно-археологическому музею [8].

Не менее интересной и весьма специфичной для духовных лиц представляется их работа в области археологии, связанной с изучением древностей, оставленных предками финно-пермских народов края. Обращение к этой сфере деятельности могло быть мотивировано любопытством перед неизвестным. Но, одновременно, в этом был и профессиональный интерес: миссионерская деятельность церкви требовала не только численного приращения сторонников православной веры, но и понимания поступков, действий обращенной в христианство финно-пермской паствы, в том числе и через сохранившиеся археологические древности.

Среди деятелей вятской археологии мы встречаем и священников, и лиц, получивших духовное образование, но занятых светской деятельностью. Так, епископ Сарапульского викариатства Мефодий (в миру М.М. Великанов) и В.Г. Ананьин, наблюдатель церковно-приходских школ в Сарапуле, были одними из учредителей «Общества изучения Прикамского края». Выпускник Вятского духовного училища А.М. Васнецов стал впоследствии действительным членом Московского археологического общества и его председателем. А.С. Верещагин, одна из наиболее ярких фигур вятской историографии, родился в семье дьякона, закончил Вятскую духовную семинарию и Казанскую духовную академию, был преподавателем Вятской духовной семинарии и смотрителем Вятского духовного училища. Он стал одним из инициаторов создания Вятской ученой архивной комиссии, редактором ее «Трудов», написал более 40 работ по истории древней Вятки. Г.Е. Верещагин, православный миссионер, помимо этнографии, интересовался и археологическими древностями. Исследованиями в области археологии был увлечен Я.Ф. Мултановский, учившийся в Вятской духовной семинарии и затем служивший в сельских церквях Яранского уезда Вятской губернии. Священник г. Яранска Ф.П. Мышкин оставил о себе память как собиратель коллекций каменных орудий. И.М. Осокин, за плечами которого были Вятская духовная семинария и Казанская духовная академия, проявил интерес и к церковной археологии, и к древностям финно-пермских народов края. Одна из наиболее значимых фигур в истории археологии Удмуртии – Н.Г. Первухин – был выпускником Московской духовной академии, что, несомненно, способствовало глубине его изысканий по археологии древних удмуртов. Выпускник Вятской духовной семинарии А.А. Замятнин преподавал в Елабужском духовном училище, был членом ВУАК, оказывал помощь в создании Церковно-археологического музея в Вятке. За плечами профессора Казанского университета П.И. Кротова тоже была Вятская духовная семинария [9].

В.Д. Емельянов, выпускник Вятской семинарии и Петербургской духовной академии, был преподавателем истории в Вятском женском епархиальном училище, являлся наблюдателем епархиальных церковных школ. В 1905–1912 гг. он – редактор «Трудов» ВУАК. Обучение в Петербургском археологическом институте позволило ему профессионально констатировать, что «собираение и сохранение памятников местной истории есть дело общества, сознательно и с интересом относящегося к жизни своих предков. О ранней истории Вятки почти нет письменных источников, поэтому велика необходимость археологических исследований и музея как хранилища источников материальных» [10].

В «Вятских епархиальных ведомостях» поднимаются различные проблемы дописьменной археологии местных народов, развития археологии как научного направления в Вятской губернии, конкретных аспектов изучения и интерпретации археологических памятников.

В одном из номеров за 1910 г. анонимный автор обсуждает значимость археологии: «Каждая переживаемая человечеством эпоха находится в непрерывной связи с прошлым, настоящее наше духовное развитие имеет свои корни и основания в глубине веков, в наследии других народов. К сожалению, среди современников приходится слышать, что заниматься изучением прошлого – значит напрасно тратить время, что археологические находки мертвы и бесполезны. Очевидно, эти люди забывают, что для творческой мысли науки нет существенной разницы между живым и мертвым, между прошлым и настоящим. От прошлого к настоящему идет бесконечная цепь явлений, друг друга обуславливающих, друг от друга зависящих, – и нельзя вынуть звена этой могучей цепи, чтобы настоящее не зависело от прошлого, будущее от настоящего, действительность от истории, новое от памятников старины... Историк, археолог останавливается перед прошлым, как бы задавая вопрос: «Скажи нам, прошлое, как устроить настоящее и что ожидает нас в будущем?» [11].

Другой важный взгляд, изложенный в «Ведомостях», отражает понимание значения археологии как науки: «Историку, изучающему прошлую судьбу Вятского края, должны быть особенно дороги так называемые вещественные памятники старины, по которым можно судить, как жили прежде наши предки, какие обычаи они имели, как одевались, как обставляли свои жилища и прочее. Но еще, пожалуй, важнее проследить высшие запросы их души: их верования, религиозные обряды» [12]. Для ответов на столь широкий спектр вопросов анонимный автор предполагает исследовать разнообразный круг археологических источников: «В разных местах России, в том числе и в Вятской губернии, встречаются до сих пор остатки древних городищ, курганы и могилы, и добытые из них путем раскопок предметы: оружие, монеты, метал-

лические вещи, украшения, сосуды и прочее проливают свет на доисторический быт обитателей Восточной Европы» [13].

В статье обращено внимание на значимость освоения методики археологических исследований: «Нужно быть специалистом, чтобы судить правильно о старинных вещах, разбираться в разных вопросах, связанных с археологической ценностью. Поэтому для лиц, интересующихся родной стариной, но не занимавшихся ранее археологическими изысканиями, необходимы некоторые указания» [14]. Эти указания нашли отражение в статье, посвященной полномочиям Императорской археологической комиссии и ее взаимоотношениям с церковью в деле изучения памятников [15].

Интересно, что занятия археологией воспринимаются авторами статей в «Ведомостях» как деятельность в рамках единой мировой науки, хотя и с российской спецификой. В одной из статей читаем: «Западный мир давно сознал, какое важное значение для развития ума, современной науки и искусства имеет изучение прошлых эпох. Он смотрит на дело изучения старины не как на забаву от безделья богатых людей, но как на серьезное дело... У нас в России работают только отдельные личности, труды которых известны ученому миру. Но сделанное – капля в море в сравнении с предстоящими грандиозными трудами. Много памятников седой старины в нашем отечестве не исследовано совсем. Много гибнет дорогих памятников, благодаря невежественному и даже намеренно злому отношению к ним обывателей. Поэтому большую службу может сослужить родной старине духовенство, если оно, объединившись, выяснило бы на местах, какие в их приходах имеются достопримечательности, и приняло участие в их сохранении от расхищения и разрушения» [16].

Авторы статей, знакомые с археологией, подчеркивают кропотливый характер этой деятельности: «Собирание сведений о древностях при обилии предметов, подлежащих изучению, требует продолжительных разъездов, массы утомительных мелочных справок, так что одному лицу, например, заведующему музеем, не под силу выполнить этот труд. Требуется широкое содействие интересующихся родной стариной лиц, которые сочувствовали бы делу и могли бы оказать ему пользу. Вятское духовенство, к счастью, зарекомендовало уже себя с этой стороны» [17].

Среди тех, кто активно проявил себя как археолог-собираатель сведений о древних обитателях края, на страницах «Ведомостей» особо упомянуты различные деятели: «О.А. Чемоданов известен своими находками каменного века; о. Николай Блинов – своими научными трудами по этнографии, истории и статистике края (историч. очерк Сарапула, языческий культ вотяков и др.) и проч. Можно указать о. Яковлева (религиозные обряды черемис), протоиерея Вишневого (из записок о религиозных верованиях чуваш), о. Рекеева (из

чувашских верований и преданий). Прот. Никитниковым в Вят. Епарх. Вед. помещено несколько археологических описаний» [18].

Особый интерес к древностям обитателей Вятского края, отразившийся на страницах «Вятских епархиальных ведомостей», проявил смотритель Вятского духовного училища И.М. Осокин (1864–1921). Во время церковно-археологической экскурсии по церквям Слободского уезда в июле 1914 г. он исследовал археологические памятники, которые находились на территории церкви. В его описания попали четыре археологических памятника: Никулицкое, Спасо-Подчуршинское, Шестаковское, Слободское городища, – при этом автора особенно привлекают укрепления городища: естественные (овраг, река) и искусственные (вал, ров) [19]. Более подробный отчет о поездке был опубликован им позднее на страницах «Трудов Вятской ученой архивной комиссии» [20]. Для археологов весьма интересно сравнить публикации на одну и ту же тему в разных изданиях, поскольку таким образом можно проследить сам процесс зарождения знания.

Изучение изданий, подобных «Вятским епархиальным ведомостям», полезно для уточнения современной археологической карты. Так, в одной из заметок за 1890 г. в историческом описании с. Укан Глазовского уезда приводятся сведения об археологических памятниках удмуртов. «Здесь по правому берегу р. Чепцы были уже поселения крупные – городища, как-то видим из названия “Учка-кар” (около д. Кушман Люмской волости, в 20 верстах от с. Укан), “Гурья-кар” (деревня Базинской волости), “Пор-кар” (местность гористая около села Укана), “Ука”. Существует предание, что на берегу р. Лекмы, где находится село Укан, на высоком берегу жил языческий князь по имени “Ука”, от чего будто бы и произошло название села Укан... Вотяки спокойно среди дремучих лесов и вблизи рек Чепцы и Лекмы могли заниматься звероловством, рыболовством, пчеловодством – последним особенно успешно по обилию тогда леса липового. В сей местности существовало идолопоклонство, что можно указать на места погребения умерших вотяков-язычников – кладбища “шайвыл”, которые как памятники язычества сохранились вблизи рек Чепцы и Лекмы... И вот здесь, в лесах, Вотяк-язычник свободно умилостивлял злого духа – Кереметя обильными приношениями из царства животных и пернатых. Деревня Кычинская находилась ближе к реке Лекме (саженей на 500). Как признаки старого жилья указывают погребные и овинные ямы; на сих местах находили серебряные вещи: браслеты (поскес), кольца» [21].

Конечно, первобытная археология на страницах «Вятских епархиальных ведомостей» представлена весьма скромно по сравнению с церковной археологией. Однако она дает представление о том, как постепенно формировались исследовательские интересы священнослужителей. В сочетании с эт-

нографическими свидетельствами сведения «Ведомостей» дополняют наши представления об исследовательском интересе к финно-пермским народам губернии.

Литература

1. Бердинский В.А. Уездные истории: Российская провинциальная историография. – М., 2003. – С. 225.
2. Троицкий А. Православная энциклопедия // URL: <http://www.pravenc.ru/text/190001.html> (дата обращения 30.04.2010).
3. Вятские епархиальные ведомости. – 1863. – № 1. – С. 5–6.
4. Берестова Е.М. «Вятские епархиальные ведомости» как источник информации о церковной жизни. URL: <http://elibrary.udsu.ru/xmlui/handle/27.01.2010>
5. Кибардин Н.В. Вятские епархиальные ведомости. – 1915. – № 16. – С. 487–488.
6. Решетников М. Вятские епархиальные ведомости. – 1905. – № 3. – С. 159.
7. Спицын А.А. Вятские епархиальные ведомости. – 1888. – № 2, 18; 1889. – № 2, 5, 14; 1890. – № 9, 22.
8. Вятские епархиальные ведомости. 1912. – № 31. – С. 35; № 34; 1913. – № 8, 44; 1914. – № 43–44.
9. Мельникова О.М. Провинциальное археологическое сообщество Вятской, Казанской, Пермской губерний (вторая половина XIX – начало XX вв.). Библиографический словарь-справочник. – Ижевск: УдГУ, 2007. – 118 с.
10. Там же.
11. Вятские епархиальные ведомости. – 1910. – № 33. С. 1032–1033.
12. Вятские епархиальные ведомости. – 1910. – № 24. – С. 695.
13. Там же.
14. Там же.
15. Вятские епархиальные ведомости. – 1912. – № 31. – С. 779–786.
16. Там же. С. 1033–1034.
17. Там же. С. 700.
18. Там же.
19. Осокин И. Отчет о церковно-археологической экскурсии по церквям Слободского уезда в июле 1914 г. // Вятские епархиальные ведомости. – 1915. – № 16. – С. 487–488.
20. Осокин И.М. Отчет о церковно-археологической экскурсии по церквям Слободского уезда в июле 1914 г. // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вып. 1. – 1915. – С. 17–27.
21. Шерстеников А. Исторические сведения о селе Укан и Уканском приходе Глазовского уезда // Вятские епархиальные ведомости. – 1890. – № 4. – С. 88–91.

Удмурты в Казахстане

Т.В. Кошман
(Астана)

Становление Республики Казахстан как суверенного независимого государства, поиск модели государственного развития и эффективной модернизации общества в сочетании с утверждающимся приоритетом общечеловеческих ценностей сделали актуальной интенсивную разработку проблем народонаселения. В связи с этим очевидно, что научное знание современных и перспективных демографических проблем невозможно без анализа исторических корней, без исторического обоснования особенностей формирования населения.

Несмотря на значительные шаги, сделанные исторической демографией в этом направлении, многие аспекты темы требуют дальнейшего исследования. В частности, настоятельно ощущается необходимость изучения региональных пластов проблемы, с использованием, прежде всего, мощного потенциала архивных документов. Анализ открытых в последнее время документов и материалов архивов, а также переосмысление уже существующей статистической информации позволят осмыслить один из сложнейших периодов истории советского государства.

В силу геополитического положения Казахстан испытал мощное воздействие миграционных потоков, прежде всего из России, которые в значительной степени повлияли на ход этнодемографических процессов и обусловили своеобразие демографической ситуации в стране. По данным Агентства Республики Казахстан, статистикой на 2007 г. выделены 123 этноса, а также 1212 человек других этносов [1, с. 4].

Некоторые данные об удмуртах (более известных как вотяки) степных областей Казахстана были зарегистрированы в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. Согласно распределению населения по родному языку только по Акмолинской области насчитывалось 50 человек, причем 47 из них (94 %) проживали в городах [2, с. 50].

В советское время данные об удмуртах в Казахстане сосредоточены в материалах Всесоюзных переписей населения. Так, по данным переписей 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 годов, расселение удмуртов представлено в следующем виде: в 1939 году – 1576 человек, в 1959 – 3 891, в 1970 – 15764, в 1979 – 15460, в 1989 – 15855 человек [3, с. 532]. Приведенные данные показывают большой скачок численности населения в период освоения целинных и залежных земель в Казахстане и – политики переселений и организованных наборов молодежи на промышленные города-новостройки. Распределение удмуртов по территории Казахстана, таким образом, неравномерно, что объясняется

различными природными условиями, а также историческими факторами развития хозяйства отдельных регионов.

Подробное рассмотрение расселения удмуртов по областям показывает, что в 1939 году наибольшее количество удмуртов было зарегистрировано в Алма-Атинской области – 194, Чимкентской – 171, Целиноградской – 168, Карагандинской – 166. Общее число в данных областях составило 699 человек (44 %). Южные области в начале XX века явились регионом правительственного заселения окраин империи, чем и объясняется появление там выходцев с Поволжья в качестве крестьян-переселенцев. Из 19 областей, по данным 1939 года, в 5 удмурты не были отмечены. Это – Джезказганская, Кокчетавская, Магыстауская, Талды-Курганская, Тургайская области.

Перепись 1959 года, зафиксировавшая 3891 удмурта, свидетельствует о росте численности за 20 лет на 59 %, в первую очередь, благодаря трудовой миграции.

По данным переписи 1970 года, удмурты зарегистрированы во всех областях Казахской ССР. 54 % всех удмуртов (8585) были учтены в 4 областях: Кустанайской – 2929, Целиноградской – 2286, Карагандинской – 1734 и в Павлодарской – 1636. Удмуртская молодежь, как молодежь всего Советского Союза, активно участвовала в освоении целинных и залежных земель, в создании ряда совхозов в Павлодарской и Акмолинской областях, таких, как совхозы «Ижевский», имени Гастелло, имени Матросова, «Вишневыский», «Мариновский» и мн. др. [4]. В ф. 136 «Коллекции документов по истории освоения целинных и залежных земель в Целинном крае» Госархива города Астана содержится ряд документов, подтверждающих вышеизложенные данные. Численность удмуртов в указанных областях есть также следствие трудовых миграций и организованных наборов рабочих в 1960–70 гг. Карагандинская область как центр развития промышленности вошла в список районов, где осуществлялся оргнабор молодежи.

По переписи 1979 года, заметно уменьшение численности удмуртов по всем областям, кроме Карагандинской. Время, когда в Казахстан приезжали люди разных национальностей для освоения целинных и залежных земель, ушло в прошлое. Темпы роста численности удмуртов, как и многих других немногочисленных народов, проживающих в Казахстане, были невысокими, начиналось абсолютное сокращение их числа. К 1989 году численность удмуртов увеличилась в сравнении с 1979-м лишь на 2,5 % и составила 15855 человек [5, с. 538].

По данным переписи 1999 года, численность удмуртского этноса составляла 9090 человек. Это на 6640 человек (41 %) меньше по сравнению с 1989 годом [6, с. 139]. В связи с этим необходимо отметить, что общая численность населения республики в это же десятилетие уменьшилась. Распад СССР и пе-

реход Казахстана к суверенному развитию с рыночной экономикой увеличили миграционную мобильность населения, как за пределы страны, так и внутри. 1990-е гг. были периодом массовой эмиграции, пик которой пришелся на 1994 год, когда из страны выехало 481 тыс. [7, с. 282]. Численность населения Республики Казахстан с 1991 по 1999 год с 16358,2 тысячи уменьшилась до 14955,1 тысячи человек, на 8,6 % [8, с. 13].

Статистические данные 1999 года свидетельствуют, что более 49 % всей численности удмуртов – жители городов. Так, в Магыстауской области все 100 % удмуртов проживают в городах, в Атырауской, Карагандинской, Восточно-Казахстанской – в городах более 80 %, Кызылординской, Павлодарской – более 70 %, Актобинской и Жамбылской – более 50 %. В областях Акмолинской, Костанайской, Северо-Казахстанской, Западно-Казахстанской удмурты по-прежнему проживают в сельской местности, в силу традиционной привязанности к земле, поскольку это были посланцы Удмуртии в годы освоения целинных и залежных земель. Они по-прежнему компактно проживают в совхозах и поселках названных областей. Павлодарская область, принявшая часть новоселов, позднее была изменена в своих границах и некоторые целинные районы частично вошли в состав Акмолинской области.

Расселение удмуртов по областям практически не изменилось, лидируют те же три области компактного расселения: Кустанайская – 2309 (25,4 %), Акмолинская (бывшая Целиноградская) – 1748 (19,2 %), Карагандинская – 1252 (13,8 %), что практически больше 58 % от общего числа удмуртов в Казахстане. Всего по 35 удмуртов отмечено согласно переписи в Кызылординской и Атырауской областях. Отдельно выделено проживание удмуртов в городах Алматы – 212 и Астане – 256 человек [9].

На сегодняшний день назвать точную численность удмуртов в Казахстане нет возможности в связи с не опубликованными пока данными переписи 2009 года. В различного рода статистических отчетах и обзорах удмурты, ввиду малочисленности этноса, попадают в графу «другие национальности». В 2007 году Центр по исследованию проблем межэтнических отношений при Министерстве культуры и информации Республики Казахстан выпустил сборник статистических материалов «Этнографическая карта Казахстана (этнодемографический аспект)». В представленных общих данных по республике численность удмуртов не выделена, но есть возможность проследить некоторую динамику по тем областям, где численность их указана. Численность населения Казахстана с 2000 по 2006 год увеличилась с 14901,6 до 15219,3 человек. По данным статистики на 2006 год, в 6 областях численность удмуртов составила: Костанайская – 2013 человек, Акмолинская – 1545, Карагандинская – 1061, Павлодарская – 840, Северо-Казахстанская – 758, Западно-Казахстанская область – 304; в совокупности – 6521 человек. В период с 2000

по 2006 год по данным областям численность удмуртов уменьшилась с 7344 до 6521 (на 11 %) [10, с. 29–80].

Удмурты, проживающие в Казахстане, составляют совсем небольшую часть многонационального Казахстана, но сохраняют свой язык, свою культуру, традиции, поддерживают связи с исторической родиной. Есть необходимость более обстоятельного изучения удмуртского этноса в Казахстане и рассмотрения вопросов, связанных с его самоидентификацией.

Литература

1. Этнодемографическая карта Казахстана (этнодемографический аспект). – Астана: Центр по исследованию проблем межэтнических отношений, 2007. – 87 с.
2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. LXXXI. Акмолинская область. – СПб.: Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1904. 148 с.
3. История Казахстана: народы и культуры. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 600 с.
4. Государственный архив города Астана Республики Казахстан. Ф. 136. Оп. 7. Д. 30. Л. 4.
5. История Казахстана: народы и культуры...
6. *Алексеев А.Н., Алексеев Н.В., Козыбаев М.К., Романов Ю.Н.* Этности Казахстана. – Астана: Елорда, 2001. – 167 с.
7. *Садовская Е.* Казахстан в центральноазиатской миграционной подсистеме // Постсоветские трансформации: отражение в миграциях. – М., 2009. – С. 279–323.
8. Казахстан в цифрах 1991–2008. Статистический сборник. – Астана: Агентство по статистике Республики Казахстан, 2009. – 162 с.
9. Национальный состав населения Республики Казахстан. Т. 4. Ч. 1. Итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан. – Алматы, 2000. – 241 с.
10. Этнодемографическая карта Казахстана (этнодемографический аспект). – Астана, 2007. – 86 с.

Удмурты в составе населения Сылвенско-Иренского поречья во вт. пол. XVII – нач. XVIII века

Г.Н. Чагин
(Пермь)

Сылвенско-Иренское поречье издавна славилось плодородными землями, рыбными и «зверинными ловлями», «бортевыми угожьями». Поречье сулило немалые доходы казне и местным властям. Все это способствовало оседанию населения на постоянное жительство, прежде всего беглых русских крестьян из поморских уездов [1]. Эти обстоятельства наравне с удобством

ведения торговли позволили царю Алексею Михайловичу принять решение о создании в 1648 г. нового уезда на Среднем Урале – Кунгурского. Включение Сылвенско-Иренского поречья в Кунгурский уезд расценивалось как решение вопроса об укреплении восточных границ Русского государства.

Одновременно с русскими в Сылвенско-Иренское поречье устремились и нерусские люди. Их быстрый рост наблюдался во второй половине XVII в.

Переписная книга 1678–1679 гг. определила количество нерусского населения в 1131 человек мужского пола, проживавших в 368 юртах [2]. Татар было 785 чел. (в 252 юртах), марийцев 311 (в 100 юртах), удмуртов 15 (в 10 юртах) [3]. Дальнейший рост нерусского населения отметила «Переписная книга ясачных и оброчных татар, черемисов, вотяков, чувашей Кунгурского уезда 1704 года» [4].

Как и русские крестьяне, татары, марийцы, чуваша, удмурты старались найти на новых землях спасение от угнетения царской властью и местными землевладельцами. В Кунгурском уезде предоставлялись возможности для сохранения жизнеспособности как русским, так и нерусским крестьянам.

Как только правительству стало известно о миграции в Сылвенско-Иренское поречье нерусского населения, Кунгурский уезд был выведен из подчинения Новгородскому приказу и передан под управление Приказа Казанского дворца. Этот Приказ осуществлял административно-судебное и финансовое управление большой территорией Среднего Поволжья и Приуралья. Мотивом передачи, несомненно, было и то, что в Среднем Поволжье проживала основная часть тех народов, представители которых стали проживать в Кунгурском уезде.

В 1704 г. нерусское население численностью 1971 человек мужского пола проживало в 652 юртах 74 деревень, объединенных в 4 четверти (территориальная единица) – Карьевскую (125 юрт), Верх-Иренскую (201), Верх-Сылвенскую (220), Шаквинскую (106). Из 1971 человека 693 являлись главами семей, остальные попавшие в перепись 1278 человек, – их детьми, братьями, внуками, племянниками. Этническая принадлежность по документу определяется только у той части населения, которая отнесена к категории глав семей. Но стоит предположить, что все родственники сохраняли национальность главы своей семьи.

Татарских семей было 454, марийских – 213, удмуртских – 18, чувашских – 8. Из 74 деревень татарскими являлись 48, марийскими – 19, удмуртскими – 1, чуваша своей деревни не имели. В 6 деревнях этнический состав населения был смешанным: татары и марийцы (в 2-х), марийцы и удмурты (1), марийцы, удмурты и чуваша (1), татары, удмурты и чуваша (1), татары и удмурты (1).

Рассмотрим более подробно, но в пределах возможности источника, особенности расселения удмуртов в Сылвенско-Иренском поречье. Перепись

1704 г. застала удмуртов в четырех деревнях, в которых население было смешанным в этническом состоянии – удмурты жили с татарами, марийцами, чувашами. Наравне с этим удмурты в Верх-Иренской четверти имели свою деревню Заволочная Чанчилды, в которой в 7 юртах проживали одни оброчные удмурты [5]. В Карьевской четверти в д. Басина проживала одна удмуртская семья, в д. Старая Карьева – 2; в Верх-Иренской четверти в д. Барсаевы – 2, в д. Зельбаева – одна, в Верх-Сылвенской четверти в д. Верх речки Турышу – одна, в д. Кошаева – одна, в д. Верхний Турыш – три семьи [6]. Следовательно, по рекам Сылве и Ирени проживало 18 удмуртских семей.

В переписи 1704 г. отмечен социальный статус удмуртских семей. По этому показателю видим такую картину: оброчных – 9 семей, старооброчных – 6, новооброчных – 3. Таким образом, проживание удмуртов во вновь поселившихся местах определялось государственной политикой иметь податное население. Крестьяне явочным порядком занимали свободные земли и в соответствии с «владенной памятью» – документом, выданным местной властью, платили оброк. В разряд ясачных крестьян, плативших ясак – меха, удмурты не попадали. Они занимались земледелием и лесными промыслами. Заметим еще, что преобладающими (15) были оброчные и старооброчные семьи, что в общем числе семей составляло 83,3 %. Новооброчных было только 3 семьи, как следствие затухания миграции удмуртов.

Очень ценны сведения о местах рождения и времени проживания удмуртов в Сылвенско-Иренском поречьи. 18 из опрошенных глав семей заявили, что родились в Казанском и Уфимском уездах, указав деревни, из которых они переселились.

Данные о времени проживания в той или иной деревне позволяют утверждать, что крестьяне, включенные в перепись 1704 г., проживали в Сылвенско-Иренском поречьи не более 20 лет. В д. Заволочная Чанчилды 80-летний удмурт прожил 17 лет, один 60-летний – 20 лет, другой 60-летний – 15 лет, третий 60-летний – 4 года, 50-летний – 20 лет, 40-летний – 20 лет, 30-летний – 7 лет. Все они родились в Уфимском уезде. В д. Верх-Турыш 70-летний удмурт прожил 14 лет, 50-летний – 10 лет, 40-летний – 5 лет. Первый удмурт был родом из Уфимского уезда (д. Завьялово), а два других – из Казанского уезда (дд. Завьялова, Ценны) [7].

Сопоставление возраста крестьян и времени их проживания дает нам несколько важных заключений. Во-первых, переселение удмуртов в Сылвенско-Иренское поречье приходится на вт. пол. XVII в. Во-вторых, крестьяне переселялись как в пожилом возрасте (но не старше 63), так и в молодом – 20–23 лет. Цифры показывают, что приток удмуртов не прекращался и на рубеже XVII–XVIII вв. Так, в д. Заволочная Чанчилды в 1704 г. новооброчный крестьянин, достигший 60-летнего возраста, «живет 4 года»,

а в д. Верх-Турыш – 40-летний крестьянин, также новооброчный, «живет 5 лет» [8].

Несмотря на скудость источника, рассмотрим хозяйственную деятельность удмуртов в Сылвенско-Иренском поречье. В конце 1680-х гг. удмуртам отводилось под двор, огород и пашню по 3/4 десятины в поле да еще «в дву потому ж заложенных непаханных земель» – под сенокосы и выгоны. Наши подсчеты показывают, что в 1704 г. в среднем на удмуртскую «старооброчную и оброчную» семью приходилось около трех десятин земли [9]. При этом следует заметить, что почти 15 % семей не имели своей земли. В этом случае они нанимались в работники к зажиточным русским или татарам.

В конце XVII в. пашенные земли удмуртов выступают в качестве объектов спора, поскольку ясачные люди, наравне с занятием охотой, активно начинали заниматься земледелием, чтобы торговать хлебом. Кунгурский хлебный рынок, как известно, приобретал большое значение в масштабах Приуралья и Сибири [10]. Но есть примеры, когда удмурты приезжали на рынок Кунгура «для хлебной торговли». Записи в Кунгурской таможене говорят о взыскании пошлины с удмуртов за продажу хлеба. Это показывает, что среди удмуртов были состоятельные земледельческие хозяйства.

В хозяйствах удмуртских семей развивалось мукомольное производство. Переписчики в деревнях, где жили удмуртские крестьяне, отмечали и мельницы-мутовки, правда, при этом подчеркивали, что они работают «про свой домовый обиход».

Судя по документальным фактам, наряду с земледелием удмурты успешно развивали животноводство. Хозяйства обеспечивали себя коровами, быками, лошадьми, овцами, свиньями, а также курами, утками и гусями. О молочном животноводстве свидетельствуют примеры о продаже «коровьего масла». Кроме того, удмурты были поставщиками «говяжьего мяса и сала». Среди продуктов животноводства важное место занимали кожи «выделанные» и «невыделанные». О кожевенном производстве в большей степени сообщают источники рубежа XVII–XVIII вв. [11]. На кунгурском рынке большим спросом пользовались квасцы, которые применялись при дублении кож. Их также поставляли удмурты.

Удмурты приготавливали деготь. «Дехтевое курение» развивалось больше не из-за собственного употребления, а ради продажи на рынке. Посадский человек Кунгура покупал в 1698 г. в д. Заволочная Чанчилда 80 ведер «дехтя», который был увезен для продажи в г. Соликамск [12].

В целом хозяйство удмуртских семей было замкнутого образца. Они не были в состоянии использовать наемных работников. Документы часто сообщают, что «семьи кормятся своей черной работой». Среди удмуртов очень

мало было крупных хозяйств, а равно торговцев и ремесленников, работавших исключительно на рынок. Они не занимались добычей пушнины, которая, несомненно, приносила бы хороший доход.

За отсутствием источников мы не можем говорить о степени расслоения крестьянских хозяйств удмуртов, хотя известно, что этот процесс затронул нерусское население Сылвенско-Иренского поречья [13]. Можно предположить, что он не обошел удмуртов, поскольку они заявляли о своем «хождении в нем», «работе в людях», «об уборке чужого хлеба».

Как известно, в Кунгурском уезде во вт. пол. XVII – начале XVIII в. нерусское население, как и русские крестьяне, испытывало притеснения со стороны местной администрации. Всевозможные надругательства лиц воеводской канцелярии запечатлены во множестве челобитных, в которых крестьяне жаловались «на царских сыщиков», чаще всего – на «вымогательство» хлеба и ясака. Не случайно одной из форм классовой борьбы крестьяне выбрали бегство. Бежали в основном в Сибирь, оставляя «пустые дворы». В некоторых документах находим сведения о бегстве удмуртов. Но в какой степени оно было свойственно удмуртам, установить невозможно.

Итак, удмурты в Сылвенско-Иренском поречьи являлись полноправными жителями. Они пользовались всеми природными ресурсами, оставаясь при этом оброчным населением. Уйдя от притеснений и экономического гнета на родине, в местах нового поселения они имели условия для полноценного развития хозяйства, которое обеспечивало им необходимые средства существования. Жили они преимущественно в смешанной этнической среде – с татарами, марийцами, чувашами, общались и с русскими – без каких-либо конфликтов с ними, что обуславливалось доброжелательным и мирным характером отношений удмуртов к другим народам.

К сожалению, мы не располагаем источниками, чтобы проследить дальнейшую судьбу 18 удмуртских семей Сылвенско-Иренского поречья. Оставались ли они жителями сылвенско-иренских деревень, растворились ли среди других народов, или мигрировали куда-то – неизвестно. Но в переписи населения Кунгурского уезда 1719 г. удмурты уже не упоминаются, тогда как марийцы и татары были учтены [14].

Литература

1. Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. – Пермь, 1995. – С. 40–49.
2. РГАДА. Ф. 1209. Кн. 226. Л. 353–353 об.
3. Там же.
4. Там же. Ф. 214. Кн. 5. Д. 744.

5. Там же. Л. 180–183.

6. Там же. Л. 6, 19, 75, 136, 258 об., 262, 271–272.

7. Там же. Л. 180–183, 271–272.

8. Там же.

9. Там же. Л. 19, 180–183.

10. Преображенский А.А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. – М., 1956. – С. 96–112.

11. Там же. С. 153.

12. РГАДА. Ф. 214. Кн. 5. Д. 74. Л. 180.

13. Преображенский А.А. Указ. соч. С. 211–213.

14. РГАДА. Ф. 350. Оп. 3. Д. 1662. Л. 640–698, 952–1022.

Чертово дерево как сакральный объект северных удмуртов

Е.Ю. Чиркова
(Тарту)

Культ деревьев и священных рощ характерен для традиционной культуры многих народов. Например, марийцы считают священными березу, ель, липу, сосну [1]. Многим культурам свойственно представление о модели мира в виде мирового древа. Так, по представлениям славян, в центре земли стояло дерево – мировая ось, которое связывало небо, землю и загробный мир [2]. В скандинавском эпосе описывается могучий ясень – Иггдрасиль, в котором течет священный мед.

Удмуртский этнограф В.Е. Владыкин пишет, что в качестве мирового дерева – *мудор* – у удмуртов могли выступать деревья, которые ассоциировались с триадой верховных божеств: *Инмар* – сосна, *Кылдысин* – береза, *Куазь* – ель [3]. Примечательно, что в традиционном мировоззрении народа коми при описании модели мира рассматриваются те же деревья, причем береза символизирует верхний мир, ель – нижний мир, а сосна, являясь промежуточным элементом этой триады, – средний мир. Кроме этого, сосна у коми выступает как субститут Мирового дерева [4].

Удмуртский народ издревле проживает на территории, занимаемой лесами. Поэтому быт, традиции и культура народа тесно связаны с лесом. В древние времена удмурты занимались охотой, бортничеством, подсечным земледелием (возделывали почву, сжигая лес). Именно в такой тесной связи жизненного уклада с лесом берет свое начало почитание рощ (*Луд/Керемет* – у южных удмуртов, *Вёсяськон чайча* – у северных удмуртов), а также отдельных деревьев [5].

При выделении некоторых деревьев как сакрального объекта исследователи обращали внимание на их непохожесть на другие деревья. Такими признаками могли служить как здоровый, полноценный вид дерева (толстый, могучий ствол, крупные листья), так и аномальное развитие (искривленный ствол, дупло, раздвоенная вершина и т.д.) [6].

В данной статье мы остановим свое внимание на старой сухой, скрученной сосне, которая находится в северной части Удмуртской Республики, примерно в 10 км от пос. Игра, у обочины Сибирского тракта. Местные жители прозвали ее Чертовым деревом.

В 2006 г. в районной газете «Светлый путь» вышла статья «Легенды о чертовом дереве». Ее автор – старший научный сотрудник районного краеведческого музея Н.А. Платонова – приводит несколько вариантов причины высыхания дерева. По одному из них, некогда красивая и могучая сосна была изуродована чертом: «Говорят, будто черт заигрался и превратил красавицу сосну в черное чудище, чтобы людей пугать, которые в лес по грибы да ягоды ходили, покой его нарушали».

Месторасположение сосны также, безусловно, стимулировало истории, связанные с ней. Так, по одной из них, дерево высохло от слез ссыльных, проходящих по Сибирскому тракту. В другой отмечается, что в лесах рядом с дорогой орудовали разбойники. В том месте, где стоит сосна, дорога как раз идет в гору. На этом участке пути купцы, ехавшие с товаром, замедляли ход, чем пользовались разбойники. Вот из-за пролитой в ходе разбоев крови сосна и высохла [7].

Мной были опрошены жители деревень, расположенных поблизости от Чертового дерева, а также жители пос. Игра (~10 км) и с. Зура (~20 км). Любопытно, что большинство жителей д. Кабачигурт, находящейся всего в километре от сосны, либо узнали о ней из статьи в районной газете, либо вообще ничего не слышали. Возможно,

объясняется это тем, что деревня сравнительно молодая и население в ней приезжее.

Многие из опрошенных мной информантов склоняются к тому, что некогда Чертово дерево имело сакральный статус, и здесь некогда совершались жертвоприношения/моления в честь языческих божеств. В самом начале нашего сбора материала так и казалось. Однако в ходе опроса стали открываться разнообразные, порой противоречащие друг другу сведения. В итоге сложилась довольно интересная картина.

Итак, что же представляет собой эта высохшая сосна?

На сегодняшний день Чертово дерево имеет три функции. Во-первых, это удивительный природный памятник (проезжающие мимо останавливаются, чтобы посмотреть на «то самое Чертово дерево»). Под воздействием современной культуры сосна стала одним из так называемых деревьев желаний (практически во всех уголках света существуют подобные деревья, к которым люди приходят, чтобы загадать желание; для этого привязывают ленточку к ветке, либо оставляют у дерева монетки, либо оставляют записку с желанием, либо шепчут свое желание дереву). Именно с такой целью – загадать желание – я приехала к этой старой сосне в первый раз.

Однако в большей степени Чертово дерево имеет лечебную функцию – к нему приезжают мужчины для улучшения сексуальной силы, лечения болезней потенции. Любопытно, что изначально данное дерево также было известно как лечашее. По сообщению информанта Н.И. Чураковой, к нему приходили люди, страдающие заболеванием ног.

Дядямы мадиз вал, бубылэн братэз. Висись адями со пужьме шукке вал корт или коньдон. Коньдон со ведь тожо корт. Шуо вал отчы: куке та кортлы висён лыктиз, соку ик... Висисьлэсь нимзэ верало сэре. Ну, например, Иванлы но висён мед лыктоз. Тужгес но пыд висьыку отчы ветло вал.

«Наш дядя рассказывал, брат отца. Больной человек вбивал в эту сосну металл или монету. Монета ведь тоже металлическая. Туда говорили: когда к этому металлу болезнь придет, тогда же... Называли имя больного. Ну, например, и к Ивану пусть болезнь придет. Особенно туда приходили, если ноги болели».

На сегодняшний день, приезжающие к Чертову дереву мужчины также используют монеты, а иногда (что любопытно) и бумажные банкноты, то есть с течением времени происходит переход значений с одного объекта на другой (кусочек металла → монета (изначально как кусочек металла) → деньги вообще). Приезжающие вкладывают деньги в щели ствола или попросту бросают на землю у основания сосны. При опросе нами был обнаружен интересный факт – существование еще одного Чертового дерева. По описанию – это довольно большая сосна, находящаяся примерно в том же районе. При



выделении ее также сыграла роль непохожесть на другие деревья – в частности, наличие дупла. К этому Чертовому дереву приезжают мужчины с той же (лечебной) целью, однако для совершения обряда бросают монеты в дупло. По данным Н.И. Шутовой, в Игринском районе, в д. Малые Мазыги, растет ель, к которой приходили люди для излечения: мужчины вбивали в нее железные предметы, а женщины бросали к ней свертки с серебряной монетой, железным предметом, солью, крупой и т.д. [8].

Чертово дерево ближе всего находится к д. Среднее Шадбегово (0,5 км). Жители этой деревни считают, что сосна притягивает пчел, поэтому в ствол сосны вбиты скобы (получается небольшая лестница) и приделана полочка, на которую летом устанавливают специальные ловушки с целью поймать пчелиный рой. Любопытно, что в Восточной и Центральной Европе несколько тысячелетий назад было принято выдалбливать дупло для пчел именно в сосне [9].

Некоторыми информантами Чертово дерево оценивается отрицательно. Так, негативную оценку дали жители с. Зура (~20 км). Возможно, что играет роль установка «свое – чужое» – «хорошее – плохое/способное навредить», поскольку большинство информантов в деревнях, находящихся поблизости от Чертового дерева (Чертово дерево находится на их территории), давали ему положительную либо нейтральную оценку. А для зурицев эта территория далекая, а следовательно, чужая, отсюда – отношение к ней негативное, с опаской.

Не исключено, что негативности добавляет расположение Чертова дерева у Сибирского тракта, который в народе считается сосредоточием людских страданий (в царские времена по нему гнали ссыльных пешком в Сибирь). Добавим, что в фольклоре *дорога* в принципе чаще всего имеет отрицательное значение, как место встречи с нечистой силой [10].

Место, где находится Чертово дерево, считается *põrtmassькись* (умеющее колдовать). Замечено, что на участке дороги рядом с интересующей нас сосной часто происходят дорожно-транспортные происшествия. Кроме того, это дерево невозможно сфотографировать. Оно выходит либо одним большим черным пятном, либо на фотографии проступают темные силуэты. А если снять Чертово дерево на пленку, она засветится.

Чертово дерево определяют как место шабаша ведьм. Но на вопрос о существовании колдунов, ведьм, информанты чаще отвечают, что сейчас их уже не существует, однако некогда в этих деревнях проживали *вегин* (ведьмы) и доставляли местным жителям много неприятностей.

По сообщению одного из информантов, Чертово дерево растет корнями вверх, что в славянской традиционной культуре является главной характеристикой дерева смерти, якобы растущего в царстве мертвых [11]. Т.Г. Вла-

дыкина отмечает, что в удмуртской традиционной культуре растущее вверх корнями дерево считалось центром нижнего загробного мира. Одно из заданий желающему обучиться черной магии – влезть на дуб вниз головой. Его выполнение представлялось возможным лишь в случае, если этот дуб растет в потустороннем мире, который, с точки зрения мифологического мировоззрения, является зеркальным отображением реального мира, мира живых [12].

Несомненно, Чертово дерево является удивительным объектом данной местности. Оно одновременно характеризуется и просто как природный памятник, и как демонологический объект, и в то же время как объект сакральный.

Литература

1. Иванова А.А. Природные сакральные объекты в зонах этнокультурных контактов русских и марийцев // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября, 2005 г. / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск: АНК, 2006. – С. 86.
2. Шуклин В.В. Русский мифологический словарь. – Екатеринбург: Уральск. изд-во, 2001. – С. 84.
3. Владыкин В.Е. Удмуртский этнос и мифология // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2003. – С. 14.
4. Шаранов В.Э. Ель, сосна и берёза в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов северо-востока европейской части России. – Сыктывкар, 1993. – С. 127–137.
5. Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2003. – С. 41.
6. Шутова Н.И. Дерево как знак и символ в удмуртском традиционном мировоззрении // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика: Сб. науч. ст. – Архангельск: Поморск. ун-т, 2009. – С. 219.
7. Платонова Н.А. Легенды о чёртовом дереве // Светлый путь. – 2006. – 7 февр.
8. Шутова Н.И. Указ. соч.
9. Viires Ants. Puud ja inimesed. – Tartu: Imamaa, 2000. – С. 84–85.
10. Неклюдов С.Ю. Движение и дорога в фольклоре// <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm>
11. Шуклин В.В. Указ. соч. – С. 85.
12. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. – Ижевск, 1998. – С. 64.

Приметы коми-пермяков в трудах финского исследователя Тойво Эмиль Утилы

А.Н. Ермакова, Е.В. Никулина
(Кудымкар)

Фольклор, как и любое другое явление общественной и духовной жизни, прошел долгий путь исторического развития. Устная поэзия играла огромную роль в жизни коми-пермяцкого народа. Предания, сказки, пословицы, поговорки, приметы – важнейшая составная часть духовной культуры народа, наставники и «книга жизни» для подрастающего поколения.

Цель нашей работы – выявление источников появления народных примет коми-пермяков – древнейшего у всех народов мира жанра устного народного творчества.

Для анализа взяты приметы, распространенные в д. Лазова Кудымкарского района в нач. XX в. и собранные в 1942–1943 гг. финским языковедом, доцентом фино-угорской филологии Тойво Эмиль Утилы, который опросил 12 коми-пермяков, содержащихся в лагере военнопленных в Финляндии. Исследуемый материал взят из воспоминаний заключенного Ореста Тимофеевича Бачева (1908 г.р.), уроженца названной деревни. Выбор в качестве материала исследования обусловлен тем, что они, как и любой фольклорный жанр, несут в себе своеобразные представления народа об окружающем мире.

Источники примет и поговорок разнообразны, но самое важное – это непосредственные наблюдения людей за жизнью, окружающим миром, природой и природными явлениями.

Понятие «примета» происходит от слова «примечать», то есть наблюдать, и выражает постоянное отношение между какими-либо явлениями и событиями [5].

Марийский исследователь народных примет М.Е. Китиков указывает, что «в своей совокупности приметы есть народная наука, ибо они являются своеобразной системой народных знаний о природе, ее явлениях. Эти народные знания находятся в постоянном обиходе» [1].

Развитыми комплексами народного мировоззрения были представления о небесных телах, стихиях, природных явлениях и погоде. Например, при выполнении хозяйственных работ учитывались фазы луны. Эти знания постоянно пополняются. Тематика исследуемого материала (О.Т. Бачева) позволяет выделить следующие группы примет:

- 1) соотнесенные с религиозными праздниками;
- 2) упоминающие животных;
- 3) связанные с различными явлениями природы;
- 4) связанные с временами года.

При рассмотрении примет первой группы мы выявили, что наиболее часто в них встречается праздник Пасха. Коми-пермяки считали Пасху величайшим и торжественным праздником года, готовились к нему основательно. В народном календаре с Пасхой связывали весеннее пробуждение сил природы после долгого зимнего сна. Например: «Если на пасхальной неделе дует северный ветер, то год будет хорошим»; «Если на пасхальной неделе дует северный ветер, то земля двигается ко дню. Но если дует южный ветер, то земля двигается к ночи, тогда наступит холодный год» [7].

При рассмотрении примет второй группы выявлено, что многих животных природа наградила «метеорологическим чутьем», получившим в ряде случаев и научное обоснование. Они реагируют на изменение давления, температуры и влажности воздуха, отражается в следующих приметах: «Если осенью журавли летят высоко и кричат, то год будет засушливым»; «Если дятел барабанит весной, то будет короткая весна»; «Когда у муравья вырастут крылья, то надо сеять озимые» [7]. Многолетнее наблюдение за поведением представителей животного мира позволяет установить приметы, которые в ряде случаев с большой вероятностью предсказывают изменения погоды.

В приметах третьей группы выявлено, что облака, тучи, молнии, гром, радуга, ветер, роса, снег и другие природные явления активно влияют на погоду: одни – в большей степени, другие – в меньшей. Особое значение коми-пермяки придавали облакам, влияющим на осадки и изменения температуры: «Если облака поднимаются с севера, то предстоит прекрасное лето. Но если облака с юга поднимаются, то будет дождь и зимой снег»; «Если облака поднимаются по отдельности, то нужно сажать картофель» [7]. Ряд примет связан с другими природными явлениями: «Если утром туман лежит на земле, то день будет хорошим»; «Если ночью идет дождь, то дождь будет продолжительным»; «Если гром гремит после Семенова дня, то осень будет теплой» [7].

Рассмотрение примет четвертой группы привело к выводу, что народное погодоведение – не только самобытный источник знаний, но и элемент нашего культурного наследия. Подобно делению года сезоны, приметы можно систематизировать по сезонным признакам: «Если осень дождливая, то ячмень уродится с полным колосом»; «Если зимой в морозный день идет снег, то в соответствующий день летом будет дождь с громом; Если этот зимний день новогодний день, то этот летний день Петров день» [7].

Таким образом, особенности окружающего мира нашли свое отражение в приметах, языке, поведении, обычаях, ритуалах, традициях и жизненном укладе коми-пермяков как своеобразная копилка народных знаний о природе и ее явлениях. И в этом их ценность.

Справка. Тойво Эмиль Утила (1897–1947), финский языковед в 1942–1943 гг., опрашивая военнопленных финской кампании, записал боль-

шое количество коми, удмуртских и марийских фольклорных текстов. Они были подготовлены и изданы в 4 томах (1985–1995) Паулой Кокконен и содержат аутентичные материалы. Это издание представляет собой особое явление в собирательской и издательской деятельности. Том 1 содержит коми-пермяцкий материал (1985); том 2 – записи вымской, ижемской, печорской традиций (1986). В томе 3 опубликованы материалы, представляющие удорскую и лузскую традиции (1989). Том 4 включает материалы, записанные от носителей вычегодско-сысольской традиции (1995). Издание включает в себя 174 текста, представляющих как фольклорные жанры, так и рассказы автобиографического и этнокультурного характера, описание особенностей хозяйственной деятельности ижемцев, вычегодских, удорских, лузских и сысольских коми, их бытовой уклад. Представлены тексты мифологической прозы, детский фольклор, неизвестные тексты заговоров, связанных с охотой, устные рассказы о календарных обрядах (праздновании Пасхи, святочных гаданиях и др.).

Литература

1. Китиков М.Е. Марийские народные приметы. – Йошкар-Ола, 1977. – С. 14.
2. Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2005. – 256 с.
3. Народный месяцеслов: Пословицы, поговорки, приметы, присловья о временах года и о погоде / Сост. и авт. ввводн. текстов Г.Д. Рыженков; Вступ. ст. и словарь А.Н. Розова; Оформ. Т.М. Чирковой. – М.: Современник, 1991. – 127 с.
4. Хренов Л.С. Народные приметы и календарь. – М.: Агропромиздат, 1991.
5. Шахнович М.И. Приметы верные и суеверные. – Л., 1984. – С. 13
6. Черных А.В. Народы Пермского края. История и этнология. – Пермь: Издат. «Пушка», 2007. – 296 с.
7. Uotila T.E. Gesammelt von. – Helsinki, 1985. – С. 176–183.

Религия и этническая культура удмуртов на рубеже XX–XXI вв.

Е.А. Чуракова
(Ижевск)

Духовный поиск последнего десятилетия XX в. и начала XXI в. оказался сложным и противоречивым для удмуртского этноса, в отличие от этносов республики (русских и татар), которые преимущественно возвращались к своим духовным корням (православию, исламу). Традиционные религиозные

верования в удмуртской этносреде не могли полностью удовлетворить духовные запросы современного верующего. Сложный выбор религиозной основы этнокультурного развития удмуртов прежде всего встал перед национальной интеллигенцией, вызвав в ее рядах бурные споры и разногласия.

В начале 90-х гг. удмуртское национальное движение, начавшееся с организации Удмуртского клуба (1988), состояло из Общества удмуртской культуры «Дэмен», удмуртской молодежной организации «Шунды» и Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш». Ряд представителей движения обратили внимание на язычество как мировоззренческую основу удмуртской культуры, которое сохраняло свои позиции в обществе еще в первые десятилетия XX века. Советская пропаганда, гонения на религию практически полностью изъяли из повседневной жизни социума традиционные духовные представления, заменив их светским мировоззрением, воспитанием, праздниками и т.д. Но историческая память народа в своих недрах сохранила представление о язычестве как исконной духовной культурной основе. В итоге Общество удмуртской культуры «Дэмен» в 1992 г. выступило инициатором проведения традиционного удмуртского весеннего праздника Гербер, составным элементом которого стало языческое моление, а в последующем (с 2000 г.) его символом была избрана стилизованная деревянная фигура Кылдысына – доброго духа, образ которого «ассоциировался с творческим началом, созиданием, плодородием» [1]. К проведению Гербера присоединилось Министерство культуры. Совместная работа НКО и государственных учреждений позволила в последующем присвоить празднику статус республиканского и затем проводить его ежегодно в одном из районов Удмуртии.

Следующим шагом в этом направлении стало выделение из общества «Дэмен» в 1994 г. религиозной общины «Удмурт вӧсь» (Удмуртское моление) как самостоятельной организации, основной задачей которой явились консолидация удмуртского этноса (через возрождение языческих молений) и воспитание молодого поколения в духе народных традиций. Община провела семинар жрецов – организаторов моления (1994) и совместно с «Дэмен» провела общественное моление у р. Камы (1994). Ряд активистов «Дэмен» и общины «Удмурт Вӧсь» вели разъяснительную работу среди удмуртов, внушая мысль о чужеродности христианства и естественности, органичности для них древнего язычества [2]. Руководителем удмуртской языческой организации, как уже отмечалось выше, был народный художник Удмуртии С.Н. Виноградов, в последующем его сменил бизнесмен В.А. Якупов. Факт организации религиозного языческого общества группой национальной интеллигенции в условиях городской среды предопределил десакрализацию религиозной традиции и нарушение ее канонов. Тем самым искусственно созданная община «Удмурт вӧсь» предстала как организация неязыческого толка, лишенная опоры на кровнородственную систему (семья, патронимия, другие родовые

коллективы и группы), характерную для традиционного язычества удмуртов. Десакрализация привела к тому, что моления превращались в подобие театрализованного представления, пропагандирующего удмуртскую культуру, но при этом уничтожающего саму основу религии – веру. Неудачные попытки реализации плана строительства на территории парка Березовая роща (Ижевск) центрального языческого святилища Удмуртии по проекту К. Галиханова выявили нежизнеспособность искусственной неоязыческой конструкции. Удмуртское неоязыческое движение не смогло стать духовно-идеологической основой этнического возрождения. Современный социум уже лишен той мировоззренческой составляющей, которая бы позволила вновь закрепиться и развиваться язычеству. Этнос (большая его составляющая) воспринимает язычество как часть исторического культурного наследия, подобно тому, как русские воспринимают славянское язычество. Поэтому в культуре осуществляется своеобразный перенос, трансформация религиозного сакрального в светское профанное (в изобразительном искусстве это работы художников-этнофутуристов: деятельность неформальной творческой группы «Одомаа» и др., в драматургии, театральном искусстве – творчество Е. Загребина, О.Я. Александровой и др., в кинематографе – «Тень Алангасара»). Как показала практика, культурологический аспект язычества, в отличие от его религиозной стороны, оказался более интересен и востребован обществом [3].

Сказанное не отрицает, однако, наличия живой языческой традиции в современной Удмуртии. Она функционирует в ряде сельских районов республики (Алнашский, Граховский и др.), там, где население следует ей и испытывает необходимость в том, чтобы поклоняться «своим богам», сохранять священные рощи, куалу (сооружение для традиционных удмуртских молений) и отдельные дохристианские обряды. В ходе исследований в д. Кузубаево Алнашского района были замечены попытки коммерциализации извне этой живой религиозной традиции (например, идея обустройства туристических маршрутов, с развлекательно-познавательной программой и т.д.), на что местные жители, хранители традиции, реагируют негативно, считая, что это приведет к выхолащиванию и уничтожению духовного наследия.

В удмуртских деревнях возникают ситуации, когда люди, отошедшие в годы советской власти от традиционных верований, сегодня вновь к ним возвращаются, как, например, в деревне Порвай Игринского района. Собственными силами жители деревни восстановили куалу и возобновили моления. При этом они считают, что их верования не противоречат православию и вполне могут сосуществовать с ним, просто «их бог» им ближе, чем христианский [4].

Чаще же встречается двоеверие, или религиозный синкретизм, когда параллельно сосуществуют поклонение христианскому богу и почитание языческих божеств и духов. Широко бытуют среди населения различные заговоры,

суеверия, наговоры, поверья, обереги, в полном объеме отражающие глубину «архаичности» сознания современного человека. В ходе опроса в Глазовском районе Удмуртской Республики одна из респонденток сравнила язычество современное и бытовавшее у дедов и прадедов. По ее мнению, синкретизм был больше присущ предыдущим поколениям. Бабушки молились природе, исконно «удмуртским богам» и при этом всегда стояли перед иконами. Моление перед водой сопровождалось приглашением священника с иконами. При этом бабушки были крещеными и обязательно носили крестик. Современная реконструкция несет в себе сильное влияние эпохи атеизма. На ее взгляд, атеизм по своей сущности был более «языческим», чем традиционная религия удмуртов. В результате, под влиянием атеизма современное язычество стало функционировать в более жестких категориях, стало «злым». В прежние времена деда, прадеды были добрее. В их религиозных представлениях существовало зло, но его отделяли от светлого начала. В деревнях знали, кто занимается недобрым, у кого дурной глаз, и от них старались держаться поодаль, обходили, сторонились. А на сегодня все смешалось, нет грани между светлым и темным. Раньше знахарки деньги не брали, довольствовались тем, что принесут, а сейчас просят деньги. Все становится коммерческим, продается [5].

Сама респондентка – некрещеная. Желание креститься есть, но осуществить его постоянно мешают разные обстоятельства, поэтому для себя сделала вывод, что что-то препятствует этому. Ее бабушка была знахаркой, и от нее она переняла некоторые способности: знает «места силы», негативные зоны, «особые деревья». Респондентка придерживается мнения, что в современных условиях необходимо сохранить языческие традиции, передать это богатое культурное наследие будущим поколениям, распространять, популяризовать традиционную религию как культурный феномен.

Подводя итоги, можно сказать, что случаи сохранения и возрождения практики дохристианских языческих молений остаются единичными, и вряд ли когда-либо достигнут общенациональных масштабов. В настоящее время неоязыческая община «Удмурт Вӧсь» фактически не функционирует (в 2008 г. снята с регистрации).

Отсутствие в массе религиозного интереса к неоязычеству подтолкнуло представителей удмуртского национального движения обратить внимание на другие религиозные системы, в первую очередь – на православие, которое широко распространено и востребовано среди удмуртского этноса. Постепенно со страниц национальной прессы ушла жесткая критика православия как религии феодальной эксплуатации, русификации (хотя исторический факт определенной негативной роли православия в проведении царским правительством национальной политики не отрицается). Ряд представителей интеллигенции обращается к тем положительным ресурсам, с помощью ко-

торых православие может способствовать развитию национальной культуры. В газете «Герд» за июнь 2006 года вышла статья Е. Александровой «Православная церковь в жизни удмуртов», обозначившая официальную позицию «Всеудмуртской ассоциации Удмурт кенеш». В статье говорится о довольно высокой роли православия в жизни современных удмуртов. Признается вклад РПЦ в сохранение и развитие удмуртского языка, а главное – духовности народа. Подчеркивается, что «ассоциация «Удмурт кенеш» одним из важных направлений своей деятельности признает сотрудничество с православной церковью с целью содействия развитию у удмуртов христианского духа, христианских основ нравственности», что именно это будет способствовать развитию самосознания удмуртов и сохранению этноса в целом [6].

В статье приводятся данные выборочного анкетирования и опроса среди удмуртов республики, показавшие, что пока слабо развита культура духовного чтения, отсутствуют опыт и знание церковной жизни. Основная часть населения причисляет себя к категории верующих, но для большинства духовное развитие не является главным, основополагающим в жизни. Проведенные нами исследования подтверждают данные о низком уровне воцерковленности респондентов, причем – вне зависимости от национального фактора.

Е. Александрова в своей статье акцентирует внимание на «разное» в религиозном сознании удмуртов и отсутствии единой консолидирующей силы, считая, что такой объединяющей силой должно стать развитое христианское мировоззрение, дальнейшее освоение удмуртами православных основ нравственности [7].

Остановимся на идеях той части удмуртской интеллигенции, которая с начала 1990-х гг. ориентировалась на православие и отстаивала его позиции в этнокультурной среде. К числу таких деятелей относится М.Г. Атаманов, который видит высокую значимость православия для развития национальной культуры удмуртов. Одним из первых он поднял вопрос о дефиците религиозной литературы на удмуртском языке. Будучи крупным ученым-лингвистом, доктором филологических наук, он осознал важную роль использования родного языка в богослужении. М.Г. Атаманов перевел и издал на удмуртском языке Новый Завет, Богослужебную литературу, Библию для детей и др. Его деятельность как священнослужителя направлена на развитие национальной культуры и вызывает горячий отклик среди верующего населения. Ряд представителей удмуртских традиционных религиозных верований (члены общины «Удмурт вöсь») резко критиковали ученого и священнослужителя за его «якобы» отход от традиций этноса. Были недовольные и в рядах православного духовенства, которые считали категорически недопустимым переводить службы с церковнославянского на национальные языки. И те, и другие всячески противодействовали работе М.Г. Атаманова.

Но необходимо подчеркнуть, что в среде удмуртского национального движения за период 1990–2008 гг. произошла постепенная эволюция взглядов на религию и ее роль в развитии культуры этноса. Изначально движение не включало в поле своей деятельности вопросы этноконфессионального характера (Уставы Общества удмуртской культуры «Дэмен», удмуртской молодежной организации «Шунды», Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш» не содержат пунктов, касающихся взаимодействия с религиозными организациями). В последующем проблема развития этнической традиции способствовала включению религии в сферу его работы. В первую очередь был задействован культурологический аспект традиционных удмуртских языческих верований. Последним этапом эволюции взглядов представителей движения стало обращение к тем положительным ресурсам православной традиции, которые могут способствовать сохранению, консолидации и развитию этноса, его самосознания.

Литература

1. Христюлова Л.С. О национальном движении удмуртов в конце XX века // Смирнова С.К., Губогло М.Н. и др. Феномен Удмуртии. Т. 3. Идеология и технология этнической мобилизации. Кн. 1. Удмуртское национальное движение. Надежды. Возможности. Реалии. – М.–Ижевск, 2002. – С. 115; Ильинский С.И. Государственно-конфессиональные отношения в Удмуртской Республике: опыт вероисповедальной политики в регионе (1991–2002 гг.): дис. на соиск. к. и. н. – М., 2003. – С. 42.
2. См.: Христюлова Л.С. Указ. соч. С. 116.
3. См. подробнее: Ильинский С.И. Указ. соч. С. 47–50.
4. НОА УИИЯЛ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 24. Д. 1580. Л. 35.
5. Там же. Л. 37.
6. Александрова Е. Православная церковь в жизни удмуртов // Герд. – 2006. – Июнь. – С. 4.
7. Там же. С. 4.

Материальная культура и этнические процессы: хозяйственно-бытовые постройки мордвы

М.Н. Романова
(Подольск)

Окружающая среда, человек (общество) и культура жизнеобеспечения представляют единую систему. Одним из основных компонентов материальной культуры любого этноса, условий его повседневной жизнедеятельности

являются поселения, их территориальные группировки (жилища, усадьбы), которые формируются под воздействием физико-географических, экономических, этнодемографических, исторических факторов и существенно влияют на функционирование этнобытовой культуры, на темпы и направления этнических процессов.

Поселения изучаются и классифицируются по следующим направлениям: *тип заселения* – особенности расположения поселения на местности в зависимости от географических условий, в частности – от расположения поселений относительно водоемов (приречный, приозерный, водораздельный); *тип расселения* – взаиморасположение поселений на местности в зависимости от социальной принадлежности, хозяйственной деятельности, общинной, родственной и конфессиональной организации населения (кустовое, рассеянное); *типы поселений* – разновидности по составу населения, историческим и хозяйственно-культурным функциям (деревня, село, выселок и др.); *формы поселений* – разновидности в зависимости от особенностей планировки (беспорядочная, уличная и др.). Изучаются также количественные характеристики поселений, такие как людность и дворность.

Развитие форм поселений мордвы соотносится с планировочной структурой поселений и других народов Мордовии. Для типов заселения и расселения мордовского населения характерны в большинстве случаев приречный, приовражный типы, а позднее – и водораздельный. Первоначально господствовала беспорядочная форма застройки, постепенно сменяющаяся уличной, что было связано с принятием соответствующих правительственных мер. С увеличением населения происходит переход к улично-квартальной, улично-радиальной планировкам мордовских поселений. Растут показатели людности и дворности. И мордовские топонимы являются яркими индикаторами жизнедеятельности народа, отражая своеобразие среды проживания этноса, особенности хозяйственной деятельности, вероисповедания, историю заселения и этнический состав.

Жилище и все, что с ним связано, – неотъемлемая часть материальной культуры любого этноса. Мордва в качестве основного строительного материала использовала древесину хвойных и лиственных пород. Наряду с бревенчатыми жилищами в южных и центральных районах Мордовии, начиная со вт. пол. XIX в., стали строить глинобитные дома-литухи и саманные. Основной техникой возведения жилища была срубная. С течением времени привносятся новые строительные материалы, зачастую меняющие традиционные технологические приемы (строительство кирпичных домов и др.). Во вт. пол. XIX в. у мордвы-мокши преобладали костровые, а у мордвы-эрзи – самцовые и самцово-стропильные крыши. К 1920-м гг. основная масса жилых построек имела крыши на стропилах и только на старых избах встречались крыши на самцах. Сегодня наиболее распространены стропильные двускатные крыши.

Традиционными кровельными материалами были дрань, тес, щепка и солома, в настоящее время – шифер, железо, черепица.

Дома могут быть расположены как перпендикулярно улице, так и параллельно (фасадом на улицу). С течением времени улучшается внешний вид жилища и расширяется жилая площадь. Если дом стоит внутри усадьбы, то стены, выходящие на улицу, бывают окружены небольшим фруктовым садом. В жилых помещениях сокращается количество печей, их заменяет газовое отопление и др. Возведение стен и покрытие жилища – лишь первый этап строительства, за которым следовала окончательная внутренняя и внешняя отделка дома. Внутри избы бревна стен часто стесывали топором примерно до тринадцатого венца. Бревенчатый дом конопатили паклей или мхом, мочалом: изнутри – сразу же после возведения сруба, а снаружи – через несколько месяцев, когда стены дадут осадку. Пазаы стен внутри избы обмазывали глиной, что особенно характерно для домов, построенных в дореволюционное время. В селениях, имевших наиболее крепкие связи с городом и городской культурой, вместо обмазки пазаы стены внутри помещения штукатурили и белили.

Основным типом жилища мордвы была курная изба с небольшими окнами, затянутыми бычьим пузырем. Избы строились двухкамерные и трехкамерные. В кон. XIX в. более зажиточные хозяева начали возводить четырехстенки и пятистенки, в настоящее время получившие повсеместное распространение в мордовских селениях, причем традиционное жилище мордвы претерпело значительные изменения. Они выразились в определенной унификации внешнего облика и внутренней планировки в связи с использованием новых строительных материалов, повышением комфортности (менее трудоемкая и более удобная система отопления, система водоснабжения, а в ряде случаев водоотведения). Меблировка сельского жилища в настоящее время приближается к обстановке городских квартир. Изменение мордовского жилища, таким образом, обусловлено: 1) строительством новых домов, отличающихся от старых своим большим размером и усложненной планировкой; 2) увеличением жилой площади старых домов путем пристройки к ним приделов; 3) изменением внутренней планировки дома при неизменной его площади (разделением на комнаты, перекладкой печи-голландки, увеличением числа окон и др.).

Основной элемент любого сельского населенного пункта – крестьянская усадьба – определяет его планировку, внешний вид и функциональность хозяйственных построек. Выбор способа застройки усадьбы определяется не только вкусами хозяев, но и природно-географическими и климатическими факторами, спецификой крестьянского хозяйства, уровнем состоятельности каждой семьи, традициями строительной культуры населения.

Хозяйственно-бытовые постройки мордовского населения гармонично примыкают к жилому дому, образуя, в зависимости от местных условий, на-

циональных традиций и бытовых потребностей, различные типы застройки усадьбы: полузамкнутую, замкнутую, сомкнутую и слитную. Хозяйственные постройки мордвы можно разделить на несколько категорий: для хранения продуктов (амбар, погреб, подвал); для содержания скота (сарай, конюшни, хлева, летнее помещение для скота под навесом); баня. Хозяйственные постройки, в свою очередь, были двух типов: 1) примыкающие к дому (сарай), 2) отдельно стоящие (амбары, погреба, бани и др.). Новым элементом в жилищном строительстве можно считать появление веранды, не характерной ранее для мордвы. В некоторых селах стали строить летние кухни.

Местами ритуальных действий служили улицы поселений, а также жилые и хозяйственные постройки. На улицах проводились общественные гуляния, катания на лошадях, сооружались ледяные горки, своеобразные карусели, качели и т.д. В жилых и хозяйственных постройках совершались ритуалы, связанные как с общественной, так и с семейной жизнью людей (свадебные, родильные и похоронно-поминальные обряды). В избах было несколько сакральных центров: домашний очаг – печь, передний угол избы, дверь и др. Обряды мордвы, связанные с жилыми и хозяйственными постройками, были насыщены религиозно-магическими ритуалами с молениями и жертвоприношениями в честь богов и духов. Через обрядовую атрибутику, дары, молитвы и заговоры люди стремились обезопасить свою семью, жилище и сельскохозяйственные угодья от несчастий. В честь божеств – хранителей жилища, с его дворовыми постройками, мордва устраивала праздники жертвоприношения и в установленные дни, и по конкретному поводу. Эти дни определялись «знающими» женщинами задолго до моления.

В системе обрядов, связанных со строительством жилища, особо важную роль играли действия, традиционно предворяющие строительство нового дома: это обряды выбора места и времени для строительства; закладки нового дома; обрядовые действия, связанные с переходом в новый дом как самих членов семей, так и божеств; обряды, связанные с охраной членов семьи от несчастных случаев, и др. В определенных жизненных ситуациях мордва обращалась непосредственно и к покровительнице печи, покровителям дверей (во время свадебной церемонии, на календарные праздники) и др. В результате сложилась система различных традиций и верований, направленных на сохранение жизни и здоровья этноса.

В прошлом для сохранения здоровья мордовское население обращалось к различным божествам, связанным с жилыми и надворными постройками (Юртава, Кудава, Каштомава, Толава, Толатя, Кеншава, Кенкшатя, Банява, Овунава и др.). Существовало и много способов лечения народными средствами, что непосредственно происходило в жилище, где имелись иконы и домашняя утварь (посуда, кровать, стол, печь, порог и т.д.), и бане. При этом

жилище, баня и некоторые предметы быта были необходимы для профилактики и лечения болезней. Сейчас мы обращаемся к опыту наших предков, который собирался сотнями поколений. Это часть нашей истории, к которой мы должны относиться бережно, охранять и приумножать ее достижения.

О современных этнических процессах в финно-угорском мире: традиционная система жизнеобеспечения народов Республики Мордовия

**И.А. Кандрин
(Саранск)**

Несмотря на быстрый процесс урбанизации населения России, сельские жители были и остаются основными носителями традиционной культуры. Исторический опыт показывает, что искусственное разрушение традиций жизнеобеспечения в конечном счете чревато исчезновением этнической общности. В связи с этим особую актуальность приобретает изучение системы жизнеобеспечения народов, проживающих, в частности, на территории Мордовии. В современных условиях важно использование опыта организации жилой среды при планировке поселений, проектировании и строительстве новых домов в сельской местности. Важно также сохранять народные традиции в приготовлении пищи, изготовлении одежды и обуви, в трудовой деятельности, семейных отношениях и межнациональных контактах. Необходимо изучение народной медицины, вобравшей в себя многовековой опыт человеческой деятельности, знания об окружающем мире. Вопросы сохранения жизни этноса нельзя решать в отрыве от конкретной среды обитания, вне взаимосвязей между обществом и природой, без учета природно-климатических условий, материальной и духовной культуры, хозяйственной деятельности и других факторов жизнедеятельности.

Стремясь к наиболее полной характеристике традиционной материальной и духовной культуры в системе жизнеобеспечения народов, проживающих на территории Мордовии, мы будем опираться на теоретико-методологические разработки отечественных исследователей С.А. Арутюнова, Ю.И. Мкртумяна, Ю.В. Бромлея, С.А. Токарева, Н.Ф. Мокшина, Л.И. Никоновой, Н.Ф. Беляевой, Г.А. Корнишиной, М.Г. Мухамедовой, А.С. Лузгина, В.Ф. Разживина, В.Ф. Вавилина и др.

Этнографическое изучение материальной и духовной культуры мордвы на территории Мордовии через систему жизнеобеспечения – важный источник для решения актуальных вопросов, связанных с историей народа и

традиционных способов сохранения его здоровья. Это изучение плодотворно лишь с учетом исторически сложившейся взаимосвязи с русским и татарским населением, проживающим бок о бок с мордвой. Только так можно выявить общее и специфичное в системе их жизнеобеспечения.

Планомерное изучение культуры русского населения России ведется с XVIII в. Среди отечественных исследователей отметим М.В. Ломоносова, И.М. Снегирева, А.М. Терещенко, И.В. Бертенсона, Н.И. Михайлова, Р. Кребеля, М. Забылина, И.П. Сахарова, Гр. Верещагина, Н.Н. Виноградова [1], в работах которых содержится материал о природной среде, климате, традиционном питании, одежде, гигиене, обрядах жизненного цикла, народной медицине.

Среди работ середины XIX в. обратим внимание на исследование Н.В. Прозина, содержащее сведения о свадебной пище русских Краснослободского уезда [2]. О русских Темниковского уезда писал П.П. Семенов-Тянь-Шанский [3], отметивший, что большинство русских крестьян занимались промыслами, в частности деревянные изделия из с. Полхов Майдан Теньгушевской волости вывозились на продажу далеко за пределы уезда.

В нач. XX в. Б.А. Куфтин в работе «Материальная культура русской мещеры» даёт описание традиционной русской женской одежды (рубахи, поневы, сарафана) Темниковского и Спасского уездов [4]. К.Э. Бломквист, говоря о жилищах русских Инсарского, Наровчатского, Спасского уездов [5], указал на характерный для них низкий фундамент без подклети.

В работе Г.С. Масловой «Народная одежда русских, украинцев, белорусов» послевоенного времени сделан сравнительный анализ комплекса одежды русских селений Березово, Веденяпино, Такушево Теньгушевского района и русских, проживавших в Рязанской области [6], а также приводятся сведения о жилищах русских Темниковского района. В коллективной монографии «Русские: историко-этнографический атлас» обобщен огромный материал о хозяйстве, жилище, одежде русских крестьян конца XIX – начала XX в. [7].

Много внимания исследователи уделяли изучению одежды русских. Так, Е.П. Бусыгин описал одежду русского населения северной части Среднего Поволжья [8]. Особенности верхней одежды мордовского и русского населения Теньгушевского района (общие и отличительные черты) выделены в монографии В.Н. Белицер [9]. В.А. Фалеева описала женские украшения (бисерный или кумачовый позатыльник), распространенные в Инсарском и Темниковском районах Мордовии [10]. Значительный материал о современной городской бытовой культуре русских приведен в монографии О.Р. Будиной и М.Н. Шмелевой «Город и народные традиции русских» [11]. Среди обобщающих работ, посвященных описанию комплексов одежды русского населения России, отметим исследования Н.И. Лебедевой, Г.С. Масловой, Н.Н. Сосниной и И.И. Шангиной [12].

Из авторов, занимавшихся обрядовой стороной жизни русского населения Мордовии, назовем Т.П. Федянович, детально изучившую семейные обряды мордвы (свадебные обряды и обряды, связанные с рождением ребенка) в сопоставлении с аналогичными обрядами русских [13]. В нашей работе мы опираемся на ее сравнительные характеристики русского и мордовского свадебных обрядов.

Теоретическим аспектам изучения праздников и ритуалов посвящена монография А.К. Байбурина «Ритуал в традиционной культуре» [14], в которой предложен анализ основных типов восточнославянских обрядов, рассматриваются обряды жизненного цикла, календарные, окказиональные обряды, описываются их структура, функции, семантика.

В коллективной монографии «Русские» можно найти подробные сведения о происхождении, расселении, традициях русского народа [15]. Эти материалы используются нами при сравнительном анализе традиционной культуры русских Республики Мордовия.

Праздникам славян, верованиям, суевериям и приметам отведены главы в монографии Ю.Ф. Козлова «Быт и нравы России»; где на большом архивном материале автор отслеживает преемственность и трансформация культуры русского народа [16].

Со времени образования мордовской автономии приоритет в этнографических исследованиях отдавался изучению мордовского этноса, но многие исследователи рассматривали различные аспекты материальной и духовной культуры русских, проживающих на территории мордовского края. Так, в 1970-е гг. появились работы, посвященные сравнительному анализу традиционной культуры всего населения Мордовии (русских, мордвы, татар). Развитию здравоохранения в Мордовии посвящена книга Н.Я. Назаркина [17], где приводится статистика заболеваний, указываются их причины. И.И. Фирстов [18] подробно описал промыслы русских крестьян всех уездов Мордовии.

Из региональных исследований, затрагивающих обозначенную нами проблему, обратим внимание на статью А.С. Лузгина «Современное жилище русского сельского населения Мордовской АССР», характеризующую этническую специфику русского жилища. В другой своей работе «Одежда русского сельского населения Мордовии (середина XIX – начало XX в.)» автор дает сведения об одежде и украшениях. Некоторые сведения о продуктах питания приводятся в статье А.С. Лузгина, П. М. Мезина «Пища». Наконец, в монографии А.С. Лузгина «В тесном соседстве» суммирован богатый материал о расселении, жилище, хозяйственных постройках, традиционной одежде, пище и утвари, хозяйственной деятельности русских Мордовии. На широком фактическом материале прослежены параллели в материальной и духовной культуре русского и мордовского населения. Другая его книга – «Жизнь про-

мыслов: Промысловая деятельность крестьян Мордовии во второй половине XIX – начале XX в.» – посвящена исследованию роли и места промыслов в традиционной и современной культуре многонационального населения Мордовии. Рассмотрены этнокультурные традиции в промысловой деятельности, роль промыслов в межрегиональных отношениях, особенности реализации промыслово-кустарной продукции. В результате автор приходит к выводу, что промыслы являются составной частью системы жизнеобеспечения этноса (мордовского, русского, татарского), выражающегося в его воспроизводстве и саморегуляции через предметы и вещи хозяйственного и бытового назначения; промысловая деятельность по-разному сказывалась на составляющих материальной культуры [19].

Сведения о лекарственных травах Мордовии можно почерпнуть в монографии П.П. Голышенкова, дающего описание более 100 дикорастущих и культурных растений, применяемых в лечебной практике [20].

О жилых и хозяйственных постройках, усадебной планировке, интерьере, этнических особенностях быта содержится материал в сборнике «Этнические аспекты современных культурно-бытовых процессов в Мордовской АССР» [21]. Изучением отдельных аспектов духовной культуры русского населения Мордовии занимался В.А. Балашов [22]. В статьях Н.В. Шилова «Культурно-бытовые процессы в мордовском селе и преодоление религиозных пережитков», «Русское население в Мордовии» [23] определены место и роль религиозных праздников, гражданских и семейно-бытовых обрядов в культурно-бытовых процессах по территории Мордовии.

Развитию крестьянской промышленности во 2-й пол. XIX в. на территории Мордовии, условиям труда и быта мастеров, занятых в различных видах промыслов, посвящено пособие Н.В. Нестеровой и О.Б. Михеевой [24].

В последнее время активизировалось изучение традиционной культуры русского народа Республики Мордовия. Жилище и хозяйственные постройки русских нашли отражение в статье Е.А. Кирилловой [25]. Вопросам традиционной пищи русских посвящена статья С.В. Поповой «Культура традиционного питания русских, проживающих в Республике Мордовия» [26]. Институт обычного права русских исследуется в статье О.В. Спициной «Обычное право русских в Республике Мордовия» [27]. Формы игрового общения молодежи у русских Мордовии получили освещение в работах Н.А. Скворцовой [28]. Полотенце в праздничной обрядности мордвы и русских исследовалось Н.Н. Авдошкиной [29]. Роль крестьянской одежды русского населения в семейных и окказиональных обрядах изучалась В.В. Ковалевой [30].

Изучение культуры мордовского народа (материальной и духовной) имеет давнюю и длительную историю. С открытием Русского географического общества (РГО), членами Отделения этнографии – П.И. Мельниковым,

В.Н. Майновым, А.А. Шахматовым, И.Н. Смирновым, С.К. Кузнецовым – были созданы первые монографические исследования по мордве, в которых использованы материалы многочисленных экспедиций по местам расселения мордовского народа.

Известный русский писатель П.И. Мельников (Андрей Печерский) основную часть своей книги «Очерки мордвы» посвятил анализу религиозных верований и обрядов. Он сделал вывод о большом сходстве дохристианских верований и обрядов мордвы и русских. Эта работа П.И. Мельникова явилась первым крупным исследованием мордвы, по существу открытием для широкого круга читателей России [31].

В труде В.Н. Майнова «Очерк юридического быта мордвы», сохранившем научную ценность до сих пор, исследованы нормы обычного права, семейные отношения, пережитки родового строя, имущественные и земельные установления, знаковая система мордвы, этнодемографические процессы жизни мордвы, касающиеся рождаемости, смертности, семейных и общинных обычаев, традиций. Автор привлекает сравнительный материал о соседних с мордвой народах, особенно о русских, прослеживает самобытные и заимствованные черты в «юридическом быте» мордвы. В другом его труде «Остатки мордовской мифологии» предпринята попытка на основе собственных наблюдений и литературных данных реконструировать дохристианские религиозные верования мордвы [32]. М.Е. Евсеев собрал богатый материал по устно-поэтическому творчеству мордвы (сказки, поговорки, пословицы, причитания), описал свадебный обряд. Он стал первым национальным фотографом-ученым, зафиксировавшим многообразие бытовой культуры мордвы. В статье «Мордовская свадьба» он описывает обряды, сопровождавшие сватовство, приготовления к свадьбе; приводит свадебные причитания на мордовском языке с подстрочным переводом на русский язык и нотами. Из числа работ кон. XIX в. следует отметить историко-этнографические очерки И.Н. Смирнова «Мордва».

С середины 1950-х гг. к изучению жизни мордовского населения обратились местные исследователи: Н.П. Макушин [33], В.П. Ежова [34], Н.Ф. Мокшин [35], В. Н. Мартъянов [36], В.Н. Куклин [37], В.Ф. Вавилин [37], В.Ф. Разживин [39], Н.Ф. Беляева [40] и др. В сферу научных интересов Л.И. Никоновой входят проблемы этномедицины, этнопсихологии, традиционная система жизнеобеспечения финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья [41]. Традиционные обряды мордовского народа отражены в работах Г.А. Корнишиной: «Сезонные обряды мордвы», «Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы бытования», «Обряды жизненного цикла у мордвы», «Знаковые функции народной одежды мордвы» и др. Этнопедагогикой и духовной культурой мордвы занимается

Н.Ф. Беляева («Традиционное воспитание детей у мордвы», «Традиционные институты социализации детей и подростков у мордвы» и др.).

Татарский этнос, обладающий самобытной и яркой культурой, издавна привлекал к себе внимание исследователей. Степень изученности проблемы мишарского населения Мордовии различна. Все основные работы XIX – пер. пол. XX вв. касаются вопросов происхождения и этнической истории и носят характер – исторический, этнографический, фольклорный и др. Интерес к происхождению татар-мишарей связан с созывом 4-го Археологического съезда в Казани (1877), после чего появились интересные работы В.А. Казаринова «О мишарях в Чистопольском уезде Казанской губернии»; В.К. Магницкого «Новые данные о мишарях», «Список селений мишарей в Буинском уезде Симбирской губерний»; Е.А. Малова «Сведения о мишарях. Этнографический очерк» [42]. Данные этих работ были использованы в разной мере и в миссионерских целях. В работе Е.А. Малова есть этнографические сведения о преданиях татар-мишарей, об особенностях их имен и фамилий, а также – описание наружности, занятий, костюма.

Начиная со вт. пол. XIX в. ряд исследователей заинтересовался мишарями как особой этнографической группой татар. В этом отношении немалый интерес представляет, из опубликованных в то время, исследование Н. Глебова «О татарах Пензенской губернии» (1860) [43]. Расселению, описанию душевных качеств и гостеприимству татар-мишарей Инсарского, Краснослободского, Саранского уездов уделил внимание Н. Прозин («Татары и татарские деревни», 1866) [44]. Автор отметил, что большинство татарских деревень находятся на ровных низменных местах, и показал отличия татарских домов от русских.

Издания кон. XIX в. посвящены вопросам переселений и расселений татар-мишарей, изучению этнокультурных традиций в промысловой и хозяйственной деятельности, культуре. Работа В.Э. Красовского «Алатырская старина» (1895) важна тем, что в ней указаны направления передвижения татарских мурз мордовского края в Поволжском регионе [45]. Одной из наиболее значительных в данной теме назовем работу Г. Ахмарова «О языке и народности мишарей» (1903), в которой детально анализируется традиционная материальная и духовная культура мишарей Пензенской и Нижегородской губерний, обнаружены аналогии между казанскими татарами и мишарями разных уездов [46].

Во вт. пол. XX в. начинается новый этап в изучения культуры и быта татар-мишарей Мордовии. Организовываются этнографические, фольклорные экспедиции Казанским Институтом языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова АН ССР. Собранные материалы опубликованы Р.Г. Мухамедовой в работах: «Одежда одной из групп темниковских татар», «Некоторые итоги изучения жилища и поселений татарского колхозного крестьянства Мордовии», «Не-

которые результаты этнографического изучения мишарей», «Терминология родства и свойства у татар-мишарей Мордовской АССР», «Культурные взаимосвязи мордовского и татарского народов по данным этнографии»; а также – Л.Т. Махмутовой «Основные характерные черты мишарских говоров на территории Пензенской области» [47].

В обстоятельном исследовании Р.Г. Мухамедовой «Татары-мишари» [48] анализируется материальная и духовная культура мишарей вт. пол. XIX – сер. XX вв., проживающих на территории Мордовии: их расселение, жилище и его декоративное оформление, хозяйственные постройки, пища и утварь, одежда татар Инсарского, Лямбирского, Темниковского районов. Описана темниковская свадьба, представлены основные этапы свадебного обряда, содержатся сведения о родильных обрядах. Интересна для нашей темы глава «Духовная культура», посвященная обрядам в честь различных духов, имеющих отношение к народной медицине (лечебной магии). Рассматривается лечение некоторых болезней средствами животного происхождения, заговорами. В другой монографии Р.Г. Мухамедовой «Татарская народная одежда» [49] подробное описание одежд татар учитывает и особенности одежды мишарей.

Обширный материал по исследуемой проблеме обобщен в коллективной монографии «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» [50]. Немалый вклад в изучение культуры татар-мишарей внесла С. Шарипова. В книге «Тайны здоровья» наиболее интересна для нас глава «Культура питания», в которой приводится материал о запретах и рекомендациях в употреблении пищи, определенных Кораном [51].

В коллективной монографии «Татары» [52], вышедшей в 2001 г., свадебные обряды татар-мишарей Мордовии отражены в публикациях М.М. Акашкина «Современные татарские свадебные обряды», «Традиционные свадебные обряды мордвы и татар-мишарей Республики Мордовия (общность и специфика)», «О некоторых традиционных свадебных обрядах татар-мишарей и мордвы», «Свадебные персонажи мордвы и татар (сравнительный анализ)», «Татаронь свадьбась Лямбирень аймакса» / «Татарская свадьба Лямбирского района», в которых рассматриваются общие и отличительные черты мордовской и татарской свадеб, подробно описана свадьба в Лямбирском районе Мордовии, а также основные участники свадебной церемонии.

Системе жизнеобеспечения татар-мишарей Республики Мордовия посвящены публикации Л.Н. Щанкиной [53], культуре питания татар-мишарей Мордовии – публикации Н.Н. Габитовой «Питание татар-мишарей в системе их жизнеобеспечения», «Культура питания как основа здорового образа жизни» и др., где автор отмечает своеобразие мишарской кухни [54].

Таким образом, одним из основных направлений в этнологической науке сегодня является сохранение и развитие богатейшего культурного наследия,

оставленного нашими предками – мордвой, русскими, татарами и другими народами, населяющими нашу республику. Изучение системы жизнеобеспечения народов, проживающих на территории Мордовии, сохраняет сегодня особую актуальность. Очень важно в современных условиях использовать опыт организации жилой среды, например при планировке поселений, проектировании и строительстве новых домов в сельской местности. Важно учитывать народные традиции в приготовлении пищи, изготовлении одежды, обуви, в трудовой деятельности, семейных отношениях и межнациональных контактах.

Литература

1. См.: *Ломоносов М.В.* О сохранении и приумножении русского народа. – М., 1956; *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. – М., 1839; *Тереженко А.М.* Быт русского народа. – М., 1848; *Бертенсон И.В.* Гигиеническая сторона крестьянского вопроса. – М., 1858; *Михайлов Н.И.* Народные предрассудки. Вера в порчу и врачевание // Библиотека для чтения. – М., 1859. – С. 23–34; *Кребель Р.* Народная медицина и народные средства различных племен Русского царства. – М., 1868; *Забылин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. – М., 1880; *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. – СПб., 1885; *Верецагин Г.Р.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями // ЭО. – М., 1898. – С. 113–151; *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы // Живая старина. – СПб., 1907. – С. 1–24.
2. См.: *Прозин Н.В.* Город Краснослободск и Краснослободский уезд // Памятная книжка Пензенской губернии за 1865, 1866, 1867 гг. – Пенза, 1868. – С. 126–129.
3. См.: *Семенов-Тянь-Шанский П.П.* Географико-статистический словарь Российской империи. – СПб., 1885.
4. См.: *Куфтин Б.А.* Материальная культура русской мещеры. – М., 1926.
5. См.: *Бломквист К.Э.* Общие черты в крестьянском жилище русских и украинцев // СЭ. – 1954. – № 4. – С. 37–39.
6. См.: *Маслова Г.С.* Народная одежда русских, украинцев, белорусов // Восточнославянский сборник. – М., 1956. – С. 122–156.
7. См.: Русские: историко-этнографический атлас. – М., 1967.
8. См.: *Бусыгин Е.П.* Русское сельское население Среднего Поволжья. – Казань, 1966.
9. См.: *Белицер В.Н.* Народная одежда мордвы. – М., 1973.
10. См.: *Фалеева В.А.* Бисерные украшения русских крестьян XIX в. // Труды Государственного Русского музея. – М., 1976.
11. См.: *Будина О.Р.* Город и народные традиции русских / О.Р. Будина, М.Н. Шмелева. – М., 1989.
12. См.: *Лебедева Н.И.* Русская крестьянская одежда XIX – начала XX в. / Н.И. Лебедева, Г.С. Маслова. – М., 1967; *Соснина Н.Н.* Русский традиционный костюм / Н.Н. Соснина, И.И. Шангина. – СПб., 1998.

13. См.: *Федянович Т.П.* Свадебные обряды русских и мордвы Мордовской АССР (сравнительная характеристика) / Этнокультурные процессы в Мордовии // Т.П. Федянович. – Саранск, 1982; *Федянович Т.П.* Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX – 70-ые годы XX в.) / Т.П. Федянович // СЭ. – 1979. – № 2.
14. См.: *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре / А.К. Байбурин. – СПб., 1993.
15. См.: Русские. – М., 1999.
16. См.: *Козлов Ю.Ф.* Быт и нравы России / Ю.Ф. Козлов. – Саранск, 2005.
17. См.: *Назаркин Н.Я.* Народонаселение и охрана здоровья в Мордовии. – Саранск, 1973.
18. См.: *Фирстов И.И.* Рогожно-кулевой промысел в пореформенной Мордовии (1861–1917 гг.) // Материалы по археологии и этнографии Мордовии: Тр. МНИИЯЛИЭ. – Саранск, 1974. – С. 163–170.
19. См.: *Лузгин А.С.* Современное жилище русского сельского населения Мордовской АССР. – Саранск, 1982; *он же.* Жизнь промыслов: Промысловая деятельность крестьян Мордовии во второй половине XIX – начале XX вв. – Саранск, 2002.
20. См.: *Гольищенков П.П.* Лекарственные растения и их использование. – Саранск, 1990.
21. См.: Этнические аспекты современных культурно-бытовых процессов в Мордовской АССР. – Саранск, 1987.
22. См.: Русское население в Мордовии / В.А. Балашов, Н.В. Шилов // РЭ. – 1993. – № 2. – С. 145–162.
23. См.: *Шилов Н.В.* Культурно-бытовые процессы в мордовском селе и преодоление религиозных пережитков // Библиотека Российского этнографа: Сб. статей. – М., 1993. – № 2. – С. 145–162; *он же.* Русское население в Мордовии / В.Н. Шилов // Библиотека Российского этнографа: Сб. статей. – М., 1993. – № 2.
24. См.: *Нестерова Н.В.* Крестьянская промышленность Мордовии во второй половине XIX века / Н.В. Нестерова, О.Б. Михеева. – Саранск, 2000.
25. См.: *Кириллова Е.А.* Традиционное жилище русских Мордовии / VII конгресс этнологов и антропологов России. Доклады и выступления // Е.А. Кириллова. – Саранск, 2007.
26. См.: *Попова С.В.* Культура традиционного питания русских, проживающих в Республике Мордовия / VII конгресс этнологов и антропологов России. Доклады и выступления // С.В. Попова. – Саранск, 2007.
27. См.: *Спицина О.В.* Обычное право русских в Республике Мордовия / VII конгресс этнологов и антропологов России. Доклады и выступления // О.В. Спицина. – Саранск, 2007.
28. См.: *Скворцова Н.А.* Формы игрового общения молодежи у русских мордовского края (конец XIX – начало XX вв.) / Этнокультурное образование: опыт и

перспективы. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции // Н.А. Скворцова. – Саранск, 2008.

29. См.: *Авдошкина Н.Н.* Полотенце в убранстве традиционного жилища мордвы и русских / VII конгресс этнологов и антропологов России. Доклады и выступления // Н.Н. Авдошкина. – Саранск, 2007; *она же.* Полотенце в праздничной обрядности мордвы / Этнокультурное образование: опыт и перспективы. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции // Н.Н. Авдошкина. – Саранск, 2008.

30. См.: *Ковалева В.В.* Роль крестьянской одежды русских мордовского края в семейных и окказиональных обрядах / Этнокультурное образование: опыт и перспективы. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции // В.В. Ковалева. – Саранск, 2008.

31. См.: *Мокишин Н.Ф.* Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. – Саранск, 1993. – С. 94–102.

32. См.: *Юрченков В.А.* Вклад В.Н. Майнова в исследовании истории и культуры мордовского этноса // Этнокультурные процессы в мордовской диаспоре. – Саранск, 2005. – С. 17–35.

33. См.: *Макушин Н.П.* Поселения мордвы на территории Мордовской АССР / Н.П. Макушин // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М., 1963. – С. 147–160; *он же.* Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР / Н.П. Макушин // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М., 1963. – С. 192–209.

34. См.: *Ежова В.П.* Этнографическая характеристика одежды мордовского населения Теньгушевского района МАССР / В.П. Ежова // Ученые записки МГПИ им. Полежаева. – Вып. 4. – Саранск, 1956. – С. 138–154; *она же.* О некоторых этнографических особенностях в культуре мордовского населения Теньгушевского района МАССР / В.П. Ежова // Вопросы этнической истории мордовского народа. Труды Мордовской этнографической экспедиции. Вып. 1. – М., 1960. – С. 210–226.

35. См.: *Мокишин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968.

36. См.: *Мартьянов В.Н.* Памятники прикладного искусства мордвы. – Саранск, 1971.

37. См.: *Кужлин В.Н.* К вопросу о ткачестве у мордвы: (подготовка пряжи к тканью) / В.Н. Кужлин // Труды НИИЯЛИИЭ. – Саранск, 1966. – Вып. 30. – С. 176–188.

38. См.: *Вавилин В.Ф.* Мордовское народное зодчество / В.Ф. Вавилин. – Саранск, 1980.

39. См.: *Разживин В.Ф.* Этнодемографические процессы в Мордовии: Автореферат кандидатской диссертации. – Саранск, 1984.

40. См.: *Балаяева Н.Ф.* Традиционные приемы по уходу за детьми и их воспитание у мордвы: Автореферат кандидатской диссертации. – Саранск, 1986.

41. *Никонова Л.И.* Тайны мордовского целительства. – Саранск, 1995. – 170 с.; *она же.* Традиционная медицина финно-угорских народов Поволжья и Приура-

лья как часть системы их жизнеобеспечения. – Саранск, 2000. – 177 с.; *она же.* От Адама и Евы до наших дней: Очерки народной медицины мордвы. – Саранск, 2000. – 172 с.; *она же.* Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. – Рузаевка, 2000. – 156 с.; *Никонова Л.И., Кандрина И.А.* Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. – Саранск, 2003. – 225 с. и др.

42. См.: *Казаринов В.А.* О мишарях в Чистопольском уезде Казанской губернии // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (далее ИОАИЭ). – Казань, 1883. – Т. 4; *Магницкий В.К.* Новые данные о мишарях // ИОАИЭ. – Казань, 1896. – Т. XIII. – Вып. 6. – С. 561–563; *он же.* Список селений мишарей в Буинском уезде Симбирской губернии // Казань: ИОАИЭ, 1901. – Т. 17. – Вып. 2–3. – С. 75–78; *Малов С.Е.* Сведения о мишарях // Этнографический очерк. ИОАИЭ. – Казань, 1883. – Т. 4. – С. 13–91.

43. См.: *Глебов Н.* О татарах Пензенской губернии // Пензенские губернские ведомости. – 1860. – № 18. – С. 126–129; № 19. – С. 129–130.

44. См.: *Прозин Н.В.* Татары и татарские деревни // Пензенские губернские ведомости. – 1866. – № 30. – С. 250–253; № 32. – С. 268–272.

45. См.: *Красовский В.Э.* Алатырская старина: Сборник исторических очерков В.Э. Красовского. – М., 1895.

46. См.: *Ахмаров Г.Н.* О языке и народности мишарей // ИОАИЭ. – Казань, 1903. – Т. 19. – Вып. 2. – С. 91–160.

47. См.: *Мухамедова Р.Г.* Одежда одной из групп темниковских татар // Труды Казанского филиала АН СССР. Серия гуманитарных наук. – 1959. – Вып. 2. – С. 221–233; *она же.* К вопросу о расселении татар-мишарей // Материалы по татарской диалектологии. – Казань, 1962. – С. 86–92; *она же.* Некоторые итоги изучения жилища и поселения татарского колхозного крестьянства Мордовии // Вопросы истории Татари. – Казань, 1962. – С. 237–256; *она же.* Терминология родства и свойства у татар-мишарей Мордовской АССР // Материалы по татарской диалектологии. – Казань, 1962. – С. 242–281; *она же.* Некоторые результаты этнографического изучения мишарей // Вопросы истории, литературы народов Среднего Поволжья. – Казань, 1965. – С. 45–57; *Махмутова Л.Т.* Основные характерные черты мишарских говоров на территории Пензенской области // Материалы по татарской диалектологии. – Казань, 1962. – С. 125–163.

48. См.: *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. – М., 1972.

49. См.: *Мухамедова Р.Г.* Татарская народная одежда. – Казань, 1997.

50. См.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967.

51. См.: *Шарипова С.* Тайны здоровья. – Казань, 1996.

52. См.: Татары. – М., 2001

53. См.: *Щанкина Л.Н.* Региональные особенности традиций татар-мишарей, проживающих в Мордовии: на примере поверий и обрядов, связанных с жилищем // Этнокультурное образование: опыт и перспективы. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Саранск, 2007 и др.

54. См.: *Габитова Н.Н.* Питание татар-мишарей в системе их жизнеобеспечения // Информационный бюллетень Ассоциации этнографов и антропологов России. – Саранск, 2005. – № 1 (3). – С. 23–39; *она же.* Культура питания как основа здорового образа жизни (к истории вопроса) // Информационный бюллетень Ассоциации этнографов и антропологов России. – Саранск, 2005. – № 2 (4). – С. 26–30; *она же.* Пища татар-мишарей Республики Мордовия // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении / Материалы VIII Межрегиональной научно-практической конференции историков-аграрников Среднего Поволжья. – М., 2005. – С. 417–423.

Современные этнические процессы финно-угорских народов на примере мордвы Урала: результаты этнографической экспедиции 2010 г.

**Л.И. Никонова, Т.Н. Охотина, М.М. Фадеева, Т.В. Аксёнова
(Саранск)**

По данным Всероссийской переписи 2002 г., в Российской Федерации мордвы проживает 843 350 человек, в том числе за пределами Республики Мордовия – 559 489 человек, что составляет 66,3 %, то есть только треть мордовского населения страны проживает в Мордовии. Значительное количество мордвы проживает также на Урале (Свердловская, Челябинская, Курганская обл.), где, по данным переписи 2002 г., численность мордовского населения составила 28929 человек: Свердловская область – 9 702, Челябинская область – 18 138, Курганская область – 1 089 человек. В связи с этим с 25 августа по 4 сентября 2010 г. под руководством завотделом археологии и этнографии Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия Л.И. Никоновой с.н.с. Т.Н. Охотиной и м.н.с. М.М. Фадеевой была совершена этнографическая экспедиция на Урал (в Свердловскую, Челябинскую и Курганскую области) для изучения мордовской диаспоры и определения особенностей ее традиционной культуры. Были собраны историко-этнографический материал от жителей исследуемых областей и документация по истории сел, их заселения, библиотечной системы и традиционной культуре. Сделаны фотографии по материальной и духовной культуре мордвы (2500 шт.), собран иллюстративный материал (фотографии, схемы и карты).

Территория Урала издавна привлекали различные народы разнообразием своих ландшафтов и богатством недр. Его заселение продолжалось на протяжении XVIII–XIX вв. как организованный государством переселенческий поток и вольными («неорганизованными») поселенцами. Этот процесс осо-

бенно усилился после прокладки через Челябинск железной дороги и в результате столыпинских реформ на рубеже XIX–XX вв. На состав населения области, как и всего Урала, большое влияние оказали Первая мировая война, последовавшие за ней революция, индустриализация, коллективизация, Великая Отечественная война и поднятие целины. Большие массы народа перемещались с востока на запад и обратно. Часть их оставалась на Урале [1]. К началу XIX в. мордовские поселенцы дошли до Урала и проникли за Урал – в Сибирь [2]. По переписи населения 1926 г. численность мордвы в Уральской области составляла 5 985 человек (городского населения 384 чел., сельского – 5 601 чел.) [3]. По данным переписей населения, в 1937 г. в Челябинской обл. мордвы проживало 17 557 человек (0,63 % от общего населения) [4], в 1959 г. – 30 540 чел., 1970 г. – 31 915 чел., 1979 г. – 29 306 чел., 1989 г. – 27 095 чел., 2002 г. – 18 138 чел. В Свердловской обл. в 1959 г. – 17 830 чел., 1970 г. – 17 135 чел., 1979 г. – 16 164 чел., 1989 г. – 15 453 чел. (причем 89,7 % из них относились к горожанам) [5], 2002 г. – 9 702 чел. [6]. В Курганской обл. в 1970 г. – 1 881 чел., 1979 г. – 1 600 чел., 1989 г. – 1 569 чел., 2002 г. – 1 089 чел. В Тюменской обл. в 1970 г. – 3 012 чел., 1979 г. – 5 507 чел., 1989 г. – 11 159 чел., 2002 г. – 9 683 чел. [7].

На территории, ныне входящей в Челябинскую область, заметные группы мордвы фиксировались во 2-ой четверти XIX в. При заселении Новолинейного района в состав оренбургских казаков были зачислены мордовские крестьяне из Приуралья и Среднего Поволжья. В 1840-х гг. казаки мордовского происхождения (мокша) являлись преобладающей этнической группой в новолинейных поселках Кулевчинском (472 чел., то есть 47,15 % от общей численности 1001 чел.) и Берлинском (124 чел. – 42,3 % от 293 чел.) [8]. В этих населенных пунктах представители мордвы проживали совместно с калмыками и русскими. В начале XX в. в ходе переселенческого движения появились мордовские крестьянские хутора на территории, ныне относящейся к южным районам Челябинской области (пос. Симбирка Кизилского района). В 1920–1930 гг., соответственно реализации советской переселенческой политики, были основаны мордовские поселки на территории современных Верхнеуральского, Карталышского, Троицкого, Уйского, Чесменского районов; многие из них существуют донныне. Самыми крупными в области населенными пунктами с преобладающим мордовским населением являются пос. Гусары Уйского района, где мордва составляет 71 % от общей численности населения 250 чел., Ивановка Верхнеуральского района (свыше 50 % от 260 чел.), Искра Троицкого района (около 50 % от 157 чел.) [9]. Районы компактного проживания мордвы в сельской местности Свердловской обл. отсутствуют. В 1989 г. здесь было зарегистрировано 2 поселения: д. Ключи Сысертского района и д. Хомутовка г. Первоуральска, в которых отмечен

смешанный состав населения (из русских и мордвы). В Курганской обл. наибольшее количество мордвы проживает в Кетовском (136 чел.), Половинском (75 чел.), Юргамышском (50 чел.) районах. В ходе экспедиции выявлено, что мордовское население переселилось в эти края из современных районов Республики Мордовия и соседних регионов России. Так, в Свердловской обл. был исследован Сысертский район. В пос. Двуреченск Сысертского района мордва переселилась из с. Сабанчеево, с. Дюрки, с. Тарасово, с. Мордовские Дубровки Атяшевского района; в с. Ключи из с. Тарасово, с. Селищи, с. Сабанчеево Атяшевского района. Полевые материалы свидетельствуют о том, что мордовское население переселилось в этот край в конце Великой Отечественной войны (в 1943–1944) и в послевоенные годы.

В Челябинской обл. был исследован Троицкий район. Мордва, проживающие в пос. Искра, – выходцы из с. Коласево, с. Манадыши, с. Кечушево, с. Луньга Ардатовского района; в пос. Садовое – из д. Новая Кярьга, д. Клопинки, с. Новочадово Атюрьевского района; в с. Скалистое – из д. Новая Кярьга Атюрьевского района, с. Каласево, с. Кечушево, с. Сурадевка, с. Манадыш 2, д. Луньга Ардатовского района; в пос. Каменная речка – из с. Мордовские Парки Краснослободского района. По словам информаторов, мордва стали переселяться сюда в довоенные годы (с 1927 г.) в связи с малоземельем в Мордовии и раскулачиванием.

В Курганской обл. было исследовано 3 района: Кетовский, Юргамышский, Половинский. Мордовские переселенцы с. Меньшиково Кетовского района явились выходцами из с. Парамоново Альменевского района Нижегородской обл.; с. Садовое Кетовского района – из с. Чукалы и с. Пиксяси Ардатовского района; с. Горохово Юргамышского района – из Березовского района Нижегородской обл., с. Турдаки Кочкуровского района РМ, г. Ковылкино, с. Шингарино Ковылкинского района; с. Гагарье Юргамышского района – из с. Линевка Белинского района Пензенской обл.; с. Башкирское Половинского района – из с. Польское Ардашево, д. Каляево Темниковского района, с. Мордовская Козловка Атюрьевского района. Мордовские переселенцы стали селиться здесь в довоенные (с 1939 г.) и послевоенные годы в связи с неурожаем и нехваткой продовольствия.

Таким образом, в результате опроса населения удалось выяснить, что переселения были добровольными и вынужденными. Основная масса мордовского населения была занята в сельском хозяйстве, главным образом – в земледелии. Сравнительно небольшая часть работала на местных промышленных предприятиях, занималась кустарными промыслами. Характерными особенностями было то, что мордва переселялась по несколько семей из одной деревни. Основу экономического быта у мордовского населения издавна составляло земледелие. Эта основная отрасль хозяйства развивалась по

мере заселения различных территорий и в разных районах, в зависимости от природных условий, приобретала свои особенности.

Одним из основных факторов, влияющих на материальную и духовную культуру этноса, является географическая среда. От климата, ландшафта, почвы, наличия тех или иных природных ресурсов зависит хозяйственная деятельность этноса. Урал является одним из привлекательных регионов России, его природные богатства обеспечивают возможность и промышленного, и сельскохозяйственного развития.

В хозяйстве мордовских переселенцев значительное место занимали домашние и кустарные промыслы: обработка волокна, шерсти, древесины и ряда других продуктов крестьянского хозяйства. Так, в с. Ключи Сысертского района Свердловской обл. плотниками были: Абрамовы, Галкины, Катаевы, Василий Федорович Родин, Василий Петрович Елескин, Михаил Карпович Ашаев и др. Они строили дома не только у себя, но и в соседних селениях – Фомино, Дубровке, Двуреченске; в пос. Искра Троицкого района Челябинской обл. плотниками были – Иван Васильевич Родионов, Александр Верясов, Иван Сланин, Александр Стечкин (умерли). Они строили дома, делали рамы, двери, срубы покупали. В селе была плотническая мастерская, но в другие селения плотники не выезжали. Они же были бондарями, делали бочки, сани, телеги. В с. Скалистое Троицкого района Челябинской обл. плотником и столяром был Герасим Семенович Равочкин. В с. Горохово Юргамышского района Курганской области Степан Никифорович Разманов – строил дома, был мастером на все руки. В с. Башкирка Половинского района Курганской обл. плотническим ремеслом занимались – Василий Дмитриевич Наумов, 1949 г.р., многим в селе он делал красивые наличники, Семен Иванович Матвеев, 1966 г.р. и др. Почти в каждом селе были свои печники. Так, в с. Ключи Сысертского района Свердловской обл. известны печники: Михаил Карпович Ашаев, Василий Петрович Елескин. Если их плохо отблагодарили, то могли озорствовать – перо на веревочке опускали в трубу, труба начинала выгть. В пос. Искра Троицкого района Челябинской обл. печи клали – Михаил Логинович Клемашов, 1919 г.р. (умер), Николай Никифорович Сидоров, 1934 г.р. (умер) и др.

Большое значение в хозяйстве крестьян имели кузнечные изделия, кузнецы пользовались большим почетом среди населения. Например, в пос. Искра Троицкого района Челябинской обл. кузнецом был – Климашов; в с. Скалистое того же района кузнечным ремеслом занимался – Михаил Игнатьевич Еремкин. Среди мордвы были и мельники, например, в пос. Искра Троицкого района мельником был Филипп Семенович Равочкин.

Для мордвы, живущей в Мордовии, издавна характерно занятие пчеловодством. Переселившись на новое место, мордва продолжала держать пчел. Так, в с. Ключи Сысертского района Свердловской обл. известны пчеловоды

Николай Николаевич Батяркин. В пос. Искра Троицкого района Челябинской обл. пчел многие разводили: Михаил Клемашов, Александр Иванович Сланин, Татьяна Тимофеевна и Елизавета Тимофеевна Родионовы – но они все умерли; а сейчас держат – Николай Иванович Исайкин, 1934 г.р., Николай Александрович Дедин, Александр Михайлович Сланин, Сергей Викторович Малышев, Александр Иванович Исайкин, Татьяна Сергеевна Кужанкулова и др. В с. Скалистое Троицкого района Челябинской обл. пчеловодством занимался Александр Герасимович Равочкин. В с. Горохово Юргамышского района Курганской обл. пчел держал Степан Никифорович Разманов. В с. Башкирка Половинского района Курганской области три пчелосемьи держит Василий Дмитриевич Наумов. По словам информаторов, раньше очень многие из мордвы держали пчел, сейчас – уже единицы.

Основные типы селения в исследуемых регионах – города, поселки, села и деревни. Планировка поселений – уличная. Все исследуемые населенные пункты, где проживает мордовское население, – смешанные, чаще всего проживают с русским, украинским, белорусским, татарским и др. народами. В пер. пол. XX в. переселенцы жили в пластовых избушках (пластушки). Делались они так: на целине нарезали пласты земли длиной около 2 м и шириной в 0,5 м. Эти пласты накладывали один на другой и так наращивали стены. Крышу делали из жердей, хвороста и сверху засыпали глиной. Слой крыши – полметра. Пол был тоже глиняный, смешанной с навозом, его надо было регулярно подмазывать. Так, с. Скалистом Троицкого района Челябинской обл. до 1950-х гг. жили в землянках, саманных домах. Затем стали переезжать в деревянные дома. На исследуемых территориях дома строили из сосны. Внутренняя площадь определялась длиной бревен. Высота сруба зависела от числа уложенных в него венцов. Обычно высота срубов колеблется от 18 до 21 венцов. В качестве конопатки пазов сруба между венцами использовали мох [10]. Дома строили «в чашу». В лесу заготавливали лес специальные заготовители совхоза. Сельчане у них закупали лес или срубы. Если закупали бревна, то хозяева вывозили сами на быках или на машинах, тракторах. На земле выкладывали стулья из дикого плоского камня. Сруб рубят, собирают и складывают в избу. Дом (крыша) был покрыт досками (не железом). Повсеместно устраивали помочи (помогало до 10 человек). Для всех помогающих накрывали стол.

Окна прорубали посередине стен, то есть расстояние от пола до окна равно расстоянию от окна до потолка. Большинство окон с одним ставнем-наличником, который закрывался на болт изнутри. В с. Ключи Сысертского района Свердловской обл. крыльцо и сени несколько выше избы, так что под полом сеней образуется пространство, служившее наподобие кладовки для различного хозяйственного добра. Двери в сени с улицы и из сеней в избу делались из толстых плах – 5–8 см. Крепились двери на крепких, глухих железных петлях. Изнутри двери

закрывались на крючки, а некоторые – даже на врезные массивные замки. Чердаки служили для сушки веников, кож, мешков и т.д. Крыши делали двускатные с выдающимся коньком фигурной формы. Верхние бревна с фасадной стороны домов выдавались несколько вперед, как бы поддерживая крышу и в то же время образуя небольшой навесик, предохраняющий стену от дождя.

Внутреннее помещение жилой избы состояло из нескольких комнат. Стены изнутри штукатурили, а затем красили известью или краской. В новых домах стены клеили обоями. Для отопления жилища и выпечки хлеба в доме делали печь. Она, как правило, стояла у входа, с правой или с левой стороны, и занимала до 1/4 жилой площади. Печи делали из кирпича. Раньше топили кизяком из коровьего помета с соломой. Набирали в огороженное место (на огороде, во дворе) навоз, в это место загоняли лошадей или быков и гоняли их по кругу для размешивания массы. Одновременно подливали воду. Как образуется однородное месиво, собирали лопатами в кучу и раскладывали в формы. Все лето их сушили, складывали в виде пирамид. На зиму готовили до 2000 штук, в один затоп нужно было примерно 10–12 таких кирпичей-кизяков [11]. Переселенцы, приехавшие уже в более позднее время, после 1960-х гг., чаще всего размещались в уже готовых домах, общежитиях и др.

Усадьба включала в себя хозяйственные постройки для крупного и мелкого рогатого скота, дощатые сараи для хранения дров, амбары, погреб, баня и др. В каждом селе была одна баня, общая или частная. Вначале это была баня-землянка. Ее делали из дерна: распахивали целину, нарезали пластинами по 1 м x 40 см. Укладывали снизу друг на друга и так – доверху. Наверху, где должен устраиваться потолок, вначале клали 2 матицы и на них прокладывали тоненькие березовые жердочки вдоль по периметру всего потолка. На них раскладывали хворост и сверху месиво из глины толщиной 0,5 м, утаптывали ее, чтобы не промокала от дождя, хотя нередко это не спасало. Баня обычно была размером 4 м x 4 м. Мыться заходили несколько человек. Мужчины, потом – женщины с детьми. Полок делали из досок. Веники березовые. Под полком вырывали яму, а после мытья оттуда вычерпывали воду. Бани топились по-черному. Печь – из дикого камня. Чаны чугунные. Предбанник тоже из дерна [12]. Позже стали делать саманные бани, сейчас – из сосны или шпальные. Из березы не делают, так как она быстро гниет. Сараи раньше делали глинобитные или из пласта земли, крытые соломой [13]. Сейчас хозяйственные постройки делают из шпал – зимние, из досок – летние [14].

Еще одной областью материальной культуры, сохраняющей бытование до настоящего времени, является национальная пища. Мордовское население обязательно пекло разнообразные мучные изделия, составлявшие повседневную, праздничную и обрядовую пищу: пироги, пышки, лепешки, ватрушки и др. Пироги («каймак», «прякат») выпекали преимущественно из кислого

теста с различной начинкой: мясом, картошкой, редькой, капустой, пшенной кашей, творогом, рыбой, малиной, морковью, свеклой, маком и др. Раньше пироги пекли в русской печке и обязательно – на праздники. В пос. Искра Троицкого района Челябинской обл. на Пасху всегда делали лапшевник, пирог картофельный со сметаной (шаньга) [15]. Тесто замешивали следующим образом: в муку добавляются яйца, масло, сахар, маргарин и дрожжи (кипятят хмель, затем добавляют муку и закваску). Повсеместно мордовское население готовило блины («пачалксетъ»), как с начинкой, так и без нее. Для начинки использовали творог, мясо и др. Выпекались блины, как правило, толстыми. По словам информаторов, раньше, когда в пос. Искра были печи, пекли пшеничные блины, из размолотого пшена или на жидко сваренной пшенной каше. Теперь пекут в основном из манки. Ели блины с молоком и маслом [16]. В с. Башкирка Половинского района Курганской обл. мордовскими называют блины с манкой – «манные блины» («пачат»). По словам информаторов, мордовские пшеничные и манные блины очень полюбились местным жителям. Их часто просят готовить на районные праздники [17]. Одним из самых распространенных блюд был лапшевник, салма [18]. По сведениям информаторов, без пирогов, блинов и лапшевника не обходился ни один праздник.

Мясные продукты в меню мордовского народа занимали сравнительно небольшое место. Широко бытовали они в праздничной и обрядовой пище. Распространен был холодец (студень) [19]. Повсеместно готовили пельмени – с различной начинкой: мясной, капустной, картофельной и др. В с. Ключи Сысертского района Свердловской обл. мордовскими считаются пельмени большие (с мясом, картошкой, редькой, грибами, капустой) [20]. По словам жительницы с. Искра Троицкого района Челябинской обл. Марии Николаевны Винтовкиной, 1951 г.р., по субботам после бани обязательно были пельмени. В большом количестве мордва употребляет рыбу – в копченом и соленом виде, летом чаще в жареном, запеченном виде. Из рыбы делают так называемую «мордовскую икру» следующим образом: к консервам в масле или в томате добавляется жареная манка, все кипятится и добавляется жареная морковь [21]. Кроме того, готовили всевозможные супы, щи, борщи, окрошки. Одним из основных повседневных и праздничных блюд была пшенная каша, ее запекали в печке с молоком, получалась рассыпчатая.

Повсеместно важное место в питании мордвы занимало молоко. Из него делали сыр, масло, творог. Наиболее широко приготавливалось кислое молоко (чапамо ловцо). Обычно его готовили из снятого кипяченого или топленого молока, которое охлаждали до температуры парного и смешивали с закваской – старой простоквашей.

Широко практикуется заготовка овощей и фруктов на зиму: традиционное соленье капусты, огурцов, помидоров, сушение фруктов и ягод и новое – мари-

нование, пастеризация, консервирование овощей, фруктов, мяса. Обогатился пищевой рацион мордвы за счет новых блюд, заимствованных из города и кулинарии других народов (пельмени, беляши, шашлык и т.п.).

В результате многовекового соседства и общения с разными народами, влияния различных религий, жизни в одинаковых природных и социально-экологических условиях духовная культура мордвы впитала в себя много общих черт в хозяйстве и культуре. Наряду с этим многие традиционные особенности трансформируются, исчезают или, наоборот, получают дальнейшее развитие и распространение [22].

Традиционно обряды разделяли на две большие группы: семейные (свадебные, родильные, похоронные, поминальные) и календарные – связанные с трудовой деятельностью. Иногда обряды складываются в зависимости от состава участников: общественные (общесельские, межсельские), семейно-родовые и индивидуальные (обряды от порчи, болезней, приворожение) [23].

Мордовская свадьба – это самое интересное и уникальное по традиционному масштабу торжество, сохранившее свое значение до настоящего времени [24]. Свадебный обряд – явление, в котором отразились прежние формы семьи, взаимоотношения ее членов, их правовое положение, следы культурных контактов мордвы с соседними народами. Говоря о мордовской свадьбе на Урале, нужно отметить, что, вследствие ряда причин (проживание в иноэтнической среде, удаленность от родовой территории, отсутствие связи с ней), в структуре свадебного обряда произошли изменения. Современная мордовская свадьба вобрала в себя много новых, общероссийских свадебных традиций, при сохранении некоторых элементов традиционной свадьбы [25].

В научной литературе принято делить мордовский свадебный цикл на три этапа: предсвадебный, собственно свадьба и послесвадебный. Если свадьба проходила по ранней договоренности, то вторым этапом являлось сватовство [26]. Родители жениха отправляли сватов в дом невесты, обычно это были близкие родственники. В этот день назначали дату свадьбы и договаривались о расходах [27]. Сватать ходили днем, с собой брали хлеб (э. – «шумбра кше»), «курник» с рисом и яйцами (нельзя сладкий курник – мало будет потомства), вино [28]. Перед свадьбой в доме невесты устраивался девичник. Этот обряд символизировал прощание невесты со своей родней и подругами. Собирались все родственницы и подружки «на кашу», в основном готовили пшенную. После этого шли в дом к жениху, взяв с собой зеркало и полотенце, по словам информатора, «для богатства будущей пары» [29]. Прежде свадьбы гуляли осенью, после уборки урожая [30], в течение 2–3 дней, которые завершались обязательным застольем. Очень рано, около восьми часов утра, молодежь забирала крестную и крестного жениха, после чего, вместе с женихом, шли за невестой [31]. Сейчас принято выкупать невесту, а раньше жених выкупали стол – клал на него деньги. Кроме

того, крестный жениха раздавал маленькое круглое печенье всем гостям невесты [32]. После росписи крестная сваха снимала с головы невесты венок и повязывала платок, затем молодожены шли к родителям, которые встречали их с иконами, хлебом, украшенным елочкой и двумя голубками, солью. Каравай стоял всю свадьбу, затем елочка поджигалась, а голубки съедались [33]. Родители благословляли молодых, одевали крестики на ленточке [34], обсыпали зерном и хмелем. Вечером близкая родня жениха (только мужчины) ходила смотреть невесту, на ее колени клали деньги. В первый же день мать невесты снимала с нее повязанный крестной свахой платок и повязывала свой [35].

Во второй день свадьбы рано утром сват катал разряженную тещу в крыльце по улице. Молодожены продавали бантики, которые крепились на грудь гостям [36], они же являлись свидетельством того, что невеста вышла замуж «честной» [37], и ложки, чтобы гости смогли поесть уху [38]. Невеста раздавала детям всякую мелочь. Кроме того, в дом заносили солому, смешивали ее с деньгами (монетами), а невеста выкупала веник и подметала сор. Гости в это время смотрели, какова молодая жена в хозяйстве. Затем жених «колол дрова», для чего выбирали пенек с большим количеством сучков, в него вбивали монеты, а жених должен был их оттуда извлечь. В этот же день жених дарил матери невесты «голубков» из теста для успокоения, чтобы она не скучала по дочери, а крестный жениха раздавал гостям украшения из хлеба [39].

На третий день «тушили свадьбу» [40]. Родственники приходили к молодоженам в гости, разжигали под их окном костер, прыгали через него, веселились, после чего все вместе тушили огонь [41]. В некоторых районах на второй и третий дни свадьбы молодожены ходили по домам своих гостей [42].

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что процесс адаптации переселенцев из Мордовии происходил в нескольких направлениях. При переселении на новое место жительства заимствовались многие элементы материальной и духовной культуры населения Урала. В то же время мордва продолжает сохранять свою самобытность, которая проявляется в пище, праздниках, обрядах и др.

Литература

1. URL: http://www.protown.ru/russia/obl/articles/articles_1531.html (дата обращения: 19.05.10).
2. См.: *Козлов В.И.* Расселение мордвы (исторический очерк) // Вопросы этнической истории мордовского народа. – Труды мордовской этнографической экспедиции. – Вып. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 19.
3. См.: Всесоюзная перепись населения 1926 г., IV. 103–107
4. См.: *Балашов В.А., Волкова М.С., Мокшин Н.Ф., Шитов В.Н., Юрченков В.А.* Мордва // Энциклопедия Мордовии. – Саранск, 2004. – Т. 2. – С. 18.

5. Интернет-источник: Народы Среднего Урала в структуре сельского расселения (XX в.), Л.Н. Мазур. [http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0049\(01_13-2007\)&xsl=showArticle.xslt&id=a17&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0049(01_13-2007)&xsl=showArticle.xslt&id=a17&doc=../content.jsp)

6. См.: *Балашов В.А., Волкова М.С., Мокшин Н.Ф., Шитов В.Н., Юрченков В.А.* Указ. соч. С. 19.

7. Национальный состав населения Республики Мордовия // Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. – Саранск, 2005. – С. 58–94.

8. См.: *Рыбалко А.А.* Мордва / А.А. Рыбалко // Челябинская область: энциклопедия / гл. ред. К.Н. Бочкарев. – Челябинск: Каменный пояс, 2008. – Т. 4. – М-О. – С. 377.

9. См.: Там же.

10. ПМА: Равочкин Иван Иванович, 1938 г.р. пос. Скалистый. Троицкий р-на Челябинской обл., зап. 2010 г.

11. Там же.

12. Там же.

13. ПМА: Исайкин Николай Иванович, 1936 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.

14. ПМА Матвеев Семен Иванович, 1966 г.р., с. Башкирка Половинского района Курганской обл., зап. 2010 г.

15. ПМА: Арзамасова (Девяткина) Тамара Ивановна, 1947 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.

16. ПМА: Первушкина (Сазанова) Евдокия Петровна, 1926 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.

17. ПМА: Наумова Татьяна Гавриловна, 1947 г.р., с. Башкирка Половинского района Курганской обл., зап. 2010 г.

18. ПМА: Гутрина (Баных) Раиса Андреевна, 1954 г.р., пос. Двуреченск Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.

19. ПМА: Арзамасова (Девяткина) Тамара Ивановна, 1947 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.

20. ПМА: Воробьева (Кожяева) Анастасия Александровна, 1951 г.р., с. Ключи Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.

21. ПМА: Корайкина Любовь Петровна, 1945 г.р., пос. Двуреченск Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.

22. См.: *Овчарова М.А.* Свадебная обрядность мордвы. URL: <http://new.hist.asu.ru/biblio/derevnia2/10.html> (дата обращения: 26.09.2010).

23. URL: <http://www.zubova-poliana.ru/history-traditions.htm> (дата обращения: 26.09.2010).

24. См.: *Гаушева Т.И.* Мордва: этнографический очерк. URL: <http://www.torama.ru> (дата обращения: 26.09.2010).

25. См.: *Овчарова М.А.* Указ соч.

26. См.: Там же.

27. ПМА: Воробьева (Кажяева) Анастасия Александровна, 1951 г.р., с. Ключи Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.

28. ПМА: Живаева (Родина) Евдокия Федоровна, 1937 г.р., с. Ключи Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.
29. Там же
30. ПМА: Исайкин Николай Иванович, 1936 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
31. ПМА: Беговатова (Климашова) Мария Александровна, 1934 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
32. ПМА: Живаева (Родина) Евдокия Федоровна, 1937 г.р., с. Ключи Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.
33. ПМА: Тараканова Антонина Кузьминична, 1926 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
34. ПМА: Беговатова (Климашова) Мария Александровна, 1934 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
35. ПМА: Миронова (Барышева) Пелагея Михайловна, 1952 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
36. ПМА: Кажаяева Надежда Николаевна, 1954 г.р., пос. Двуреченск Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.
37. ПМА: Матвеева (Наумова) Зинаида Дмитриевна, 1947 г.р., с. Башкирское Половинского района Курганской обл., зап. 2010 г.
38. ПМА: Карайкина (Федотова) Любовь Петровна, 1945 г.р., пос. Двуреченск Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.
39. ПМА: Живаева (Родина) Евдокия Федоровна, 1937 г.р., с. Ключи Сысертского района Свердловской обл., зап. 2010 г.
40. ПМА: Малышева (Маколова) Нина Сергеевна, 1948 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
41. ПМА: Галочкина (Малышева) Раиса Николаевна, 1944 г.р., пос. Искра Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.
42. ПМА: Равочкина (Татаркина) Просковья Ивановна, 1927 г.р., пос. Скалистый Троицкого района Челябинской обл., зап. 2010 г.

Отношение жителей Удмуртской Республики к вопросам русско-удмуртского билингвизма

**Э.Р. Хакимов, Е.Г. Трусова
(Ижевск)**

Проблема

Немалое количество современных государственных образований признают два языка в качестве государственных. Как правило, это страны, в которых имеется две многочисленные диаспоры, так что политика признания билинг-

визма призвана обеспечить межкультурное взаимодействие и удовлетворение потребности населения в использовании «родного» языка в различных сферах жизнедеятельности. Однако разные группы населения могут по-разному оценивать перспективность обоих государственных языков, и в некоторых случаях возможна опасность постепенного исчезновения одного из языков как все менее престижного. Так, в выступлении Энрике Лопеса на днях испанской культуры в Удмуртском госуниверситете в октябре 2010 г. было отмечено, что каталонский язык, официально признанный в испанской провинции Каталония, снизил «уровень престижности» с 48 % населения в 2000 г. до 38 % в 2008. Он сохраняется как язык малых городов и деревни, но стремительно теряет свои позиции в больших городах.

Цель нашего исследования: выяснить отношение нескольких групп населения Удмуртской Республики к вопросам русско-удмуртского билингвизма и степень перспективности обоих языков, а также проанализировать результаты опроса.

Исследованность проблемы

В коллективной монографии (2008) современная этноязыковая ситуация в Удмуртии характеризуется как сложная и неоднозначная, требующая от правительства и общественности принятия специальных мер для подготовки общественного мнения к мысли о необходимости и престижности билингвизма и владения как минимум двумя государственными языками.

В своей кандидатской диссертации Е.А. Торохова приходит к выводу, что «...позиции русского языка в Удмуртии достаточно прочны во всех коммуникативных сферах, удмуртский и татарский языки используются в сфере народного образования (в национальных школах, а в качестве предмета преподавания – и в русскоязычных школах). Однако лица, обучающиеся в национальных школах, не могут продолжить дальнейшее образование на родном языке, поскольку высшее и средне-специальное образование осуществляется практически на русском языке. На удмуртском и татарском языках ведутся теле- и радиовещание, издаются газеты и журналы. Но «позиции удмуртского языка значительно уступают русскому, поскольку потребность в нем ограничивается названными выше сферами» [1, с. 34].

Автор в диссертации приводит результаты этносоциологического исследования языковой ориентации молодежи Удмуртии 1994 года, показавшего что на тот момент существовала тенденция увеличения числа удмуртов и татар, отказывающихся от коммуникации на своем родном языке: свободно владели языком своего этноса в городах 98 % русских, 17 % удмуртов, 18 % татар, а плохо знали родной язык 2 % русских, 47 % удмуртов, 67 % татар. По сравнению с материалами подобного исследования 1990 г. заметно уменьши-

лось число лиц, свободно владеющих языком своей национальности: у удмуртов на 11 % (с 28 % до 17 %), у татар на 13 % (с 31 % до 18 %). По-видимому, молодежь все больше и больше предпочитала русский язык как способ внутриэтнического общения и межнационального взаимодействия [1].

Описание исследования

Объектом данного исследования (2009) являются представления жителей республики Удмуртия о роли и значении русского и удмуртского языков. Метод исследования – анкетирование. Анкеты были предоставлены нам в рамках проекта «Финский и русский как лингва франка». Заполнили их четыре группы: I – жители удмуртских деревень; II – жители Ижевска, отдавшие своих детей в удмуртские классы; III – студенты специальности «Удмуртская филология» УдГУ; IV – студенты специальности «Социальная педагогика» того же университета.

I. Сельские жители, 100 % указали себя удмуртами, родной язык – удмуртский, при этом 100 % – «отлично» владеют и удмуртским, и русским языками, то есть являются билингвами. Из селян, имеющих более высокий уровень образования (от неполного среднего, среднего, среднего специального – до незаконченного высшего, высшего), больше согласных с тем, что «удмурты должны учить русский язык», и меньше считающих, что «среди удмуртов много состоятельных работодателей и бизнесменов» (здесь и далее, ранговая корреляция, значимость связей $p \leq 0,05$). То есть рост уровня образования, осуществляемого в республике на русском языке, повышает у сельских удмуртов уверенность в необходимости его для самореализации (продвижения в карьере и повышения статуса). С другой стороны, чем выше экономическое состояние семей респондентов, тем чаще они считают, что «русский язык и культура через 20–30 лет будут более сильными по сравнению с нынешним положением». То есть рост уровня благосостояния сельских удмуртов связан с повышением оценки перспектив русского языка.

II. Жителей Ижевска. Этнический состав – 50 % русские, 32,1 % удмурты, 17,9 % татары. Родной язык у 28,5 % – удмуртский, у 67,9 % – русский, у 7,1 % – татарский (два родных языка у 7,1 %). 75 % жителей города не видят разницы между русскими и удмуртами «по своей натуре». Проверка корреляционных связей позволила определить, что 1) чем моложе эти горожане, тем чаще считают, что «в Удмуртии можно жить, не зная удмуртского языка» и что «русские в Удмуртии очень состоятельные»; 2) чем более высокий уровень образования имеют горожане (от неполного среднего до уровня кандидата наук), тем чаще считают, что «русский язык и культура через 20–30 лет будут более сильными по сравнению с нынешним положением», а также чаще не согласны, что «в Удмуртии можно жить, не зная русского языка». Так

же, как и в предыдущей группе, рост уровня образования (на русском языке) повышает у городских жителей оценку перспективности русского языка, а также уверенность в необходимости владения им.

Проверка достоверности различий между этими двумя группами (U-критерий Манна-Уитни) относительно вопросов, связанных с языками, позволил определить, что жители удмуртских деревень гораздо чаще считают, что 1) удмуртский язык и культура через 20–30 лет будут «слабее» по сравнению с нынешним положением; 2) в Удмуртии мало СМИ на удмуртском языке (газет, радио- и телепередач, интернет-порталов); 3) и русские, и удмурты должны учить удмуртский язык. Также жители удмуртских деревень гораздо чаще считают, что численность удмуртов в республике быстро уменьшается и что удмурты в удмуртском обществе совсем не активны и не сильны. Таким образом, для сельских удмуртов в целом гораздо выше ценность русско-удмуртского билингвизма и они считают, что русские должны становиться билингвами. При этом сельские удмурты считают, что владение русским языком позволяет становиться более «сильными». Горожане же в основном не считают, что русские должны становиться русско-удмуртскими билингвами.

Достоверных различий нет, и значит, обе группы примерно одинаково оценивают хорошие перспективы русского языка в Удмуртии через 20–30 лет; количество русскоязычных СМИ; согласие в том, что в республике нельзя жить, не зная русского языка, и что можно жить, не зная удмуртского языка, что удмурты должны учить русский язык; одинаково оценивают высокую меру использования русского и низкую – удмуртского языков в образовании в республике.

III. Студенты специальности «Удмуртская филология», 100 % указавшие себя удмуртами и 100% – «отлично» владеют и удмуртским, и русским языками, то есть – удмуртско-русские билингвы. У 100 % родной язык – удмуртский, при этом 17,4 % – указали два родных языка: удмуртский и русский.

IV. Студенты специальности «Социальная педагогика», этнический состав – 69,2 % русские, 19,2 % удмурты, 11,5 % татары, 3,8 % чуваша, 3,8 % украинцы; у 15,4 % – двойная этничность. Родной язык у 67,9 % – русский, у 28,5 % – удмуртский, у 7,1 % – татарский; у 7,1 % – два родных языка. Если 61,5 % студентов в IV группе не видят разницы между русскими и удмуртами «по своей натуре», «стилю жизни» и «ценностям», то в III – таких оказалось лишь 34,8 %. То есть переезд на учебу из удмуртской деревни в город с преобладанием русскоговорящих людей приводит к повышению межкультурной чувствительности.

Проверка достоверности различий между этими двумя (III и IV) группами позволила выявить следующее: студенты удмуртской филологии гораздо чаще не соглашались, что «в Удмуртии можно жить, не зная удмуртского

языка»; и гораздо чаще считают, что русские должны учить удмуртский язык, а удмурты должны учить и удмуртский, и русский. При этом они чаще считают, что 1) среди удмуртов мало состоятельных работодателей и бизнесменов, 2) удмуртская культура недостаточно представлена в СМИ Удмуртии, 3) «не похож на меня» человек, который «считает, что традиционные ценности и стиль жизни не актуальны в современной быстрой жизни», «готов жить и работать повсюду, где есть благоприятные условия», 4) «похож на меня» такой человек: «чистота языка и культуры для него важны; он старается избегать чуждых влияний в своем языке и в своей культуре», «ему важно знать свои корни; он высоко ценит родную культуру, свое происхождение», «он считает важным передавать другим культуру своих предков. Ему важно, чтобы его дети уважали традиции и обычаи». Отношение студентов удмуртской филологии к русско-удмуртскому билингвизму положительное, при этом они гораздо сильнее, чем студенты другой гуманитарной специальности, считают, что билингвами должны становиться русские.

Нет достоверных различий, и значит, обе группы студентов примерно одинаково оценивают 1) перспективы развития русского языка и перспективы ослабления удмуртского языка в Удмуртии через 20 IV 30 лет; 2) достаточно высокую важность и русского, и удмуртского языков; высокую меру использования русского и низкую – удмуртского языков в образовании в республике.

Сравнение удмуртов и русских во всей выборке выявило следующие статистически достоверные различия: русские гораздо чаще считают, что в Удмуртии «высоко ценятся культура и традиции русских», «высоко ценится удмуртский язык»; русские чаще не согласны, что «русские должны учить удмуртский язык», что «удмурты должны учить русский язык» и что «удмурты должны учить удмуртский язык». Выявлено одно достоверное различие между татарами и русскими: русские гораздо чаще согласны, что «удмурты уделяют своей культуре слишком мало внимания».

Проверка достоверности различий между горожанами и жителями деревни независимо от национальности выявили следующее: горожане чаще считают, что среди удмуртов довольно много «известных деятелей культуры (писателей, актеров, художников, певцов, ученых, журналистов)», но «численность удмуртов в Удмуртии уменьшается», что «удмуртский язык и культура через 20–30 лет, по сравнению с нынешним положением, будут менее сильными».

Сравнение группы «моно-культурные» и «би-культурные» (указавшие, что они имеют двойную этническую идентичность и/или два «родных языка») выявило следующие статистически достоверные различия: би-культурные гораздо чаще считают, что «высоко ценится в Удмуртии русский язык», го-

раздо чаще не согласны, что «в Удмуртии можно жить, не зная русского языка», «удмурты уделяют своей культуре слишком мало внимания» и «русские должны учить удмуртский язык», гораздо чаще, что они похожи на человека, который «не привязан к одному месту; готов жить и работать повсюду, где есть благоприятные условия» и не похожи на того, кто «считает важным передавать другим культуру своих предков, ему важно, чтобы его дети уважали традиции и обычаи» и «чистота языка и культуры для него важны, он старается избегать чуждых влияний в своем языке и в своей культуре». По-видимому, би-культурность – это признак маргинальности.

Таким образом, проведенное исследование позволило выявить некоторые различия в отношении разных групп Удмуртской Республики к вопросам русско-удмуртского билингвизма и перспективности русского и удмуртского языков.

Литературы

1. *Торохова Е.А.* Региональный вариант русского литературного языка, функционирующий на территории Удмуртии: Социолингвистический аспект: дисс. ... канд. филол. н.: 10.02.01. – Ижевск, 2005. – 236 с.
2. Языковое и этническое возрождение в Удмуртии: от политики к культурному многообразию: коллективная монография / Под научной редакцией К. Уильямса, А. Баранова, Л. Федоровой, В. Воронцова. Удмуртский госуниверситет. – Ижевск, 2008. – 252 с.

Традиционные способы заготовки сена у горнолесных башкир в XX в.

З.Ф. Хасанова
(Уфа)

Несмотря на все достижения научно-технического прогресса, существующие в наши дни, многие традиции и обычаи, уходящие корнями в далекое прошлое, продолжают сохранять свои позиции и в жизни современного человека. Особенно четко они проявляются в хозяйственной сфере отдаленных от городов сельских районов и населенных пунктов.

Основным занятием башкир в горнолесной зоне до начала XX в. было скотоводство, поэтому для содержания скота заготавливали большое количество сена, так как тебеневки были невозможны в связи с долгой и многоснежной зимой. Как говорят информаторы, в некоторые годы снежный покров достигал толщины 2 м [1]. Сено начинали готовить, когда созревала трава для

костьбы. По народной примете – это время цветения дикого клевера (середина июля). Сенокос начинали либо в понедельник, либо в пятницу, поскольку считалось, что эти дни наиболее удачные и урожайные.

В сенокосный период горные башкиры с семьями и со своим скотом переезжали на летник, расположенный в нескольких километрах от дома (от 10 км и более). У каждой семьи был свой надел для сенокоса – участок земли, который передавался по наследству. Одним из важных условий при выборе места для стойбища было наличие воды: речки, родника. При обилии в горах ключей и родников и естественных оборонительных укреплений летние поселения располагались здесь равномерно, одно от другого на значительном расстоянии [2].

Полевые материалы автора 2009 г. показали, что у жителей д. Шигаево и д. Хусаиново Белорецкого района Республики Башкортостан сенокос неизменно, начиная с конца XIX в. и до наших дней, находится по долинам р. Рязь, а у жителей д. Узьянбаш – в верховьях р. Узьян, у истока, который расположен на г. Большая (хребет Уралтау) [3].

В первый день выезжали мужчины для постройки жилого шалаша и ремонта ограды. Делали навесы для телят, чистили родник, готовили место для очага, устанавливали на берегу для выпечки хлеба печки из привезенных кирпичей, заготавливали дрова из сухостоя. С собой они везли инструменты для заготовки сена (косы, деревянные вилы и грабли) [4].

Для постройки шалаша из леса привозили много жердей. Шалаш (*кыуыш*) имел форму конуса диаметром примерно 3–3,5 м, высотой до 4 м. Чем больше членов семьи, тем больше и шире был шалаш; для мальчиков его строили отдельно, недалеко от родительского. При сооружении остова шалашей устанавливали две прочные жерди, вставляя одну из них в развилку на конце другой, и к ним прикладывали еще одну или две жерди. Конструкция из трех жердей получила название «*өс таган*». Конструкция-основа шалаша скреплялась черемуховым обручем; к нему приставляли до двух десятков жердей, оставляя проем для двери, которую делали из дранки.

После этого верх шалаша покрывали свежей травой, толщина которой доходила до 20 см: чем толще травяной покров, тем в шалаше было теплее, а вода не проникала даже в затяжные дождливые дни. Внутри шалаша делали нары из обтесанных топором жердей, которые клали вплотную друг к другу. Нары делали на высоте 30–40 см, шириной 170–180 см. Сверху нары так же застилали травой для «мягкости». Когда шалаш был готов, для избавления от вредных насекомых внутри разжигали небольшой костер [5].

Там, где росли липовые деревья, делали шалаша из ее коры (*аласык*). Остов *аласык* состоял из вбитых в землю четырех угловых кольев (*багана*), двух или трех промежуточных – по продольным стенкам и двух – по попереч-

ным. Колья поперечных стенок заканчивались наверху развилками, на которые клались продольные жердочки (*урза*), поддерживающие крышу (*ябыу*). Обычные размеры *аласык* – 3,5х4 м, высота кольев стенок – около 2 м, только колья, поддерживающие крышу, были несколько выше. Снаружи *аласык* обшивался большими полосами луба, ими же покрывалась и крыша. На одной из поперечных сторон *аласык* (*арт эргә*), между кольями, поддерживающими крышу, устраивалась укрепленная на деревянной раме дверь из луба или коры, иногда вместо рамы прилаживался тонкий ствол дерева с двумя-тремя отходящими в одну сторону ветками, к которым и прикреплялся кусок луба, служивший дверью [6].

Напротив шалаша, в центре площадки сосредотачивались очаги (*усак*) с котлами; над ними сооружался помост (*ылаш*), на котором складывались поддойки, вялилось мясо, сушились сырки (*кором*) [7].

На этом месте убирали дерн (т.е. верхний слой земли), обкладывали камнем или кирпичом. На берегу рек для выпечки хлеба на весь лагерь делали одну печь из камня или привезенного из деревни кирпича. Рядом с очагом устанавливали стол для приема пищи, изготовленный из обтесанных жердей. Высота стола – 70–100 см, ширина – 100–120 см. Рядом ставили стулья из того же материала, прибитые к земле. Стойбище было огорожено редкой изгородью. Для домашних животных делали загон, а для телят – навесы из жердей, которые располагались недалеко от летника [8].

На второй день на стойбище переезжали остальные члены семьи со скотом, который гнали верхом на лошадях или пешим ходом. С собой привозили продукты, постельные принадлежности, посуду. Этот день уходил на обустройство быта. Нары покрывали самодельным покрывалом (*эрмәк*), на краю ставили сундук (*һандык*) с одеждой, поверх которого стелили постель: кошмы, одеяла, подушки. На полу рядом с дверью ставили большой сундук с продуктами и посудой. Если в семье были грудные дети, то справа от двери устанавливали колыбель (*сәнгелдәк*). Для инструментов делали специальный навес, вилы и грабли располагались в одном месте, а косы – в отдельном, недоступном для детей месте. В день приезда резали барана, проводили обряд жертвоприношения, читали молитву и угощали всех соседей летника. Для хранения молочных продуктов – масла, сметаны, молока, *камык*, а также мясных продуктов – делали маленький пруд. Для сохранения мясо солили, а перед применением отмачивали, затем варили. С вечера взрослые приводили в порядок инструменты: отбивали косы, проверяли зубы граблей [9].

Коса (*салгы*) – инструмент для косьбы. Коса имела деревянную ручку, сделанную из березы (косье – деревянная палка с ручкой посередине), и основную часть, которая называлась горбушей (размер – от 5-го до 10-го). 5-й размер косы предназначался для детей, 6-й – для подростков, 7-ым и 8-ым

размером косили женщины и старые люди. Обычно мужчины косили горбушами 9-го и 10-го размера.

Вилы (*һәнәк*) делали из березы, черемухи, ивы. Различались вилы для копны, скирда и стога. Первые – более легкие, так как копну складывали в основном подростки и женщины. Стоговые вилы (*күкрәк һәнәк*) делали с длинной ручкой (260–280 см). Длина отростков – 80–90 см, а расстояние между концами отростков – 40–45 см. Эти вилы тяжелее и крепче, чем копновые. Для основания использовали короткую, а для вершины – длинную ручку (280–300 см), расстояние между концами отростков – 30–35 см (*ос һәнәге*).

Грабли (*тырма*) – инструмент для сбора сухой скошенной травы, имели 5–9 зубов. Лучшими считались грабли, сделанные из осины и липы.

С восходом солнца взрослое население – все, кто был способен косить, – уходило на сенокос. Брали с собой косы, брусок и напиток *айран* (кисло-молочный продукт). Первыми начинали косить мужчины, за ними шли женщины. После завершения косьбы одного ряда (40–50 м) косы затачивались бруском. Косцы, проработав 2 ч, завтракали и принимались вновь за работу до наступления сильной жары (примерно 12 ч дня). В полдень они прерывались на обед, после которого отдыхали, дожидаясь спада жары (примерно до 16 ч). С этого времени и до заката солнца все участники сенокоса продолжали свою работу. Таким образом проходило 5–6 дней косьбы. В первую очередь выкашивались лесные поляны, где трава была более питательной.

При ясной погоде скошенная трава за 5–6 дней высыхала. С помощью деревянных граблей женщины и дети начинали грести в кучи. Мужчины или юноши складывали эти кучи в копны. Под копной оставляли две молодые березки для дальнейшей транспортировки. Копны должны были простоять 5–7 дней, за это время сено уплотнялось. В ясную погоду 13–15 копен стягивали в одно место, а потом складывали в стог. Готовый стог огораживали жердями. За все лето башкиры горнолесной зоны заготавливали 6–7 таких стогов. Для одной коровы с теленком, чтобы перезимовать, требовалось два стога [10].

В случае непогоды, проливных дождей башкиры не покидали летовки. В такие дни женщины и дети собирали ягоды – чернику, малину, смородину, бруснику. В свою очередь, мужчины заготавливали дранки, короба (*күрән*) из прутьев черемухи, березовые веники, чилиговые метла, деревянные орудия на следующий год.

После первых заморозков (в начале или середине сентября) башкиры начинали возвращаться в деревню, так как трава теряла свое качество. Таким образом, время сенокоса длилось около двух месяцев (с середины июля до середины сентября). Это зависло от погодных условий и урожайности. В начале зимы, после первых заморозков мужчины начинали вывозить сено на лошадях [11].

Полевые материалы автора свидетельствуют, что на протяжении длительного периода, несмотря на технический прогресс, у горных башкир вплоть до наших дней сохранились основные традиционные способы заготовки сена и орудия труда. Изменения произошли только в бытовой сфере: сократились сроки сенокоса, вместо больших шалашей стали строиться маленькие, предназначенные для хранения продуктов питания и защиты от непогоды, изменились способы транспортировки сена.

Литература

1. Полевые материалы автора (далее – ПМА). Записано от Х.С. Баязитова, 1926 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Габдюково. 2010 г.
2. *Шитова С.Н.* Временные поселения башкир // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. – Уфа, 1980. – С. 29.
3. ПМА. Записано от М.Б. Абсалямова, 1924 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.
4. ПМА. Записано от Ф.А. Абсалямовой, 1928 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.
5. ПМА. Записано от Ш.М. Мустафиной, 1963 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.
6. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. – Уфа, 2006. – С. 179.
7. *Шитова С.Н.* Указ. соч.
8. ПМА. Записано от Ф.Г. Хасанова, 1950 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.
9. ПМА. Записано от В.М. Абсалямовой, 1950 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.
10. ПМА. Записано от М.Б. Абсалямова, 1924 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.
11. ПМА. Записано от Ф.А. Абсалямовой, 1928 г.р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Шигаево. 2009 г.

**Удмурт литература кыллэн но вераськетъёслэн кусыпъёссы
(М.Г. Атаманов протодиаконэн берыктэм Евангелиосья)**

Л.Л. Карпова
(Ижевск)

0. Берло 20 ар чөже Россиысь финн-угор калыкъёслэн улоньсытызы одйгез аспөртэмлыко тодмет – соослэн кылъёсыннызы потыны кутскизы Воськыл Гожтэмъя данак книгаос. Берыктон ужез азинтонын кичөлтйсь луэ Хельсинкиысь Библиез берыктонъя Институтлэн финн-угор ёзэтэз. Институт поттэ дас ньыль финн-угор кылъёсын Виль но Вуж Сизёнъя книгаосты, Нылшиослы Библиез.

Удмурт кылэ Воськыл Гожтэмез берыктон бордын трос аръёс чөже туж быгатыса, мыло-кыдо но йөнлыко ужа юбилярмы Михаил Гаврилович Атаманов. Кылем даурлэн укмыстонэти аръёсысеныз кутскыса, со дасыз но поттйз удмурт кылын кызылэсь уно Воськыл Гожтэмъя но мукет дйвось литературая книгаос. Кылсярысь, тани куд-огез соос пöлысь: 1991 арын – «Марклэн гожтэм Евангелиез (Евангелие от Марка)» (Стокгольм–Хельсинки. 67 б.); 1992 арын – «Зеч Ивор (Четвероевангелие)» (Стокгольм–Хельсинки. 275 б.); 1994 арын – «Псалтирь. Вöсяськон гуръёс» (Стокгольм–Хельсинки. 1-ти поттэтэз. 182 б.), «Данъяса кырзан гуръёс (Акафистник)» (Ижкар. 75 б.); «Вöсяськонъёс (Молитвослов)» (Ижкар. 7-ти поттэтэз. 64 б.); 1996 арын – «Апостольёслэн ужъёссы (Деяния апостолов)» (Стокгольм–Хельсинки. 118 б.); 1997 – «Виль сйзён (Новый завет)» (Стокгольм–Хельсинки. 773 б.) но трос мукетъёсыз ужъёсыз.

Воськыл Гожтэмез берыктон ужын одйгез тужгес но секыт ужпум луэ оригиналлэсь сакральной нимкыллыкэ туж шонер но пуштросэзъя тырмыт сётон. Та уж эшшо но шугоме на, куке кылын, кудаз берыктоно дйвось литератураез, Библилэн йөнлыко берыктэтъёсыз өвөл на, озы ик библейской нимкылъёсья нимысьтыз радъям сöзнэт кылдытэмьин өвөл.

Удмурт кылын нырысетйосыз дйвось пуштросэн книгаос XIX даурлэн шораз потыны кутскизы ни. Кылсярысь, 1847 арын печатласа поттэмьин ньыль удмурт книга: «глазовской» вераськетэн – «Азбука» [Азбука Гл., 1847], «Матөей-лесь Святой Дзэць Иворь» но «Марко-лесь Святой Дзэць Иворь» [Еванг. Гл., 1847]; «сарапальской» вераськетэн – «Азбука» [Азбука Сар., 1847], «Матөей-лесь Святой Дзэць Иворь» но «Марко-лесь Святой Дзэць Иворь» [Еванг. Сар., 1847]. Та вашкала вакытэ кутскем

берыктон уж азылантьйське туннэ нуналъёсы но. Одйг но жыны даур кустын кылдйз, азинскиз но кулээзъя радъяськиз библейской нимкыллык. Евангелиослэн нырысетй берыктэтъёсысенызы улонэ пыризы куд-ог библейской нимкылъёс, кылсярысь: *Инмар* 'Бог', *Инмар Эксэйлык* 'Царство Божие', *Инмар Пи* 'Божий Сын', *кылчин* 'Ангел' но мукетъёсыз. Удмурт кылын дйвось пуштросэн книгаосты дасясьёс М.Г. Атаманов но Марья Картано одйгаз ужазы гожто, удмурт берыктэтъёсын, пе, тросаз мукет христиан калыкъёслэн кылъёсазы сямен ик, кылемын огъя кутйськись, тодмо нимкылъёс, кудъёсыз вуэмын семит кылъёсысь, озы ик пöлазы вань эллинизмъёс, латынь кылъёс, кылсярысь: *апостол*, *архиерей*, *ассарий*, *динарий*, *кесарь*, *легион*, *лепта*, *Мессия*, *осанна*, *синагога*, *синедрион*, *сатдукей*, *фарисей*. Озы ик удмурт берыктэтъёсы куд-ог славян кылъёс но пыремын: *пророк*, *закон*, *дух*, *суд*, *язычник*, *жаляны* но мукет [Атаманов, Картано, 2003, с. 259]. Таин чөш, туалы вакытэ Воськыл Гожтэмез берыктонын виль нимкылъёс кылдйзы, кудъёсыз анай кыл вьлэ пыкиськыса пöрмытэмьин, кылсярысь: *дун-сьöлыктым* 'безгрешный, святой', *дун-чылыкым* 'чистый, непорочный', *дун-шектэм* 'непорочный, целомудренный', *Кузё-Инмар* 'Господь', *курон-косон* 'заповедь', *сйзён-косон* 'завет', *азьпалзэ тодытон* 'пророчество', *Зеч Ивор тодытйсь* 'благовестник; проповедник Слов Божия, евангелист', *усьтйськон* 'откровение, апокалипсис', *шонерлык* 'праведность', *мед-кузьым* 'награда, воздаяние' но мукетъёсыз [Атаманов, 2000, с. 31–32].

Та ужын мон эскерисько удмурт литература кыллэсь но вераськетъёслэсь кусыпъёссы, М.Г. Атамановэн удмурт кылэ берыктэм 4 Евангелиослэн материалъёссы вьлэ пыкиськыса. Евангелиос берыктыса поттэмьин 1992 арын «Зеч Ивор» нимо книгаен. Тодмо, Воськыл Гожтэмез берыктон – капчи уж өвөл, малы ке шуоно отын вань аслаз куронъёсыз, аспөртэмлыкез. Берыктэм Евангелиосты кыл ласянь эскерыса, вераны быгатйськом, соос кылдытэмьин огъя удмурт йöскалык кыл вьлэ пыкиськыса. Веранэз ик өвөл, инъетэз удмурт литературной кыл луэ, малы ке шуоно та вьллем книгаос вань удмурт калык понна кылдытэмьин, соос котькуд удмурт лыдзисьлы валамон луыны кулэ, кин тунсыкъяське но кулэяське та вьллем литератураен. Тодмо, нокыче литературной кыл но кыче ке одйг вераськет вьлэ гинэ пыкиськыса уг кылды, отчы трос мукет диалектъёслэн тодметъёссы пыремын луо. Туала удмурт литература кылмылэсь диалектной инъетэз учконо ке, отын пöртэм вераськетъёслэн аспөртэмлыкъёссы шедё, кызы ке шор, озы ик лымшор но уйпал вераськетъёслэн.

Но асьмеос со сярись но тодйськом: котькуд гожъяськись, кылбурчи, журналист яке книга берыктйсь аслаз чеберлыко гожтосъёсаз, гожъяськон кылзэ паськытатон но узырмытон понна, анай вераськетэзлэсь

аспöртэмлыкьёссэ но пыртэ. М.Г. Атаманов, лымшор диалектэн вераськись удмурткьёс пöлын вордйськем мурт, берыктэм Евангелиосаз анай диалектэзлэсь гинэ вераськон шöмзэ уг пырты, со кылзэ уйпал, шор вераськеткьёслэн кылгйрлыкенызы но узырмытэ, волятэ. Та тодослыко ужам мон эскерисько, нырысь ик, кыче удмурт вераськеткьёслэн тодметкьёссы, кудкьёсыз луо литературной кыллэн нормаосыз, М.Г. Атамановен удмурт кылэ берыктэм 4 Евангелиосын пумисько, кыкетйез – кыче пумо диалектизмкьёс вылий верам берыктэткьёсын шедё.

I. Кутском нырысетй ужпум бордысен. Кыззы верамын ни вал, одйг литературной кыл но уг кылды кыче ке нимысьтыз диалект вылэ гинэ пыкиськыса, отчы пыремын луо трос мукет вераськеткьёслэн тодметкьёссы. Вакчияк эскерыса потом, кыче диалекткьёслэн тужгес но синадзымон тодметкьёссы, кудкьёсыз лыдьясько литературной кыллэн нормаосынызы, пыремын М.Г. Атамановен берыктэм Евангелиослэн кылшыкысазы.

1.1. Пусьём уйпал вераськеткьёслы тупась морфологической являности.

1.1.1 Трос лыдын аджон вошъетын 3 лицоын асмурто но куд-ог возьматйсь нимвошгоскьёс котьку сямен сётэмын *-ты* кылйтэтэн: *соосты* (32, 33, 106, 107, 136, 138, 139-тй бб. но мукет). Примеркьёс-шуоскьёс: *Соосты кизись тушмон – со дьявол; аран – со дунне бырон, нош араскьёс – со кылчинкьёс.* (32-тй б.); *Соос вераллям озьы, кыззы косйз Иисус; собере соосты лэзиллям.* (107-тй б.). Та формаез вераськон кылазы куто уйпал ёросысь удмурткьёс. Быдэс книгаысь ми кык гинэ пример шедьтйм, ку аджон вошъет форма сётйське лымшор удмурт вераськон манер сямен: *соосыз* (108, 258-тй бб.). Примеркьёс-шуоскьёс: *Соосыз дышетыса верам: Гожтэмын öвöл-а – «Мынам коркае вань калыккьёс понна вöсяськон корка шуыса нимаскьоз?»* (108-тй б.); *Аслад нимыныд уть соосыз, кудкьёссэ Тон Мыным сётйд, соос но Асьмеос кадъ ик одйг семья мед луозы.* (258-тй б.).

1.1.2. Трос лыдын аджон вошъетын макенимкьёс котьку сямен *-ты* кылйтэтэн сётйсько, та аспöртэмлык озьы ик уйпал вераськеткьёслэн тодметсы луэ: *визьнодоосты* (58-тй б.), *тодйськьесты* (58-тй б.), *ызкькьесты* (64-тй б.), *периосты* (157-тй б.) но мукет. Примеркьёс-шуоскьёс: *Троссэ Израиль пиосты Кузё-Имар, соослэн Имарзы пала берыктөз.* (126-тй б.); *Лыктөз но со виноград будэтйськьесты виылоз, виноград бакчазэ мукеткьёслы сөтөз.* (188-тй б.).

1.1.3. Эскероно ужамы мугез возьматон понна туж чем кутйсько *сэрен* послелоген конструкциос, кылсярысь: *соин сэрен* (80, 138, 216-тй бб.), *куалектэменыз сэрен* (100-тй б.), *трос калыкен сэрен* (140-тй б.). Примеркьёс-шуоскьёс: *Куалектэменыз сэрен, мар вераны тодымтэ ини.* (100-тй б.); *Трос калык сэрен пыртон инты шедьтытэк, корка йылэ тубиллям но валесэныз валче шораз, Иисус азе, лэзиллям.* (140-тй б.). Мукет удмурт диалекткьёсын,

кылсярысь, шор, лымшор вераськеткьёсын та учыре кутйське *йырин* нимберен конструкция.

2. Морфология удкьёсысь лымшор вераськеткьёслы тупась являностиос пöлысь, кудкьёсыз кодифицированной литературной кылын норма луыса кошко, ми висьямы такеоссэ.

2.1. Нырысетй но кыкетй лицоысь асмурто нимвошгоскьёс аджон вошъетын Евангелиослэн текстазы *-ыз* кылйтэтэн гинэ пумисько: *милемыз* (49, 79, 88, 129, 138, 147-тй бб.), *тйледыз* (41, 74, 78, 113, 166-тй бб.). Примеркьёс-шуоскьёс: *Тон милемыз быдтыны лыктйд!* (79-тй б.); *Мон тйледыз вуэн пылатй, нош со тйледыз Святой Духен пылатөз* (78-тй б.). Таке формаен верасько лымшор ёроскьёсын улийсь удмурткьёс.

2.2. Трос лыдын сөтон вошъетын нырысетй но кыкетй лицоысь нимвошгоскьёс котьку сөтэмын *-лы* кылйтэтэн: *милемлы* (32, 70, 134-тй бб.), *тйледлы* (65, 67, 75, 134-тй бб.). Примеркьёс-шуоскьёс: *Нош соос солы шуиллям: «Милемлы мае шат? Учкы ачид».* (70-тй б.); *Тйледлы верасько: Мынам Атаелэн Эксэйлыказ тйледын выль вина юон нуналозям, Мон уг ни юы та виноград емшилэсь* (67-тй б.). Вераны кулэ, уйпал вераськеткьёсын чем дыръя та форма вошъет кылйтэттэк возьматйське.

2.3. Эскероно Евангелиосын тодмотэм ортчем дырын каронкылькьёслэн öвöлтйсь кабзы сөтэмын синтетической амалэн гинэ: *вераны лэзьымтэ* (39-тй б.), *шедьтйллямтэ* (69-тй б.), *юэмед потымтэ* (72-тй б.), *лэзьымтэ* (79, 88-тй бб.). Примеркьёс-шуоскьёс: *Соку (Иисус) Аслэсьтымз дышеткиськьёссэ нокилды но вераны лэзьымтэ, со Иисус Христос луэ шуыса.* (39-тй б.); *Солысэпен сурам укусы юыны сөтйллям; верьям, но юэмез потымтэ* (72-тй б.). Таке форма чемгес кутйське лымшор вераськеткьёсын. Нош уйпал вераськеткьёсын аналитической амалэн пöрмись вöлмем формаос эскероно текстами одйг пол но кутэмын öвöл.

2.4. Эскероно Евангелиосын туж чем шедё *дор-* кылдйнен серийной нимберкьёс: *кудкьёсыз доры* (85-тй б.), *со доры* (100, 110 бб.), *Иисус доры* (106, 107-тй бб.), *капка доры* (107-тй б.). Примеркьёс-шуоскьёс: *Вылысьтымз дйськьэ куштэм, султэм но Иисус доры лыктэм.* (106-тй б.); *Со, кизэ эжутыса, со мурт борды йөтйськем но шуэм: «Мынам потэ, чылкыта»* (140-тй б.). Та формаос тупало лымшор, шор но куд-ог уйпал вераськеткьёслы. Эскероно текстын *дйнь-* кылдйнен кутйськись нимберен одйг гинэ пример шедиз: *Соку Галилеяысь Иордан дуре Иоани дйне Иисус пылаткыны лыктэм.* (5–6-тй б.) Та выллем нимберкьёс паскыт вöлмемын чупчийыл вераськеткьёсын.

2.5. Берло дыре удмурт грамматикаын висьяны кутскизы каронкылькьёслэсь мылкыдан сям категоризэс [Кельмаков, 1998]. Берыктэм Евангелиосын та формаос трос гинэ шедё. Шедьтэм примеркьёсын *мед* кылсьöр

өвөлгөйс формаын вань муртгөсъя вошъяске, кылсярысь: *медад канжаськы* (137-тй б.), *медам ёрме* (62-тй б.), *медаз ёсутіськы* (65-тй б.), *медаз вералэ* (139-тй б.). Примерьёс-шуосьёс: *Кин бусыын, со медаз берыктіськы дйськутсэ басьтыны шуыса.* (60-тй б.); *Ки йылазы Тонэ нуозы, Аслад пыдынды из борды медад канжаськы* (137-тй б.). Та тодмет тупа лымшор но палэнысь лымшор вераськетгёслы.

2.6. Лымшор вераськетгёсын выль кылгёс пёрмытонын паськыт кутіське *-лык* кылітэт. Эскероно книгаымы та элементэн кылгёс трос гинэ пумісько, кылсярысь: *уродлык* (95-тй б.), *узырлык* (104-тй б.), *данлык* (105-тй б.), *эксайлык* (113, 136-тй бб.), *каньыллык* (158-тй б.). Примерьёс-шуосьёс: *Вань та уродлык пушкысь потэ но адымез сапта.* (95-тй б.); *Кыче ке корка пыриды ке, нырысь ик шуэлэ: «Каньыллык та коркалы!»* (158-тй б.).

3. Тодмо луэ, литературной кыллэн лексикаез жужа, будэ но узырме вераськетгёслэн кыл узырлыксы чотын. Евангелиосы пыртэм лексической материал туж эч возматэ тае. Татын шедё кызыы ке лымшор, озыы ик уйпал вераськетгёслы тупась кылгёс, но туалы вакытэ тросэз соос пöлысь кутісько ни литературной кылын но. Пусьём куд-ог кылгёсты, кудгёсыз литературной кылэ пыремын лымшор вераськетгёсысь: *анай* (36-тй б.), *атай* (36-тй б.), *бусыяз* (53, 113-тй бб.), *нылти* (72, 96, 103-тй бб.), *шаплы* (75-тй б.), *курдаськомы* (51-тй б.), *визяны* (81-тй б.), *курбон* (82, 103-тй бб.), *капка* (107, 114-тй бб.), *янгышаны* (111-тй б.), *ляльчи* (119-тй б.), *черьёс* (119-тй б.), *карт* (132-тй б.), *ченгешон* (229-тй б.), *катанчи* (200-тй б.) но трос мукетгёсыз. Примерьёс-шуосьёс: *Атаез пиезлы пумит луоз, нош пиез атаезлы пумит; анаез нлызлы пумит, нош нлыз анаезлы пумит; анайзы кэнэзлы пумит, нош кензы анайзылы пумит.* (169-тй б.); *Интыен-интыен кужмоесь музейм зурканьёс, сютэм арьёс, урод черьёс, инмысен кöшкемыт тодметгёс, туж бадзымесь тодметгёс возматскозы* (191-тй б.).

Уйпал вераськетгёсысь кылгёс но та берыктэм ужын асьсэ интызэс шедьтэмын: *ульча* (27, 148, 159, 171-тй бб.), *коньдон* (75, 90, 112, 115, 160-тй бб.), *уно* (84, 112, 146 -тй бб.), *возьдаськыны* (99-тй б.), *вирос сётон* (111-тй б.), *раньзтыны* (89-тй б.), *исамес карыны* (200-тй б.), *токма* (202-тй б.), *ялан* (244-тй б.) но трос мукетгёсыз. Примерьёс-шуосьёс: *Соолэн верамзы токма кылгёс кадь гинэ потэм, соин ик соослы оскиллямтэ.* (202-тй б.); *Солдатгёс Сое исамес карыллїлїям, дораз лыктыса, солы уккус сётмыса вералїям: «Иудейёслэн Эксайзы ке тон, уть Астэ Ачид»* (200-тй б.).

Та локетын ми эскерыса уг потіське динвось пушпросэн нимкылгёсты, малы ке шуоно, милям малпамыя, со кулэ каре нимысьтыз эскеремез, тэкперонэз.

II. Табере пусьём сыче явлюности, кудгёсыз уг тупало удмурт литературной кыллэн нормаосызлы, но соос паськыт вöлмемын куд-ог ве-

раськетгёсын но пумісько озыы ик асьмелэн эскероно Евангелиосамы. Тодослыко литератураын соосты нимало «диалектизм» шуыса. Евангелиосын пуміськис диалектизмгёсты люкыны луоно кöня ке туркымгёслы (группаослы).

1. Пичигес гинэ инты басьто удмурт кылэ берыктэм «Жеч иворын» фонетической диалектизмгёс. Соос пöлын висьясько уйпал но лымшор вераськетгёслэн аспöртэмлыкгёссы. Кылсярысь, лымшор вераськетгёслэсь аспöртэмлыкгёссысь возматэ таке примерьёс: *кукчаса* (29, 85-тй б.) (лит. *кокчаса*), *нулдйсь* (129-тй б.) (лит. *нулдйсь*), *кукчалїям* (150-тй б.) (лит. *кокчалїям*). Примерьёс-шуосьёс: *Кизыкуз куд-огез усем сюрес дуре, тылобурдоос вулїям но кукчаса быдтїлїям* (29-тй б.); *Нош солы шулїям: «Тынад выжы-кумыад но та нимез нулдйсь нокин но өвөл»* (129-тй б.).

Нош уйпал вераськетгёслы тупась фонетической тусэн кылгёс пöлысь шедизы такеосыз: *пылаткисько* (105-тй б.) (лит. *пыласькисько*), *шобыр* (242, 262-тй бб.) (лит. *шобьрет*). Пример-шуос: *Мынэсьтым юоно чашаез луоз-а тїлїад юэмды но пылатонэн, кудїныз Мон пылаткисько, пылатскемды? (105-тй б.); Тёрнпулэсь йыркерттэт пуныса, солдатгёс йыраз изьялїям но Солы нап горд басмалэсь шобыр дйсьлїям, но шулїям: «Шумпот, иудейёслэн Эксайзы!»* (262-тй б.).

2. Кыкетї туркым кылдыто морфологической диалектизмгёс. Эскероно ужгёсамы такеос пöлы ми пыртїмы уйпал вераськетгёслы тупась куд-ог грамматической формаосты. Пусьём соосты:

1) *-тї* кылпöрмытїсь кылїтэт. Евангелиосын та явленилы вань одїг гинэ кыл-пример – *кöлонтї*. Пример-шуос: *Соослы со шуэм: «Сюстьылэз посуда улэ яке кöлонтї улэ пуктыны ваё шат? Сюстьыл пуктонэз пуктон понна өвөл-а?»* (86-тй б.) Берло вакытэ та кылпöрмытїсь кылїтэт пыремын ни литературной кыллэн сöзнэгаз но выль нимкылгёсты кылдытонын тужгес но паськыт кутїське.

2) Лыдыяно мурто нимвошгөсгөслэн *чошен* элементэн кутїськемы: *кык* *яке куинь чошен* (43-тй б.), *кык чошен* (61-тй б.). Примерьёс-шуосьёс: *Уго кытын кык* *яке куинь чошен Мыным нимыным люкамын, отын Мон соос пöлын.* (43–44-тй б.); *Соку кык чошен бусыын луозы: одйгез басьтїськоз, нош мукетыз кельтїськоз* (61-тй б.).

3) Куд-ог возвратной каронкылгёс вакчиятэм вылкабен сөтїсько, кылсярысь: *юнатске* (55-тй б.), *йöнаткыны* (143, 170-тй б.), *валаткыса* (117-тй б.), *эн кышкатске* (191-тй б.). Примерьёс-шуосьёс: *Та кык курон-косонгёс вылын юнатске вань закон но пророк.* (55-тй б.); *Кудгёсыз Сое кылзїськыны, висёнгёслэсь йöнаткыны лыктїлїям, озыы ик перияськем муртгёс но; бурмылїлїям* (143-тй б.).

Зэмзэ, берыктэм Евангелиосты лыдзыса но эскерыса, таёе малпанэ вуоно. Дйнвось пуштросэн литератураез берыктон уж – со юн аспёртэмлыко уж, малы ке шуоно берыктись адыми туж вылий валанэн, кылшөдонэн луыны кулэ. М. Г. Атаманов та ласянь аслэсьтыз быгатонлыкесэ, устолыкесэ умой возьматиз ни. Та ужын пуктэм ужпумез – кызылы литература кыл но вераськетёе кусказы герзаськемын – эсч сэрттыны-пертчыны юртто юбилярмылэн берыктэм ужёсыз. Берыктись луыса, М. Г. Атаманов туж быгатыса но пайдалыко пёртэм удмурт вераськетёёслэсь кылтйрлыкесэ ужаз кутэ, но ваньзэ сое чакласькыса лэсьтэ, мултэссэ пыртытэк, лыдзисьсэ матэгэс карон понна.

Ошмесин

Эсч Ивор (Четвероевангелие). – Стокгольм–Хельсинки, 1992. – 275 б.

Литература

Азбука Гл. 1847 – Азбука составленная изъ Россійскихъ, церковной и гражданской печати, буквъ, для обученія Вотскихъ дѣтей чтенію на ихъ нарѣчій. (По Глазовскому). Казань, 1847. 174 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Глазовское наречие / УИИЯЛ УрО РАН. Сост. Л.М. Ившин, отв. за вып. Л.Л. Карпова. Предисл. – Л.М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847. – Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 3). – С. 387–558].

Азбука Сар. 1847 – Азбука составленная изъ Россійскихъ, церковной и гражданской печати, буквъ, для обученія Вотскихъ дѣтей чтенію на ихъ нарѣчій. (По Сарапульскому). Казань, 1847. 192 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Сарапульское наречие / УИИЯЛ УрО РАН. Сост. Л.М. Ившин, отв. за вып. Л.Е. Кириллова. Предисл. – Л.М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847. – Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 4). – С. 249–439].

Атаманов М.Г. Новый этап в переводе книг Священного Писания на удмуртский язык // Христианство в истории и культуре Удмуртии. – Ижевск, 2000. – С. 25–33.

Атаманов М.Г., Карпано М. О некоторых ключевых понятиях Библии в удмуртском литературном языке // *Linguistica Uralica*. № 4 (XXXIX). – Tallinn, 2003.

Еванг. Гл. 1847 – Господа нашего Иисуса Христа Евангелія отъ св. Евангелистовъ Матѳея и Марка на русскомъ и вотякскомъ языкахъ, Глазовскаго нарѣчія. Казань, напечатанъ въ типографіи Императорскаго Казанскаго университета, 1847. 138 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Глазовское наречие / УИИЯЛ УрО РАН. Сост. Л.М. Ившин, отв. за вып. Л.Л. Карпова. Предисл. – Л.М. Ившин. Репр. воспр. тек-

стов изд. 1847. – Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 3). – С. 13–386].

Еванг. Сар. 1847 – Господа нашего Иисуса Христа Евангелія отъ св. Евангелиста Матѳея на русскомъ и вотякскомъ языкахъ, Сарапульскаго нарѣчія. Казань, 1847. 234 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Сарапульское наречие / УИИЯЛ УрО РАН. Сост. Л.М. Ившин, отв. за вып. Л.Е. Кириллова. Предисл. – Л.М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847. – Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 4). – С. 11–248].

Интернациональные маркеры в русском и удмуртском языках (в контексте европейских языков)

Т.И. Зеленина
(Ижевск)

Известный русский лингвист Л.В. Щерба утверждал, что «ничего нельзя понять без сравнения». Особенности и своеобразие изучаемого языка легче выявить в сравнении с другим языком или на фоне нескольких языков. В настоящем докладе речь пойдет об иностранных словах в удмуртском языке, пришедших с интернациональными маркерами через русский язык. Обращаемся первоначально к материалу **русского** языка.

К иностранным словам относятся «не полностью освоенные заимствования», то есть заимствования, не утратившие признаки (или признак) иноязычного слова [11, с. 111]. Это может быть семантический признак, а именно – экзотическое значение слова. Например, в русском языке *бунгало*, *гейша*, *медресе* и т. п. – экзотизмы, чьи лексические значения отражают реалии или понятия, отсутствующие в российской действительности [8, с. 175–177]. Признаки иноязычного происхождения слова, не связанные с лексической семантикой, т. е. формальные признаки, также заметно выделяют иноязычное слово. Исследователи отмечают следующие характерные признаки, общие для всех заимствований в русском языке: 1) начальная буква *а* (*алый*, *абитуриент*, *ахинея*); 2) наличие в слове буквы *ф* (*вафли*, *риф*, *финт*); 3) сочетание *ге*, *ке*, *хе* в корне (*гений*, *кеды*, *мохер*); 4) зияние, то есть соседство двух и более гласных в корне слова (*аут*, *пион*, *саксаул*); 5) сочетания букв *гз*, *кз*, *кд*, *кз*, *бю*, *вю*, *кю*, *мю*, *пю* (*зигзак*, *пакгауз*, *анекдот*, *экзамен*, *бюро*, *гравюра*, *кювет*, *коммюнике*, *пюре*); 6) удвоенный согласный в корне (*группа*, *масса*); 7) несклоняемость слов (*лото*, *мини*, *пальто*) [2, с. 146; 7, с. 52].

Можно предположить, что «нерусское» происхождение слова особенно заметно в том случае, когда слово выбивается из привычной речи, привлекает внимание своей графической формой. Возникает желание установить «природу», происхождение данного слова. Например, новейшие заимствования из английского языка на *-инг* (*лизинг, лифтинг, клиринг* и др.) не вызывают сомнения в источнике их происхождения и легко узнаваемы по конечному сочетанию звуков, свойственному словам и словоформам английского языка.

В системе принимающего языка заимствованная лексика проходит графическую, морфологическую и фонетическую адаптацию. Несмотря на то, что русский язык использует кириллицу, а заимствования приходят в основном из языков с латинским алфавитом, легко узнаются слова, которые уже графической формой выдают иностранное происхождение. В частности, отметим употребление заимствованных суффиксов *-ер, -ёр, -аж, -инг, -изм, -ист*; приставок *а-, де-, ре-, анти-, контр-, против-* и др. на почве русского языка [5, 9 и др.]. Более полный перечень иноязычных формантов в русском языке представлен в работах академика В.В. Виноградова «Русский язык. Грамматическое учение о слове» и исследователя Н.В. Юшманова «Грамматика иностранных слов». В последней автор перечисляет словообразовательные элементы, заимствованные как из классических (греческого, латинского), так и неклассических, новых (французского, испанского, английского), языков.

Исследователи выделяют следующие признаки иноязычного слова:

1. Иноязычный состав языковых единиц (фонемы, морфемы, лексемы, словосочетания, фразы).
2. Иноязычные словообразовательные и синтаксические модели (формальные кальки).
3. Иноязычная семантика в случае отсутствия иноязычной формы (семантические кальки) [6, с. 45].

Принимая во внимание тот факт, что иноязычное слово на фоне полностью ассимилированного заимствованного слова выделяется формой и произношением, в нашей работе мы считаем признаком иноязычности слова графический или словообразовательный элемент (аффиксы, суффиксы, основы, буквосочетания), существующий в языках.

Интернациональные слова, пришедшие в **удмуртский** язык через русский, внесли интернациональные маркеры, в частности, морфологические. Так, морфологические маркеры интернационального происхождения в удмуртском языке подтверждаются примерами из европейских языков.

1. Наиболее показательными являются интернациональные *суффиксы*, заимствованные чаще всего из греческого и латинского языков.

А. К этой категории относятся слова с суффиксами **-isme** (< гр. *ismos*) и **-iste** (< гр. *istēs*). Данные слова появились в результате словопроизводства,

формируя абстрактную лексику. Значительная часть изучаемой лексики создана в период нормализации европейских языков (XVII–XIX вв.), например:

-изм

атеизм (рус. атеизм, фр. *athéisme*, англ. *atheism*, нем. *Atheismus*) < гр. а «без» + *theos* «бог»;

консерватизм (рус. консерватизм, фр. *conservatisme*, англ. *conservatism*, нем. *Konservatismus*) < фр. *conserver* «сохранять»;

меркантилизм (рус. меркантилизм, фр. *mercantilisme*, англ. *mercantilism*, нем. *Merkantilismus*) < ит. *mercantile* «торговый»;

-ист

журналист (рус. журналист, фр. *journaliste*, англ. *journalist*, нем. *Journalist*) < *journal* «газета»;

окулист (фр. *oculiste*, англ. *oculist*, нем. *Okulist*) < лат. *oculus* «глаз»;

эгоист (рус. эгоист, фр. *égoïste*, англ. *egoist*, нем. *Egoist*) < лат. *ego* «я».

Суффикс *-isme* образует слова, обозначающие названия учений, политических взглядов; названия действий, состояний, качеств, склонности к чему-либо. Суффикс *-iste* обозначает лицо по принадлежности его к какой-нибудь сфере деятельности, по социальному положению, по отношению к организации, к какому-либо течению. Многие слова этой подгруппы сформированы парами:

материализм (рус. материализм, фр. *matérialisme*, англ. *materialism*, нем. *Materialismus*) – *материалист* (рус. материалист, фр. *matérialiste*, англ. *materialist*, нем. *Materialist*) < фр. *matériel* «вещественный»;

федерализм (рус. федерализм, фр. *fédéralisme*, англ. *federalism*, нем. *Föderalismus*) – *федералист* (рус. федералист, фр. *fédéraliste*, англ. *federalist*, нем. *Föderalist*) < фр. *fédéral* «федеральный»;

шовинизм (рус. шовинизм, фр. *chauvinisme*, англ. *chauvinism*, нем. *Chauvinismus*) – *шовинист* (рус. шовинист, фр. *chauviniste*, англ. *chauvinist*, нем. *Chauvinist*) < *chauvin*; от имени Николя Шовена (*Chauvin*), солдата армии Наполеона I, ярого поклонника его политики.

Б. **-ation** < лат. *-ationem*

аэрация (рус. аэрация, фр. *aération*, англ. *aeration*, нем. *Aeration*) < лат. *aer* < гр. *aēr* «воздух»;

иллюминация (рус. иллюминация, фр. *illumination*, англ. *illumination*, нем. *Illumination*) < лат. *illuminatio* «освещение, свет»;

манипуляция (рус. манипуляция, фр. *manipulation*, англ. *manipulation*, нем. *Manipulation*) < *manipule* «горсть зерна».

В. **-al** < лат. *-alis*

вокальной (рус. вокальный, фр. *vocal*, англ. *vocal*, нем. *vokal*) < лат. *vocalis* «одаренный голосом»;

колоссальной (рус. колоссальный, фр. colossal, англ. colossal, нем. kolossal) < colosse «колосс, гигант»;

овальной (рус. овальный, фр. ovale, англ., нем. oval) < лат. ovum «яйцо».

Г. **-atif** < лат. *-ativus*

агрессивной (рус. агрессивный, фр. agressif, англ. aggressive, нем. aggressiv) < agresser «нападать»;

факультативной (рус. факультативный, фр. facultatif, англ. facultative, нем. fakultativ) < facultatif «факультативный, необязательный»;

портативной (рус. портативный, фр. portatif, англ. [portable], нем. portativ) < porter «нести».

Д. **-ique** < гр. *ikos*

аристократической (рус. аристократический, фр. aristocratique, англ. aristocratic, нем. aristokratisch) < гр. aristokratikos < aristokratieia «правительство лучших»;

драматической (рус. драматический, фр. dramatique, англ. dramatic, нем. dramatisch) < позднелат. dramaticus < гр. dramatikos < drama «драма»;

лаконичной (рус. лаконичный, фр. laconique, англ. laconic, нем. lakonisch) < лат. laconicus < гр. Lakonikos – согласно преданию, лаконизмом (краткостью и четкостью в выражении мысли) отличались жители древней Лаконии – спартанцы.

Е. ит. **-ade**

кавалькада (рус. кавалькада, фр. cavalcade, англ. cavalcade, нем. Kavalkade) < ит. cavalcata «езда верхом»;

фасад (рус. фасад, фр. façade, англ. façade, нем. Fassade) < ит. facciata < faccia «лицо»;

маскарад (рус. маскарад, фр. mascarade, англ. masquerade, нем. Maskerade) < ит. mascarata, mascherata < maschera «маска».

2. Что касается *префиксов*, свидетельствующих о морфологических маркерах интернационального происхождения, то мы выявили в удмуртских словах латинские префиксы *de-* / *dis-* и французский *des-*, употребляющиеся в значении отрицания в словах с отвлеченным значением:

демобилизация (рус. демобилизация, фр. démobilisation, англ. demobilization, нем. Demobilisierung) < лат. de + mobilisation «мобилизация»;

дискредитировать (рус. дискредитировать, фр. discréditer, англ. to discredit, нем. diskreditieren) < лат. dis + crédit «доверие»;

дезориентация (рус. дезориентация, фр. désorientation, англ. disorientation, нем. Desorientierung) < dés + orientation «ориентация».

3. Среди удмуртских слов выделяется греческий интернациональный *формант -graphie* «-граф» (< гр. graphō «пишу»):

биограф (рус. биограф, фр. biographe, англ. biographer, нем. Biograph) < гр. bios «жизнь» + graphō;

монография (рус. монография, фр. monographie, англ. monograph, нем. Monographie) < гр. monos «один» + graphō;

телеграф (рус. телеграф, фр. télégraphe, англ. telegraph, нем. Telegraf, Telegraph) < гр. tēle «далеко» + graphō.

Интернациональных маркеров в европейских языках значительно больше, чем представлено в настоящем докладе. Мы отметили только некоторые из тех слов, которые вошли в состав удмуртской лексики, заимствованные из французского языка через русский. Заметим, что маркеры, свидетельствующие в удмуртском языке об иноязычности, не всегда носят интернациональный характер. Они могут быть показателями русского происхождения. На это указывают исследователи удмуртского языка, в частности М.Г. Атаманов-Этрапи, при изучении ойконимов отмечающий русские аффиксы: *-ино* (*Каракулино*), *-ка* (*Камбарка*) [1, с. 365–366] и др.

Таким образом, развитие отвлеченной лексики в условиях нормализации языков обнаруживает черты, имеющие в известной степени закономерный характер [3, с. 287]. Удмуртский язык в этом отношении не является исключением.

Литература

1. *Атаманов-Этрапи М. Г.* Происхождение удмуртского народа: монография. – Ижевск: Удмуртия, 2010.
2. *Введенская Л.А., Черкасова М.Н.* Русский язык и культура речи: учеб. пособие. – Ростов н/Д.: Феникс, 2004.
3. *Веселитский В.В.* Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII–начала XIX в. – М.: Наука, 1972.
4. *Виноградов В.В.* Русский язык. Грамматическое учение о слове. – 2-е изд., испр. – М.: Высш. шк., 1972.
5. *Гончарова В.А.* Сопоставительный структурно-семантический анализ новообразований с элементом анти- / anti- в русском и английском языках: на материале современных масс-медиа: дис. ... канд. филол. наук. – Майкоп, 2007.
6. *Жабина Е.В.* Англо-американские заимствования в лексике немецкого языка: дис. ... канд. филол. наук. – Барнаул, 2001.
7. *Крысин Л.П.* Слово в современных текстах и словарях: Очерки о русской лексике и лексикографии. – М.: Знак, 2008.
8. *Маринова Е.В.* Экзотизмы как объект лексикологии // Аванесовские чтения: тез. докл. – М., 2002. – С. 175–177.
9. *Соёлсурен Б.* Иноязычные слова с заимствованными суффиксами в современном русском языке: на материале слов с суффиксами -аж, -ер, -инг: дис. ... канд. филол. наук. – М., 2003.
10. *Юшманов Н.В.* Грамматика иностранных слов // Кузьминский К.С. Словарь иностранных слов, вошедших в русский язык. – М., 1993.
11. *Iskos A., Lenkova A.* Deutsche Lexikologie, vermehrte und verbesserte Auflage. – Leningrad: Prosveschenie, 1970.

В лаборатории лингвистического картографирования и исторической лексикологии УдГУ составляется уникальный и единственный в своем роде «Историко-хронологический словарь русских заимствований в удмуртском языке (по письменным источникам с 1726 по 2010 год)». Для этого обработано более трех тысяч письменных источников. Из них более 400 относятся к досоветским периодам, а остальные – к советскому и постсоветскому периодам. Дореволюционные источники содержат около 5 тыс. русских заимствований; советского и постсоветского периодов – более 32 тыс. Можно получить хорошие результаты при исследовании заимствованной лексики, если этот пласт подразделять по лексико-тематическим группам и внутри той или иной группы раскладывать слова в хронологическом порядке. Каждая лексико-тематическая группа формируется и развивается постепенно, по мере накопления заимствованной лексики. Дореволюционные русские заимствования удмуртского языка укладываются в 249 лексико-тематических группах. В советский и постсоветский периоды, с одной стороны, почти все эти группы продолжали пополняться новыми заимствованиями, а с другой стороны – появились новые лексико-тематические группы, вбирающие слова, связанные с изменением уклада общественной жизни, с названиями элементов европейской культуры и с терминологической лексикой в области науки и техники.

В данном сообщении мы покажем в сравнительном плане процесс пополнения лексики в лексико-тематических группах, относящихся к народному образованию и христианизации удмуртов. В обеих группах заимствованные слова в письменных источниках начали фиксироваться одновременно. Но по годам фиксированные слова в этих группах давали большую разницу: до 1917 г. в области образования новые слова появлялись очень редко, тогда как в области трансплантации церковной терминологии достигнуты поразительные успехи. Здесь мы видим прямую связь с незаинтересованностью и заинтересованностью властей в развитии школы и церкви. Фактически первоначальные школы открывались лишь для того, чтобы обучать детей чтению церковно-клерикальной литературы. Как известно, настоящая школа пользуется научными знаниями, познаниями, полученными исторической практикой, а религия опирается на совокупности представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и Бога. Лингвистические материалы, связанные со школой и церковью и расположенные параллельно по двум колонкам, дают много пищи для размышлений. Ознакомившись с этими данными, извлеченными из письменных источников, читатель может сделать соответ-

ствующие выводы. Ввиду ограниченности места в этой публикации, мы не приводим названий источников, в которых зафиксированы слова. По той же причине приводим только русские слова, которые были усвоены удмуртами путем прямого заимствования или же калькирования, то есть удмуртизированные формы русских слов мы не даем, поскольку при усвоении они часто изменяются до неузнаваемости для русского читателя. Такие слова потребовали бы переводов, которые занимают много места.

Половину источников дооктябрьского периода составляют книги церковно-клерикального содержания, что отражает правая колонка, избыливающая заимствованиями из области церковно-христианской терминологии. Первые удмуртские школьные азбуки состояли исключительно из евангельских текстов со словами, не понятными для детей школьного возраста. Так, первые азбуки, изданные в 1847 г. на глазовском и сарапульском наречиях, содержат более 158 слов, относящихся к христианской религии. С первых дней Советской власти прекращается издание церковно-православной литературы: церковная терминология появляется только в художественной и научной литературе в ограниченном количестве. В постсоветский период издание христианской литературы возобновляется. В этих книгах в большом количестве обнаруживаются новые слова, относящиеся к христианству. Многие из них издаются тиражом в 10 тыс. экземпляров, в ущерб светской детской литературе для удмуртских детей. Среди них немало таких, которые впервые переведены на удмуртский язык.

Заимствованная лексика, относящаяся к народному образованию (к школе), в дореволюционных источниках отражает только обучение детей в начальных классах. В них мы находим слова, которые обозначают такие общие понятия, как *книга, карандаш, мел, писчая бумага, тетрадь, грифель*, но не более.

Школа, как развивающаяся система, с первых лет Советской власти быстрыми темпами начинает набирать обороты, в связи с чем растет в языке число новых слов, относящихся к образованию. Это можно пронаблюдать в материалах, представленных ниже.

Школа	Церковь
1775 грамота (знание)	1775 венчанье, крестить, рождество, рождественский пост
1785 книга, бумага писчая, урок, чернила, чернильница	1785 венец, клирошанин, крест, ладан, погост, праздник, праздничный день, фонарь, церковь
1786	1786 маслина
1816	1816 святой (бог)
1823	1823 богобоязливый, великий пост, идо-лопоклонник

<p>1847 азбука (учебник), закон божий (учебный предмет), наказание</p>	<p>1847 ад, акрида (род саранчи), алтарь, анис, апокалипсис, апостол, апостольское предание, архангел, архиерей, башня, благословить, благословление, Бог Отец, Богородица, богослов, божиться (клясться именем бога), вера (христианская религия), вечеря, виноград, виноградник, власть Христа, геенна огненная (ад), горчичное семя, город, горница, Господь Бог, греки, греческий язык, дар духовный, десять заповедей Божьих, динарий, духовная жизнь, духовный дар, дьякон, Евангелие, ехидна, елеосвящение, жертва (принесённая всевышнему), жертвенник, завет, закон божий, заповедь, зачин, идол, Иисус Христос, исповедь, исповедаться, кадить, камьян, катехизис, кесарь, кивот, кит, книжник, ковчег Ноев, корабль, корван, креститься (принять христианство), крещение, лжепророк, лжесвидетель, мамона, манна небесная, милостыня, милость, миро, молитва, мытарь, мята, наказание, наказать, обедня, оброс, икона, оклеветать, осанна, пальма, пальмовая ветвь, пастух, пастырь, пасха, патриарх (глава русской церкви), пасхальный праздник, первая заповедь, перепись населения, печать, помазанник, поместный собор, поминать имя бога, поминать усопших, поп, пост, постный день, потоп всемирный, почитать бога, православный, православная церковь, праотец, Пресвятая Богородица, Пресвятая Троица, претория (главное местопребывание Пилата), присяга, притча евангельская, причастие, причастить, причащение, причетчик, проповедь, пророк, пророческая книга, пророчица, простить, пророческая книга, разбой, рай, райский сад, раскол (в церк. движении), сатана, святейший синод, Святое Крещение, святой, Святой Дух, священный закон,</p>
---	---

	<p>святой Ангел, закон, священная история, священная книга, святые, священный, седмица, символ веры, синагога, синод, синодальная типография, скиния, скрижали Завета, слуга, смирна, смоква, смола, соблюдать пост, старейшина, стир, суббота (священный день евреев), судить (устроить суд), судьба, судья, таинство, тайная вечеря, талант (денежн. ед-ца), тмин, Троица, труба (муз. INSTR.), учение христианское, фараон, фарисеи, христианское учение, чудо, явиться (явиськыны), язычество, язычник</p>
1863	1863 саддукеи (иудейская секта, часто упоминаемая в Новом завете)
1867	1867 серафим, херувим
1874	1874 благовещение, богоявление, дары святого причащения, духовный отец, елеосвящение, епископ, ипостась, ирмос, кондак, левиты, мессия, монастырь, покаяние, Покров день, псалом, псалтирь, свят, святая святых, святые, священник, тропарь, филистимляне, христиане
1875 буква	1875 форма (форма, конфигурация)
1877	1877 Библия, взять в плен, воскресенье, Златоуст, кафизма, крестный отец, лавра, лампада, литургия, митрополит, монах, пасха (кушанье), патриарх (глава русской церкви), полонить, раскольник, старовер, хитон (одежда Христа).
1878	1878 дьявол
1880	1880 батюшка, гайтан, крестный отец, крестная мать, кум, палатка (передвижная церковь), пещера, разбойник, село (черко гурт «деревня с церковью»)
1882 грифель, графить (классную доску), линейка	1882 аллилуя, венчаться, возглас, духовный ребёнок, епитрахиль, кадило, купель, лжепророки, малoverные, Сын Божий, Отец Небесный, отпуст, поручи, преосвященнейший, прокимен, разводное письмо, стих, стихарь, судный день, эктения, епитрахиль

1886	1886 венчать (обвенчать), масленица (сырная неделя), мученик, поминка, Преосвященнейший Синод, святой святитель, статья (часть песнопения), христианская вера, Царь Бог
1887	1887 великий четверг, кума, руга, соборная церковь
1888 класс (учебное помещение), ручка, перо, тетрадь	1888 Анна пророчица, заутреня, святцы, крещёный, крёстный отец, престол (божий трон в небесах), пророчица (Анна пророчица), самарянин, часовня
1889 арифметика (учебный предмет), грифельная доска, карандаш, классная доска, парта	1889 божница, великомученик, налой, освятить, пасхальная пища, постная еда, престол (стол, стоящий посредине алтаря), престол (божий трон в небесах), Сын Бог, христиане, усупение (церковный), христиане
1890	1890 попадьа, спас (праздник), христианство
1892 духовное училище, школа	1892 агнец (ягнёнок), амвон, аналой, ангел, антидор, антиминос, антихрист, архистратиг, аспид владыка (бог), владыка (священник), всенощная, всенощное бдение, волхвы, денница, духовное училище, евангелист_звездца, иконостас, камилавка, клирос, канон, ковчег (ларец для хранения святых даров), копие, коронование, лжица (ложечка), лик (певец в церкви, святой), митра, молебен, молитвенник, мощи, омофор, орарь, паникадило, первосвященник, Петров день, плащаница, подсвечник, поручи, порфира, потир, потоп, преподобный, притвор, промыслитель (бог), просфора, пустыня, пятидесятница, риза, ризница, рипиды, саккос, скуфья, служба в церкви, служить (отправлять церковную службу), солея, спаситель (Христос), фелон (верхняя одежда священника), финик (плод), фундамент, хоругвь, храм (большая церковь), церковный собор, чудотворец, эпитрахиль

1893 учительская семинария, учитель	1893 амаликитяне, ветхий завет, елейное масло, иерей, кумир (икона), матушка (попадья), освящение, отец (о священнике), первый спас (праздник), пономарь, праща, пресвитер, проказа, псаломщик, раввин, светильнк, святилище, семисвечник, хлебы предложения (стол для хлебов в церкви)
1895	1895 мощи (нетленное тело святого), правоверный
1896	1896 антифон, великая суббота, експостиларий, пасхальная утреня, полунощница, праздник св. Троицы, припев церковной песни, святитель, стихира
1897	1897 духовные (духовные лица), креститель, Петров день, приход, пьяница, эллины (еллины)
1898	1898 агнец (вынутая на проскомодии часть просфоры), панагия, проскомидия, архиепископ, дарохранительница, дикий, дискос, дух (святой дух), елей, епархия, иерархия, иеродиакон, кадильница (кадило), канонник, миссионер, миссионерская деятельность, октоих, орлеа, пасхальная утреня, подризник, последний спас (праздник), преосвященный, священнослужитель, служебник, сосуд (чаша или потир), стамна (кувшин), типикон, требник, третий спас (праздник), трикирий, часослов, шестопсалмие
1900	1900 архимандрит, Богоматерь, духовенство, игумен, иеромонах, кафедральный собор, отпевать (покойника), поститься, предтеча, протопоп
1904 букварь, мел, экзамен	1904 алавастр (сосуд, в котором держат миро), вельзевул (глава бесов), икос, ипаккой, лжепророк, лифостротон, мина (единица измерения тяжести), нард, обрезание, обрезать (провести обрезание), памятник, праведник, предтеча, присягнуть (перед богом), пророчествовать,

	решётка, сандалия, синедрион (большой суд евреев), скорпион
1905	1905 акафист, божественная книга (Библия), великий вход, высокопреосвященнейший, Избавитель (о Христе), послушник, пресвятая дева Мария, раскаиваться (каяться), святить, страшный суд, тысяченачальник
1906 свидетельство об образовании	1906 говеть, миссионерская школа, проклятый
1907 инспектор (инспектор народных училищ), школьное здание	1907 духовное дитя, исполнять божьи заповеди, монахиня, монах-священник, мытарство, панихида, поминание (книжечка для поминовения в церкви), послушница, православные, смертный час, содом (беззаконие, разврат), страстная неделя, хананейка, христианин, церковный сторож, язачница
1908 класс (подразделение учащихся по годам обучения)	1908 богородичен, васлик, орган, стиховна, тимпан (муз. INSTR.), финиковая пальмп
1909	1909 малая эктения, царские врата (в церкви), эксаполистарий
1910	1910 ангел-хранитель, Николин день, просительная эктения, Святая Троица, царство небесное, чтец
1911	1911 апостольская книга, архидьякон, келья, игуменья, монашка, монашеское одеяние, рождественский праздник, христианка
1912 клей	1912 ангел Господень, быть осуждённым, венки, вербная неделя, вознесение, говенье, лжесвидетельствовать, лжехристы, мироносица, проклинать, Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, крестник (крестный сын), крестная мать, праведный, раб (божий), рабыня, халдеи
1913 университет	1913 еклезиаст, ковчег закона, мученица, настоятель, освященное проклинать, освящённое миро, моавиты, постное масло, праздник пятидесятницы, пресвятая Мария, радоница, раскаяться, святая мученица

1914	1914 блудный сын, духовная дочь, духовный сын, миропомазание, петь псалмы в церкви, священство
1915	1915 божье царство, воздвижение, сочельник, частица
1916 библиотека, грамота (поощрит. документ), учёный	1916 архипастырь, дьяконица (жена дьякона), крестный ход, кулич пасхальный, латинская церковь, постноеник, принять молитву (услышать молитву богом), присягать (перед богом), соборование, халдейский народ, царь небесный (бог), чудотворный образ
1917 военно-медицинская академия, высшее образование, высшая школа, курсы, лекция, метод, начальная школа, профессор (преподаватель вуза), студент-филолог	1917 бригадный поп (армейский поп), вселенский собор (всемирный съезд архиереев), великий пост, монастырская земля, монахиня, пресвятой Бог, престол божий, собор (собрание высшего христианского духовенства), чудотворец
1918 гимназия, институт, учительские курсы, похвальный лист, студент, учебная команда, учительский съезд, учительское свидетельство, школьное сочинение, школьный отдел, факультет	1918 проповедовать
1919 беседа, библиотекарь, гигиена, образование, педагогический техникум, читальня, учительское звание, школьно-инструкторские курсы, школьная перемена	1919
1920 алгебра (учебный предмет), воспитание (нравственное), геометрия (предмет), гимназистка, дискуссия, тригонометрия (предмет), физика (предмет), химия (предмет), курсант, педагог, педагогика, педотдел, школьный инструктор, изба-читальня, педагог, комсомол, личность, учительница, школьное дело, школьный совет, школьный договор, школьный работник	1920 папа, религия (см. вера), церковное имя (имя, данное в церкви)
1921 балл (отметка), воспитать, группа, изложение (вид ученической работы), природоведение, педтехникум, сделать опыт (на уроке), студентка, студент-медик,	1921 проповедник

учебник, учебное заведение, школьно-хозяйственный совет	
1922 рабфак, ученический комитет, лектор, комсомолец, ученический комитет.	1922
1923 авторитет, вечернее занятие, воспитатель, вуз, краеведение, аудитория (лекционный зал), школьно-санитарный доктор (врач), аудитория (слушатели лекций), каникулы школьные, портфель, почерк, семестр, тезис, школьный приют	1923
1924 алфавит, воспитательница, выпускной класс, высшей учебной заведение, значок, лаборатория, преподаватель, пионер, пионерка, пионерство, кафедра, глобус, библиотечка, избач, ученик, комсомолка, комсомольский билет, комсомольская ячейка, методическое руководство.	1924 католик
1925 академик, воспитательная работа, зачётная книжка, октябрёнок, оценка, упражнение	1925
1926 анализ, аттестат, ботаника (учебн. предмет), воспитывать, гимназист, диалог, дидактика, домоводство (учебн. предмет), курсив, учение, декан, интернат, рабфаковец, удовлетворительно (оценка), цветной карандаш	1926 евнух, гомилетика, протоиерей
1927 аспирант, библиотека-передвижка, диплом (об образовании), лабораторная работа, методист, ректор, учхоз	1927
1928 диссертация, кино, методика, методразработка, партийная учёба, ученичество	1928 прощать
1929 абзац, аспирантский стаж, бригадно-ученичество, воспитанник, дипломный проект, завуч, калькулятор, школьник, отметка (оценка), церковно-приходская школа	1929 богослужение, ряса
1930 методико-языковая конференция, пионервожатый	1930
1931 курсантский билет	1931
1932 воспитательная работа	1932

1933 аспирантка, воспитанный, диспут, цитировать, черновик	1933 богословие, вавилонянин
1934 лаборант	1934 ктитор
1935 бакалавр, горнист, готовальня, дефис, текст	1935
1936 воспитанница, гимназический мундир, грамотность, комсорг, техучёба, пединститут	1936
1937 агротехучёба, воспитаться, цитата	1937 богиня, епитимья
1938 студенческий городок, ученица, школьное строительство, школьные дела	1938 богоборец, богоискатели, пастор
1939 педагогический институт	1939
1940 пионерский горн, докторская диссертация, ластик, педсоветование	1940 вавилонская башня
1941 воспитываться, дисциплина (поведение), лицей	1941 анафема (отлучение от церкви)
1942 беловик	1942
1943	1943 демон, старец (монах)
1944 успеваемость	1944
1946 методист-консультант, пенал, проректор	1946
1947 аспирантура, гимназическое пальто, лаборантка	1947
1948 нравственное воспитание, пробирка	1948
1950 двойка (оценка в школе), диктант, педагогика, педагогический совет	1950 протодьякон
1951 актовый зал	1951
1952 выпускник, спортсменка, читательская конференция	1952
1953 выпускной бал, учительская (сущ.), лагерный костёр, тушь, учком (ученический комитет школы), химичка (учительница по химии), черчение, читальный зал	1953
1954 педсовет, рейсфедер (чертёжный прибор), семиклассник, студент-заочник, чистописание (учебн. предмет), школьный двор	1954
1956 аттестовать, лицензия, опытничество, педучилище, студенческий клуб,	1956

спортивный зал, спортивный инвентарь, спортобщество, учебный план, учебное подразделение, учебно-курсовой комбинат, учебно-производственная мастерская, учебное формирование, четверть (<i>учебная</i>), школьница, школьный буфет	
1957 выпускной экзамен, курсовые экзамены, студенчество, студент-юрист, учебно-воспитательная работа, педель (надзиратель над студентами в царской России), приходской учитель, учебное учреждение, школьная мастерская, школьный сад	1957
1958 вечерней техникум, вечерней школа, киносборник, труд (учебн. предмет), школа-интернат, школьный отдел	1958
1959 аббревиатура, авторучка, вступительный экзамен, дедукция, деканат, студент-африканец, дипломник, дипломница, диссертант, диссертантка, паста (для письма шариковой ручкой), педколлектив, студент-комсомолец, телевизор, строительное училище, ученическая ручка	1959
1960 киноаппаратура, методологический семинар, учебная часть, учебное здание, школьная линейка, школьное здание, школьно-письменный инвентарь	1960 богостроительство
1962 викторина, воспитательная сила, методическое пособие, первоклассник, учебное пособие	1962
1963 химический карандаш	1963
1966 атеистическое воспитание, доктор (доктор наук), педагогическое училище	1966
1975 духовная академия	1975
1976 учебник-хрестоматия	1976
1977 кандидат наук, киноуниверситет, спортзал, ученическая производственная бригада, учебная мастерская, факультатив, школьная страна, школьная жизнь	1977
1979 дневник школьника	1979
1981 лабораторное оборудование	1981

1982 похвальная грамота	1982
1983 дидактический материал, методический материал, учебно-производственный комбинат, учебно-производственное предприятие, эстетическое воспитание	1983
1984 абитуриент, красный уголок. спортивно-трудовой лагерь, спортфак, школьный музей	1984
1985 учебно-научный центр	1985
1986 выпускная группа, дипломная работа, кандидатская диссертация, дисциплина (учебный предмет), информатика, коллоквиум, курсистка, курсовая (сущ.: курсовая работа), методическая работа, педагог-методист, спортивно-массовая работа, учебно-производственная база	1986
1987 абвгдейка (телепередача), аспирантская работа, выпускница, дипломированный учитель, диссертационная тема, киноаппарат, компьютер, комсомолия, методическая книга, методическая литература, педагогический коллектив, педагогическая практика, педагогический техникум, студенческий штаб, студенческой отряд, школьная форма	1987
1988 воспитательный метод, выпускной вечер, докторантура, кибернетика, методический способ, методический кабинет, методическое руководство, методический центр, методическая помощь, педагогический вуз, учебно-опытное хозяйство, учебный пункт, училище-интернат, школьный компьютер, школьный цех	1988
1989 выпускной курс, зачётка, кандидатский экзамен, компьютерная техника, методист-учёный, методобъединение, методцентр, методическое понятие, методическое руководство, курсовое бюро, курсовое мероприятие, курсовое собрание, курсовая работа, педпрактика, педагог-интернационалист	1989

1990 курсантская рота, магистр (учёная степень), педрабфак, первокурсник, переподготовка, учебный корпус	1990 богомерзкие деяния, богомолец
1991 аспирантский отчёт, воспитатель-методист, диссертационная работа, кинолекторий, лабораторная пробирка, методическая статья, ординатура, указка, учебный центр	1991
1992 защитить диссертацию, докторская степень, приходское училище, трудовое воспитание, учебное хозяйство, доктор филологических наук, школьный участок	1992 евангельская символика
1993 лицеист	1993 религиозное учение
1994 дипломат (портфель), одноклассник, учительский институт	1994 господь, заказная обедня, купина (растение), миряне, молитвослов, поминальник, православные христиане, прелободение, рукоблудие, Святая Тайна, Святая Церковь, славянское название, схиигумен
1995 нравственное воспитание	1995 агностик, библейские времена, евангелизация, нравственное падение, откровения
1997 техучилище, школьная библиотека	1997 авддон, альфа, аметист, аполлион, варвары, вирил, гиацинт (драг. камень), грек алфавит, допрос, допрашивать виновного, драхма (денежн. ед-ца), духовный напиток, духовная пища, духовная скала, духовные дары, дяконисса, духовные жертвы, духовные песни, закон Моисея, пророчица кандакия, кесария, Книга Бытия, корица, леопард, ликаонский язык (диалект), маранафа, матерщина, мелхиседек (царь правды), николаиты, омега, откровение, партия (партия саддукеев), подир (одежда), пещера, порфира, проконсул, сапфир, сардис (драг. камень), сардоникс, святой поцелуй, Святые Дары, святыня, Священное Писание, скиф, скотоложство, слоновая кость, сосуд (тело человека), тёрн, топаз, училище Тирана, экклесия

	(церковь), философ эпикуриец, философ стоик, халкидон, хиникс, хризолит, хризопрас, церковно-славянский язык, яспис (драг. камень)
1998 интернет, логопед-психолог, школа-гимназия, школа-комплекс	1998
1999 проектор, репетитор	1999 агаряне, арфа, аламоф (муз. INSTR.), арамеи (люди арамейского племени), библейская символика, дрок (хвойное дерево), геф (муз. INSTR.), зифеи (племя), святая гора (о Сионе), святой храм, , святое имя (всешнего), кассия, кимвал (муз. INSTR.), корей, махалиф (муз. INSTR), офирное золото, шушан-эдуф (муз. INSTR.), идумеи, исполнитель на тимпане, шошанним (муз. INSTR.), левиафан (морское чудовище), шошанним-эдуф (муз. INSTR.), фимиами, ханаане, хор,
2000 вечерник (студент-вечерник), воспитательное требование, личностные недостатки, педагог-психолог, педкабинет, учебно-методический совет, кандидат филологических наук, школа-колледж	2000
2001 компьютеризация, педколледж, лицензирование	2001 ареопаг, ассирийцы, богочеловек, геггесеи, давир, дерево жизни, евеи, иевусси, иссоп (травянист. раст.), каперс (растение), македонец, миндаль (дерево), оникс (драг. камень), назареи, персы, преторий, самаряне, сидоны, символ, хананеи,
2002 ЕГЭ, компьютерный класс, лицейский класс, логопед	2002
2003 методичка	2003
2004 веб-страница, дефиниция, монитор, скаут	2004
2005 веб-камера, докторант	2005 боговод, богословский спор
2006 бакалавриат	2006 аммоняне, аморреи (племя), астарта святилище (главное женское божество), бат (ёмкость), афоним месяц, ваал (господин), гессуры, гранатовое яблоко, гирзеи, давир (часть храма), ефод (одежда), иссоп (травянист. растение), кенеи,

	моавитяне, Молох, сата (сосуд), сикль (весы), сикоморовое дерево, систра (муз. INSTR.), терафимы (род идолов), туговое дерево, фелефеи, хананеи, хананеи, хелефеи, хеттеи, хивеи
2007	2007 аваддон, бегемот, богохульная книга, кесита, колодка, коралл, мантия, офир, платить залог, рахав (морской хищник), рубин, рефаимы, сапфир, септуагинта (греческая Библия), страус, топаз, тростник, хрусталь, цитра (муз. инс-т)
2008 второклассная школа, педагогические курсы	2008 духовный сан, скит
2009 компьютерная графика	2009
2010 интерактивная доска	2010

Звуковые соответствия мокшанскому и эрзянскому гласному *o* первого слога в хантыйском языке

Г.С. Иванова, Н.Ф. Кукушкина
(Саранск)

Хантыйский и мордовские (мокшанский и эрзянский) языки сохранили большой лексический пласт от прафинно-угорского языка. С помощью мокшанско-эрзянско-хантыйских лексических параллелей мы попытались выявить закономерные соответствия гласному первого слога *o* в хантыйском языке. Основную опору делали на ваховский и васюганский диалекты. В своей работе использовали словарь «Восточно-хантыйских диалектов» Н.И. Терешкина (1981), а также работы Д.В. Цыганкина [3, 4]. Исторические формы взяты из этимологического словаря М.В. Мосина и Д.В. Цыганкина [5].

М. *o* – э. *o* (редко *u*) – х. *o*

1. м. *jotams*, э. *jutams* «прошить, пройти» – х. *jontta* (сал.) / *janta* (вах., вас.: пов. *jįnta*)/*jąntta* (прош. *juntəm*) «шить» (с. 63);

2. м., э. *kov* «куда» – х. *қоққә* «куда» / *қөққә* (с. 167), *қөтта* «где, куда, откуда» (с. 186) < **kuŋe*;

3. м., э. *koz* «кашель» – х. *қол* (вах., вас.) / *қот* / *қол* «кашель» (с. 167) < **kuse-*;

4. м. *kolmâ*, э. *kolmo* «три» – х. *қоләм* (вах., вас. и др.) / *қутәм* (сал.) «тж» (с. 49);

5. м. *kolmäs'att* / *kolämsatt*, э. *kolmo s'adot* «триста» – х. *kolämsat* / *kutämsot* «тж» (с. 169);

6. м. *komadâ*, э. *komado* «ничком; согнувшись, наклонившись, нагнувшись» – х. *komtaŋ* «ничком», *қом* (вах.) / *қөм* (вас. и др.) «пространство под опрокинутой лодкой», *қөмта* «опрокинуть вверх дном (например, лодку, посуду)» (с. 170) < **kuma-*;

7. м. *koms'* / *komäs'* «двадцать» – х. *қос* / *қус* «двадцать» (с. 174) < **kom-+s'ä*;

8. м. *kon'ä* / *kon'e* «лоб» – х. *қој* «лобок (шкурка со лба животных, применяется для шитья подошв);

9. м. *kor* «нрав (обидчивый, капризный, жестокий)» – х. *қорәм* «тж» (с. 173);

10. м. *mokär'* «болванка, обрубок, чурка» – х. *моңқи* / *моңқә* «тж» (с. 261);

11. м., э. *mona* / м.д. *mošna* «яичко» – х. *мон* (вах., вас. и др.) «мужской половой орган» (с. 261) < **muna*;

12. м., э. *morams* «петь» – х. *morata* «кричать, подъезжая к деревне (так в прежние времена делали возчики, развозившие больших начальников)» (с. 262) < **mura*;

13. м., э. *noldams* «отпустить, спустить, пустить» – х. *noltäta* (вах.) «насадить черен, приделать рукоятку», *nöl* / *näl* / *nül* / *nät* «черен, рукоятка (ножа, шила, напильника и т.п.)» (с. 292);

14. м. *nolgâ*, э. *nolgo* «сопля» – х. *n'oläŋ* (вах.) (с. 314), *n'öl* (вах., вас.) / *n'öt* «нос (человека, животного, а также некоторых предметов – парохода, лодки)» (с. 317) < **nołke*;

15. м., э. *ov* «зять» – х. *woŋ* (вах., вас.) / *wöŋ* (др.) / *waŋ* (сал.) «зять» (с. 527) < **waŋz* (ОФЯ 1: 401);

16. м., э. *oš* «город» – х. *woš* (сал.) / *wač* (вах., вас.; 1 ед. *a//u*) «город» (с. 506) < **woše*;

17. м. *pov*, э. *poŋo* «пазуха» – х. *puŋäl* (вах., вас.) / *puŋäs* (сал.) (с. 381) «тж» < **poŋe*;

19. м., э. *potams* «отступить; пятиться; уступать» – х. *potta* (вах., вас.) / *puta* «сбежать, убежать, спастись бегством; дезертировать», *potəm kasj* «беглец» (с. 371) < **pota-*;

20. м. *tojän* «грязь, топь, трясины» – х. *ton't* (вах., вас.) / *tön't* (сал.) «тж» (с. 470);

21. м. *tok: tokaf* «ушиб», *pokäl'* «чирий» – х. *toқäl* (вах., вас.) «чесотка; струп, короста, лишай» (с. 470);

22. м. *tolämäms* «лихорадить» – х. *tolälta* «лихорадить» – *tolt* «лихорадка» (с. 470);

23. м., э. *tona* «тот, та, то» – х. *tom* / *töm* «тот, та, то» (с. 470) < **to-*;

24. м., э. *torama* «труба (национальный музыкальный инструмент мордвы)» – х. *torəm / tōrəm* «бог (христианский), икона, природа, окружающий мир» (с. 471);

25. м.д. *t'ot'mak* «ребенок, дитя» – х. *totmay / jalmak* (вас.) «вор, грабитель» (с. 62);

26. м. *šov*, э. *čov* (*uz'er'en'*) «обух топора» – х. *čow* (вах., вас.; 1 ед. *o//u*) / *šop* «обрубок, болванка, часть, кусок, отрезок; половинка» (с. 44) < **sowe*;

27. м. *šov*, э. *čov* «пена» – х. *šoj* (вах., вас.) / *öj* «куржа, иней» (с. 432);

28. м., э. *kov* «луна, заря» – х. *kos* (вах., вас. и др.; 1 ед. *kusəm*) / *kus* (сал.) «звезда, планета» (с. 174);

29. м. *komams* «опрокинуть», *komadə / komada* «ничком» – х. *kom* (вах.) / *köm* (вас. и др.) «пространство под приваленной лодкой» (с. 170), *komtay / kaməti / kömətə* «ничком» (с. 171) < **kuma-*;

30. м. *lotkâ* «яма, овраг», м. поэтич. *lotkt-latkt* «овраги» – х. *lotk lat* (вах., вас.; 1 ед. *a//u: lutəm*) / *lât / lot* (сал.) «яма, место» (с. 227);

31. м. *nokta*, э. *novta* «узда, уздечка, недоуздок» – х. *noyta* «поводок на узде лошади» (с. 288) < **nukta*;

м. о – э. о – х. ö

1. м. *jonks*, э. *jonks* «дуга, лучок», – х. *jönət* (вах., вас.) / *janət* (сал.) «веретено» (с. 86) – ?*joy / loy / toy* «круг, кольцо» < **jonk(s)*;

2. м. *lotkams* «остановиться, закончить, перестать» – х. *löyta* (пов. *ləya*) / *layta / lawta* «кончать, заканчивать; перестать, прекращать, остановить(ся), смолкнуть» (с. 213);

3. м. *sotams*, э. *sotoms* «завязать, связать» – х. *söyta* (вах., вас.) / *såwta* «плести, сплести, заплести, вить, свивать, свить» (с. 435) < **sita / *seta*;

5. м. *s'oral* «коса (заплетенные волосы на голове)» – х. *söy* (вах., вас.; 1 ед. *söyam*) / *say / säw / saw / say* «тж» (с. 434);

6. м. *topəctâ*, *topəd'ə-ms* «вдоволь, досыта» – х. *löp'kə* (вах.) «вдоволь, досыта» (с. 214);

7. м. *c'ok / s'ok / s'okâ*, э. *c'oko* «кисть, бахрама» – х. *söy* (вах.) «пук, пучок», *sökəŋ* «с косой, с косами» (с. 435) < **c'oke*;

м. о – э. о – х. ö

1. м. *jov* «река» – х. *jöyən / jayən* «река, речка» (с. 78) < **joke*;

2. м. *jondəl*, э. *jondol* «молния» – х. *jöm* «дождь», *jömta* «идти дождю» (с. 82) < **jone-tol*;

3. м. *jorams* «хотеть (желать) что-либо сделать» – х. *jör* «гордость, высокомерие, спесь, надменность» (с. 83);

4. м. *joru* «несерьезный, обманчивый» – х. *jöyrəŋ / jayrəŋ / jowyrəŋ* «обман, уловка, увертка, хитрость; обманчивый, увертливый, хитрый» (с. 67);

5. м. *jotams*, э. *jutams* «пройти, перейти, ехать, перейти, проехать» – х. *jöta* «вслед за; следом за кем-л., по следам, вдогонку», *jötä / jüta* «идти, ехать (приближаться), прийти, приехать», *jöt* (вах., вас. и др.) / *jät* (сал.) «сустав» (с. 87);

6. м. *kodan'ä / kodan'e* «как, каким образом» – х. *kölnə / kötənə* (с. 178);

7. м., э. *kolams* «испортить, разбить» – х. *kölata* (вах., вас.) «кончиться, иссякнуть, пройти, перестать» / *költa* «течь, протекать, например, о лодке, по суде, обуви», *kol* «толк, способность мыслить, понимать» (с. 169);

8. м. *kol'gəms*, э. *kol'gəms* «течь, протекать» – х. *költa* «течь, протекать», *köl / köl* «щель, расщелина; промежуток между пальцами, зубами» (с. 179) < **kulke*;

9. м. *kombəldəms*, э. *kumboldams* «колыхаться, переливаться (о красках); бурлить, бить ключом» – х. *kömpəyälta* «подняться волнам», *kömp / kump* «волна, вал (на воде)» (с. 189), *kəm* (сал.) «зыбь (на воде)» (с. 137) < **kumpa*;

10. м. *kon'əms / kon'čəms*, э. *kon'əms* «закрывать глаза» – х. *könərtə* «мигать», *kön't'a* «журить, прищурить, жмурить, зажмурить», *konta* (вах., вас.; пов. *kuntj*) «слепить глаза солнцем» (с. 171), *kunc* (вах.) «веко» (с. 182) < **kun'a-*;

11. м. *kor'as*, э. *kor'ac* – послелог «по, по сравнению с ...» – х. *körasəw* «похожий, схожий, такой как ...», *köras* «внешность, внешний вид, внешний облик» (с. 184), *kör* «вид, образ» (с. 183) < **kora-s*;

12. м. *kočkams* (вах., вас.) «собрать» – х. *pötča* «грести, сгребать, выгребать, сгрести (сено)» (с. 380);

13. м. *lovaza* «труп, мертвец; труп умершего человека», э. *lovaza* «кость» – х. *löy* (вах., вас.) «кость», *lökkəŋ* «костистый, костлявый» (с. 214) < **luwe-+za*;

14. м. *morgā*, э. *morgo* «сук» – х. *nöy / nuŋ* «сук, ветка» (с. 290);

15. м. *morgu* «суковатый» – х. *nökkəŋ / nukkkəŋ* «суковатый» (с. 291);

16. м. *novəl'f* «откос, уклон» – х. *n'öləŋ* «покат, уклон, покатый» (с. 318);

17. м. *onkst*, э. *on'ks't* «удила» – х. *öŋəl: löy* (вах., вас.) «челюсть» (с. 334);

18. м. *orva* «столбушек, к которому обычно привязывают телят» – х. *jöwa* (вах., вас.) «завязка, подвязка; повязка, связка» (с. 86);

19. м. *oc'u* «большой, длинный, высокий» – х. *öntərəŋ / önrəŋ* «тж» (с. 333);

20. м. *porf* «вьюга, метель, буран» – х. *pörki* (вах., вас. и др.) / *pöryət* (сал.) «вьюга, метель, буран» (с. 378);

21. м. *por'əms*, э. *por'əms* «грызть, прожевать, есть, съесть» – х. *pörta* «кусать, укусить, грызть» (вах., вас. и др.), *por: pör wajəy* (др.) «волк» (табу) (с. 379) < **pure-*;

22. м. *počkad'əms* «хлынуть, пробить» – х. *pötəyinta* (вах.) / *pötəkinta* (сал.) «вылететь, хлынуть»;

23. м., э. *solams* «таять, растаять, оттаять, растопиться» – х. *löta* «топить, таять», *lölata / jölata / lältəta* (др.) «таять, растаять, оттаять», *söjəta* (сал.) «ши-

петь (о масле)» (с. 437), *lölə* (вах.) / *jölə* (вас.) «талый, мокрый» (с. 215) < **sula-*;

24. м. *sormâ* «складка, сборка на одежде; морщина на лице» – х. *lömär* (с. 216);

25. м. *tolga* «птичье перо» – х. *töğäl* (вах., вас.) / *töğäl* / *töğäl* / *töğät* «крупное перо с крыла или хвоста птицы» (с. 474) < **tulka*;

26. м. *t'ogän* «верхушка, вершина, макушка, конец» – х. *töj* (вах., вас.) / *täj* (сал.) «верхушка, вершина, конец, кончик, носок, например, ножа» (с. 478);

27. м. *lopäftäms*, э. *lopavtoms* – х. *lölältäta* / *lalältäta* / *töttäptäta* (др.) «мочить, отмачивать» (с. 215);

28. м. *tov*, э. *tov* «туда» – х. *töyü* / *töyä* / *töwä* «туда» (с. 474) < **tuŋe*;

м. о – э. о – х. и

1. м., э. *kov* «луна, заря» – х. *kun'äl'* «заря» (с. 57)

2. м. *kon'č-* / *kon'-*: *kon'č-a-ms* / *kon'äms*; э. *kon'ams* / *kon'emms* «прищурить» – х. *kunč: sem* (вах.) «веко», *ķünča* (с. 189) / *kan'ämtäta* (юг.) (с. 156) «прищурить, закрыть глаза» < **kun'a*;

3. м. *kotâ*, э. *koto* «шесть» – х. *kut* (сал.) / *kut* «шесть» (с. 192) < **kutte*;

4. м. *kotäs'att*, э. *kotos'adot* «шестьсот» – х. *kutsot* (с. 124);

5. м. *norgäms*, э. *norgoms* «ударить, ободрать, стегнуть» – х. *nurəŋ* «злой, озлобленный, враждебно настроенный», *nurəsta* «питать злобу», *nur* (вах., вас.) «зло» (с. 294), *?nor* / *nör* «ручка, дужка» (с. 289), *?nöy* / *nyu* «сук, ветка» (с. 290);

6. м., э. *on* «сон» – х. *uləm* «сон, сновидение» (с. 500) < **une*;

7. м. *pokäl'* «чирей, фурункул, гнойный нарыв» – х. *puŋkät* (др.) / *poŋkät* «тж» (с. 383);

8. м., э. *pona* «шерсть, волос» – х. *pun* (вах., вас. и др.) «волос, шерсть; перо» (с. 383) < **puna*;

9. м., э. *ponav* – х. *punəŋ* «мохнатый, покрытый шерстью, волосами, пером; шерстяной, меховой» (с. 383);

10. м., э. *poč-f* «мука» – х. *pus* (сал.) «пыль»; *rak pus* «мучная пыль»; *məy pus* «земляная пыль» (с. 384) < **puce-*;

11. м., э. *poč-f* «мука» – х. *put: puttaj rak* (вас.) «пшеничная мука» (с. 385);

м. о – э. о – х. и

1. м. *kombâ*, э. *kombo* «бугорок» – х. *ķūmp* / *kəmp* (сал.) «куча, груда» (с. 128) < **kumpra*;

2. м. *pokən* – х. *püŋlən* / *püklən* «пуповина» – *pük* «выступ на краю шаманского бубна» (с. 386);

3. м. *s'oks'ä*, э. *s'oks'* «осень» – х. *süŋəs* / *süwəs* «осень» (с. 445) < **sukse*;

4. м. *s'ok* / *c'ok* «деталь женской праздничной одежды из бисера и монет» – х. *suk* / *sük* «бисер, бусы» (с. 444);

5. м. *tol* «огонь», *toldəksš*, э. *tonol* «головня, головешка» – х. *tüŋät* / *tüwät* «огонь» (с. 480) < **tüŋe-l-*;

м. о – э. о – х. и

1. м. *koda* «как же» – х. *küta* «вот так» (с. 125);

2. м., э. *poč-f* «мука» – х. *put* «порс, порса, мука из сушеной рыбы» (с. 386) < **puce-*;

м. о – э. о – х. а

1. м. *lotku* «покрытый ямами» – х. *latəŋ* / *lotəŋ* / *lätəŋ* «покрытый ямами, ухабистый» (с. 228);

2. м., э. *mon* «я» – х. *ma* / *ma* «я» (с. 241, 244);

3. м. *poju*, э. *poj* «осина» – х. *paj* (вах., вас.; 1 ед. *o//u: puŋəm*) / *poj* / *päj* «осина» (с. 337) < **poje*;

4. м. *pokäl'* «ком, комок; опухоль» – х. *paŋäl* (вах., вас. и др.) (тр.-юг.; 1 ед. *puŋləm*) «ком, комок, набалдашник» (с. 337) / *puŋkäl* (др.) «ком, комок» (с. 383) < **puŋka*;

5. м. *pokäl'u* «комковатый» – х. *paŋlən* (вах., вас.) «комковатый» (с. 336);

6. м. *poläftäms*, э. *polavtoms* – х. *palesta* (др.) / *palästa* (сал.) «меняться, сменяться, обмениваться, поменяться» (с. 338) ? *piləŋtəta* (вах.) / *piləŋnəta* (вас.) / *pilätta* (сал.) «менять, обменять, сменять, променять, переменить» (с. 361);

7. м., э. *roz'* «рожь» – х. *arəs'* (вас.) (с. 18); ср: мр. *уржа*, к. *рудзёк*; русск. *рожь*, лит. *ругыс*, лат. *родци*;

8. м. *tovälä*, э. *tovalo* «там, на той стороне» – х. *taŋəla* «туда, чуть подальше» (с. 452) < **to-v-l-*;

9. м. *toväldä* / *tostä* «оттуда, с того места» – х. *taltəy* (вах.) «оттуда, с того места» (с. 454) < **to-v-l-*;

10. м. *korəs* / *korš* «филин» – х. *karəs* (вах., вас.) / *karəs* / *kärəs* «гигантская мифическая птица» (с. 103);

11. м. *s'ovən'*, э. *s'ovon'* «глина» – х. *saŋi* (вах., вас.) / *sawi* / *söwə* (сал.) «топкая глина, глинистая грязь» (с. 418);

м. о – э. о – х. ä

1. м., э. *nolams* «лизнуть» – х. *nalata* / *n'ötəjta* «лизать, облизывать» (с. 303) < **nola-*;

2. м. *opštaďäms* «запахнуть (неожиданно)» – х. *äpəstaŋ* (сал.) / *äpləŋ* / *ewlən* «пахучий; сладкий, вкусный» (с. 51) -*ewəl* / *äpət* «запах»;

3. э. *pojka* «мальчик» – х. *päy* «сын, мальчик, парень» (с. 348);

м. о – э. о – х. ä

м., э. *lov* «снег», *l'eš* / *l'iš'* «иней» – х. *län't'* (др. 1 ед. *ä//u: lun't'əm*) / *t'on't'* (сал.) «снег, выпавший на землю» (с. 200), *lislow* «слякоть, хлопкий снег» (с. 233) < **luŋe* / **lume*;

м. *o* – э. *o* – х. *i*
м., э. *kov* «месяц» – х. *ki* (вас.) «месяц»: *urŋiki* «март месяц» (с. 503);
м. *kod'amâ*, э. *kon'd'amo* «похожий на..., такой же, как...», э. *kuc, kucə* «как...» – х. *kinta* (вах.) / *kənsa* (сал.) послелог со сравнительно-сопоставительным значением (с. 112);

м. *o* – э. *o* – х. *i*

1. м., э. *lopa* «лист» – х. *lijwət* (вах., вас.) / *lipət* / *lipət* (сал.) «лист растенный» (с. 234);

2. м. *tongəms* / *jeŋkstams*, э. *tongoms* «сунуть, совать» – х. *lijn't'a* (вах. пов. *lijn't'i*) / *jin't'a* / *t'unt't'a* (сал.) «втыкать, воткнуть, ставить, поставить» (с. 210), *tūŋktəta* «заклинить, забить клин» (с. 480) – *luŋk* (вах.) / *tunŋk* (сал.) / *juŋk* «клин» (с. 220) < **tunŋke*-;

м. *o* – э. *o* – х. *ə*

1. м. *jon'u* «умный», э. *jon* «хороший, пригожий» – х. *jəmə* «хорошо, лучше» (с. 93), *jəm* «хороший, добрый» < **jeme*;

2. м. *joikā*, э. *juiko* «время, досуг» – х. *jət* (сал.) «время, промежуток времени» (с. 95) < **jet-+-kə(o)*;

3. м. *moda* «земля, поверхность земли; страна, край» – х. *mə* «земля, поверхность земли; страна, край» (с. 272);

4. м. *mol'əms*, э. *mol'ems* «идти, пойти» – х. *mənta* (вах., вас.) / *mənta* (др.) «идти, ехать (удаляясь), пойти, поехать, уйти, уехать» (с. 274) < **mene*;

5. м. *noftəms* «выдернуть, вырвать» – х. *n'ət't'a* (вах., вас.) / *n'ət't'a* / *n'ot't'a* (др.) «выдергивать, рвать» (с. 323);

6. м. *rovn'ä* / *rovn'e* «рябчик» – х. *rəŋk* «тж» (с. 391);

7. м. *por'ks* (или *patər'ks*) «крошка» – х. *pər* «тж» (с. 392);

8. м. *potmā* «дно, нутро» – х. *pətə* / *pəta* «дно» (с. 395).

Итак, мокшанскому *o* первого слога в хантыйском языке соответствуют 13 гласных звуков: *a, a, ā, a, u, ū, u, o, ǝ, ǝ, i, i, ə*. К закономерным соответствиям можно отнести: м. *o* – х. *o* (31), *ǝ* (28); реже встречаются м. *o* – х. *u* (11), *a* (11), *ə* (8), *ǝ* (7).

Литература

1. Терешкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов // Н.И. Терешкин. – Л.: Наука, 1981. – 544 с.

2. Иванова Г.С. Выпадение конечных гласных основы (на примере мокшанско-эрзянско-хантыйских соответствий) // Материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов. – Сыктывкар, 2005. – С. 86–89.

3. Цыганкин Д.В. Об общих древних корнях в мордовских и хантыйском языках // Роль науки в социально-экономическом развитии Республики Мордовия: Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной

70-летию НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – Саранск, 2003. – С. 109–113.

4. Цыганкин Д.В. Отражение гласных финно-угорского языка-основы в лексических соответствиях мордовских и хантыйского языков // Финно-угристика. Межвуз. сб. науч. трудов. – Саранск, 2003. – № 5. – С. 216–228.

5. Цыганкин Д.В. Этимологиянь валкс // Д.В. Цыганкин, М.В. Мосин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. – 234 с.

Список сокращений

др. – другие диалекты, вас. – васюганский диалект, вах. – ваховский диалект, лат. – латышский язык, лит. – литовский язык, м. – мокшанский язык, сал. – салымский диалект, тат. – татарский язык, тр.-юг. – тров.-юганские говоры, тюрк. – тюркские языки, х. – хантыйский язык, чув. – чувашский язык, э. – эрзянский язык.

Названия зарницы в удмуртских диалектах*

Л.В. Бусыгина
(Ижевск)

Понятие «зарница», явившееся объектом настоящего исследования, в удмуртских диалектах имеет разнообразные, интересные по своему происхождению и распространению наименования. Таинственность, загадочность самого явления, мгновенной световой вспышки без грома на небосклоне ночью или вечером – отблеска далекой грозы [БТСРЯ, с. 342], вероятно, способствовали появлению множества различных его названий. В диалектах удмуртского языка зафиксированы следующие наименования: *зарн'ица*, *зорин'ча*, *иншудэм*, *иммар шьдэ*, *куаз' шьидэ*, *шундьшьдэм*, *ворэкийам*, *инворэкийан*, *йугэкийа*, *л'уг-л'уг луьлэ*, *ин' л'угэктиз*, *ин'зарэктэм*, *чил'экийам*, *ин'куаз' чил'э'т'а*, *зортэк т'ил'э'д'ам*, *кӧс чэл'экийам*, *д'ў будьны чил'э'т'а*, *чил'эктэм кад'*, *д'ў кис'ман*, *д'у в'ўэ*, *з'эг в'ўэ*, *чабэй в'уэ*, *йуэз вуттэ*, *н'ан'эз вуттэ*, *ээгэз вуттон*, *инбам пӧртмас'кэ*, *ин'пӧртмас'кон*, *ин'воштис'кэ*, *инӧс ус'тис'кэм*, *н'азагай*, *ыржа*. Но при таком многообразии наименований в письменных источниках зафиксирован минимум названий.

Впервые в письменных источниках – в удмуртских материалах Д.Г. Месершмидта (1726) – зафиксировано слово *tschelekijan*, но лишь в значении 'молния' [Напольских, 2001, с. 201]. В удмуртской части словаря П.С. Палласа (1773) отмечены формы *цилекьянь*, *силяка*, *инчаще* также в значении 'мол-

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 09-06-00-304а.

ния'; в словаре Дамаскина (1785) – *чилекъянь* ‘молния’ [Тепляшина, 1966, с. 90, 139]. Название зарницы как таковой впервые выделено Г.Е. Верещагиным (1892): *ворэ́кья* О зарницъ (около 26 июля): блистаеть [ВерещСл., с. 60]. Слово *чильэ́кьян* в его словаре также отмечено только в значении ‘молния’ [ВерещСл., с. 246]. В словаре Б. Мункачи (1896) встречаются слова *inmarportmaškon* (Sar.) в значении ‘северное сияние’, *čil'akjan* Kaz., *čil'akt'an* Glaz., *čil'ikjan* ‘молния’ [Munk., с. 57, 322]. И.В. Яковлев (1919) фиксирует две лексемы в глазовском и казанском диалектах в значении ‘зарница, молния’ – *куазь чилекъян* к, *силекъян* г [Яковлев, с. 20, 53]. В Русско-удмуртском словаре 1931 года издания в значении ‘зарница’ представлено слово *ворек'ян*, отдельной статьей выделено слово *чилек'ян* в значении ‘молния’ [Русских, 1931, с. 19, 29]. Т. Борисов (1932) фиксирует слова *иншудыны* св. *ворек'яны* ‘сверкать о молнии’, *иншудэ* – ‘сверкает’; *ворек'ян* ‘зарница, молния’; *чилек'ям*, *чилек'я* ‘молния, сиять о молнии’ [Борисов, с. 115, 60, 319]. В удмуртско-русском словаре 1948 года издания отмечены следующие варианты: *ворекъян* 1. сияние, сверкание (о зарнице) 2. зарница; *чилекъян* сияние, сверкание (молнии, зарницы) [УРС, 1948, с. 53, 326]. В удмуртско-русский словарь 1983 г. также вошли слова *ворекъян* ‘зарница, зарево’, *чилекъям* прич. от чилекъяны // блеск, сверкание; отблески (зарницы); *ин ворекъян* (*пöртмаськон*) 1. зарница 2. северное сияние; *чилекъям-ворекъям* прич. от чилекъяны-ворекъяны // блеск, сверкание; зарница; *чилекъян-ворекъян* блеск, сверкание; зарница; *ин чилекъян-ворекъян* сверкание зарниц; [УРС, 1983, с. 91, 167, 473]. Широкий спектр названий зарницы представлен в последнем (2008) издании удмуртско-русского словаря: *иншудон*, *иншудэм*, *ворекъян*, *инворекъян*, *ин'зарекъян*, *инпöртмаськон*, *югак(-югак) луыны*, *чилекъям*, *чилекъям-ворекъям*, *чилекъян-ворекъян*, *зоринча* [УРС, 2008, с. 230, 252, 253, 254, 255, 729, 810].

В основу называния зарницы положены ассоциативные мотивации по функции, по свойствам или же – образно мотивированные. В наиболее распространенных названиях *ин ворэ́кья*, *инворэ́кьян*, *инворэ́кьям*, *ин' ворэ́кья*, *ин'ворэ́кьян*, *ин' ворэ́кт'а*, *инворэ́д'ан*, *инворэ́'зан* отмечено такое качество, как сверкание, переливание неба. Они зафиксированы практически по всей территории проживания удмуртов, за исключением нижнечепецкого диалекта северного наречия, шошминского, бавлинского и краснофимского говоров периферийно-южного диалекта.

В названиях *ворэ́кья*, *ворэ́кья н'и*, *ворэ́кьям*, *ворэ́кьян* также акцент сделан на сверкании, переливании, но, следует отметить, в них не обозначен субъект. Эти наименования отмечены в верхнечепецком диалекте северного наречия, а также спорадически встречаются в срединных говорах и центрально-южном диалекте. В говорах периферийно-южного диалекта в аналогичных формах вместо среднеязычного *й* произносятся палатальные аффрикаты *й̣* (*д'н̣*), *т'н̣*

или палатальные смычные *д', т'*, перед которыми предшествующий заднебный смычной *к* обычно переходит в гортанный смычный (гамза): *ворэ́'т'ан* (138), *ворэ́'д'н̣а* (154); *ворэ́'за* (160, 160а); *ворэ́'зам* (160, 161); *ворэ́'зан* (160, 161, 164).

В основу следующих названий положены мотивирующие признаки по такому свойству явления, как поблескивание, сверкание: *чил'э́кья* ‘сверкает, поблэскивает’, *чил'э́кьям*, *чил'э́кьян* ‘сверкание, поблэскивание’. Они распространены преимущественно в слободском говоре нижнечепецкого диалекта северного наречия и в периферийно-южном диалекте южного наречия, за исключением ташкичинского, канлинского и частично буйско-таныпского (158, 159, 170) говоров, в которых зафиксированы заимствованные названия зарницы. В зависимости от особенностей диалектов фонетические варианты вышеперечисленных названий распределяются следующим образом: *чил'э́кья* (1–3, 36, 53, 49, 82, 105 (2), 112, 118, 130), *ч'ил'э́кья* (14), *чил'э́кьям* (71, 82, 136), *чил'э́кьян* (98), *чил'э́гд'а* (175), *чил'э́'т'а* (138–140, 142), *чил'э́'д'а* (153, 155), *чил'э́'д'ан* (– *д'у кис'ма ини* ‘хлеба созревают уже’ 153), *чил'э́'д'н̣а* (154, 156), *т'ил'э́'д'а* ~ *т'ч'ил'э́'д'н̣а* (174), *ин'куаз' чил'э́'т'а* ‘погода сверкает’ (141), *д'й̣ будыны чил'э́'т'а* ‘сверкает, чтобы хлеба росли’ (138), *чил'э́ктэм кад'* ‘как молния’ (135), *зортэк т'ил'э́'д'ам* (~ *т'ч'ил'э́'д'н̣ам*) ‘сверкание (молнии) без дождя’ (152), *кöс чэл'э́кьям* ‘сухое сверкание (молнии)’ (83), *кö'с т'ил'э́'д'ам* (~ *т'ч'ил'э́'д'н̣ам*) ‘сухое сверкание (молнии)’ (151). Заметим, в последних примерах жители населенных пунктов бавлинского говора (151, 152) и оп. Дмитрошур Сюмсинского района Удмуртии (83) отмечают качество сверкания, поблэскивания – сухие, без дождя. Эти характеристики встречаются в названиях зарницы и у других соседних народов: мар. *кукшы валгынзыш* ‘сухая молния (отблеск)’ [РМС, 1966, с. 205], чув. *тип сиçём* ‘сухая молния’, уяр *сиçём* ‘молния в ясную погоду’ [РЧС, 1951, с. 194] и т. д. Не исключено, что в бавлинском говоре данные особенности названий образовались под влиянием чувашского языка, а в оп. Дмитрошур – марийского.

Жители дд. Бол. Жужгес Увинского района (90) и Стар. Варяш Янаульского района Республики Башкортостан (159) уточняют, что при зарницах небо светлеет, бледнеет, периодически освещается. Эти качества и выделены в названиях данного природного явления, бытующих в указанном ареале: *инбам зарэ́ктэ*, *ин'зарэ́ктэм* (90), *ин'д'н̣арэ́'д'н̣ан* (159).

В среднечепецком диалекте северного наречия в большей степени распространены названия зарницы, в которых данное явление воспринимается как периодическое освещение, озарение: *йүгэ́кья* (5, 19, 37 (2)), *йүбэ́кья* (47), *йүгэ́кьяс'кэ* (21, 22, 23) ‘периодически освещается’. Жители д. Малягурт Красногорского района (53) уточняют: *куаз'йүгэ́кья* (5) букв. ‘природа периодически освещается’. При этом жители д. Дондыкар Гла-

зовского района (25) термином *ин йугэкия* ‘небо периодически освещается’ называют северное сияние, которое можно наблюдать в зимнее время в северной Удмуртии. Интересно заметить, что и соседи, коми, зарницу ассоциируют с северным сиянием и называют *вой кыа* (букв. ‘северное сияние’), *войлуч* ‘северный луч’ [РКС, 2003, с. 265].

Бесермяне д. Юнда Балезинского района (36) параллельно с названиями *иммар шьдэ* ‘небо играет’ и *чил'экия* ‘сверкает, поблёскивает’ используют форму *л'уг-л'уг луьлэ* ‘светлым-светло становится’.

В д. Кузюмово Алнашского района (135) наряду с наименованиями *ин' л'угэктис* ‘небо озарилось’ и *ин' л'угэктон* ‘озарение неба’ в качестве названия зарницы используют и образное выражение *ин' л'угэктис – ин'мар шудзэ вайиз* ‘небо озарилось – бог принёс счастье’. Человек, вероятно, пытаясь объяснить такое явление, как молния без грома и дождя, связывал ее с божественными силами, с божьей благодатью. Для крестьянина самым большим счастьем был достаток, хороший урожай и богатый приплод. А так как зарницы случались в пору созревания хлебов, он, несомненно, их связывал с этим временем и воспринимал как знак свыше, как счастье, данное свыше. Также население данного опорного пункта зарницу ассоциирует с открытием небесных врат *ин'эс ус'тис'кэм*. Эта форма отмечена и в д. Бол. Гурезь-Пудга Вавожского района: *ин'эс ус'тис'кэм* (104).

Жители дд. Бол. Гурезь-Пудга Вавожского района (104) и Ниж. Юри Малопургинского района Удмуртии (125) зарницу ассоциируют с ряженым, причудами неба: *инбам п'ортмас'кэ* ‘небо чудит’ (104), *ин'п'ортмас'кон* ‘причуды неба’ (125). В этом ряду можно назвать и зафиксированное в оп. 147а (д. Енабердино Менделеевского района Республики Татарстан) наименование *ин' воитис'кэ* ‘небо меняется’.

Истоки наименований *ин'эс ус'тис'кэм* ‘открытие небесных врат’ и *инбам п'ортмас'кон* ‘причуды неба’ также лежат в далекой древности. В их основе – религиозно-мифологические воззрения народа. Связаны они, как нам представляется, с временем летнего солнцестояния – *инвожо* (переходное время, «время с 20 июня по 20 июля» [Верещагин, 1995, с. 80]) (ср.: *вождьыр* в январе – дни зимнего солнцестояния), когда, согласно воззрениям народа, открывались высшие миры, небесные врата. Именно в этот период проходили крупные моления, такие как *булда в'ось, дэмен в'ось*. Крестьяне обращались с молитвами-куриськонами к Богам Земли и плодородия, просили о хорошем урожае. А также – с началом осенних обрядов, с одним из важнейших осенних праздников – *виль* (букв.: новый), Ильиным днем (2 августа (20 июля по старому стилю), когда завершается лето, сокращается световой день. В народном представлении Илья – святой грозный, суровый, карающий, но в то же время щедрый, наделяющий. Он могучий распорядитель са-

мых страшных сил природы. В его подчинении дожди, гром, молнии. Считалось, что в его силах послать на землю плодородие или вовсе лишить людей урожая. Вот почему в этот праздник также проводились большие моления, приносили в жертву барана, варили новую картошку и суп из овощей нового урожая. В обрядах, проводимых во время этих праздников, зачастую принимали участие и ряженые. Здесь уместно вспомнить, что «у удмуртов бытовали представления о том, что годовой цикл состоял как бы из двух половин, которые соответствуют друг другу: январь – июлю, февраль – августу, март – сентябрю и т.д.» [цит. по: Владыкин, 1994, с. 224], соответственно ряженые – *п'ортмас'кон, чокморскон, вожояськон*, – проводившиеся в зимние праздники *вождьыр*, повторялись и в июле. Ряженые – это, своего рода, создание ситуации инаковости, неестественности. Поэтому, возможно, человек, пытаясь объяснить необычные вспышки-молнии на чистом небе, без грома и дождя, соотносил зарницы с ряженым (*инбам п'ортмас'кон* ‘причуды неба’). К тому же в представлениях народа небо – это зеркальное отображение земли, в известной мере отражение того, что есть на земле, что происходит на земле. Поэтому, вероятно, совпадающие с этими праздниками и ряженым зарницы получили такие неповторимые, причудливые названия.

К числу таковых можно отнести и наименования, в которых зарницы воспринимаются как игра неба: *ин шудэ, ин' шудэ, им шьдэ* ‘небо играет’, *иншудон, иншудэм, ин'шудэм* ‘игра неба’. Они преимущественно распространены в нижне- и среднечепецком диалектах. В д. Сибирь Унинского района Кировской области (9а) в ходе полевых экспедиций зафиксировано выражение *куаз' шьдэ* ‘природа/бог играет’. А у бесермян с. Юнда Балезинского района (36) отмечена несколько иная форма: *иммар шьдэ* ‘небо играет’. В отдалении от указанного ареала, в д. Муважи Алнашского района (137), данное явление воспринимается как игра солнца *шундьшьдэм* ‘игра солнца’.

В основе рассматриваемых ниже наименований зарницы лежат народные приметы. Народная метеорология – это важнейшая составная часть традиционной культуры, результат многовекового опыта общения с природой и окружающим миром. Поэтому подобного рода названия природных явлений существуют в языке как некий код, расшифровав который порой можно разгадать многие тайны человечества. Так, например, в народе говорят: *куазь ворекья ке, жег вуэ* (сплохи сверкают – рожь поспекает), *жег сюрела – куазь ворекья* (рожь цветет – сплохи сверкают) [Владыкина, 1997, с. 305], *трос ворекья ке, ю удалтоз* (если часты зарницы – к урожаю) и т.д. Эти наблюдения и легли в основу номинаций следующих названий зарницы:

д'у кис'ма ‘хлеба созревают’ (144), *д'у кис'ман* ‘созревание хлебов’ (143, 144), *д'у кис'ман* ‘созревание хлебов’ (138);

д'у в'уэ 'хлеба созревают' (143), д^в'у в'уэ 'хлеба созревают' (145), з'эг в'уэ 'рожь созревает' (146), чабэй вуэ 'пшеница созревает' (171);

йуэз вуттэ 'доводит хлеба до созревания' (86), йуэз вуттон 'доведение хлебов до созревания' (88), н'ан'эз вуттэ 'доводит хлеба до созревания' (95), зэгэз вуттон 'доведение ржи до созревания' (45).

Следует отметить, что зарницы с хлебом, с зерном связывают и другие народы, ср.: ф. *elosalama* букв. 'хлебная молния', *elotuli, elovalkea* букв. 'хлебный огонь', *ohrasalama* букв. 'ячменная молния' [РФС, 1963, с. 229], мар. *кинде волгенче* букв. 'хлебная молния' [РМС, 1966, с. 205]. Кстати, в татарском языке зарницы ассоциируют с битьем, ручной молотью зерна: *арыш камчылау* букв. 'рожь хлестать, бить' [ТРС, 1971, с. 201], молнии сопоставляют с движением зерна за цепом, ручным орудием для молотьи, состоящим из длинной ручки и прикрепленного к ней ремнем короткого деревянного била. И в марийском языке можно найти подобное название зарницы: мар. *шурно савыш* букв. 'рожь хлестать, бить' [РМС, 1966, с. 205].

Интересные наблюдения народа обнаруживаются в образных выражениях, используемых в качестве пояснения к основным названиям зарницы. Например, жители д. Бозино Ярского района Удмуртии (19) говорят: *йугэкия – с'ала л'укэ н'и тиосэ* 'сверкает – рябчик покидает (делит) своих птенцов'. В д. Зюино Ярского района (21) говорят: *йугэкияс'кэ – с'эз'ы луд учкэ* 'сверкает – овсяное поле открывается'. В данных наименованиях первый компонент (*йугэкия* и *йугэкияс'кэ*), вероятно всего, отдельно, без пояснений, употребляется в значении 'сверкать (о молнии)'. Пояснительная же часть указывает на время, когда бывают зарницы. Это время связано с охотничьим промыслом и сельскохозяйственными работами. В связи с этим добавим, что в удмуртских диалектах для обозначения многих природных явлений, таких, например, как град, зарница, морось и т.д., в большей степени используются синтагматические названия, что позволяет в какой-то степени избежать омонимии.

Зарницы бывают, как отмечает Г.Е. Верещагин, «около 26 июля» [ВерещСл., с. 60], именно в период созревания хлебов. Не случайно в Муромском уезде Владимирской губернии в значении «блистание молнии вечером или ночью, когда, по поверью, наливается рожь» употреблялось слово *ржа* [СРНГ, 2001, с. 93]. Данное название зарницы, вероятно, появилось на базе ассоциативной мотивации по смежности, тем более что в русском языке широко распространено было название ржи – *ржа* [СРНГ, 2001, с. 92]. В ходе полевых экспедиций в канлинском говоре периферийно-южного диалекта зафиксировано название зарницы *ыржа* (173). Слово, вероятно всего, является русским заимствованием, имею-

щим, согласно М. Фасмеру, индоевропейское происхождение [Фасмер, 1971, с. 493–494]. Аналогичный гласный *ы-* появляется из-за стечения согласных в начале слова, ср. удм. диал.: *ышкол* 'школа', *ышляпа* 'шляпа', *ыштан* 'штаны', *ыстапан* 'Степан' и т.д.

В разных диалектных группах единичными вкраплениями встречаются также заимствованные из русского языка названия зарницы: *зарн'иц'а* (8, 14, 23, 51, 110), *зорн'иц'ца* (2), *зорин'ча* (93, 124, 129, 149). Слова имеют один корень со словами зарево, озарить, заря. *Заря*, по М. Фасмеру, имеет индоевропейское происхождение. Ученый приводит соответствия из лит. *zarijā*, мн. *zaryjos* «раскаленные уголья», др.-прусс. *sari* ж. «жар», лит. *zarà* «заря», *zereti, zeriù* «сверкать, блеснуть» <...> *zirstu, zirti* «сыпать искры» [Фасмер, 1967, с. 81].

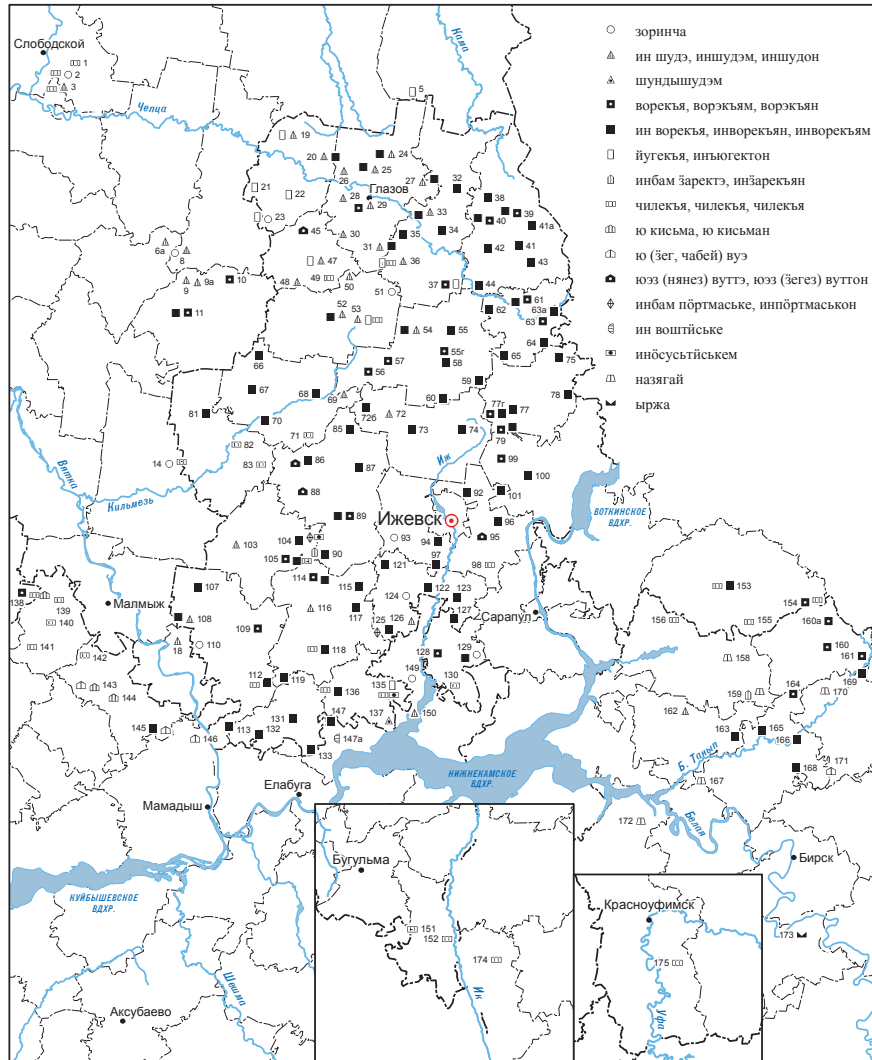
В тапкичинском и буйско-таньшском говорах периферийно-южного диалекта зафиксированы тюркские заимствования: *н'азагай* (158, 159), *на'з'ага* (167, 172), *аз'агай* (170), ср.: тат. *ажгаган, нэжэгай* 'зарница' [РТС, 1991, с. 174], башк. *ялагай, хазагай, нэжэгай* [РБС, 2005, с. 371]. Р.Г. Ахметьянов к упомянутым татарским словам также приводит параллели из других тюркских языков и сопоставляет с тат. *нэйзэ* «кыска сөңге; сэгать угы» ('короткое копьё (шпиль); в тот же час') [Ахметьянов, 2001, с. 149], мгновенную вспышку на небе ассоциирует с коротким, острым копьём, его молниеносным полетом.

Таким образом, невозможность объяснить загадочность такого явления природы, как зарницы, способствовала появлению множества различных его названий. Чтобы понять и пояснить суть этого явления природы, человек связывал его с другими совпадающими с ним по времени явлениями, для чего он, в первую очередь, ориентировался на важные моменты в крестьянском укладе жизни, в земледелии и охоте. Более того, в наименованиях зарницы в известной мере нашли отражение и религиозно-мифологические воззрения удмуртского этноса на мир (зарница ассоциируется народом с открытием небесных врат, соотносится с божественным). Следует отметить, подобная тенденция наблюдается в процессе называния природных явлений и другими финно-угорскими народами, например, северное сияние коми называют *ен ыж ку* [ССКЗД, 1961, с. 60] букв. 'овечья шкура бога'.

Но при всем широком спектре наименований зарницы наиболее распространенными являются названия, в которых выделено такое качество, как переливание, сверкание неба: *инворэкийан, инворэкийам*.

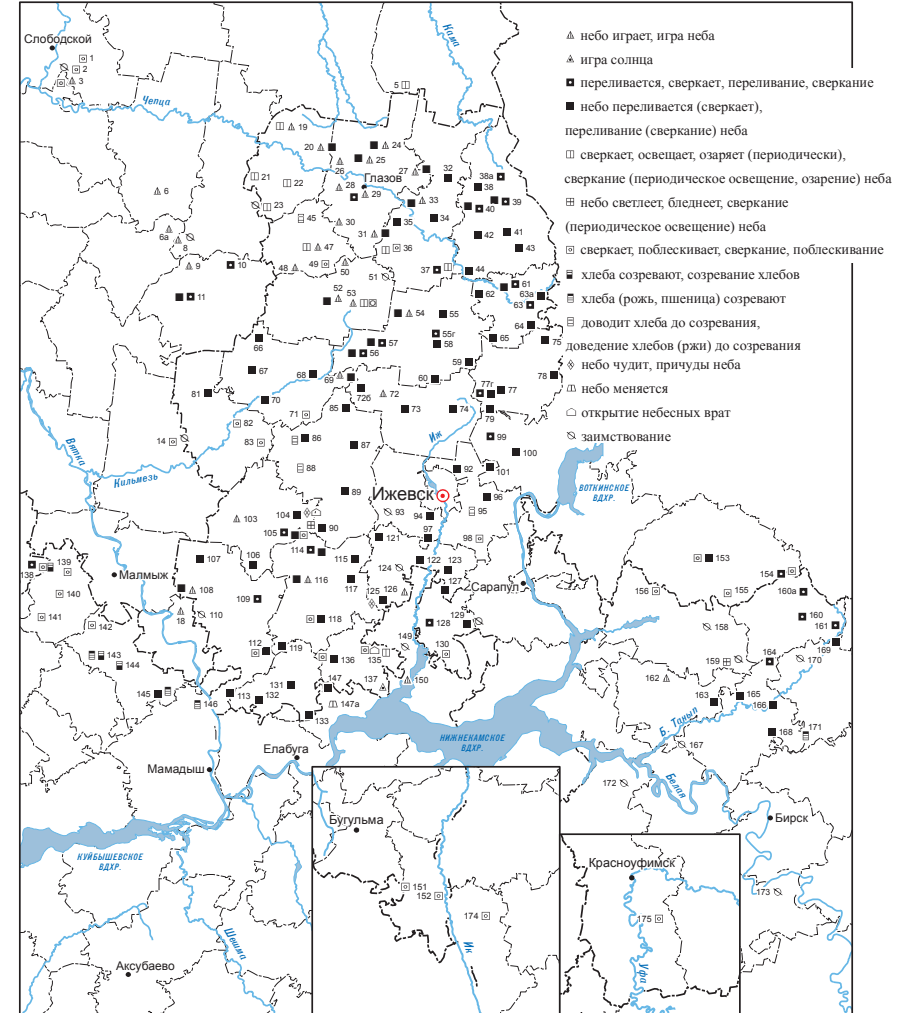
Среди заимствованных названий, интерес вызывает зафиксированное в канлинском говоре наименование зарницы *ыржа*, в котором без развернутых пояснений нашли выражение народные приметы, а также отложилось старое русское название ржи – *ржа*.

ЗАРНИЦА (ЛЕКСИЧЕСКАЯ КАРТА)



М 1:2 000 000
 (в 1 см 20 км)

ЗАРНИЦА (МОТИВАЦИОННАЯ КАРТА)



М 1:2 000 000
 (в 1 см 20 км)

Условные сокращения диалектов и языков

лит. – литовский язык; др.-прусс. – древнепрусский язык; тат. – татарский язык; башк. – башкирский язык.

Названия удмуртских диалектов в трудах И.В. Яковлева

к – казанский, г – глазовский.

Названия удмуртских диалектов в трудах Б. Мункачи

Kaz. – казанский, Sar. – сарапульский.

Названия удмуртских диалектов в словаре Т. Борисова

св. – северное наречие.

Список использованной литературы

1. Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам. Толковый удмуртско-русский словарь: Ок. 15000 слов / Т.К. Борисов; АН СССР. УрО. Удм. ИИЯЛ; Удм. отд. Всесоюзного фонда культуры. – Ижевск, 1991. – XXXII + 384 с.
2. БТСРЯ = Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2003. – 1536 с.
3. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. – 260 с. (Памятники культуры).
4. ВерещСл. = Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. / Г.Е. Верещагин; Под ред. В.М. Ванюшева. Т. 6. Кн. 2: Вотско-русский словарь [= Удмуртско-русский словарь] / Отв. за выпуск и авт. предисл., комментариев Л.М. Ившин; РАН. УрО. УИИЯЛ. – Ижевск, 2006. – 288 с. (Памятники культуры).
5. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 384 с.
6. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография / Т.Г. Владыкина. – Ижевск: Удм. институт ист., яз. и лит. УрО РАН, 1997. – 356 с.
7. Напольских В.В. Удмуртские материалы Д.Г. Мессершмидта / В.В. Напольских. – Ижевск: Удмуртия, 2001. – 224 с., ил.
8. РБС = Русско-башкирский словарь: В 2 т. / Под редакцией З.Г. Ураксина. – Уфа: Башкирская энциклопедия, 2005. – Т. 1. А–О. – 808 с.
9. РТС = Русско-татарский словарь: Ок. 47000 слов / Э.М. Ахунзянов, Р.С. Газизов, Ф.А. Ганиев и др.; Под ред. Ф.А. Ганиева. 3-е изд., испр. – М.: Рус. яз., 1991. – 736 с.
10. Русских 1931 = Русских П.М., Русских, П.Я. Русско-удмуртский словарь / П.М. Русских, П.Я. Русских. – Ижевск, 1931. – 64 с.
11. СРНГ = Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Сороколетов; Ред. О.Д. Кузнецова; Рос. АН. Ин-т лингвистических исследований. – СПб.: Наука. Вып. 35: Реветь–Рящик. 2001. – 360 с.

12. ССКЗД = Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов: Ок. 25000 слов / Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачёва; Под ред. В.А. Сорвачёвой. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1961. – 492 с.

13. Тепляшина Т.И. Памятники удмуртской письменности XVIII века. Вып. I / Т.И. Тепляшина; АН СССР. Ин-т языкознания. – М., 1966. – 324 с.

14. УРС 1948 = Удмуртско-русский словарь: Ок. 15000 слов / В.М. Вахрушев, К.А. Корепанова, Е.Н. Ложкина и др.; НИИ ист., языка, лит. и фольклора при Сов. Мин. УАССР. – М.: ГИС, 1948. – 447 с.

15. УРС 1983 = Удмуртско-русский словарь: Ок. 35000 слов / А.С. Белов, В.М. Вахрушев, Н.А. Скобелев, Т.И. Тепляшина; Под ред. В.М. Вахрушева; НИИ при Сов. Мин. УАССР. – М.: Рус. яз., 1983. – 592 с.

16. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / М. Фасмер; Перевод с немецк. и доп. О.Н. Трубачева; Под ред. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс. Т. II: Е–Муж. 1967. – 671 с.

17. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / М. Фасмер; Перевод с немецк. и доп. О.Н. Трубачева; Под ред. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс. Т. III: Муза–Сят. 1971. – 827 с.

18. Яковлев И.В. Удмуртьёслэсь ог-огзылэсь мукет сямен вераськон кылъёс-сэс валэктійсь книга / И.В. Яковлев. – Казань, 1919. – 82 с.

19. Әхмәтъянов Р.Г. Татар теленәң кыскача тарихи-этимологик сүзлегә / Р. Г. Әхмәтъянов. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. – 272 б.

20. Munk. = *Munkacsi B. A votjak nyelv szotara* / B. Munkacsi. – Budapest, 1896; 2-е изд.: Pecs, 1990.

Выражение понятия «луковое перо» и принципы его номинации в удмуртских диалектах*

С.А. Максимов
(Ижевск)

0. Огородная культура лук предкам удмуртов была известна уже давно. Из ее названия следует, что лук попал в хозяйство удмуртов от их южных соседей болгар. Само собой разумеется, что горькие листья лука были также хорошо известны удмуртам, как и луковица, и употреблялись в пищу. Для их наименования не было особой необходимости в каком-либо особом названии, поскольку такое словосочетание как *сугон куар* ‘лук + лист’ вполне удовлетворяло потребности в их обозначении. Тем не менее, в настоящее время

* Работа написана при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований, проект № 09-06-00304А, а также европейского консорциума Erasmus (Erasmus Mundus European Cooperation Windows. Triple I), проект № 77107.

в удмуртском языке функционирует почти дюжина названий листьев лука, при этом большинство из них имеют собственно удмуртское происхождение. В связи со сказанным для исследуемого понятия были составлены карты двух типов: ономаσιологическая и мотивационная. Для внесения большей ясности в представление об объекте картографирования, отметим, что слову *перо* в русском языке даются следующие толкования: «1. Роговое образование кожи у птиц – полый стерженек с пушистыми отростками по бокам. ... 4. Стрелковидный лист лука, чеснока [Ожегов, 1993, с. 528].

1. Прежде чем рассмотреть названия листьев лука, отметим, что все они представляют собой атрибутивные сочетания, состоящие из двух, реже трех компонентов, одним из которых является слово *сугон* ‘лук’. Чаще всего оно выступает как определительное слово, но может быть и определяемым. По происхождению оно является болгарским (в соответствии с ранее принятыми представлениями в науке, чувашским) заимствованием, ср. чув. *сухан* [см.: Тараканов, 1993, с. 114]. М.Р. Федотов, исследуя происхождение чувашского *сухан* / *сохан* ‘лук’, приводит соответствия из тюркских и монгольских языков, а также дает под вопросом китайский пример *tsun* ‘тж’. Подобные слова в марийском, удмуртском и коми-пермяцком считает заимствованиями из чувашского [ЭСЧЯ II, с. 69–70]. Отдельно остановимся на варианте *суган*, употребляемом в нижнечепецком диалекте и бесермянском наречии. В отличие от общеудмуртской формы, где гласный второго слога перешел в *о*, в этом варианте употребляется звук *а*. Данную форму мы считаем поздним суперстратным заимствованием из языка чувашей, некогда обитавших на нижней Чепце [см. об этом подробнее: ДАУЯ I, с. 107–109]. Также не исключена вероятность заимствования этого слова из татарского языка; ср. тат. *суган* ‘лук’ [РТС, с. 252].

Основные (определяемые) слова в названиях лука, например: *кўар*, *шил’ы*, *шашы* и т.д. стоят в единственном числе, не только выражая понятие единичного листа, но и употребляются в собирательном значении ‘листья’.

1.1. Название листьев лука *суган пэро* бытует в слободском говоре нижнечепецкого диалекта северного наречия (1–3). Заимствовано из русского. Слова, родственные русскому *перо*, распространены и в других славянских языках, для которых реконструируется о.-с. **pero* «крыло»?; имеются соответствия в балтийских, германских, авестийском и др. языках [Фасмер, 1971, с. 243; Черных, 1994, с. 23].

1.2. Сочетание *вош (вож) сугон* не образует сплошного ареала, а отдельными вкраплениями встречается в разных диалектах: в нижнечепецком (2) (в форме *вош суган*), среднечепецком (21, 27) и верхнечепецком (40, 58, 64) диалектах северного наречия, в бесермянском наречии (226, 45) (в форме *вош суган*), в д. Бол. Волково (105) (срединные говоры), в бавлинском (151, 152) и красноуфимском (175) говорах (в последнем в форме *вош сугон*)

периферийно-южного диалекта. Приведенное сочетание буквально означает ‘зеленый лук’ и отражает картографируемое понятие, то есть «листья лука», не вполне точно. В связи с этим, с одной стороны, приведенное наименование бытует в населенных пунктах параллельно с другими названиями, с другой стороны, территориально оно может быть распространено гораздо шире.

Ранние письменные памятники описываемое словосочетание не фиксируют. Первым лексикографическим источником (1932), где мы находим его в форме *вож сугон* ‘зеленый лук’, является словарь Борисова (С. 262).

В сочетании *вош (вож) сугон* прилагательное *вож* имеет параллели в родственных языках: ср. к. *веж* ‘зеленый’, ‘недозревший’, ‘светлый (не черный)’, п. *веж*, кя. *viž* ‘зеленый, желтый’; общеп. *vež* [КЭСК, с. 49]. Финно-пермскую форму реконструируют в облике *wiša* ‘яд’, из которого развилось значение ‘зеленый, желтый’; является праарийским заимствованием [UEW, с. 823].

1.3. Ареал наименования *сугон кўар* почти полностью совпадает с территорией распространения северного и бесермянского наречий, к которой вплотную примыкают пункты Малягурт (53) (Красногорский р-н), Мужбер (59) и Удм. Лоза (60а) (Игринский р-н), Ниж. Кивары (78) (Шарканский р-н), относящиеся к срединным говорам. Вдали от очерченного ареала данное наименование употребляется в красноуфимском говоре (175). В косинском говоре нижнечепецкого диалекта (6, 6а, 8, 9), а также в бесермянском наречии (33б, 36, 45, 46, 49) исследуемое сочетание функционирует в фонетическом облике *суган кўар*, который ранее должен был употребляться также в слободском говоре, пока он не был вытеснен русским проникновением *суган пэра*. В некоторых населенных пунктах данный композит снабжен определительным компонентом *вож* ‘зеленый’: *вош сугон кўар* (пункты Юдино – 21б, Пыбья – 35), *вош суган кўар* (пункты Баженово – 8, Астрахань – 9, Юнда – 36).

В памятниках письменности исследуемое составное наименование не фигурирует, но компонент *кўар* ‘лист’ зафиксирован уже Миллером и Фишером (1730-е годы). Впервые слово *куар* как перевод слова *перо* (*зелень лука, чеснока*) дано в Русско-удмуртском словаре 1956 года (С. 694). По происхождению оно является исконным словом, ср. к. *кор* ‘тж’ [КЭСК, с. 133] (о наличии данного слова в письменных источниках и его более подробной этимологии см. ДАУЯ I, с. 109–110).

1.4. Территория распространения наименования *сугон шашы* в общих чертах охватывает центр Удмуртской Республики и частично ее центральный юг. Вариант *сугон шаш* употребляется в якушур-бодьинском говоре (60, 73, 73б, 74, 87б). В д. Верх-Нязь (60б) (Игринский р-н) зафиксирована форма *сугон шаш*, в которой изменение начального согласного основного компонента произошло в результате ассимиляции начальным согласным определительного компонента (при одновременной диссимиляции конечным согласным).

Форма с конечным гласным *ы* (*ы*, *ь*) распространена в среднеижском диалекте (91–98, 100, 101, 121–123) и некоторых пограничных с ним пунктах (90б, 124); встречается также в южном наречии (112б, 113, 127–130, 148, 149).

В Словаре биологических терминов в качестве одного из переводов слова *перо* (бот.) дается вариант *шаши* [БиолКБ, 1994, с. 110], в котором конечная буква *а*, на наш взгляд, отражает ошибочную фиксацию широкого звука *ь*.

В письменных источниках фиксируется в следующем порядке: *Шáшъ* ‘осока’ (1775) [Соч., 21]; *Шаши* ‘Carex, осока’ (1892) [ВерещСл., с. 257]; *šáš* G M MU, *šáši* U ‘осока’ *šáš* (G M U), ‘лист тростника’ (MU) (1892, 1894) [Wichm., с. 243]; *šášQ*, Kaz. *šášY* (**šáš* Wied.) ‘осока (carex flava)’ (1896) [Munk., с. 479]; *шаши*, *шаи* ‘осока (растение)’ (1932) [Борисов, с. 341]; *шаи* бот. 1. ‘осока’ 2. ‘стрелка, перо (лука)’ [УРС, 1948, с. 341].

Слово *шаши* имеет собственно удмуртское происхождение. Оно образовано на основе подражания шуму, издаваемому листьями осоки при колыхании ветром, при хождении человека или животного. Для сравнения отметим, что очень близко по звучанию название осоки (Carex) в венгерском – *sás* (в транскрипции: *šās* / *šāš*) [Kozmács, 2002, с. 477]. В венгерском данное слово, по-видимому, развилось самостоятельно, хотя нельзя полностью отрицать возможное заимствование из древнеудмуртского (прапермского). В этимологическом словаре венгерского языка указывается, что происхождение этого слова неизвестно; отмечается, что из венгерского оно проникло в некоторые славянские языки, но пример из удмуртского языка не приводится [EWU, с. 1039].

1.5. Атрибутивное сочетание *сугон шил’ы* территориально тяготеет к западному ареалу проживания центральных удмуртов: употребляется в средне-западном диалекте (бассейн Кильмези), а также в водзимоньинско-омгинском диалекте, нылгинском говоре (Вавожский, Увинский, Кизнерский районы), кроме того, распространено в средне-южном говоре южного наречия.

Вариант *сугон шил’и* зафиксирован в отдельных населенных пунктах в бассейне Кильмези: Салья (13), Паска (14), Нов. Монья (71), в окрестности пос. Югдон (71б), в населенных пунктах Зон (81а), Муки-Какси (84); в пункте Муркозь-Омга (107) записана форма *сугон шыл’и*. Корреспонденция *-л’ы* ~ *-л’и* в удмуртском языке встречается и в других словах, например: *кускыл’и* ~ *кускыл’ы* ‘шишка’, *с’инкыл’и* ~ *с’инкыл’ы* ‘слеза’ и др. Причина подобной вариации скорее не фонетическая, а аналогистическая: изменение огласовки конца слова происходит под влиянием слов с концовкой на *-л’и* (в некоторых словах этот формант является суффиксом, а в других – конечным элементом корня). У удмуртов Кильмезского района Кировской области описываемый звукопереход мог произойти под влиянием диалекта местных марийцев.

Модификация *сугон шыл’ы* встречается в некоторых опорных пунктах в бассейне Кильмези (10–12, 66 67, 81, 85), а также в нылгинском (89, 114) и средне-южном (125, 126) говорах. А в пункте Муркозь-Омга (107) записана форма *сугон шыл’и*. Корреспонденция *и* ~ *ы* в описываемой лексеме – не единичное явление. В определенной группе слов она встречается в составе их корня после *ш*, *ж* и некоторых других велярных согласных. Данное явление в удмуртском языкознании пока еще не нашло удовлетворительного объяснения [Кельмаков, 1998, с. 67–68]. По нашему мнению, в большинстве подобного рода слов корреспонденция возникла из-за веляризирующего воздействия предыдущего согласного. В частности, в русском языке после шипящих *ш* и *ж* гласный *и* обычно произносится как *ы*. Это подтверждается и передачей заимствованного слова *шишка*, которая во многих удмуртских говорах произносится с гласным *ы* – *шышка*.

В двух опорных пунктах – Поршур (86) (Увинский р-н) и Нов. Бия (117) (Можгинский р-н) записан вариант, в котором мы имеет звонкий согласный в начале второго компонента – *сугон жил’ы*. Нам представляется, что такое озвончение произошло из-за ассоциации со словом *жил’ы* ‘цепь, цепочка’.

В письменных источниках исследуемая лексема фиксируется с кон. XIX в. Здесь приведем последовательность и фиксируемые формы не только собственно лукового пера, но и основного его компонента (в отдельности): *Шильы* ‘выделанное лыко для плетения лаптя’ (1892) [ВерещСл., с. 257]; *sugon-šil’u* M ‘куст лука’ (1892, 1894) [Wichm., с. 226]; *šil’Q* Sar. ‘лыко, приготовленное для плетения лаптей’ (1896) [Munk., с. 488]; *шильы* ср. ‘линейный лист’, *сугон шильы* ‘луковый лист’ (1932) [Борисов, с. 353]; *сугон шильы* сред. ‘перо лука’ [УРС, 1948, с. 277].

В отношении этимологии основного компонента следует сказать, что он является словом исконного происхождения. Удмуртское слово *шильы* ‘лыко (в виде ленты для плетения лаптей)’, ‘стрелка, перо (лука)’ сравнивается с коми *шуль* ‘узкая полоса лыка, бересты (для плетения лаптей)’, ‘волокно мяса’, вв. *шуль* ‘слой, прослойка, пласт, кусок, отщеп, дранка’ и реконструируют общеп. *šul’i*; приводятся соответствия из мордовских и марийского языков [КЭСК, с. 323–324]. Составители уральского этимологического словаря [UEW] исследуемую лексему не рассматривают, иначе говоря, не видят родства пермских слов с возможными соответствиями в финно-волжских языках. С приведенными словами генетически должно быть связано такое слово, как *шил’ь* ‘слой дерева (отстающий от другого слоя)’ [ВерещСл., с. 257; УРС, 1983, с. 498].

1.6. Наименование *сугон чал’ды* имеет незначительное территориальное распространение, покрывая шарканский говор средне-восточного диалекта (77–80, 99) и южную часть тыловайского говора (65, 75, 76) верхнечепецкого диалекта, примыкающего к первому говору с севера.

Из-за узкого ареала данное наименование в ранних письменных источниках практически нигде не фигурирует. Исключением является словарь Г. Верещагина, в котором оно дано со следующими значениями: *Чальды* 'ластообразные и лентообразные листья хлебных растений, мятливых трав; всход первый из земли' (1892, 1920-е гг.), *Чальда* 'листок при стебле' (1920-е гг.) [ВерещСл., с. 242]. Первый удмуртский ученый в течение некоторого времени работал в Сосновской волости, которая по современному административному делению находится на территории Шарканского района, поэтому не удивительно, что ему было известно данное слово. Не включено оно даже в Удмуртско-русский словарь 1983 г., хотя в нем имеется глагол *чальдыны* 1. 'отскочить (отлететь) рикошетом...' 2. 'дать отростки (пасынки)' ... [УРС, 1983, с. 467], который генетически связан с основным компонентом описываемого названия лукового пера. В последнем на данный момент удмуртско-русском словаре нашли отражение следующие лексико-семантические единицы: *чальды* 'приток (реки), ответвление (напр. оврага)', *чальда* диал. бот. 'камыш' [УРС, 2008, с. 719]. В глазовском говоре северного наречия исследуемое слово употребляется в составе атрибутивного сочетания *н'ук чал'дь* 'ответвление балки (лощины)', где слово *н'ук* означает 'балка, лощина'.

Слово *чал'ды* имеет непосредственную генетическую связь с коми *чалъ* 'ветка отросток (дерева)', 'долька', 'зубок (чеснока)', 'головка (лука в гнезде)'. В КЭСК (С. 301) последний сравнивается с такими коми словами, как: *чалес* 'отруби, остающиеся при переработке ячменя на крупу', *чальныны* 'обрубать, снимать, напр. верхние зеленые листья капусты', *чальбӧг*, *чальӧб* 'приток ручья' и т.д. и с удмуртским глаголом *чальтыны* 'отлететь (о щепке), колотья, отскакивать, отойти' и реконструируется общеп. **č'al-* 'отделить, отколоть, отщепить', которое со знаком вопроса сравнивается с эрз. *чалгамс* 'мять (и т.д.)'. В уральском этимологическом словаре [UEW] приведенные слова не рассматриваются, то есть возможность родства эрзянского примера с пермскими словами исключается.

Упомянутые выше слова А.И. Алатырев [1976, с. 97–98, 156] сравнивает с удмуртскими словами *чалеп* 'осколок, черепок', *чальтыныны* 'отскочить, отлететь, не по слою щепаться, отколотья, отскакивать рикошетом', *чальпара* и *чильпара* 'мелкие осколки (например, стекло)' и считает, что пермское *чалъ*- могло быть заимствовано из древнечувашского языка. Для сравнения приводит чув. *чал* 'щепать, расщеплять; раздирать на полосы', *чала* 'ломоть, отрезок; полоса, лента' и тюркские соответствия из многих языков.

Таким образом, слово *чал'ды* образовано от основы *чал'-* с помощью суффикса *-ды*, в настоящее время уже непродуктивного. Он выступает, в частности, в таких словах, как: *дыльды* 'слюна', *пульды* 'волдырь, пузырь; мозоль', *шунды* 'солнце' и т.д.

1.7. Ареал названия *сугон кал'ча* почти полностью совпадает с распространением южного наречия, за исключением пунктов 16, 18, 107, 108 и 114, относящихся к срединным говорам. Зафиксированы следующие варианты указанной лексемы: *сугон кал'ча* (15–18, 107–116, 118, 119, 125, 131–144, 147, 153, 155, 161, 167, 168, 170, 172, 173); *сугон кал'т'а* (145, 145б); *сугон кал'т'а* (~ *кал'т'а*) (152, 174); *сугон кал'с'а* (145а, 145в, 146); *сугон кал'ча* (156, 157, 158б, 162, 163, 165, 167, 170); *сугон кал'чча* (130, 136в, 150, 153–155, 158–161, 164, 169–171); *сугон кал'чча* (156, 158, 158б, 162–164, 166, 168, 171); *сугон кал'ччӓ* (159); *сугон калт'а* (~ *калт'а*) (151); *сугон калчча* (173); *вож сугон кал'ча* (142).

В письменных источниках исследуемое название фиксируется в следующей последовательности: *Кальча* 1. 'о травах и хлебных растениях, не достигших удовлетворительного роста: коротко' 2. 'листок при стебле хлебных растений' (1892) [ВерещСл., с. 113]; *кал'т'са: сугон-к., сугон-кал'т'с'а* У 'молодые зеленые листья лука' (1892, 1894) [Wichm., с. 88]; *сугон-кал'ча* Kaz., *сугон-кал'жа* 'молодые, длинные листья лука; стрелка лука' (1896) [Munk., с. 431]; *сугон кальча* юж., *сугон кальза* ср. 'зелень лука', *кальча* юж. 'линейный лист', *сугон кальча* 'луковый лист' (1932) [Борисов, с. 262, 353]; *кальча* южн. 'перья лука; листья злаков при кушении' [УРС, 1948, с. 122]. В буйско-таньпском говоре Р.Ш. Насибуллинским зафиксировано в облике *кал'чча* 'перо лука', *s'ez'y käl'čča* 'осеннее кушение овса' [Нас., с. 87].

В отношении происхождения следует сказать, что слово *кал'т'са* Вихманн под вопросом возводил к русскому *кольза* 'Ölraps (rapc)' [Wichm., с. 88]. По мнению И.В. Тараканова [1993, с. 74], оно восходит к чувашскому *калча* 'перья лука, чеснока, всходы, росток'.

Не исключено, что описываемое слово заимствовано из татарского языка, ср. тат. *калшӓ* 'отава, подсед' [ТРС, 1988, с. 187]; *калшӓ* 1. 'рассада овощей' 2. 'новые всходы от потерянного во время уборки зерна'... 7. 'зеленая травка, поднявшаяся ранней весной прямо из-под снега' [ТатДиал., с. 268–269]. В КИЭСТ (С. 98) данное слово со значением 'молодые всходы хлебов', параллели которому имеются в чувашском и других тюркских языках, возводят к перс. *халтэ* 'короткий; обрубок; обрезанный, обрубленный'. Территориальное распространение удмуртского слова указывает на то, что вероятность заимствования его из болгарских диалектов маловероятна, хотя фонетически оно стоит ближе к чувашской лексеме. Можно предположить бытование в некоторых татарских говорах формы *калчӓ*, которая могла проникнуть в удмуртские диалекты. С другой стороны, заднерядный вокализм в диалектах, в которых функционирует фонема *ä* – *кал'с'а*, *кал'ч(ч)а*, *кал'ч(ч)а* (в последнем случае гласный первого слова продвинулся вперед под воздействием палатального согласного), указывает на то, что татарский язык не мо-

жет являться источником исследуемого слова. Таким образом, мы приходим к выводу, что оно является чувашским заимствованием.

1.8. Наименование *сугон кыйак* зафиксировано сотрудниками лаборатории лингвистического картографирования в д. Даулеканово (167) Бураевского района Республики Башкортостан экспедицией 2003 года. Является поздним татарским заимствованием, ср. тат. *кыяк* 1. 'стрелка, перо (у лука, чеснока), лист (злаковых растений)' 2. разг. 'осока' [ТРС, 1988, с. 186]. Данное слово в тюркских языках происходит от глагола *кый-у* 'резать' и первоначально имело значение 'режущий' [КИЭСТ, с. 136–137].

2. Объектом картографирования *мотивационной карты* являются мотивирующие понятия, иначе говоря, такие понятия, которые лежали в основе акта номинации (называния) объекта. На этой карте довольно отчетливо выделяются четыре ареала. Мотивационным признаком названия лука в первом из них является понятие «лист (листья) лука» (*сугон кўар*). Он практически полностью совпадает с территорией распространения северного и бесермянского наречий. В составе данного ареала можно выделить отдельные островки с вариантом «зеленый лист лука» (*вож сугон кўар*). Эти островки расположены на р. Косе (косинский говор), а также на юго-западе Базинского района, записано и в Ярском районе. В связи с последним мотивационным признаком следует упомянуть такое понятие, как «зеленый лук» (*вож сугон*). Названное понятие не образует отдельного ареала, а единичными вкраплениями встречается в разных диалектах. Оно не совсем точно передает исследуемое понятие, то есть «лист (листья) лука», поэтому повсеместно употребляется вместе с другими названиями. Но на средней Чепце оно в какой-то степени коррелирует с расселением бесермян. Мотивация «зеленый лук» также зафиксирована в слободском говоре (2), где в настоящее время в основном употребляется русское заимствование *суган пэро*. В упомянутом говоре, безусловно, ранее употреблялось исконное название листьев лука, при этом, исходя из косинского говора, в слободском говоре луковое перо ранее также могло именоваться зелеными листьями лука. Данное наименование далее могло трансформироваться в «зеленый лук»: *вож сугон (суган) кўар* → *вож сугон (суган)*. Впоследствии оба наименования на среднюю Чепцу могли быть привнесены с нижней Чепцы.

Ареал мотивации «луковая осока, осока лука» тяготеет к центральной части республики, занимая якшур-бодьинский говор, среднеижский диалект (срединные говоры) и кыркмасский говор (южное наречие); кроме того, небольшой островок расположен на юге Кизнерского района. В этом ареале основой для номинации послужила ассоциация листьев лука с листьями осоки. Сходство листьев двух этих растений и внешнего их вида является очевидным. Пышно растущий зеленый лук служит объектом для сравнения

с осокой не только в отмеченном ареале, но и за его пределами, в частности, в среднечепецком диалекте, ср. сч. *сугон шаш кад' вож на* 'лук еще зеленый, как осока'. Нам представляется, что название лукового пера с данной мотивацией является южноудмуртской инновацией, которая ранее занимала более обширную территорию. Но впоследствии новая, более экспансивная инновационная волна из бассейна Кильмези не только помешала расширению, но и стала теснить ареал с запада, а на юге стало проникать татарское заимствование, которое также сильно сократило описываемый ареал.

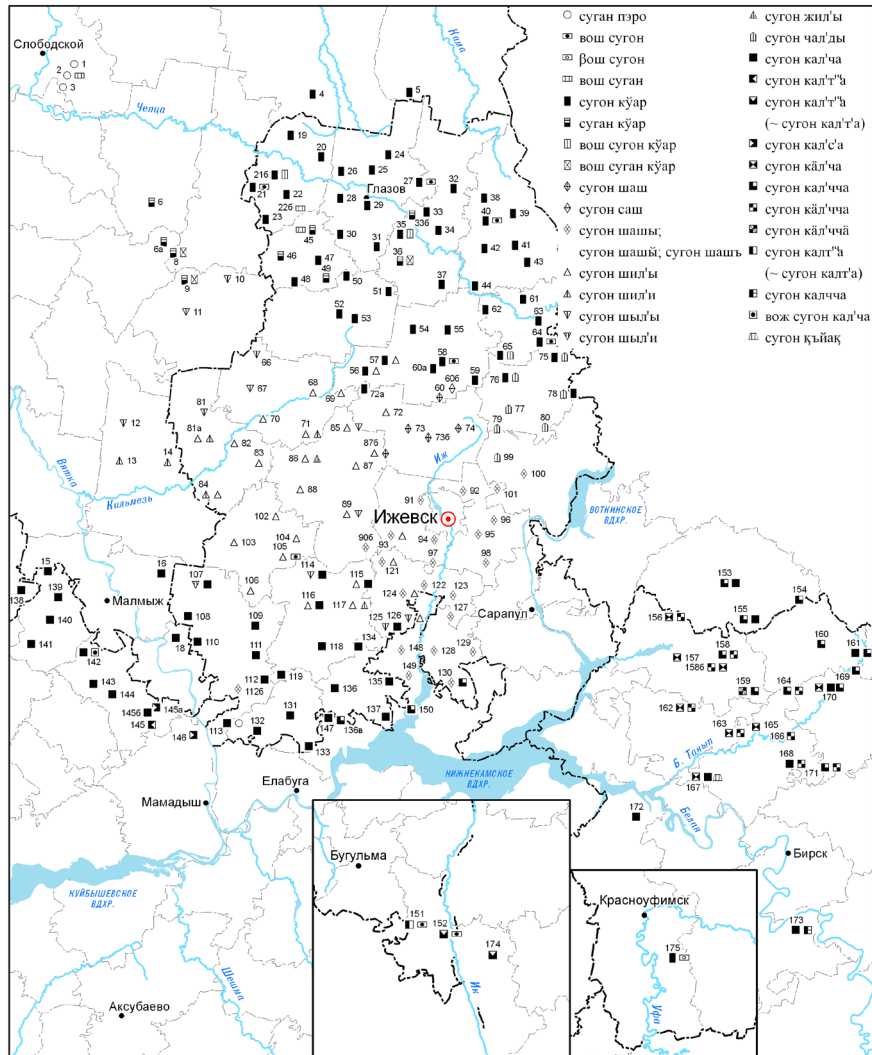
Мотивация «паласина, паласинка (в виде ленты для плетения лаптей) лука» тяготеет к центральному западу Удмуртии и прилегающим районам Кировской области. Линейно вытянутые листья лука послужили основой для ассоциативной связи их с паласиной лыка для плетения лаптей. Название листьев лука с данной номинацией, возникнув в бассейне Кильмези, распространилось в бассейн Валы и проникает в бассейн Ижа, вытесняя другие диалектные дублеты.

Ареал мотивации «отросток, всходы лука» (*сугон чал'ды*) – самый новый и небольшой по размерам, который в основном распространен в шарканском говоре северо-восточного диалекта. Данная мотивация является переосмыслением другого мотивирующего признака – «листья хлебных растений, мятливых трав». В этом плане исследуемое название типологически близко к южноудмуртскому *сугон кал'ча*, который восходит к чув. *калча* 'перья лука, чеснока, всходы, росток'.

Как описано выше, общеудмуртским названием листьев лука было *сугон кўар*, буквальный перевод которого полностью совпадает с русским названием. Но во многих диалектах впоследствии данное наименование было заменено другими инновациями, с использованием в разных диалектных группах разных мотивационных баз. При этом некоторые диалекты не обошлись и без заимствования: почти во всем южном наречии употребляется чувашское проникновение *сугон кал'ча* или татарское – *сугон кыяк* (только в ташкичинском говоре), а в слободском говоре, издавна контактирующем с русским населением, – наименование *суган пэра*.

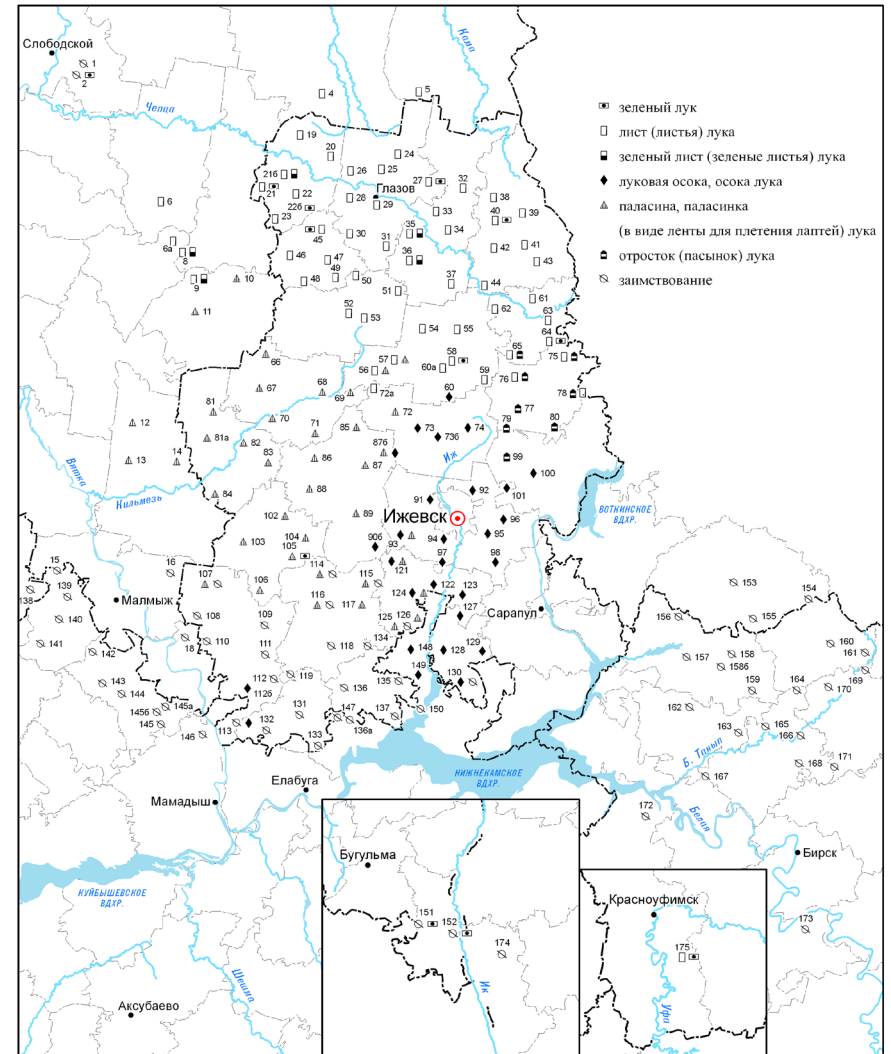
Причиной замены первоначального названия листьев лука, по всей вероятности, послужило то обстоятельство, что, в отличие от многих других растений, листовые пластинки которых имеют в той или иной степени округлую форму, трубчатые листья лука линейно вытянуты и воспринимаются как нечто отличное от листьев с округлыми пластинами. Для сравнения можно упомянуть материал русского языка, в котором лист лука называют, в частности, *луковое перо* или *луковая стрелка*. В татарском языке также используются особые наименования, служащие в первую очередь для обозначения листьев злаковых растений или же для называния осоки.

ЛУКОВОЕ ПЕРО



М 1:2 000 000
(в 1 см 20 км)

ЛУКОВОЕ ПЕРО (МОТИВАЦИОННАЯ КАРТА)



М 1:2 000 000
(в 1 см 20 км)

Условные сокращения

бот. – ботанический термин; к. – коми язык; кя. – коми-язьвинское наречие (п.); общеп. – общепермский праязык; п. – коми-пермяцкий язык; о.-с. – общеславянский праязык; перс. – персидский язык; ср., сред. – срединные говоры; тат. – татарский язык; чув. – чувашский язык; эрз. – эрзя-мордовский язык; юж., южн. – южное наречие; G – глазовский диалект; Kaz. – казанский диалект; M – малмыжский диалект; MU – малмыжско-уржумский диалект; Sar. – сарапульский диалект; U – уфимский диалект.

Литература

Алатырев В.И. Именные деривационные аффиксы / Алатырев, В.И. // Вопросы удмуртского языкознания. Вып. 4. Именные деривационные аффиксы. Этимология некоторых слов / УдНИИ ист., экон., лит. и языка при Сов. Мин. УАССР. – Ижевск, 1976. – С. 1–141.

Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам. Толковый удмуртско-русский словарь: Ок. 15000 слов / Т.К. Борисов; АН СССР. УрО. Удм. ИИЯЛ; Удм. отд. Всесоюзного фонда культуры. – Ижевск, 1991. – XXXII + 384 с.

ВерещСл. = *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. / Г.Е. Верещагин; Под ред. В.М. Ванюшева. Т. 6. Кн. 2: Вотско-русский словарь [= Удмуртско-русский словарь] / Отв. за выпуск и авт. предисл., комментарии Л.М. Ившин; РАН. УрО. УИИЯЛ. – Ижевск, 2006. – 288 с. (Памятники культуры).

ДАУЯI = Диалектологический атлас удмуртского языка: Карты и комментарии. Вып. I. Научн. издание / Р. Ш. Насибуллин, С.А. Максимов, В.Г. Семенов, Г.В. Отставнова. – Ижевск: Регулярная и хаотическая динамика, 2009. – 260 с.

Кельмаков В.К. Краткий курс удмуртской диалектологии: Введение. Фонетика. Морфология. Диалектные тексты. Библиография / В. К. Кельмаков. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1998. – 386 с.

КИЭСТ = *Эхмэтьянов Р.Г.* Татар теленең кыскача тарихи-этимологик сүзлеге / Р.Г. Эхмэтьянов. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. – 272 б.

Кротов З. Краткой Вотской словарь съ російскимъ переводомъ собранный и по Алфавиту расположенный села Еловскаго Троицкой церкви священникомъ Захаріею Кротовымъ. 1785 года. 285 с. / З. Кротов [В кн.: Кротов, З. Удмуртско-русский словарь / З. Кротов; РАН. УрО. УИИЯЛ. – Ижевск, 1995. – XX + 285 с.].

КЭСК = *Лыткин В.И.* Краткий этимологический словарь коми языка / В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев. – М.: Наука, 1970. – 386 с.; переизд. с доп.: Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – 431 с.

Нас. = *Насибуллин Р.Ш.* Закамские говоры удмуртского языка: Дисс. ... канд. филол. наук / Р.Ш. Насибуллин. – М., 1972. – Ч. II: Приложения. – VII + 332 с.

Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 72 500 слов и 7500 фразеологических выражений / С.И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; РАН. Ин-т рус. яз.; Росс. Фонд культуры. – М.: Азъ. яз., 1993. – 955 с.

Соч. = Сочинения принадлежащая къ грамматикъ вотского языка. Въ Санктпетербургъ при Императорской Академіи наукъ 1775 года. 113 с. [В кн.: Первая научная грамматика удмуртского языка / УдНИИ ист., экон., лит. и языка при Сов. Мин. УАССР. – Ижевск: Удмуртия, 1975. – 15 + 113 + 17 с.]

Тараканов И.В. Удмуртско-тюркские языковые взаимосвязи: Теория и словарь / И.В. Тараканов. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1993. – 170 с.

ТатДиал. = Татар теленең диалектологик сүзлеге (= Диалектологический словарь татарского языка) / Сост. Н.Б. Борганова, Л.Т. Махмудова, З.Р. Садыкова, Г.К. Якупова; АН СССР. ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1969. – 643 с.

ТРС = Татарско-русский словарь: Ок. 25000 слов / Сост. И.А. Абдуллин, Ф.А. Ганиев, М.Г. Мухамадиев, Р.А. Юналеева; Под ред. Ф.А. Ганиева. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1988. – 462 с.

УРС 1948 = Удмуртско-русский словарь: Ок. 15000 слов / В.М. Вахрушев, К.А. Корепанова, Е.Н. Ложкина и др.; НИИ ист., языка, лит. и фольклора при Сов. Мин. УАССР. – М.: ГИС, 1948. – 447 с.

УРС 1983 = Удмуртско-русский словарь: Ок. 35000 слов / А.С. Белов, В.М. Вахрушев, Н.А. Скобелев, Т.И. Тепляшина; Под ред. В.М. Вахрушева; НИИ при Сов. Мин. УАССР. – М.: Рус. яз., 1983. – 592 с.

УРС 2008 = Удмуртско-русский словарь: Ок. 50 000 слов / Сост. Т.Р. Душенкова, А.В. Егоров, Л.М. Ившин и др.; Отв. ред. Л.Е. Кириллова; РАН. УрО. Удм. ин-т ИЯЛ. – Ижевск, 2008. – 925 с.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / М. Фасмер; Перевод с немецк. и доп. О.Н. Трубачева; Под ред. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс. Т. III: Муза–Сят. 1971. – 827 с.

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13560 слов. В 2 т. / П.Я. Черных. 2-е изд., стереот. – М.: Рус. яз., 1994.

EWU = Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen / B. Büky, K. Gerstner, A.S. Hámosi u.a.; Herausgeber L. Benkő. Band I–VIII. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.

Kozmács I. Udmurt-magyar szótár / I. Kozmács. – Szombathely: Savaria University Press, 2002. – 505+27 Old.

Munk. = *Munkácsi B.* A votják nyelv szótára / B. Munkácsi. – Budapest, 1896. – XVI + 836 l.; 2-е изд. – Pécs, 1990.

UEW = *Rédei K.* Uralisches Etymologisches Wörterbuch. B. I–III / K. Rédei. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986–1991.

Wichm. = Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Bearbeitet von T.E. Uotila und Mikko Korhonen. Herausgegeben von Mikko Korhonen. LSFU XXI. – Helsinki, 1987. – XXIII + 422 S.

Wied. = *Wiedemann F.J.* Syrjänisch-Deutsches Wörterbuch nebst einem wotjakisch-deutschen und mit einem deutschen Register / F. J. Wiedemann. – St.-Petersburg, 1880. – 692 S.

Вопросы бесермянского наречия удмуртского языка в работах М. Атаманова

Н.М. Люкина
(Глазов)

0. Научная деятельность профессора М.Г. Атаманова многогранна, она связана с различными областями не только удмуртского, но и финно-угорского языкознания. Он автор около 300 научных публикаций, посвященных вопросам ономастики, этнографии удмуртов, диалектологии.

1. Бесермянская проблема (происхождение, расселение) рассматривается подробно или поднимается лишь частично во многих работах филолога [1; 2, с. 97–106; 3; 4]. «Бесермяне – одна из малоизученных и самых загадочных финно-угорских народностей, живущих в среде северных удмуртов, чепецких татар и вятских русских. Ныне они говорят на одном из трех наречий удмуртского языка <...>» [2, с. 97; 4, с. 192]. В изучении юбиларом их диалекта особо выделим статью «Бесермянский след в диалектах удмуртского языка» [2, с. 97–106], которая впервые вышла в Эстонии, затем вошла в работу «От Дондыкара до Урсыгурта» [4], в которой впервые дается историко-лингвистическое описание всех регионов и отдельных районов, где шло формирование удмуртского народа. Автор использовал данные истории, этнографии, лингвистики, ономастики и фольклора. М. Атаманов отмечает, что бесермянская проблема поднимается лишь попутно, так как лидеры бесермянского национального движения добились того, что носители этого удмуртского наречия отделяются от удмуртов в самостоятельную народность [4, с. 36–37]. Не можем полностью согласиться с данным утверждением, так как в настоящее время бесермяне сливаются с удмуртами и во время наших диалектологических экспедиций удалось выявить, что в 2002 г. (Всероссийская перепись населения) основная часть бесермян записалась удмуртами. А данных по переписи населения текущего года у нас пока нет.

2. Как уже отмечено выше, в статье «Бесермянский след в диалектах удмуртского языка» представлен лингвистический материал по языку бесермян. Первоначально М.Г. Атаманов анализирует вопросы происхождения и расселения бесермян, затем рассматривает связь бесермянского языка с диалектами, говорами удмуртского языка. Общеизвестно, что фонетика языка бесермян находит прямые аналогии в диалектах южного наречия. И автор большое внимание уделяет южноудмуртским параллелям, «ибо кроме общих указаний на некоторые <...> соответствия языка бесермян и южных удмуртов, отдельных работ в удмуртоведении не существует» [2, с. 102]. Наиболее близкие аналоги находим в кукморском (Татарстан), кыркмасском (Киясовский район УР), закамском говорах (Башкортостан), а также граховских, алнаш-

ских говорах южноудмуртского наречия. М.Г. Атаманов на примере диалектной речи удмуртов Граховского района подробно анализирует и выделяет 11 аналогий. Рассмотрим наиболее яркие фонетические особенности (примеры взяты из статьи М.Г. Атаманова).

2.1. Известно, что для бесермянского наречия характерно употребление неогубленного гласного среднего подъема заднего ряда *ы*. В речи удмуртов 7 деревень Граховского района также выступает данная фонема. Изменение *ы* в *ь* ученые-лингвисты объясняли влиянием тюркских языков [5, с. 52–60]. В более позднем исследовании В.К. Кельмаков указывает на внутреннюю причину и отмечает: «слабость оппозиции по признаку огубленности/неогубленности узких и средних гласных среднего (смешанного) ряда (**i*/**j*, **o*/**e*) породила стремление к увеличению фонетической контрастности между этими огубленными и неогубленными гласными путем включения признака ряда. В отношении *ы* (> *ь*) это выразилось в том, что под давлением системы увеличение фонетической контрастности оппозиции *й/ы* произошло за счет перехода среднерядного *ы* в заднерядный *ь*, то есть *й/ы* > *й/ь*. Если это так, то тюркскому влиянию следует отводить по существу лишь роль дополнительного фактора <...>» [6, с. 20]. Как отмечает Л. Карпова [7], заднерядный вариант *ь* в среднечепецком диалекте встречается в тех говорах, носители которых живут в соседстве с бесермянским населением. М.Г. Атаманов [2, с. 101; 4, с. 204] выдвигает свое предположение о появлении *ь* в удмуртских говорах и диалектах под влиянием бесермянского наречия. Данная гипотеза требует дальнейшего исследования.

2.2. Как отмечает автор, неогубленный гласный среднего подъема среднего ряда *ö* функционирует во всех селениях, но нередко, подобно бесермянскому наречию, заменяется: а) фонемой *э*: *л'эм* 'черемуха', *йэнь* ~ *йэны* 'осог', *чэльь* ~ *чэльы* 'мизинец'; б) фонемой *о*: *поськь* ~ *поськы* 'чирей, фурункул', *полън* ~ *полын* 'среди, внутри', *посьтън* ~ *посьтын* 'износиться, изнашивать-ся', *полэстын* ~ *полэстын* 'скрутить, ссучить пряжу' и другие (с. 102–103). Помимо перечисленных форм, в говорах бесермян есть случаи замещения *ö* гласным *ь*: *ъжьт* 'мало' (удм. лит. *öжыт*), *къл'ь* 'галька, гравий' (удм. лит. *кöлы*), *эвъл* 'нет, не' (удм. лит. *öвöл*). В лекминском говоре (Юкаменский район УР) функционирует одно слово с гласным *и*: *биз* (удм. лит. *böз*) 'бязь'. В материалах наших экспедиций представлено небольшое количество слов с переборами (в речи разных бесермян) в употреблении вышеназванных гласных на месте общеудмуртского *ö* (*ö* ~ *э*; *ö* ~ *о*; *э* ~ *о*).

2.3. Гласный *ы* (~ *ь*) в позиции перед палатальными согласными (при этом в анлауте отсутствуют щелевые *ж*, *ш*), как в граховских, так и бесермянских говорах, заместился гласным *и*: *биз'и* (удм. лит. *бызи*) 'вышла замуж', *вил'* (удм. лит. *вьль*) 'новый', *пиз'* (удм. лит. *пызь*) 'мука'. Однако данное явление

в бесермянском наречии проявилось в меньшей степени, по сравнению с отдельными южными и периферийно-южными говорами. В речи бесермян юндинского говора (Балезинский район УР) больше употребляются оба варианта, что говорит о явном влиянии соседних северных говоров, ср.: *биз'и ~ бьз'и* (удм. лит. *бызи*) 'вышла замуж', *вил' ~ вьл'* (удм. лит. *вьль*) 'новый'. Данное синтагматическое фонемное изменение, переход *и < ь* (удм. лит. *ы*), относится к позднему праудмуртскому периоду, предположительно к XVII в. [8, с. 287; 6, с. 22]. Как мы знаем, в ранних письменных памятниках XVIII века уже наблюдаем *и* на месте первичного *ы*.

2.4. Важнейшим дифференциальным признаком бесермянского наречия в области вокализма является обильное употребление неогубленного *ь* (чаще всего расположенного в соседстве с твердыми согласными или в окружении последних) на месте общеудмуртского *у*, что обусловлено в первую очередь различием в рефлексии праудмуртского огубленного **ӯ* в современных диалектах. На примере речи удмуртов Граховского района данное явление в своей работе отмечает М. Атаманов. Имеется более 30 слов, где вместо ожидаемого *у* выступает *ы* (~ *ы ~ ь*): *пыны ~ пьнь* 'собака', *йыбо ~ йьбо* 'столб' и др. [2, с. 103; 4, с. 202]. По нашим наблюдениям, языковой материал в исследуемых современных бесермянских говорах не совсем однороден по качеству вокализма первого слога: а) в юндинском говоре с нелабиализованным *ь* зафиксировано 53 слова. В речи информантов наблюдается дистрибуция параллельных форм, например: *кьз ~ куз* 'пара', *ьр ~ ур* 'гной', *шьдънь ~ шудънь* 'играть'; б) в лекминском говоре отмечено 68 корней (в программу исследования было включено 149 общеудмуртских словоформ). Таким образом, данный фонетический процесс является яркой особенностью в описываемых говорах бесермян.

2.5. В структуре языка бесермян изменения связаны с влиянием гласных переднего ряда на соседние твердые согласные. Данное явление находит корреляцию в южной диалектной зоне, куда входят и говоры граховских удмуртов: *ин'бам* 'небо; небосвод', *кин'* 'кто' и др. Как видим, смягчение зубных согласных чаще всего происходит после *и*. При этом следует заметить, что палатализация дентальных согласных в бесермянских говорах проявляется значительно интенсивнее и проявляется в следующих случаях: а) перед *и*: *т'ур* 'топор', *д'ис'* 'одежда'; б) после *и*: *ин'ть* 'место' *кид'ьс* 'семя, зерно'; в) перед *э*: *бэс'эрман* 'бесермян', *д'эрем* 'рубашка'; г) после *э*: *т'эбэт'* 'пеленка' (зафиксирована лишь одна лексема).

2.6. Следует выделить такую особенность, как спорадическое употребление нефонематического *ӯ* в соседстве с палатальными согласными. Данное явление (в граховских и бесермянских говорах) встречается в речи представителей старшего поколения. Важно отметить, что у юкаменских, ярских бесермян в настоящее время можно услышать огубленный гласный верхнего

подъема передне-среднего ряда *ӯ*: *кун'ан'* 'теленок', *дун'н'э* 'мир, свет'. А в современном юндинском говоре употребляется уже гласный *у*. Таким образом, частотность употребления *ӯ* в исследуемых говорах идет на убыль.

2.7. Заднеязычный носовой согласный *η* сохранился во многих современных финно-угорских языках. Он не утратил своего фонемного значения в южных диалектах, которые в наибольшей степени были подвержены влиянию тюркских языков, характеризующихся наличием *η*. В своей статье профессор М. Атаманов отмечает, что в граховских говорах данный носовой согласный употребляется как в конце, так и в середине слова: *туηгон* 'запор; замок', *чыη ~ чьη* 'дым' и др. [2, с. 103; 4, с. 203]. В фольклорно-диалектологических текстах Ю. Вихманна по бесермянскому диалекту нами было зафиксировано всего три лексемы [9; 10]: *доηге* (с. 162, 173) 'толкает', *енгейε* (с. 117) 'старшая невеста', *пирданка* (с. 182) 'приданое'. В свое время о наличии *η* писал также Д. Корепанов: «У северных вотяков звук *η* почти отсутствует, тогда как у южных вотяков и у бесермян он встречается часто» [11, с. 104]. Т.И. Тепляшина в своей монографии «Язык бесермян» выделяет более 10 лексем с заднеязычным носовым согласным [12, с. 126]. В настоящее время в исследуемых говорах бесермян нами зафиксировано всего четыре слова: *жьηгьртэ* 'звенит, бречит', *енгей*, *куηган* 'железный или самодельный умывальник', *доηге* 'толкает'. Нефонематический *η* характерен прежде всего для людей пожилого возраста, в речи представителей молодого поколения уже не встречается. В системе согласных, по сравнению с другими носовыми звуками, заднеязычный *η* занимает слабую позицию и незначительную фонемную нагрузку. Процесс постепенного вытеснения праудм. **η* другими носовыми согласными продолжается и в настоящее время. На наш взгляд, это можно объяснить влиянием соседних диалектов, многовековым контактированием северных удмуртов и русского народа с бесермянами. Как отмечают исследователи, процесс замещения заднеязычного носового **η* самыми различными носовыми согласными в зависимости от позиционных условий (*м, н, н'*) начался в северных диалектах общепермского языка-основы в конце общепермской эпохи [13, с. 245; 15, с. 92].

3. Кроме того, в вышеуказанной статье М. Атаманов отмечает ряд лексических параллелей в бесермянском и южноудмуртском наречиях. В качестве образца он приводит слова граховских удмуртов: *анай* 'мать', *атай* 'отец', *аби* 'бабушка', *акашка* (грах. *акашка*) 'весенний праздник перед посевной', *бут'мар* 'чрезплечное украшение женского костюма', *йан'чик* 'кисет, кошелек', *куйь* 'колодец', *ойик ~ ойг* 'один', *алла!* (грах. *алла!* ~ *аллакайым* 'вот это да?! эх, ма!') [4, с. 203–204]. На наш взгляд, четко определить взаимовлияние пока весьма сложно, так как удмуртские диалекты в лексическом отношении изучены исключительно слабо.

Анализ вышеназванных фонетических черт позволяет заключить, что многие явления бесермянского диалекта, как правильно подмечает профессор М. Атаманов, встречаются в говорах граховских удмуртов. На основе своего исследования он подчеркивает, что исторической родиной бесермян до переселения их в верхневятско-чепецкий бассейн, была Арская земля, расположенная в нижнем течении рек Вятки и Камы. Они жили в смешении с удмуртами, в соседстве с булгарами (чувашиами), позднее – с татарами Золотой Орды и Казанского ханства [2, с. 104; 4, с. 205].

На современном этапе развития удмуртской диалектологии работа «Бесермянский след в диалектах удмуртского языка» занимает чрезвычайно важное место и имеет большую научную ценность. К сожалению, не изучив происхождение бесермян, в настоящее время можно лишь частично согласиться с предположением М. Атаманова о том, что вышеуказанные диалектные явления в южном наречии появились под влиянием бесермянского языка. На наш взгляд, бесермяне – это удмурты, испытавшие сильное тюркское воздействие.

Литература

1. Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. – Ижевск: Удмуртия, 1988. – 428 с.
2. Атаманов М.Г. Бесермянский след в диалектах удмуртского языка // *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum*. – P. IV. – Tartu, 2000. – S. 97–106.
3. Атаманов М.Г. По следам удмуртских воршудов. – Ижевск: Удмуртия, 2001. – 216 с.
4. Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсугурта. Из истории удмуртских регионов. – Ижевск: Удмуртия, 2005. – 206 с.
5. Кельмаков В.К. Удмуртско-татарские языковые контакты и некоторые фонетические особенности периферийно-южного наречия удмуртского языка // *Советская тюркология*. – 1974. – № 3. – С. 259–270.
6. Кельмаков В.К. Формирование и развитие фонетики удмуртских диалектов: Препринт / Удм. ун-т. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1993. – 53 с.
7. Карпова Л.Л. Фонетика и морфология среднечепецкого диалекта удмуртского языка. – Тарту, 1997. – 223 с.
8. Кельмаков В.К. К вопросу о периодизации истории удмуртского языка: на материале исторической фонетики // *Советское финно-угроведение*. – 1976. – № 4 (XII). – С. 283–288.
9. Wichmann Y. *Wotjakische Sprachproben I: Lieder, Gebete und Zaubersprüche*. – Helsingfors, 1893. – XX + 200 S.
10. Wichmann Y. *Wotjakische Sprachproben II: Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen*. – Helsingfors, 1901. – IV + 200 S.
11. Корепанов Д. Бесермяне: Некоторые особенности языка бесермян сравнительно с северными и южными удмуртами // *На удмуртские темы: сб. статей / НИИ народов Советского востока*. – М.: Центриздат народов СССР, 1931. – С. 99–106.

12. *Тепляшина Т.И.* Язык бесермян // *АН СССР. Ин-т языкозн.* – М.: Наука, 1970а. – 288с.

13. *Uotila T.E.* Zur Geschichte des Konsonantismus in der permischen Sprachen. – Helsinki, 1933. – XVIII + 446 S.

14. *Бубрих Д.В.* Историческая фонетика удмуртского языка (сравнительно с коми языком) / НИИ ист., языка, лит. и фольклора при Сов. Мин. Удм. АССР. – Ижевск: Удмуртгосиздат, 1948. – 112 с.

15. *Лыткин В.И.* Историческая грамматика коми языка. Ч. I: Введение. Фонетика. – Сыктывкар, 1957. – 135 с.

Средства манифестации Адресата в удмуртском языке

Н.С. Широглазова
(Ижевск)

Антропоцентризм в науке о языке является основополагающим принципом, на котором строятся все современные исследования. Он проявляется в том, что в научных кругах неизменно возрастает интерес к проблеме взаимосвязи человека с объективным миром посредством языка. Наиболее полно эта взаимосвязь отражается в семантике.

С того момента, когда предложение было признано универсальной ячейкой семантики, начались интенсивные исследования в области семантического синтаксиса, цель которых – разработка системы универсальных смысловых категорий для выявления закономерностей и особенностей в способах формализации этих категорий в языке.

Будучи формальной единицей, предложение, однако, обладает обобщенным информативным содержанием, представленным его семантической структурой. Элементами семантической структуры являются предикат, как обобщенное представление о некотором типе деятельности, и глубинные падежи, как генерализованное представление об участниках данного вида деятельности (семантические роли). В силу своего универсального характера глубинные падежи относятся к разряду важнейших понятийных категорий.

Преимущества падежной грамматики заключаются в том, что она позволяет объяснить соответствия, существующие между семантическими фактами (глубинными падежами) и фактами синтаксическими (выбор подлежащего, например). В процессе описания семантических моделей предложения опорой являются базовые положения денотативной семантики (Ю.Д. Апресян, В.В. Богданов, В.Г. Гак, И.П. Сусов), главное условие которой заключается в том, что семантическая структура предложения должна соотноситься со

структурой изображаемой экстралингвистической ситуации. При формировании предложения осуществляются комбинаторные операции, манифестирующие семантико-синтаксические категории агентивности, аффицированности, орудийности и др., которые, в свою очередь, образуются путем отражения «человеческим сознанием обобщенных моделей фактов и ситуаций...» [Москальская, 1974, с. 12].

В ходе семантического исследования формальный аспект приобретает особую значимость. Принимая во внимание всеобщий характер структуры человеческой деятельности, ученые обосновывают универсальный характер семантических функций, в то время как формы их выражения имеют национальную специфику в непосредственной зависимости от грамматического строя языка. Определение формальных средств выражения глубинных падежей осложняется тем, что нет взаимно-однозначного соответствия между падежами как элементами глубинной структуры и средствами их выражения как элементами поверхностной структуры.

В процессе систематизации языковых средств выражения того или иного глубинного падежа неизбежно встает вопрос о статусе и устройстве той конструкции, которая берется в качестве объекта анализа. Она определяется как стандартное простое двусоставное предложение с личной формой глагола-сказуемого, повествовательное, утвердительное, независимое от контекста, неэмоциональное, не разложимое далее. Эта структура возглавляет иерархичный ряд предложений и является в некотором роде «идеальной» формой выражения семантической структуры. В ней реализуются обязательные содержательные валентности предиката, то есть наблюдается изоморфность иерархии семантических и синтаксических единиц. В этой структуре манифестация семантической структуры осуществляется самым эксплицитным и самым экономным способом. Главную позицию в структуре занимает глагольная залого-немаркированная словоформа, называющая определенную ситуацию. Лексически с помощью актантов (именных элементов) обозначаются все участники, входящие в толкование ситуации. По мнению Л. Теньера, для того, чтобы смысл предложения был понятен, необходимо «чтобы разные актанты обозначались специальными сигналами, позволяющими легко различать эти актанты» [Теньер, 1988, с. 126]. Среди таких сигналов ученые называют специальные показатели, к которым относятся флексии, артикли, предлоги и послелого, аффиксы, морфологические падежные формы, супплетивность, энклитические и проклитические частицы, порядок слов.

Итак, в теории семантического синтаксиса предложение рассматривается как наименование некоторого события. Тип события определяется глаголом и может представлять собой состояние, процесс, действие и действие-процесс. В событии, обозначаемом глаголом, действуют различные участники, роли

которых зависят от характера их участия в том или ином событии. Например, сфера деятельности одушевленного участника включает такие виды, как физическое действие, внутреннее состояние (эмоции, отношения), внешнее состояние, обладание, владение, общение, существование, мыслительная деятельность. В одних случаях лицо действует как активный участник события, в других – как пассивный, воспринимающий направленное на него действие. В некоторых ситуациях участник способен выполнять и активные, и неактивные роли, например в акте коммуникации.

Во многих теориях рассматривается такая семантическая роль, как Адресат. Он фигурирует в двух основных видах деятельности: передаче материального объекта и в акте коммуникации. Передача материального объекта Адресату может происходить непосредственно из рук в руки. Акт передачи осуществляется намеренно и целенаправленно.

Якубек шумпатыса эмио кошель аслаз госпожаезлы кузьмаз (Якубек с радостным видом вручил еще своей **госпоже** кошелек).

Нередко какой-либо объект бывает предназначен для Адресата, но прямой передачи не происходит.

Петр вынызлы гоштэт гоштійз (Петр написал **брату** письмо).

Участие Адресата в акте коммуникации также бывает различным. Он может стать участникам как вербального, так и невербального общения. Наиболее часто Адресат находит выражение в предложениях с глаголами речи. Основным семантическим свойством таких предложений является выражение разных типов информационного процесса. В случае, когда информация является адресованной, в предложении содержатся имя говорящего и имя лица, получающего информацию [Ломтев, 1972, с. 51–54].

Нылаш вынызлы маке сипыртійз (Девочка шепнула что-то **брату**).

Невербальное общение осуществляется посредством мимики или жестов.

Пияш эшезлы пус возьматійз (Парень подал знак **товарищу**).

Таким образом, анализ ситуаций адресации позволяет определить Адресата как обобщенное представление о таком участнике события, который становится получателем либо какого-то материального объекта, либо информации. Процесс передачи всегда обусловлен волей и намерениями некоего источника. Ситуации рассматриваемого типа реализуются в двух семантических моделях предложения: *Агент – Действие – Адресат* и *Агент – Действие – Адресат – Объект*. Данные модели могут иметь разные способы манифестации в языке. В поверхностных структурах такие элементы семантической структуры, как Агент и Объект, могут быть выражены имплицитно.

Широкое распространение в удмуртском языке получила поверхностная модель, в которой Адресат реализуется через форму дательного падежа при

активном глаголе. Дательный падеж несет значение собственно Адресата и не только при глаголах речи, но и при глаголах, обозначающих предназначение или передачу чего-либо некоторому лицу.

Эшелы книга сётй (Я дал книгу своему **товарищу**).

Йённатскисылы эмъюм сётйзы (**Пациенту** дали лекарство).

В пассивной структуре использование дательного падежа также возможно. Роль подлежащего выполняет объект действия.

Эшелы книга сётозы (Книга будет отдана **товарищу**).

Довольно распространенным средством выражения Адресата в удмуртском языке является также винительный падеж. В подобных структурах глагол выражает наиболее активное и непосредственное воздействие на лицо: побуждение к ответу, к некоторой реакции.

Больницаын егит сестра Сергеез врачъеслэн комнатазы ётиз (В больнице молодая сестра пригласила **Сергея** в комнату врачей).

В удмуртском языке Адресат может отражаться с помощью синтаксической позиции подлежащего в тех случаях, когда он воспринимается как центральный элемент ситуации и выражается формой именительного падежа при активном глаголе. Указание на источник действия нередко отсутствует.

Катя кузьымъёс басьтылйз (**Катя** получала подарки).

Таким образом, сфера деятельности Адресата довольно ограничена и касается событий, представляющих собой ситуации обретения чего-либо. Участие в событии Адресата подразумевает обязательное наличие источника адресации и в ряде случаев – объекта адресации.

Хотя в языке существует несколько средств для реализации любого глубинного падежа, всегда есть такое, которое наиболее типично, наиболее приспособлено для этой функции. В удмуртском языке таким средством манифестации Адресата является морфологическая форма дательного падежа. Ведущей поверхностной конструкцией для семантических моделей предложения с Адресатом является трехместная модель предложения «Агент – Действие – Адресат – Объект» с актуализацией всех трех семантических ролей в синтаксической структуре.

Литература

1. Ломтев Т.П. Конституэнты предложений с глаголами речи // Члены предложения в языках различных типов. – Л.: Наука, 1972. – С. 50–78.
2. Москальская О.И. Проблемы системного описания синтаксиса. – М.: Высшая школа, 1974. – 176 с.
3. Теньер Л. Основы структурного синтаксиса. – М.: Прогресс, 1988. – 656 с.

Синонимия и своеобразие национальных языковых картин мира (русские, коми-пермяцкие и удмуртские пословицы и загадки)

М.Г. Жидких
(Пермь)

В данной статье мы коснемся вопроса о языке русских, коми-пермяцких и удмуртских пословиц и загадок, понимая под языком лексическую наполненность единицы каждого жанра. Другими словами, рассмотрим, насколько своеобразны национальные языковые картины мира. Лексическую составляющую паремий разных народов удобно сравнивать на примерах, связанных одной темой. Русской поговорке *капля камень точит* вторят коми-пермяцкая *комар мал, а лошадь ест* и удмуртская: *комар мал, да быка ест*. Заметим, что поговорки финно-угорских языков имеют одинаковую структуру и одну и ту же лексическую единицу для обозначения объекта действия.

Сходство пословиц – не признак соблюдения законов жанра, а внутренняя обусловленность, определенная той истиной, которую каждый народ стремится передать другому поколению: *берзэ-азьзэ учкыса ул* (оглядываясь на прошлое и будущее живи – удм.); *вёв нель кока и то джёмдалё* (конь о четырех ногах, да спотыкается – коми-перм.); *каков мастер, такова и работа* – рус). Как бы ни были отличны языки между собой и как бы ни были далеки народы в географическом положении, можно отыскать пословицы, говорящие об одном и том же одними и теми же словами, что проявляет универсальность таких малых, но, по всей видимости, важных высказываний.

Известно, что функционирование фольклора в немалой степени зависит от культурных традиций этноса и его хозяйственной деятельности. Так издавна одной из отраслей хозяйства у интересующих нас народов является земледелие. Крестьянская среда может быть названа самой продуктивной: наибольшее количество пословиц – высказываний здравого смысла – возникло именно в ней и связано с сельскохозяйственным трудом. Сходство климатических условий заранее предопределило одинаковость хозяйственных операций. Было замечено, что для овса нужна влажная почва, а рожь неприхотлива, о чем каждый народ и сложил свою пословицу. Русский земледелец говорит: *рожь хоть на часок, да в пепелок, а овес хоть в воду, да в пору* [ППРН, с. 622], ему вторит коми-пермяк: *көдз көть пөймө, да аскадө* (сей хоть в золу, да в свою пору) [ЗК, с. 194] и соглашается удмуртский крестьянин, говоря: *сезьез вуэ кизь, жегез – пень вылэ, но вакытаз* (овес сей в воду, а рожь – в золу да в пору) [Борисов, с. 251].

В крестьянском хозяйстве никак не обойтись без верной помощницы – лошади. Поэтому нерадивому хозяину-коми-пермяку говорили: «*Төрмөт вөвтө зөрөн, а не зөрөн*» (Погоняй лошадь овсом, а не колом) [ЗК, с. 193]. Удмуртская

народная смекалка подсказывала: *валдэ сюлоен эн улля, сезьыен улля* (не гони лошадь кнутом, гони овсом) [Борисов, с. 272]. Русскому человеку оказалось проще сказать, что *не кони везут, овес везет* [ППРН, с. 339]. На основании приведенных примеров можно говорить о полной синонимии разнонациональных пословиц, одинаковых по смыслу, содержанию и структуре.

Но есть внешние условия, благодаря которым похожие ситуации могут быть обрисованы по-разному, с использованием различных реалий. Среди таковых условий назовем историю развития народа, его быт, привычки, психологию и прочее, в силу чего одинаковая мысль – в одном доме двух хозяев быть не может – облачается в разные слова: *отик тыас кык кульпян озö олö* (в одном озере двое водяных не живут) [ЗК, с. 190] и *кык гондыр одйг гуэ уг пыро* (два медведя в одной берлоге не живут) [Борисов, с. 76]. Слова с переносным значением в составе пословиц придают им многозначность. Так, смысловое содержание пословиц: *кös нуись дугасö он кöсты* (сухое дерево не согнешь в дугу) [ЗК, с. 187] и *сылйсь жегйырлэн тысьыз уг луы* (у стоячего колоса ржи не бывает зерен) [Борисов, с. 110], кстати, применимых к различным жизненным ситуациям, может быть таким: гордость человеку не всегда на пользу. В данном случае речь идет о частном случае семантической синонимии и, возможно, о логической однотипности пословиц.

Следовательно, наличие лексически и семантически синонимичных пословиц позволяет говорить о сходстве и различии в духовной и материальной культуре двух близко живущих народов.

Каждый фольклорный жанр тяготеет к тому или иному поэтическому тропу. В былинах это гипербола, в пословицах – сравнение. Главный прием загадывания загадки – метафора, которую можно отнести к основному средству выражения экспрессивности. При замене предметов, при характеристике их свойств метафора не знает ограничений, но исходит чаще всего из реально существующих явлений или предметов повседневного быта и труда. Неоднозначность метафоры в том, что строится она на игре ассоциаций различного характера. Отсюда многозначность и загадочность текстов – использование различных образов, олицетворяющих один и тот же предмет.

В научно-популярном издании Л.С. Лаврентьевой и Ю.И. Смирнова констатируется, что «В крестьянской семье каждая женщина шила для себя и своей семьи одежду и всё нужное в домашнем обиходе». Материалом для шитья чаще всего часто служили лён и конопля. Процесс тканья занимал некоторое время и состоял из нескольких операций, одна из которых представляла из себя ломку стеблей высушенного льна или конопли. Льномялка (то в виде собаки, то в виде волка) воплощалась в загадку, причем в каждом случае обращающую внимание на одно и то же свойство – шум, сопровождающий ломку. «*Нюк кусьын кион лы йыр'е*» (среди оврага волк кость

гложет) [Борисов, с. 245], – говорит удмуртская загадка; в русской загадке *поджарая собака сухарики грызет* [ППРН, с. 137], коми-пермяк в этом предмете видел двуногую собаку: *Кык кока пон коска йирö* (Двуногая собака кость грызет) [ЗК, с. 321].

Для нашего исследования важнее тот факт, что разные народы, говоря об одном и том же предмете для загадывания и даже по-разному его олицетворяя, используют одинаковые (похожие) метафоры-глаголы для обозначения действия этого предмета. С точки зрения этнолингвистики, считающей язык этноса универсальным средством для создания национальных концептов, можно говорить о совпадении языковой картины мира у разных народов при изображении конкретного бытового явления.

Еще одной из многочисленных операций по изготовлению ткани – прядению – посвящены загадки в удмуртском и коми-пермяцком языке, рисующие совершенно правдоподобную картину: *одйг кабанэз дас ыж кесялоз* (одну кладуху десять овец разроют) [Борисов, с. 316] и *вит баля отик зород перкйöны* (пять овец из одного стога щиплют) [ЗК, с. 322]. Русская загадка более подробная, один ее вариант звучит так: «*Пять овец сено съедают, а пять прочь отбегают*» [ППРН, с. 138]. В загадывании образа используют, как видим, и метафора, и гипербола: *пальцы – овцы*.

Количественные расхождения (в одном случае их пять, а в другом – десять) не влияют на существо загадки; главное в ней – образ, его качества и действия – остаются неизменными.

Завершая разговор о национальных картинах мира, изображенных поэтически в пословицах и загадках, можно констатировать, что различия в синтаксическом строе языков не являются препятствием для лингвистической и семантической синонимии. Коми-пермяцкий, удмуртский и русский языки в рассмотренных нами паремиях, связанных тематически, находят более или менее одинаковые метафоры, сравнения, гиперболы для создания ассоциативного образа в развитии поэтического взгляда народа на действительность. При всем различии языков и, следовательно, картин мира каждого народа, их объединяют общечеловеческие черты.

Условные обозначения

ЗК – Заветный клад; ППРН – Пословицы и поговорки русского народа.

Литература

1. Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам / Борисов Т.К. – Ижевск: УдО АН СССР, 1991. – 384 с.
2. Заветный клад: Избранная коми-пермяцкая проза и поэзия / В.В. Климов. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое книжное издательство, 1997. – 392 с.

3. Лаврентьева Л.С., Смирнов Ю.И. Культура русского народа / Лаврентьева Л.С., Смирнов Ю.И. – СПб., 2004. – С. 245

4. Пословицы и поговорки русского народа. Из сборника В.И. Даля / Б.П. Кирдан. – М.: Правда, 1987. – 656 с.

Переключение и смешение кода в речи удмуртско-русских билингвов (опыт полевого исследования*)

**А.П. Чухъялова
(Москва)**

Языковая ситуация в Удмуртской Республике характеризуется большим удельным весом билингвов в общей массе населения**.

Удмуртско-русский билингвизм протекает в условиях непосредственного контактирования, что ведет к вытеснению удмуртского языка наиболее сильным языком, имеющим разработанную терминологию и востребованным во всех сферах общественной жизни, – русским.

В ходе нашего исследования удалось выяснить, что информанты, которые чаще общаются на русском языке, имеют в удмуртской речи непосредственно больше случаев переключения и смешения кода, то есть перехода говорящего в процессе речевого общения с одного языка на другой в зависимости от условий коммуникации. В большинстве случаев выбор языка в условиях билингвизма зависит от таких факторов, как языковое окружение, выбор темы, языковая компетентность индивида и др. По мнению У. Вайнрайха, идеальное двуязычие представляет собой «переключение с одного языка на другой тогда, когда изменяется речевая ситуация (собеседник, тема и др.), но не прибегает к этому при постоянной ситуации, в частности, в пределах одного предложения» [2].

Старшее поколение лучше владеет родным языком, в их речи сохраняются оригинальные конструкции. В речи молодых носителей удмуртского языка частотны случаи смешения и переключения кода: многие оригинальные синтаксические конструкции заменяются соответствующими конструкциями

* Экспедиция была проведена летом 2009 г. Было опрошено 30 информантов-носителей удмуртского языка различных возрастов (возрастные когорты: 18–27, 28–54, 55–77). Большинство информантов родом из Малопургинского, Алнашского, Вавожского, Шарканского и др. районов Удмуртской Республики.

** Если говорить об удмуртоязычных жителях Удмуртской Республики, то русским языком владеет почти 100% населения.

русского языка, в речи присутствует большое количество русизмов (адаптированных и неадаптированных).

Обычно русская лексика в удмуртском тексте представлена вкраплениями (чаще всего это слово, но встречаются также словосочетания и целые предложения, что все зависит от уровня владения языком и установкой информанта). Это свидетельствует о том, что установкой информанта является разговор именно на национальном языке, но тем не менее в его речи встречаются русизмы, которые, однако, имеют разный статус.

Все обнаруженные в речевом корпусе русские слова и сегменты* [Парфенова, 2002] разделены на три группы**:

- 1) русизмы, вошедшие в удмуртский язык и зафиксированные в словаре***;
- 2) русизмы, не зафиксированные в словаре, но употребленные с удмуртскими формативами (смешение кода);
- 3) русизмы, не интегрированные в удмуртский язык и имеющие или не имеющие удмуртских соответствий (переключение кода);

В большинстве случаев слова русского языка в удмуртской речи являются заимствованиями и кодовыми переключениями. Ниже приводятся те факты и явления, с которыми мы столкнулись при анализе речевого материала.

1. Русизмы, вошедшие в удмуртский язык и зафиксированные в словаре

Проблеме изучения иноязычной и, в частности, русской лексики в современном удмуртском языке посвящены работы В.К. Кельмакова [Кельмаков, 1986], Р.Ш. Насибуллина [Насибуллин, 1999], И.В. Тараканова [Тараканов, 1981, 1992] и других ученых. Более двух тысяч русских заимствований зафиксировано в удмуртских письменных источниках еще дореволюционного периода [Атаманов, 2009]. В конце прошлого века Р.Ш. Насибуллин писал, что «в удмуртском языке по сравнению с другими заимствованиями русские лексические заимствования по количеству теперь занимают первое место» [Насибуллин, 1999].

Любой иноязычный элемент (прежде всего, слово), который появляется и закрепляется в языке, называется заимствованием. Все заимствования обяза-

* В данном случае требовалось широкое по объему понятие, которое включало бы в себя по характеристикам весь массив кодовых переключений: синтагм (в том числе словосочетаний), предложений и даже совокупности предложений. Именно поэтому был выбран данный термин.

** Данное деление предложено в работе О.С. Парфеновой «Функции и статус русизмов в эвенкийской речи билингвов» [5].

*** Здесь и далее я имею в виду Удмуртско-русский словарь [Кириллова, 2008].

тельно фиксируются в словаре. При заимствовании обычно происходит адаптация русских слов к фонетической и морфологической системам удмуртского языка. Примеры подобных фонетических и морфологических норм удмуртского языка и адаптации к ним русских слов представлены, например, в «Грамматике современного удмуртского языка» [6]: переход корневого «о» в русском языке в «у» в удмуртском (ср. укно – «окно»)*; русское «ф» в начале слова перешло в «п» в удмуртском языке (ср. порма – «форма»). Однако автор грамматики уточняет, что в современном удмуртском литературном языке употребляют только «фонарь», что говорит о так называемом вторичном заимствовании [8], то есть процессе, в результате которого ранее заимствованное слово в оригинальной фонетико-морфологической форме заменяется чисто русским. В дореволюционных заимствованиях звук «ц» русского языка заменялся звуком «ч» в удмуртском, так как аффриката «ц» как фонема в удмуртском языке – явление более позднее [1]. Примеры, полученные из речи информантов: ульча – «улица», огрэч – «огурец». Во всех диалектах удмуртского языка звук «х» русского языка перешел в «к»: сакар – «сахар», кирень – «хрен». Однако в современном удмуртском литературном языке употребляются русские лексемы.

Слова, употребляющиеся в русском языке только во множественном числе, в удмуртском используются в форме единственного числа**. Примеры из речи информантов: консерв – «консервы», поминка – «поминки» и др.

Общественно-политические термины на удмуртском языке, созданные Республиканской термино-орфографической комиссией и вошедшие в словарь, в большинстве случаев пренебрегаются носителями удмуртского языка: информанты чаще используют русские эквиваленты данных терминов, которые также зафиксированы в словаре: ужпум «проблема», лулчеберет «культура» и др.

2. Русизмы, не зафиксированные в словаре,

но употребленные с удмуртскими формативами (кодовые смещения)

К этой категории русизмов относятся имена существительные и глаголы, которые, хотя и не зафиксированы в словаре, часто употребляются удмуртами. Данные единицы используются наравне со своими удмуртскими эквивалентами, хотя выбор носителями удмуртского языка тех или иных слов сильно

* Не во всех заимствованных словах данная фонетическая закономерность имеет место. Особенно в поздних дореволюционных заимствованиях этого влияния нет: пожар-пожар, комок-комок.

** Здесь я не имею в виду слова, входящие в семантические группы «Части тела человека», «Парные предметы», когда в удмуртском языке они используются в форме единственного числа.

варьируется в зависимости от общей социологической и социолингвистической ситуации. Отдельную группу слов составляют также лексические единицы, которые по каким-либо причинам не вошли в словарь и одновременно не имеют удмуртских эквивалентов. Уместнее относить данные слова к заимствованиям, но так как нет их фиксации в словаре, я отношу их к случаям кодовых смещений.

Использование русских слов с удмуртскими формативами может свидетельствовать о том, что носителям удмуртского языка часто приходится менять язык общения с удмуртского на русский и наоборот. Но данный переход у отдельных индивидов (носителей удмуртского языка) происходит по-разному: кто-то быстро приспосабливается к языку собеседника и ситуации, а у кого-то возникают сложности, как, например, употребление адаптированных русизмов в удмуртской речи. Это может быть связано с тем, что тот или иной билингв-информант часто общается на русском языке, поэтому в его удмуртской речи вполне объяснимо наличие большого количества адаптированных и неадаптированных русизмов. Использование русизмов в удмуртской речи – характерная черта большинства информантов разных возрастов, хотя уровень владения языком у представителей младшего и старшего поколений существенно различается. Еще одной причиной обилия кодовых смещений и переключений может быть неформальная обстановка, в которой проводилась запись спонтанной речи информантов. Многими учеными установлено, что переключение кода более свойственно неформальной обстановке и чаще встречается в повседневной речевой практике, прежде всего дома и на улице [7].

Всего в исследуемом корпусе текстов обнаружено 25 адаптированных русских существительных и 15 адаптированных русских глаголов, не зафиксированных в словаре. Ниже примеры:

(1) *Мынам потэ продолжит карыны дышетсконме та удысья ик, шуом, магистратурае мыныны. (20 лет)*.*

Я-GEN хотеться-PRS.3.SG продолжать-INF учеба-POSS.1.SG этот направление-INSTR же говорить-FUT.1.PL магистратура-ILL идти-INF
«Я хочу продолжить свою учебу в этом же направлении, скажем, пойти в магистратуру».

(2) *Тодйсько, что компьютерен пинальёс милям заниматьтйзы нырысетй-кыкетй интыосты районын но, республикаын но. (47 лет).*

Знать-PRS.1.SG что компьютер-ADESS дети-NOM.PL наш-NOM.PL занимать-3.PL первый второй место-ACC.PL район-INESS и республика-INESS и
«Знаю, что по информатике наши ребята заняли первое-второе места и в районе, и в республике».

* В скобках указан возраст информанта.

В примерах (1), (2) лексемы «магистратурае» (рус. – в магистратуру) и «компьютерен» (рус. – на компьютере) являются адаптированными русизмами, не зафиксированными в словаре.

Русские глаголы в составе сложных удмуртских глаголов, как, например, в глаголе «продолжить карыны» (русское «продолжить») (1) – это один из способов образования сложных удмуртских глаголов [Первошиков, 1962]. В исследуемом корпусе текстов такой тип глаголов встречается довольно часто, как в речи молодых информантов, так и пожилых: «репетировать карыны» (русское «репетировать»), «заниматься карисько» (русское «занимаюсь»), «звонить кариз» (русское «звонил») и т.п. Чаще всего в удмуртской речи встречаются «окказиональные» глаголы: «заниматьгйзы» (2) и др.

3. Русизмы, не интегрированные в удмуртский язык и имеющие или не имеющие удмуртских соответствий (кодовые переключения)

Как уже отмечалось раньше, кодовые переключения – отдельные слова – встречаются в текстах намного чаще, чем более крупные сегменты. Ниже представлена классификация всех обнаруженных в речи информантов русизмов.

Таблица 1

Классификация русизмов

Союзы и союзные слова	205
Частицы	183
Наречия	97
Числительные	12
Существительные	8
Междометия	6
Местоимения	5
Глаголы	3
Предлоги	3
Прилагательные	2

Союзы, частицы и наречия – наиболее употребляемые одиночные переключения. Высокая частотность использования этих типов лексики может свидетельствовать о том, что оригинальные синтаксические средства сочинения и подчинения, усилительные средства и разговорные частицы в значительной мере вытеснены русским языком. Анализ употребительности в речи русских служебных частей речи позволяет сделать выводы о сохранности одних и несохранности других типов оригинальных синтаксических конструкций.

Наиболее распространенными русскими союзами в удмуртской речи являются союзы «и» (82 употребления), «но» (46), «а» (28), которые используются в качестве соединительных средств членов предложения, как усилительная частица и как «маркер развития повествования» [Урысон, 2000] в начале предложения. В количественном отношении союзы «и», «но», «а» намного превышают свои удмуртские эквиваленты «но» (60) и «нош» (9).

В функции «маркера развития повествования» выступают также наречия собере («потом») и табере («теперь»). «Теперь» может выступать не только в роли наречия, но и в роли союза при обозначении перехода к новому предмету мысли, новому этапу действия. А «потом», хотя и относится только к классу наречий, в разговорной речи часто используется как соединительный союз.

Межъязыковая синонимия союзов обнаружена во всех типах придаточных. Однако количественное соотношение удмуртских и русских союзов и частиц в сложноподчиненных предложениях с изъяснительными, целевыми, причинными, временными придаточными, а также придаточными условия говорит о сохранении специфики выражения этих отношений (в речи наиболее активно используются удмуртские соответствия). Интересной представляется ситуация со сложноподчиненными предложениями с придаточными условия: удмуртская частица «ке» встречается в исследуемом корпусе текстов значительно чаще (22 употребления), чем русский союз «если» (2 употребления). Однако в речи трех информантов (в возрасте от 20 до 25 лет)* зафиксированы случаи, когда в предложении использованы и русский союз «если», и удмуртская частица «ке»**:

(3) *Мон малпасько, алама öвöl, если ужед ке трос удысэн, арбериен герзаськемын. (23 года).*

Я думать-1.SG плохо нет если работа-POSS.2.SG если много область-ADV предмет-ADV соединяться-PART.RES

«Я думаю, что плохого нет, если твоя работа со многими областями и направлениями взаимосвязана».

Наиболее частотны русские наречия (после «потом» и «теперь») в речи информантов – «тоже», «вообще» и «опять»; менее используемые – «скоро», «обратно», «сначала», «сразу» и др. Отличительная черта в том, что все эти наречия можно отнести к средствам формирования последовательного повествования, то есть использование их в начале синтагмы или предложения говорит о начале нового отрезка речи. Наречия, как и частицы, а также другие служебные слова, могут выполнять функцию дискурсивных маркеров в речи.

* В речи удмуртов старшего поколения редупликации показателей условных придаточных не происходит.

** Б.И. Каракулов называет данное явление «чрезмерным плеоназмом», которое «замечено в просторечии» [3].

Среди русских частиц в удмуртской речи наиболее употребительны «вот», «ну», «так» и «просто».

Русизмы другой категориальной принадлежности используются в удмуртской речи редко.

Встречается также группа переключений, которые представляют собой словосочетания, предложения, даже последовательность слов, не связанных друг с другом синтаксически:

(4) По местам Чехова, по именитым местам тани ѓдьясском вал, тоже мар ке но только весной, наверное, поедем туда. (18 лет).

По местам Чехова по именитым местам вот думать-1.PL было тоже что-то только весной наверное поедем туда

«По местам Чехова, по именитым местам, вот, думали было, тоже почему-то только весной, наверное, поедем туда».

Эта группа кодовых переключений немногочисленна и встречается в основном в речи молодых информантов.

Таким образом, билингвизм как результат тесного контактирования удмуртского народа с русскоязычным населением все же способствует полному вытеснению национальных языков из некоторых сфер общественной жизни (образование и др.) и главенству русского языка как более сильного. Национальный язык подвергается изменениям, что проявляется в большом количестве русских заимствований (адаптированных и неадаптированных), в трансформации системы удмуртского языка на всех уровнях и др. Наиболее употребляемыми одиночными переключениями в удмуртской речи являются русские дискурсивные маркеры. Переключения и смешения кода могут выражаться не только одиночными русизмами, но и словосочетаниями, а также целыми предложениями.

Литература

1. *Алатырев В.И.* Существует ли звук Ц в удмуртском языке / В.И. Алатырев // Записки. Вып. 17 / УдНИИ ист., экон., лит. и языка при СМ УАССР. – Ижевск, 1955.
2. *Вайнрайх У.* Языковые контакты. – Киев: Вища школа, 1979.
3. *Каракулов Б.И.* Плеоназм. К проблеме нормы в удмуртском языке / Межвузов. сб. науч. тр. «Пермистика 9: вопросы пермской и финно-угорской филологии». – Ижевск: Изд-во УдГУ, 2002.
4. *Насибуллин Р.Ш.* Русские заимствования в удмуртском языке (дооктябрьский период). Дисс. ... докт. филол. наук. – Ижевск, 1999.
5. *Парфенова О.С.* Функции и статус русизмов в эвенкийской речи билингов // Лингвистический беспредел: Сб. статей к 70-летию А.И. Кузнецовой. – М.: Изд-во МГУ, 2002.

6. *Перевозиков П.Н.* Грамматика современного удмуртского языка. Фонетика и морфология. – Ижевск: Удм. книж. издат., 1962.

7. *Проценко Е.А.* Проблема переключения кодов в зарубежной лингвистике (краткий обзор литературы за последние десятилетия) // Вестник ВГУ, серия «Лингвистика и межкультурная коммуникация». – 2004. – № 1. – Воронеж, 2004.

8. *Хауген Э.* Процесс заимствования // Новое в лингвистике. Вып. 7. Языковые контакты. – М., 1972.

Источник

Удмуртско-русский словарь: Ок. 50 000 слов / РАН. УрО. Удм. ин-т ИЯЛ; Сост. Т.Р. Душенкова, А.В. Егоров, Л.М. Ившин, Л.Л. Карпова, Л.Е. Кириллова, О.В. Итова, А.А. Шибанов; Отв. редактор Л.Е. Кириллова. – Ижевск, 2008.

Элементы религиозного стиля в современном коми-пермяцком языке*

С.С. Шляхова, А.С. Лобанова
(Пермь)

В русском языке выделяется религиозно-проповеднический (религиозный, церковно-религиозный, религиозно-культурный) стиль, говорить о наличии которого в коми-пермяцком языке пока невозможно. Церковно-религиозный стиль – функциональная разновидность современного русского литературного языка, обслуживающая сферу церковно-религиозной общественной деятельности и соотносящаяся с религиозной формой общественного сознания [СЭСРЯ, 2003, с. 612].

Парадоксальность ситуации заключается в том, что, несмотря на отсутствие религиозного стиля в коми-пермяцком языке, история его насчитывает не один век. Формирование религиозно-проповеднического стиля в коми-пермяцком языке начиналось в рамках богословской литературы еще в начале XVIII в. Весьма важно исследование функционирования религиозных текстов и элементов религиозного стиля в бытовом пространстве коми-пермяков, поскольку язычество в народной среде до сих пор актуально.

Несмотря на сильное христианское влияние, прежнее миропонимание не вытеснено полностью. В верованиях сохранилось множество языческих черт. В результате христианская концепция единобожия в крае приобрела услов-

* Работа выполнена в рамках реализации гранта РГНФ № 10-01-82108а/У.

ный характер с преобладанием собственного религиозно-мировоззренческого идеала. Эту своеобразную религиозную систему принято называть народным православием [Мякшин, 1999, с. 24].

По мнению В. Климова, несмотря на многовековые церковные запреты и борьбу государственных и общественных институтов с пережитками язычества, какая-то часть древних верований проявляется и в современной жизни, что говорит об устойчивости народных традиций и преемственности поколений. Чувствуется стремление людей к сохранению старозаветных обычаев, обрядов, поверий и примет, как частицы этнической культуры. Не косность духа, не глухой консерватизм отсталого народа, а духовный характер, генетическая память. О степени влияния этой памяти на современную жизнь коми-пермяков сказать трудно, однако оно ощутимо и исчезнет не скоро [Климов].

Считается, что знаменитые «пермские боги» – это не что иное, как попытка коми-пермяков хоть как-то «скрестить» родную языческую и чужую христианскую веру. Так, в широко распространенной на пермской земле деревянной статуе Иисуса в терновом венце (Пермские боги) деревенские люди часто видят не «церковного», а своего и потому настоящего Бога. Его называют *важ Ен* (древний Бог). По данным В. Климова, подлинники обряды культа предков неизвестны, но несомненно, что они сопровождались молениями, угощениями душ умерших предков. Возможно, бывали нечастые обильные родовые пиршества. Остатками этой обрядности можно считать хождение жителей северных районов на могилы «древних» с корзинами и пестерями, нагруженными различной снедью и подарками в виде платков, полотенец, кусков ткани, поясков, денег. Религиозные отправления такого рода предки коми-пермяков совершали, по-видимому, в священных местах, о чем напоминают такие географические названия, как *Енаыб* (поле с иконами), *Еныб* (богово поле), *Вежагорт* (святое селение, дом), *Вежаты* (священное озеро), *Вежа* (святой), *Вежашор* (священный ручей). Эти же места могли быть использованы при крещении язычников православными миссионерами. Обычай гайнских старух справлять «пикантный день» в Дубраве также относится к остаткам обряда из культа умерших предков, так как посещаемое урочище считается чудским. Старшее поколение еще помнит про священные сосны (*Шапка-пожум*), ели (*Сырчик кбз*), *Чучкбй взвоз*, на который запрещалось ступать православным [Климов].

Посещение могил древних предков и собственно родственников приурочивается к православным праздникам. И сегодня старики в коми-пермяцких деревнях накануне Троицы, в так называемый *Субббт*, ходят на места, где, по легенде, в старину были общие могилы предков коми-пермяков, которые целыми родами, деревнями, семьями закапывали сами себя живьем в знак

протеста против христианской веры. На этих местах в лесу, по христианскому обычаю, современные коми-пермяки оставляют еду: пироги, шаньги и питье. Питье несут, как правило, в такой посуде, которую не жалко оставлять – в пластмассовых бутылках, одноразовой посуде. Но питье и еду надо обязательно оставить. На могилы предков несут то же, что и при поминках умерших родственников.

В коми-пермяцком языке слова, относящиеся к религиозному стилю, могут являться исконной лексикой и функционировать в быту. Рассмотрим функциональные особенности такой лексемы, как *видз* «пост» (церк.), а также производный от него глагол *видзавны* «соблюдать пост» и устойчивые выражения *видзб пырны* «начать поститься» и *видзись петны* «завершить пост».

Сегодня даже активные сторонники церковных традиций далеко не всегда их соблюдают. Тем не менее, пожилые люди, воспитанные на христианских заповедях, стараются соответствовать канонам церкви и не нарушать принятые там запреты. В той семье, где принято соблюдать пост, живет и слово *видз* «пост». Там, где в силу разных причин эта традиция не сохранилась, практически не знают данной лексемы. В первом случае лексическая единица составляет активный словарный запас носителя языка, во втором – входит в число пассивных лексем. Еще в недавнем прошлом в силу ряда признаков *видз* следовало рассматривать в числе историзмов. Сегодня, когда христианская церковь постепенно возвращает свои позиции, активизируется и лексическая база, составляющая основу религиозного стиля. А вместе с тем меняются функциональные особенности этих слов.

Церковная терминология, которая сегодня активно возвращается в речь коми-пермяков, может стать интересным материалом для лексико-семантического анализа. Различного рода обряды – похоронные, поминальные и др. – также представляют большой интерес.

К этой тематической группе, на наш взгляд, следует отнести слова и выражения с обозначением различных мифических существ, якобы живущих среди людей. Большинство таких слов являются лексическими диалектизмами. Например, на юге округа, в д. Пятино, по словам жителей деревни, в их банях живут *банягбгез* (дословно *баня* «баня», *гбг* «пуповина»). Им приписываются несколько иные внешние и, если можно так выразиться, функциональные качества: по представлениям людей этой местности, существо не больше кошки и может уменьшаться, чтобы пролезать в щели, у него копыта, как у лошади, может пощекотать, почесать пятки моющимся в бане людям. Люди не смешивают понятия *банник* и *банягбг*.

В поминальные дни коми-пермяки соблюдают много различных предписаний. Так, перед тем как приступить непосредственно к поминкам, следует съесть *каным*. Этим словом называют в поминальные дни обычный мед. Ка-

ным является своеобразным синонимом (в смысле предназначения) русско-му варианту *кутья*. В крайнем случае, если дома не оказалось меда, можно использовать варенье. Получается, что сладкой пищей пермяки приглашают духов умерших к началу такого ритуала, как поминки. Этимологию слова, скорей всего, можно объяснить русским вариантом «канун».

Наслаивание язычества на христианство очевидно, например, в ритуальности, связанной с медицинской магией. До сих пор среди коми-пермяков распространена магическая народная медицина. Нередко происхождение той или иной болезни приписываются и православному святому, который, по мнению пермяка, был или обойден, или забыт по упущению. В таком случае пермяк идет к колдуну и старается узнать имя святого. Колдун дает на это ответ через топоровешание – *чир / чер ёшван (чер, чир – топор)*. Сам обряд совершается таким образом. Пермяк берет с собой колобок хлеба и щепотку хмеля в узелке. Колдун (колдунья) затопляет печь и на горящие угли бросает хмель и огарок свечи. Хлеб тут же съедается. Затем колдун берет топор и вешает при помощи ремня на переводном бревне полати. Топор висит горизонтально к полу. Приведя топор в состояние покоя, колдун подходит и перебирает имена святых, пока не покачается топор. Произнесенное имя в момент покачнувшегося топора должно показать или указать виновника болезни, святого. Пермяк после этого спешит его умилостивить заказом молебна, обетом, принесением жертвы святому [Старцев, 1931]. Характерен синтез язычества и христианства: причина болезни – дух и православный святой на равных, языческая «диагностика» (*черёшлан*) и христианское «излечение» (молебен) болезни.

Весьма специфичной является коми-пермяцкая молитва. И сегодня коми-пермяцкая христианская молитва поминает своих языческих богов (записано во время поминального молебна на Важ-Чазёве в троицкую субботу 2002 г. от К.Е. Батуевой, 1927 г.р.):

Помяни, Господи, все святые: Давыда да Данила, (неразб.), отпустите, грешники, праведных, помяните Господа православных крестьян, крестолюбивые воинства всех погибших: дорожники, военнопленные, нищие, жаждущие, все заблудившие, утопляющие, соседы, братья, сестры, старые, девичьи, Чадзь, Бадзь, Юксь, Пуксь, мокинские, шойнаибские, нюрмодорские.

Записано несколько вариантов этой молитвы, а упоминания о героях-первопоселенцах Чадзе, Бадзе, Юксе и Пуксе, которых иногда причисляют к *важ отир*, встречаются в топонимических преданиях, широко известных в северных районах Коми округа [Королева].

В христианской молитве наряду с именем Господа упоминаются имена *Чадзь, Бадзь, Юксь, Пуксь, мокинские, шойнаибские, нюрмодорские*. Все они имеют отношение к мифологии этноса.

«Представления о мифологических предках актуализируются не только в троицко-семиковой, но и в семейно-бытовой обрядности. Так, в Кочевском р-не на 40-ой день вместе с умершим иногда поминают Юксю, Пуксю, Чадзю, Бадзю. В Косинском р-не поминают “шойнаибских девиц”, которые “похоронились” на Куждоре: “Как из Чазёво в Пеклаыб идти, там старые люди похоронены. Там до сих пор столб стоит. А рядом Куждор, вот шойнаибские девицы и есть. Их всегда вспоминают. Они тоже похоронились: столбы подрубят, ну, и земля придавит. У нас когда поминки делают покойнику на 40 дней – и их поминают всегда, шойнаибских девиц-то. Дома поминают за столом” (записано от М.С. Кучевой, 1944 г.р., д. Бачманово). В местных преданиях они фигурируют как первопоселенцы, жившие на этом месте до коми-пермяков, как мифологические предки. Иногда в числе «захоронившихся» называют «богатырей»-братьев Чадзю, Бадзю, Юксю и Пуксю [Королева].

Причудливое переплетение язычества и христианства наблюдается в современной охотничьей промысловой магии. Такой вариант заговора был зафиксирован нами в д. Кузьмино Кочевского района в 1990 г.: *Небыт бёжокиньюй, кузь пелёкиньюй, мун петля пыр, эн ордды. Аминь, аминь, аминь* (Мягонький хвостик, длинноухонький, иди сквозь петлю, не обойди. Аминь, аминь, аминь). Заговор читается, когда ставятся петли на зайца. В этом тексте органично сплетена языческая магическая речь (эвфемизация номинации зайца *небыт бёжокиньюй, кузь пелёкиньюй*) и концовка христианской молитвы (*Аминь, аминь, аминь*).

По нашим наблюдениям, в коми-пермяцкой поэзии частотнее обращение к языческим местным богам и духам, а не к единому христианскому Богу.

Самым большим, верховным, божеством древних коми-пермяков был олицетворенный небесный дух *Ен*, обитающий в своих владениях *Елма* (богова земля). *Ен* – попечитель всех небесных и земных богатств и обитателей. Но, как считают коми-пермяки, он не такой творец, как Бог христианский: ни растительности, ни животных, ни людей *Ен* не сотворил, а лишь способствовал их развитию, когда они появились сами собой. *Ен* покровительствует собирателям даров природы, охотникам, рыбакам, воинам и всем, кто ему поклоняется. Его изображения стали вырезаться из дерева и выставляться для поклонения в особых местах, где совершались соответствующие религиозному моменту обряды. Предание о Кудым-Оше таким местом называет мыс Изьюр в Кудымкаре, другие – урочище Еныб на реке Лупье, Янидор и Искор в Чердынском районе. Есть основание полагать, что часть жертвоприношений была кровавой. Можно допустить, что чудские бронзовые скульптурки в виде птицы-человека не что иное, как изображения этого верховного божества [Климов].

Лӧз йӧрнӧс

А шӧд тӧдисьжык вӧлӧм,
Кӧдӧ шубӧмась Чикишӧн:
Сюра-Пелякӧт тӧдчывлӧм,
Бизз-ваэз вермӧм ӧвны
Да лӧк тӧвезӧс панӧвтны,
Кулӧм отирӧс повзӧтлӧм,
Кӧр ньӧвӧсь нийӧ пӧрӧтас
Нето шодзсянь киссяс вир.

А еще более знающий был,
Которого звали Чикиш:
С чертом (с Сюра-Пеля) воделся
Огни-воды мог успокоить
И злые ветра усмирить,
Мертвых людей оживлял,
Когда стрела их свалит,
Или из раны прольется кровь.
В. Климов.

Коми еннӧз

Коми еннӧз: Тӧв да Шондӧ,
сӧстӧм Ю да гажӧ Видз,
Парма му, ыб вылын Шогдӧ,
Тас ыбӧсын — не калич.

Коми боги: Луна и Солнце,
чистая Река да веселый Луг,
земля-Парма, на поле Рожь,
палочка на дверях — не запор.

Еныс зэрӧ, Еныс югдӧ,
Еныс пемдӧ, Ентӧм ой,
Еныс керӧ, Еныс жугдӧ,
Енлӧсь туйез ӧвтӧн лой.

Бог дождит, Бог рассветает,
Бог темнеет, безбожья ночь,
Бог делает, Бог ломает,
Бога дороги живя меси.

Нытӧг ӧгӧ кужӧ ӧвны,
кӧть тэ кызӧ нийӧ вунӧт...
Коми Еннӧз, тӧян лӧвья
и тӧждӧм, и гаж, и ӧд!

Без них не умеем жить,
хоть ты как их забудь...
Коми Боги, ваша живая
и печаль, и радость, и сила!

Л. Никитин.

В данных тестах упоминаются коми-пермяцкие боги «Шондӧ (солнце), Ойпель (ночной бог, луна), Би (огонь), Ва (вода). Одна легенда кочевцев и косинцев утверждает, что их прародительницей была Зарань, дочь Шондӧ-Би (огня-солнца). Естественно, потомки Зарани отдавали должное и ей, и Солнцу. А иньвенские пермяки еще до недавнего времени первую из нового урожая шаньгу, испеченную на листе чемерицы, «дарили» Солнцу. Да и древний обычай почитания Ойпеля не исчез бесследно, а приспособился к православной вере: увидевши новорожденный месяц, верующие крестятся. Олицетворенный дух природы Куль — прямая противоположность Ена. Но для язычника этот злой дух был таким же влиятельным, как и другие божества. Куль, по воззрениям язычника, контролировал главные людские промыслы, от которых зависела жизнь *увтыра*, потому Куль тоже удостаивался должных почестей посредством жертв [Климов].

Есть здесь упоминание о коми-пермяцком черте — *Сюра-Пеле* (букв. рогатый-ушастый), который обижает охотников, пугает людей, не дает им лесных даров.

Главным духом в стане враждебных сил коми-пермяки считают *Куля* или *Кульпеля* (нечистое божество). В его власти — земля со всем животным и растительным миром, но верховный контроль все-таки в руках *Ена*. У *Куля* есть помощники: *Вакуль* (водяной дух), *Вӧркуль* или *Вӧрчуд* (дух леса). В свою очередь у *Вакуля* в каждой реке, речке или озере есть наместники — *Кульпиян* (детеныш *Куля*) или *Шулькун* (*Шуликан*), а у *Вӧркуля* — *Вӧрись* (лесовик) со своим потомством и, кроме того, полчища чудов, похожих на миниатюрных черных человечков, живущих в чащобах и под землей [Климов].

Очевидно переплетение древних языческих обрядов с более поздними (христианскими) в Святках. «Наиболее яркое выражение сути святочных праздников представляет ряжение, которое в традиционных культурах связано с символическим представлением духов» [Подюков, 2001]. В коми-пермяцких северных диалектах ряженных называют — *калян* («бес существо, появляющееся в темноте, которым пугают детей»); в северных говорах — «черт, всякая нечисть»); в южных районах — *маскаррез* (от рус. *маска*) или *шуликеннӧз*. На наш взгляд, святочные *шуликеннӧз* связаны с *Шулькун*.

Происхождение слова неясно. Обращает на себя внимание коми-пермяцкое *кулюшун* «водяной дух». По суеверным представлениям, во время святок особую активность проявляют *чуды* — родственные *кулюшунам* существа. Они забираются в дома, оскверняют питье, продукты, всячески вредят людям, могут даже затащить их в прорубь. Возможно, что *шуликен* — видоизмененное *кулюшун*. При заимствовании могла произойти метатеза, а также диссимиляция гласных, что изменило *кулюшун* в *шуликун*. На такую мысль наводят выражения, встречающиеся в коми-пермяцких говорах: *эн лӧдзчы вадӧрас*, *шуликуннӧс кыскасӧ* «не ходи к реке, шуликуны потянут в воду».

В этом контексте интересны коми-пермяцкие *шульга* «левый», *шульгавы* «левая сторона».

Одновременно с этим *шуль* «узкая полоска лыка, бересты», *шулявны* «щепать, резать (на узкие полоски)», *шулим* «речная минога» родственно коми *шуль* «слой, пласт, кусок», *шулим* «маленькая несъедобная рыбка»; удмуртскому *шиллы* «лыко; перо (лука)», *шулӧ* сев. «усач (рыба)»; марийское *шулаш* «резать, кроить» восходят к допермскому языку [КЭСКО, 1999, с. 323, 325]. Значение «рыба» поддерживает водное местоположение *Шулькуна*. На наш взгляд, святочные *шуликеннӧз* генетически связаны с языческим божеством *Шулькун*. Этимология имен языческих богов отражает давний синтез языческой и православной веры в сознании коми-пермяков.

Литература

Климов В.В. Вера коми-пермяцких язычников / В.В. Климов // [Электронный ресурс] www.komiokrug.ru/kultura-i-iskusstvo.php

Королева С.Ю. «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне. К вопросу о механизмах передачи и сохранения локальных форм традиционной культуры (на материале экспедиционных исследований) / С.Ю. Королева // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика // [Электронный ресурс] <http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm>

КЭСКЯ / Краткий этимологический словарь коми языка / В.И. Лыткин, Г.С. Гуляев. – Сыктывкар, 1999. – 431 с.

Мякшин Е.Н. Языческий комплекс коми-пермяков: Учебно-методическое пособие / Е. Н. Мякшин. – Пермь, 1999.

СЭСРЯ / Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М.Н. Кожинной. – М., 2003. – С. 622.

Заемствованная лексика в кукморском диалекте удмуртского языка

М.А. Павлова, И.Г. Павлова
(Ср. Кукмор, Татарстан)

В удмуртской школе изучается татарский язык. Звучание многих слов удмуртского и татарского языка совпадает. Для эффективности изучения татарского языка используется сопоставительный анализ особенностей этих двух языков.

Цель нашей работы: изучить проникновение и адаптацию тюркских заимствований в кукморском диалекте удмуртского языка. Задача состоит в том, чтобы выяснить фонетические, лексические, морфологические и синтаксические особенности диалекта.

Попытаемся выявить основной пласт лексических заимствований в кукморском диалекте удмуртского языка, определить основной корпус заимствованной лексики и его семантический объем, показать особенности фонетической адаптации рассматриваемых слов и определить роль и место тюркских заимствований в словарном составе кукморского диалекта. В конце приведем татарско-удмуртско-русский словарь.

Для решения поставленных задач необходимо было изучение условий, в которых происходило непосредственное или опосредованное соприкосновение взаимодействующих языков; а также особенностей воздействия разных общественных факторов (политических, торгово-экономических, культурных и т.д.) на развитие языка.

На этой основе открывались возможности решения следующих задач:

1) путем историко-лингвистического и этимологического анализа выявление тюркских лексических элементов в словарном составе удмуртского языка;

2) выяснение причин фонетических изменений в заимствованиях на почве удмуртского языка.

Заселение удмуртами кукморской земли. В середине 40-х гг. XVI в. Русское государство начинает решительную борьбу с Казанским ханством и 19 августа 1552 года 150-тысячная русская армия осадила Казань. Часть феодально-патриархальной верхушки южных удмуртов выступила на стороне казанских ханов. Арские князья Явуш, Япанча и иные «выезжие» несколько раз пытались пробиться в осажденную Казань. Иван Грозный направил против них «многие полки». Множество селений было выжжено, погибло большое число мирных жителей. Так была уничтожена умнейшая часть удмуртского населения. Часть арских удмуртов ушла на современную территорию Балтасинского района, а часть поселилась на территории современного Кукморского района.

На сегодня в Кукморском районе удмурты составляют 14 % от всего населения. Диаспора непосредственно контактирует с татарским народом, но при этом глубоко сохраняет свои традиции и обычаи. Живя бок о бок с татарами, удмурты владеют их языком и легко общаются с ними, вследствие чего в местный говор вошло множество татарских слов, которые стали произноситься по-своему и подчиняться правилам удмуртского языка. Говор удмуртов Кукморского района своеобразен, отличен от других диалектов удмуртского языка тем, что насыщен татарскими и тюркскими заимствованиями. Он и называется кукморским диалектом удмуртского языка.

Заимствованиями называются слова, которые, будучи единством определенного значения и определенного звучания, восходят к иноязычным прототипам. От лексических заимствований следует отличать сам процесс заимствования. Наиболее распространены заимствования слов, возникающие под влиянием внешних (*экстралингвистических – неязыковых*) и внутренних (*языковых*) причин.

Проникнув в словарный состав, иноязычное слово подвергается преобразованию в фонетическом, морфологическом, семантическом и нормативно-стилистическом отношениях по законам фонетики и грамматики заимствующего языка.

Суть фонетической адаптации состоит в том, что все неэквивалентные фонемы (непривычные или не приемлемые с точки зрения фонетики заимствующего языка звуки) заменяются наиболее близкими им по артикуляции, то есть происходит так называемая **субституция** чужих звуков своими, привычными. Например, в фонетической системе древнеудмуртского языка не было фонем Ф, Х, Ц.

В татарских заимствованиях нехарактерные для удмуртской фонетики звуки подвергаются субституции: татарское переднерядное Э замещается в

анлауте и инлауте широким гласным А (*атас* вместо тат. *этэч* «петух»); татарские узкие огубленные гласные *ө, у* соответственно заменяются звуками *у* (*тус* вместо татарского *төс* «вид, облик»; *дун'н'э* вместо татарского *дөнья* «мир, вселенная, свет»; *оч карыны* «навредить» вместо татарского *үч* «месть, гнев»); вместо татарских глубоких заднеязычных велярных согласных *к, г* в удмуртском языке выступают обычные заднеязычные согласные *к, г*: *гинэ* «только, лишь» вместо татарского *гына* (ограничительная частица).

Иногда процесс фонетической адаптации сопровождается перестановкой звуков или слогов (метатеза): *арйан* вместо татарского *эйрэн* «пахта, кислое молоко»; *изйан* вместо татарского *зыян* «изъян, убыток, ущерб, урон».

Под грамматическим освоением иноязычного слова понимают употребление его в соответствии с грамматическими нормами заимствующего языка. Освоение иноязычных глаголов в кукморском диалекте происходит следующим образом:

1) к иноязычной глагольной основе, в зависимости от конечной гласной или согласной, присоединяются глаголообразующие удмуртские суффиксы *-ны, -ы-ны* или *-йа-ны*, в переходных глаголах *-т-ы-ны* (*антра-ны* – татарское *аптырау* «удивиться, изумиться»);

2) приспособление к парадигме спряжения, видовой и залоговой системе происходит по образцу удмуртских глаголов – присоединением соответствующих аффиксов к заимствованной глагольной или именной основе.

В результате в лексико-семантической структуре заимствующего языка нередко происходят различные изменения заимствованных слов: переосмысление, сужение или расширение их лексического значения или приобретение нового значения.

Примером переосмысления могут быть в удмуртском языке, в частности, слова татарского происхождения: *карт* «муж» (тат. *карт* «старик, старец, дед»), *с'уан* «свадьба» (тат. *сөену* «радоваться»), *с'уанчи* «свадебщик, участник свадьбы» (тат. *сөенче* «вознаграждение за радостное сообщение»).

Расширили свои лексические значения слова: *пийала* «стекло, бокал, стопка, стакан», то есть всякая стеклянная посуда (тат. *пыяла* «стекло»).

Приобрели совершенно новые значения слова: *басма* «ситец, платок» (тат. *басма* «ситец»), *мактаны* «хвалить, похвалить» (тат. *мактау* «хвала»).

При массовом билингвизме, когда в словарный состав вливается большой поток иноязычной лексики, из одного языка в другой могут переходить и фонемы. Проникновение в язык чуждых фонем может привести в конечном счете к перестройке фонемной системы заимствующего языка. Например, в кукморском диалекте удмуртского языка с проникновением из контактирующего татарского языка переднерядного открытого *э* (*би*), среднерядного *а*, а также с передвижением артикуляции отдельных фонем в

сторону заднеязычности под влиянием фонологической системы татарского языка и сохранением древнепермских архаических огубленных фонем *у, о* возникла корреляция гласных на основе противопоставления заднерядных и среднерядных, что привело к сближению фонологической системы указанных говоров с фонологической системой татарского языка. Если в диалектах сплошного распространения удмуртского языка насчитывается всего 7 фонем, то кукморский диалект характеризуются девятью гласными фонемами.

Попав в словарный состав удмуртского языка, татарские заимствования подверглись, как считают исследователи, различным фонетическим изменениям: нехарактерные для удмуртской фонетики звуки сменились более близкими по артикуляции удмуртскими звуками, в отдельных случаях наблюдаются явления ассимиляции, диссимиляции, метатезы, выпадения и вставки звуков. Различный характер фонетической адаптации татарских заимствований обусловлен тем, что система звуков татарского и удмуртского языков в количественном и качественном отношении не совпадают; неодинаков состав гласных и согласных фонем и в диалектах удмуртского языка. Из согласных субституции подверглись лишь неэквивалентные удмуртскому языку звуки *ж, ч, х, к, г, н*.

Звукосоответствия удмуртского и татарского языков в области гласных

Звуки		Примеры	
татарские	удмуртские	татарские	удмуртские
а	а	таза	таза
у	у	ангра	ангра
о	у	юри	д'урама
	уу	чолан	чулан
	ь	йорт	д'урт
и	и	йола	д'ьлол
	э	кыяр	кийар
		чир	чэр
		кибет	кебить
		жиз	д'эз
		жимеш	д'омыш
э	и	кесэ	
	ы	генэ, гына	гынэ
	ь	дер	дър
ү	о	күченү	кочыны
		күмэч	комезь

Звукосоответствия удмуртского и татарского языков в области согласных

Звуки		Примеры	
татарские	удмуртские	татарские	удмуртские
ж	д'	жимеш	д'омыш
г	г	генә, гына	гынэ
Һ	-	эйбәт	айбат
Ҙ	н	аңгра	ангра

Таким образом, в результате исторически сложившихся политических, экономических и культурных связей с тюркоязычными народами кукуморский диалект удмуртского языка испытал сильное влияние, которое сказалось на всех уровнях структуры диалекта: фонетики, морфологии и синтаксисе. Особенно заметно влиянию со стороны тюркских языков подверглась лексика, как наиболее восприимчивая к иноязычным воздействиям.

Родословная Кузубая Герда (из архивных изысканий)

В.А. Березин
(Ганновер–Ижевск)

До сих пор помню слова, сказанные нашим учителем на уроке обществоведения про родную деревню моей матери. Глядя почему-то мне в глаза, он говорил об удмуртах на примере этой деревни приблизительно следующее: «Да они же были сплошная темнота, почти все трахомой болели и т.д. и т.п., и только революция и, конечно же, просвещенный русский народ помогли им подняться на более или менее достойный уровень».

То чувство протеста и беспомощности что-либо возразить, которое ощутил я в тот момент, не покидало меня никогда.

Мысли о судьбе своего народа, о причинах трагической судьбы самой России преследовали меня постоянно, хотелось понять, почему такая богатая всеми ресурсами страна живет хуже некуда и почему такой трудолюбивый удмуртский народ, не причинивший никому никакого зла, никаких проблем, находится в еще более тяжелом и бесправном положении. На своей земле от него ничего практически не зависит, ни на что он не может повлиять. Именно в этой невозможности что-либо в своей жизни изменить – главная причина пьянства, суицидов и т.п.

До поры до времени не удавалось заняться этими вопросами и только к годам 45 пришло понимание: что-то, наконец, надо делать.

Решил начать познание истории своего народа хотя бы с моих ближайших предков. Не без труда удалось по материалам Госархива Удмуртской Республики установить своих предков до середины XIX в. Потом, благодаря счастливому знакомству с удивительным человеком – Маргаритой Владимировной Гришкиной и той бесценной информации, которую я от нее получил, в частности, по материалам ревизий, по сведениям, что и в каких архивах можно найти, я восстановил мужскую линию нашего рода до 1620–1630 гг.

Попутно удалось отыскать основателей деревни, в которой я родился, кто они, откуда и когда пришли. Выпустили небольшую книжку про деревню. Выяснил год основания родной деревни своей бабушки. Оказалось, что в нынешнем году деревне исполнилось бы 200 лет. Предложил бывшим жителям организовать встречу на месте их родной деревни. К всеобщему удовольствию все получилось замечательно, и теперь земляки хотят встречаться ежегодно.

Уверен, что именно в таких негромких праздниках нуждается удмуртская душа, а не в каких-либо дорогостоящих, к тому же полностью противоречащих реально происходившим историческим событиям шоу, как во время празднования 450-летия якобы добровольного присоединения удмуртских земель к России.

Сегодня я могу сказать, что знаю своих предков. Они добросовестно трудились на земле, честно служили стране, которую им так жестоко и так кроваво навязали, погибали за нее, вынуждены были пройти с ней через все ужасы революций, войн и т.д., принужденные порой идти брат на брата, терпя от нее унижения и неисчислимы страдания, необоснованные репрессии, вплоть до физического уничтожения. Мои предки теперь всегда незримо со мной.

Не миновал молах российской истории и предков великого просветителя удмуртского народа, ученого-энциклопедиста, поэта, фольклориста, этнографа Кузьмы Павловича Чайникова – Кузубая Герда, самым жестоким образом оторвался он на его жизни.

Немало узнал и про свой народ и по-настоящему горжусь им. На нем нет зла, он ничем себя не запятнал, на нем нет невинной крови. Далеко не многие могут такое сказать. И разве удмурты были бы обречены на те ужасы, которые им пришлось пройти с Россией, если бы их судьба зависела от них самих. Но и в этом они чисты, и в этом нет их вины. «Отобрать и поделить» не относилось к удмуртам **никогда**.

Мало кто мог сравниться с удмуртами в трудолюбии. Не случайно западноевропейцев в первую очередь поражало их трудолюбие и миролюбие. Настоящим гимном удмуртам является описание Арских (удмуртских) земель князем А.М. Курбским. Правда, его восхищение богатством земли и посе-

лений не помешало полному разграблению: уничтожилось все, что не могли увести и унести с собой в качестве пленных и добычи.

Познанию того, кто мы и что есть мы, служит великая подвижническая деятельность чествуемого нами юбиляра – Михаила Гавриловича Атаманова. Вся его жизнь – это поистине подвиг во имя просвещения родного народа. Не вижу никого, кого бы можно поставить сегодня рядом с ним, кто бы столько уже сделал и, уверен, еще сделает для подъема познания удмуртским народом самого себя, понимания себя и веры в себя. И для нас, удмуртов, которым довелось жить рядом с ним, долг и честь – содействовать, чем можем, его городской деятельности.

С этими и другими размышлениями о судьбе народа и его выдающихся представителей продолжал я работу в архивах, и как-то само собой пришло желание узнать больше о предках Кузубая Герда, родившегося километрах в десяти от моей родной деревни. Тем более, что материалы, касающиеся деревни Большая Докья, где он родился, то и дело попадались в просматриваемых мною архивных документах.

Вот что мне на сегодняшний день удалось установить. По метрическим книгам Вавожской церкви 2.01.1898 г. был зарегистрирован Косма, родители которого Павел Васильев и Софья Никифорова жили в д. Большая Докья. Однако известно, что на самом деле родился Кузубай Герд летом 1897 г. София Никифорова, 1859 г.р., или, как ее звали в деревне, Миквор Оги, была родом из деревни Вожектэм Можга (ныне Силкино), находящейся в километре от сегодняшних границ села Вавож. Она была второй женой Павла Васильева, на ней он женился в 1881 г. после смерти первой жены.

Павел, 1842 г.р., как и дед Герда – Василий, 1802 г.р., жили в Большой Докье. То же можно сказать и о других известных нам предках Герда по мужской линии. По поводу же самого Василия имеются некоторые разночтения. В записи его бракосочетания в 1842 г. со второй женой Мариной Петровой, родившейся в деревне Нылга-Жикья, он записан как Василий Семенов. В ревизской сказке за 1834 г. о нем записано «Семена Иванова, а не Алексеева сын Василий, 32 года». В ревизской сказке 1816 г. он записан как Ивана Андреева племянник Василий Алексеев, 14 лет.

В материалах ревизии 1811 г. по этой семье выясняем, что у Ивана Андреева был брат Алексей, умерший в 1807 г. в возрасте примерно 52 лет, сыну его – Василию на тот момент исполнилось 6 лет, таким образом, речь идет об одном и том же предке Герда.

В документах третьей ревизии (1764 г.) в списке жителей д. Большая Докья числится Ушкекейко Ишкейкин, 39 лет (на момент второй 1746 г. ревизии – 22 года), получивший при крещении имя Андрей Федоров. У него дети – Иван 17 лет, Иван же 13 лет, Василий 5 лет. Алексей, которому на тот момент

должно было быть примерно 8 лет, при этой переписи не зарегистрирован. Вероятнее всего, он был просто пропущен или, как это нередко случалось, утаен по известным причинам от переписи. Дело в том, что удмуртов облагали всегда непомерно большими налогами, и они, как могли, старались облегчить свою долю, в том числе и занижая численность семьи. Интересная информация по этому поводу имеется в трудах известного ученого М.Г. Худякова, где на базе статистических данных показывается, что удмурты, имея меньшие надель, платили с них больше налогов, чем татары и русские. Речь у него идет о ситуации XIX в., но, несомненно, то же происходило и ранее. Неслучайно представители такого трудолюбивого народа, как удмурты, под бременем невыносимых поборов нередко были вынуждены бежать из родных мест, куда глаза глядят.

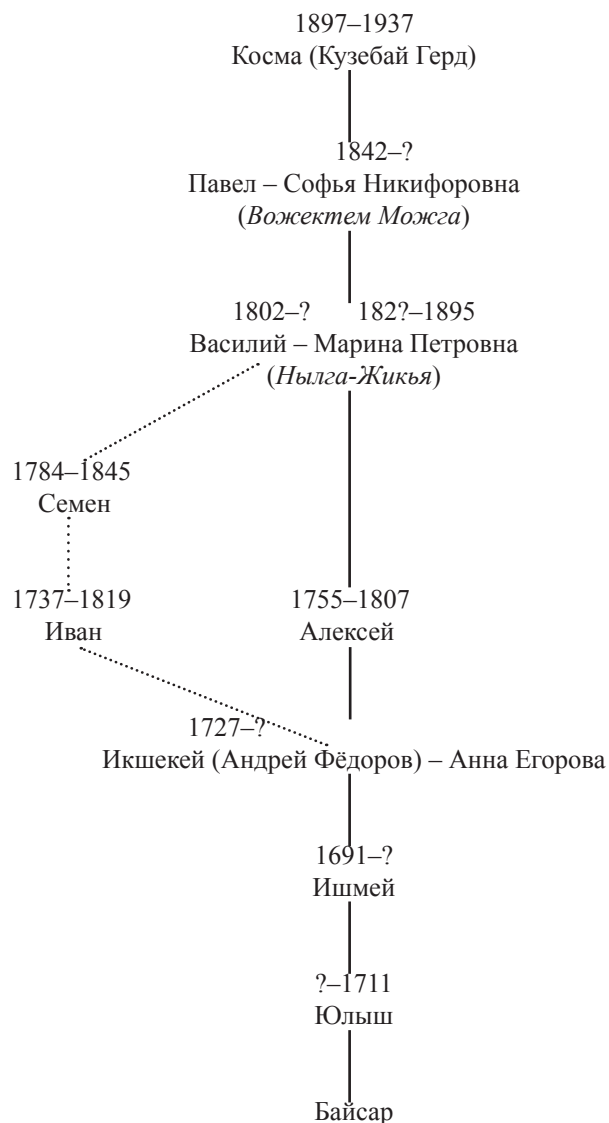
Более точные данные о предках Герда можно было бы получить из материалов 4 и 5 ревизии (1782 и 1795 гг.), но в Госархиве Кировской области, где они должны были храниться, по д. Большая Докья эти сведения пока обнаружить не удалось. Нет их и в архиве в Казани. При проведении второй ревизии по д. Большая Докья, как свидетельствуют материалы, выявленные мною в РГАДА, была сделана запись «умершего Ишмейки Юльшева сын Имшекекейко 22 года».

К сожалению, сведения первой ревизии по территории юга Удмуртии не сохранились, однако по материалам переписи 1716 г., обнаруженным в свое время в бездонных хранилищах Российского Госархива древних актов глубоководжаемой мной Маргаритой Владимировной Гришкиной и привезенной ею в Ижевск, удалось обнаружить еще несколько поколений нашего выдающегося земляка.

Относительно предков Кузубая Герда по д. Большая Докья в указанных материалах имеется следующая запись: «Во дворе Елкейка 35, Ишкейко 25 лет, Юльшевы... После переписи 1711 отец их Юльшка Бисарин умер в том же 711 (т.е. в 1711 г.)».

Таким образом, можно утверждать, что род Кузьмы Павловича Чайникова – Кузубая Герда берет свое начало от первого нам известного пращура по имени Байсар (Бисар). Его сын Юльш (Яльш), год рождения которого мы никогда не узнаем, умер в 1711 г. Далее идет один из сыновей Юльша – Ишмей (или Ишкей), который родился, скорее всего, в 1691 г. Трудно сказать, какое точно имя носил сын Ишмея (переписчики безбожно уродовали удмуртские имена), был он Имшекекей или Ишкекей, или Умшекей, но при крещении он стал Андреем Федоровым. Был он 1725 года рождения.

Далее возможны два варианта. Но наиболее вероятным прямым предком Герда стоит считать сына Андрея Федорова – Алексея, 1755 г.р. В связи со смертью Алексея в 1807 г., его поздно (в 1802 г.) родившийся сын Василий рос в семье старшего брата Алексея – Ивана Федорова вместе с сыном по-



следнего Семеном, который был старше его на 18 лет. Эта разница в возрасте и могла послужить причиной ошибки при проведении ревизии 1834 г., где, вероятно, сбивый с толку сказкоподатель написал «Семена Иванова, (а не Алексеева, как было на самом деле) первый сын Василий». Это тем более странно, что Семен всегда проходил как сын Ивана. Но мне представляется, что эти нюансы не столь уж принципиальны, в конце концов, все это не выходит за пределы одной семьи.

У Василия Алексеева, а не Семенова, как ошибочно записано в метрической книге Вавожской церкви за 1842 г. и в материалах ревизий 1834 и 1858 гг. (по-видимому, Василий сам уже свыкся с мыслью, что он сын Семена Иванова и называл себя Семеновым или был им усыновлен), в том же 1842 г. родился сын Павел, у которого от второй жены Софьи Никифоровой (по-современному, Никифоровны, фамилий у удмуртов в этих местах в те времена еще не было) в 1897 г. родился шестой ребенок – сын, крещенный 2.01.1898 г. как Косма, за которого удмуртский народ им бесконечно благодарен.

Литература

Российский Государственный архив древних актов (далее: РГАДА). Ф. 350. Оп. 2. Ч. 1. Д. 1140, 1190.

Государственный архив Кировской области (далее: ГАКО). Ф. 176. Оп. 1. Ч. 2. Д. 335, 602, 756, 1149.

Центральный Государственный архив Удмуртской Республики (далее: ЦГА-УР). Ф. 26. Оп. 1. Ч. 2. Д. 115, 118, 125, 149.

Курбский А.М. История о Великом князе московском // РИБ. – Т. 31.

Худяков М.Г. История Камско-Вятского края. – Ижевск: Удмуртия, 2008. – С. 190–191.

Русско-православные и исламские религиозные термины в чистопольском крещено-татарском говоре мишарского (западного) диалекта татарского языка

Г.Х. Хайбуллина
(Казань)

Западное Закамье – один из густонаселенных и многонациональных регионов Республики Татарстан. Для этнолингвистических исследований Западное Закамье, в частности Чистопольский регион, является чрезвычайно интересным объектом. На этой территории с давних времен татарские, мордовские, чувашские и русские деревни соседствуют друг с другом.

В указанном регионе распространены два говора татарского языка: это чистопольский говор мишарского (западного) диалекта и чистопольский крещено-татарский говор.

Татарские населенные пункты Чистопольского, Аксубаевского, Алькеевского, Черемшанского и Ново-Шешминского районов Татарстана по старому административному делению относились к Чистопольскому уезду Казанской губернии, а здешние татары известны под названием «чистопольские мишари», вследствие чего их говор и назывался «чистопольским говором».

Группа крещеных татар данного региона живет в 10 населенных пунктах Чистопольского и Алексеевского районов Татарстана (территория бывших Чистопольского и Спасского уездов) также в окружении татар – мишарей, чувашей, мордвы и русских. В некоторых деревнях (Крещеный Елтань, Чувашский Елтань, Ишалкино, Верх. Кондрата и др.) крещеные татары живут вместе с чувашами. Таким образом, здесь тесно контактируют две этноконфессиональные группы: татары-мусульмане и татары-христиане, то есть крещеные татары, которые составляют здесь христианское меньшинство среди татар-мусульман. Кроме Чистопольского региона крещеные татары живут отдельными группами в районах Заказанья, Нижнего Прикамья, в Кайбицком районе Татарстана, в Бакалинском районе Башкортостана, в Челябинской области. Группы крещеных татар формировались не только из христианизированных казанских татар и мишарей, но и благодаря нетюркскому населению, вошедшему в состав татар в результате ассимиляции. Поэтому специфика культуры крещеных татар объясняется, в основном, сочетанием тюркских (архаических), финно-угорских и русско-православных черт, выступавших в синтезированном виде, то есть религия крещеных татар характеризуется причудливым переплетением и языческих, и исламских, и христианских элементов.

По основным фонетическим и грамматическим особенностям говора обеих названных групп татар относятся к мишарскому (западному) диалекту. Лексика исследуемых говоров в основном совпадает с общетатарской лексикой. Особое место в их словарном составе занимают заимствования из русского языка (слова русские и интернациональные). Из заимствований этого типа довольно большое место занимают русские имена, а также слова, обозначающие реалии, относящиеся к христианскому культу, и названия календарных обрядов, праздников.

В обрядовой и культовой терминологии крещеных татар довольно много слов русско-христианского происхождения. При освоении русско-христианских терминов произошло приспособление их к татарскому произношению в виде значительных фонетических изменений. Например: **раштау//раштуа//раштыва** – рус. Рождество; христианский праздник Рож-

дства; **кершэнэ** – рус. Крещение; **бэрмэнчек** – рус. верба, вербный праздник; **май** – рус. масленица, **май арасы** – дни празднования масленицы; **май чабу** – катание на лошадях в дни масленицы; **симек//чимек** – рус. семик, день поминовения предков, седьмой от пасхи четверг; **тройсын//тройчын//трочын//тричын** – рус. Троицын день – древний праздник весны, который проводится обычно в первое воскресенье июня. В народе этот праздник именуется **жапрак бэйрэме** – праздник листьев, или **кайын бэйрэме көн** – день праздника березы; **питырау** – рус. Петров день (14–15 июня). Ср. у восточных славян **Петро, Петроу, Пятраука** и др. **Пыкырау** – Покров Пресвятой Богородицы (14 октября) и др.

В говоре чистопольских кряшен также наблюдается довольно много арабо-персидских слов и выражений. Как и русские заимствования, они подвергались частичным фонетическим изменениям, то есть соответствуют произносительным нормам и внутренним законам развития татарского языка. Появление арабских слов в мусульманском и немусульманском мире объясняется огромным влиянием арабской литературы, философии, теологии и культуры в целом. Арабские и персидские по происхождению слова так давно вошли в татарский язык и во все говоры, что стали частью его основного словарного фонда и в настоящее время многие из них уже не воспринимаются как иноязычные элементы. Приведем некоторые арабо-персидские слова и выражения, употребляемые в обрядовой и религиозной сфере жизни крещеных татар чистопольского региона:

Аллага өмет итү 'надеяться на бога'; **алланы сөйү** – 'любовь к богу'; **алла бабай** 'бог, икона, божница'; **кодай** 'господь'; **саклаучы пәрештә** 'ангел – хранитель'; **көпер** – кяфир 'безбожий'; **кипен** – кәфен 'саван', **ахирәт** 'загробная жизнь'; **иманчы** 'знаток религиозных обычаев'; **кач** – тәре 'крест'; **кийаматлык** 'посаженная мать'; **кәбен койдыру** 'венчание в церкви'; **кәбинәт жаулык** 'подвенечное покрывало', **кәбен кулмәге** 'подвенечное платье', **хайер** 'милостыня, подаяние'; **бакил** – бәхил 'благословление', **садака** 'подаяние', **эжәл** 'смерть', **табут** 'гроб', **шөкер** 'благодарность, удовлетворенность', **йараппый** 'о, господь', **жәгәннәм** 'ад, преисповедь' **ахирәт** 'загробная жизнь', **ахирәт бәйете** 'религиозные стишки, которые читают у покойного, когда сидят и проводят ночь перед похоронами'. **Кодай Алла** – такое выражение употреблено в религиозных книгах «на крещено-татарском языке», написанных миссионерами [Святое Евангелие и псалтырь на кряшенском языке, 2001, с. 140], **корман** 'моление с жертвоприношением, которое совершается с целью предотвращения засухи или какой-нибудь беды; **мәрәктә жөрү** 'гуляние на улице во время свадьбы вместе с женихом и невестой'; **габрат** – гыйбрәт 'поучительный, плохой пример', **ырыззык** – ризык 'продукт, еда'; **әүлийа** – әүлия 'святой', **мәндә** – бәндә 'человек'.

В науке существует мнение, что в говоре крещеных татар арабских заимствований очень мало. По нашим наблюдениям, они являют собой довольно большой пласт и вызывают особый интерес с точки зрения религиозного синкретизма ислама и православия.

Литература

Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М.: Наука, 1986. – 248 с.

Махмутова Л.Т. Опыт исследования тюркских диалектов: мишарский диалект татарского языка. – М.: Наука, 1978. – 271 с.

Святое Евангелие и псалтырь на кряшенском языке. – СПб., 2001. – 214 с.

О гидронимии Прикамья на *-шор*

О.П. Аксёнова
(Кудымкар)

Гидронимия пермских языков, в частности, коми-пермяцкого, в какой-то мере нашла отражение в картах путешественников, картографов, в статистических отчётах XV–XVI веков, в работах И.Я. Кривощёкова, А.А. Дмитриева, В.Н. Шишонко, Н.К. Чупина, И.Н. Смирнова, А.Ф. Теплоухова [Аксёнова, 2009, с. 10–21].

К исследованию топонимии Прикамья обращались А.И. Попов, В.А. Никонов, Б.А. Серебrenников, А.К. Матвеев, А.С. Кривощёкова-Гантман, М.Г. Атаманов, Л.Е. Кириллова, А.И. Туркин, А.П. Афанасьев, А.Г. Мусанов и др.

Разнообразная физико-географическая картина Прикамья, культура коми-пермяцкого народа создали своеобразное ономастическое богатство. Так, только на территории Коми округа встречаются около 5000 ручьёв, речек, рек, более 400 прудов и т.д. с гидроформантами *-ва*, *-вож*, *-ель* (ёль), *-мос*, *-об*, *-ошмос*, *-пруд*, *-ты*, *-шор*, *-ю*, *-юг*, *-я* и т.д. [Савельев, 2005].

В данной работе остановимся на форманте *-шор*, который имеет древнее происхождение. О древней субстратной основе говорят соответствия в различных родственных и неродственных языковых семьях.

Сравним: кп. *шор* ‘ручей, источник, ключ’ [КПРС, с. 565], кп.кз. ‘ручей, ручеёк’, «весенний ручеёк, талая вода», «поток (после дождя, после обильного снеготаяния» [КРС, с. 778; КЭСК, с. 322], *шор* (*шорθ*) ‘источник, ручей’ [КЯД, с. 199], удм. *шур* ‘река’ [УРС, с. 510], общеп. **sōr* ‘ру-

чей, поток, течение, река’, манс. *tūy, tōy, tō* (<*toy) ‘озеро’, хант. *tōr* ‘озеро, заливной луг’, *lār* ‘долина, озеро’, *tōr* ‘маленькое озеро без протоки’, венг. *ér* ‘поток, течение, стремнина’, доперм. **syrz-, szrz-* ‘поток, ручей, река, вода’ [КЭСК, с. 322].

В удмуртской гидронимии формант *-шур* содержит значение не только «речка, ручей», но и «река», в том числе значительная: р. Аяшур; р. Бармашур [Кириллова, 2002, с. 64; Атаманов, 1997, с. 203].

Шор «солончак, пересыхающее солёное озеро» (туркм., кирг., азерб.), узб. *шур* «солёный», тадж. *шор, шур* «солёный, солончак», арм. *шор* «очень солёный», казах. *сор* «солончак», калм. *шор* «соль», перс. *шур, шор* «солёный, солончак; солёная речка», чуваш. *шор, шур* «болото», венг. *sar* «болото», общетюрк. *саз* «болото», рус. диал. *шора* «крупный песок, гравий», кумык. *шура* «озеро; пруд», рус. диал. *шурга, шурган* «буря, метель, буран, вьюга; летний столбовой вихрь; смерч», халха-монг. *шуурга* «метель, пурга, буря», арм. *шурт* «губа; край, берег, набережная» [Мурзаев, 1984, с. 630–631].

По нашему предположению, гидроформант *-шор* в коми-пермяцком языке имеет много вариантов: *-сер*, *-серть*, *-шар*, *-шер*, *-шур*, *-сер*, *-чер*, *-шертъ*, *-щер*, *-шур* и довольно распространён в составе гидронимов, ойконимов Прикамья. Например, реч. Серва, р. Сысерть, оз. Шарташ, д. Кокшарова, реч. Шурал, реч. Майшер, руч. Майкашор, руч. Ижичер, г. Кишерть, д. Чуващер, м. Кышур.

Об этом свидетельствуют многие источники. Так, в 1869 г. Правительство России провело общегосударственную перепись, и по ее результатам Центральный статистический комитет Внутренних дел России издал в 1875 г. в Петербурге книгу [Штигилиц, 1875]. Ценность данного издания в том, что наряду с населённым пунктом указывается наименование близлежащего гидрообъекта, культовые здания, церкви и молитвенные заведения, образовательные и благотворительные заведения, почтовые станции, ярмарки, различные хозяйственные объекты: базары, пристани, фабрики и заводы. Например, д. Чудиново при реч. Шерье Малой, где имелись православная часовня и 2 базара. Всего по Пермской губернии зафиксировано 9420 населённых пунктов, а с анализируемой гидроформантой – более 200 наименований в составе ойконимов и гидронимов. Например, р. Вошорка, с. Кишерть, г. Чердынь, реч. Яшашор.

В кон. XX и в нач. XXI вв. в изучение коми-пермяцкой топонимии большой вклад внес И.Я. Кривощёков, крупный учёный, географ, картограф, археолог, этнограф и экономист, коми-пермяк по происхождению [Вишневский, 1961, с. 3]. Он составил первую обстоятельную географическую карту отдельных уездов (Верхотурского, Екатеринбург-

ского, Соликамского, Чердынского) обширной Пермской губернии и ряд географически-статистических словарей. В его словаре «Словарь географически-статистический Чердынского уезда Пермской губернии», изданном в 1914 г., сосредоточено 280 топонимов, в том числе около 70 топонимов с исследуемым компонентом. К примеру, р. Енчер, кп. *ен* «бог», р. Яншер, *ян* < *ен*, р. Шакшор, кп. *шак* < *тишак* «гриб».

«Топонимический словарь Коми АССР» А.И. Туркина, состоящий из 301 словарной статьи топонимов, содержит более 30 вариативных названий на *-шор*: руч. Пернашор, р. Сябушор, р. Вишера.

А.С. Кривошёкова-Гантман в своей статье «Гидронимия на *-шор* коми-пермяцкого происхождения с гидроформантом *-шор*» упоминает о 400 гидрообъектах [Абашеева, 2006], а А.С. Боталова в своей дипломной работе «Гидронимия на *-шор* коми-пермяцкого происхождения» указывает на 344 гидронима [Боталова, 1988] на территории Коми округа и 71 гидроним на территории Коми Республики: Кичашор, Оспошашор; Шойнашор, Ягшор.

Отметим, что в справочнике по истории населенных пунктов Республики Коми из 5535 названий обнаруживается более 80 топонимов с анализируемым формантом: п. Изъяшор, п. Сывшор [Жеребцов, 2001].

В настоящее время функционирование в речи слова *шор* в коми-пермяцком языке утрачивается и суживается в диалектах, подверженных сильному влиянию русского языка, как в оньковском и в нижнеиньвенском, а также в нердвинском. Лексема *шор* заменяется словом *ва* «вода; река» и русским словом *речка*. Например, *лэдзча вадорё* вместо *лэдзча шор дорё*, ср. *лэдзча шор выло* (архангельский говор кудымкарско-иньвенского диалекта) «спускаюсь к речке, к ручью». Данное языковое явление нехарактерно для топонимических названий с компонентом *-шор*.

Таким образом, ареал распространения данного вида топонимов довольно широк и интересен с лингвистической и исторической точек зрения.

Литература

1. Абашеева М.П. и др. Пермистика XI: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками // Материалы 11 Международного симпозиума (30–31 марта 2006 г., г. Пермь). – Пермь, 2006. – С. 416–432.
2. Аксёнова О.П. Коми-пермяцкие географические термины и их функционирование в топонимии Верхнего Прикамья. – Кудымкар, 2009.
3. Атаманов М.Г. История Удмуртии в географических названиях. – Ижевск, 1997. – С. 203.
4. Боталова А.С. Гидронимия на *-шор* коми-пермяцкого происхождения. Рукопись дипломной работы. – Пермь, 1988.

5. Жеребцов И.Л. Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. – Москва, 2001.

6. Кириллова Л.Е. Микротопонимия бассейна Кильмези. – Ижевск, 2002. – С. 64.

7. КПРС – Боталова Р.М., Кривошёкова-Гантман А.С. Коми-пермяцко-русский словарь. – Москва, 1985.

8. Кривошёков И.Я. Словарь географическо-статистический Чердынско-го уезда Пермской губернии. – Пермь, 1914.

9. Кривошёкова-Гантман А.С. Географические названия Верхнего Прикамья: с кратким топонимическим словарем. Пермь, 1983.

10. КРС – Коми-русский словарь // Под ред. Лыткина В.И. – М., 1961.

11. КЭСК – Коми этимологический словарь коми языка // Под ред. Лыткина В.И., Гуляева Е.С. – Сыктывкар, 1999.

12. Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. – Москва, 1984.

13. Савельев А.П. Природные ресурсы Коми-Пермяцкого автономного округа. – Кудымкар, 2005.

14. Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. – Сыктывкар, 1986.

15. Штиглиц Н. Пермская губерния. Список населённых мест по сведениям 1869 года. – СПб., 1875. – Т. 31.

Список сокращений

Азерб. – азербайджанский, венг. – венгерский, г. – город, д. – деревня, диал. – диалектный, доперм. – допермский, калм. – калмыцкий, кз. – коми-зырянский, кирг. – киргизский, кп – коми-пермяцкий, кумык. – кумыкский, м. – место, манс. – мансийский, общеп. – общепермский, общетюрк. – общетюркский, оз. – озеро, п. – поселок, перс. – персидский, р. – река, реч. – речка, рус. – русский, руч. – ручей, ср. – сравним, т. – том, тадж. – таджикский, туркм. – туркменский, удм. – удмуртский, узб. – узбекский, халх.-монг. – халха-монгольский, хант. – хантыйский, чуваш. – чувашский.

О терминах свойственного родства в коми-пермяцком языке

Л.В. Утева
(Пермь)

Среди многих причин постепенного ухода конкретных обозначений степени родства в коми-пермяцком языке можно назвать заимствования из русского языка, а также обращения по имени-отчеству к родственникам. Между тем знающему человеку слово *ичитиян* («деверь, брат мужа») скажет гораздо

больше о родственных связях, чем неопределенное *Евгений*. К тому же неэкономично долго объяснять свое родственное отношение к тому или иному человеку, например, *Кирилл – это менам мамёлён сойыслён внук либо – менам оча сойлён зон* («Кирилл – это внук сестры моей мамы либо сын моей двоюродной сестры»). А ведь в коми-пермяцком языке, как и в любом другом, еще не исчезли совершенно конкретные, живые обозначения степени родства.

В настоящей статье мы рассматриваем вопрос о функционировании терминов родства по браку в коми-пермяцком языке.

Терминология свойственного родства, как родство по браку, в общем противостоит кровному родству. Между ними, однако, существует теснейшая взаимосвязь. Свойственное родство образуется вследствие сближения прежде неродственных лиц через брак. Вместе с тем в основе каждого кровного родства лежит свойственное родство, а именно сближение неродственных кровно родителей.

Согласно О.Н. Трубочёву, «...современное понимание свойственного (брачного) родства имеет длинную историю. Оно было постепенно выработано человечеством в результате оформившегося еще в родовую древность запрета кровосмешательства (то есть брака кровно родственными особей) и выразилось далее в широко известном обычае экзогамии, при которой жены выбирались за пределами своего численно небольшого, связанного кровными узами рода. Впоследствии это было закреплено естественным правом для каждой отдельной семьи...» [8, с. 88].

Освоение и использование коми-пермяками исконных терминов родства шло неравномерно. Какое-то количество терминов является довольно устойчивым к процессам заимствования, обращения по имени-отчеству к соответствующему родственнику. В основном – это термины кровного родства, например, *сой* «сестра», *вон* «брат», *ныв* «дочь», *зон* «сын». В исследуемой нами группе, в терминологии свойственного родства, напротив, некоторые лексемы полностью заменены вариантами из русского языка, но они сохраняются в диалектах коми-пермяцкого языка, например, *аяныв* «золовка», *ичипиян* «деверь». Тем не менее, именно для этих понятий, более сложных по своему семантическому признаку, в языке сформировались выше перечисленные самостоятельные слова (*аяныв* «золовка», *ичипиян* «деверь», *кенак* «жена брата» и др.). А для выражений, более часто применяемых и менее сложных по своему значению, язык не выработал отдельного слова. Так образовались в языке два понятия *монь* «жена сына» и *кенак* «жена брата». В русском языке, как известно, существует одна лексема *невестка*, совмещающая оба этих значения. Нельзя сказать, что лексемы *тесть*, *тёща*, *зять*, *свояк*, *свояченица* (*своянка*) сегодня носителями коми-пермяцкого языка воспринимаются как исконные варианты, но и описательный метод для них не характерен. Исключе-

ние составляют, пожалуй, только *свояк* и *своянка*. Однако эти слова и в русском языке не часто встречаются, их значение передается, как правило, аналитическим способом. *Василий, мужж жениной сестры, мне очень помог в этом деле*. В данном случае вместо выражения *мужж жениной сестры* следовало употребить термин *свояк*, значение которого знают не все носители русского языка.

Активно функционирующая русская речь сопутствовала появлению и развитию в исследуемом языке и такого явления, как лексически полные синонимы терминов свойственного родства, когда параллельно употребляются исконный и заимствованный варианты, например: *монь* и *невестка* «невестка». Синонимичные пары: *ань*, *матшка* (< рус. матушка) и *свекровь*; *йёзай*, *батшко* (< рус. батюшко) и *свёкор* – наиболее употребительны в коми-пермяцком языке. Одновременное использование нескольких вариантов, видимо, сохранится и в будущем.

Незначительную группу слов составляют русские термины родства, функционирующие сегодня в языке коми-пермяков с несколько измененной семантикой. Сужение или, наоборот, расширение семантики при заимствовании отдельных лексем надо признавать явлениями довольно частыми. Так, русское слово *мужик* в современном коми-пермяцком языке употребляется в двух значениях: «мужчина» и «муж». *Мужиккез понда удж адзисис вёрын* «Для мужчин работа нашлась в лесу». *Мужикё абу гортын* «Моего мужа нет дома». Надо признать, что такая семантика характерна и для носителей русского языка. Более необычна семантика слова *жённик* (< рус. жених). В южном наречии коми-пермяцкого языка это слово употребляется в значении «муж». *Жённикёкёт двадцетъ (лит. двадцать) лет ни овам (лит. олам)* «Мы с моим мужем уже двадцать лет живем». *Жённик сайё петны эн тэрмась* «Не торопись выходить замуж». Существительные *кёзяин/кёзяинё*, *кёзяйка/кёзяйкаё* (от рус. > *хозяин, хозяйка*), как в русском языке, так и в речи коми-пермяков функционируют с семантикой «муж, супруг; жена, супруга (прост.)» [6], но при этом они уже подчинены особенностям коми-пермяцкого языка (фонетически, в частности, первоначальная русская буква *х* в коми-пермяцком варианте заменена *к*, так как *х* – не присуще коми-пермяцкому языку). *Кёзяинё гортын абу* «Хозяина (мужа) дома нет».

Способом возникновения лексически полных синонимов, помимо русских заимствований, является использование других средств родного языка, в частности, коми-пермяцкие местоимения: *менамисьыс* «мой», *миянись/миянисьыс* «нашенский», *миян* «наш», – субстантивируются, то есть выполняют функции существительного и применяются носителями языка в значении «муж». *Менамисьыс татён эз вёв?* «Моего (мужа) здесь не было?».

Большую роль играет социальный (а именно – возрастной) фактор. При появлении в семье детей супруги называют друг друга теми терминами, кото-

рыми пользуется их ребенок. Например, *тятя/тятыыс/ папыс/айыс* «отец», *мам/мамыс* «мама». Например, «*Мамыс, вай жэ мыйкэ сэйны*», – *корис жэникыс* («Мать, дай же что-нибудь поест», – попросил муж). Соответственно, с появлением внуков либо в пожилом возрасте супруги начинают называть друг друга: *дед/дедыс (гед/гедыс)* «дед», *баб/бабыс* «бабушка», *старик, старука* «старуха». «*Да эн ни тэ, дед, лок ни, пуксыы*», – *тийоктис сийё иньыс* («Да перестань уже ты, дед, иди уж, садись», – попросила его жена).

Примеры показывают, что для передачи семантики «муж, жена», язык находит разнообразные варианты: во-первых, свои ресурсы, исконные термины (*айка; инь/инька/гётыр*); во-вторых, субстантивированные местоимения (*менамисыыс* «мой, моя», *миянись/миянисыыс* «нашенский, нашенская», *миян* «наш, наша»); в-третьих, заимствования из русского языка (*мужик, жёник, кёзяин, кёзяйка*). Термины же кровного родства начинают приобретать в языке семантику свойственного родства (*тятя/тятыыс/ папыс/айыс* «отец», *мам/мамыс* «мама»; *дед/дедыс (гед/гедыс)* «дед», *баб/бабыс* «бабушка», *старик, старука* «старуха»).

Таким образом, все рассмотренные нами лексические варианты современного коми-пермяцкого языка вытесняют из языка исконные, первоначальные формы терминов свойственного родства.

Термины свойственного родства в коми-пермяцком языке

Коми-пермяцкий вариант	Перевод на русский язык
<i>с.</i> айка, мужик, <i>ю.</i> жёник, папыс/айыс/ тятя/тятыыс/, дед/дедыс (<i>гед/гедыс</i>), старик, кёзяин/кёзяинё, менамисыыс/ миянисыыс/миян	муж
инь, инька <i>с.</i> гётыр мам/мамыс, баб/бабыс, старука кёзяйка/кёзяйка, менамисыыс/ миянисыыс/миян	жена
тесть, инькалён ай	тесть
тьошша, инькалён мам	теща
<i>с.</i> батшко, <i>ю.</i> йёзай	свекор
<i>с.</i> матшка, <i>ю.</i> ань, йёзань	свекровь
зять	зять
монь, ичмонь, ичмонька	сноха, невестка
сват	сват
сваття	сватья
золовка <i>с.</i> аяныл, <i>ю.</i> аяныв	золовка «сестра мужа»

шурин, инькалён вон	шурин «брат жены»
ичипиян, жёниклён/айкалён вон	деверь «брат мужа»
кенак, вонлён инька	замужняя женщина по отношению к сестрам и братьям
свесья, иньлён сой	свояченица «сестра жены по отношению к мужу»
свояк, «сідз шуйны ётамёдос сойезлён жёниккез»	так зовут друг друга мужья сестер, муж свояченицы
кевья «воннэзлён инькаэз»	так зовут друг друга жены братьев

Литературы

1. *Копытов Н.Ю.* Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / авт. коллектив: Н.Ю. Копытов, И.А. Подюков, А.В. Черных. – Пермь, 2006. – 272 с.
2. *КПРС – Баталова Р.М., Кривошекова-Гантман А.С.* Коми-пермяцко - русский словарь / Р.М. Баталова, А.С. Кривошекова-Гантман. – М.: Рус. яз., 1985.
3. *КЭСКЯ – Лыткин В.И., Гуляев Г.С.* Краткий этимологический словарь коми языка / В.И. Лыткин, Г.С. Гуляев. – Сыктывкар, 1999.
4. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства / И.И. Лепехин. – М., 1771. – 376 с.
5. *ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь.* – М.: Сов. энцикл., 1990.
6. *Ожегов С.И.* Толковый словарь русского языка. – 3-е изд. – М., 1996.
7. *Рогов Н.А.* Пермязко-русский и русско-пермязкий словарь / Н.А. Рогов. – СПб., 1869. – 416 с.
8. *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства / О. Н. Трубачев. – М., 1959. – 212 с.

Функционирование знаков препинания в художественных текстах

О.П. Никифорова
(Глазов)

Пунктуационные знаки в основном реализуют свою функцию в синтаксических конструкциях, ибо сам по себе знак препинания без определенного контекста смысла практически не имеет. Возьмем набор пунктуационных знаков: , , – . по которому сможем только предположить, какую функцию они (знаки) способны выполнить: запятая ставится при перечислениях, выделениях; тире используется между подлежащим и сказуемым, выраженными существительным и числительным при отсутствии связи, для оформ-

ления диалогов, прямой речи; точка нужна для обозначения законченной мысли и т.д.

Данные пунктуационные знаки поместим в определенные синтаксические конструкции:

1. *Кышкам кышномуртъёслэн ёош вазем куараосы, лэся, пересьлэсь йырвизьэз сазьтйзы – жуштыны кутскиз Оникей* [3].

2. *Вордскем гуртсэ, гольк пыдын лёгам гуждоръёссэ, пыласькем Камыш шурзэ – ваньзэ сюлмызлы дунозэ куштыса кошке* [3].

В обоих предложениях употреблены одинаковые знаки препинания, хотя по синтаксическому построению они различаются, следовательно, и знаки препинания выполняют различную роль. Тире в первом предложении употреблено для разделения предикативных частей бессоюзного сложного предложения, во втором – между однородными членами и обобщающим словом, находящимся после них. Запятая поставлена при вводном слове *лэся* (в первом случае) и между однородными дополнениями (во втором случае). Все знаки препинания поставлены на основе грамматического принципа пунктуации и направлены на правильное их восприятие, так как письменный текст без знаков препинания может быть непонятным, в некоторых случаях даже двусмысленным.

Тем не менее, подобное рассмотрение роли и назначения знаков препинания далеко недостаточно, ведь пунктуационные знаки, как и любые художественно-изобразительные средства, способны внести не только какие-то смысловые оттенки в синтаксические конструкции и тексты, но и изменять их значение. В свое время С.И. Абакумов подчеркивал, что «...любой связный текст, даже отдельное предложение, может допустить широкую возможность пунктуационных вариантов. Двоеточие можно в одном и том же тексте заменить точкой, точку – запятой, запятую – двоеточием и т.д. Знак можно опустить, перенести в другое место. Каждый пунктуационный вариант изменяет смысл высказывания, вносит в него новые оттенки значения» [1, с. 9]. Речь, конечно, идет о таких изменениях пунктуации, которые не нарушают правил. Смыслоразличительную роль знаки препинания чаще играют в произведениях художественной литературы. Они известны под названиями «авторские знаки», «коммуникативно обусловленные знаки». В языкознании это реализация смыслового принципа пунктуации, поэтому их еще можно назвать «смысловыми знаками». Как подчеркивает Н.С. Валгина, «...конкретный смысл диктует и единственно возможную структуру. Строение предложения как бы программируется заданным смыслом» [3, с. 17].

1. *Малтаськон. Вераськон. Спорьяськон.*

2. *Тубе. Вёлске. Тусэ ыштэ.*

3. *Кезьыт ин. Кезьыт куазь. Кезьыт тол* [5].

Предложения можно написать в одно, рассмотрев их как однородные подлежащие. Но автор, используя парцелляцию «экспрессивный синтетический прием письменного литературного языка: предложение интонационно делится на самостоятельные отрезки, графически выделенные как самостоятельные предложения» [6, с. 974], заострил внимание на каждом из этих глаголов, а не просто перечислил события, происходящие друг за другом. Явление парцелляции довольно часто наблюдается в удмуртской и русской художественной литературе:

1. *Эльвира Сергеевналэн чиданэз быриз. Чигиз* [4].

2. *Кыз уг сётскы. Пуриське* [11].

3. *Весенний вечер. Синий час.*

Ну как же не любить мне вас [9].

При необходимости передать иной смысл при том же наборе слов, предложение можно конструировать по-другому, используя какой-нибудь знак препинания или переместив знак в другое место.

Сравните:

1. *Микон кема малтаськиз семьяез сярись гинэ* [8].

2. *Микон кема малтаськиз, семьяез сярись гинэ.*

Как видно, предложения несут различный смысл: первое предложение – Микон и о другом думал, но мало; второе – о другом он вообще не думал, а думал только о своей семье, и достигается это постановкой определенного знака препинания – запятой. Запятую можно заменить тире. В таком случае возрастает нагрузка второй части предложения – *семьяез сярись гинэ*.

Одну и ту же синтаксическую конструкцию при помощи знаков препинания можно оформить по-разному:

1. *Сйзьыл вуиз. Омыр сйялскиз.*

2. *Сйзьыл вуиз, омыр сйялскиз.*

3. *Сйзьыл вуиз – омыр сйялскиз.*

4. *Сйзьыл вуиз: омыр сйялскиз.*

Каждый знак вносит свой смысл: точка отражает законченную мысль (1), запятая – последовательность событий (2), двоеточие – пояснение (3), тире – противопоставление (4).

Огромная смыслоразличительная роль отводится тире. Об этом свидетельствуют многочисленные примеры из художественной литературы:

1. *Перчаткиосам кынмем чиньыосме мыжыке кырми но – шуньитгес луиз* [10].

2. *Дышетсконме быдтй но, лыктйм татчы улыны* [10].

В обоих сложносочиненных предложениях предикативные части соединены союзом *но*, однако в первом – автор для обозначения быстро сменявшегося явления поставил тире, во втором же ограничился запятой, придав частям перечислительное значение.

1. *Бен вор ке – мын, чагиськы...* [7].
2. *Когда мы выбрались из кустов – казаков уже не было на прежнем месте* [2].

Для придания большей смысловой нагрузки придаточным условия (1) и времени (2) автор вместо запятой поставил тире.

Немаловажную роль в передаче смысла играет многоточие, которое может показывать недоумение, неожиданность, недосказанность, прерывистость речи и др.

1. *А... чёрт соосын... Сютэм уг кулы...* [7].
2. *Шокасько... ох... монэ татчы... виыны кельтизы... Нокин уг учкы... ваньэс татысь уल्याно!...* [12].

3. *Варвара Степановна пошла в кухню, через оконце которой можно было видеть, что делается в ванной...* [2].

4. *Слезы...опять эти горькие слезы,
Безотрадная грусть и печаль;
Снова мрак... и разбитые грезы
Унеслись в бесконечную даль* [9].

В художественной литературе (как в прозаических, так и лирических произведениях) встречаются случаи, когда синтаксические конструкции оформлены только пунктуационными знаками. Много подобных стихотворений у Ф. Васильева.

* * *

- *Тон усъты укнодэ.*
– Уг.
- *Тон поты ураме.*
– Уг.
- *Я ойдо шур дуре.*
– Уг.
- *Яратскод-а мукетсэ?*
– Уг.
- *Монэ-а гажаськод?*
– ?!
- *Соку кинэ яратскод?*
– *Ачид тодскод* [5].

Стихотворение состоит из двенадцати строк. Десятую строку поэт оформил без слов – вопросительным и восклицательным знаками. Но читателю без словесного оформления предельно ясны чувства лирической героини.

В следующем стихотворении автор через многоточия предоставляет самому читателю поразмыслить, подумать, как бы мог ответить лирический герой (героиня).

* * *

- *Мар сыче тон мөзмыт сылйськод?*
– ...
- *Аслэсьтыд шат бадэьым кайгуэд?*
– ...
- *Мар сярысь сыче мур малтаськод?*
– ...
- *Бертонтэм шат төлэиз шудбуред?*
– ...
- *Огнадлы бен өвөл-а секыт?*
– *Аслэсьтым ай аслым ик возьыт* [5].

Приведенные примеры наглядно показывают, что смысловое членение может в некоторых случаях подчинить себе структурное, то есть, как подчеркивает Н.С. Валгина, «...конкретный смысл диктует и единственно возможную структуру. Строение предложения как бы программируется заданным смыслом» [3, с. 17].

Таким образом, функции знаков препинания разнообразны и служат не только для разграничения членов предложения и их частей, но и способны выполнять смысловые функции – изменять значение синтаксических конструкций, вносить дополнительные смысловые оттенки.

Литература

1. *Абакумов С.И.* Методика пунктуации. – М., Л.: АПН РСФСР, 1947. – 116 с.
2. *Бабель И.Э.* Конармия. – Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1991. – 432 с.
3. *Валгина Н.С.* Русская пунктуация: принципы и назначение. – М.: Просвещение, 1979. – 125 с.
4. *Валишин Р.Г.* Төл гурезь: Повестьёс / Послесловиез А. Измайловалэн. – Устинов: Удмуртия, 1986. – 358 с.
5. *Васильев Ф.И.* Кылбурьёс. – Ижевск: Удмуртия, 1995. – 848 с.
6. Советский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 1600 с.
7. *Гаврилов И.Г.* Вордйськем пальёсын: роман-трилогия / В 3 т. Т. 3. – Ижевск: Удмуртия, 1988. – 742 с.
8. *Емельянов К.В.* Пилюськем горшок: Повестьёс но серемес веросьёс. – Ижевск: Удмуртия, 1989. – 128 с.
9. *Есенин С.А.* Собр. соч.: В 2-х т. Т. 2. Стихотворения. Проза. Статьи. Письма / Сост. Ю.Л. Прокушева. – М.: Современник, 1991. – 384 с.
10. *Инзарежъян // Егитьёслэн кылбурьёссы, веросьёссы / Люказы О.Г. Четкарёв, Т.Н. Чернова; Азыкылэз В.Л. Шибановлэн.* – Ижевск: Удмуртия, 1991. – 224 с.

11. Коновалов М.А. Гаян: Романгёс но веросьёс / Азыкълэз Ф.К. Ермаковлэн. – Ижевск: Удмуртия, 1990. – 384 с.

12. Красильников Г.Д. Тонэн кылысько: Роман, повесть но веросьёс / Йылпумъян кыльёссы В.М. Ванюшевлэн, А.Г. Шкляевлэн. – Ижевск: Удмуртия, 1991. – 400 с.

Об этнониме *ар*

М.З. Закиев, Р.М. Закиев
(Казань)

Этнонимом *ар* казанские татары называют удмуртов. Это самый древний этноним тюрков. В древности он принят греческим языком в форме *ари*, ибо заимствованные из других языков слова греками применялись с прибавлением аффикса существительного среднего рода – *i*, тот же аффикс в новогреческом считается семантически нейтральным деривационным аффиксом [1, с. 12–13]. Труды Геродота стали источником распространения этнонима *ари* в западноевропейских и русских исследованиях. Впервые предметом подробного изучения этноним *ар/ур* стал в индоевропеистике: сторонники этого направления прародиной своих народов считали Индию, Среднюю и Переднюю Азию, где был зафиксирован этноним *ар/эр/ур* как самое древнее название местного населения, говорившего, по их мнению, обязательно на индоиранском языке.

В политическом (расистском) плане арийская проблема по-своему решалась германскими фашистами. Расисты создали учение о существовании и функционировании высшей арийской расы. Но поскольку индоиранцы (арийцы) не составляют единой расы, то и учение о единстве арийцев в качестве высшей человеческой расы в науке не признано адекватным. Об этом Александр Бушков написал следующее: «Мы привыкли считать, что теория “белокурой бестии” и “превосходство арийской расы над всеми прочими недочеловеками” создана некими безымянными “нацистскими идеологами”». Вновь ошибка, кочующая из книги в книгу. Все это придумал чистокровный британец Х.С. Чемберлен (1855–1927), социолог и культуролог. Сей субъект в конце прошлого века переселился в Германию, принял германское подданство, возлюбил дух нибелунгов настолько, что все свои труды отныне писал исключительно по-немецки. Именно из-под его блудливого пера и появились “белокурые бестии”, “примат арийской расы» и «высшая германская нация”. Нацисты лишь творчески развили поганое наследие Чемберлена...» [2, с. 9]. Ни в одном из древних источников мы не находим сведений об индоарияезычности или ираноязычности *аров* (*ариев*).

Этноним *ар* до сих пор сохраняется в сложных тюркских этнонимах с основой на *ар* (*эр/ур*). Как известно, *ар* – это первичный, следовательно, самый древний этноним. По мере роста численности *аров*, расширения их территорий, разделения и объединения различных племен, образуются новые этносы, для обозначения которых на основе их первичных этнонимов образуются вторичные, третичные этнонимы. Так, потомки племени под названием *ар/ур* в одном регионе могут быть названы новым этнонимом *субар/суар/хуар/шуар* ‘водные, речные люди’, в другом *акацир/агачэр/мишер* ‘лесные люди или люди с тотемом дерева’. Когда новые потомки племени *ар/ур* обитают в гористой местности, они могут получить новое название *тавр/тау+ар/дагар/тагар/тохар* ‘горные люди; *татар* ‘чужие или приятные люди’, *болгар* ‘речные люди’, удмуртское название болгаро-татар: *бигер* от *бекар/бикар* ‘богатые люди’, *биар* ‘богатые люди’ и т.д.

Третичные этнонимы образуются обычно на основе вторичных. Например, часть племени *ар* в свой состав приняла достаточное количество племен *ок*, в результате чего изменение этнического состава отразилось в названии, образовался вторичный этноним *окар/окэр* ‘люди окские’. По тюркским фонетическим закономерностям звук [о] в первом слоге превращает [а] во втором слоге в звук [у]; а глухой звук [к], оказавшись среди гласных, заменяется его звонкой парой [г], в результате *окар* принимает форму *огур*. Часть огуров, смешавшись с хунами/сюнами, начинает называться третичным образованием *оногур*=*ун+ок+ар* ‘хунские огуры’, или ‘огурь, имеющие в своем составе хунов/хунов’.

В результате постоянного смешения тюркских племен между собой могут появиться этнонимы из четырех первичных этнонимов, например, *трапси*: <*ту+ар+ас+ни*><*тау+ар+ас+би*>. Так образовался этноним *азербайджан*: <*ас+ар+би+джан*>, где последняя часть *джан* исторически восходит к первичному этнониму *сюн>чон>джан*.

Таким образом, в большинстве случаев вторичные и третичные этнонимы образуются при помощи конкретизации значения первичных этнонимов различными определениями.

В роли определения применяются следующие слова.

1. Определением выступает слово *су/ху/шу/саб/суб* ‘вода, река, родник, водоем’: *субар/сумар/суар/сабир/шуар(шор)* ‘речные люди или люди с тотемом вода’. В значении ‘родник, река’ может применяться слово *болак/булак/балк*: *болгар/булгар/балкар* ‘речные люди или люди, у которых «родник, вода» является тотемом’.

2. Определением первичного этнонима выступают слова, выражающие значение ‘гора’: *тау/тау/ту/даг/мах*. В результате образовались этнонимы *тавр/тавар/догар* (*догарма*), *тохар*. Слово *ту/тау* может применять-

ся определением при слове *эрк* (от *эркек*): *ту+эрк=туэрк/турк/тюэрк/түрк* ‘горные люди’.

В роли определения нередко встречаются слово *кас* ‘скала’: *касар/хазар* ‘люди скалистых гор’.

3. Определением выступают слова в значении ‘дерево, лес’ или в значении ‘трава, лужайка’: *акацир/акатир/агач эри/миша-ар/маджар/мачар* ‘лесные люди’ или ‘люди с тотемом дерево’, *утар* ‘люди лужайки’ и т.д.

4. В роли определения применяются и различные прилагательные, выражающие какие-либо характерные особенности носителей первичных этнонимов:

а) *ку/кыг* ‘белокурый’, ‘светло-желтый’, ‘светло-серый’: *куар/кавар* ‘светлые ары’.

б) *сары* ‘желтый’: *сарир/сары ир/сир* ‘желтые люди’; прилагательное *сары* в роли определения иногда уточняло и вторичный этноним *огур*: *сарагур*;

в) прилагательные *олуг* ‘большой, великан’, *ийи* ‘хороший, достойный’, *тат/дам/йат* ‘чужой, другой’, ‘иноплеменник, чужеземец’ или *тат* ‘приятный, удовольствие’, *башка* ‘другой, чужой’, *каты* ‘крепкий’, *ханды/ганды* ‘имеющий хана’, *бакты* ‘имеющие сады’, при помощи которых образованы вторичные этнонимы: *олугар/лугар*, *татар*, *башкаир/башкир*, *катиар/кати-гур* (*кати+огур*), *гандар/гандыар*, *бактыар* и др.

5. В роли определения при первичном этнониме применяются и другие слова, значение которых до сих пор не познано; это наблюдается в этнонимах *качар*, *афшар*, *салар*, *салгур* (*сал+огур*), *беренджер*, *киммер* (по мнению Ф.Агасыюглу, *кам-ар* ‘ары-шаманы’), *урегир*; *авар*. *Авар* может быть от *эв+ар* или *ав+ар* ‘люди, имеющие дома’ или ‘люди-охотники’ (?).

6. В роли определения возможны и первичные этнонимы: *сакар*<*сака-ар* ‘сакские люди’; *биар/бигер*<*би-ар*<*бек-ар* ‘богатые люди’, *каңгар*<*канг-ар* ‘люди вместе с каңами’, *огур*<*ок-ур*<*ок-ар* ‘люди окские’, *огуз* <*ок-уз*<*ок-ас* ‘асы окские’.

Образование вторичных этнонимов *огур* и *огуз* иногда связывают с определением *ак* ‘белый, благородный’, но такое мнение не соответствует действительности. Если бы первая часть была представлена словом *ак*, первичные этнонимы *ар* и *ас* не меняли бы первый звук [а] на [у]. Замену *ар* и *ас* формой *ур* и *ус/уз* требует звук [о] в первом слоге.

Необходимо сказать и о том, что во многих трудах этноним *огур* необоснованно считается вариантом *огуз*, где якобы есть явление ротацизма, то есть [з] переходит в [р] под влиянием якобы чувашеподобного произношения. Это также не соответствует действительности. *Огур* и *огуз* образованы на основе разных первичных этнонимов: *ар* и *ас*.

Вторичный этноним *огур* иногда принимает другие определения, и при этом образуются третичные этнонимы: *оногур*< *хун-огур*.

Из первичных этнонимов состоят и следующие сложные этнонимы: *хуарас*<*су-ар-ас* ‘асы, имеющие в своем составе суаров’, *кангарас*<*канг-ар-ас* ‘асы, имеющие в своем составе кангаров/кунгуров’, *азербайджан*<*ас-ар-би-джан*, *туркмен*< *ту-эр-ок-мен* и др.

Племена, этнонимы которых содержат слово *ар/ур* ‘люди, мужчины’, были распространены во всех тюркских регионах Евразии, а именно: в Малой Азии (*тавр*, *тюрк*), в Передней Азии (*субар/сумер/шумер*), в Средней Азии (*ар/ур/ари*, *сакар*, *окар/огур*, *уйгур*, *тохар*, *гандар*), в Центральной Азии (*татар*, *шор*), в Восточной Европе (*суар*, *биар*, *булгар*, *мишар*, *хоногур*), на Кавказе (*балкар*, *азар*, *гугар*), на Балканском полуострове (*акацир*, *трак/ту-ар-ок*).

Во всех этих регионах племена *ар/ур* жили вперемешку с тюркоязычными саками (скидами), асами, сюннами, кусюнами/касанами, бактрийцами, парфянами, хорасмиями, а также с нетюркоязычными племенами.

Тюркоязычность арийских племен доказывается и другими исторически данными.

Наиболее полные сведения об ариях в древности дошли до нас в «Истории» Геродота (V в. до н.э.). Описывая территорию, народы и завоевания Ахеменидской Персидской державы, Геродот дает понять, что округа и воинские части этой державы создавались по племенному признаку. О разных племенах и об ариях он сообщает следующее: «Саки и каспии доставляли (Ахеменидской державе. – М.3.) 250 талантов: это – пятнадцатый округ, парфяне, хорасмии, согды и арии – 300 талантов: это – шестнадцатый округ». Все эти племена: саки, каспии, парфяне, хорасмии, согды – в исследованиях кон. XX – нач. XXI в. признаны тюркоязычными [5, с. 145–148].

Геродот пишет, что именно мидийцев называли ариями. Во многих тюркологических трудах мидяне признаны тюркоязычными. Кроме того, Геродот отмечает существование рядом с ариями племен под названием *гандарии* (по тюркской модели этнонимов распадается на *ганды* и *арии*, где *ганды* – по-тюркски звучит как *ган-ды/ган-лы/ханлы* ‘с ханом, имеющие хана’); следовательно, этноним *ганда/ганды-ар* – это ары, имеющие своего хана. Тем более, *гандарии* упоминаются рядом с тюркоязычными племенами. Так, Геродот разъясняет: парфяне, хорасмии, согдийцы, *гандарии* и *дадики* выступали в поход в том же вооружении, что и бактрийцы. В новейших исследованиях тюркологов *бактыар* считается также тюркским этнонимом: *бакты* ‘имеющие сады’, *ар* ‘люди’, то есть ‘люди-садоводы’.

Поскольку слово *ар/арии* считалось индоиранским этнонимом, то в тюркологии его до последних лет вообще не изучали. Лишь при этимологизации некоторых тюркских вторичных этнонимов с элементом *ар/эр/ур* вскользь отмечали тюркоязычность этого элемента [4, с. 127–131, 173–176].

Почему же татары называют удмуртов арами? По нашему мнению, предки татар и удмуртов еще до н.э. жили в Среднем Поволжье и тесно общались. Где-то предки татар ассимилировали некоторую часть предков удмуртов, где-то – наоборот. Например, некоторые предки болгар ассимилировались удмуртами и получили этноним *бесермян*, от слова *мусульман*. Еще раньше ассимилированные удмуртами предки татар носили, по-видимому, этноним *ар*, и обудмуртившихся *аров* болгарское население называло этнонимом *ар*. С течением времени болгаро-татары перенесли этот этноним на название всех удмуртов.

Литература

1. *Абдулалиев Мугаддин Абдул оглы*. Адаптация тюркизмов в новогреческом языке. Автореферат диссертации на ... кандидата филол. наук. – Баку: Инс-т языкознания АН Азерб., 1995 – 21 с.
2. *Бушков А.* Россия, которой не было. Загадки, версии, гипотезы. – Москва: «Олма-Пресс», «Нева»; СПб.: «Бонус»; Красноярск, 2002. – 607 с.
3. Геродот. История в девяти книгах. – Ленинград, 1972. – 600 с.
4. *Закиев М.З.* История татарского народа (этнические корни, формирование и развитие). – М.: Инсан, 2008. – 560 с.
5. *Закиев М.З.* Происхождение тюрков и татар. – М.: Инсан, 2003. – 496 с.

Стоявший у истоков коми языкознания и русской богословской науки

Г.А. Некрасова
(Сыктывкар)

История часто бывает несправедлива и не воздает по заслугам людям, внесшим немалый вклад в развитие науки, культуры, общества. Многие имена забываются или меркнут в тени других, пришедших им на смену. И память о них остается разве что только на страницах энциклопедии. Сказанное относится и к таким поистине уникальным людям, стоявшим у истоков коми языкознания, как член-корреспондент РАН Павел Иванович Савваитов, составитель «Грамматики зырянского языка» (1850) и «Зырянско-русского и русско-зырянского словаря» (1850), открыватель древнекоми календаря и некоторых списков древнекоми азбуки. Это только небольшая часть его творческого наследия. Предметом его изысканий были история материальной и духовной культуры Руси, памятники древней письменности и устного народного творчества, история вологодских монастырей и язык коми-зырян.

П.И. Савваитов родился 15 февраля 1815 г. в Вологде, в семье священника кафедрального собора Ивана Ивановича Савваитова, что, вероятно, и предопределило его дальнейшую судьбу. Первоначальное образование он получил в Вологодской Духовной семинарии, по окончании которой в 1833 г. он поступил в Санкт-Петербургскую Духовную академию. О том, что он был одним из первых учеников академии, свидетельствует тот факт, что из 55 выпускников 1837 г. только 21 получили степень магистра, в их числе был и Павел Иванович, получивший степень магистра богословия за сочинение «О древней иудейской синагоге». В тот же год (1837) он был назначен преподавателем философии в Вологодскую Духовную семинарию, где в течение пяти лет также преподавал всеобщую гражданскую историю и еврейский язык. В 1842 г. был переведен в Петербургскую духовную семинарию профессором патристики, священного писания и герменевтики. Уже через два года работы, в 1844, подготовил и издал один из главных своих трудов – «Библейскую герменевтику». Герменевтика возникла и развивалась как искусство истолкования текстов Святого Писания. Она ставит своей задачей раскрытие базовых принципов истолкования Священного Писания как с теоретической точки зрения, так и в исторической практике. П.И. Савваитов определяет герменевтику как «особую науку, в которой преподаются правила как узнавать и изъяснять подлинный смысл Священного Писания» [Савваитов, 1857, с. 1]. Книга представляет собой краткое, но предельно ясное и строго систематичное руководство о принципах толкования Священного Писания. В ней объяснено различие между смыслом «буквальным» и «таинственным», а также – «насколько важно для толкования Слова Божьего уяснить обстоятельства, время, обстановку и прочие условия создания библейских книг». Этот наиболее известный и широко используемый во 2-ой пол. XIX в. труд выдержал в России несколько изданий, а его 3-е издание было принято как руководство по классу герменевтики в духовных учебных заведениях. Современники П. Савваитова отмечали не только важность его труда для церковной науки, но и умелое толкование им Священного Писания. П.А. Гильдебрандт писал: «Профессура в Духовной семинарии выработала из Павла Ивановича прекрасного знатока Слова Божия, издателя и толкователя. «Библейская герменевтика», то есть наука, в которой преподаются правила, как узнавать и изъяснять подлинный смысл Священного Писания, прямо подходит к разряду сочинений, вопиющих о переиздании» [Семевский, 1887, с. 252]. Этот по достоинству оцененный современниками труд П.И. Савваитова не утратил своей ценности и в настоящее время. Его книга включена в список литературы по курсу экзегетики Книги Бытия Библейского отделения Московской православной духовной академии, в 2005 г. опубликован электронный вариант книги П.И. Савваитова «Библейская герменевтика» (1857) в составе компакт-диска «БИБЛЕЙСКАЯ

ИСАГОГИКА, ГЕРМЕНЕВТИКА И ЭКЗЕГЕТИКА». Выпуск 1, подготовленного кафедрой библеистики Московской духовной академии.

В 1858 г. Святейший синод вынес официальное решение о возобновлении работы над русским переводом Библии. В 1860 г. при Петербургской духовной академии был образован специальный комитет (из профессоров М.А. Голубева, Е.И. Ловягина и Д.А. Хвольсона), который должен был подготовить авторитетный перевод Библии на современный русский язык. Перевод осуществлялся с древнееврейского, были использованы также греческие, сирийские, арабские тексты и Вульгата.

Активное участие в подготовке и публикации Библии принимал и П. Савваитов. По просьбе председателя Археографического общества А.С. Норова Павел Иванович готовит к изданию Новый Завет на греческом и славянском языках. По отзывам современников, «это издание представляет верх добросовестности учетно-издательской и корректорской» [Семевский, 1887, с. 253]. В 1869 г. после смерти М.А. Голубева П. Савваитов возглавляет названный комитет по переводу Ветхого завета на русский язык. Совместно с Д.А. Хвольсоном он участвует в переводе следующих библейских книг: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста и Песни песней. Переводы сопровождалась филологическими комментариями. Перевод Ветхого Завета по частям издавался в течение 1861–1871 гг., и в 1876 была издана вся Библия. В издании указывалось, что книга печатается «по благословию Святейшего Синода», и поэтому перевод получил название синодального. Он до сих пор является единственным официально признанным Русской православной церковью переводом библейского текста. Перевод был объявлен синтезом еврейского и греческого оригиналов, хотя на самом деле во многом следует славянской версии.

Параллельно работе над синодальным переводом В.А. Левисон и Д.А. Хвольсон при содействии П.И. Боголюбова и П.И. Савваитова выполнили перевод Танаха с еврейского оригинала без вставок по Септуагинте и славянскому тексту. Отдельными частями он публиковался в Лондоне в 1866–1874 гг. В 1877 г. в Вене Британское библейское общество опубликовало полный текст Танаха. В дальнейшем этот перевод перепечатывался с параллельным еврейским текстом (Вена, 1888, 1897 и др.) и с пометой «предназначенный для евреев» ввозился в Россию. В 1882 г. под заглавием «Священные книги Ветхого Завета» Синодальная типография в Санкт-Петербурге опубликовала по заказу Британского библейского общества Ветхий Завет в синодальном переводе с устранением всех вставок по славянскому тексту, но с сохранением семантических изменений.

Отдельные части Библии П. Савваитов перевел и на коми язык, опубликовав их в приложении к «Грамматике зырянского языка» [Савваитов, 1850, с. 123–139].

Широкой популярностью во 2-ой пол. XIX в. пользовались изданные П. Савваитовым в 1869 г. «Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы», под-

готовленные на основании Священного Писания, свидетельств святых Отцов и церковных преданий. В предисловии отмечается: «Все, что относится к славе Пресвятой Богородицы, как общей Матери всех христиан, должно быть дорого для сердца каждого христианина. Да благословит Господь, чтобы эта книга была принята и прочитана с искренними чувствами любви и благоговения к Пресвятой Богородице, Заступнице нашей». В книге собраны сведения не только из Нового Завета, но также из апокрифов, включены ветхозаветные пророчества и прообразы, относящиеся к Богоматери, и история ее икон. Толкуются тексты разных библейских книг, в которых можно найти скрытые предзнаменования будущего явления в мир пресвятой Богородицы. Основная часть книги посвящена изложению сведений о жизни Богородицы и о ее благочестивых родителях, о дальнейших известных каждому христианину событиях, которые вспоминаются церковью в течение каждого года, например, Введение во храм или Благовещение. Приводятся сведения о жизни Богоматери после Вознесения Христа (до ее Успения) и первых временах раннехристианской церкви. Важен раздел «Учение Церкви о Пресвятой Богородице», в котором помещены сведения догматического характера. В разделе, посвященном истории прославления Богоматери, рассказывается об этапах складывания системы праздников и традиции почитания Богородицы. Значительное внимание уделено связям образа Богоматери с русской историей, традициям ее почитания на Руси, обращения к ней за помощью во время бедствий (например, в период татаро-монгольских нашествий), а также месту ее образа в судьбах русских святых и вселенских святых отцов. Книга выдержала восемь изданий, последние три – были дополнены и переработаны С.И. Пономаревым.

Отдельные статьи Савваитова были посвящены истории христианства, жизнеописанию святых и священнослужителей. Его статьи печатались в журналах «Дух христианина», «Духовная беседа». Он подготовил к изданию и старейший из памятников новгородского летописания – «Новгородскую летопись по синодальному списку». «Труд многолетний, колоссальный, труд высокоплодотворный, так как эта летопись составляет один из краеугольных камней нашей отечественной истории», – писал М. Семевский. Как один из авторитетных членов, П. Савваитов заведовал изданием двух выпусков «Летописи занятий Археографической комиссии», где поместил несколько открытых им исторических и литературных памятников, в том числе «Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII». Этот важнейший памятник русского паломничества он снабдил «многими историческими и археологическими примечаниями, свидетельствующими о его обширных знаниях и близком знакомстве с литературой, из которых можно черпать объяснения к тексту паломников, посещавших Царьград» [Бычков, 1896, с. 18].

П.И. Савваитов положил начало изданию Великих Миней Четых митрополита Макария. Это свод из 12 месячных книг (миней), своеобразная рукописная энциклопедия древнерусской духовной книжности XVI в., включающая оригинальные и переводные памятники, главным образом житийные и риторические, церковно-учительные слова и другие сочинения отцов церкви. Великие Миней Четых были созданы по инициативе митрополита Макария как своеобразный многотомный сборник «всех книг четых», «чтомых» на Руси (преимущественно «святых», предназначенных для «душеполезного» чтения). Состав их, подобранный и утвержденный церковью, должен был регламентировать годовой «круг чтения» на каждый день. Бывший в то время председателем Археографической Комиссии, А.С. Норов в письме митрополиту Московскому Филарету от 2 февраля 1865 г. спрашивал разрешение на их издание. Митрополит, не возражая принципиально, писал: «Печатать многое дважды в разных томах одного издания, и тем огромнее делать оное, было бы не бережливо и без пользы обременительно и для производителей издания и для приобретателей. Из сего неизбежно заключение: печатать не все. Если же отказаться от печатания всего без исключения, и допустить исключения, то окажется благословным и кроме повторительных статей, пропустить некоторые другие, которых издание было бы без пользы и частью не без вреда. Не угодно ли было бы распорядиться, чтобы один месяц Миней Макариевой был критически рассмотрен, с заключением, что должно печатать, и что не должно, и почему. При виде такого опыта, кажется, надежнее было бы дать определенное решение о всем издании. Впрочем, мое мнение предаю суду Вашего Высокопревосходительства» (Сборник 775–776). По инициативе А.С. Норова П.И. Савваитов начал работу по изданию Великих Миней Четых митрополита Макария. Первая книга, Сентябрь, была подготовлена и издана тремя отдельными выпусками под редакцией П.И. Савваитова (Великие Миней Четых: Сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868; Великие Миней Четых: Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1869; Великие Миней Четых: Сентябрь, дни 25–30. СПб., 1883). А. Бычков (1896, с. 261) отмечал, что П. Савваитов «Образцово издал три выпуска Великих Миней Четых за сентябрь, над которым немало потрудились, сличая с греческими подлинниками славянские переводы житий святых и творений св. отцов для объяснения встречающихся темных и невразумительных мест». Остальные Миней издавались дольше, но полностью не были изданы. Актуальность издания Макарьевских Миней Четых сохраняется и сейчас, о чем не раз подчеркивали историки и исследователи древнерусской литературы. В 2009 г. был издан компакт-диск «Святоотеческое наследие». Выпуск 1. Свт. Макарий, Митр. Московский и всея Руси (1482–1563) ВЕЛИКИЕ МИНЕИ ЧЕТИИ ВСЕРОССИЙСКОГО МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ, который содержит 43 электронные книги и статьи объемом более 8000 страниц. В состав диска вошли Великие Миней Четых, тексты Четых-Миней и исследования о них.

П. Савваитов выполнил первые подробные описания нескольких монастырей и пустынь Вологодчины: Спасо-Прилуцкого, Спасокаменского Духова, Архангельского (Великий Устюг), Спасо-Суморина монастырей, Семигоградской Успенской пустыни [Савваитов, 1844; 1848; 1850; 1856; 1860].

Современники характеризовали Павла Ивановича как человека добродушно, приветливого, с ровным характером, постоянно готового прийти на помощь. И.И. Срезневский (1882, с. 141) писал: «Чем больше я узнавал его, чем больше случаев было мне беседовать с ним о том, что и его и меня занимало, тем потребнее было для меня уважать его. Как ученый-труженик он приготовлен к труду очень разнообразными знаниями и, между прочим, знанием языков, а вместе с тем и готовностью трудиться – с увлечением, без усталости, дено и ношно. При работе им овладевает не желание скорее добраться до конца начатого дела, а старание дойти до полного разрешения каждого частного вопроса, до объяснения каждой мелочи. Время для него при этих разведках как будто не существует: он не в силах спешить и рассчитывать ни недели, ни месяцы, ни годы. Не существует для него при этом и усталость от хлопот: занятый какой-нибудь трудностью, представившейся ему в работе, он не поленится перебивать в разных библиотеках, архивах, кабинетах и у разных лиц, знакомых и незнакомых, и написать несколько писем; он успокоится тогда только, когда дело покажется ему ясным, разрешение трудности удовлетворительным или же невозможным. Черта завидная, встречающаяся в тружениках всякого рода не очень часто».

«Как человек Павел Иванович снискал от всех его знающих, от всех, кто только когда-либо к нему обращался за советом и содействием в ученых и исторических трудах, всеобщее уважение и любовь; это не черствый педант, не человек, преисполненный самомнения и самовозвеличивания, – нет, это – полный жизни, приветливости и вполне добродушия и остроумия подвижник науки», – писал М.И. Семевский [Семевский, 1887, с. 251].

П.И. Савваитов внес значительный вклад в сокровищницу богословского знания, вклад в российскую церковную науку. Его трактовка Священного писания получает свое достойное развитие в духовных школах и в трудах специалистов, его переводы и библейские сочинения нашли своих последователей. П. Савваитов сочетал в себе качества исследователя и ученого с качествами человека веры и доброго христианина.

Литература

Бычков А. Отчет о деятельности отделения русского языка и словесности за 1895 г. // Известия Императорской Академии наук. – Т. IV. – № 3. – С. 245–264.

Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на греческом и славянском языках. 1861.

Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания. Библиографический указатель. 2-е изд. – М.: Пашков дом, 2001.

Савваитов П. Библейская герменевтика, или Толковательное богословие. – СПб.: Тип. Иогансона, 1844.

Савваитов П. Библейская герменевтика. – СПб.: Тип. Трея, 1859.

Савваитов П. Временник, еже есть нарицается летописание князей земля русский, и како избрал Бог страну нашу на последнее время, и грады почаша бывать по местом, прежде новгородская волость и потом киевская, и о поставлении Киева, како во имя назвася Киев. – СПб., 1887.

Савваитов П. Грамматика зырянского языка. – СПб.: Тип. Императорск. АН, 1850.

Савваитов П. Зырянско-русский и русско-зырянский словарь. – СПб.: Тип. Императорск. АН, 1850.

Савваитов П. Новгородские писцовые книги, изданные Археографическою комиссией. Т. 1–6. – СПб.: Тип. Безобразова, 1859–1862.

Савваитов П. Преосвященный Амвросий Орнатский, епископ Пензенский и Саратовский: Виогр. и библиогр. очерк. 2-е изд. – СПб.: Тип. журн. «Странник», 1869.

Савваитов П. Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12 столетия / С предисл. и примеч. – СПб., 1872.

Савваитов П. Святой Климент, епископ Римский: Патрологический опыт. – СПб.: Тип. Трея, 1852.

Савваитов П. Начало и распространение христианства в пределах Вологодской епархии: Учреждение Вологодской епархии. – СПб., 1858.

Савваитов П. О предке Вологодского епископа Амвросия Юшкевича на бракосочетание принцессы Анны Леопольдовны с герцогом Антоном-Ульрихом // Русский архив. – 1871. – Кн. 1. – С. 193–200.

Савваитов П. Об издании Остромирова Евангелия и о содействии Московского митрополита Филарета выпуску в свет этого издания. – М.: Тип. Снегирева, 1884.

Савваитов П. Описание Велико-Устюжского Архангельского и приписного к нему Троицкого Гledenского монастырей. – СПб.: Тип. кн. маг. Крашенинникова, 1848.

Савваитов П. Описание Вологодского Спасо-Каменского Духова монастыря. – СПб.: Тип. Трея, 1860.

Савваитов П. Описание Семигородной Успенской Пустыни и упраздненного Катромского Николаевского монастыря. СПб.: Тип. Трея. 1856; 2-е изд., испр. и доп. – Вологда: Тип. Губ. правл., 1870; 3-е изд., испр. и доп. 1881.

Савваитов П. Православное учение о способе толкования Священного Писания. – СПб.: Тип. Трея, 1857.

Савваитов П. Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы, с изложением учения Церкви о Ней, преобразований и пророчеств, относящихся к Ней, и чудес Ея, на основании Священного Писания, свидетельств св. Отцев и церков-

ных преданий. – СПб.: Рус. на Афоне Пантелеймонов монастырь, 1869; 2-е изд. – 1870; 3-е изд. – М., 1878; 4-е изд. – М.: Типо-лит. Ефимова, 1880; 5-е изд., испр. и доп. – 1888; 6-е изд., испр. и доп. – 1891; 7-е изд., испр. и доп. – 1897; 8-е изд., испр. и доп. – 1904.

Савваитов П. Описание Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря. – СПб.: Тип. Штаба Отд. корпуса, 1844.

Сборник – Сборник мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Изд. под ред. Преосвященного Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 5, ч. 2. – М., 1888.

Священное Писание: Записки, составленные проф. С.-Петербургской Духовной семинарии Павлом Ивановичем Савваитовым. – СПб., 1876; 2-е изд. – Вологда: Тип. Губ. правл., 1884; 3-е изд., испр. и доп. Н. Суворовым. – Вологда: Тип. Губ. правл., 1902; 4-е изд. – Вологда: Тип. Цветова, 1914.

Семевский М.И. Павел Иванович Савваитов. Юбилей его ученой деятельности, 1837–1887 // Русская старина. – Т. 56. – СПб., 1887. – С. 245–262.

Средневский И.И. Труды П.И. Савваитова // Записки Императорской Российской Академии Наук. – Т. 22. – 1882. – С. 133–141.

О праве на коммуникативный комфорт

М.К. Каракулова
(Глазов)

Эволюция человека – это процесс, в котором «развитие *знаковых систем и основанных на них языков общения*» [1, с. 23] является одной из трех его составляющих. Отсюда исключительная роль языка в жизни человека. Язык необходим, в частности, для создания особой «совокупности и системы знаков, фиксирующих специфику городского устройства и быта и активно используемых населением города» [8, с. 10]. Потому фиксация и даже простое описание такого материала – «мелкого сора повседневной жизни» – «обладают социокультурной значимостью» [4, с. 350].

Вследствие глобализации в последние десятилетия на наших глазах происходит экспансия английского языка, вытесняющего национальные языки во множестве их функций.

Происходит явная и постепенная «англизация» языка улицы города, быта, работы, науки и развлечений. Житель России оказывается в коммуникативно некомфортных условиях, причем не только в крупных, но и в провинциальных городах. Он оказывается в чужой для него языковой среде: среди англоязычных объявлений, вывесок, названий, указателей и т.д., кото-

рые заставляют его чувствовать себя униженным («как якобы недостаточно культурный и образованный гражданин, который терпит коммуникативный ущерб»). – *Н.Д. Гоголев* [3, с. 38]). Так, в Глазове нередки вывески на английском языке (впрочем, встречаются слова и из других языков). Иноязычное слово может быть написано и латиницей, как и в языке-источнике, и кириллицей, или русские слова передаются латинскими (как говорят в народе, английскими) буквами. Примеры: Centr-cyty – торговый комплекс в центре города; «Men`s» – магазин мужской одежды на ул. Кирова; «Neonsity» – рекламно-производственная компания на ул. Кирова; «Zoo» – зоомагазин на ул. Кирова; «Funny angels» – магазин детской одежды (забавные ангелы); «Евро Век» – фирма пластиковые окна на ул. Пряженникова; «Секонд хэнд» – магазин на ул. Первомайской; «Тайм» – магазин одежды на ул. Ленина; «Antilopa» – магазин обуви на ул. Кирова; «Sela» – одежда для активных людей; «220 VOLT» – магазин на ул. Драгунова по продаже лампочек, люстр; «Бэби» – дошкольное учреждение на ул. Толстого; «У Фреда» – бар на ул. Калинина (Заметим: не «У Ивана» или «У Петра»).

В Глазове – самом «удмуртском» городе нашей республики, удмуртский язык отражен незначительно. Например: «Оскон» (удм. – вера) – ЗАО на ул. Драгунова. «Сактон» (удм. – заря) – магазин женской одежды на ул. Кирова; «Иднакар» – историко-культурный центр на ул. Советской. «Ошмес» (удм. – родник) – кафе на ул. Сулимова; «Тазалык» (удм. – здоровье) – аптека. Среди разнообразных информационно-регулирующих указателей (типа «Вход воспрещен» или «Осторожно – сосульки») в Глазове найден только один на удмуртском языке (да и то с ошибкой). Это запись на стене, ограждающей Чепецкий механический завод: Запретная зона – Проход запрещен – Ветлыны уг лу.

Уместно вспомнить слова В.В. Колесова, исследовавшего язык Петербурга и обнаружившего, что, несмотря на то, в Петербурге давно и много проживало финнов, в русской речи следов этого языка не обнаруживалось. «Нет, никак не сказалась финская речь на разговоре русских жителей города. Скорее наоборот, отстранялся от этой речи жаргон любой прослойки, претендовавшей на исключительность или образованность, в противоположность ей видя “чистоту” русской речи. И это весьма знаменательно: выходит, мало веками жить вместе, недостаточно общаться друг с другом, нужно что-то еще, что привлекло бы к языку, вызвало заимствования», – делает вывод ученый [5, с. 69]. Похожая ситуация с удмуртским языком в Глазове: бок о бок в течение нескольких веков живут удмурты и русские, но городская семиотика города словно не замечает удмуртский язык, и для русских в нем, значит, нет того, что «привлекло бы к языку».

Английский же – проникает во многие сферы функционирования русского языка. Показательны в этом отношении случаи латинизации тюркских

алфавитов в бывших советских республиках. Замена кириллической графики на латинскую обосновывается официальными лицами необходимостью облегчения информационного обмена с остальным миром. По сути, русский язык перестает там играть роль политически значимого фактора. Даже в России с таким предложением выступили некоторые студенты Саратовского университета (2001), предложив перевести русский язык в нашей стране на латинскую графику, тем самым «демонстрируя свою готовность перечеркнуть тысячелетнюю русскую культуру, неотделимую от ее собственной письменной традиции, а 30 % были не против того, чтобы английский язык был государственным языком в России» [9, с. 50].

В последние годы английский язык слишком навязчиво проникает в жизнь россиянина и жителей других стран. Это связано с тем, что он принадлежит не только этническим англоговорящим. Им широко пользуются представители многих других национальностей. Во многих странах (например, в Японии и России) ставится вопрос о том, чтобы сделать английский язык обязательным иностранным языком в начальном и среднем образовании. Большинство школ и университетов мира сегодня увеличивают количество времени, отведенного учебным планом на изучение английского языка, в соответствии с его ролью как языка международного общения. Сокращается число школ, изучающих немецкий или французский языки, в связи с переходом к изучению английского. Международные компании, действующие в разных странах, не принимают на работу сотрудников без хотя бы начального знания английского. Работает россиянин на компьютере – и на клавиатуре, и на мониторе указания на английском. Ломается компьютер – для дальнейших действий предлагаются указания на трех языках: английском, немецком или испанском, но не на русском – государственном языке нашей страны. Конечно, это можно объяснить (но не соглашаться): несколько первых лет компьютеры вообще не русифицировались; все меню, даже стартовые, были на английском; основная масса англоязычных программ до сих пор используется без перевода. В импортных компьютерах с установленным шрифтом буквы на клавиатурах были латинские, и до появления специальных наклеек пользователь сам вписывал на клавиши русские буквы. Однако и сейчас, несмотря на значительную русифицированность компьютеров, основных поисковых и почтовых систем Рунета, сетевое общение невозможно без знания английского алфавита [см. об этом: 6, с. 490]. То же самое – с сотовым телефоном: допустимая длина одного СМС на русском языке короче, чем на английском. Это вынуждает россиянина предпочесть английский. Покупает он бытовой прибор – инструкции опять на английском. Билеты на авиарейсы (даже на внутренние) стали оформлять в России на английском языке. А это и коммуникативно, и психологически некомфортно для потребителя, к тому

же несет для него и материальные убытки. Например, в Интернете 14 августа 2009 г., 20:50 было помещено письмо Татьяны Терских: «мне было отказано в перерасчете квартплаты и коммунальных услуг на время моего отсутствия (уезжала на отдых в Сочи на месяц) на том основании, что электронные билеты Аэрофлота, которые я предъявила, были на английском языке, а если бы они (билеты) были на русском, я бы не платила коммунальщикам за то, что не жила месяц в квартире!» Прокуратура предъявила законные требования к оформлению маршрут-квитанций электронных билетов на внутренние рейсы на русском языке авиакомпании «Трансаэро», «Московия», авиапредприятию «Газпромавиа» авиакомпании «Сибирь». И хотя требование прокуратуры совершенно обоснованно, в Росавиации пытаются оправдаться тем, что англоязычная информация на билете – это один из стандартов Международной ассоциации воздушного транспорта (IATA). Так, все международные билеты должны быть оформлены по-английски, чтобы избежать недоразумений при международных перевозках либо продаже билета в другой стране, а также, чтобы путешественники могли понимать написанное в любых билетах любой страны. Что касается оформления билетов на внутренние рейсы, использование того или иного языка зависит не от желания авиакомпании, а от возможностей используемой системы бронирования, следствием чего является продолжение оформления билетов на английском языке. Но гражданин России в названных ситуациях вправе видеть свой государственный язык. Более того, по закону «О государственном языке РФ» пассажир имеет право потребовать у авиакомпании перевести информацию на русский язык. Так что развитие ситуации находится на контроле Генеральной прокуратуры.

Сегодня ситуация изменяется в сторону еще большей «англизации» языка города и быта, и гражданин России у себя дома «оказывается исключенным из полноценного коммуникативного акта, поскольку вынужден находиться одновременно в нескольких семиотических системах, на что он, так сказать, согласия не давал» [3, с. 37]. Причем не только в больших городах, но и в провинциальных. Подобное лингвоправовое положение Н.Д. Голев совершенно правильно предлагает квалифицировать как «лингвистическая дискриминация» [3, с. 39]. И действительно: почему человек, живя в своей стране, обязан владеть английским, чтобы прочесть вывеску или рекламу на своих улицах? Почему гражданину большой страны предлагают письменную информацию на английском, а не на государственном русском?

Пример бережного отношения к своему языку подают нам французы. В 1974 г. французским парламентом был принят закон «О соблюдении чистоты французского языка». В 1994 г. – «Закон об использовании французского языка», заявивший распространение французского языка национальной задачей. Закон устанавливал, что французский язык является законом Респу-

блики, основой культурного наследия Франции, а также языком образования, рабочих отношений, обменов и предоставления услуг. Статья 3 этого закона гласит: «Любая надпись или объявление, вывешенное или сделанное на улице, дороге, в любом месте, открытом для публики, либо в общественном транспорте, предназначенные для информации публики, должны быть сформулированы на французском языке...» [Цит. по: 2, с. 36]. И далее – впервые была предусмотрена система контроля и санкций за нарушение закона.

Для сравнения: в Комиссии по науке в Санкт-Петербургском отделении Союза писателей был переработан уже названный «Закон о французском языке» в качестве проекта и направлен вместе с обращением в Государственную думу. Бывший Комитет Государственной думы по культуре, науке и образованию рассмотрел предложения и предпринял первые шаги по их реализации. В том же 1994 г. Государственная дума провела первые слушания проекта Закона о русском языке. Однако там же нашлись противники, которые под разными предлогами начали сворачивать и выхолащивать суть закона, тормозить его принятие. В результате Закона о русском языке до сих пор нет. Был принят закон с другой формулировкой – «О государственном языке Российской Федерации», в котором отсутствует его главный компонент, то есть понятие «русский язык», что свидетельствует о недооценке русского языка как общегосударственного языка Российской Федерации» [2, с. 36–37].

Однако гражданин России в собственной стране имеет право на коммуникативный комфорт – быть в окружении родного языка: говорить, слышать, читать на родном языке. И русский язык имеет для этого все основания: по числу носителей он входит в мире в первую пятерку.

Русский язык (вместе с английским, французским, испанским, китайским и арабским) относится к так называемым мировым языкам, то есть языкам межэтнического и межгосударственного общения, имеющим статус официальных и рабочих языков в главных органах ООН (кроме Международного Суда). Это значит, что на русском языке издаются официальные документы, пресбюллетени, специальные журналы для этих организаций, создаются сайты в Интернете. В то время как даже немецкий язык, изучаемый в качестве иностранного и поэтому почитаемый, является лишь языком документальным.

Русский язык включен в число языков, которые обслуживают деятельность почти трети международных неправительственных организаций, в том числе Всемирной федерации профсоюзов, Международного комитета за европейскую безопасность.

Нельзя игнорировать и огромную роль русского языка как языка межнационального общения в многонациональной России, потому что в многонациональных странах языковой вопрос является одним из острых. Во всех республиках в качестве общего государственного функционирует русский язык.

По данным Всесоюзной переписи 1989 г., для 81,5 % всех жителей нашей страны русский является либо родным, либо языком общения.

Русский язык сохраняет свое влияние и на постсоветском пространстве. Например, в Киргизии он имеет статус государственного наряду с киргизским, и половина из пятимиллионного населения страны говорит по-русски. В Беларуси равные конституционные права имеют оба языка: белорусский и русский.

В век глобализации России надо так вписаться в ее процессы, чтобы не только не потерять себя, а предложить человечеству свой образ будущего, лучшие черты которого могли бы заимствовать другие народы. Сокровища великой русской культуры громадны, и «нам никак нельзя поддаваться нивелирующему влиянию американской культуры (его отрицать невозможно)» [7].

Опыт Франции (а также Китая) демонстрирует, что не все процессы в языке естественные и неуправляемые, что чистота родного языка в значительной степени зависит от воли власти и государства, что язык, как говорится, регулируемый рынок, что говорящий человек в России имеет «право на коммуникативный комфорт» [3, с. 37].

Литература

1. Агеев В. Семиотика. – М., 2002. – 256 с.
2. Воронцов А. Русский язык в социально-политическом аспекте: Конспект лекций. – СПб.: Знание, 2009. – 55 с.
3. Голев Н.Д. Юридический аспект языка в лингвистическом освещении // Юрислингвистика–1: проблемы и перспективы: Межвузов. сб. науч. тр. / Под ред. Н.Д. Голева. – Барнаул, 1999.
4. Китайгородская М.В., Розанова Н.Н. Приметы времени в современной городской топонимике // Русский язык конца XX столетия (1985–1995). – Изд. 2-е. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 344–348.
5. Колесов В.В. Язык города. – М.: Высшая школа, 1991.
6. Мечковская Н.Б. История языка и история коммуникации: от клинописи до Интернета: курс лекций по общему языкознанию. – М.: Флинта: Наука, 2009. – 584 с.
7. Поляков В. Призрак русской Атлантиды // Литературная газета. – 2008. – № 25.
8. Прокуровская Н.А. Город в зеркале своего языка (На языковом материале г. Ижевска). – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1996.
9. Тарланов З. Русский язык – фактор сплочения России // РР. – 2002. – № 6. – С. 48–52.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Вклад немецких ученых в сохранение звукового наследия удмуртского народа

В.Н. Денисов
(С-Петербург)

С конца 1890-х гг. один из первых звукозаписывающих аппаратов, – фонограф Эдисона – повсюду стал широко использоваться в практических целях. Объектом записи на этот уникальный для своего времени аппарат в первую очередь стали фольклорно-лингвистические материалы многих народов мира. В Европе особенно активно эта работа велась учеными Берлинского Фонограммархива, одного из старейших звуковых архивов мира, основанного в 1900 г. Раньше его на год – в 1899, был основан лишь Венский Фонограммархив. Особое развитие Берлинский Фонограммархив получил при Эрихе фон Хорнбостеле (Erich von Hornbostel), выдающемся музыковедом, который руководил этим учреждением с 1905 по 1933 г. Под его руководством архив стал одним из ведущих звуковых хранилищ своего времени. Хорнбостелю удалось наладить тесное и плодотворное сотрудничество с учеными Берлинского Музея антропологии, которые первыми начали использовать фонограф Эдисона для записей во время своих экспедиционных поездок в различные регионы мира.

Постепенно сотрудникам Фонограммархива удалось привлечь к процессу собирания звуковых материалов этнологов, военных, медиков, религиозных миссионеров, лингвистов, географов, археологов, коммерсантов, а иногда и просто путешественников, которые регулярно посещали другие страны и континенты. Перед поездкой каждый из них получал фонограф со всем необходимым дополнительным оборудованием и чистые бланки к восковым валикам, которые заполнялись во время проведения записи. Проводился также подробный инструктаж по методике проведения фонографической записи. По возвращении оборудование возвращалось обратно вместе с подробным описанием, где указывались место, время записи и данные об информанте и т. д. Сотрудники Фонограммархива обрабатывали, транскрибировали полученные материалы и публиковали их в печати [1].

Подобный способ получения звуковых материалов позволил буквально за небольшой период времени собрать богатейшую коллекцию образцов традиционной музыкальной культуры со всех континентов. К 1906 г. коллекции

составили уже около 1000 валиков Эдисона. В целом, период с 1900 по 1914 г. считается наиболее успешным в истории Берлинского Фонограммархива: за это время, благодаря активной и всесторонней помощи ученых и специалистов, представлявших самые разные области науки, было собрано 184 звуковые коллекции [2]. Звуковой архив стал не только крупнейшим хранилищем традиционной музыкальной культуры, но также был известен своим техническим оснащением и использованием самой современной на тот период звукозаписывающей аппаратуры.

Именно в это время деятельности Берлинского Фонограммархива его ученые обратили внимание на финно-угорские языки, в том числе и на удмуртский. Таким ученым оказался Роберт Пелисье /Robert Pelissier/, немецкий лингвист французского происхождения, который зимой 1911–12 гг. посетил с экспедиционной поездкой Вятскую, Пермскую и Казанскую губернии и записал 27 восковых валиков. Значительную часть его информантов составили удмурты, жители Глазовского уезда Вятской губернии (в населенных пунктах около села Понино: Ляпино, Полдарай, Кортышево [3]). Регион для записей был выбран не случайно: в списке информантов, кроме удмуртов, значатся также коми-пермяки, татары и русские, которые компактно проживали здесь. Причем, на восковых валиках фиксировались не только песни, но и разговорная речь.

Краткое описание коллекции звукозаписей Роберта Пелисье, кстати, оказавшейся единственной в этом архиве, приводится в работе Сюзанны Циглер «Восковые коллекции Берлинского Фонограммархива» 2006 года /порядковый номер коллекции Пелисье в этом звуковом архиве – 237/ [4]. К книге прилагается также CD-диск, на котором опубликованы часть рукописных материалов и оригиналы документов экспедиций, представляющие особую ценность. Также на этом диске представлены образцы звучания некоторых коллекций. К счастью, материалы экспедиции Р. Пелисье, перепечатанные с рукописей, также оказались среди этих скопированных документов. Они раскрывают очень интересные факты, касающиеся непосредственной работы Пелисье с информантами.

Анализ материалов показывает, что из всей коллекции к удмуртам относятся 5 фонографических валиков, на которых находится 9 записей: 5 песен (свадебная, рекрутская и 3 лирические) и 4 рассказа, связанные с местным фольклором (истории о привидениях) и описанием ярмарки в с. Понино. Описание составлено в виде таблицы, состоящей из 7 пунктов:

- 1) номер записи;
- 2) язык;
- 3) время записи;
- 4) место записи;
- 5) исполнитель;

6) содержание записи;

7) примечания и личностные характеристики информантов [5].

Чаще всего в графе «Исполнитель» указывается только имя информанта, например, в описании к фоновалику № 1 на немецком языке написано: «*Дер. Полдарай /Poldarai/; удмуртская девушка Мария, свадебная песня, 17–20 лет, понимает и говорит по-русски*» [6]; в описании к фоновалику № 2 дается следующая информация: «*Дер. Кортышево /Kortyshevo/; удмуртская девушка Дуня, рекрутская песня, 17–20 лет, понимает и говорит по-русски*» [7]. В отдельных случаях Р. Пелисье дает более подробную характеристику своим информантам, особенно, если находит в них интересные черты характера или какие-то другие особенности. Например, об одном из них из д. Ляпино /*Ljapino*/ Глазовского уезда, исследователь пишет: «*Илья Семенович, около 30 лет, крестьянин, участник русско-японской войны, очень интеллигентный, работающий хозяин*», – или приводится необычное описание другого информанта: «*Кирилл Щупин /в нем. транскрипции: Schtschupin/, крестьянин, 20 лет, неуклюжий, но надежный и застенчивый, не хочет уезжать из родной деревни*» [8]. Такая характеристика может говорить о нескрываемой симпатии Р. Пелисье к своим информантам, с которыми он общался совсем непродолжительное время.

О личности этого ученого даже в самой Германии практически нет сведений. Известно, что незадолго до своей поездки в экспедицию в Россию, он получил степень доктора философии по лингвистике. В самом начале Первой мировой войны Р. Пелисье был призван в армию и вскоре погиб, так и не успев полностью расшифровать собранные им полевые материалы. В 1925 г. часть его экспедиционных материалов, посвященных мордовским эрзянским песням, сказкам и заговорам, была опубликована в Берлине под редакцией Вильгельма Дёгена /*Doegen Wilhelm*/, известного немецкого языковеда, организатора Звукового архива при университете им. Гумбольдта [9]. Спустя несколько лет другой немецкий ученый Петер Панофф /*Peter Panóff*/ в 1929 г. опубликовал некоторые его материалы под названием «*Фонографированные вотяцкие, пермяцкие и татарские песни*» [10].

Поиск удмуртских материалов в других звуковых архивах Европы, в том числе и российских, показал, что на сегодняшний день записи Роберта Пелисье 1911–12 гг. могут считаться самой первой фиксацией речи и фольклора удмуртов на механические носители, в данном случае – на восковые валики Т. Эдисона.

Там же, в Берлинском Фонограммархиве, хранятся и другие материалы записей информантов с удмуртской земли. Но история их появления значительно более сложна и трагична, нежели записи Р. Пелисье. На этот раз ими оказались военнопленные, выступившие в роли информантов в силу исторических обстоятельств.

Как уже отмечалось, до Первой мировой войны ученые Берлинского Фонограммархива активнейшим образом участвовали в собирании фольклорных и языковых коллекций со всего мира. Война прервала эту деятельность, поэтому они решили воспользоваться сложившейся ситуацией и обратились в военное ведомство с просьбой разрешить проведение записей военнопленных, оказавшихся на территории Германии, из самых различных регионов мира. Получив такое разрешение, ученые организовали Королевскую Прусскую Фонографическую комиссию, задачей которой стали поиск и запись подходящих информантов. Были обследованы военнопленные из 35 лагерей, расположенных на территории Германии. В общей сложности за период с 1915 по 1918 г. были записаны около 2000 информантов со всех концов мира. Сейчас эти звуковые материалы, относящиеся к песенному фольклору, хранятся в самом Берлинском Фонограммархиве, а языковые записи – в Звуковом архиве университета им. Гумбольдта [11].

Военнопленные из многонациональной Российской империи также были в поле зрения членов Фонографической комиссии. В частности, для записей представителей финно-угорских народов, помимо эстонцев, мордвы, марийцев и коми, были выбраны и удмурты.

Большая часть записей удмуртов была сделана с помощью фонографа на восковые валики. Эти записи проводил непосредственно Георг Шюнеманн /Georg Schünemann/, сотрудник Берлинского Фонограммархива, коллега и помощник руководителя Фонографической комиссии Карла Штумпфа /Karl Stumpf/, а к расшифровке начальных строк песен привлекались ученые: Д-р Леви /Lewy/ и профессор Якобс /Jakobs/, которые, к сожалению, не владели удмуртским языком. Поэтому полные расшифровки записей удмуртских информантов так и не были сделаны до конца.

В мае 2010 г. из фондов Берлинского Фонограммархива автором этой статьи были получены материалы записей военнопленных-удмуртов 1915–18 гг. Кроме самих записей, переписанных с восковых валиков и переведенных в цифровой (WAV) формат, материалы включают в себя рукописи, связанные непосредственно с процессом работы с информантами.

Сопроводительные документы по записям военнопленных-удмуртов с указанием лагерей хранятся в Фонограммархиве в двух папках под № 14. Рукописные материалы, имеющие непосредственное отношение к процессу записи информантов-удмуртов, представляют собой 20 листов небольшого формата, заполненных чернилами или карандашом (иногда – химическим). Порой по этим записям довольно трудно определить точное звучание фамилий информантов, место их рождения или проживания, поскольку они записывались на слух на немецком языке. Кроме того, некоторые военнопленные сами сознательно исказили точное место своего рождения или проживания. Поэтому для определения родных мест информантов предстоит еще кропот-

ливая изыскательская работа в различных архивах, включая также материалы архивов Удмуртии и соседних регионов.

Предварительное изучение полученных материалов показывает, что общее количество удмуртских записей в фондах этого звукового хранилища составляет 12 восковых цилиндров (валиков). На этих валиках записано всего 9 информантов-удмуртов из 3 лагерей военнопленных:

– 7 валиков (№№ 252, 253; 847, 848, 849, 850, 851) – в Хемнице /Chemnitz/;

– 3 валика (№№ 925, 934, 936) – в Мерзебурге /Merseburg/;

– 2 валика (№№ 880, 882) – в Гессене /Giessen/.

В свое время по данным рукописных материалов сотрудниками Фонограммархива была составлена таблица, включающая в себя следующую информацию [12]:

номер валика
этнос
содержание
начало текста
текст (наличие текста в рукописном варианте)
содержание записи
исполнитель
ФК-подпись (фонографическая комиссия)*
персональные данные об исполнителе
лагерь
примечание (памятка).

На основании оригинальной таблицы, полученной из Берлинского Фонограммархива, для удобства нами была составлена краткая таблица по информантам-удмуртам.

По нашему мнению, эти бесценные удмуртские звуковые коллекции, которые до сих пор хранятся за пределами Российской Федерации, необходимо скопировать вместе с рукописями, попытаться их расшифровать и сделать доступными для отечественных исследователей. Следует отметить, что ценность этих материалов заключается еще в том, в российских звуковых архивах невозможно найти столь ранние удмуртские записи такого высокого качества звучания. Поэтому уникальные материалы, записанные немецкими учеными в Германии во время Первой мировой войны, совместно с записями

* Кроме фонографических записей информанты записывались еще на граммофон. Сейчас эти записи 3 информантов-удмуртов (Пушин Кузьма /Puschin Kuzma/, Ившин Филипп /Ivschin Filip/, Корепанов Итеф /Korepanow Itef/, отмеченные в нашей таблице звездочками (см. Табл.), хранятся в Звуковом архиве /Lautarchiv/ университета им. Гумбольдта.

Роберта Пелисье, должны быть представлены в архивах нашей республики, как часть культурного наследия удмуртского народа.

Таблица

Данные о записях удмуртов-военнопленных в Германии

№ валика	Информант	Запись в нем. оригинале	Исполнение	Кол-во записей	Расшифровка начала песни
Хемниц					
252	Пушин Кузьма	Puschin Kuzma*	Песня	1	
253	Баженов Павел	Baschenoff Pawel [Basikenof]	Гостевая песня	1	
847	Ермугин	Jermugin [Jermudin]	Песни-рассказы	3	Д-р Леви
848	Андреев (?)	Honchrof, [Hendriof]	Песни-рассказы	3	Д-р Леви
849	Ившин Филипп	Ifschin Filip*	Песни-рассказы	2	Д-р Леви
850	Ефремов, Медведев, Ермугин	Jeffremoff, Medwedief, Jermugin [Jermudin]	Песни	2	Д-р Леви
851	Медведев, Андреев, Ермугин	Medwedief [Modwechief], Hendriof, Jermugin	Песни	3	Д-р Леви
Мерзбург					
925	Главарски (х) Якоб	Glawarski Jakob	Песня	1	Д-р Леви
934	Главарски (х) Якоб	Glawarski Jakob	Песни	2	Д-р Леви
936	Главарски (х) Якоб	Glawarski Jakob	Песни	2	Д-р Леви
Гессен					
880	Корепанов Итев	Korepanow* [Korebanof]	Песни	3	Проф. Якобс
882	Корепанов Итев	Korepanow* [Korebanof]	Песни	3	Проф. Якобс

Литература

1. Подробнее об этих коллекциях записей см.: *Suzanne Ziegler*. “Die Wachszylinder des Berliner Phonogramm-Archivs“, Staatliche Museen zu Berlin, 2006. –

512 s.; *Das Berliner Phonogramm-Archiv 1900–2000: Sammlungen der traditionellen Musik der Welt = The Berlin Phonogramm-Archive 1900–2000 / Artur Simon (Hg).* – Berlin: VWB, für Wiss. und Bildung, 2000, s. 233–237. *Ziegler, Suzanne*. “Die Wachszylinder des Berliner Phonogramm-Archivs“, Staatliche Museen zu Berlin, 2006, s. 52.

2. Сейчас дд. Ляпино и Полдарай относятся к муниципальному образованию «Понинское», а д. Кортышево – к муниципальному образованию «Куреговское» Глазовского района Удмуртской Республики.

3. *Ziegler Suzanne*. “Die Wachszylinder des Berliner Phonogramm-Archivs“, Staatliche Museen zu Berlin, 2006, s. 238.

4. *Ziegler Suzanne*. “Die Wachszylinder des Berliner Phonogramm-Archivs“, Textdokumentation und Klangbeispiele. CD-ROM Beilage zum Katalog, Staatliche Museen zu Berlin, 2006, s. 614.

5. Там же. С. 614.

6. Там же.

7. Там же.

8. *Pelissier Robert*. Mordwinische Erzählungen und Lieder, Märchen und Zaubersprüche. In: *Doegen, Wilhelm (Hrsg.)*. Unter fremden Völkern. Eine neue Völkerkunde. Berlin: Stollberg, 1925, s. 233–249.

9. *Panóff Peter*. 1929. Phonographierte wotjakische, permjakische und tatarische Lieder. Zeitschrift für Musikwissenschaft 11: s. 609–626.

10. *Ziegler Suzanne*. Die akustischen Sammlungen – Historische Tondokumente im Phonogramm-Archiv und im Lautarchiv. In: *Theater der Natur und Kunst (Essays)*, herausgegeben von Horst Bredekamp, Jochen Brüning und Cornelia Weber. Berlin, Henschel, 2000. – S. 197–206;

11. *Mahrenholz Jürgen-K*. Music Recordings made by the Phonographic Commission on Shellac: Commercial Use and Scientific Reception. In: *Susanne Ziegler, Gerd Grupe (Hrsg.)*, Proceedings of the XV Conference on the ICTM-Study Group on Historical Sources of Traditional Music, 2004.

12. Берлинский Фонограммархив, архивная папка № 14.

Свадебные мотивы в эпосе «Тангыра»: поэзия Быта и Бытия

**Г.В. Мосалева
(Ижевск)**

Я буду говорить о знакомстве со свадебными мотивами в авторском эпосе «Тангыра» в переводе с удмуртского на русский, осуществленного М.Г. Атамановым. В переводе «Свадебные мотивы в эпосе «Тангыра» представлено два сюжета: первый сюжет – это «несостоявшаяся свадьба» между предста-

вительницей воршуда ватка – Юсей и представителем воршуда келмез – Кайсы: второй сюжет – свадьба Дзилле (калмез) и Гурья (ватка).

В основании первого сюжета лежит «одна печальная история»: о трагической любви молодых людей из разных семейных родов. Счастливой любви и счастливой свадьбе препятствует «воля родителей». Подобный сюжет распространен в литературе. Прежде всего, это знаменитый сюжет шекспировской трагедии «Ромео и Джульетта». Произведения Шекспира стали известны в русской литературе не раньше 20-х годов XIX века, среди известных переводчиков которых были А.В. Дружинин и А.А. Григорьев – русские критики второй половины XIX века. В русской литературе этот сюжет обыгрывает А.С. Пушкин в «Барышне-крестьянке» (1830), переводя трагедийный план в комический.

Что касается свадебного обряда, то сюжет сопротивления воле родителей, ему не свойствен. На вербальном же уровне отношение к воле родителей в песнях невесты может быть разноплановым по своей оценке: от положительной до отрицательной. Но это, скорее, возможные формы.

Для понимания специфики данного сюжета в эпосе «Тангыра» обратимся к определению сюжета, данному А.Н. Веселовским в «Исторической поэтике»: «Сюжет – это сложные схемы, в образности которых обобщились известные акты человеческой жизни и психики в чередующихся формах бытовой действительности» [1]. «Положительная» или «отрицательная» оценка действия соединена с обобщением этих актов деятельности. Так, по мысли А.Н. Веселовского, в античной сказке запрет брака членов одного и того же тотемистического союза отражен в сказках о Психее, Амуре и Мелюзине. Примирением заканчивается «Апулеева и сродные сказки». И это примирение означает, что «эволюция быта уже отменила когда-то живой обычай, поэтому меняется и «сказочная схема» [2]. Мотив социального неравенства для русского свадебного обряда также не свойствен. Встречается опасение неравенства возрастного (старый жених), неравенство свойств личности (злой, сварливый). Неравенство социальное как препятствие для брака между разными родовыми семьями может встретиться в поздних социальных сказках (русская сказка XIX) века.

В случае с историей о трагической любви Юсей и Кайсы этот мотив мог зародиться самостоятельно. Финал же имеет оптимистическое разрешение события и подобен сказкам об увозе. Финал истории о счастливых увозах невест из разных по статусу родов утверждает изменившуюся норму отношений между разными родовыми группами: «эволюция быта отменяет когда-то живой обычай» [3].

В чем специфика мотива трагической любви Юсей и Кайсы? Прежде всего – в характере выражения силы любовного чувства Юсей, разлученной с возлюбленным, что передается в трех ее песнях. Свою любовь Юсей сравни-

вает с мелодией горестной песни. Во второй песне передается мысль об отказе жить без любимого. Смысл третьей – в осознании неотвратимости своей гибели и создании мифа о себе как рыбе.

Особенности удмуртского национального эпоса проявляются в поэтизации древнеудмуртских родовых имен: Юсей, Кайсы, Баги, Казес, Зюзя, Байки, Шарыкан, Дэдэ – и в поэтизации названия самих ватка-воршудов (Дурга, Чола, Чола Чипья) и калмез-воршудов (Тукля, Сьолта, Копка, Маля, Пудга), и в поэтизации гидронимов: Чепца, Вятка, Идзи, Ита.

В любом национальном эпосе и любой национальной литературе вещь – не просто деталь быта. Она всегда символична и онтологична. Через вещь выражаются ментальные основы национального бытия, представления о красоте и истине. Волосы Юсей – италмасового цвета (от цветка «италмас», произрастающего на удмуртской земле). Вещная культура родов воплощает национальные символы красоты: девушки-ватка «носившие платья-шортдэремы, с монистой на груди, с такьей на голове». Трагедийность любовной истории уравнивается на сюжетном уровне мотивом о родившемся у Юсей сыне Кайсы, продолжающем жить в своем наследнике Мушеге. Здесь, помимо социального плана, проявляется и план онтологический – в столкновении родового сознания (мы – ватка) и индивидуального (один/одна из рода).

Вторая история – о свадьбе Гурья из племени ватка и калмезской девушки Дзилле – вписывается в традиционный свадебный ритуал. По замечанию К.Чистова, «русский традиционный ритуал близок к тому, что мы находим в традиции некоторых финно-угорских народов – карел, коми, мордвы...» [4].

«В свадебном обряде действие носит демонстративно-символический характер... Свадьба праздник всей деревни» [5]. «Свадьба есть, теленок есть» (сюань вань, кунян вань). И свадьба – многоактное драматическое действие, проявляющееся через «систему образов» в плясках, песнях, драматических сценках. Свадьба выражает народный эстетический идеал. Образ невесты в разных национальных эпосах имеет похожий эпитетный ряд: она сравнивается с лебедушкой, утушкой, березкой, княгинюшкой. Жених – с орлом, соколом. Развитие сюжета в песне о Дзилле и Гурья начинается с обмена подарками: он дарит ей «своими руками кованый серебряный браслет», а Дзилле дарит жениху «своими руками вышитый, украшенный носовой платочек». В структуре свадебного обряда этот мотив тождествен «сговору». Вся история посвящена свадьбе – увозу Дзилле из родного гнезда. Символом свадьбы являются звуки национального инструмента – тангыры. Ее звуки сливаются со звучанием многочисленных народных инструментов: гуслей, волюнок, флейт, варганов, рожков, дудок, свистулков, свирелей, бубнов с колокольчиками.

Тангыра посылает «благую весть» о женитьбе сына Донды батыра. Тангыра символизирует слово. Помимо «сказителя», речевое пространство этого

сюжета создается хорovým началом рода ватка: «свадьба есть, теленок есть, и утка наша должна снести яйцо...». Хору ватки свойствен диалог. В форме шуток хор ватки начинает разговор с хором калмеза:

Поднялись мы к вашим сенцам, – а сенцы ваши даже не подметены!

Эх, дой-дой, только мы и говорим да!

Родовое (хоровое сознание) проявлялось и в первом сюжете («мы –ватка»), но в песне о Юсей и Кайсы оно было носителем разделения родов, являя тем самым анти-норму. Во второй истории родовое (хоровое сознание) – носитель красоты и справедливости. Ответом на вопрошание хора ватки становится пляска – соревнование двух родов, выражающая невербальный диалог согласия, который в апогее переходит на уровень вербальности:

– Спляши, Чипья, а ну спляши, Чипья, не бойся, что пол проломится!

<...>

– Ах, спляшу-ко, спляшу-ко, ах да, как хочется сплясать!

В этом свадебном сюжете наблюдается драматургичность сюжетных линий героев. К примеру, автономная сценическая активность присуща Донды батыру: он находит согласие со сватами и представителями калмезских родов-воршудов. Развитие свадебного сюжета регулируется «чупругами-тэро» – «предводителями свадьбы»:

Время отъезда наступило, время благодарения настало!

Перед сватом и сватьей все на колени!

Величальную благодарственную песню начинают тетя Агья и дядя Зардан. В ней отражается сказочное мироотношение:

«По лесам, куда птицы еще не сажались мы да ехали...»,

«Через лога ложбины, где не держится дождевая вода, мы да ведь ехали».

Величальная песнь сватам – одно из поэтичнейших мест свадебного сюжета, в ней утверждается и поэзия быта, и она же имеет молитвенный характер:

О Боже, о Великий Всевышний наш Боже!

Описание вещей здесь также символично. Смена головного убора с такъи на ашшон призвана символизировать изменение социального статуса девушки, становящейся замужней женщиной:

Кем, чем мы уезжаем? Кем, чем мы уезжаем?

<...>

С серебряною такью носящей девицей, которой предстоит надеть ашшон, мы да уезжаем!

Следующий момент свадебного сюжета – проводы невесты подружками-пневестницами Дыдык и Сэдык. Одним их заключительных аккордов свадебного обряда является «прощальная песнь невесты». В песне «плача сердца» Дзилле звучат мотивы грусти от расставания с отцом, матерью, домом, родным миром:

Если я иду к реке, сладкой родниковой водой не могу насладиться;

Если я иду на свое поле, спелым житом не могу насладиться.

Если я захожу в родную избу, с родной матерью не могу расстаться.

Если я выхожу в родной двор, с родным отцом не могу расстаться.

В финале свадебной песни на передний план снова, как и в ее начале, выходит образ сказителя. Ему и принадлежит «досказывание» «свадебной истории» о привозе невесты к мужу.

Сказитель передает движение времени: проходит полтора года с момента замужества Дзилле. Он рассказывает об обряде смены имени с Дзилле на Малю – по имени воршуда, о принятии Дзилле особенностей племенной речи (вместо бон – бен). Вся свадебная песня пронизана духом радости. В финале радость удваивается рассказом о рождении у Дзилле и Гурьи двойни сыновей: Шудэга и Ожмега – продолжателей рода. Венчается свадебная история мотивом согласия и единения народов: мордвы, марийцев, бесермян, чуди и коми...

Литература

1. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. – М., 1989. – С. 302.
2. Там же.
3. Там же.
4. *Чистов К.* Свадьба // Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. – Л., 1984. – С. 186.
5. *Чистов К.* Русская народная обрядовая поэзия // Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. Цит. соч. С. 16.

Бытование русского фольклора на территории Республики Мордовии (на примере мокша-мордовских сел Зубово-Полянского района)

В.И. Рогачев, Б.Ф. Кеврин, А.Д. Шуляев
(Саранск)

Издrevле на территории самого западного района республики на протяжении многих веков в тесном взаимодействии живут мордва и русские.

В числе первых русских поселенцев на мордовской земле были трудовые люди: бортники, труженики, занимающиеся разнообразными лесными промыслами; беглые крепостные крестьяне из центральных губерний, ищущие свободу для своей хозяйственной деятельности; земледельцы, чей труд и образ жизни мало отличались от местного населения. Особенно активно эти

процессы происходили в кон. XVI и в XVII в. Спасаясь от крепостного гнета, часть русских крестьян устремляются через Кадомский край, где исстари жило мордовское население, на территорию современных Zubovo-Полянского, Теньгушевского Торбеевского районов. Предположительно инфильтрация части русских переселенцев на мордовские земли Кадомского края началась раньше. Еще до этого они дисперсно проживали с эрзянами и мокшанами.

После того как мордовские земли по Оке, доходившие до современной Тульской области, на рубеже I и II тысячелетий были утеряны, Кадом долгое время оставался единственным форпостом мордовского края на западе. В ходе интенсивного расширения своих территорий Русским государством и ожесточенных схваток, Кадом (от мордов. кадомс – «оставить») оказался оставленным. Мордовское население в большинстве своем вынужденно было отступить на территорию современного Теньгушевского района, а частично – в пределы современных Zubovo-Полянского и Торбеевского районов. Вместе с ними отошли и русские крестьяне, спасавшиеся от феодально-крепостнического гнета. Миротворительный характер мордвы, уживчивость, единство хозяйственно-экономической и культурной жизни, бытовых устоев и социальных интересов делали жизнь трудового русского крестьянства в регионе благоприятной. Русские и мордва совместно владели земельными и лесными наделами, покосами, промысловыми угодьями: бортными урожаями, бобровыми гонами, рыбными ловлями. Принимая русских и живя с ними бок о бок на протяжении сотен лет, мордва бескомпромиссно боролась против посягательств феодалов-крепостников на мордовские земли. Не допуская их на свою территорию, мордва одновременно являлась защитой русских крестьян от повторного закрепощения. Крепости, засеки и другие оборонительные сооружения, построенные с учетом рельефа местности, стали надежной защитой от феодальной экспансии. Благодаря такой этнической диспозиции, на территории бывшего Спасского уезда (в границах Zubovo-Полянского района) не было закрепощенных русских сел, тогда как в других районах картина в этом отношении – иная.

О длительных добрососедских отношениях и проживании русских в мордовских селах свидетельствуют такие языковые «метки», как русские фамилии в мордовских селах – своего рода указатели на этническую принадлежность: «Рузавины», «Рузмаевы», «Рузанкины», «Рузмайкины» и др. Тесные межэтнические контакты отразились в фонетике (в большом числе редуцированных гласных в мокшанском языке), лексике и других языковых парадигмах. Особенно же значительно взаимодействие в области обрядовой культуры, фольклора. Русское население заимствовало элементы календарной и семейной обрядности (погребально-поминальной и свадебной), которая у мордвы, вчерашних язычников, была многослойной, яркой, расцвечен-

ной мифопоэтическим восприятием мира и приближенной к земной жизни. Заметны элементы заимствований и в costume. В свою очередь мордовское фольклорное пространство вобрало в себя красоту и обаяние русских лирических песен, искрометность и задор частушек, меткость и точность пословиц, поговорок, замысловатость и мудрость загадок.

Рассматривая бытование русского фольклора в мордовских селах, следует отметить компенсаторный характер заимствований из устной поэзии соседнего народа. Дело в том, что мордовский обрядовый фольклор – календарно- и семейно-обрядовая поэзия, связанные с многослойной обрядностью, представлены во всей своей полноте и богатстве. И более того, исторически необрядовая поэзия вычленилась, вышла из недр более мощной, обрядовой, проросшей своими корнями в земледельческий календарь и семейный обряд. В этом отформатированном за сотни лет обрядовом сегменте невозможно было появление поэзии, песен вне обрядовых. Необрядовый же спектр мордовского фольклора был во все времена открыт для заимствований, потому что бесконечно многообразие форм жизни, человеческих состояний, эмоций, а значит и потребность выразить их – безгранична. Так вот, русские народные песни, с их необычным лиризмом, многотемьем, по достоинству были оценены «поэтической мордвой», давали дополнительную возможность передать полноту и красоту своего мироощущения и потому прочно вошли в жанровый репертуар мордовской деревни.

В рамках небольшой статьи невозможно рассказать обо всем жанровом многообразии заимствованных песен – попытаемся выделить лишь наиболее крупные блоки и характерные темы. Так, в жанре семейно-обрядовой поэзии назовем такие тематические группы, как заговоры, «против болезней и смерти», «врагов, замыслов воров и от всяких бед», «от порчи, чертей и всяких напастей». В этом ряду заговоров немаловажное место занимали «любовные присушки», «против порчи молодых на свадьбе», «для облегчения родов», «приворожение мужа», «остуда мужа от жены» и т.д.

Особенным тематическим богатством отличалась лирическая поэзия, представленная социально-бытовыми, семейными и любовными песнями. Неплохо отражены и песни о женской доле. Среди них выделяются «Ай, да ты, калинушка», «Калина-малина», «Травушка-муравушка», «Ой, ты, травка моя», «Ой веселый, да развеселый». Немалое место занимают в народной поэзии сентиментально-лирические песни, «жестокое романсы» – «Осыпаются белые розы», «Вспомни, вспомни, друг любезный», «Сыграй-ка мне “Разлуку”», «Зачем ты, мама, рано встала», «Ах, зачем эта ночь так была хороша», «Как в саду, при долине», «Тебя, милый, сватать буду». Основные мотивы – любовные страдания, ревность, измена, разлука, печаль и горечь по поводу утраченной мечты, несбывшихся надежд и несложившейся судьбы. Эти пес-

ни – своего рода энциклопедия души русского человека, настолько велик и широк диапазон изображаемых душевных состояний – они с любовью были восприняты мордовскими исполнителями

Особенно популярны такие песни, как «Светит месяц, светит ясный», «За грибами в лес девицы гурьбой собрались», «Хасбулат удалой», «Уж по морю...». Многие песни имели долгую историю и в русском народном творчестве, были обработаны, существовали в многочисленных вариантах. К ним относятся «Не бушуйте, ветры буйные», «Не одна, да, во поле дорожка», «Ой, голубь, сизенький», «Уродилась я, как в поле былинка», «Ах, ты, ноченька», «Потеряла я колечко», «По Дону гуляет казак молодой». Высокая вариативность русских песен в мордовском крае – еще одна их особенность. В каждом селе существовали свои варианты той или иной русской песни. Во всех мордовских селах известны «Во поле березонька стояла», «Посеяла я огуречки», хороводная «Как у наших у ворот».

Русские песни легко прижились в мордовских селах, где во все времена была высока певческая культура, и они приобрели новое интонационно-мелодическое звучание, стали исполняться в стиле национальной полифонии, многоголосия.

В мордовском фольклоре сел Зубово-Полянского района широко представлена и такая популярная тематическая группа, как рекрутские и солдатские песни, песни о полоне. Они исполнялись во время гуляний и проводов рекрутов. К этому же тематическому ряду относятся «Приемушко на горе», «Хорошо тому гулять», «Бедный, ты, бедный солдатик», «Соловей кукушечку уговаривал», «О чем задумался, служивый», «Ехали солдаты», «Ой, да ты, калинушка», «За Кубанью рекой», «Что во поле пыль пылит?».

Солдатские, военные, патриотические песни с особой силой зазвучали во время Великой Отечественной войны и в послевоенные годы. После возвращения фронтовики привнесли в мирную жизнь целый пласт песен, отражающих их боевую жизнь. Это было особое время: поколение победителей привнесло в мирную жизнь ощущение счастья и надежды. Несмотря на огромные трудности, люди верили, что будут перемены к лучшему, наступит хорошая, сытная жизнь. И песня в той неимоверно тяжелой послевоенной жизни поднимала настроение, облегчала тяготы, сливала людей в единое целое.

Старшее поколение отмечает высокую степень благородства, жертвенности, сердечности и какой-то необыкновенной душевной щедрости и красоты людей в послевоенное время. Да, воистину, песня строить и жить помогала. Песня очищала, осветляла, освящала душу. Высочайшие душевные порывы не возникают на пустом месте.

Сложность российской действительности, военные и гражданские катаклизмы, масштабные исторические события, связанные с коренной ломкой

традиционных устоев жизни, вызвали к жизни разнообразие тем и песенных мотивов, реанимировали и дали новую жизнь старинным разбойничьим, каторжным и тюремным песням, представленным такими популярными, как «Из-за острова на стрежень», «Есть на Волге утес», «Во саду при долине», «Далеко в стране Иркутской», «Не спится и не дремлет», «Солнце всходит и заходит», «На дубу, ох, на высоком» и др. В 1930-50-е гг. жанр тюремных песен пополнился новыми темами, получил новое дыхание, своего рода, подпитку, связанную с общественно-политической ситуацией, массовыми репрессиями сталинского режима против народа, когда миллионы людей оказались за решеткой, в тюрьмах и лагерях.

В мордовском фольклоре этого района получили распространение произведения и других жанров. Особенную популярность получили частушки. Многие десятки тематических групп насчитывает русская частушка, прижившаяся в мордовских селах. Конечно же, на первом месте в них – тема любви, любовных страданий, соперничества, измены, разлуки, женитьбы, свадьбы. Сохранились целые циклы частушек. Среди них такие, как «Уральские частушки», «Сормовские частушки», «Цыганочка», «Страдания», частушки о Родине, войне, труде, о коллективизации, колхозах и колхозной жизни, ударниках, ФЗУ, работе на торфоразработках, социалистических стройках.

Залеточка хвалится,
Чисто одевается.
Спасибо школе ФЗУ,
Одели милого моего.

Частушки дали волю проявлению самых лирических чувств, повествуют о красоте и чистоте человеческих взаимоотношений, силе чувства, нежности:

Ой, подружка, дорогая,
Все ребята хороши.
А парнишка в серой кепочке,
Разрыв моей души.

Или:

Ой, подруга, в поле вьюга
Да колышется метель.
Где моя лесная ягодка
Находится теперь?

Высокая степень вариативности лирических миниатюр, отражение самых разнообразных состояний и ситуаций, ощущение полноты жизни, мироощущения – свойственная черта частушек этого района.

Мой миленочек не глуп,
Завернул меня в тулуп.
К стеночке приваливал,
Замуж уговаривал.

В частушках отразились не только личные переживания человека, но и история страны, рассказанная серьезно и с юмором, с легкой самоиронией, история трагическая, отлитая в драгоценный слиток слова, художественного осознания человеком своего места в сложном и противоречивом мире. Ничто не укрылось от народного взгляда, все увидено, всему дана оценка, точная, разительно меткая, в том числе – колхозам, с их экономической неэффективностью:

Я работала в колхозе,
Заработала пятак.
Пятаком дыру закрыла,
А сама осталась так.

В них низводятся с пьедесталов диктаторы, политики, руководители страны. Даны уничтожающие оценки их деятельности, политической несостоятельности:

Я ходила по лесу,	Берия, Берия
Испугалась от волков.	Вышел из доверия.
Раньше был старик вождем,	А товарищ Маленков
А теперя Маленков.	Надавал ему пинков.

Наряду с известными жанрами в мордовских селах получили распространение детский фольклор, а также пословицы, поговорки, загадки. История распространения русского фольклора в мордовских селах насчитывает несколько веков. Особенно интенсивно этот процесс происходил с кон. XIX в., в XX в. получив дополнительные импульсы ввиду динамично развивающихся общественно-политических процессов, революций, войн, коллективизации, индустриализации, эпохальныхстроек, вызвавших перемещение значительных масс населения в города. В ходе этих процессов происходила диффузия культурных явлений, в том числе передача и заимствование фольклора. Тысячелетняя совместная история русских и мордвы обогатила культуру обоих народов, способствуя интегративным процессам в области духовной и материальной культуры, социально-экономической и политической жизни народов.

Заимствования из русского языка в речевых выражениях коми-пермяцких национальных игр

Н.А. Мальцева
(Кудымкар)

На территории Пермского края бок о бок на протяжении столетий проживали коми-пермяки и русские. Естественно и взаимодействие национальных культур в самых разных аспектах. Так, коми-пермяки заимствовали внутрен-

нюю планировку русской избы [7, с. 110], а в среду русских, как утверждают этнографы, вошли вкрапления коми-пермяцких этнических элементов [7, с. 11].

В данной работе нас будет интересовать взаимообмен на уровне бытовых элементов и явлений, отразившихся в языке.

Коми-пермяки заимствовали у русских общественно-политическую лексику, названия некоторых орудий труда, одежды, интерьера жилища. В то же время лингвисты отмечают в русских говорах Прикамья заимствования из коми-пермяцкого языка [5]. Так, русскоязычным населением широко употребляется коми-пермяцкая географическая лексика (названия рельефа, климата): *согра*, *шутем*, *арай*, *ляга*, *чаром*, *надера* и др. [6]. В русские говоры Прикамья вошли коми-пермяцкие слова, обозначающие растения, животных: *губы* – грибы, *туган* – молодые побеги сосны, *козоль* – молодые побеги ели, *омег* – болиголов, болотная трава, *омра* (*умра*) – дягиль, *пикан* – сныть, *ижман* – жимолость, *пороз* – бык, *кычан* – щенок, *тупка* – сова; глаголы, особенно звукоизобразительные: *чишнуть* – гореть, *лявгать* – болтать, *кырскать* – хрустеть, *чурснуть* – глотнуть, *палькаться* – плескаться, *отишатить* – отвадить, *задушать* – протухнуть, *заузьмать* – задремать; названия пищи: *колтыш* – сырое яйцо, *тупоска* – оладья без крупы [6].

Примеры наглядно демонстрируют обогащение национальных культур, соприкасающихся между собой, что обеспечивает им дальнейшее развитие.

Современные коми-пермяки – билингвы, свободно говорящие на обоих языках. Русский язык они слышат с детства по радио, с экрана телевизора, от взрослых, в детском саду. Сама языковая среда постепенно формирует у них знания и речевые умения двуязычия.

Русское слово присутствует в коми-пермяцких национальных детских играх, изначально формируя билингвизм. Многие игры начинаются со считалок: дети используют считалки как на коми-пермяцком языке, так и на русском. Особый интерес представляют коми-пермяцкие считалки, в которых находят место заимствования из русского языка. Приведем пример:

Экута, мэкута,	Экута, мэкута,
Тюкэта, ма,	Тюкэта, ма,
Евыч, павыч,	Евыч, павыч,
Гид да гунна,	Хлев и гумно,
Ышов, кышов,	Ышов, кышов,
Вон пошов! [3, с. 178]	Вон пошел!

Традиционная считалка имеет определенную композицию: зачин, ход и выводящее слово. В данном тексте зачин представляет собой искаженную форму счета: экута, мэкута, тюкэта, ма (условно можно перевести: один, два, три, четыре). Далее следует ход считалки, в котором упоминаются хлеб и гумно – хлебный ток (исходная связь считалки с крестьянским хозяйством). Обратим внима-

ние на слово «гумно», заимствованное из русского языка, но в коми-пермяцкой считалке оно подчиняется уже произносительным нормам коми-пермяцкого языка, в связи с труднопередаваемыми сочетаниями носовых сонорных звуков: первый согласный звук [м] пропускается [1, с. 80]; гласный звук [о] в конце слова «гумно» преобразуется в звук [а], так как в коми-пермяцком языке в конце двухсложных и многосложных слов, не состоящих из двух корней, гласный [о] совершенно не встречается [1, с. 80]. Выводящее слово в считалке состоит из речевого выражения: «Вон пошов!», – свидетельствующее, что считалка возникла и бытовала, скорее всего, в южных районах Коми-Пермяцкого округа, – с искажением русского слова «пошёл» под влиянием отсутствия в иньвенском диалекте твердого согласного [л] и замены его звуком [в].

Фольклорист В. Климов зафиксировал коми-пермяцкие считалки, форма которых представляет собой простой счет до десяти. В них мы снова наблюдаем рифмованное искажение русских слов, обозначающих счет. Например, в считалке: «Раза, дваза, триза, низа, вазор, бактор, изер, лой, коун, пук» [8] – первые три слова следует понимать, по-видимому, как «раз», «два», «три», а остальные слова – не имеют смысла. Тем не менее, считалки помогают детям в организации игры, способствуют запоминанию счета и в определенной степени приобщают их к русскому языку как второму.

В Косинском районе нами записана коми-пермяцкая игра «Йэлдоззэз» (Горшки с молоком). Играющие «горшки» выбирают «хозяйку» и «кота» и полукругом садятся на пол. Каждый играющий кладет на свою голову хворостинку. «Кот» бросается на «горшки», старается «прокинуть» один из них (уронить с головы играющего хворостинку), а «хозяйка» защищает их. Если «коту» удастся «прокинуть» «горшок», то играющие меняются ролями. «Хозяйка» защищает «молочные горшки» до тех пор, пока все играющие не побывают в роли «кота». Далее выбирается новая «хозяйка» [8].

В данной игре дети используют заимствованное из русского языка слово «хозяйка», но в своей речи они употребляют «кзэяйка», так как в исконно коми-пермяцких словах нет звука [х] и без специальной тренировки детям трудно его произносить. Гласный звук [о] в северных диалектах, в частности, косинском, переходит в звук [э].

В 2006 г. в с. Большая Коча Кочёвского района нами записана старинная игра «Суседку», отражающая древние мифологические представления коми-пермяков о духе, хозяине дома [4, с. 172]. Содержание игры следующее: дети крошат в миску хлеб, подсаливают его и ставят на полку при входе в подполье, закрывают окна тряпками, старой одеждой (окна в деревенских домах раньше были небольшими), чтобы не попадал свет. Один из играющих ходит с палочкой, постукивает, а ребенок, поставивший миску с хлебом в подпол, приговаривает:

Суседку-батюшко,
Нянь да сов,
Пет да сэй!

Суседко-батюшка,
Хлеб да соль,
Выходи и кушай!

Тот, кто водит, легонько ударяет палочкой детей, придерживающих тряпки на окнах. Дети от этого вскрикивают, принимая «приглашение» Суседку отведать с ним хлеба-соли.

После этого миска с угощением ставится на стол, раскрываются окна, и все дружно поедают хлеб с воображаемым Суседко. По-видимому, слово «Суседку» образовано из русского слова «сосед» в сочетании с коми-пермяцким «ку» (жилище). В некоторых районах округа это мифологическое существо называют «керкуись» – домовый, что означает буквально: сосед по жилищу. Но под влиянием гласного [у] в слове «ку» изменяется в [у] и лабиализованный гласный [о] в слове «сосед».

Итак, в детских играх коми-пермяков довольно часты отдельные слова и выражения, заимствованные из русского языка, но, функционируя, они изменяются согласно фонетическим законам коми-пермяцкого языка.

Тем не менее, через фольклорный словесный текст игры у детей коми-пермяков формируются первоначальные представления о русском слове; развивается интерес к русскому языку; накапливается опыт использования как коми-пермяцкой, так и русской лексики; нарабатываются билингвальные умения; идет подготовка к восприятию и использованию русского языка как языка межнационального общения.

Литература

1. Коми-пермяцкий язык. Учебник для высших учебных заведений / Под редакцией и при соавторстве В.И. Лыткина. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 1962. – 340 с.
2. Коми-пермяцко-русский словарь / Р.М. Баталова, А.С. Кри-вощекова-Гантман. – М.: Русский язык, 1985. – 624 с.
3. Куда же вы уходите? Коми-пермяцкие сказки, песни на коми-пермяцком языке / Сост. В.В. Климов. – Кудымкар, 1991. – 286 с.
4. Мальцева Н.А. Своеобразие мифологических представлений коми-пермяков и их отражение в детском фольклоре // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы III Международной научно-практической конференции «Коми-пермяки и финно-угорский мир: будущее края – ответственность молодежи» (28–29 ноября 2007 г., Кудымкар). Т. 2. – Кудымкар: Алекс-Принт, 2007. – С. 167–176.
5. Подюков И.А. О значении коми-пермяцкого языка и духовной культуры в современной этнокультурной ситуации в Прикамье // Пермистика XI: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: материалы XI Международного симпозиума (30–31 марта 2006 г., Пермь). – Пермь, 2006. – С. 19–23.

6. Словарь Юрлинского говора // Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Юрлинский район. Традиционная культура русских конца XIX–XX вв.: Материалы и исследования. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2003. – С. 399–493.

7. Чагин Г.Н., Черных А.В. Народы Прикамья: очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. – Пермь, 2002. – 304 с.

8. Полевые материалы автора.

«Тангыра» эпосын сюреслэн образез

О.Г. Баранова, Г.Н. Шушакова
(Ижевск)

Сюрес традиционной культураын котьку но одйг радьн вал коркаен-юртьерен – сычэ интыен, кытын адями ортчйтэ вал аслэсьтыз улонзэ. Сюрес быгатоз асьмемыз тодматыны выль калыкжэсын, соослэн улон-вылонэнызы, сямжэсынызы, йылолжэсынызы. Чеберлыко калык кылосын сюрес жэмысь коркалы оппозиция карыса пуктэмын луэ, со герзаськемын адямилэн улоньсытыз мынон-ветлонэн.

Нырысь ик тодматском *сюрес* кыллэн пуштросэныз. Т.К. Борисовлэн удмурт-жуч кыллюкамаз сюрес валэктйське аслаз зэмос лексической пуштросэз пыр ик. Отын висьясько тажэ валатонжэсыз: «Пыдэн сюрес – тропинка», «вулы ветлон сюрес – дорога для носки воды», «бадзым сюрес – тракт, трактовая дорога», «вамен потйсь сюрес, ваё сюрес – перекрёстная дорога» но «луд жазег сюрес – млечный путь» [3, с. 274].

Озы ик *сюрес* кылын вань «пытты» пуштросэз. «Пыты» – со сычэ инты, кытй куке но ортчиз вал адями. Озыен, со шедьтэмын луэ тодмотэм луись пространствоысь. Вераны луэ, валтйсь семантической валэктонэз та кыллэн – со интылэн воштйськемез, адямилэн вань улэмез, кудйз герзаськемын интыез но дырез пусьёнэн.

Т.Б. Щепанская тодосчилэн «Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.» книгаез вылэ пыкиськыса, сюресэн герзаськем кылсуреджэслэсь висьяськом куинь пумо валтйсь тодметжэссэ:

1. Сюрес – аспёртэмлыко дунне:

а) калыклэн, выжылэн ортчем сюресэз;

б) котькуд адямилэн ортчем улон сюресэз;

2. Сюрес – со «мынон-ветлон», пространствоын но дырын ортчись воштйськон.

3. Сюрес, кудйз пыр котькудйз нимаз адями утча выльзэ, аслэсьтыз кулэлыкэс, аслэсьтыз улоньсы интызэ [2, с. 26, 27].

Ваньмыз та выльын пусьем сюреслэн символической кылсуред кылдытйсь тодметжэсыз озы-а-тазы-а пумиськыло М. Атамановлэн «Тангыра» эпосаз но. Нош табере эскерыны тыршом отысь тужгес но яркыт луись кылсуреджэссэ.

«Тангыра» эпосын возьматйське ватка но калмез выжы-огазеяськонжэслэн одйг калыке – удмурт калыке вуон сюрессы, ог 2300 арьёс кыстйськись историзы. Ачиз автор эпосын ортчись ужпумжэс сярысь валэктонжэсаз тазы пусье: «Тужгес но бадзым инты басьтэ калыкжэслэн бадзым кочён (великое переселение народов) вакытэ (IV–VII дауржэсы) кылдэм удмурт выжыослэн шугаджонжэссы: шундыжужан палась вуись лыдтэм трос тюрк, монгол, иран, угор, самоди кочыса ветлийсь выжыос (кочевникжэс) Бадзым Кам, Тоды Кам (Белая) шур дурын, жеч интыосын улийсь удмурт выжыосты донгыто уйпала – туалала Удмуртилэн пыдлось люкетжэсаз, озы ик шундыпуксён пала – Ватка-кам (Вятка) но Вадюга (Ветлуга) шуржэс виски. ...«Тангыра» эпосын вераськон мынэ XVII даурлэн пумозяз ортчись ужьюгдуржэс сярысь: та виын удмурт калык асэрикжэс бадэсак ыштэ. Нош калыкмы озы гинэ уг сётйськы – коня кужымез вань – нюржяське...» [1, с. 283, 284].

Эпослэн нырысетйез ик мадез нимаське «Эгра пыты» шуыса. Татын возьматэмын Югра калыклэн шундыжужан палась лыктэм калыкен сэрен улон интызэ воштэмез. Югра калыклы выль улон инты утчано луэ:

«Зарни пукычэс золтыса, азвесь нольжэссэ
Куинь пала – шундыжужан, шундыпуксён,
Лымшор пальжэсы – ыбыса лэзиз» [1, с. 14].

Тажэ амалэн Югра батыр ас нылпиосызлы улон сюресжэсэс утчан мылкыд сётэ. Сюрес вылэ келякуз вера:

«Ныльжэсы-пиосы! Котыкычэ шаере
Мед вуоды, кыдэке-а, матэ-а кошкоды,
Котыкычэ улы-выжы калык пёлы
Улыны-вылыны мед сюроды,
Эн вунэтэ асьмелэсь воршудмес...» [1, с. 15].

«Тангыра» эпослэн кыкети люкетаз танграчи маде, кызы калык сюрес вылэ дасяське. Инмарлы тэльмырыса-куриськыса, юграос сюрес вылэ пото ваткаос доры. Соослэн мынон сюрессы син шоры пуктымон суредамын:

«Мынйськомы ук, ворттйськомы ук тэльжэс пыр,
Бадзымесь шуржэс кузя, мейжэс ярьжэс ултй,
Батыр пужымжэс урдсытй, кыралжэстй,
Веськрес кызыжэс вөзтй, нокжэс-гопжэс кузя...» [1, с. 22];
«Изо-изо Урал гурезез выжимы но
Сюмо-кожо Уса шур дуре вуимы...» [1, с. 24];

«Печора өр кузя мынймы ук, ворттймы ук,
Но тып дугдймы: печора калыкез пумитамы...» [1, с. 24];
«Мынймы-мынймы, ворттймы но ук,
Кылымтэ-адзымтэ Луза шур дуре вуимы ук!» [1, с. 26];
«Мынймы-мынймы, ворттймы но
Сйё-дано, вашкала Ваткакар азе вуимы...» [1, с. 27].

Ваньмыз та суредьёс пыр адзиськомы дыр но инты ласянь
воштйськоньёсты. Юграос вуо Ватка батыр доры:

«Югра батырлэн, гажано айимылэн,
Ыбыса лэзем лэчыгтэсь нёлъёсыз
Милемыз таё кыдёке, тон дйне,
Ватка батыр, ёжмуртмы, тон доры вуттйзы» [1, с. 35].

Эпослэн куинетй локетаз возматэмын Ваткакар жуам бёрсы орт-
чем дырьёс. Калык пёлын ортче керзегьяськон:

«Бугырьяськон вал: кинлы кудпала мыноно,
Кытчы, кычэ шаере улонни бырьёно?
Уйпала кыдёке ик уд мыны, отын саранкум музьем,
Руочьёс но соос дйне вуэмын ни...» [1, с. 59].

Эпослэн мифологической ёрыз герзаськемын аспёртэмлыко амалэн
сюрес вылэ потонэн – ньыль горд ошпиослэн мынэменызы. Та шимес,
огыр-бугыр вакыт бере, удмурт выжыослы улон инты утчан понна, сю-
рес возматйсьёс луо ньыль горд ошпиос. Нош ньыль ошгёслэн мынэм
сюрессы – со удмурт выжыослэн интыяськемзы, асьёслы зэмос улон инты
утчамзы.

Нырысетйез горд ошпи калыкез вуттэ Вадюга шур дуре.

Кыкетйез горд ошпи вуттэ Карин пальёсы:

«Горд ошпи-азьветлйсь калыкез-куректйсез
Нимо-дано Карин вёзы вуттйз» [1, с. 64].
«Арьёс бёрсы арьёс – сю арьёс ортчизы ни,
Чупчи кузя трос вуос кошкызы ни,
Инма воршудлэн музьемаз, Карин ёросын но,
Ой, кёня воштйськоньёс ортчизы ни, ортчо но...» [1, с. 74].

Куинетй горд ошпилэн сюресзъя юграос мыно тэль калык доры –
калмезьёс доры. Пумисько Калмез калыкен. Кылйське кёшкемыт ивор:

«Олокытысь, оломар шаерысь лыдьяса быдтонтэм
Татар, монгол, кыпчак уллёс вуизы...» [1, с. 80].

Соин сэрэн удмуртёслы пегёно луэ Кам съёры:

«Куасьмисьтэм, кымисьтэм сыръясь нюр му.
Сычэ вылэм Калмез дуннелэн кутсконэз» [1, с. 83].

Нош Калмез калыклэн улон сюресэз мадемын Мадэй крезьчилэн
мадёнёсаз (6-тй мадён). Соослэн улонзы котьку сямен ик сюрес вылын
ортче:

«Тодьы Кам өр кузя уйпала вамышто,
Выль улон инты утчаны вамышто.
Кызь ньыль воршудысь калык вамыштэ» [1, с. 120].

Сюрес нуэмъя, калмезьёс Камдор удмуртёсын пумисько. Озьиен,
сюрес паськытаса кошке.

Нылетй ошпилэн сюресэз туж трос калыклэсь улонзэ воштэ:

«Таиз кужмо горд ошпи-азьветлйсь
Туж тросэ калыкез съобраз нуэ...» [1, с. 243]
«Кытчы улыны интыяськоно, кытчы мыноно?
Кызьы Иднакар дйне милем вуоно?» [1, с. 244].

Нылетйез ошпи калыкёсты герзась луэ. Самой со ик вуттэ ас
сюрестйз калыкёсты Иднакаре:

«Куинь нунал но куинь уй мынэмзы бере,
Азьпалан гурезь йылын кар адскиз,
Кин ке но кеськиз: «Учке, Иднакар!» [1, с. 245]

...

Син куспын, лобзыса кадь, горд ошпи
Иднакар гурезь йылэ вуиз: утчаське...
Иднакар котыртй ворттылэм бераз
Кар жезы азе выдйз, уг ни вырзылы» [1, с. 245].

Тазы сюрес вуттйз вань калыкёсты огкылэ:

«Огкылэ вуизы вань гурт тороос, вёсь йыртьёс,
Визьмо, йёно удморт воргороньёс, егит пиос» [1, с. 260].

Дас кыкетй мадын танграчилэн калыкезлы оскыса, калыкеныз
даньяськыса вазиськон мылкыдыз шёдйське. Та мылкыдэз шараясь луэ
Тангыралэн котыр улосэ шуккиськись куараез:

«Вань жеч малпасьёс, асьтэ калыктэс гажасьёс,
Калыкты понна сюлмаськисьёс, тыр улонмы понна,
Будйсь нылпилэн шудо улонэз адзёнэз понна,
Вань гуртёсысь бырьем адымиос,
Гурт тороос, сйё-даноос, Иднакаре люкаське!» [1, с. 261].

Иднакарын ик соослэн валтйсь вёсьсы но кылдэ. Со вёсь вань удмурт
калыкёсты огазеясь, соослы кужым сётйсь луэ. Татын вань азьпалась
малпаньёс, сйзёнъёс чузьясько! Калык рос-прос интыяське, та улосвыл
удмуртёслы мед луоз!

Озьиен, эпосын бадзым инты басьтэ исторической пласт, кудйз юн-
матэмын на авторлэн трос пёртэм валэктоньёсыныз-ватсэтъёсыныз. Сю-
ресэз кылдытонын авторлы иньет луо лингвистёслэн, археологёслэн
но мукет тодосчиослэн научной шедьтэмъёсы.

Эпосысь адзиськом удмурт калыклэн пушдуннезлэсь воштйськемзэ
но. Та луэ улон ёрлэн воштйськемез. Калыклэсь ортчем сюресэ возма-

тонин тужгес но бадзым инты басьтэ мифологической пуштросо йыр-сазь. Та малпанэз юнматэ на инма вöсез кылдытон сярысь мадь, малы ке шуоно вöсяськон интыен герзаське калыклэн азылапал улонэз, выль малпанёс, выль мылкыд, вуонояз кулэ луись кужым но зигар...

Литература

1. *Эграти Гавир Микаль (Атаманов Михаил Гаврилович)*. Тангыра: Кузьмадёс. – Ижкар, Удмуртия, 2008. – 320 бам.
2. *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.
3. Удмурт кыллюкам = Толковый удмуртско-русский словарь: около 15 тыс. слов / Т.К. Борисов. – Ижевск: УдНИИЯЛ УрОАН СССР, 1991. – 384 с.

Эпос «Тангыра» как синтез фольклорно-авторского творчества Т.В. Дмитриева, Г.Н. Шушакова (Ижевск)

В фольклористике героический эпос разных народов изучен достаточно полно. Общеизвестны научные труды по героическому эпосу А.Н. Веселовского, В.П. Аникина, Б.Н. Путилова, Ф.М. Селиванова, В.М. Жирмунского, В.Я. Проппа, В.Я. Евсеева и др.

В.Я. Пропп в своих работах пишет, что наиболее важным, решающим признаком эпоса является «героический характер его содержания». Эпос показывает, кого народ считает героем и за какие заслуги. Определение, изучение характера и внутреннего содержания героичности составляет главную задачу науки по отношению к эпосу. Это содержание перед читателями раскрывается постепенно, основным содержанием эпоса всегда являются борьба и победа. Борьба всегда трудна, она требует напряжения всех сил героя, способности пожертвовать собой, но зато в эпосе она всегда приводит к победе. Борьба ведется не ради узких, мелких целей, не за личную судьбу, не за частное благополучие героя, а во имя самых высоких идеалов народа в данную эпоху. Борьба носит не личный, а общенародный и общегосударственный, а в более поздние исторические эпохи – и ярко выраженный классовый характер [2, с. 6].

Признак героического содержания является решающим только в соединении с другими признаками эпоса. Один из главнейших признаков эпоса, отличающим его от других произведений героического содержания, состоит в том, что он слагается из песен, которые предназначены не для чтения, а для

музыкального исполнения. При своем формировании эпос опирается на весь опыт устного творчества, художественного освоения действительности.

Как выражение народной исторической мысли эпическая песня воспроизводит идеалы социальной справедливости, славит защитников достоинства, чести и прав народа. Желание певцов былин представить своих героев безупречными в доблести и делах, твердыми в нравственных правилах придает эпическим песням ту поучительность, ради которой они выполнялись.

Эпос немислим без эпических героев. Все события, так или иначе, стягиваются к героям, они определяют лицо эпической истории, разрешают своим участием все конфликты. Любой эпический герой соединяет в себе черты индивидуальные, присущие только ему.

Наша задача – попытаться определить фольклорно-авторские особенности в эпическом произведении М. Атаманова «Тангыра».

Эпос «Тангыра» написан на основе глубинных знаний автором удмуртской истории и фольклора, которые накоплены в течение долгих лет. В этом произведении мы видим, как широко и глубоко мыслящего ученого, так и полного любви к своему народу, миролюбивого певца-рассказчика.

С появлением письменной культуры и переходом от фольклорного сознания к художественному коллективное творчество уступает место индивидуальности писателя. Однако в новых условиях архаическое сознание продолжает активно функционировать, естественно, в модифицированных формах. Теория архетипичности литературных героев разработана Е.М. Мелетинским.

Авторское начало в эпосе «Тангыра» занимает значительное место и проявляется на разных уровнях. Прежде всего, автор организует структуру эпоса, которая соткана из 12 песен, содержательно между собою взаимосвязанных. В основе сюжета – путь удмуртских родов, переплетение судеб представителей разных воршудно-родовых групп. Ведущим началом сюжета является передвижение родов Югра, Ватка, Калмез и их нелегкие столкновения и с другими народностями. Автор опирается на исторические документы, стремясь воссоздать историческую правду о предках. Так, историк В.М. Гришкина отметила, что некоторые моменты эпоса созданы по мотивам подлинного исторического документа – «одинашной записи», заключенной в 1670 г. северными удмуртами и бесермянами на общинном совете в д. Солдырь (Иднакар), на котором общинники поклялись быть едиными в борьбе против утесняющих удмуртов каринских богатеев и приказных людей, отстаивать везде, во всех инстанциях, сообща земли и права удмуртов и бесермян, помогать во всем общинным лидерам [5, с. 308].

Сюжетно автор использует и художественный вымысел, что проявляется, прежде всего, в эпизодах, связанных с Юсей и Кайсы, девушкой из рода Калмезов и юношей из рода Ватка. Авторским нововведением являются сюжет-

ные эпизоды, описывающие творческую деятельность Дадика, крезиста (гусляра). Дадик вносит в удмуртскую среду некую волну эпических сказаний, основанных на Священном Писании. В основе главной идеи эпоса лежит, на наш взгляд, авторское мироощущение, суть которого: не только родные и близкие должны жить в согласии и в любви, но и между всеми народами должны быть мир и понимание. Это авторское мироощущение особенно ярко выражено в четвертой песне, в которой сказитель передает чрезмерно драматичные настроения и чувства героев, а также свои переживания по поводу трагических событий, происшедших с предками в Ваткакаре. Переживания настолько глубоки и сильны, что звучат скорбные и трагические интонации:

*Вашкала вапумъёсы-дауръёсы кадъ
Горд ошти вёсяны мочысы ёвёл ни –
Чожъёсты курбон сётю. Буй-буй пыжем,
Вёсям куарняньзэс Инмарлы вёсяны ваё.
Ваткакарын улэмзэс ялан буре вайыса уло на,
Синвуаськыса ик кырзало-мадиськыло на:
«Эк-эк-эк! Ой, ой! Э, гинэ! Э, гинэ!
Э, дунне, дунне! Э, шуыса, шуыса!..» [5, с. 75].*

Таких примеров в эпическом повествовании немало. Эпический повествователь-сказитель открыто выражает свои мысли и чувства, заставляя вникать в сложные переплетения воршудно-родовых групп удмуртов.

Он же и романтик, воодушевленный красотой родной природы, глубиной и лиричностью удмуртских напевов, умело импровизирующий и создающий богатые лирические напевы. К примеру, импровизация на тему удмуртских свадебных песен в девятой песне. Сюда включены свадебные песни и южных, и северных удмуртов.

*Сюан вань, кунян вань, чёжмы но пузано...
Эй, дой-дой, гинэ бен ук шуиськом но!
Малы бен ми лыктіймы? – Сюанэ ми лыктіймы, шу!
Эй, дой-дой, гинэ бен ук шуиськом но! [5, с. 208]*

*– Кинъёс, кинъёс, кинъёс, кинъёс лыктійллям?
Кинъёс, кинъёс, кинъёс, кинъёс лыктійллям?
– Ватка пиос, ватка нълъёс лыктійллям,
Ватка пиос, ватка нълъёс лыктійллям [5, с. 209].*

Текст повествования складывается на основе разных фольклорных жанров: эпических сказаний о богатырях, обрядовых и лирических песен и др.

В то же время повествование имеет сильно окрашенный индивидуально-авторский характер. Особенности авторского начала проявляются в организации поэтического слова, в своеобразной стилистике и образности эпического текста. Текст эпического повествования чрезвычайно разнообразен и насы-

щен информацией, богатыми поэтическими описаниями и даже сложными синтаксическими выражениями и конструкциями. Авторские мотивы в эпосе встречаются часто, к примеру, в седьмой песне даётся такое своеобразное описание дьявола, которого не встретишь в фольклоре:

*Зарни шундыез, жеч адямиосты синазькыль карись
Сьёд гоню, тушо, кузь быжо, кион пыдо, лэчит суро,
Жуась синмо сьёд шайтан – сьёд, лек убир, явыл [5, с. 157].*

Из разновеликих, часто – небольших, народных сюжетов с помощью диалогов, описаний составляется развернутый поэтический текст.

Таким образом, эпос «Тангыра» – авторское творение ученого, народного певца и сказителя, знатока и любителя народных сказаний. Основные эпические сюжеты, герои имеют традиционный общенародный характер. Авторское начало наиболее ярко проявляется в стилистике текста, в мастерски созданных импровизационных лирических напевах с фольклорной поэтикой.

Литература

1. Аникин В.П. Русский богатырский эпос: Пособие для учителей. – М., 1964.
2. Пропп В.Я. Собрание трудов: Русский героический эпос. – М., 1999.
3. Путилов Б.Н. Героический эпос. – М., 1965.
4. Селиванов Ф.М. Русский эпос: учебное пособие для пединститутов. – М., 1988.
5. Эграпи Г.М. Тангыра: Кузьмадёс. – Ижевск, 2008.

Отчего болит душа писателя Михаила Атаманова

Т.И. Зайцева
(Ижевск)

Среди имен современных удмуртских писателей имя Михаила Гавриловича Атаманова звучит особо весомо. Определяют литературное творчество М. Атаманова, прежде всего, гражданственность, смыкающаяся с мужеством и бесстрашием, отзывчивость на боли и страдания своего народа. Проторенная удмуртской литературой тропа оказалась во многих отношениях узкой для его масштабной личности. Я уже писала о том, что в удмуртской литературе произошел разрыв с христианской культурно-исторической традицией, ставший одной из причин разрушения синкретизма языческих и христианских элементов в ее художественном сознании. «Имплицитно отражая попытки осмысления основ бытия с христианских позиций, их (писателей. – Т.З.) произведения полны противоречий и заблуждений, поскольку созданы они на основе традиций национального фольклора и опыта родной и русской литератур советского периода, далеких от религиозных исканий» [1, с. 257].

Небольшое отступление. Когда я работала над монографией, передо мной была проблема выделения в отдельное течение духовной удмуртской прозы. А значит, и творчества отца Михаила. В связи с этим актуален вопрос о том, считать ли книги М. Атаманова православной направленности литературными, художественными произведениями? Хорошо, что сегодня в выступлениях разных докладчиков книги Атаманова оцениваются как яркое проявление литературного творчества. Но чем отличается проза Михаила Атаманова от произведений других удмуртских авторов социально-гражданской тематики, чем его боль отлична от боли собратьев по перу? О жутком разладе современного человека с окружающим миром, о его ненормальном материальном и психологическом окружении, падении нравственных критериев пишут Генрих Перевошиков и Римма Игнатьева, Кирилл Ломагин и Виктор Акбаев, Геннадий Мадьяров и др. Конечно, то, что они видят и описывают, пронзенный их болью негатив, затрагивает читательские души. Но если другие авторы пишут о событиях как звеньях бесконечной цепи времени, то Михаил Атаманов видит конечность земной жизни. Настоящее время для него *предапокалипсическое*, близкое к своему концу, ибо «...в данное лукавое предапокалипсическое время полным ходом идет подготовка к встрече антихриста» [2, с. 77]. Отсюда его боль и муки,

ностальгия по ушедшему патриархальному быту предков, даже по тяжелой военной поре в жизни родителей, деревенских соседей, ибо жила тогда в народе надежда на лучшие времена, вера в светлое переустройство жизни, в счастливый быт своих детей.

Героям М. Атаманова предстоит Божий суд. Плачет душа писателя, потому что люди не понимают эту аксиому и губят свои души. Не одобряя и не порицая возникающие жизненные ситуации и человеческие поступки, Атаманов не превращается в осуждающего автора и не выводит осуждающего других героя, но испытывает нестерпимые муки и боль, которые изливаются в слезах. Его слезы видимы миру. «Повсюду ложь и обман, воровство, разврат и пьянство, распутство и наркотики, страшные неизлечимые болезни, вражда и войны, землетрясения, стихийные бедствия. Но и видя все это, люди не идут к Богу, живут по своему вразумлению. Молодые люди дорогу в храм не ищут. О страшном суде они не знают, и слушать об этом не желают»* [3, с. 66]. Болью пронизаны все книги М. Атаманова, весь текст атамановской прозы. Из множества цитат из самых разных его статей и произведений, укажем в качестве примера лишь на то, что «боль» вынесена в само название одной из его книг – «Я удмурт. Отчего мне больно?».

Боль писателя с его непреложными истинами и нашим отзвуком можно увязать в один узел, в сердцевине которого сентенция: зло и совесть находятся в постоянном противоборстве, а поле их борьбы – слабая человеческая душа. Слаба же она в отсутствие при ней Святого духа, невоцерквленная, без веры в Бога.

У многих удмуртских писателей мы видим причины неурядиц, торжества порока и зла в слабости руководителей, непродуманной политике, плохой организации государственного строительства и тому подобном. У о. Михаила причина – в отсутствии Бога в душах людей, в строительстве жизни не по Божьим заповедям. Казалось бы, так все просто. Но жить по Божьим заповедям сложно. А поскольку время предапокалипсическое, каждый поставлен в ситуацию личной ответственности за все, совершаемое в мире. Каждый может спастись, но каждый ответствен за спасение свое и других. Божий замысел, озвученный отцом Михаилом, – человек волен, он должен сам определить свой путь добра или зла, или – или. От этого зависит спасение или разрушение отдельного индивидуума, народа, всего мира. Боль писателя призывает нас вспомнить о том, что от Библии идет утверждение истины о зависимости человеческой судьбы от нравственных основ.

Много страшного, негативного видит писатель на Богом данной земле: упадок культуры, потеря языка, распавшаяся связь времен... Нравственные

* Подстрочный перевод с удмуртского автора статьи. – Т.З.

ценности затмили деньги, утрачены сочувствие, сопереживание страждущим, стыд за неблагоприятное поведение, совесть, и прочее, прочее, веками считавшееся неотъемлемыми свойствами человека. Боль души Атаманова – это боль народа. Для прозы Атаманова характерна трагически протестующая и одновременно вопрошающая интонация. В итоге же его книги порождают светлое чувство надежды. Надежда на спасение в любви к человеку Бога.

Как ученый и просветитель М.Г. Атаманов абсолютно верно пишет о том, что с исчезновением природных качеств из характера человека теряет он свою целостность. Потеря человеком себя одновременно связана у Атаманова с утратой выразительных возможностей родного языка. Все вместе ведет к гибели народа. Здесь М. Атаманов напрямую перекликается со своими современниками – ученым Д. Лихачевым и писателем С. Залыгиным [См.: 4, 5]. Конечно, изучение творчества М. Атаманова надо продолжать и рассматривать его в контексте мировой литературы, в сопоставлении с произведениями тех писателей, у которых боль переплетена с любовью. Вспомним поэтическое кредо XIX в.: «Так глубоко ненавижу и так бескорыстно люблю». То же соединение отвергаемого и любимого в публицистике В. Распутина, Расула Гамзатова и многих других, чья боль и любовь проявляются в крике души: если нужна жертва, возьмите в жертву меня, но пусть останутся мой народ, мой язык. В таком вот большом контексте нужно рассматривать боль писателя Атаманова. А для этого необходимо знать русскую и мировую литературу.

При чтении книг М. Атаманова идет прямая трансляция из души писателя и священнослужителя к душе читателя, возникает потребность их перечитать, соприкоснуться с душой автора, страдать вместе с ним, верить и надеяться на чудо Божьей любви.

Литература

1. *Зайцева Т.И.* Удмуртская проза второй половины XX – начала XXI века: национальный мир и человек: Монография. – Ижевск, 2009.
2. *Протоиерей Михаил Атаманов.* За четыре моря – в Иерусалим. 2-е доп. изд. – Ижевск, 2010.
3. *Протоиерей Михаил Атаманов.* Оскон, оскиськон, яратон (тодытонгёсын книга). – Ижкар, 2007.
4. *Лихачев Д.С.* Русская культура в современном мире // Новый мир. – 1991. – № 1. – С. 3-10.
5. *Залыгин С.П.* Литература и природа // Новый мир. – 1991. – № 1. – С. 10–18.

Архетип Мировой Горы в современной удмуртской прозе

А.С. Измайлова
(Ижевск)

Для удмурта гора, как и дерево, – не просто деталь пейзажа, но необходимый символ духовного возвышения, родовой общности. Являясь аналогом Мирового древа, Гора обозначает высшую точку слитности с миром, закон родового единства. Сущность закона в том, что человек не выделяет себя как обособленное явление из живой и неживой природы, а является ее частью, находящейся на одной плоскости с небесными светилами, животными и растениями. Удмурт видит в этой гармонии основу бытия. По словам этнографа В. Напольского, девиз удмуртской ментальности – «Живу в согласии». Фольклор отражает веру народа в совместную вековечность горы и человека, веру в родовые ценности бытия. В народной песне поется:

<i>Жужыт но гурезь йыльёсад</i>	Вот летают пчелы роем,
<i>Сюэн но сюэн муш лобоз.</i>	Над высокою горой.
<i>Сю ар, сюрс ар асьмеос ум улэ,</i>	Не придется жить нам вечно,
<i>Лык зеч уломы культотзь.</i>	Так подружился, как рой.

(«Ялыке! Приходите, гости дорогие». С. 57).

<i>Жужыт-жужыт гурезьёсы</i>	Мне сегодня предстоит
<i>Тубоньёсы вань али.</i>	В гору подыматься.
<i>Та мусоесь куноосын</i>	А еще мне предстоит
<i>Люкиськонэ вань али.</i>	С вами расставаться.

(«Ялыке! Приходите, гости дорогие!». С. 160).

Поэтика Галины Романовой (поэта, прозаика, драматурга) во многом исходит из языческого миропонимания и являет собой единый мир, цельный и нерасчлененный, живущий по закону родового единства. Природа ее детства, «малая родина» (Увинский район, дд. Сухая Видзя, Парсь, Булай, где проходили знаменитые моления-вось), освященные языческими представлениями, определили натурфилософию поэтического сознания. В художественном мире Галины Романовой на переднем плане – три ключевых образа: гора, дерево, родник, солярные знаки (солнце, луна), зооморфные (волк, крылатый конь), орнитоморфные (грач, соловей, жаворонок). Они хранят в себе генетическую память народа, выраженную в индивидуальном авторском сознании. Без обращения к их мифологическим и фольклорным истокам невозможно адекватное восприятие ее творчества. Знание истоков поэтических образов, подключение сознания читателя к культурно-историческим пластам, неизмеримо расширяет семантику ее произведений, обогащает ассоциативные ряды.

В повести «*Жужыт-эсужыт гурезе*» («Моя высокая-высокая гора») – главном произведении автора – архетип Мировой горы объединяет все мифопоэтические образы в единую систему. Для автобиографической героини Г. Романовой – это гора детства Юбербам, родовая гора, связывающая ее с памятью предков, родителей (*меми, дяди*), односельчан, с днем сегодняшним и будущим. В текст вкраплены поэтические посвящения горе – свидетельнице счастливого детства, а потому воспринимаемой как личный топос:

<i>Юбербам, Юбербам</i>	Гора Юбербам, Юбербам,
<i>Гурт кустын пичигес гурезь бам.</i>	Меж деревьями расположена гора,
<i>Асьмеос но соку вал тичи.</i>	Мы сами тогда были маленькие.
<i>Гималай кадь эсужыт но бадзым</i>	Как Гималаи – высокой и большой –
<i>Милемлы потылйз со баммы.</i>	Она нам казалась тогда.
<i>Нырысьсэ куас вылэ султуса,</i>	Впервые встав на лыжи,
<i>Кышканмес со бамын вормимы.</i>	Победили в себе страх на этой горе.
<i>Собере юберьёс как шортчи</i>	Потом как скворцы шустро
<i>Бурдяським но лобзим кин кытчы.</i>	Оперились и разлетелись кто куда.

Гора Юбербам воспринимается как гора жизни, соединяющая прошлое, настоящее, будущее. Здесь увидены и опознаны ишаны (привидения) – летающие кони, необыкновенно красивые девушка и юноша, собака (волк), сопровождавшая ее до дома во время пурги и др. У этой персонифицированной Мировой горы растут пихта, бузина, ветла, а внизу расположен родник. Недалеко от Мировой горы стоит одинокая и величавая Большая ель, наделенная статусом родового священного знака: «Дерево было видно издалека. Его огромный ствол был расщеплен, потому и прозвали ель двуглавой». «Эти деревья обладали особыми природными качествами: они имели толстые или искривленные стволы, могучую крону, признаки аномального развития в виде дупла, раздвоенной вершины или другие отличительные признаки» [Шутова, 2009, с. 219]. Большая ель служила пространственным ориентиром для путников, возле нее происходили настоящие чудеса. Однажды по дороге из школы домой героиня попала в бурю, и спасла девочку... радуга: «Переливаясь ярким разноцветьем, радуга манила меня к себе. Оказавшись под деревом, я мгновенно, как в сказке, засияла синими, зелеными, желтыми, красными красками. Аж дух перехватило от такого чуда!». У родового священного дерева героиня обретает божественный поэтический дар. Таков национальный образ мира Г. Романовой, в котором языческие символы органично уживаются с социалистическими (Большая ель носила имя «Ленин»), насыщены эмоционально-нравственными смыслами, фольклорно-мифологическими сюжетами, чудесными превращениями и обладают огромной вдохновляю-

щей поэтической силой. Национальный вариант Мировой горы – Юбербам – обретает силу поэтического Олимпа, не случайны образы крылатых коней, увиденных героиней в детстве. Г. Романова воспринимает поэзию как великий божий дар, и это налагает обязанности общественного служения. Не случайно повести предпослан эпиграф:

<i>Жужыт-эсужыт гурезе...</i>	Моя высокая-высокая гора...
<i>Кытчы, куднала меда</i>	Куда, в какую сторону
<i>Шуккиськоз та куарае?</i>	Разнесется мой голос?
<i>Бурмытоз-а висисьсэ,</i>	Поднимет ли больного,
<i>Байкытоз- куанерзэ,</i>	Обогатит ли бедного,
<i>Буйгатоз-а витисьсэ,</i>	Обнадежит ли ожидающего,
<i>Сайкатоз-а кӧлисьсэ?</i>	Поднимет ли спящего?
<i>Жужыт-эсужыт гурезе...</i>	Моя высокая-высокая гора...

Автор говорит о социально-гражданственной миссии поэта, исторически сложившаяся в русской и удмуртской поэзии, и Г. Романова включается в эту традицию. Ее идеал – удмуртская поэтесса Ашальчи Оки, с ее драматической и трагической судьбой. Ашальчи Оки врач по профессии, поэтесса по призванию, будучи студенткой медицинского факультета Казанского университета, издала два сборника стихов («Сюрес дурын» – «У дороги», 1925 и «О чем поет вотячка», 1928). Стихи мгновенно разошлись в народе и стали любимыми песнями. В годы сталинских репрессий Ашальчи Оки не раз была арестована, сидела в тюрьмах, но осталась жива. Ее музу насильственно лишили голоса, заставили замолчать под угрозами расстрела. Не стало поэтессы Ашальчи Оки, а врач Л.Г.Векшина лечила трахому, героически боролась за жизнь и здоровье солдат на фронтах Великой Отечественной войны, до последних дней своих работала окулистом в селе Алнаши Удмуртской Республики. Для Галины Романовой облик Ашальчи Оки (Лины Григорьевны Векшиной) стал образцом гражданского служения делу и поэтической музе. Она идет по следам, проложенным родоначальницей удмуртской женской лирики, развивает определенные грани ее поэтического мира, одновременно находясь с ней в зоне постоянного притяжения и отталкивания. Повесть завершается обращениями к памяти бессмертной героической Ашальчи Оки: «Сестра Акулина, снова возьму в руки книгу твоих стихов и окунусь в их чистые родниковые воды. Одари меня своим умом, силой, сердечной красотой, человеческим достоинством...».

Для Галины Романовой органично также понимание поэзии как Божьего дара, а поэта как боговдохновенного певца. Но чтобы воспринять этот дар, необходимы внутренняя неудовлетворенность, особые, духовные зрение и слух, овладение языком мудрости и щедрое сердце. Процесс постижения этих ка-

честв отражен в сюжете повести «Моя высокая-высокая гора» Г. Романовой, а также в ее рассказах, новеллах и лирике. С одной стороны, в автобиографическом повествовании писательница воспроизводит устоявшуюся мифологическую схему. Смена суток, дней, месяцев, времен года, символизирующая течение жизни, ассоциируется с земледельческим циклом и религиозными праздниками, которые соблюдали в семье Романовых. Данная особенность хронотопа рассматривается как закономерная, определяемая своеобразием патриархального сознания главного героя, человека с природным типом мышления. С другой стороны, время и пространство в повести дискретны. Сознание повествователя не воспроизводит весь временный поток, не фиксирует все реалии окружающей обстановки с одинаковой степенью интенсивности. Срабатывает закон «поэтической экономии». В этом проявляется стремление героини к рефлексии наиболее значимых жизненных событий. Данные приемы являются средством динамизации сюжета и призваны представить жизненную траекторию героини – как из деревенской девушки вырастает народная писательница драматического пафоса, – укладывающуюся в оппозицию «свое-чужое», «тогда-теперь», реализованные в традиционной схеме: ДОМ (деревня) – ДОРОГА (промежуточное пространство) – БОЛЬШОЙ МИР (город).

Дом – одна из значимых смысловых доминант в системе пространственных отношений, олицетворение гармонии. Привязанность к семье, матери – одна из черт национальной психологии удмуртов. Прошлое для героини идеально. Любимые и любящие родители, подруги, односельчане, сказочный пейзаж, любимые увлечения (например, скачки на конях). Мотив преодоления, определяющий жизненный путь героини, устойчив. Хронотоп произведения отличается цикличностью, прощание и встреча – константы, повторяясь, неизменно окрашены в лирические тона. Автор не только сжимает, но и растягивает время, останавливая внимание читателя на смысловых деталях домашнего интерьера, деревенского подворья, сада-огорода с любимой семейной яблоней, черемухой, которую ободрали весной дети. Эти детали обретают в контексте целого знаковый смысл. Увиденные героиней, запечатленные памятью и воспроизведенные спустя какое-то время автором-повествователем, они выступают как приемы психологической характеристики, позволяя раскрыть рефлектирующее сознание героини. Процесс припоминания подробностей прошлой жизни, детства и отрочества отражен также через введение пейзажных зарисовок, удмуртских песен, образов деревьев и гор, рассказов-быличек, легенд и преданий, – эпизодов, которые с долей условности можно называть лирическими отступлениями. Личная форма повествования, специфический состав тропов, употребление междометий, восклицаний, риторических вопросов – все это позволяет автору отразить психоэмоциональное

состояние героя, живущего в городе, но не теряющего связи с отчим домом, родной деревней, односельчанами. «Каждый год, обычно летом, я бываю в своей деревне, хожу босиком по местам детства, пью воду из родника, тем самым восстанавливаю жизненную энергию, которой хватает на целый год», – говорит Г.В. Романова автору этой статьи.

Гора Юбербам – символ родового сознания, коллективной памяти, формирования поэтического мастерства и таланта писателя Г. Романовой.

Архетип Мировой горы обретает христианскую семантику в творчестве М.Г. Атаманова – писателя, ученого, священнослужителя, переводчика Библии на удмуртский язык. Автобиографическое повествование «Мой путь в Библию» Михаила Атаманова, как заметил Архиепископ Ижевский и Удмуртский Николай, – «впервые открывает для удмуртского читателя мир христианского Востока, что очень важно, – мир души самого паломника – христианина, нашего современника, отправляющегося за четыре моря в святой град Иерусалим и к другим святыням Востока» [Николай, 1999, с. 4]. Паломнический дневник диакона Михаила (в миру профессора, доктора филологических наук М.Г. Атаманова) написан в жанре путешествия, что определяет его архитектуру, сходство сюжетной организации, своеобразие авторской концепции личности.

Путь Христа и тех, кто следовал за ним, связан не только с пространственным, географическим перемещением от одного места к другому, но и нравственным становлением, преображением, исцелением людей.

Уже с XI в. начинаются путешествия – паломничества – русских людей по святым местам Востока. Слово «паломник» произошло от пальмы. Побывав в Иерусалиме, люди приносили оттуда пальмовую ветвь как память о входе Христа в этот город.

«Хождения» игумена Даниила (XII в.) – древнейший рассказ русского паломника о своих странствиях. Хронотоп героя определен географией святых мест. Он отправился в Палестину, чтобы увидеть «желанную ту землю и места святые, где Христос претерпел страсти нас ради грешных». Описал игумен Даниил эти места не ради географического интереса, а чтобы читатели мысленно вслед за ним прошли по этим местам и для души получили пользу. Цель странствия его не географическая, а духовная.

Такие же духовные цели преследует автобиографический герой Михаила Атаманова при описании святых мест, где он нашел свою землю обетованную. Вот описание горы Синай: «Синай! Какая сила, какая величественность, какая святость! Простым, доступным языком его величие мне, грешному человеку, и не описать. И наш подъем на его вершину не был праздным путешествием ради покорения какой-нибудь труднодоступной горной высоты, как это делают альпинисты и скалолазы. Милые братья и сестры, то, что я увидел

и испытал, было удивительно, и по возможности свои чувства, переживания отражаю в своем паломническом дневнике». Исповедальный характер повествования отражает многообразие чувств и эмоций героя: он то «трепещет благодатной слезной радостью», то хулит себя за недостойные грешные дела, то уповает к милости Божьей и благодарит его за все. Идет непрерывный диалог с Богом, с самим собой, несобственно-прямая речь, внутренний монолог переходят в исповедь и в проповедь. В пути на вершину Синая герой готовится к встрече со святынями, размышляет о своей жизни, грехах и покаянии, поверяет евангельскими заповедями свои дела и поступки, постоянно помнит о цели своего пути – о Боге. Цель паломничества – стремление приблизиться к Богу. Итог пути – нравственный, духовный – человек становится чище, меняется внутренне. Герой не корит Бога за сверхчеловеческие испытания, не просит у судьбы легких путей.

Христианский нравственный мир, в котором пребывает герой, свидетельствует о принципиально новой траектории жизненной судьбы, выраженной в концепте ДОМ – ДОРОГА – БОЛЬШОЙ МИР.

Дом – это мир детства, жизнь родителей, дедов, прадедов, односельчан. Географически и этнографически описанный мир детства остался в прошлом, в воспоминаниях: «Нет уже здесь родного очага, но мое сердце, мои думы, красивые воспоминания тысячами невидимых нитей связаны с родной деревней Эгра, утопающей в зелени садов, с звенящими родниками, тихо журчащей речушкой Улек, орешниковой горой Тульгельди». От орешниковой горы Тульгельди, родовой горы Каргурезь, воплощающих родовое языческое сознание, автобиографический герой М.Атаманова проделывает путь к вершинам мировой христианской цивилизации – на гору Блаженства в цветущем Галилее, на место распятия Господа Голгофу, на гору Синай, где Моисей произнес десять заповедей.

В художественной интерпретации М. Атаманова дорога от отчего порога к вершинам мировой цивилизации обретает специфические черты, продиктованные объективной и духовной жизнью удмуртского народа, воспринятой через личный опыт и судьбу писателя. Еще в детстве, в атеистические советские времена, будущий ученый и писатель приобщился к Богу, он воспитывался набожной матерью, в трудовой крестьянской семье, где почитались народные традиции. Осмысление бытия, стремление увидеть и оценить мир с точки зрения православного идеала втайне поддерживались им в студенческие годы, когда он читал молитвы по просьбе хозяйки квартиры, которую снимал в городе Ижевске. Будучи в аспирантуре в Эстонии (г. Тарту), автобиографический герой М. Атаманова стал посещать церковь, приобщился к христианским обрядам и обычаям. Не последнюю очередь в этом сыграл его научный руководитель академик Пауль Аристэ – человек глубоко верующий

и набожный. Писатель преодолел нигилистическое отношение к религии, испытал потребность в духовном, христианском «восполнении» жизни, в обретении надежного авторитета и идеала, не подверженного политической конъюнктуре. Этому способствовала и история русской литературы, базирующаяся на православной духовности: путешествий в древнерусской литературе («Хождение» игумена Даниила, «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, «Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на бесе в Иерусалим»), и религиозно-философские искания Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, их странствования по дорогам России в поисках духовного исцеления, паломничество в Оптину Пустынь...

Путешествовал по монастырям России, Прибалтики, Украины, Белоруссии и Михаил Атаманов. Переломным моментом в его жизни стал 1989 год, когда он оставил преподавательскую деятельность в Удмуртском госуниверситете и пришел на службу в церковь. В 1990 г. его посветили в диаконы, и он занялся активной переводческой деятельностью, установив тесные контакты с Институтом перевода Библии в Швеции и Финляндии.

Таковы этапы духовного роста героя, составившие сюжет мемуарно-биографической повести «Мой путь в Библию. За четыре моря – в Иерусалим». Путешествующий занят созерцанием и описанием незнакомых ему городов, стран, народов, национальных традиций и обычаев. Мотив путешествия, являясь сквозным приемом семантической композиции повести, соотносится с гуманистической концепцией личности М.Г. Атаманова. Автобиографический герой проявляет мышление человека, живущего в ином культурном пространстве. Обращает на себя внимание экспрессия в выражении мыслей и чувств («О, Боже мой, помоги добраться до вершины Твоей святой горы»). Вместе с отцом Михаилом и его спутниками читатель, тяжело преодолевая себя и оставляя суетные помыслы, взбирается из последних сил на Синайскую гору, участвует в молебне у святынь Афона, искренне радуется встрече с земляками-удмуртами, исполняющими свой монашеский долг; преклоняет колени пред Гробом Господним в Иерусалиме, купается и очищается в святых водах Иордана...

Автобиографическое произведение М. Атаманова генетически и типологически сближается с религиозно-художественными жанрами, то есть исповедью. Диалогический характер исповеди определяется открытостью сознания, что рождает проповеднические интонации. Они указывают человеку путь спасения души, разъясняют духовные истины. В произведении синтезируются элементы нравственного хождения, научного путешествия, исповеди, проповеди. Если в традиционных хождениях герои, как правило, обретали смысл жизни в служении Всевышнему, то для героя М. Атаманова хождение в Иерусалим и в Египет – это стремление, прежде всего, познать себя, способ-

ствовать пробуждению и укреплению национального самосознания, раскрыть перед удмуртским читателем тайны христианского мира. Позитивная личностная интонация способствует лиризации повествования. «Литературное творчество М. Атаманова сознательно ориентировано на создание картины мира, вмещающей в себя духовную историю человечества в соотнесенности с идеалами и жизненной судьбой удмуртского народа» [Зайцева, 2009, с. 259].

Диалог языческой и христианской парадигм в творчестве Г. Романовой и М. Атаманова продолжается на уровне публицистики (напечатано во второй части книги «Мой путь в Библию»). На многочисленных встречах отец Михаил отвечает на вопросы читателей. Журналист Галина Романова задает вопрос: «В старые добрые времена люди обращались к Богу. Так, например, удмурты в старину от мала до велика, всей деревней и всей округой собирались на моления. Здесь они чувствовали братскую поддержку, получали хороший заряд для дальнейших трудов. Люди жили дружно, в мире и согласии, как одна семья. Пришло христианство, и постепенно люди разделились по группам, появилось непонимание друг друга. Особенно остро эти черты проявились среди удмуртов. Как-никак удмурты тысячелетиями жили со своими сельчанами, своим родом, одной семьей. Этому способствовали семейно-родовые, общественные моления. Я думаю, на свете сколько народов, пусть столько же будет вер, пусть у каждого народа будет свой бог и у каждого народа пусть будет свой путь спасения. Может быть, я ошибаюсь».

На это отец Михаил ответил следующим образом:

– Считать, что у каждого народа свой бог и свой путь спасения – это чисто языческое мировоззрение. Бог – Един – Пресвятая Троица и только через него спасение. Если мы хотим спасения себе, сродникам, своему народу, давайте же не будем разделяться, а как в старые времена, как вы пишете, Галина, всем семейством – от мала до велика, всем народом будем ходить в Божий храм и будем молиться перед Пресвятой Троицей за наше спасение, ибо сам Господь Бог говорит: «Где двое или трое собраны во имя мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20); «Просите, и дано будет вам» (Мф. 7:7); «Если пребудете во мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Ин. 15:7;6). Эти слова – истинное предупреждение противникам христианской веры». Диалог язычества и христианства в мировоззрении, культуре, литературе удмуртов продолжается...

Литература

1. *Зайцева Т.И.* Удмуртская проза второй половины XX начала XXI века: национальный мир и человек. – Ижевск, 2009

2. *Николай Архиепископ Ижевский и Удмуртский.* Господи, благослови! // Диакон Михаил Атаманов. Мой путь в Библию. – Ижевск, 1999.

3. *Шутова Н.И.* Дерево как знак и символ в удмуртском традиционном мировоззрении // Геокультурное пространство европейского севера: генезис, структура, семантика. – Архангельск, 2009.

Творчество М.Г. Атаманова в контексте духовно-просветительской публицистики

А.А. Вахрушев
(Ижевск)

Есть вечные ценности. Духовность активно «окропляется» конфессиональной, а также светской журналистикой. В сфере духовно-просветительской деятельности СМИ играют не последнюю, если не ведущую, роль. Способствуют этому общая благоприятствующая обращенность верховной власти к Церкви и соответствующая законодательная база и т.д. Положение духовной журналистики сегодня, в целом, благоприятно сказывается на возрождении традиций благочестивой жизни, и это – довлеющее средство выведения современного общества из нравственной деградации, в состоянии которой оно оказалось.

В Удмуртской Республике появились специализированные издания, как, например, «Православные вести. Ижица», тематические выпуски в республиканских изданиях «Удмуртская правда» и «Удмурт дунне» («Удмуртский мир»), есть сдвиги в теле-радиоэфире и др. Но особняком в духовно-просветительской деятельности стоит имя протодиакона, доктора филологических наук М.Г. Атаманова. Представитель православной церкви, в то же время светский ученый-филолог, он успешно соединяет два начала познания мира, обогащаясь религиозным и научным постижением Истины. Благоклонен он и к художественному творчеству: в ряду его писательских произведений блещет эпос «Тангыра». Он член Союза писателей России

Но ведущей на жизненной стезе Михаила Гавриловича Атаманова стала проповедническая деятельность, христианское просвещение паствы и широкой аудитории на родном удмуртском языке. Переводы книг Священного Писания, Библии, просветительские выступления в средствах массовой информации занимают его основное время. Сотрудничая с Институтом перевода Библии (Хельсинки), по благословиению предыдущего главы РПЦ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, М.Г. Атаманов перевел и издал Молитвословы (7 переизданий), Каноник (5 переизданий), Часослов, Акафистник, Литургию по чину Иоанна Златоуста, Панихиду и другую бо-

гослужebную, духовную литературу; безупречно выполнил перевод Евангелия (Зеч Ивор, Хельсинки, 1997). Использование лексических возможностей современного удмуртского языка позволило ему сохранить динамику и эмоциональное содержание оригинала. В его переводах соблюдены канонические правила, вероучительные догматы, богословские традиции Русской Православной Церкви. Он помнит слова Спасителя: «Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда. Ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф. 12, 36–37). Главной целью Атаманов-переводчик считает – без погрешностей и в полном объеме перевести на родной язык Библию.

Возобновив дело перевода богослужebной литературы на удмуртский язык, начало которому положили во вт. пол. XIX в. национальные просветители И. Васильев, И. Михеев, М. Ильин, И. Яковлев и др., но прервавшееся на долгие годы, протоиерей Михаил Атаманов в единственном лице аккумуляровал и поднял на новую высоту достижения предшественников. Проповедничество протоиерея Михаила овеяно особой миссией работорства за будущее своего этноса, за его право не просто сохранить себя в этом противоречивом мире, но и духовно и культурно возвыситься. Об этом он неустанно повторяет во многих своих публичных выступлениях и молитвах, подчеркивая особую любовь к материнскому языку. «Народ, славящий, благодарящий Господа на родном языке, живущий по Божьим законам, живет в веках», – говорит он. При этом нет и намека на особое положение своего языка, напротив, он утверждает: «Пусть будет больше места для воспитания доброты, любви, милосердия, уважения к языку, культуре каждого народа, ибо перед Господом все они равны – нет ни великих, ни малых».

Михаил Гаврилович Атаманов – автор многочисленных просветительских публикаций в СМИ. Главная их тематика, как и всей его духовной публицистики, проповедь христианской любви к человеку и обществу, внутреннее устройство христианина в искусстве церковного слова; главная же цель – нравственное преобразование общества в целом и каждого его члена в отдельности. Не остается он в стороне и от общемировых процессов, когда они извращают человеческие ценности. Как все по-настоящему интеллигентные люди, он обеспокоен обратной стороной глобализации, превращающей цивилизованное общество в одну «глобальную деревню», с дикими антихристианскими нравами.

Яркий публицистический талант протоиерея Михаила проявился в книге «К источнику жизни»*, ставшей своеобразным отражением его под-

* См.: Протоиерей Михаил Атаманов. К источнику жизни = Улонлэн ошмесэз доры / Ред. А.Г. Шкляев. – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 2008. – 232 с. (Далее в тексте ссылки на это издание даны указанием страницы в скобках).

вижнической жизни и мировоззренческой программой. На русском и удмуртском языках он отвечает на животрепещущие вопросы современной жизни, религиозной и светской. Именно отвечает, так как книга составлена из интервью, которые он дает известным ученым и журналистам, а также из ответов рядовым гражданам. В итоге, несмотря на разнообразие ответов, но благодаря единству личности отвечающего и «контрапункту» беседы, получился цельный разговор, в котором поднимаются актуальные вопросы, касающиеся языка и культуры, частной, духовной и социальной жизни. Рефреном же в ответах звучат национальные проблемы, всепроникающая любовь к родине и своему народу.

«В Евангелиях и посланиях апостолов М.Г. Атаманов находит философское обоснование необходимости сохранения языков и культур всех народов, считая, что вселенский характер Церкви не отрицает, а, наоборот, предполагает национальную самобытность и национальное самовыражение», – отмечает в предисловии редактор издания А.Г. Шкляев и приводит аргументы протоиерея, отмечая, что глубокое знание Священного Писания дает ему смелость упрекать тех, кто думает и действует иначе (6–7).

Образ Христа, благодетельствование, видение доброго начала стали формироваться в Михаиле Атаманове с детства, чему способствовали внешние и внутренние причины. «Хотя детство прошло в тяжелые послевоенные годы, но о нем у меня остались самые теплые воспоминания, – говорит он в интервью проф. В.Е. Владыкину. – Самое главное – это люди, добрые, отзывчивые, невероятно трудолюбивые. На людях жила Божья благодать – хотя в то время все церкви были закрыты, разрушены, но, благодаря старым традициям, соблюдаемым родителями, люди жили по Божьим заповедям, может быть, и не замечая того. Не было преступлений, такого массового пьянства, воровства, сквернословия...» (18).

Интервью протоиерея Михаила – содержательные диалоги о нашем мироустройстве, плюсах и изъянах, его взгляды на жизнь с точки зрения христианской морали. Страстность, сопереживание, острое неприятие негативных явлений (межнациональных, государственных, вселенских) делают его речь публицистически заостренной. И это уже речь не только протоиерея, но – общественного деятеля. «За каких-то 10–15 лет из грязного омота российской действительности вышли долларовые миллионеры, миллиардеры. Ныне они правят страной. В стране установилась антинародная, антихристианская по духу диктатура мафиозных структур», – утверждает он (52–53). Надо иметь мужество, чтобы открыто заявить: «Что касается нашей родной Удмуртии... Помимо общероссийских экономических, социально-политических проблем, здесь ведется недопустимая, искаженная национальная политика по отношению к коренному, древнейшему населению республики – удмуртам... За годы

правления “демократов” количество удмуртского населения сократилось на 12 %, или более чем на 100 тыс. человек...» (55, 117).

Актуальность книги вовлекает читателя в сферу активных действий человеческого, христианского общежития. Книга представляет взгляды не только теологически подкованного служителя Церкви, но и ученого-филолога, историка, философа и публициста.

Современной духовной публицистике есть с кого брать пример, есть откуда черпать вдохновение к творчеству.

М.Н. Лебедев – один из зачинателей литературы коми

**В.А. Латышева
(Сыктывкар)**

«Наши коми писатели народно-бытовым материалом еще пользуются слабо. Поездка В.А. Савина на Вишеру – первый почин, прекрасное начало. И оно должно быть продолжено, повторено.

Рассказы и стихи, помещенные на литературных страницах (газеты. – *В.Л.*) страдают худосочием и сухостью. И так вышло потому, что большинство авторов писало, чтобы писать, нисколько не заботясь о привлечении в свои произведения живого многоцветного языкового материала (слова, фразы), народного остроумия и творчества», – писал неизвестный автор в газете [1].

В молодой литературе коми наиболее открытые связи с фольклором поддерживала драматургия. В этом мы убеждаемся на примерах комедий основоположника театра и драматургии коми Виктора Савина (Нёбдинса Витора) и произведений для сцены М. Лебедева.

Как правило, в творчестве первых драматургов коми проблема связи с народным творчеством переплетена с проблемой перевода классиков русской драмы, особенно тех произведений, которые близки народу коми своими образами и ситуациями.

Текст самой значительной из *опереток* (так автор назвал свои вещи) М. Лебедева «Настук» («Настенька») датирован им 1929–1939 гг. Значит текст подвергался изменениям после того, как в 30-е гг. пьеса впервые вышла на самодельную сцену многочисленных сельских клубных коллективов края.

«Пьеса с пением о периоде коллективизации» (подзаголовок оперетки) – произведение своеобразного жанра, характерного в литературе коми только для одного М. Лебедева. Произведение напоминает и драматическую поэму, и оперетку, и пьесу, и плакат. В ней есть главная мысль, обозначающая «переход от личного к общему» (так говорил о жанре поэмы А. Блок); в ней обязатель-

но музыкальное сопровождение, как в оперетке; в ней есть и драматический конфликт не бытового, а социально-психологического характера, которому подчинено не только лирическое, но и эпическое начало сюжета; в ней есть и прямолинейная гипербола плаката, чуждая искусству реалистической драмы. Словом, это произведение переходной эпохи, опыт, поиск, своим резким противопоставлением добру зла еще очень близкий к фольклору, к сказочно-повествованию, но в то же время, тянущийся к представлению. Актуальна не только его идея, но и мелодии, знакомые широкому зрителю, например, мотив песни «Как родная меня мать провожала» на стихи Д. Бедного.

В свое время «Настук» была заметным произведением для любительской сцены коми, потому что пьеса типизировала не только переживания людей после революции, но и – пусть односторонне – отражала жизнь внешнего мира: историческую и социальную обстановку, события, быт деревни.

В этой небольшой оперетке речь идет о девушке-батрачке, которую помыкают хозяин Опонь дядь и его жена и которую собираются выдать за кулака Дзодзув Семё, а вернее – обменять на жеребца. Девушка рассказывает о своем житье-бытье людям: о том, что, боясь греха, Опонь лишь в праздники, но все-таки освобождает ее от работы, но никуда, кроме как в церковь, не отпускает, и за счет этого дня после заставляет работать целые сутки. Настенька слышит песню девушек, в которой насмешливо поется о старых людях [2], «верующих и считающих клуб пристанищем беса», и о новой жизни – светлом солнце. Настя знает, что, будь ее воля, – и она иначе бы не пела. Девушки убеждают ее, что хозяин уже не властен над ней. Появляется подвыпивший Опонь дядь и «от имени» старших («пöрьсыяслён ки», «пöрьсыяс», «менам пöрьсы ки») грозит девушкам, безбожному комсомолу и хвалит свою скромную батрачку. Девушки предсказывают кулаку неприятности, потому что не убывает, а прибывает сил у их коллектива. Девушки уходят, и Настя впервые перечит кулаку. Он угрожает ей, батрачке, говорит, что ее жизнь и теперь не изменится, хоть она и пренебрегает его добротой.

Сцены, где поп и кулаки Дзодзув Семё, Сюзь Микит, Кёин Тит и Опонь радуются своей власти над людьми, славят вино, свое богатство, Семена, будущего жениха Насти, остро карикатурны. Это – враги новой власти. Они готовят расправу, омут всем, кто нарушил порядки, установленные ими. Они грозят спойть и склонить на свою сторону слабых, изрубить изгородь и потравить хлеба, поджечь скирды, сломать машины – наизнанку, как беличью шкурку, вывернуть все дело коллектива.

Настя дает отпор пьяному жениху, еще раз удивляя этим хозяина. Она разоблачает мироедов (несмотря на угрозу хозяина выпороть ее тут же веревкой), а заодно честит и остальных гостей – Микита, попа, Тита, свою хозяйку. Разъяренный хозяин дает себе слово обвенчать Настю с Семеном связанною.

Тогда Настя напоминает им о советских законах. Опонь поднимает на нее руку, но тут в избу входит комсомолец Гриша и выручает Настук. Он спрашивает ее о желании войти в коллектив, Настук соглашается. Гриша говорит кулакам об их скором конце, попу – о том, что в новом мире не будет рабов и господ, и уводит Настеньку. Враги запираются в доме и начинают договариваться о мести.

К 1930 г. (14 сентября) относится резолюция бюро Коми Обкома ВКПб по докладу о проведении национальной политики, в которой отмечались успехи в области народного хозяйства и нарушения национальной политики. Постановляющая часть резолюции обращала внимание на состояние литературы и культуры в республике, и отдельно говорила о состоянии театрального дела. В резолюции отмечались:

<...>

– чрезвычайно медленное развитие коми литературы, граничащее с застойным состоянием;

– медленная организация национального театра

– и то, что «наличная коми литература, особенно художественная, идеологически не выдержана, в ней не отражена классовая борьба в городе и деревне, борьба за генеральную линию партии, за новый индустриальный Север» [3].

А оперетка Лебедева (1929) как раз отвечала всем этим трем пунктам резолюции. Единичные, «идеологически выдержанные» художественные произведения (пьеса «Шонді петігөн дзоридз косьмис» В. Савина, изд. 1922; поэма «Мунёны» Илля Вась, изд. 1927; историческая пьеса «Кулёмдінса бунт» В. Савина, изд. 1928) не решали своим появлением этих жгучих проблем во всей их сложности.

Как уже сказано, в пьесе Лебедева есть подчеркнута классовый конфликт, есть судьба одинокого человека, несчастного лично, вырастающая до типической, характерной судьбы всех женщин коми. Этот переход «от личного к общему» и находится в центре драмы, осложненный пусть и плакатным, пока еще упрощенным движением забитого человека к бунтарству и освобождению. Он отличает «Настук» от оперетки М. Лебедева «Мича ныв» («Красавица»), 1919 г., в которой классовое отношение автора к персонажу заслоняет гуманистическая идея: «нельзя выдавать юную за старика!» В «Настук», наоборот, человечность сочетается с революционной непримиримостью. Однако, именно в этом, с другой стороны, коренятся слабости пьесы: ее обнаженная тенденциозность исходит из того, что автор не смог создать даже характеров врагов, хотя жанр, близкий лубку, и антагонистический конфликт пьесы давали для этого простор. Кулаки в пьесе заведомо примитивны, не несут иных сюжетных функций, кроме звериных. Автор не создает ничего

нового для своей эпохи, когда в литературе карикатурное царит в облике врага, Лебедев как бы утверждает многими уже замеченное. Но для творчества Лебедева «Настук» – переломный этап, начало провозглашения и утверждения в нем новых для автора идей.

«Настук» (1929) – последняя из опереток М. Лебедева. До нее им были написаны «Бурань» («Хорошая девушка» – 1921) – «на сюжет из прежней жизни коми», «Тун» («Колдун» – 1920), «Мича ныв» («Красавица» – 1919).

Все эти стихотворенья повествовательны, а поэтому отнести их надо скорее к поэзии эпической, чем драматической: песня-«сообщение», исполняемая в хороводе или пассивным (часто отсутствующим на сцене) хором, есть всегда диалог – поединок противоборствующих сил, непосредственно сопровождаемый полусимволическими физическими движениями (соответствующими словам) персонажей – все это характерная форма движения действия опереток Лебедева, форма, внешне близкая к фольклору, а именно – к обрядовым и хороводным песням народа коми.

Почти во все оперетки входят отрывки разных фольклорных жанров: причитание – плач девушек в «Мича ныв» перед свадьбой Маши, которую выдают «за немилого, за беззубого» (с. 59) [4] и хоровод «свадьба мян пансьёма» – «свадьба у нас заснована»; это – преобладающий частушечный ритм хора и «величальная» русалок жениху (с. 7–8) в оперетке «Тун» (1920), и хвала жрецов богу Войпелю (Северному Уху) в оперетке «Бурань».

Сюжеты опереток прямо или косвенно связаны с фольклором. Сюжет «Мича ныв» представляет собою как бы слияние собственно драматургической формы «литературного» диалога – с предсвадебным народным обрядом; «сыслана ворсантор» (пьеса с пением) «Тун» [5] навеяна поэмой Пушкина «Руслан и Людмила» (и отчасти его «Русалкой»), а, значит в конечном счете, также имеет своей основой фольклор, правда, со слабым отпечатком национального. Скажем, ее герой Павел, по привычке охотника коми, затыкает за пояс свою «добычу» – отрезанную бороду колдуна; или, например, то, что дворец Туна (для героев и хора оперетки) синонимичен раю так же, как в фольклоре коми эквивалентом всякой роскоши служит понятие рая; Сашук, героиня оперетки, предпочитает удалого деревенского парня нелюбимому старику, богатому купцу, – это также лица, более «знакомые» фольклору коми, чем бояре и царевищи...

«Во время пира, при обручении жениха Павла с невестой Сашук, появляется старый колдун («тун»), похищает невесту и уносит ее в свой волшебный замок. Там тун всячески домогается девушки, задабривая ее всевозможными яствами и подарками, которые преподносятся ей русалками, но Сашук остается верной своему Павлу. Для раздумий тун дает девушке три дня сроку.

Наступает последний день. Сашук прощается с «белым светом», родными, с милым Павлом и готовится к смерти во власти ненавистного туна. В это время появляется «...Павел и, после битвы со свитой туна, освобождает свою невесту. Туну... отрезают бороду. Павел обнимает и целует Сашук...», – так пересказывает содержание этой оперетки «Активный зритель» того времени. Злой колдун – прямая параллель пушкинскому Черномору, так же, как и девушка (Сашук) и юноша (Павел) – Людмиле и Руслану «на коми бытовой почве». В стихотворную ткань включены самостоятельно бытовавшие в народе песни М. Лебедева, также являющиеся переложением русских (песня русалки и песня девушки на чужбине).

«Активный зритель» писал, что из трех пьес, написанных М. Лебедевым («Мича ныв» 1919 г., «Бурань» 1921 г.), оперетка «Тун», пожалуй, наиболее «удачное произведение этого рода», хотя название жанра и «звучит громковато» для этих «пьес, исполняемых «пением на известные коми и русские мотивы».

Представление признавалось «очень слабым, исполнители не обладали голосами, не помогла и замена мелодий русских романсов более близкими к коми мотивами».

Чтобы исправить впечатление, «зритель» предлагал ввести в представление народную свадебную обрядность (так как гости сидят молча за столом) и сократить до минимума хоровое пение за кулисами, а взамен дать участвующим соответствующие «арии».

«Активный зритель» был прав и в том, что требовал устранения из пьесы замедляющих действие «слов автора» – хорового «сопровождения» событий. Они составляют большую часть содержания и «убивают» драматизм представления своей повествовательностью. Пьесой «Тун», пожалуй, нельзя назвать, так как в ней действуют (а в основном – рассказывают о себе) статичные полуфольклорные образы, лишённые всякой характерности: это олицетворения Зла, Верности, Бесстрашия. В этой «пьесе» диалог – единственный атрибут ее драматургической природы.

Оперетка «Бурань» – стилизация под народное предание, где героиня – символ новой жизни, революции, несущей в леса коми свет и знание; «Настук» – произведение, созвучное (в первой своей половине) народной поэзии о женской доле.

Так как фольклорные жанры (плач, величальная, песня, частушка) – неотъемлемая часть формы лебедевских произведений для сцены, естественно, что способом придания этой форме национальности служат народные изобразительные средства, чаще всего – эпитеты, метафоры: «белое лицо», «светлое солнце», «белые олени», «пиво горькое», «уста сладкие», «круглолицая», «старый жених вороном», «молодая невеста голубем». Но это – именно в пес-

нях и причитаниях. А основной текст опереток – литературно-книжный слог автора, почти лишенный народных изобразительных средств. В нем преобладают глагольные и субстантивированные формы, что еще раз подтверждает повествовательный характер сюжета. Интересно, что песни хора и «ныв-зон» в оперетке «Бурань», в отличие от остальных опереток Лебедева, наиболее удалены от фольклорных форм. Это, скорее, стихи поэта, «порученные» хору, стихи, ритмы которых требуют иной, чем хороводные песни, мелодии. Можно предположить, что автор пытался приблизить свои произведения чуть ли не к оперному искусству, претендуя на мощный хор и монументальную эпичность исполнения. Это песни вроде «Оз ланьтлы мян пемыд вёр» («Не умолкает наш темный лес») главным образом несущие функцию вступления и финала.

С годами в оперетки Лебедева входят ритмы, размеры, мелодии русских романсов и песен с новым, сентиментальным содержанием: «Хазбулат удалой» и «По муромской дороге» («Тун»); песня «Дзор чери кыйысьлӧн томиник ныв» («Молоденькая дочь седого рыбака») в оперетке «Настук», напоминающая романтическую балладу.

Хор в оперетках, игравший сначала роль бесстрастного рассказчика «от автора», с годами начинает играть активную роль в сюжете. В «Бурань» он присоединяется к хороводу «ныв-зон» (парней и девушек), а в «Настук» его функции прямо переходят к этим ныв-зон, олицетворяющим коллектив людей, который, как мы отметили, уже знает о своих правах и вырывает девушку из батрацкой кабалы. По опереткам мы можем судить о заблуждениях Лебедева, свойственных не ему одному, а всем коми (и не только коми) писателям. Это была другая эпоха, время, когда ныв-зон, но никак не старики стали носителями нового и передового в жизни.

Мало того: ныв-зон противостоят старикам, порой даже борются (спорят) с ними. Крайнее проявление этой мысли писателя в оперетке «Бурань», где ныв-зон поют о новом счастье не для стариков, а для молодых (91), потому что верующие, закосневшие в своих привычках и предрассудках старики, не хотят, да и не в силах понять и принять новую жизнь. Но во втором действии в одной из ремарок проясняется, что это разделение не по возрасту: «...Пӧрысьяс вешӧны жрецъяслань, но недыр мысти кымынкӧ омӧльдзык паськӧма пӧрысь вуджӧны томъяс дӧнӧ. Йӧз чукӧр юксьӧ кык пельӧ: ӧтиыс сулалӧ Бураньдор, мӧдыс – жрецъяс дор» («Старики пятятся к жрецам, но, немного спустя, несколько похуже одетых стариков переходит на сторону молодых. Группа людей делится надвое: одна стоит за Бурань, другая – за жрецов»). В конце концов, социальная сущность, а не возраст, оказывается причиной расслоения людей. Лебедев проводит эту мысль во второй части «Бурань» (1921) и в «Настук» (1929): идея социальной вражды выдвигается на первый план.

Оперетка «Бурань», как мы отметили, довольно несовершенная стилизация под легенду, задумана писателем-просветителем, но год ее написания – 1921 – год уже возникающих в крае коммун. В этом – своеобразии произведения, как зеркала авторской идеологии: Лебедев, оставаясь просветителем, пытался в своем творчестве уловить смысл происходящего в крае. Отсюда в «Бурань» (1921) прямые призывы к народу объединиться в труде и в быту, отойти от веры в бога Войпеля, «требующего» себе куниц, лису и соболя, и даже сушеную рыбу, увидеть в вере один обман... (112, 113).

В автобиографии июня 1939 г. Лебедев так пишет об этом: «Тайё (1928 г. – *В.Л.*) восянь куті нин перестраивайтны ассьым лирикадс, куті «ёсь-тыны» перёдс, медым не кольччыны бөрё пролетарской літератураын социализм стрёитан кадö»... («С этого [1928 г. – *В.Л.*] года стал я уже перестраивать свою лирику, начал “заострять” перо свое, чтобы в пору строительства социализма в пролетарской литературе не оказаться позади») (с. 23). Он признавал, что до Октября «плохо разбирался в политике, хотя и любил свободу: Октябрьская революция открыла мне глаза на то, что такое настоящая свобода и подлинная революционность».

Как мы показали, драматургическое творчество М. Лебедева связано с фольклором коми по линии использования легендарных («Бур-Ань», «Тун») и национально-бытовых («Настук», «Мича ныв») сюжетов. Все эти произведения написаны как драмы в стихах.

Произведения М. Лебедева для сцены представляли собою в 1920-е гг. промежуточную стадию между собственно драматургией, в области которой уже пробовал Жугьль и писал Савин, и фольклором. «Формальная» близость их к фольклору облегчала восприятие народом авторских идей. С целью приблизить оперетку к народу писатель делал свои произведения композиционно ясными, брал их основой нравоучительные, сказочно-былинные, патристические темы. Это сближало оперетки Лебедева с русским лубком: и связь с народной традицией, и общепонятность средств, и сатирическое осмеяние враждебного и антипатичного народу. Как произведения нового искусства, они, подобно лубку, были в советский период особым видом политического плаката на злободневные темы, но только для сцены.

Произведения Лебедева 1920-х гг. для сцены близки к лубочной литературе, в частности, произвольным толкованием сюжетов и образов легенды, фольклора («Тун», «Бурань»), иногда пробивающимся духом книжной спекулятивности и сентиментальностью, порой вводимую в текст. Это объяснимо интересами писателя, который начинал свое творчество на русском языке прозаическими произведениями на сюжеты исторических преданий или быличек и сюжетов провинциального быта маленьких поселений, в которых царят пережитки, суеверия, сплетни, пьянство.

Литература

1. Югид туй. – 1927. – № 10.
2. Характерный для литературы коми, как и всей советской литературы, эпохи 20-х гг. мотив: «старые люди – носители всего отжившего».
3. ЦГА. Ф. 3. Оп. 1. Д. 12–03. Л. 43.
4. Страница указывается по изд.: *Лебедев М.* Бөрйём гижөдъяс. – Сыктывкар: Комигосиздат, 1940. – 319 л.б.
5. Пöрьсь тун // Ордым. – 1928. – № 11–12. Впервые поставлена в 1921 г. на сцене нардома силами дер. Корткерос.

Проблема нравственного воспитания личности в современной мордовской прозе

Н.Н. Левина
(Саранск)

Интерес к проблемам нравственного воспитания в семье наметился в мордовской литературе еще в 1920-е гг. в рассказах Ф. Завалишина («Озорник Герасим»), Т. Салмыкова («Поворот найден»), И. Суходеева («Родная сторона») и др. В дальнейшем этой проблематике посвящали свои произведения писатели Я. Пинясов («Шумный брат»), Л. Макулов («Сады цветут»), Ф. Атянин («Богатырская трава»), Ф. Андрианов («Спроси свою совесть», «Вижу зеленый»), Н. Эркай («Алешка», «Новая родня»), К. Абрамов («Девушка из села»), Н. Трёмасов («Нежность волчицы»), В. Мишанина «Люди в дороге» и др.

В ряде произведений мордовской литературы главные герои в силу семейного воспитания формируются как люди нечистоплотные. Так, Захару Рогову, главному герою повести Л. Макулова «Ворон», мать с детства внушила ненависть к новой власти, «христопродавцам» (события 1920–30-х гг.), вследствие чего во время Великой Отечественной войны он становится предателем. Героев Лавгинова (роман В. Коломасова «Лавгинов») и Федора Кунайкина (повесть А. Тяпаева «Огонь на мосту») воспитывали «маменькиными сыночками», в результате они оказались неприспособленными к жизни. Подросток Женя Курочкин из повести Ф. Андрианова «Спроси свою совесть» попал на скамью подсудимых, в чем виноваты его родители, мало интересующиеся духовным миром своего сына.

В некоторых произведениях проблемы нравственности, семьи и брака решаются сквозь призму кризисных семейных отношений (роман К. Абрамова «Девушка из села», повести С. Ларионова «Совесть», Ю. Кузнецова «Подождите ж, быстрые облака...» и др.).

В большинстве же случаев мордовских писателей привлекает изображение силы положительного примера через раскрытие семейных отношений – в утверждении нравственных ценностей, в показе женщины как хранительницы домашнего очага и основного лица в воспитании подрастающего поколения, что свойственно сборникам рассказов А. Щеглова «Помощники» и «Семины каникулы». Формирование человека от рождения до начала трудовой деятельности стало объектом художественного исследования в произведениях С. Ларионова «Детство», Ю. Кузнецова «Колокольчики мои», В. Еремкина «Стряпухины», А. Тяпаева «Соседи», во многих рассказах В. Радина. Нравственные поступки героев, осмысление ими сложных ситуаций через столкновение идей и понимание нравственного долга стали объектом внимания Ф. Андрианова в повестях «Спроси свою совесть», «Если ты вышел в дорогу» и «Вижу зеленый». Необычные судьбы героев, процесс нравственного воспитания детей, воздействие социальной среды на семью Учайкиных изображает Н. Эркай в повести «Новая родня», показывая формирование мировоззрения детей в военное время. Они не по годам серьезны, трезво смотрят на жизнь, несут ответственность за других, за порученное дело, у них проявляются качества заботливых хозяев в ситуации, когда отец погиб на фронте, а вся тяжесть сельскохозяйственного труда и воспитания детей легла на материнские плечи.

Своеобразен характер Мики – маленького «хозяина» семьи Учайкиных. Его ведущими чертами являются трудолюбие, упорство в достижении цели, рассудительность. «Главное – мать жалеет, она женщина», – наставляет он младшего брата.

Удачен образ Марфы Учайкиной. Переживая личное горе, она сочувствует другим людям, принимает в семью чужих детей и делит на всех материнскую заботу и ласку. Поэтому и сумела она привить детям высокие нравственные качества: доброе отношение к людям, готовность помочь нуждающимся, чувство семейной привязанности.

В форме семейной хроники создана повесть-диалогия В. Еремкина «Стряпухины». В первой части «Оставь в наследство доброту» в центре внимания автора – представители старшего поколения семьи – Анна Егоровна и Степан Дмитриевич, заслужившие высшую степень людского уважения. Стряпухины знают, что «доброта добротой множится». Жизненное кредо супружеской пары – доставлять радость родным и близким. Им удалось воспитать своих детей сообразно нормам высокой морали и подлинной человечности, в чем большая заслуга Анны Егоровны, образ которой занимает место в галерее лучших женских образов. От Степана Дмитриевича дети унаследовали честный труд, справедливое отношение к окружающим людям. Стряпухины стремятся оставить на земле добрый след. Этой семье многие по-доброму

завидуют, и недаром многие сельчане дают своим детям наказ: живите как Стряпухины.

На долю семьи выпали большие трудности, связанные и с войной, и с уходом Степана из семьи на какое-то время. Но, как мы узнаем из второй части диалогии «Не остуди сердце свое», где главными действующими лицами является молодое поколение Стряпухиных, дети Анны Егоровны и Степана Дмитриевича выросли нравственно устойчивыми людьми. У них так же, как у матери и отца «есть... крестьянская жилка». Они знают: земля-матушка за доброе отношение к ней умеет одарить человека своими щедрыми дарами. Образы матери-женщины, матери-земли и матери-родины, при всей разномасштабности, вырастают друг из друга и связывают собой диалогию В. Еремкина.

Традиционную проблему «отцов и детей» в ее современном значении исследует В. Мишанина в повести «К своему берегу». Главный герой, Максим Никитович Кулясов, скромный труженик, добродушный сосед, отец трех детей. Овдовев, он остался один, дети давно разъехались. Автор обходит стороной прошлую семейную жизнь Кулясовых, но из повествования ясно, что супруги отдавали детям всю свою любовь и воспитывали их в строгости и в здоровой нравственной обстановке.

На склоне лет герой одинок. Реальность оказалась суровой. Порой ему не о чем поговорить со своими детьми, настолько разными стали их взгляды на жизнь. Особенно трудно отцу понять сына Ваню. Максимке не по душе горделивость сына, его разговоры о роскошной обстановке в квартире, о дружбе с важными людьми. В. Мишанина обращает внимание на то, что многие нравственные ценности, которыми так дорожил Максим Кулясов, стали неактуальными для родных детей, вообще – для современной молодежи. Автор неоднократно акцентирует внимание на различных факторах социальной среды, которые оказывают неодинаковое воздействие на человека, зачастую – не самое лучшее. Одни оздоравливают воспитательную функцию семьи, другие дестабилизируют, порождая проблемы для семьи и окружающей среды.

К морально-этическим вопросам настойчиво обращается в своем творчестве и Ф. Андрианов. Многие его повести широко охватывают и ярко отображают нравственные проблемы современности. Будничные дни подrostков автор изображает в нелегких жизненных ситуациях, раскрывает сложный процесс становления личности, закалки в столкновениях добра и зла, правды и обмана.

Удачей писателя является герой Толик Коваленков (повесть «Вижу зеленый»). Он проходит к пониманию своего места в жизни через трудные испытания. Активно вмешиваясь в жизнь, участвуя в ней «на равных» со взрослыми, герой получает профессию машиниста на железной дороге. В конце повести мы видим вполне сложившегося человека, привлекающего внимание

своей душевной силой, нравственной чуткостью, человечностью поступков. Истоки характера подростка – в окружающих людях, которые помогли ему в сложных жизненных ситуациях. Социально-нравственные проблемы современности автор умело преломляет через сознание подростка.

Проблемы нравственности в мордовской прозе можно назвать «сквозными». Повествуя о месте и значении нравственных начал в современной жизни, прозаики остро решают общечеловеческие проблемы (ответственности личности перед обществом, долга, чести и совести) неотрывно от национального достоинства героев. И это тем более важно сегодня, в эпоху стремительных перемен, переосмысления общечеловеческих ценностей, пропаганды аморального образа жизни СМИ, телевидением, кино. Проблема духовного облика современного человека стоит особенно остро. И обращение мордовских писателей к вопросам нравственного воспитания личности соответствует запросам времени.

Поэтика очерков М.Г. Атаманова

А.В. Камитова
(Ижевск)

В удмуртской художественной литературе Михаил Гаврилович Атаманов известен под псевдонимами *Атаманов-Эграти*, *Эграти Гавир Микаль*. Литературное дарование его раскрылось в таких прозаических жанрах, как дневники, очерки, литературный портрет, эссе и в других. Наше внимание привлекла книга очерков М.Г. Атаманова «Мон – удмурт. Малы мыным вось?» («Я – удмурт. Отчего мне больно?»). Книга вышла в 2007 г., жанр ее писатель обозначил как «очерки-размышления» («*очеркъёс-малтаськонъёс*»^{*}).

Как известно, очерк обладает признаками, присущими как художественным произведениям, так и публицистике, а потому является частью художественной литературы. И мы будем рассматривать их с позиции литературоведения.

Очерки М.Г. Атаманова являют собой образцы синтетического литературно-публицистического жанра, что способствует выражению личности писателя. По своей природе его очерки полифоничны, в них есть сквозные темы и образы, отражающие индивидуальность стиля писателя. Концепция же их строится на религиозной идее, поскольку жизнь

* Некоторые из очерков ранее были уже опубликованы в журнале «Кенеш». Далее в тексте ссылки на это издание даны указанием страницы в скобках.

М. Атаманова связана со служением Богу, в вере он черпает душевные и физические силы, в ней видит спасение человечества.

Тема родного народа, обозначенная в названии книги, – одна из доминирующих. Понимание ее исходит из вечного конфликта добра и зла и раскрывается в общечеловеческом преломлении. «*Мусо анай кылы! Эн сётійськы съод кужымъёслы, тонэ быдтыны, сълмытыны малпанъёслы*» («Мой любимый родной язык! Не поддавайся темным силам, помышляющим тебя уничтожить, растворить» – восклицает автор в очерке «Мон удмурт! Кин мае утча...» («Я удмурт! Кто что ищет...»)) (5). Дуалистическое представление о добре и зле оценивается в свете православного знания: «*Съод кужымъёс адямиез съолыкъёслэсь мозмытскыны уг лэзё, асьсэ пала кыскыны тыршио*» («Темные силы не дают освободиться человеку от грехов, стараются перетянуть к себе» (17); «*Зеч Иворез нокыче съод кужымъёс вормыны оз быгатэ*» («Благуя Весть никакие темные силы не смогли побороть»)) (20). Мы видим отсыл к бинарной оппозиции сакрального – профанного, в системе которой человек мыслит бытие, познает реальность.

Известно, что в очерковой литературе свойственно затрагивать проблемы нравственного состояния «среды» через судьбы героев, характерных для данной среды. Реальные люди в очерках М. Атаманова получают художественное обобщение: автобиографичность и документальность творчески переосмыслены. Каждый очерк писателя – часть его биографии. Такая «правдивость» характерна для поэтики М. Атаманова – очеркиста и выступает в качестве художественной категории.

Документальные фрагменты в авторском восприятии обретают дополнительный объемный и многозначный эстетический смысл. Художественный метод описания героев дает возможность выявить глубинные, духовные начала каждой личности: «*Пёзись пурты кадь*» («Словно кипящий котелок») – авторская оценка героини Риты (очерк «Поездын. «Бен» палась удмурт кенакен пумиськон» – «В поезде. Встреча с удмуртской женщиной из местности, где говорят «бен»)) (10); или другое сравнение: «*Лы вылэ ку кыскемын кадь*» («словно на кости натянули кожу») (10). Поступки ряда очерковых героев описываются сквозь призму православной веры: «*Кемалась кулйзы ни Насьта апай, Анна апай, Параска апай, солэн Роман пиез но. Тууж умоесь адямиез вал, зеч ужъёс лэсьтыса улйзы. Та дуннеысь пумитам тодмоосы, анай-атайёсы, вань выжы-кумыосы Инмарлэн Инмысь Эксейлыказ пырыны мед быгатысалзы но музъем вылэ улыны кылем съолыко муртъёс понна мед вёсяськысалзы*» («Уже давно нет на свете тети Насти, тети Анны, тети Прасковьи и ее сына Ромы. Очень хорошими людьми были, жили праведно. Знакомые, которые повстречались мне на

пути в этом мире, родители, все родственники пусть окажутся в Божьем Царствии Небесном и пусть молятся за грешных людей на земле») (17). «Портретная галерея» представляет читателю разные черты характера удмуртского народа.

Тема родного народа неразрывно связана в очерках с домом, с удмуртским краем: «*Азыпалан – дор. Удмурт шаере, анай-атай музьеме*» («Впереди – дом. Удмуртский край, родная земля») (22). Творческий принцип М. Атаманова – отображение жизни, увиденной глазами человека, до глубины души любящего свой народ, родной язык, удмуртскую землю: «*Берло дыре сюлмам малпан чабъяське: мар понна мон та калыкез сюлмы вӧсь луйтозь яратыны, со понна чигиськыны кулэ?*» («В последнее время скребёт душу мысль: за что я должен любить этот народ до боли в душе, переживать за него?») (93).

Мирочувствование повествователя проникнуто болью «*сюлмы кесяське, бӧрдэ*» («сердце/душа кричит, плачет») (37), «*мыным вӧсь, туж вӧсь*» («мне больно, очень больно») (39), «*удмуртлыкез яратись сюлмы чутрак вӧсь луылӓз*» («сердцу моему было больно, как человеку, любящему свой народ») (71), «*сюлмы чигиськиз*» («сердце оборвалось»), «*вкышьгъась сюлмы*» («всхлипывающее сердце») (81), «*сюлэм вӧсь луэ*» («на сердце тяжело») (92), «*Сюлэм висёнэз, бӧрдонэз но кинлы ке вераме потэ уго*» («Своими внутренними волнениями, своей печалью хочется с кем-нибудь поделиться») (4). Нетрудно заметить сосредоточенность внимания писателя на своих переживаниях, мыслях, в которых боль (*вӧсь*) выступает как ключевая лексема, одна из лейттем. Слово «*вӧсь*» («боль») на удмуртском языке омонимично. За ним закреплены два значения: боль/больно и религия/вера/вероисповедание. Оба этих значения актуальны для очерков М. Атаманова. Неслучайно М. Атаманов выносит это слово в название книги. Это – интересная находка писателя. Ресурсы родного языка помогли ему создать поэтику текста в игровой форме и выразить одно из сквозных чувств книги – тревогу за судьбу родного языка. Автор влюблен в красоту и выразительность своего языка: «*Удмурт кыл мон понна дунолӓсь но дуно, мусолӓсь но мусо! Одӓг нунал но удмурт кыл-куаратӓк ой улысал*» («Для меня удмуртский язык дороже всех, милее всех! Ни дня не проживу без удмуртской речи») (3); «*Со (анай кыл) ошмес ву кадь дун-чылкыт, быдӓым крезь сиос вылын кылдэм чур кадь небыт но жингрес, чечы кадь ческыт, Кам шур кадь паськыт но мур...*» («Он (родной язык) чист, словно родниковая вода; гладок и звонок, словно строка, рожденная на струнах великих гуслей; сладок, как мед; необъятен и глубок, словно Кама-река...») (4). А «языковое отчуждение» в его восприятии символизирует утрату нацией своей истории, а

человеком – родины-матери; разрыв «единого начала», связующего разных людей в народ [Зайцева, 2009, с. 30].

Автор тянется к «родным» по национальному определению людям: «*Ойдо удмуртӓсты утчаны мыном*» («Давайте пойдем искать удмуртов») (8). В ситуации незнакомого пространства этнический признак становится определяющим: «*син шорам удмуртлы укшась тусбууй шедиз*» («мой взгляд остановился на человеке с внешностью удмурта») (8). Определение «удмуртский» для него синонимично определению «родной». «*Удмурт луэмме ой ватылы*» («Не скрывал, что я удмурт») (4) Ощущение родственности в разных ситуациях воодушевляет автора: «*Одӓгезлэн офицерлэн паспортсыстыз «удмурт» гожтӓмез син шорам йӧтӓз. Таре мон дӓсьтӓсь кариськыса юасько*» («В паспорте одного офицера я увидел запись «удмурт». Теперь я уверенно спрашиваю») – пишет в очерке «Армиын. Удмурт офицерен пумиськон» («В армии. Встреча с удмуртским офицером») (6). В некоторых очерках описывается социальная и национальная особенность жизни удмуртского народа, проживающего в разных местах России. «*Мыло-кыдо калык улэ вылэм татын*» («Оказывается, здесь проживают добродушные люди») – размышляет автор о «кировских» удмуртах (7). Везде и всюду его окружают герои-удмурты «*Чус улэм песьямы Москва вокзалысен люкиськытозямы ымзэ ӧз ни ворсалля. Анай кыл уго, со анай кыл. Ас калыкеныз но ялан огазын улыны ваньмызлы уг кылды*» («Тихоня-дед уже не умолкал до тех пор, пока не пришлось расстаться на Московском вокзале. Родной язык – это родной язык. Не всем суждено жить среди своего народа») (12). «*Удмуртлыктэ ке уд ватӓськы, котькытӓсь но удмуртэз пумитаны луэ вылэм*» («Если не скрываешь, что ты удмурт, оказывается, всюду можно встретить удмурта») (13).

Особым образом в его очерках раскрывается православно-христианское мироощущение. Вероисповедание писателя является мировоззренческим феноменом, психологической установкой и идейно-художественным стержнем книги. Ключевые эпизоды произведений связаны с православными темами и образами. Здесь и образы храмов, и фрагменты церковных ритуалов, и ссылки на Священное писание и житийную литературу, и высокая частотность лексем *молитвы, моления*. Каждый из этих образов и тем ассоциативно развертывается в пространстве книги. Они пронизывают творчество писателя, выступая в качестве вектора, направленного на предупреждение человечества о глобальной катастрофе и призывающего людей к духовному оздоровлению. Предчувствие автором трагедии носит национальный и общечеловеческий масштаб.

Образы православных храмов – не только реальный объект в географическом пространстве. Это и символ прекрасного, святого, вечного,

символ единения людей. Художественное творчество – одно из «орудий борьбы и противостояния» отчуждению от веры и низменным морально-этическим установкам людей.

Вопрос веры поднимается в очерке «Грек музьем. Афонин удмурт монахен пумиськон» («Греция. Встреча в Афоне с удмуртом-монахом»). М. Атаманов вдохновенно повествует читателю о легендарных деяниях апостола Павла, чтобы на этом фоне рассказать о служении Богу главного героя очерка, о его преданности удмуртскому народу в чужеземной стране.

Фрагменты церковного действия отражены в других очерках М. Атаманова: «*Курадзытыса вием святой Пантелеимонлэн сисьмысьтэм мугор люкетэз – йырыз азын – молебн мыйнз; артэ ик сылнз Афонин быдэс даурзэ вöсьяськыса ортчытэм, алигес святойёс радэ потэм Силуан монахлэн сисьмысьтэм мугор люкетэз. Йыбырттыса ми соосты чупамы*» («Перед нетленным телом святого Пантелеимона, пытками убитого – перед его головой – проходил молебен; рядом находились нетленные мощи монаха Силуана, недавно возведенного в ранг святых, вся жизнь которого прошла в Афоне в молении. Поклонившись, мы приложились к их мощам») (21). Церковно-религиозные образы и мотивы важны для понимания общего смысла очерков. Художественное воплощение «людей веры Христовой» представляет особую ценность для литературных образов. В подобных картинах заложены нравственные вопросы человечества. Параллельное изображение двух миров – с верой в Бога и без веры в Бога («*Инмарез тодытэк улнсьёс*» – «Бога не ведающие») (37) – одна из стержневых концепций книги. Контраст духовных и бездуховных устремлений героев отражает противоречие современного состояния жизни, всего российского бытия.

В очерках Атаманова постоянно ощущение надвигающейся катастрофы, связанное с гибелью первозданного. Новая жизнь выстраивается по «абсурдной логике», при которой утрата основы бытия становится привычным явлением: «*Удмурт шаерамы вьлэ улон вордске веськрес кызо нолэсьёстэк, ческыт ошмесьёстэк, синкыли кадь чылкыт шурьёстэк <...> удмурт кузётэк, удмурт кылтэк... Тыныд вöсь өвёл-а? Мыным туж вöсь...*» («В нашем Удмуртском краю зарождается новая жизнь без грациозных елей, без сладких родников, без рек, чистых, словно слезы <...> без хозяина-удмурта, без удмуртского языка... Тебе разве не больно? Мне очень больно...») (37). Тревожные ощущения автора связаны с кризисом культуры, преобладанием в ней деструктивных (разрушительных) тенденций. Первородная чистота бесследно исчезает с лица земли, человек засоряет лоно природы цивилизацией: «*...сьöсь сьолэмо адямиослы... курадзыса бызись чебер шурез эшишо но ёсикатытэк пасьтана вöлдйськем*

городэ улон коркаос пуктылыны öз ни сторы» («...люди, с волчьим/хищным сердцем... еще сильнее задушили мучительно текущую красивую речку, не найдя места для строительства домов в широко раскинувшемся городе») (37). В хаотичном мире цивилизации рождается сорная растительность: крапива, полынь/лебеда, американский клен как намеки на вырождение природы. Это – катастрофичность движения истории, обрабатывающая культуру в хаос. Взгляд повествователя обнажает зыбкость мироздания. Губительное начало проникает не только в материальное, но и в духовное. Сложившаяся ситуация формирует новый статус художника. Поскольку мир утратил привычный порядок бытия, то ответственность за устойчивость мира возлагается на писателя. Он открывает возможность обретения стабильности через Бога. Бог – начало и конец, создатель и творец существования чего бы то ни было: «*Дунне Кутйсь Кузё-Инмаре, Тынад кяд улонлэн усьтонэз*» («Господи, Владыка, в Твоих руках ключ от жизни») (57), «*Инмарен сётымтэ эзелез бырьем*» («выбрал себе смерть, не данную Богом») (50), «*Инмар утиз*» («Бог сберег») (59), «*Инмар монэ татчы Ачиз паймымон амалэн ваиз*» («Бог Сам меня сюда привел чудным образом») (67).

С острой фабулой произведения соединяются глубокие лирические и философские раздумья о жизни: «*Карьян нолэсэ, мар тонэн каризы?*» («Несчастный мой лес, что с тобой сделали?») (26), «*Эй, адями, адями! Аслэсьтыд улон вайдэ кораськод, лёгиськон музьемдэ саптаськод...*» («Эх, человек, человек! Свою жизнетворную ветвь разрубаешь, на проторенной земле гадишь...») (26). Любовь писателя к родному народу, к родине пронизана нестерпимой болью. «*Жальзылы чиданы уг лу, сьолэм вöсь луэ*» («Нестерпимо жалко, сердцу больно» – искренне признается повествователь, описывая борьбу деревьев за жизнь) (32).

Отсюда один из константных мотивов – молитва. В ней заложен сакральный смысл. Прямых цитат автор избегает, но нетрудно заметить присутствие в очерках особой молитвенной интонации. Молитвенные формулы звучат от лица автора: «*Инмаре, юрты, удмурт вöсьяськысьёс но дунне вьлэ мед вöлмозы, милям калыкмы уродэсь сьöлыкьёс пöлы медаз быры*» («Боже, помоги, пусть верующих удмуртов будет больше на земле, пусть наш народ не пропадет в тяжких грехах») (21). Эта миссия в очерках отведена автору и по роду его деятельности, и как следствие осознания им духовной истощенности человечества, в целях духовно-нравственного совершенствования общества.

Очерки М. Атаманова пронизывает связующая нить между человеком и Богом, она гармонично вплетается в ткань произведений. Воззвание к Богу обнажает тонкую душевную организацию автора: «*Сьолэм-*

шугьяськонме Инмар кылйз, лэся) («Кажется, Бог услышал мою тревогу/ молитву»), *«улон нуналъёссэ Инмар ялан сётэ на»* («Бог все еще дарует мне новый день») – говорит 94-летний человек (11).

Сказанным обусловлен и определяется лирический характер повествования – чувственность в переживаниях, в настроениях. «Для публицистического творчества Михаила Атаманова характерен “лирический тип познания”» – пишет исследователь [Зайцева, 2006, с. 109–110]. Нередко пейзаж передает мягкость и тонкость эмоционального начала: *«Уго макем чебер, шулдыр но мусо асьмелэн Удмурт улосмы»* («Красив, радостен и мил наш Удмуртский край») (4), *«Чагыр инбам, чылкыт омыр, нош Эгей зарезысь ву синкыли кадь чылкыт, вож марзан кадь чебер, эзьлыса тулкымьяське»* («Голубое небо, чистый воздух, а вода Эгейского моря чиста, словно слеза; красива, словно бисер; волны спокойны») (21).

Субъектный анализ очерков М. Атаманова позволяет увидеть глубину авторского осмысления как отличительную их черту. Особенность поэтики очерков М. Атаманова заключается в том, что он является частью своего текста, выдвигается до значения действующего лица. Позицию автора наиболее полно воплощает личный повествователь. Обязательной чертой предстает тесная связь изложения с авторским чувственным восприятием действительности.

Специфично восприятие и изображение пространства в очерках М. Атаманова. Обращает внимание его разнообразие. В одних случаях описывается топос с помощью парных противопоставлений: лесное пространство (*нюлэс дунне* – лесной мир) противопоставлено большому городу (*бадзым город*) (25), красивый лес – нервозному шумному миру современности: *«Шулдыр нюлэс дуннеысь потйськод но туалала улонлэн дыбыртйсь, дыртйсь, шалтыртйсь, керзегьяськись дуннеяз вуиськод»* («Выйдя из красивого лесного мира, попадаешь в грохочущий, спешащий, шумный, нервный мир современности») (25), гармоничный миропорядок – цивилизационному хаосу; красота – уродству: *«чеберлыклен лек кужымен ваче норьяськыны кужымеэ уг тырмы, уг но пумитьяськы, дыр, – со йдоно ук, жузиськон-ожмаськон понналы вордскемын овёл»* («у красоты недостаточно сил для борьбы со злом – она величественна, не рождена для борьбы») (34). В других – автор обращается к религиозно-мифологическому аспекту пространственной темы, которая проявляется в поэтике творения: *«Инмарлэн кылдытэм чылкыт дуннеез»* («Созданный Богом девственный мир») (24), где на первый план выходит тема созидания среды как Вечности. В эту плоскость гармонично вплетается пространство церкви, олицетворяющее собой духовное, светлое начало: *«Тауз дэлето, вёсьяськыса, дун-чылкыт луыны тыршыса улон»* («Это жизнь

благодатная, молитвенная, невинная») (25). Нередко топографическая точность пространства оценивается взглядом повествователя. *«Сюлэмлы кельшисьтэм нимо инты»* («Сердцу негожее место») – определение лесного участка, расположенного в районе Ижевска, известном как «Пеньки». Дорога и монастырь – это пространства, общие для героев очерков, в них происходят встречи и расставания. Переплетение исторических слов времени расширяет публицистическое пространство очерков.

Литературная сила очерков М. Атаманова связана с широким использованием средств художественной выразительности. Сравнения, символы, аллегории, олицетворения вкуче создают художественную выразительность, эстетическое переживание и восприятие: *«Синкыли кадь чылкыт ву»* («Вода чиста, словно слеза») (10), *«Черк йльёс, гырлы шуккон интыос, киросьёсын купольёс шунды шорын зарни кадь чияса-пиштыса уло»* («Купола церквей, звонницы, кресты на куполах переливаются на солнце, словно золото») (16), *«Муш умортоын кадь, вокзал пушкын гуж-жс! вазе»* («На вокзале шумно, словно в пчелином улье») [Атаманов, 2007, с. 8], *«Одйг кырзан гур гожъясен но кылдытыны луонтэм тылбурдо гур – быдзым нюлэс симфония – удмурт нюлэскын чузьяське – сое сак кылзыны, сюлмад пыртыны быгаты гинэ»* («Ни один композитор не в силах создать птичий напев – великого леса симфония – звучит в удмуртском лесу – ты только внимательно прислушайся, прочувствуй всем сердцем») (23); *«жужытысь, веськресэсь лысо писпуос жильтыр-жильтыр кускылиосынызы йырзэс ин пала выльёе жэуто, бурдъёссэс-вайёссэс озгы борды озгы жэсито»* («высокие, стройные хвойные деревья с множеством шишек тянутся своими макушками к небу, свои размашистые ветви поджимают к стволу») (24), *«сюй пушкысь губиос нырзэс мычо»* («из-под земли выглядывают грибочки») (23).

Как видим, очерки М. Г. Атаманова объемны. За поведанной автором историей стоит обобщенная действительность, обобщенные контуры времени, которые порождают глубокие размышления о времени, об извечном противоборстве двух начал, о судьбе и жизни. Образностью своей эти произведения тяготеют к художественной прозе, глубиной мыслей – к философско-публицистическому труду. Сопряжение художественных и публицистических (очерковых) начал*, стало стилиевой доминантой очерков М. Атаманова, отмеченной печатью своеобразия его

* «Произведения М. Атаманова, являясь чем-то средним между «исследованием и рассказом», тяготеют все же к жанрам художественной прозы, отличающимся выразительной образностью, имеющим фабульное повествование о жизни героя, которому дается индивидуально-типизированная и социально-психологическая характеристика» – размышляет исследователь Т. Зайцева (Указ. соч.: 29).

мысли. Эпическим подходом определяется многомерный мир и активное авторское начало. М. Атаманов создал произведения в соответствии с собственными жизненными ощущениями и мировоззренческой логикой. Обращение удмуртского писателя к очерковому жанру можно объяснить его стремлением к активной жизненной позиции: объективности и документальности, сближению искусства и науки; поискам новых литературных форм, которые, не будучи стесненными жанровыми канонами, могли бы отражать меняющуюся историческую действительность в синтезе с философскими размышлениями автора.

Литература

1. *Атаманов-Эграпи М.* Мон – удмурт. Малы мыным вӧсь? – Ижкар, 2007. – 104 б.
2. *Зайцева Т.И.* Размышления о литературном творчестве отца Михаила // *Зайцева Т. И.* Современная удмуртская проза (1980–2000-е гг.): Научное издание. – Ижевск: Удм. гос. ун-т, 2006. – С. 106–111.
3. *Зайцева Т.И.* Удмуртская проза второй половины XX – начала XXI века: человек и мир, эволюция, особенности художественного воплощения: Автореф. дисс. ... д.ф.н. – Саранск, 2009. – 41 с.

Источник жизни земной и вечной

Н.Г. Ермолаева
(Ижевск)

26 февраля 2010 года состоялся 17 съезд писателей Удмуртии, на котором мне разрешили поприсутствовать. Сразу объявили, выступать имеют право только члены Союза. Покручинилась про себя, что отказывалась стать членом, когда предлагали, – и неоднократно, еще при Семене Самсонове: уже имела тогда и книги и публикации в разных журналах. Еще раз горько пожалела, что нет Алексея Ермолаева – он бы выступил, как всегда, неординарно и убедительно.

Апофеозом для печали явилось некое выступление о том, как высочайше ценят удмуртскую литературу известные московские писатели, предпочитая ее татарской, чувашской, марийской и прочим провинциальным. Опечалило, что это неправда. На презентацию удмуртской литературы в Москве по случаю 75-летия никто из известных писателей не пришел и ни одного печатного отклика не появилось. Об отсутствии интереса к удмуртской литературе свидетельствуют другие участники юбилейного ее парада в Москве. Да и телезри-

тели Удмуртии видели репортаж местных телевизионщиков из пустого зала. Беда, однако, не в этом. Беда в том, что, если литература объявляется достигнутой совершенства, а все писатели гениальными, то им двигаться дальше некуда. Разве что почти по-ленински: два шага назад, шаг вперед; снова два шага назад, шаг вперед... Остался Союз писателей Удмуртии на одряхлевших, обветшалых рубежах; не захотел сбросить лохмотья и надеть новый костюм.

С сокрушенным сердцем сижу дома. Мне требуется в моей удрученности нечто необычайное, благодатный луч в красно-желто-зеленом озарении пасхальных цветов. И такой луч света явился – в виде подаренной через два дня Михаилом Атамановым его книги «К источнику жизни» – «Улонлэн ошмесэз доры» (Ижевск, УдГУ, 2008). Стало возможно жить дальше, прикоснувшись к этому источнику, прибавившему сил.

Естественно, я не могу не выразить своего мнения об этой книге и ее авторе. Книга составлена из вопросов известных в республике деятелей культуры на самые разные темы: философские, богословские, исторические, современной жизни и политики – и ответов на них протоиерея, переводчика на удмуртский язык священных писаний, христианского проповедника и одновременно доктора филологических наук, члена Союза писателей России Михаила Гавриловича Атаманова.

Не дочитав книгу до конца, снова, снова и снова возвращаюсь к ее началу, к беседе с Владимиром Владыкиным, будто заново перечитываю запавшие в душу страницы. Конечно, не вопросы Владимира Владыкина, самые элементарные и простые. Душа моя требует нового и нового прочтения прекрасных страниц, начертанных рукой Михаила Атаманова. То, что мне нужно сейчас, чтобы в сумбуре чувств понять, для чего жил мой муж Алексей Ермолаев, почему так страстно любил свой удмуртский народ (в результате и я полюбила), почему так беззаветно тратил свою жизнь на творчество поэта Флора Васильева. Да ведь не только в память о былой дружбе, а ради какого-то высокого идеала. Вспомним знаменательные слова Михаила Ломоносова, совершенно в Удмуртии не употребительные: «Может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российская земля рождать». Может рождать и Удмуртская земля своих гениев, таких как поэт Флор Васильев. Ради доказательства этого не пожалел Алексей Ермолаев двадцати семи лет упорного труда. И продолжал бы его, если б еще жил. В московские студенческие годы он не искал развлечений, как многие студенты, а все свободные от учебы вечера и воскресенья жил в архивах Ленинской библиотеки среди книг репрессированных удмуртских писателей, чтобы потом воскрешать их из небытия; через свои статьи-портреты, через других – редакторов, литераторов, кому давал поручения, будучи главным редактором издательства «Удмуртия», не гонясь за собственной славой и наградами. Да какие награды, лишь тернии были на всем его пути.

Терниями усыпан и путь Михаила Атаманова. Но о них он вспоминает лишь изредка и вскользь. Самозабвенно, увлеченно открывает истоки своей подвижнической жизни. Они – из детства («Все мы вышли из детства», – вспомним М. Горького). Впечатлительная душа ребенка сохранила воспоминания о тяжелом крестьянском труде, которым жили отец, мать, все родственники, все соседи. Который, однако, приносил радость и удовлетворение, если давал свои плоды. О тяжелом послевоенном детстве с непомерными обязанностями по дому, по хозяйству, по участию в колхозных делах, с отсутствием игрушек, сладостей, да и просто достаточного питания. Но это же детство оставило и благодатный след в дальнейшей жизни сознанием причастности к миру взрослых, ощущением их всеобъемлющей любви, взаимопомощи и поддержки в нужный момент всех вокруг (чего мы теперь лишены). А красота и приветливость природы, ее лугов, полей, речки, леса, даривших ощущение вольной воли, красочность народных праздников и обычаев, вера в светлое будущее заряжали энергией жить, силой трудиться во имя этого будущего – не для себя, а для детей. Энергия труда и ведет Михаила Атаманова по жизни через препятствия, ему чинимые, через ямы-ухабы, к свершениям творческим, христианским, человеческим. Христианский тезис: «Только тот, кто любит свой народ, может любить другие народы», – естественно и зримо открывается читателю.

Продолжением темы любви к своей нации, к своему языку, к родным людям, местам, земле, любви, впитанной с молоком матери, бесконечно трудолюбивой и доброй, с наставлениями отца, вернувшегося с войны инвалидом, но не утратившего веры в торжество справедливости и разумного устройства жизни, с разлитой вокруг человеческой добротой и отзывчивостью, – продолжением темы такой любви является беседа с Александром Шкляевым. Тут вопросы уже более сложные, общественно значимые, философские. И опять откровенные, ничего не утаивающие ответы Михаила Атаманова. О студенческих комсомольских годах, о научной и литературной деятельности во время работы в УдНИИ, о том, как раскрывались пред ним нюансы отношений народа и руководителей, стоящих над ним, особенно пришлых, чужеземных, как эти открытия повернули его на путь религиозного служения, церковного. Хотя и на этом пути не кончились его житейские и душевные страдания. Читаю: «Мне уже очень неуютно здесь жить, но я не думаю и никогда не думал уезжать в чужую страну, к чужому народу, не хочу быть чужестранцем, хотя и на Богом данной, на родной земле современные правители превращают нас, удмуртов, в чужеземцев, в изгоев». Изгоем был и остается после смерти мой муж Алексей Ермолаев, удмуртский литературовед и публицист. Изгоем остается, все-таки остается изгоем гений удмуртской земли Флор Васильев. В изгоя превратили меня. Но я остаюсь на этой земле, которой отдала более

пятидесяти лет самоотверженной работы. Остаюсь вплоть до встречи с моим Алексеем в мире ином.

В чужую страну уехала моя сестра с семьей. Сообщает мне, как легко и комфортно ей теперь живется, какое моральное и финансовое удовлетворение испытывает от возможностей отдыхать в роскошных отелях на берегах морей и океанов, посещать Париж или Лондон, о чем когда-то мечтала. Я в ответ осуждаю ее, призываю вернуться в Нижний Новгород, где пока еще сохраняется ее квартира и дом в деревне. Но она уже не хочет «вкатывать» на земле и «до упаду» делать заготовки на зиму, без которых ее семья не могла прожить; не хочет мучиться от невозможности съездить не то что в Париж или Лондон, а просто в столицу нашей родины Москву, совсем рядом от Нижнего Новгорода. Я ей читаю теперь выдержки из книги «К источнику жизни»: «Радость без мозолей не дается», «Беден не тот, кто мало имеет, а тот, кто много хочет», «Сколько Бог дает, столько мне и хватает». Крылатыми атамановскими выражениями пополняется мой запасник.

Примеры преодоления испытаний, которые я черпаю из книги «К источнику жизни», позволяют и мне преодолевать испытания. Было так в жизни Михаила Атаманова. Институт перевода Библии в Хельсинки пригласил его для работы над переводом четырех евангелий. С наступлением вечера кто-то невидимый начинал стучать, все громче, вокруг дома, под дверь, по подоконнику, наконец грохал в углу комнаты, по столу; днем невидимо с шумом, с треском ходил по крыше. Мешал боговдохновенному делу. У меня подобное начало происходить в ноябре 2009 года. Темнело, и в комнате начинался стук, взрывчики чего-то несуществующего, шелест по потолку, стенам. Меня это отнюдь не пугало, просто казалось странным. С книгой «К источнику жизни» в руках я поняла: некая черная душа, не солнечная и не звездная, не принятая светлым миром и пытающаяся оттолкнуться от мира тьмы и ужаса, пытается привлечь мое внимание, добиться моего прощения. А я говорила человеку при земной его жизни, что прошу все огромные злодеяния против меня, если попросит прощения. Не попросил. А теперь я твердо сказала: «Пока жив был, надо было прощения попросить. Теперь я не прощаю, и ты лишь во власти Божьей». А ведь сказано: «Что прощено на земле, прощается на небе». По-христиански ли я поступила? Может, нет. Но в данное время я не могу иначе.

Поверят ли мне? Но я пишу совершенно честно – и раньше не умела врать, а уж сейчас тем более: все стуки и шелесты в моей комнате прекратились, полная тишина и днем и ночью. Разве что слабо доносится шум машин и трамваев с улицы. Михаилу Атаманову избавление пришло после усердных молитв. Но я не такая праведница, не так терпелива и мужественна.

Мысленно повторяю вопрос к Михаилу Атаманову, заданный Александром Шкляевым: «Церковь учит, что всякая власть от Бога... Вы не чураетесь

политики, когда видите, что власти теряют всякую меру в своих притязаниях. Чем оборачивается для Вас Ваше бесстрашие? Чувствуете ли Вы ответный удар?». И удовлетворенно читаю: «Мой ответ: если в такое страшное античеловеческое время и я буду молчать, как молчит, спивается и гибнет народ, когда появляются из среды интеллигенции, чиновников иуды, предающие будущее своего народа, то камни возопиют... Молчать в такое время – это истинное предательство всего святого. Как говорят святые отцы, молчанием предается Бог».

Михаил Атаманов действительно бесстрашно критикует самых высоких нынешних господ и правителей. Кого бы и я хотела покритиковать, но в своей книге «Алексей Ермолаев известный и неизвестный» смягчила принародные высказывания своего героя об этих людях, убрала имена. Теперь об этом жалею. Михаил Атаманов примером высокого служения людям видит живших на земле и оставшихся живыми в памяти народной и в молитвах Иоанна Крестителя, Серафима Саровского, Николая Чудотворца, Александра Невского, Илью пророка... Узнаю из его книги пусть немногие, но удивительные факты из жизни святых, подвижников. Я много читала философской, религиозной, мемуарной литературы. Но Михаил Атаманов, это очевидно, больше. Жития святых позволяют ему сделать такое заключение: «Человек создан, чтобы творить, делать, созидать, в том числе и бороться против зла, несправедливости, не преступая заповедей Божьих» (десять извечных заповедей мы все знаем). Такое заключение может сделать каждый, считает он, если возьмет в руки библию и узнает, как жили еще ветхозаветные пророки. И сейчас, две тысячи лет спустя, как к живому, обращаемся мы к Иисусу Христу. Всем бывает ответ. Одним как Воздаяние, другим как Возмездие. Одним – мгновенно, другим – через годы, через десятилетия. Потому что, утверждает Михаил Атаманов и убедилась я, Господь каждому дает время раскаяться, чтобы найти путь к Богу. А путь отыщется, если станешь честным и искренним перед своей совестью, перестанешь жонглировать своими и чужими мыслями и чувствами.

Михаил Атаманов часто прибегает к Богу с благодарением за малые радости и за большие испытания. Всегда к месту и ко времени. Всегда – это ощущается – предельно искренне, с открытой душой. Не каждый, и не десятый, и не сотый, может, и не тысячный могут вот так раскрыть свою душу и перед Богом, и перед людьми, когда каждое написанное слово или как меч острый («Я пришел как меч острый», – сказано Христом в одном из Евангелий), или как благовонное миро. Уверена, искренность и отважность, готовность принять назначенное Богом автора книги растопят равнодушие к окружающему бесчеловечию многих читателей. «Бойтесь равнодушных, – призывал писатель – ровесник Октябрьской революции – Бруно Ясенский. – Это с их мол-

чаливого согласия совершается все зло в мире». (Цитирую по памяти эпиграф к роману «Заговор равнодушных», опубликованному в 1956 году.) Я бы добавила по-современному: «Бойтесь циркачей-эквилибристов ментального плана».

Рядом с Михаилом Атамановым раскрываются передо мной давно знакомые, но недостаточно знаемые люди, – в процессе своих интервью: Любовь Тихонова, Людмила Айтуганова, Татьяна Зайцева, Александр Шкляев, Галина Романова. И другие, и другие. Беседа с Галиной Романовой практически завершает книгу. В предисловии к ней Александр Шкляев пишет «о Г. Романовой, которая провела свою беседу в жестко конфронтационном стиле». Меня порадовало, что не побоялся Михаил Атаманов настырных и каверзных вопросов Галины Романовой, добирающейся до глубинных тайн разных религий, и дал достойные ответы. Порадовало, что журналистка и поэтесса так глубоко вникла в предмет и показала в нем обширные знания. Тысячи верующих и не верующих ни во что задаются вопросами: о смысле той или иной религии, о сходстве их в каких-то моментах и о расхождениях, о сакраментальном в христианстве, иудаизме, буддизме, исламе, о языческих традициях – сохраняющихся еще и в среде удмуртов, о современных магах, экстрасенсах... Вопросы стоят – значит, на них надо отвечать. Совершенно совпадают мои давно сложившиеся взгляды со взглядами Михаила Атаманова на таежную деву-провозвестницу Анастасию, придуманную разорившимся бизнесменом Вл. Мегрэ, чтобы через рекламные книги о ней и ее талисманах в виде кусочков «звонящих» кедров поправить свое финансовое положение, на другую спасительницу мира Марию-Стефанию, приехавшую в Ижевск с лечебными сеансами, на удмуртского доктора и экстрасенса Поликарпа Князева – героя многих ижевских телепередач, на Порфирия Иванова с его языческой «деткой»... Невозможно перечислить все затронутые темы. Можно с интересом о них прочитать. Так важно и значимо, когда оба собеседника раскрывают себя достойно и искренне.

Наверно, я не уловила все нюансы беседы на удмуртском языке. Но, несомненно, уловила ее суть. Половина бесед, составляющих книгу «К источнику жизни – Улонлэм ошмесэз доры», протекает на русском языке, половина – на удмуртском. Двухязычие обеспечивает книге широкую аудиторию удмуртских и русскоязычных читателей. У Михаила Атаманова авторский язык (и русский и удмуртский) как будто прост, без вычурностей, без конструктивистских построений, но так емко и выразителен. Некоторые образные выражения сделали бы честь любому писателю. От страницы к странице удивляюсь: я бы так не смогла выразить мысль. Хотя я и занималась художественными переводами с удмуртского на русский язык и много маялась над образностью и одновременно простотой речи. То и другое так легко далось Михаилу Атаманову.

Закрываю книгу, чтобы потом снова открыть и заново прочитать. Понимаю благодарно, что она дает утешение и надежду. Есть путь, идя по которому, можно обрести помощь и свет после черного туннеля жизни, оказаться на светлой дороге добра. На пути к Богу, который слышит нас. Ставлю точку под своими размышлениями 11. 3. 2010. И смотрю, когда книга «К источнику жизни» была подписана к печати: 11.3. 2008.

Произведения русской литературы на страницах молодежных газет Удмуртии в 1920–1930-е годы

**Г.И. Старкова
(Ижевск)**

В условиях совместного проживания русского и других народов на территории России естественным было влияние русской литературы, как наиболее развитой, на формирование национальных литератур малых народов. Литературовед К.Л. Зелинский отмечал, что «выработка многообразных национальных форм братских литератур, формирование новых литературных языков... – все это происходило в условиях широчайшего использования опыта русской политической и художественной литературы...» [1, с. 19].

Об этом писали зарубежные литературоведы Ж.-Л. Моро и П. Домокош, удмуртские ученые (А.Н. Уваров, Ф.К. Ермаков, Н.В. Витрук и др.). Так, А.Н. Уваров отмечал, что «начало национальной литературы связано с явлением трансплантации – переноса русской культуры на удмуртскую почву» [2, с. 5] в целях обращения удмуртов в православие в XVIII в. Можно говорить о давних русскоязычных традициях письменности среди удмуртов, прежде всего эпистолярной литературы [Там же. С. 8].

Еще учась в Казанской учительской семинарии, удмурты прикоснулись к русской литературе. Так, Д.И. Корепанов (в будущем основоположник удмуртской прозы Кедра Митрей) в автобиографической повести «Дитя большого века» называл и цитировал многих выдающихся русских прозаиков и поэтов [3]. Представляя жизнь молодежи в удмуртской деревне, Кедра Митрей писал: «Русских нет тут, но поют большей частью русские песни: «Александровская береза», «Полна, полна моя коробушка», «По улице мостовой».

Литературовед Ф.К. Ермаков рассмотрел наиболее характерные формы взаимосвязей русской и удмуртской литератур и воздействия творчества ведущих русских писателей на развитие и удмуртской литературы [4]. О роли «национального фольклора и русской литературы, главным образом А.С. Пушкина,

в зарождении удмуртской детской литературы в дооктябрьское время» сообщает «История удмуртской советской литературы» [5, с. 173].

Молодежь Вятской губернии, в состав которой до 1921 г. входила территория Удмуртии, знакомилась с русской литературой на страницах московских и петербургских журналов, выписываемых в фундаментальные и учебные библиотеки, например, Глазовского высшего начального училища («Нива», «Юная Россия», «Родник» и т.п.) [6]. До сих пор в Удмуртии не исследована роль периодической печати в освещении фактов и деятельности представителей русской культуры и литературы, как это сделано, например, в Татарии [7]. И совсем недостаточно оценено значение детской и молодежной печати не только в плане информационном, но и как средства овладения удмуртскими писателями литературным мастерством.

На начальном этапе нашего исследования важно зафиксировать факты самого явления, которые в дальнейшем послужат основой для выявления каких-либо зависимостей и закономерностей. В частности, нами была предпринята такая попытка на материале газетно-журнальной периодики 1920–1930-х гг. [8].

Русскоязычные газеты Удмуртии в 1910-е гг. положили начало традиции знакомства населения с именами и произведениями русских писателей и поэтов. Так, «Глазовская речь» (1912 г., 30 сентября) в материале «Что читать», приводя имена А.С. Пушкина, И.С. Тургенева, Н.А. Гоголя, писала, что «при чтении авторов и следует обращать внимание на их слог, который ярко характеризует личность и талант писателя».

Газета «Камско-Чепецкий край» в программной статье в первом номере (1912 г., 23 марта) объявила: «Газета будет самым ревностным образом стремиться к поднятию духовного развития обитателей местного края путем ознакомления с... проявлениями отечественной литературы, науки и искусств». И в мае 1912 г. она поместила статью «А.Н. [так в тексте. – Г.С.] Герцен (по поводу столетия со дня рождения)».

Сарапульская «Кама» в первом своем номере (1913 г., 1 января) выразила желание «поддерживать в читателе эту искорку духа, помогать его стремлениям к добру». Редакция писала: «мы помним славное прошлое и великие традиции русской интеллигенции», – публикуя материал «Памяти Н.А. Некрасова» (к 35-летию смерти) и отрывки из его поэмы «Кому на Руси жить хорошо?». В сентябре 1913 г. «Кама» печатает статью «Как Максим Горький начал свою карьеру» и в декабре – «Письма А.П. Чехова».

Удмуртские литераторы учились мастерству у русских поэтов и писателей – классиков и современников, и многие начальные произведения представляли собой подражание или стилизацию, а в оригинальных произведениях основоположники удмуртской литературы нередко использовали русские сюжеты и приемы русских классиков. Это было возможно благодаря школе

переводческой деятельности, в результате которой на страницах газет, в частности, областной газеты «Гудыри» («Гром») появились русские проза и поэзия на удмуртском языке [9]. Так, первая удмуртская поэтесса Ашалычи Оки перевела стихотворение А.С. Пушкина «Если жизнь тебя обманет».

Примером влияния русской литературы может служить первая печатная студенческая газета «Студиозусь», вышедшая в январе 1917 г. в г. Глазове и опубликовавшая стихотворение «Письмо» – пародийную стилизацию под С. Надсона, А. Григорьева и других русских поэтов. Выражением социально-демократической и сатирической направленности газеты были приемы русской сатирической сказки («Спусти много веков»), фольклорной традиции. Критическая оценка персонажей передается, вслед М.Е. Салтыкову-Щедрину, с помощью «говорящих» фамилий: торговец Нахалкин («В дебрях партии»), студент Дифференциалов (Кислород-Водородыч), отец и мать Лобостучкины («Как он чуть не женился»). Отношение авторов публикаций к описываемым явлениям выражалось через «говорящие» псевдонимы: Язва («В дебрях партии») и Не-Козьма прутков («Верхи»). Думается, на организаторов и авторов студенческих изданий сказалось воздействие А.И. Герцена, М.Е. Салтыкова-Щедрина, В.Г. Короленко, Ф.Ф. Павленкова, сосланных царским правительством в Вятскую губернию и известных своей яркой публицистикой, литературными трудами и редакторско-издательским опытом.

Как писал Ж.-Л. Моро, «нельзя забывать решительную роль, которую сыграла пресса в пропаганде этой [русской. – Г.С.] литературы, и, в особенности, в первые годы ее подъема» [10, с. 10].

Молодежь Удмуртии знакомилась с русской литературой, читая печатные периодические издания («взрослые» и молодежные), появившиеся в начале 1920-х гг. [11]. Появлялись статьи с описаниями биографий и творчества русских писателей и поэтов, сами произведения и отклики читателей. Литературное мастерство многих удмуртских писателей и поэтов приобреталось в литературных студиях и кружках при Ижевском, Глазовском, Можгинском, Воткинском и Якшур-Бодьинском педагогических техникумах, но также и при редакциях газет, на страницах которых они публиковали свои первые произведения.

Поскольку «взрослая» удмуртская периодика развивалась под воздействием русской, то и детская и молодежная пресса (как региональная) в процессе своего становления находилась под влиянием центральной прессы, в том числе изданий для юношества. Конечно, при этом на страницах газет и журналов нашли отражение как социальные, так и национальные и культурные особенности, проявились этнокультурные традиции вотяков – коренного населения Удмуртии [12].

Стремлением редакций газет способствовать просвещению и образованию молодежи Удмуртии объясняется появление множества публикаций, по-

священных русским писателям. Например, молодежная страничка «Резерв революции» в газете «Красная мысль» (Воткинск) в ноябре 1920 г. сообщила о литературном вечере И.С. Никитина, «поэта трудовой бедноты 1840–60-х годов». Однодневная газета отдела народного образования г. Глазова «Неделя ребенка» от 5–12 декабря 1920 г. поместила объявление об общедоступной бесплатной лекции «Дитя в русской художественной литературе». Вследствие политизированности печати того времени ижевская молодежная газета «На смену» в 1924 г. в рубрике «Что читать молодежи?» рекомендовала произведения исключительно политической литературы: Н. Бухарина «Воспитание смены», Г. Зиновьева «Наша большевистская смена», В.И. Ленина «Речи и статьи о молодежи», Л. Троцкого «Поколение Октября». В январе 1926 г. газета «Ижевская правда» напечатала «Письмо М. Горького советским школьникам».

В декабре 1927 г. в МК ВКП(б) состоялся диспут на тему «Литература и молодежь» (чего ищет молодежь в литературе, что ей дают и что надо дать). В ноябре 1928 г. журнал для детей на удмуртском языке «Кузили» публикует объявление о выпуске книг русских писателей на удмуртском языке: «Бианки «Нюлэс юрт'ес» («Лесные домики») в переводе К. Герда; А. Чехов «Кучапи» («Щенок») в переводе Жуйкова, Варламова».

В 1930-е гг. взаимодействие русской и удмуртской литератур продолжается. В стране открываются многочисленные театры, в репертуаре которых значатся пьесы русских драматургов, о чем газеты извещают читателей. Так, в рубрике «По краю и области» в августе 1934 г. газета «Колхозная правда» (Ижевск) сообщила о создании театра в колхозе «Путь к социализму» Лукояновского района Горьковского края, в состав которого входила в те годы Удмуртия. Сезон был открыт пьесой А.Н. Островского «Правда хорошо, а счастье лучше». Тогда же газета напечатала в сокращении передовицу газеты «Правда», посвященную открытию первого Всесоюзного съезда советских писателей под председательством Максима Горького.

В сентябре 1934 г. к 120-летию со дня рождения М.Ю. Лермонтова публикуется статья, в которой говорится об актуальности тематики творчества поэта в современности, представлены его биография и творчество, говорится об условиях формирования его поколения. И в завершение – обязательные слова: «Именно поэтому пролетариат с любовью вспоминает о великом поэте».

В статье «Н.Г.Чернышевский» в ноябрьском номере газеты «Колхозная правда» отмечалось, что «революционная молодежь черпала в его произведениях ненависть к царизму и к строю, основанному на эксплуатации человека человеком». Роман Чернышевского «Что делать?» [так в тексте. – Г.С.] трактуется как «произведение, которое указывало молодежи пути практической революционной деятельности».

Газеты формировали кругозор читателей, сообщая о выходе новых книг. «Колхозная правда» в 1934 г. ввела рубрику «Новые книги», где, наряду с сообщением о выпуске книг удмуртских писателей, перечисляются произведения в переводе на удмуртский язык: «Поднятая целина» М. Шолохова, избранные стихи В. Маяковского, «Разгром» Фадеева. Для детей – «Пакет» – Пантелеева, «Мои товарищи» – Гайдара, выходят из печати «Мой додыр» [так в тексте. – Г.С.] – Чуковского и сборник детских пьес.

Как правило, публикации о русских писателях были приурочены к определенным датам (дням рождения или смерти), отмечавшимся по всей России. Например, в пионерской газете «Дась лу!» («Будь готов!») 15 апреля 1935 г. опубликована статья А. Писарева «Владимир Маяковский». Газета «За коммунистическое воспитание» 18 апреля поместила материал «Памяти В. Маяковского».

21 июня «Дась лу!» напечатала статью «В.Г. Короленко»; а 15 июля поместила фото: Максим Горький и Ромен Роллан, а также статью «Д.И. Писарев». В № 35 от 21 июля опубликована статья «Н.Г. Чернышевский».

В удмуртских молодежных изданиях статьи и произведения печатались как на русском языке, так и в переводах на удмуртский. Многие произведения классиков (А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Н.А. Некрасова, М. Горького) переводил А.В. Лужанин, который с 1933 г. работал ответственным секретарем молодежных газет «Дась лу!» и «Егит большевик» («Молодой большевик»).

В сентябре 1936 г. «Дась лу!» публикует отрывок из романа Н.А. Островского «Как закалялась сталь» под заглавием «Секут урок» («Тяжелый урок»).

Из номера в номер «Дась лу» печатала на удмуртском языке статьи о жизни и творчестве А.С. Пушкина, посвященные 100-летию со дня гибели поэта. В газете появляются главы из повести «Капитанская дочка» и стихотворение «Анчар». В № 43 от 15 сентября всю вторую полосу заняла литературная страница на удмуртском языке, посвященная А.С. Пушкину. О подготовке к пушкинскому юбилею написал А.В. Лужанин. На третьей полосе помещена критическая заметка о пионере, не знающем биографию русского поэта. Девочка-юнкор из ижевской школы № 23 сообщила о «Пушкинских кружках», в которых «ребята будут разбирать его произведения, читать стихи, проводить литературные вечера и готовиться к проведению 100-летней годовщины [так в тексте. – Г.С.] его смерти». Кстати, для многих удмуртских литераторов юнкорские заметки и стихи в газетах стали «пробой пера» и началом творческого пути.

В октябре редакция «Дась лу!» объявляет конкурс на лучшего знатока произведений А.С. Пушкина, сообщает о диспуте по произведению Н.А. Островского «Как закалялась сталь» и помещает рассказ А. Новикова-Прибоя «Караз». В ноябре сообщает о премьере в ТЮЗе спектакля К.А. Тренева

«Гимназисты». В декабре публикует статью «Николай Алексеевич Некрасов» в честь 115-летия со дня рождения поэта и некролог «Николай Алексеевич Островский». В рубрике «Асьмелэн календармы» («Мой календарь») была опубликована статья о И.А. Гончарове.

Пионерская русскоязычная газета «Будь готов!» в октябре 1936 г. поместила материал о звене им. Пушкина (ижевской школы № 30), читающем «Дубровского», и рассказ А. Новикова-Прибоя «На гнезде».

Во второй половине 1930-х гг. на страницах газет появляются стихотворения, восхваляющие «вождя народов» И.В. Сталина. Например, в 1936 г. газета «Призывник» перепечатывает из московской «Правды» «Песню о Сталине».

Из стихотворений советских поэтов публикуются, например, «Ну что ж!» В. Маяковского («Призывник», 1936 г.) и «Брат за брата» В. Лебедева-Кумача («Призывник», 1938 г.). В большом количестве в 30-х гг. печатаются тексты песен советских композиторов. Так, в 1935 г. газета «За коммунистическое воспитание детей» помещает «Марш веселых ребят». Газета «Призывник» в сентябре-октябре 1936 г. публикует «Прощальную песню» Е. Долматовского и «Карнавальную песню» А. Жарова, «Песню о родине» [так в тексте. – Г.С.] и «Ну, как не запеть» В. Лебедева-Кумача.

Таким образом, благодаря обращению к русской литературе и во взаимодействии с ней зарождавшаяся удмуртская литература развивалась, преодолевая ограниченность рамками национальных проблем. Периодика явилась своеобразным каналом проникновения русской литературы в удмуртскую аудиторию, средством приобщения юных читателей к литературе и средством овладения творческой удмуртской молодежи литературным мастерством.

Литература

1. *Зелинский К.Л.* Литературы народов СССР: статьи / К.Л. Зелинский. – М.: ГИХЛ, 1957. – 408 с.
2. *Уваров А.Н.* К вопросу о становлении жанров удмуртской литературы до-октябрьского периода / А.Н. Уваров // Об истоках удмуртской литературы: сб. статей. – Ижевск, 1982 – С. 5–51.
3. *Кедра Митрей.* Избранное / Митрей Кедра. – Ижевск, 1965. – С. 140–200.
4. *Ермаков Ф.К.* Межпредметные связи русской и удмуртской литературы: пособие для учителей-словесников. – Ижевск, 1993. – 134 с.
5. История удмуртской советской литературы: В 2 т. – Ижевск: Удмуртия, 1988. – Т. 2. – 332 с.
6. ЦГА УР. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 1455. Л. 14об.
7. *Амирханов Р.У.* Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток–Запад» (на примере развития русской культуры) / Р.У. Амирханов. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. – 240 с.

8. *Старкова Г.И.* Русская культура в контексте просвещения молодежи Удмуртии в 1920–1930-е годы (на примере периодической печати) / Г.И. Старкова // Взаимодействие национальных художественных культур: литература и лингвистика (проблемы изучения и обучения): матер. XIII научно-практ. конф. словесников. Екатеринбург, 23–24 октября 2007 г. – Екатеринбург, 2007. – С. 26–32.

9. Газета «Гудыри» в 1920-е гг. была наиболее распространенной: ее получали в 1600 удмуртских деревнях, 800 школах, 70 библиотеках, 10 ячейках РКСМ, 9 агитпунктах железных дорог и в воинских частях.

10. *Моро Ж.-Л.* Панорама удмуртской литературы / Ж.-Л. Моро // Финно-угорские этюды. – Париж, 1966. – 11 с. (м/п оригинал).

11. *Старкова Г.И.* Становление и развитие молодежной периодической печати Удмуртии (1905–1929 гг.): дис. ... канд. фил. наук / Г.И. Старкова. – Казань, 2009. – 331 с.

12. *Старкова Г.И.* Проявление этнокультурных традиций в периодических изданиях для юношества Удмуртии 1920–1930-х годов / Г.И. Старкова // Человек в мире культуры: исследования, прогнозы: матер. Междунар. науч. конгресса, Казань, 17–18 апреля 2007 г. – М.: ВИНТИ, 2007. – С. 294–297.

Структурные разновидности фразеологизмов в повести А.П. Макарова «Паутина»

С.С. Вахитов
(с. Ст. Салья, Киясовский р-н)

Вопросы структурной характеристики фразеологизмов нашли отражение в работах ряда исследователей. Одной из первых к освещению этой стороны фразеологического состава языка обратилась О.С. Ахманова, при рассмотрении различных структурно-семантических типов фразеологизмов выделившая две большие группы: именные и глагольные, – и затем внутри каждой из них анализирующая отдельные структурные модели [1, с. 172–187].

Н. М. Шанский описывает 12 наиболее продуктивных структурных типов фразеологизмов в русском языке: сущ. + сущ.; прил. + сущ.; сущ. + гл.; сущ. + Род. пад. сущ.; предлог + прил. + сущ.; предложно-падежная форма сущ. + Род. падеж сущ.; гл. + наречие; деепричастие + сущ. [2].

Материалом для исследования мы выбрали повесть А.П. Макарова «Паутина», написанную нашим земляком в 1961 г. [3]*. Действие происходит в деревне Узар во время Великой Отечественной войны. Главные герои – сек-

танты, которые скрывались от Советской власти и не хотели воевать против немецко-фашистских войск.

Рассмотрим структурные разновидности фразеологизмов в тексте прежде всего как две большие группы:

I. Представляющие собой словосочетание (номинативные):

1) Чтобы скрыться от позора, Минодоре предстояло либо отправиться в странствие – к чему склоняла ее уже тогда известная проповедница Платонида, – либо **выйти замуж** за одинокого богатого вдовца и уехать в никому неведомый Узар, **за тридцать земель** от родного гнезда.

2) Я бы из этой коммунистки в своей обители сейчас **веревки вила**, Лу-уучину бы щепала... Ы-ых, **хромая гадина**, сорвала! (32).

3) Прохор Петрович посмотрел ему след и с жалостью подумал: «**Дубина строе-росовая**, а бесплоден, тьфу! И кому все Минодорино гнездышко достанется?» (43).

II. Представляющие собой предложение (коммуникативные):

1) Хорошо бы!... Но как быть с визгушами, **черт бы их побрал**?! Вывести бы обеих на это время куда-нибудь в лес... (153).

2) «Нет уж, – тотчас же строго возразила она себе, – **береженого и бог бережет** (90).

3) Не резон мелешь, Прохоровна!.. **Клин-то клином вышибается**; они их письменами, а мы – словесами, да попонятливее, покруче, чтобы под кожу лезли... (110).

Этот же принцип выбран нами за основу исследования структурных типов русских фразеологизмов.

Самую многочисленную группу составляют номинативные фразеологизмы, образованные по типу словосочетаний:

1. Варёнка **сломя голову** кинулась в обитель (76).

2. На рассвете ее испугал петух. Он проорал неистово и, казалось, озлобленно свое заученное, но Анне померещилось, будто петух приказывал ей: про-гоника! «Провидицу-то? – отвечая своим мыслям, ужаснулась Анна. – Святую... **Сума сошел!**» (16).

3. Дурочка молилась, стоя на коленях. Как ни изощрялся старик Коровин вбить в ее полоумную голову, что богоматерь – баба и поэтому числится во святых третьего разряда, что она чуть постарше ангелов и много ниже апостолов, что каноны общины запрещают молиться ниже апостолов, что каноны общины запрещают молиться перед богоматерью на коленях и **курить** им **фимиа**м, Варёнка не считалась ни с какими доводами: раз молиться, значит молиться, а кому и как – не все ли равно? (130).

Самую многочисленную группу составляют номинативные фразеологизмы, образованные по типу словосочетаний.

Слова и словосочетания вступают между собой в определенные синтаксические отношения, из которых основной является подчинительная и сочи-

* Далее в тексте ссылки на это издание даны указанием страницы в скобках.

нительная связь. За фразеологизмами не закреплен какой-либо один из названных способов, для них характерны те же модели, что и для свободных словосочетаний.

Подчинительный способ связи между словами в словосочетаниях – самый продуктивный во всех рассмотренных нами типах. Наибольший удельный вес имеют фразеологизмы, грамматически господствующим компонентом в которых выступает глагол.

По количеству компонентов фразеологизмы могут быть:

1) двучленными (*пялить зенки, служить Христу, ступай к чертям, Ходить ходуном, клятву положить* и др.):

1. Опять ты на мою позицию? И не **пяль** на меня **зенки**; не люблю, когда ребята ... Уйди, уйди, сама докопаю, капывала (45).

2. Зато теперь, вдали от родных мест, под кровлей любимой дочери, Прохор Петрович прилежно и аккуратно *служил Христу*, но, памятуя, что «не согрешивый не спасется», не забывал и о тленной плоти (35).

3. Иду домой, а в голове пляски, а самого бьет – *ходуном хожу*. Неужто пророк с небеси пустился? (85).

2) трехчленными (*с ума сошел, мотать на ус, выдуло из головы, грызть друг друга, прийти в себя, поклясться с богом* и др.):

1. Я не люблю, когда по моим дорогам бегают черные кошки. Ступайте в сон, лешак, и **не суйте носа** не в свое дело! (92).

2. Пораженная Минодора отшатнулась, а когда **пришла в себя**, фигура Гурия мелькнула уже во мгле садика (92).

3. Господи! Ты попустительствуешь, ты и наказуешь! И поделом, и поделом мне, поделом!... Нет, не вернуса, не вернуса, до дна, **до дна вытью** чашу свою! (19).

3) четырехчленными (*свалить с себя груз, привлечь к себе внимание, клин-то клином вышибают* и др.):

1. После Ефросиньи выступил учитель. Старенький и от природы несловоохотливый человек, он говорил скупой, медленно выкраивая фразы. Пообещал наладить дело с лекциями и беседами, легонько пожурил районные организации за нежелание открыть в Узаре избучитальню и, точно **свалив с себя** надоевший **груз**, сел (86).

2. Свои рыбацкие походы он начал с верховой пруда, стараясь исподволь **привлечь к себе внимание** собаки – то посвистыванием, то запахом поджариваемой рыбы, и шаг за шагом передвигал свои стоянки все ближе к плотине, но собака не шла ни на какие приманки (95).

3. Не резон мелешь, Прохоровна!.. **Клин-то клином вышибается**; они их письменами, а мы – словесами, да попонятливее, покруче, чтобы под кожу лезли... (110).

4) пятичленными (*как бы чего не вышло, во что бы то ни стало* и др.):

1. В груди Прохора Петровича кипели и негодование и торжество. **Как бы то ни было**, но эта девчонка крепко сидела в руках Платониды; что ни говори,

война помогла общине вновь подняться на ноги, умножиться, хотя бы вот такими Капитолинами (45).

2. Но девушку удивляло и беспокоило собственное состояние; ей чудилось, что ее сознание, ее существо постепенно и ощутимо раздваивалось: одна половина подстрекала к немедленному бегству для спасения собственной жизни, другая половина требовала набраться терпения, быть начеку, **во что бы то ни стало** дожидаться какого-то конца и, если потребуется, вступить в любую борьбу с Минодорой и Платонидой (128).

5) шестичленными (*не лез в карман за словом; ни в сказке сказать, ни пером описать* и др.):

1. Немногоречивый и строгий, Андрей Андреевич в то же время **не лез в карман за словом** и при случае умел повернуть к себе любое сердце (106).

2. Невестка у Калистрата Моисеича **ни в сказке сказать, ни пером описать** (126).

Менее продуктивен тип фразеологизмов, образованных по модели, главным словом в которых выступают имя существительное или наречие. По количеству компонентов они могут быть:

1) двучленными (*ни души, золотые слова, кошки-мышки*):

1. **Золотые слова**, – поддержал Трофим Фомич (116).

2. Капитолина озорновато ухмыльнулась: приказ ненавистной старухи теперь и не страшил и не раздражал девушку, как бывало прежде, а лишь смешил и подзадорил, точно детская игра в **кошки-мышки** «кошка» урчит и целится схватить, а «мышка» уже в укромной щелочке (129).

3. Кропотливица сказала, что приедет сама, как только вернется прокурор; в райкоме – **ни души**, все по сельсоветам... А время теперь не ждет! (143).

2) трехчленными (*за милую душу, не в духе, время от времени*):

1. В погоне друг за другом летели над лесом невесомые светло-серые облака. Верхушки пихт и елей дремотно покачивались, и над мелкорослой бурой чащей неумолчно плыл тончайший гул. В него **время от времени** врывался то громкий крик, то трепет крыльев взволнованных птиц (3).

2. Эх, думаю, в колхоз бы вас, лоботрясов, под милицией бы... Да мало ли еще таких, которы шалтай-балтай, а поесть-то каждому **за милую душу** охота! (22).

3. Платонида же была **не в духе** (125).

3) четырехчленными (*с глазу на глаз, на все четыре стороны, с конца до конца*):

1. В башке свербит, – ответил парень и хлопнул кулаком по лбу. Поговорить хочу, а скоро зазвонят побудку, и ты уйдешь на свою разнарядку. Только **с глазу на глаз**... Выйдем? С. 102

2. Девушка ощутила во рту горечь давешней полыни, ее подмывало крикнуть изменнице Агапите дерзкое, обидное слово, потом хлопнуть иконостасом так, чтобы звон разлетевшихся медниц прокатился по всему дому, и, ни минуты не медля, бежать из этого вертепа **на все четыре стороны** (127).

3. Я добиваться: читай, говорю, голосом, может, чего-нeто про меня наляпано, читай *с конца до конца!* (85).

Менее продуктивную группу, по сравнению с номинативными, образуют фразеологизмы, соотносящиеся с предложениями, которые принято называть коммуникативными.

Анализ показывает, что фразеологизмы могут соответствовать двусоставным и односоставным предложениям, как распространенным, так и не распространенным.

Коммуникативные фразеологизмы, соответствующие двусоставным предложениям:

1) нераспространенным предложениям (*язык не поворачивается, мысли вертелись, язык отсох, песенка спета, Христос велит, бог послал, наладить дело* и др.):

1. От роду родов на работу не опаздывал, у бригадира *язык не повернется* сказать, что Офрося прогульщица, а тут нате-кошь! (85).

2. Она просидела возле погребца до первых петухов. *Мысли вертелись* вокруг Капитолины с Калистратом, но какого-либо нового, иного решения не принесли: девушка осталась обреченной, и чем скорее, по замыслам странноприимницы, совершится казнь ослушницы, тем лучше (90).

3. Видя, что Советская власть не благоволит ни торговцам, ни к кулакам, понимая, что для этого сорта людей *песенка спета*, Минодора решила пойти по стопам отца (29).

2) распространенным предложениям: (*орел мух не ловит, кто с мечом придет, на чью мельницу льешь воду, береженого бог бережет* и др.):

1. – То-то, – проговорил Демидыч. Не в пусто говорят, что *орел не ловит мух*. Молодчина, Арсенко... С нами, говорю, спорь, да оглядывайся! (83).

2. – Ты говоришь: в нем черт, а черт-то с богом одного поля ягоды... (82)

– *Кто с мечом придет*, – торжественно возгласил Демидыч и было поднял палку, но его перебил Арсен:

– От меча и погибнет! – выкрикнул он (82).

3. «Нет уж, – тотчас же строго возразила она себе, – *береженого и бог бережет* (90).

3) односоставных предложений (*даю голову отрубить, каши не сварить, ищи свищи...*):

1. А что он у нее, *дам голову отрубить* (98).

2. – Я упредил, мол, побежишь, как шкурой подаришь, а по дороге нет-нет да и шекотил его заговор ружьишкой... Иначе с ними *каши не сварить!*... (104).

3. – Не выступала я на собрании. Хотела, шибко хотела, потом одумалась: повременю, с тобой посоветуюсь – и, знаешь, почему? Потому что если бы выступила, то прямо бы на Минодору указала и спугнула бы всю ее шатию, и Калистрата вашего *ищи свищи!* (98).

Из вышеизложенного следует, что в повести А.П. Макарова «Паутина» фразеологизмы образуются по структурным моделям свободных словосочетаний. Нами выявлено 213 фразеологизмов. Из них 189 фразеологизмов зафиксированы в словаре А.И. Молоткова. Самую продуктивную форму образуют номинативные фразеологизмы – 176, из них наибольший удельный вес имеют фразеологизмы с грамматически господствующим компонентом, выраженным глаголом: 94 (53,4 %). Менее продуктивна группа устойчивых выражений, у которых стержневым словом является имя существительное, – 78 (44,3 %) и наречие – 4 (2,3 %).

Коммуникативные фразеологизмы (их 37) могут быть структурно разнообразными: по моделям односоставных предложений – 4 (11 %), нераспространенных предложений – 18 (48,6 %), распространенных предложений – 15 (40,4 %).

Литература

1. Ахманова О.С. Очерки по общей и русской лингвистике. – М., 1957.
2. Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. – М.: Высшая школа, 1985.
3. Макарова А.П. Паутина. – Пермь, 1963. – 184 с.
4. Молотов А.И. Фразеологический словарь. – Л.: Наука, 1977. – 284 с.

Кедра Митрей и Гаяз Исхаки

(сравнительно-сопоставительный метод изучения)

В.Х. Хакимова
(Ижевск)

Одним из актуальных в развитии теории литературы сегодня является сравнительно-сопоставительный метод изучения. Дискуссии на эту тему ведутся в течение нескольких десятилетий (см., например, материалы «круглого стола», прошедшего в Москве в ИМЛИ РАН «Проблемы современного сравнительного литературоведения», 2004). Среди тех, кто разрабатывает новые концепции, можно назвать также М.Н. Липовецкого, Ю.Г. Нигматуллин и др.

Дискурс сопоставления позволяет выявить сущность и специфику национального духа писателей, истоки их литературного мастерства, а также пути взаимовлияния и взаимообогащения творчества писателей.

В современных литературоведческих работах, касающихся истории и теории литературы, монографическое рассмотрение отдельных литературных явлений, описание изолированных объектов постепенно уступает место их

осмыслению в границах разного рода систем и в сопоставлении с явлениями либо сходными, либо им противостоящими. Все большую значимость приобретает сравнительный метод изучения литератур, вопросы взаимодействия и соотносимости литературных феноменов как внутри одной национальной литературы, так и между литературами разноязычными.

Если татарская литература своими корнями уходит в глубь веков и в своем развитии проходит ряд исторических этапов, то удмуртская литература – более молодая. Начальный этап татарской литературы связан с государством Волжская Булгария. Удмуртская литература как художественное самовыражение удмуртского этноса зародилась в сер. XVIII в. Истоки любой литературы – в фольклоре. Из глубин веков пришли в удмуртский фольклор образы и мотивы фарсиязычной поэзии, фольклорные и литературные традиции тюркских, славянских и других народов.

Удмуртский критик и литературовед Ф.К. Ермаков констатирует, что «... удмуртское литературоведение на протяжении ряда десятилетий в какой-то мере касалось взаимосвязей литературы родного народа. Однако до сих пор не создана работа монографического плана, в которой бы эта актуальная проблема рассматривалась в процессе развития литературы».

Если татарская литература к началу XX столетия добилась очевидных успехов, создав своеобразный восточно-западный синтез, то это объясняется многовековыми взаимосвязями ее с культурой Востока. Диалог татар с мусульманским Востоком обусловлен множеством факторов. Но основным из них является общность религии. Нечто подобное проявляется и в удмуртской литературе. Правда, нужно отметить, что восточные традиции в культуре немусульманских народов Поволжья обнаруживают себя в несколько иной форме.

Наиболее ярко они выражены в устной словесной культуре удмуртов, то есть в бесписьменных традициях.

В данной работе татарская литература кон. XIX и нач. XX в. представлена творчеством Гаяза Исхаки, выразившего себя в рамках просветительского и критического реализма; а оценка его творчества – в работах И. Нуруллина, Ф. Мусина, А. Сахапова, Р. Ганиевой и других.

Удмуртская литература этого же периода характеризуется материалами писателя Кедра Митрея, творчество которого развивалось также в рамках просветительского и критического реализмов. Оценки его мастерства и роли в удмуртской литературе в советское время представлены с позиций соцреализма (Ф. Ермаков, А. Ермолаев), в последующую эпоху – с использованием новейших литературоведческих теорий (А.С. Измайлова-Зуева, В.Л. Шибанов, С. Т. Арекеева).

В истории каждой литературы есть писатели, имена которых остаются в ней навсегда как символы ее славы, как вершинные творения национальной

словесности. С этими именами связано ощущение «национальнейшего» духа в том смысле, что и писатели, стремящиеся ориентироваться на их наследие, и те, кто не считается с ними вовсе, все же должны иметь их в виду как стержневую составляющую национальной традиции. Таков статус в литературе Татарстана имени Гаяза Исхаки (1878–1954), а в удмуртской литературе – Кедра Митрея (1892–1949).

Их объединял и род деятельности: учитель, журналист, публицист; оба занимались издательской деятельностью. Биографическое исследование судеб Гаяза Исхаки и Кедра Митрея показывает, что множество параллелей в их жизни заставляет невольно задуматься: не об одном и том же человеке ли читаешь? Это были гуманисты, просветители, организаторы, общественные деятели, лидеры, руководители.

К оценке национальной литературы оба подходили по высоким критериям мировой литературы. Тем самым творчество этих писателей включает национальную литературу в «мировой контекст». Обоим писателям присуще особое отношение к иноземной литературе: они не столько подражают или переводят, сколько свободно оперируют опытом мировой литературы, ощущая ее как свое достояние, как своего рода общий литературный «лексикон». Сравним трагедию Кедра Митрея «Эш-Тэрек» (1912) – «Бориса Годунова» А.С. Пушкина – трагедии Шекспира; или «Зиндан» Гаяза Исхаки – «Подросток» Ф. Достоевского. Можно сказать, что и Гаяз Исхаки, и Кедра Митрей вбирают в себя опыт предшествующей литературы, тем самым завершая эпоху предшествующего развития национальной литературы и открывая литературу нового времени. В своих произведениях оба писателя отобразили характер, внутренний мир, душевные переживания человека, используя свой жизненный опыт, впечатления, биографию. Как Л.Н. Толстой выразил себя в образе Нехлюдова, Левина или Ф.М. Достоевский – в образе Льва Мышкина и др., так же Гаяз Исхаки и Кедра Митрей отобразили себя не только в автобиографических повестях «Зиндан» и «Дитя большого века», но и через характеры и судьбы героев в других произведениях – на автopsихологическом уровне.

Литература, как известно, выполняет многие функции, но в первую очередь эстетическую. В художественных произведениях Кедра Митрея и Гаяза Исхаки центральными становятся такие эстетические категории, как гармония, простота, естественность стиля. В этой связи сравнительно-типологический анализ их творчества мы проводим, прежде всего, через сопоставление принципов стилевой организации художественного мира каждого.

Так, Гаяз Исхаки писал на татарском литературном языке кон. XIX – нач. XX в., что сделало его известным литератором, сильным драматургом, пламенным публицистом. В его текстах отразилось своеобразие книжного языка того времени. И это можно увидеть в каждой области языка.

В татарской и удмуртской литературе кон. XIX – нач. XX в. наблюдается параллельное сосуществование двух видов повествования: когда повествование ведется путем соединения авторской речи и диалога и когда идет описание событий только через монолог автора. В произведениях Гаяза Исхаки «Шэкерт абый» («Дядя шакирд»), «Кияу» («Зять»), «Котелгэн бикэч» («Долгожданная невеста») повествование ведется не только от лица автора, а местами наблюдается переход на диалогическую речь. В этих произведениях язык персонажей еще не отличается индивидуальными особенностями ни в лексическом, ни в синтаксическом отношении на фоне повествования автора. Однако в таких коротких рассказах, как «Калуш» («Галоши»), «Хэлимэ туташ» («Девушка Халима») Гаяза Исхаки и в автобиографической повести «Дитя больного века» Кедр Митрея, где меньше героев, использование только авторского повествования для описания происходящих событий выглядит выигрышно.

Можно утверждать, что концепция автобиографической повести Кедр Митрея «Дитя больного века» (1911) (на русском языке) идейно-эстетически родственна повести Гаяза Исхаки «Разве это жизнь?» (1909; изд. 1911), написанной в форме дневника (на татарском языке). Произведения эти совпадают, как видим, и по времени создания.

Оба произведения глубоко психологичны, начинаются с дневниковых записей студента. Герои размышляют о своей жизни. На протяжении всей повести герой Гаяза Исхаки ищет смысл своего существования и, кажется, даже находит его – это служение своему народу. Для этого молодой человек усердно учится, постигает науки, изучает ремесло и русский язык. Но ничего из этого не вышло. Молодой хазрет вынужден подчиниться обычному ходу вещей, окунуться в обыденную, будничную жизнь. Он приходит к выводу, что прожил жизнь зря, что не смог осуществить цели, что его затащило в себя трясины жизни. Героя удмуртской повести в сходной же ситуации захватывает мысль о самоубийстве.

Тщательно продуманы и разработаны в жанровом отношении произведения Гаяза Исхаки, в которых личное перемежается с вымыслом, выстраданное «обволакивается» обобщениями, рождая истинно художественные образы.

Для татарской и удмуртской литературы кон. XIX и нач. XX в. язык Гаяза Исхаки и Кедр Митрея выглядит архаичным, но оба они стараются писать языком книжным – языком образованного человека, что соответствует дневниковым записям героев-студентов.

Исследование и сопоставление двух текстов одного автобиографического жанра позволяет выявить множество точек соприкосновения, в том числе в творческой судьбе Гаяза Исхаки и Кедр Митрея. Оба родились и воспитывались в семьях, где *религиозность* играла важную роль. Это не могло не сказаться на близости их творческих судеб. Школой мужания и формирования

мировоззрения для обоих стала *Казань*. Здесь, в «столице Поволжья», и Гаяз Исхаки, и Кедр Митрей проникаются духом свободолюбия, у обоих складываются взгляды на национальный вопрос под воздействием социальных потрясений начала XX в. Формируется сходное *жанровое* мышление. Мы имеем в виду, что оба они пробуют себя в разных жанрах: автобиографической повести, исторической драме, романе и повести. Трудно назвать такое пересечение случайным совпадением, так как формирование прослойки национальной интеллигенции в условиях царского гнета, шовинистического отношения к национальным меньшинствам шло в регионе типологическими сходными путями.

В художественной литературе, как в зеркале, отражаются насущные проблемы функционирования природы и ее центрального феномена – человека. Такая простая и в то же время носящая сильную философскую окрашенность гуманистическая идея накрепко связала творчество Гаяза Исхаки и Кедр Митрея.

Исторический фон и его атрибуты аналогичны у обоих народов: сюда относятся трудности в создании своей государственности (продолжающийся племенной распад, чужеземные колонизации); смена религий (почти повсеместный насильственный переход от язычества к христианству или исламу (монотеизму) и сохранению одинаково сильной тяги к своим языческим корням); модернизация истории (в данном случае в угоду ведущей идеологии и ее верноподанным служителям); противоречивость лозунгов в области духовной культуры в вопросах надобности для народов цивилизованности вообще и мировой цивилизации в частности; нарочитое непонимание того, что мировая цивилизация – понятие абстрактное, заключающее в себе в конечном итоге только доминирующую цивилизацию (например, цивилизацию народа-победителя), в силу своей «безвыходности», хаотичности, терпящее крах, крайне медленное формирование национальных литератур и обреченность некоторых из них на исчезновение. Таким образом, творческие связи в своем историческом развитии имели самые различные формы. У каждой культуры и литературы они приобретали свои оттенки и виды, но при этом несли в себе и общие, присущие всем народам Волго-Камья, характерные черты.

Кедр Митрей изучал историческую эпоху по книге П. Луппова «Христианизация у вотяков в первой половине XIX века» (1911) и по этнографическим трудам Г.Е. Верещагина «Вотяки Сосновского края» (1886), «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии» (1889) и др. По словам писателя, он использовал также архивную рукопись «Преподнесение адреса и наперстного креста своему пастырю прихожанами-инородцами, вотяками 1901 года», найденную в архиве библиотеки г. Вятки.

Кедр Митрей удачно сочетает в своем творчестве романтизм и реализм. Тому примером является роман «Тяжкое иго» – книга о жизни удмуртских крестьян, находящихся под двойным гнетом: церковным и социальным. Он

читается легко, для него характерно обилие юмора и сатирических сцен, разнообразие языка.

К роману «Тяжкое иго» тематически близка драма «Зулейха» Гаяза Исхаки. Основные конфликты драмы связаны с резким неприятием татарским народом насильственной христианизации. Национальный конфликт и своеобразие жизни татар показаны через изображение их традиций и национального менталитета. Опираясь на многовековой опыт татарской литературы, Гаяз Исхаки в то же время использует богатый национальный фольклор. Для обрисовки и оценки персонажей используются мифологические образы, а также включаются пословицы, поговорки и другие языковые средства. В драме «Зулейха» дан традиционный сюжет татарской свадьбы. В кульминационных точках развития действия Гаяз Исхаки, как и Кедр Митрей, обращается к народному творчеству.

Итак, в романе Кедр Митрея изображен трагический процесс христианизации удмуртов. А.С. Измайлова-Зуева убедительно показала, как в этом произведении вступают в «диалог» языческая и христианская культуры, к каким драматическим последствиям приводит насильственная христианизация.

Сопоставляя творчество этих писателей, мы обнаружили, что перед нами – два уникальных таланта, создавших – каждый – национальный художественный и эстетический мир. Творчество Гаяза Исхаки, и Кедр Митрея всесторонне изучается татарскими и удмуртскими литературоведами. Однако сравнительно-сопоставительный метод позволяет нам посмотреть на их творчество несколько с другой «точки зрения», при которой многие незначительные детали и совпадения становятся существенными.

И Гаяз Исхаки, и Кедр Митрей жили и творили в одну историческую эпоху – эпоху бурных катаклизмов, революций, национального гнета и этнического пробуждения. Они стали первопроходцами в национальной литературе и лидерами в общественной жизни. Произведения обоих в годы культа личности Сталина были изъяты на десятилетия из культурного контекста многонациональной российской литературы, и восполнить этот пробел задача специалистов-филологов.

Стилистические возможности собственных имен в татарской литературе

Г.З. Габбасова
(Стерлитамак)

Для стилистического изучения художественного текста большой интерес представляют имена собственные. Р.З. Комаева отмечает, что «в художе-

ственной литературе находят свое отражение культурно-исторические особенности собственных имен, так как писатель, создавая произведения, дает образ времени и пространства не только в жизни и деятельности героев, но и через собственные имена, выбор которых обусловлен темой и содержанием, формой произведения, отражает эстетические вкусы и мировоззрение художника» [2, с. 72]. Имена собственные в их взаимодействии образуют ономастическое пространство текста, анализ которого позволяет выявить связи и отношения, существующие между разными персонажами произведения в их динамике, раскрыть особенности его художественного мира. В обычной речи имена собственные просто называют объекты. В художественной речи эта функция совмещается с экспрессивной, выразительной функцией, то есть имя собственное не только что-то обозначает, но и становится стилистическим средством раскрытия идейно-тематического замысла автора. В этом отношении имена собственные – ценный компонент в системе средств художественной выразительности.

«Входя в художественный текст семантически недостаточным, имя собственное выходит из него семантически обогащенным и выступает в качестве сигнала, возбуждающего обширный комплекс определенных ассоциативных значений» [3, с. 106]. Герой литературного произведения воздействует на сознание читателя своей внешностью, характером, поступками, раздумьями, речевыми особенностями. Выбор имени героя подчиняется двум принципам: имена собственные должны органически занять свое место в ономастической системе языка; они должны служить решению стилистических задач, поставленных автором [5, с. 126–132].

В зависимости от стилистической нагрузки имена собственные подразделяются на три группы. К первой относятся нейтральные имена, в значении которых не отражаются характер, привычки, особенности героя или персонажа. Такие имена отличаются широкой распространенностью и обычно даются положительным героям. К примеру: *Илдар*, *Арнольд*, *Рөстәм*, *Айгөл* (Зөлфәт). Вторая группа – это имена, которые условно можно назвать характеризующими или «значащими». Мотивированность их обнажается в тексте, а основная стилистическая функция – дополнение характеристик положительных или – чаще – отрицательных героев и персонажей. К таким именам можно отнести, например, *Гарун*, *Ашмасов*, *Яхиыбай*, *Биргали Аллабиргәнев* (Ә. Еники) и т.д. Они непосредственно характеризуют деятельность героев, и читатель легко догадывается о намерениях автора. Третью группу образуют имена собственные, которые своим значением, звуковым составом вызывают различные ассоциации, позволяя выявить взаимосвязь имени героя и его характера. Яркий пример тому – женские имена из стихотворения Ш. Бабича «Исемнәр бакчасы»: *Гөлнур*, *Гөлгенә*, *Айзирәк* и др.

Имя персонажа выступает как одна из ключевых единиц художественного текста, когда оно занимает позицию заглавия и сразу привлекает внимание читателя к называемому персонажу, особо выделяя его в художественном мире произведения. Стихотворение «Алсу» является поэтическим апофеозом творчества Х. Такташа. *Алсу* – строитель новой жизни, человек будущего. Имя ассоциируется с веселой, счастливой молодостью, женской красотой.

Изучение экспрессивных возможностей географических названий – новое направление в татарском языкознании. Как справедливо указывает О.А. Карпенко, «стилистический потенциал топонимических названий далек от нуля» [1, с. 87]. По замечанию О.И. Фояковой, употребление вымышленных географических названий связано со стилистическими и экспрессивными целями, поставленными перед собой автором [4, с. 83].

Как прием изображения Муса Акъегет в своей повести «Хисаметдин менла» использует включение топонимов в текст для инициального обозначения, что придает произведению особую таинственность, загадочность.

Как показывают исследования, многие авторы употребляют географические названия без изменений, достигая документальности, конкретности, правдивости изображения жизни. Таковыми являются топонимы *Казан, Уфа, Мәскәү, Петроград, Дон, Кубань, Фергана, Азербайджан, Туркестан, Кавказ, Каспий, Германия* – в произведениях Г. Ибрагимова. Другую группу топонимов можно назвать характеризующими. Основная их функция – через номинацию отразить какую-нибудь особенность. Например, в романе Г. Ибрагимова «Казак кызы» (Дочь степи) устами одного из героев раскрывается особенность топонимического названия Яман Чүл: «*Күлләре юк, яки кайчандыр булып та корыган. Хәзер аның урынында малга да, адәмгә дә файдасыз бу кызгылт үлән үсеп килә. Башка җирләрдә дә үсемлек сыек, әле яңа күчкән булсалар да, ярым соргылт. Тик урыны-урны белән генә әйбәт яшеллекләр күренә. Бу җәйләү аны (Азымҗанны) күңелсез уйга алып китте: “Борынгылар зирәк булганнар, ау! Һәрнәрсәнең чамасына карап исем бирә белгәннәр; бу җәйләү дөрестән дә яман чүл икән” – диде*». Географические названия *Алтын-Күл, Якты-Күл, Коргак-Күл, Яшел-Сырт, Кипкән-Үзән, Яман Чүл, Яманкул* ярко демонстрируют свою внутреннюю сущность. Слующая группа топонимов – это вымышленные наименования. В основном они встречаются в сатирических и юмористических произведениях. Обычно их основная функция – сатирическая характеристика изображаемого. Например, название деревни *Баткаклы* в рассказе Зульфата Хакима «говорит» само за себя.

Среди географических названий встречаются и такие, которые можно объединить под общим термином поэтические топонимы. Они чаще всего

встречаются в лирических произведениях. Слова *Идел, Чулман, Агыйдел, Җаек, Урал, Хәзәр, Әдрән* и некоторые другие являются именно таковыми.

Таким образом, имена собственные и топонимические названия играют важную роль в структуре текста и образной системе произведений писателей. Они участвуют в создании образов героев литературного произведения, в развертывании его основных тем и мотивов, в формировании художественного времени и пространства, способствуя раскрытию идейно-эстетического содержания текста.

Литература

1. Карпенко О.А. Стилистические возможности топонимических названий / О.А. Карпенко. – М., 1983. – 87 с.
2. Комаева Р.З. Слово и образ / Р.З. Комаева. – Орджоникидзе, 1987. – 167 с.
3. Кухаренко В.А. Интерпретация текста / В.А. Кухаренко. – М., 1988. – 145 с.
4. Фоякова О.И. Имя собственное в художественном тексте / О.И. Фоякова. – Л., 1990. – 103 с.
5. Щетинин Л.М. Слова. Имена. Вещи. Очерки об именах / Л.М. Щетинин. – Ростов-на-Дону, 1996. – 159 с.

Габбасова Гульназ Зилавировна,
к.ф.н., Стерлитамакская государственная
педагогическая академия им. З. Бишевой

о формальной равнозначности между значением и формой (см. также 4.2). В Острожской Библии чаще всего используется написание *языки* для слов «иноплеменники, народы, язычники» и «языки», в то время как Псалтырь 1658 года пытается использовать *языки* для «иноплеменники, народы, язычники» и *язык* для «язык»:

исполнишася <i>языкы</i> наша веселїа. тогда рекъуть въ <i>языщехъ</i> (ОБ)	125:2 (язык[...] народы)
исполнишася <i>языкы</i> наша веселїа. тогда рекъуть въ <i>языщехъ</i> (ПС)	
<i>языци</i>	<i>языцы</i>
	45:7, 45:11 (народы)
<i>языки</i>	<i>языки</i>
	5:10, 38:2 (язык)

2. Морфологические

2.1. Глагол

2.1.1. Изменение времени

Аорист → перфект

Аорист исчезает в более поздних церковнославянских изданиях и часто заменяется перфектом. Я нашел более 80 таких замен в Псалтыри. Несколько примеров:

ты порзи	ты порзи еси	3:8
ты же възненавидѣ наказанїе, и ѿверже слова моа вспаць; аще видашетя, течаше снмиа, неправедоубѣмъ участе свое полагаше. (ОБ)		49:17–19
ты же возненавидѣа еси [...], и ѿверга еси[...] видѣа еси[...]		
текаа еси снмиа, [...] полагала еси. (ПС)		
повѣже	повѣгло еси	113:5

Никоновские справщики (языковые реформаторы) изменили аорист 2 лица единственного числа (и даже имперфект) на перфект. Причина была такая: 2 лицо и 3 лицо аориста имели одинаковые окончания в церковнославянском языке, но не в греческом. Они стремились последовательно различать 2 и 3 лицо ед. числа в формах прошедших времен, для того чтобы грамматическая форма церковнославянского языка подражала греческому языку и вместе с тем чтобы избежать двусмысленностей. Таким образом, они оставили форму аориста для 3 лица единственного числа и форму перфекта для 2 лица единственного числа. С учетом этого, они продолжили традицию пересмотра Максима Грека с XVI в. [Успенский, 2002].

Старообрядцы были против этого, потому что, по их убеждению, перфект способен воспроизводить только действие человеческое, ограниченное во времени. При описании действия Бога, который вечен, нужно использовать аорист, так как только аорист способен выражать действие, которое длится вечно [Mauthauseroва, 1994, с. 65].

2.1.2. Изменение глагольных форм того же времени

Форма *дасть, мать, снѣтъ* 3 лица единственного числа меняется на *даде, аде, снѣде* с целью устранения грамматической омонимии аористной и презентной форм:

<i>дасть</i>	<i>даде</i>	14:5
<i>помасть</i> [!] огонь	<i>подаде</i> огонь	77:63
<i>снѣтъ</i> м.л. аор	<i>снѣде</i> м.л. аор <i>κατεφαγεν</i> (аор)	68:10

2.2. Имя существительное

2.2.1. Изменение падежа

Дательный падеж → Родительный падеж

Часто дательный падеж заменяется на родительный (определятельная функция родительного падежа), что является в греческом языке способом выражения притяжательности. В церковнославянском языке это может быть или дательный, или родительный падежи. В данном случае это вопрос уподобления грамматической формы форме греческого языка.

Я нашел более 50 таких случаев; ниже выбраны некоторые:

защититель есть <i>вѣдѣ</i>	<i>вѣдѣхъ</i> <i>ὑποβαπτιστῶν πάντων τῶν</i>	17:31
<i>ὑποβαπτιστῶν</i>	<i>ἐλπιζόντων</i> род.п.	
поношение <i>члкъмъ</i> и <i>уничженїе</i>	<i>человѣкъмъ</i> [...] <i>людей</i> <i>ἀνθρώπου</i> [...] <i>λαοῦ</i>	21:7
<i>людемъ</i>	род.п.	
подножие ногама <i>твоима</i>	<i>ногъ</i> <i>твоихъ</i> (<i>τῶν ποδῶν σου</i> = род.п. мн.ч.)	109:1

Родительный падеж → Дательный падеж

Иногда родительный падеж исправляется на дательный падеж только по той причине, чтобы падеж соответствовал греческому оригиналу. В результате в церковнославянском языке это звучит неправильно:

(<i>ѿ</i> <i>лѡмъ</i>) <i>отрока</i> <i>гнѣ</i> <i>дѣвѣ</i> род.п.	<i>отрокъ</i> <i>гнѣ</i> <i>дѣвѣ</i> дат.п. из греч. <i>τῷ παιδί</i>	17:заголовок
правильно в славянском	<i>κυρίου τῷ Δαυίδ</i>	
есть <i>плѡ</i> <i>праведника</i>	<i>праведникъ</i> <i>τῷ δικαίῳ</i> дат.п.	57:12

Иногда исправления уместны:

<i>пѣнїе</i> <i>бѣ</i> <i>нашего</i>	[...] <i>бгѣ</i> <i>нашемъ</i> <i>τῷ θεῷ</i> = дат.п.	39:4
<i>приложиса</i> <i>скотѣхъ</i> <i>несмыслены</i>	<i>скотомъ</i> <i>несмысленымъ</i> <i>τοῖς κτηνεσὶν τοῖς</i>	48:21
	<i>ἀνοήτοις</i> = дат.п. мн.ч. = дат.п. мн.ч.	

Именительный падеж → Винительный падеж

Изменения из-за влияния греческого языка:

(<i>бѣ</i> <i>ди</i> <i>ли</i>) в <i>бѣ</i> <i>защититель</i>	(<i>бѣ</i> <i>ди</i> <i>ли</i>) в <i>бѣ</i> <i>защититель</i> <i>εἰς θεῶν</i>	70:3
	(вин.п.) <i>ὑπερασπιστήν</i> (вин.п.)	
в <i>рабѣ</i> <i>проданъ</i> <i>выста</i>	в <i>раба</i> [...] <i>εἰς δούλον</i> (= вин.п.)	104:17

Правильное исправление:

яко <u>вритѣ</u> <u>извоцрена</u> <u>сѣтворилѣ</u> єси легчѣ ѡсеи <u>ξυρον</u> ηκονημενον εποιησας [..] <u>вритѣ</u> <u>извоцренѣ</u> [..] δολον ξυρον = и им.п. и вин.п.	51:4
---	------

Родительный падеж → Винительный падеж

Неправильные исправления (из-за желания иметь тот же падеж, что и в греческом оригинале):

род.п. правилен в от- ричании	вин.п. пришел из греческого:	
ни <u>ѡбратиже</u> <u>лица</u> <u>своего</u> <u>ѡмене</u>	[..] <u>лице</u> <u>свое</u> <u>το</u> <u>προσωπον</u> <u>αυτου</u>	21:25
<u>погредѣже</u> <u>воговѣ</u> <u>разсѣднѣ</u>	<u>погредѣже</u> <u>воги</u> <u>разсѣднѣ</u> вин.п. мн.ч. (θεους = вин.п. мн.ч.)	81:1

Правильные исправления:

<u>ѡбратиѣ</u> <u>же</u> <u>єси</u> <u>лица</u> <u>своего</u> <u>помани</u> <u>словеса</u> <u>твоюѣ</u> <u>рѣвѣ</u> <u>твоюѣ</u> <u>των</u> <u>λογων</u> <u>σου</u> (род.п.мн.ч.) в определенных греческих рукописях (Teod, РАИК II)	<u>лице</u> <u>твое</u> <u>προσωπον</u> им.п./вин.п. ед.ч.	29:8
	[..] <u>слова</u> <u>твоя</u> [..] <u>τον</u> <u>λογον</u> <u>σου</u> (вин.п.ед.ч.) в LXX	118:49

Винительный падеж → Родительный падеж:

Правильные изменения:

<u>твоюѣ</u> <u>kozy</u> <u>χιταρους</u> вин.п. мн.ч.	<u>kozy</u>	49:9
<u>не</u> <u>схраниѣ</u> <u>законѣ</u> <u>твой</u> вин.п. в греческом <u>τον</u> <u>νομον</u> <u>σου</u>	[..] <u>законѣ</u> <u>твоего</u> род.п. правильный в церковнославянском	118:136

Винительный падеж → Дательный падеж:

Неправильные исправления (из-за влияния греческого языка):

<u>воиши</u> <u>ѡ</u> <u>мѣтѣ</u> <u>моеѣ</u> <u>вѣши</u> <u>моленіе</u> <u>моѣ</u> вин.п. правильный	[..] <u>ѡ</u> <u>моленіѣ</u> <u>моегѡ</u> <u>τη</u> <u>φωνη</u> <u>дат.п.</u> [..] <u>моленіѣ</u> <u>моюѣ</u> <u>τη</u> <u>δεησει</u> <u>μου</u> <u>дат.п.</u> пришел из греческого	5:3 16:1
---	---	-------------

Правильные исправления:

<u>ѡстнѣ</u> <u>мои</u> <u>небзвѣани</u> <u>тѡ</u> <u>χειλη</u> (вин.п.) <u>μου</u> <u>ου</u> <u>μη</u> <u>κολυσѡ</u>	<u>ѡстномѣ</u> <u>моим</u> [..]	39:10
---	---------------------------------	-------

Творительный падеж → Предложный падеж:

Исправления из-за влияния греческого языка:

<u>спѣвиѣмѣ</u> <u>пѣтемѣ</u> <u>своимѣ</u>	[..] в <u>пѣти</u> <u>своимѣ</u> <u>εν</u> <u>τη</u> <u>οδο</u> (дат.п.) <u>αυτου</u>	36:7
---	--	------

Родительный падеж → Именительный падеж:

Неправильные исправления из-за влияния греческого языка:

<u>нѣстѣ</u> <u>бѣ</u>	<u>нѣстѣ</u> <u>бѣ</u> им.п. в греческом <u>ουκ</u> <u>єστιν</u> <u>θεος</u>	52:2
------------------------	---	------

Дательный падеж → Именительный падеж:

Правильные исправления:

яко <u>чидѣ</u> <u>бѣ</u> <u>многимѣ</u>	<u>чидѣ</u> им.п. в греческом	70:7
--	-------------------------------	------

Именительный падеж → Звательный падеж:

<u>домѣ</u> <u>їиѣвѣ</u> <u>лице</u> <u>завѣдѣ</u> <u>тебѣ</u> <u>їѣримѣ</u> <u>τηρουσαλημ</u>	<u>домѣ</u> <u>їсраїлевѣ</u> <u>οικος</u> <u>ισραηλ</u> <u>їѣριμѣ</u>	134:19–20 136:5
<u>гѣ</u> <u>гѣ</u> <u>сила</u> <u>спеніи</u> <u>моего</u> <u>δυναμѣ</u>	<u>сила</u>	139:8

Изменение именительного падежа на звательный может рассматриваться как исправление и как архаизирование (возвращение к более ранней форме).

2.2.2. Изменение окончаний

Нулевое окончание в родительном падеже множественного числа русифицировано:

<u>на</u> <u>сѣдѣлци</u> <u>гѣвитель</u> <u>не</u> <u>сѣде</u>	[..] <u>гѣвители</u> [..]	1:1
<u>совѣты</u> <u>кнѣзѣ</u>	[..] <u>кнѣзѣи</u>	32:10
<u>рѣвѣ</u> <u>твоюѣ</u>	[..] <u>рѣковѣ</u>	68:37

В греческом языке именительный падеж единственного числа и родительный падеж множественного числа имеют разные окончания. По этой причине справщики опять следовали традиции исправления Максима Грека, чтобы положить различие между ними [Успенский, 2002, с. 450–451].

2.3. Имя прилагательное

<u>ѡ</u> <u>водѣ</u> <u>многѣ</u> прил. краткая форма	[..] <u>многѣи</u> прил. полная форма	17:17, 31:6, 92:4
--	---------------------------------------	-------------------

2.4. Местоимение

В ОБ есть формы, которые становятся *русифицированными* в ПС:

<u>нанѣ</u> вин.п. ед.ч.	<u>нанего</u>	12:5 и т.д.
<u>и</u> вин.п. ед.ч.	<u>его</u>	8:5–6 и т.д.

Некоторые формы становятся *архаизированными*:

нхъ вин.п. мн.ч.	а	17:43
нагъ вин.п. мн.ч.	ны	105:47, 136:3

и другие *гrecицируются*:

предсовом	предтовом	5:9
лица своего	лице твое	29:8

В 1 лице и 2 лице ед.ч. местоимения *своѣй/товоѣй* заменяются на *твоѣй/товоѣй* (или *мой/мной*), в полном соответствии с греческим языком (σου и μου соответственно). Форма *своѣй* сохраняется для 3 лица (αυτου). Здесь также следуют традиции Максима Грека, несмотря на тот факт, что он сам в своих более поздних работах отказался от этой практики [Успенский, 2002, с. 459–461].

2.5. Число

2.5.1. Единственное число → Множественное число (из-за влияния греческого языка)

показала отрова моа	наказаша ма отровы моа 3 л. мн.ч. επαιδευσαν με δι νεφροι (мн.ч.) μου	15:7
---------------------	--	------

2.5.2. Двойственное → двойственное

Здесь представлены несколько примеров, показывающих сохранение двойственного числа как в ОБ, так и в ПС:

очи мон давидѣта	очи мон давидита	16:2
ѡцѣ мон ѣ мати моа оставиѣта ма	[...] ωσταβιτα [...]	26:10
рѣкала монма	рѣкала монма	76:3
сѣце мое и плоть моа възрѣдоваста	[...] възрѣдоваста	83:3

2.5.3. Множественное число → Двойственное число

[...] рѣкы моа вин.п. дѣла рѣкѣ твоицѣ сътъ нѣса род.п. мн.ч. των χειρων σου род.п. мн.ч. дѣла рѣкѣ твоѣй презри Kirr των χειρων σου = род.п. мн.ч.	воздѣждѣ рѣцѣ мон вин.п. [...] рѣкѣ твоѣю [...] род.п. двой. число дѣла рѣкѣ твоѣю [...] Норов род.п. дв.ч. мн.ч.	62:5 101:26 137:8
---	---	-------------------------

3. Синтаксис

3.1. Порядок слов и построение фразы

Часто меняются порядок слов, построение фразы и даже количество слов таким образом, чтобы церковнославянский вариант соответствовал греческому:

3.1.1. Конструкция εν τω + инф + вин.п. = *всегда* + инф + дат.п.:

вгѡрдѡсти нечестивѡго	всегда гордился нечестивомъ εν τω υπερηφανευσθαι εν τω θλιβεσθαι με	9:23
егда въззовѣ ктѣбѣ	всегда воззвати ми [...] εν τω κεκραγεναι με	140:1

3.1.2. Конструкция «*еже* + инф» соответствует греческому *το + инф*:

ѡсмышати ми	<i>еже</i> ѡсмышати ми του ακουσαι με	25:7
вмѣсто <i>либѣ</i> <i>обязгхѣ</i> ма	в мѣсто <i>еже</i> <i>либнѣти ма</i> , <i>ωβѡлгхѣ</i> ма του αγαπαν	108:4

3.1.3. *Количество слов* должно соответствовать греческому:

Гѣа <i>ест</i> земля	Гѣа земля του κυριου ή γη	23:1
да знаема <i>будеть</i> сла его	<i>сказати</i> слаѣ свои του γνωρισαι	105:8
ѡда исправниѣ <i>быша</i> пѣтѣ мон условное наклонение	дабы исправниѣ пѣтѣ мон офелон κατευθυνθεισαν (οφελον =аор акт; κατευθυνθεισαν =аор пасс	118:5, 92

3.1.4. *а* присоединяется к глаголу, что является частым изменением в ПС:

саподвиждѣ	подвиждѣ са λευθω	12:6
когога ѡвѡн	кого ѡвѡна тина φοβηθησομαι	26:1
дѣла [...] <i>исповѣтъ</i> ти са	[...] <i>исповѣтъ</i> а тѣбѣ εξομολογησεται σοι	48:19

3.1.5. *Двойное отрицание* исключается из церковнославянского языка, так как его нет в греческом языке:

и не обрѣтоша ничтоже	и ничтоже ωбрѣтоша και ουχ ѣυρον ουδεν	75:6
ниедино ѡ ницѣ не изытъ	ниедино ѡ ницѣ изытъ εις εξ αυτων ουκ ѣπελειφθη	105:11

Приведенные выше примеры показывают, что славянский язык вытесняется в ПС и нарушается естественный порядок слов и построение фразы. Можно отметить, что ОБ следует примеру определенных текстов ПС, например Синайскому, Киприановскому, Пловдивскому, в то время как Норовский (начиная с XIII в.) часто включает те же варианты, что и в ПС, или похожие варианты. Норовский вариант известен как «сильно гречизированный» [Карачорова, 1989, с. 199].

4. Лексика

4.1. Исправления

Здесь я собрал исправления, внесенные в результате влияния оригинала. Эти изменения предназначены для исправления и разъяснения непонятных стихов. Однако справщики не внесли всех необходимых исправлений. Пропущенные примеры показаны в параграфе 4.1.3.

4.1.1. Исправления

Их много; ниже выбраны некоторые:

и потокомъ пища твоеа	[...] σιδωτη твоеа	35:9, 138:11
τροφης = неправильно прочитано → τρυφης		
и вспомитъ в пѣснехъ гл҃ахъ	и да вспомитъ в пѣтєхъ г҃днихъ	137:5
εν ταις ὁδαῖς= неправильно прочитано ὁδοῖς → εν ταις ὁδοῖς κυριου		
	и снѣдоша всакѣ травѣ земли и поддоша всакъ плодъ	
и снѣдоша всакѣ травѣ в земли	земли нхъ. исправление και καταφαγεν	104:35
ηχ. χορτον εν τη γη	παντα τον χορτον εν τη γη αυτων και καταφαγεν τον καρπον της γης αυτων .	
ομηничженіа нхъ еще вѣдѣтъ	ομηничженіа нхъ αβτα вѣдѣтъ	89:6
ετι = неправильно прочитано → ετη ετη		
ω̄ скорби призвахъ г҃а, и призва мѧ въпространство [!](ОБ)		117:5
ω̄ скорби призвахъ г҃дѧ, и услыша мѧ въпространство (ПС) εληκουσεν μου		
въпѣти твоемъ, и настави мѧ на	въпѣти твоемъ, и настави мѧ на стези εν	26:11
пѣть ти ὁδο̄ [...]	τριβο	
ОБ дает оба перевода: ὁδος и τριβο как пѣть		
всегоженіа же предо мною	всегоженіа же твоя предо мною σου	49:8
призрѣ высоты [...] призрѣ	приниче [...] призрѣ εζεκυαεν [...]	101:20
	επεβλεαεν	
и испытанъ заповѣди твоя	и наѣчилъ [...] μαθησομαι	118:73
възмогша	възмогша на полях: ὕμνησασα	140:6

Вулг: potuerunt ἠδυνθησαν (греч & евр)

4.1.2. Примеры исправлений, не вызванных языком-оригиналом

Иногда ОБ ближе к греческому языку, но в ущерб ясности/правильности

в ЦС. ПС исправляет на:

и въщѣкви его всакъ кто гл҃еть	и в храмѣ его всакѣи гл҃еть славъ	28:9
славъ тиς		
познанъ сатворилъ еси	сказалъ еси	76:15
εγνωριας		

4.1.3. Неисправленные ошибки

Ниже приведен пример ошибки, не исправленной в ПС:

трдѣи пло̄ твоихъ снѣи τους	трдѣи плодѣвъ твоихъ снѣи	127:2
πονους των καρπων σου		
φαγεσαι		

Слово καρπων имеет два значения – 'плод' и 'запястье' – и более широко в позднем значении 'ладонь' и 'рука'. Другими словами, греческий текст

значит: ты будешь есть труды своих рук. Но переводчик взял первое значение слова καρπων и перевел его бессмысленно: ты будешь есть труды своих плодов [Thomson, 1999, с. 155]. То же использование слов можно увидеть и в МБ, и в ЕБ. Однако в ЕБ в сноске исправлено на: ρῶκῶ.

Пример необоснованного исправления в 76:4,7,13:

възкорѣхъ, и пренеможе духъ мой	пог҃дѣмаша, и млодѣшествоваше духъ мой ηδολεσχεσα, και ολιγοαυχησεν το πνευμα μου ρζαμшаша исправлено только в ЕБ, в сноске!
---------------------------------	---

И в 54:3:

възкорѣхъ печалѣи моеи еλυπηθην εν τη	възкорѣхъ печалѣи моеи [...] во нскѣшеніи моеи
αδολεσchia μου	исправлено только в ЕБ, в сноске!

4.1.4. Пример нецелесообразного или неправильного исправления:

ε̄κλο	до ε̄κѣм̄ ε̄ως σφοδρα	118:51
иноплеменницы αλλοφυλοι	иноплеменницы	82:8
овца паствы твоеа	овцы пажити твоеа νομης пастбище	73:1, 94:7
νομης стадо свободный	буквальный перевод	
перевод и более верный		

4.2. Соответствие слов

Попытка найти и всегда использовать одинаковое слово церковнославянского языка для перевода определенного слова греческого языка, часто вне зависимости от контекста. (См. также 1.3. о написании слов язык и язык).

Что касается использования слов цр̄ковѣ и храмѣ, в Острожской Библии оба слова ναος и εκκλησια переведены как цр̄ковѣ, в то время как Псалтырь 1658 исправляет:

цр̄ковѣ	храмъ ναος	5:8, 10:4
цр̄ковѣ	цр̄ковѣ εκκλησια	21:23
вхрамѣ вѣӣн	вдомѣ вѣӣн εν τω οικω του θεου	54:15, 29 заголовок
στῆ̄ δειλια	болзнь	54:5, 103:7
болзнь φοβος	στραχη	54:6
не острашиша с̄α ουκ	не оубошася	77:53
εδειλιασαν		
в твѣри твоей εν τω	в твореніи твоемъ русифиц.	91:5
ποιηματι σου		

βλέψεν εν ποιημασιν	в твореніихъ	142:5
невидѣхъ	невѣдѣхъ ουκ εγνων	17:44
слышахомъ и развѣдохомъ ѿ	[...] и познахомъ ѿ εγνωμεν	77:3
не оубѣдѣша ниже развѣдѣша	непознаша ниже οφραζѣдѣша ουκ εγνωσαν	81:5, 82:19
не ѿ	не познах ουκ εγνων	34:15
ты развѣдѣ	ты познала ειη εγnows	138:5
научиша	οφѣλμα γνωσομαι	118:125
пѣти	пѣть ὄδον = ед.ч.	118:27
на пѣть	на στεзи εν τριβω	118:35, 138:23

4.3. Синонимы

Некоторые синонимы были созданы с целью замены архаизмов современными словами, другие были созданы с целью замены южнославянских слов восточнославянскими.

олтарь θυσιαστηριον	жертвеникъ	25:6
впеч.мелъ εν θλιξει	в скорѣхъ	9:10 и т.д.
чрева ἢ γαστηρ	чрево	16:14 и т.д.
ѡκѣдъ мой εκ των αναγκων μου	ѡнѣждъ моиъ	24:17 и т.д.
ѡпѣсти въ грѣхι μοι αφηκας	устави [...]	24:18 и т.д.
держава κραταιωμα	крѣпость русифиц.	42:2
лѣпотон ὀραιοτητι	красотон русифиц.	67:13
не изволиша ηθειλον	не вохотѣша	77:10
заквори συνεκλεισεν	заклони	77:50
ѡ λѣга εκ δρυμου	ѡ дѣбравы	79:14

4.4. Кальки

4.4.1. Простая калька:

непріидетъ	неприселитѣ παροικησει σοι	5:5
домовъ неправедныхъ	домовъ беззаконей ανομιων	73:20
пѣсти стѣлы	низпома стѣлы εξαπεστειλεν	17:15
близъ ея	держациисѣ ελ εχομενοι αυτης	93:15
всплещитѣ рѣками	[...] рѣкомъ вкѣпѣ χειρι = ед.ч.	97:8
взиржасѣ	во изстѣпленіи εν εκστασει (Вулг: in excessu)	115:2
обратихъ рѣце мое	приклонихъ [...] εκλινα	118:112

4.4.2. Сложная калька:

законодѣца νομοθετην (Синай, Кипр, Плов)	законоположитѣла	9:21
оживилъ мѣ еи	оживотворилъ мѣ еи εζωωποησας	70:20
пренеможѣ дѣхъ мой	и малодѣшествовашѣ дѣхъ мой	76:4
вначрѣнтын дѣнь	ωλιγοαυχησεν	80:4
яко гѣ блго сътвори тебѣ	блгознаменитый день εν ευσημω ημερα	80:4
разори	[...] блгодѣшествова чѣ ευρηγετησεν	114:6
	низложила еи κοθειλες	79:13

Многие слова становятся сложными кальками, даже если раньше они были простыми кальками (блго сътвори → блгодѣшествова). Это означает, что уровень калек в ПС становится выше.

3. Псалтырь 1658 года – включена ли она в Елизаветинскую Библию без изменений?

В данном разделе я попытаюсь ответить на вопрос, была ли Псалтырь 1658 года включена в Московскую Библию 1663 года и, может быть, даже в Елизаветинскую Библию 1751 года без изменений.

Проведение сравнения всего текста Псалтыри в трех разных изданиях (Псалтырь 1658, Московская Библия и Елизаветинская Библия) было бы слишком большой работой. Однако я проверил, присутствуют ли все найденные мною в Псалтыри изменения в Московской Библии и в Елизаветинской Библии. Результат показал, что практически все, за крайне редкими исключениями, присутствуют. Это, конечно, не является доказательством того, что *вся* Псалтырь 1658 года включена в Московскую и Елизаветинскую Библии без изменений, но выглядит так, что это весьма вероятно.

Заметки на полях

Предложения Славинецкого относительно исправлений, напечатанных на полях Псалтыри 1658 года, так до сих находятся на полях в МБ 1663 года. Также и в ЕБ они не включены в сам текст, за исключением двух случаев (здесь отмечены с помощью !):

№ псалма	ПС 1658	ПС 1658	МБ	МБ	ЕБ	ЕБ
	Текст	Поля	Текст	Поля	Текст	Сноска
9:29	вловителствѣ	взподѣдѣнн	вловителствѣ	взподѣдѣнн	вловителствѣ	
30:10	чрева	чрево	чрева	чрево	чрева	
16:14	чрево	—	чрева	чрево	чрево	
34:3	изсѣни	изден	изсѣни	изден	изсѣни	
41:5	крова	селенѣ	крова	селенѣ	селенѣ	!

64:11	возпѣици	рѣста	возпѣици	зрѣста	возпѣици	прозвѣици
67:14	предѣла	жрѣиѣ	предѣла	жрѣиѣ	предѣла	
77:62	во орѣжѣи	мечемъ	во орѣжѣи	мечемъ	во орѣжѣи	
92:1	вдѣпотѣ	вѣголѣиѣ	вдѣпотѣ	вѣголѣиѣ	вдѣпотѣ	
92:4	сѣрѣи	сѣренѣа	сѣрѣи	сѣренѣа	сѣренѣа	!
102:19	вѣладѣтѣ	вѣчѣствѣтѣ	вѣладѣтѣ	вѣчѣствѣтѣ	вѣладѣтѣ	
103 заго- ловок	в бытѣи	сѣстоанѣи	в бытѣи	сѣстоанѣи	бытѣи	
104:30	вѣсокровни- нищѣхъ	хранинищѣхъ	вѣсокровни- нищѣхъ	хранинищѣхъ	вѣсокровни- нищѣхъ	
106:16	верен	заклепы	верен	заклепы	верен	
106:37	плодъ житенъ	плодъ рожденѣа	плодъ житенъ	плодъ рожденѣа	плодъ житенъ	
108:11	взыщѣтѣ	испытѣ	взыщѣтѣ	испытѣ	взыщѣтѣ	
128:6	на здѣхъ	на кровѣхъ	на здѣхъ	на кровѣхъ	на здѣхъ	на кровѣхъ
134:4	вдѣстоанѣиѣ	стѣжа	вдѣстоанѣиѣ	стѣжа	вѣдѣстоанѣиѣ	
140:4	нещѣвати	извѣто	нещѣвати	извѣто	нещѣвати	
140:6	возмогѣи	вѣладнищѣа	возмогѣи	вѣладнищѣа	возмогѣи	вѣладнищѣа
147:2	верен	заклепы	верен	заклепы	верен	

4. Вывод

Анализируя примеры, мы приходим к некоторым интересным выводам.

Пересмотр характеризуется тремя противоречивыми процессами, которые стремятся двигаться в разных направлениях: грецизация (в основном в грамматике, напр., кальки), русификация (в орфографии) и архаизация (также в орфографии).

Далее можно также утверждать, что Славинецкий стремился восстановить греческий первоначальный текст максимально тщательно. Это привело как к положительным, так и отрицательным результатам.

Положительные результаты:

1. Исправление некоторых очевидных ошибок (см. 4.1.1).
2. Замена архаизмов современными словами (см. 4.3).
3. Систематический перевод одного и того же греческого слова одним и тем же церковнославянским словом (так называемое соответствие слов). Конечно, он не всегда последовательный, так как в принципе невозможно достичь полного соответствия слов. В большинстве случаев результат положительный. Однако, по сравнению с ПС, ОБ показывает большее разнообразие и стилистическую свободу (см. 4.2).

Отрицательные результаты:

1. Славинецкий создал новые кальки, и, соответственно, значение слов стало более неясным (см. 4.4.1).

Новые кальки создавались не из-за дефицита церковнославянских эквивалентов для греческих слов. К тому же, Библия переводилась на церковнославянский язык в течение восьми столетий и библейская терминология уже существовала.

2. Он нарушил естественный синтаксис славянского языка и создал новые конструкции (см. 3.1).

3. Он изменил количество слов в церковнославянском языке, чтобы они соответствовали количеству слов в греческом языке (см., например, 3.1.4).

4. Он изменил двойное отрицание на одно отрицание (см. 3.1.5).

5. Он заменил аорист на перфект (см. 2.1.1.1). Таким образом, функция повествования аориста была утрачена.

Данные примеры показывают, что в то время существовала своего рода теория перевода. По всей видимости, основным принципом перевода был поморфемный перевод. Количество слов и порядок слов должны были соответствовать количеству слов и порядку слов в греческом языке. Левин называет это теорией грамматического перевода [Левин, 1995, с. 34], которую начал разрабатывать уже Максим Грек. По убеждению грекофилов, грецизация была единственным способом развития церковнославянского языка, и в своей работе они использовали грамматику церковнославянского языка Мелетия Смотрицкого, которая в свою очередь была составлена на основании правил греческого языка [Левин, 1995, с. 36–37]. Это привело к конфликту со старообрядцами, которые были приверженцами традиционного лексического пословного перевода, и даже с конкурентами, называемыми «католиками», которые защищали в качестве языка-модели латынь. В любом случае, невозможно было «сакрализировать» язык и одновременно сделать его более понятным, так как эти две цели конфликтовали в своих действиях.

Большинство морфологических и синтаксических изменений было внесено с целью уподобления церковнославянского языка греческому. При этом, целью работы по пересмотру в первую очередь было приведение *языковых форм* церковнославянского языка, напр., грамматики, в соответствие с формами греческого языка [Успенский, 2002, с. 464–466]. Это был вопрос реформирования литературного языка. Так как в основе работы по пересмотру лежала грекофильская ориентация, церковнославянский язык должен был использовать те же конструкции, что и в греческом языке. Изменения в церковнославянских текстах были намеренные и следовали текстологическим и языковым моделям греческого языка.

Это не было чем-то полностью новым. Греческий язык оказывал влияние и на более древние церковнославянские переводы. Но, как мы видели выше, справщики сделали текст Псалтыри 1658 года еще более «греческим».

Текстологическая часть, то есть четкие исправления более ранних ошибочных переводов, являются побочным эффектом данного проекта. Таким образом, можно утверждать, что так называемая «книжная справа» в большей степени была ориентирована на клонирование греческой морфологии и синтаксиса и в меньшей степени – на фактические исправления. То же можно сказать и о работе по пересмотру, проведенной Максимом Греком на сто лет раньше.

Можно сказать, что, согласно нынешним стандартам, наиболее ценным вкладом в работу по пересмотру, проведенную Славинецким, являются лексические изменения, то есть исправления и усовершенствования текста. Однако вопросом остается тот факт, уместно ли применять современные принципы к старым текстам. В соответствии со стандартами того времени, перевод был хорошим.

Существует еще одна причина, по которой пересмотр Славинецкого был недостаточным: к сожалению, чтобы не вызвать сильные протесты и оппозицию (см., например, 4.1.3). Пометки, напечатанные на полях, вместо пометок в самом тексте могут рассматриваться как попытка избежать конфликтов. Так как Псалтырь, скорее всего, была включена в Московскую Библию и позже в Елизаветинскую Библию без изменений, многие стихи в Псалтыри являются непонятными и сегодня.

Литература

Благова Э., Цейтлин Р.М. и Геродес С. 1994. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. М.

Елизаветинская Библия, Библия сиречь книги Священного писания Ветхаго и Новаго завета с параллельными местами (Санкт-Петербург, 1900 – репринтное издание, М., 1993).

Евсеев И.Е. 1915. «Черты бытовой истории славянской Библии в XVI–XVII вв.», *Христианское чтение ХCV*, 304–333. Петроград.

Гаманович А. 1964. *Грамматика церковнославянского языка*. 1991. Москва – репринтное воспроизведение издания 1964 года.

Юнгер П. 1915. *Псалтырь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями*, Казань. – репринтное издание, Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1997.

Карачорова, И. 1989. «Към въпроса за Кирило-Методиеви старобългарски превод на Псалтира», *Кирило-Методиевски студии, книга 6*, 130–245. София.

Левин Ю.Д. 1995. (ред.), *История русской переводной художественной литературы, том I*. Санкт-Петербург.

Mauthauserova S. 1994. «Переводы Библии на древнеславянский язык и их значение для развития славян» (ed. Moskovich W., Alekseev A., Allain L.,

Schwarzband S., *The Bible in a Thousand Years of Russian Literature*) 59–66. Jerusalem.

Miklosich F. 1862–1865. *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Vindobonae.

Московская Библия, Библия сиречь книги Ветхаго и Новаго завета, по языку славенску, 1663. Микрофильм из Российской Государственной библиотеки в Москве.

Nandriš G. 1969. *Old Church Slavonic Grammar*. London.

Норовская псалтырь. 1989. Среднеболгарская рукопись XIV века. В 2 ч. (ред. Чешко Е.В., Бунина И. К., Дыбо В.А., Князевская О. А. и Науменко Л. А.), София.

Острожская Библия, Библия сиречь книги Ветхаго и Новаго завета, по языку словенску, 1581. Факсимильное издание, Москва–Ленинград, 1988.

Псалтырь 1658, Псалтырь Давида Пророка и Царя, Москва, 1658. Фотокопия из научной библиотеки Hilandar, Ohio.

Rahlfs A. 1979. *Septuaginta*. Stuttgart.

Scott R. and Lidell H. G. 1929. *Greek–English Lexicon*. Oxford.

Slovník jazyka staroslověnského. 1966–1995. Praha.

Smith H.W. 1956. *Greek Grammar*. Cambridge.

Thomson F.J. 1998. “The Slavonic Translation of the Old Testament”, *Interpretacija Svetega pisma* (red. Krašovec J.), 605–919. Ljubljana.

Thomson F.J. 1999. “Has the Cyrillomethodian Translation of the Bible Survived?”, Offprint from Thessaloniki – *Magna Moravia*, 149–164. Фессалоники.

Успенский Б.А. 2002. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 3-е, испр. и дополн. Москва.

Vulgata - Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementinam. 1929. Vatikan.

Список текстов оригинала, с сокращениями

Церковнославянские:

Кипр – Киприановская Псалтырь*, болгарский язык, XV век
Норов – Норовская Псалтырь*, болгарский язык, XIV век
Плов – Пловдивская Псалтырь*, XVI век
Синай – Синайская Псалтырь, глаголическая, болгарский язык, XI век, опубликована С. Северьяновым в 1922 г.*

Греческий язык:

Септуагинта:

LXX – Септуагинта, греческий перевод Ветхого завета, III век до рождества Христова.

Другие:

РАИК XII – Псалтырь на греческом языке, XII век, рукопись**.

* Цитата в соответствии с «Норовской Псалтырью», София, 1989 (смотрите Библиографию).

** Цитаты в соответствии с «Норовской Псалтырью», София, 1989 (см. Библиографию).

Teod – Псалтырь на греческом языке с комментариями Теодорита, X век, цитирован Амфиландием*.

Другие:

Вулг – Библия на латыни (Вульгата – см. Библиографию)

Евр – Еврейский*

Прочие сокращения:

акт – активный залог; аор – аорист; буд.вр. – будущее время; вин.п. – винительный падеж; ЕБ – Елизаветинская Библия; евр – еврейский; греч – греческий; дат.п. – дательный падеж; ед.ч. – единственное число; жен.р. – женский род; им.п. – именительный падеж; имп – повелительное наклонение; инф – неопределенная форма глагола; МБ – Московская Библия; мн.ч. – множественное число; наст.вр. – настоящее время; ОБ – Острожская Библия; пасс – пассивный залог; прил – прилагательное; ПС – Псалтырь 1658; род.п. – родительный падеж; сигм – сигматический (аорист); твор.п. – творительный падеж; ЦС – церковнославянский; [!] – означает неправильное написание.

Вепсский язык и переводы Библии: этнолингвистический аспект

Н.Г. Зайцева
(Петрозаводск)

Вепсский язык относится к языкам с прерванной письменной традицией. Письменность для вепсов была создана в 1931 г. на основе латинской графики. За несколько лет ее существования было создано более 30 различного рода наименований учебников; в ряде школ с вепским населением велось преподавание на родном языке; была начата подготовка учительских кадров [1]. В 1937 г. вепсская письменность была переведена на кириллицу, а затем через несколько месяцев, запрещена [2]. Названный краткий период исключительно важен в истории вепсов, поскольку помог народу поверить в силу и жизнеспособность родного языка, на котором была создана письменность и заложены основы литературного языка.

Вепсы уже давно стали двуязычными, и ученые предсказывали их скорую ассимиляцию. Еще в пер. пол. XIX в., когда финляндский фольклорист и языковед Э. Леннрот совершил поездку к вепсам, он написал в своих днев-

* Цитаты в соответствии с Юнгером П., Псалтырь, Казань, 1915 (см. Библиографию).

никах, что если бы предки вепсов смогли через сотню лет встать из своих могил, то они были бы поражены тем, что их потомки уже в третьем или в четвертом поколении не знают ни одного слова из их родного языка [3]. А в конце XIX – начале XX в. уже русские краеведы и этнографы В.Н. Майнов, А.И. Колмогоров, В.Ф. Лесков, Д.П. Никольский отмечали, что «...не за тридевять земель, а бок о бок со столицей... доживает свои последние дни целая народность, так как неизбежный процесс ассимиляции с русским народом заставит кайванские (то есть вепские) ручьи слиться с русским морем и в нем исчезнуть» [4]. Причины видели в том, что вепсы двуязычны, у их языка нет письменности, нет литературы, нет преподавания и т.д. Эти прогнозы нагнетали напряженность, действуя на народ негативно.

Тем не менее, прошло более полутора столетия, и хотя язык вепсов внесен в Красную книгу языков народов России [5], энтузиасты вепского возрождения борются за его дальнейшую жизнь.

В первый период вепсской письменности не успела сложиться высшая форма словесности – вепсская литература. Однако история подарила вепсам еще один шанс – в 1989 г. была возрождена вепсская письменность, вновь созданы учебники и учебные пособия для школ и вузов, в ряде школ Карелии и Вологодской области (в Ленинградской области в местах компактного проживания вепсов в некоторых школах работают лишь кружки и факультативы) идет преподавание вепсского языка как предмета [6]. Вопреки отрицательным прогнозам появилась и стала набирать силу вепсская литература [7]. На молодом литературном вепском языке лучше удаются пока не крупные жанры: стихи, короткие рассказы и новеллы. Прозы выходит мало, хотя именно она, прежде всего, на наш взгляд, развивает литературный язык, помогает строить различные синтаксические конструкции, обогащает художественный стиль.

Во второй период функционирования письменности вепсскому языку и вепсскому народу на помощь пришли переводы Библии. Переводы некоторых молитв и частей из церковной литургии на вепсский язык были совершены уже в XIX в. Именно Э. Леннрот перевел, будучи в поездке у вепсов, части Нагорной проповеди Евангелия от Матфея. Однако эти переводы не были известны вепсскому читателю и не применялись в церквях, так как службы на вепском языке не совершались. К ним обращаются ученые как к образцам речи XIX в., что в случае с вепским языком, который практически не обладает памятниками письменности, исключительно ценно.

В последнее время все настойчивее стали говорить о социолингвистическом аспекте переводов Библии, считая их «успешным фактором сохранения и развития языков народов России» [8]. Думается, что значителен и этнолингвистический аспект переводов Библии. Пример переводов Библии на язык вепсов позволил не только обогатить язык, но и наполнить особым внутрен-

ним смыслом, особой семантикой старую лексику языка, вернуть ее к жизни, коснувшись, таким образом, и жизни народа, его традиций, его исторической памяти. В данном сообщении приведены некоторые примеры этого взаимодействия и взаимовлияния.

При переводах Библии встает много разного рода проблем: с какого источника и как переводить, как должен выглядеть переведенный текст и чему он должен соответствовать, как разработать переводы ключевых понятий и на что при этом опираться и т.д. [9].

Названия многих ключевых понятий уже существовали в языке вепсов. Прежде всего, это само слово Бог, по-вепски Jumal (Jumou, Jumā). Эта древняя прибалтийско-финская лексема [10] широко известна во всех диалектах вепского языка. Полагают, что она могла обладать на прибалтийско-финской почве и такими значениями как «знахарь, знаток; колдун». В настоящее время в вепском языке у слова Jumal единственное значение – Бог. Однако в вепском языке издревле существовала и лексема Sünd «Бог», которая в других прибалтийско-финских языках имеет значение «рождение; род и т.д.»; известны также глаголы sünduda «родиться», sündutada «родить», которые широко известны и родственным языкам. При переводах следовало определиться, которая из лексем будет употребляться в значении Бог. Лексема Sünd чаще всего употребляется в молитвах на вепском языке. При опросах знатоков вепского языка, которые участвовали в чтении уже переведенных разделов Нового Завета, а также полагаясь на сведения, приведенные в диалектном «Словаре вепского языка» М.И. Зайцевой и М.И. Муллонен [11], был сделан вывод о том, что в вепском языке лексема употребляется лишь при обращении к Иисусу Христу; она стала своеобразным вепским эквивалентом при обращении к Господу. Очевидно, по вепской философии, именно с Господа все началось, произошло все живое, и поэтому Иисус Христос у вепсов, исходя из его вепского имени, является своеобразным прародителем.

Таким образом, в языке существовала некая двойственность терминологии. При переводах следовало определиться и принять решение. В вепскоязычном переводе Нового Завета лексема Sünd не так часто встречается. Для именования Господа стали использовать слово Ižand. Данное слово более всего известно вепским диалектам в значении «хозяин». Пример родственного эстонского языка, в котором Isand – это Господь, помог сделать выбор. Период в два десятка лет, в который вепсы активно занимались переводами Библии, помог данному термину укорениться в памяти людей и их сознании. В настоящее время словари литературного вепского языка дают у данного слова, по крайней мере, три основных значения: Господь; хозяин, владелец; господин и т.д. [12]

Вновь к лексеме Sünd обратились, когда перешли к переводам псалмов. В них как нельзя лучше подошли вепские прямые обращения к Господу: Sur’

Sünd и Sur’ Sünduižem (последнее слово содержит в своей структуре притяжательный суффикс -m, который исторически употреблялся и еще употребляется в некоторых случаях в вепском языке в вокативе). При обсуждении данной проблемы пришли к выводу шире ввести в переводах Псалмов данную вепскую лексему, использовать возможности ее семантики, которые во многом соответствуют, например, русскому обращению Господи: Sur’ Sünduižem, abuta minei! «Господи, помоги мне!».

Во всех диалектах вепского языка функционировала и сейчас функционирует лексема eläbzuda «ожить, воскреснуть». Тем не менее, ее употребление в переводах для обозначения понятия «воскрешение» тоже было дискуссионным. Возникла мысль, а нет ли здесь идеи о простом выздоровлении, например, после болезни, обновлении после увядания. По модели финского языка попытались (ylösnousemus, kuolleista herättäminen букв. «пробуждение из мертвых») использовать те же сочетания и в вепском языке. Однако уже первые чтения переведенных частей показали, что полученная словесная картина испугала вепских читателей. Подобное сочетание понималось ими буквально: каждый из них утверждал, что в этом случае умерший просто начинает ходить каким-то чудодейственным способом, но он остается мертвым. Напротив, вепский глагол eläbzuda «воскреснуть, ожить» и возникшее на его базе существительное eläbzumine «воскрешение» таких ассоциаций не вызвали, отражая идею воскрешения совершенно правильно и стали успешно использоваться в переводах.

Да и само понятие «завет» для вепсов не было простым. При переводах пытались использовать различные вепские глаголы и существительные, которые отчасти соответствовали бы передаче смысла данного понятия. Ближе всего сюда подходило существительное kožmuz «союз, согласие, договор, компромисс», однако впоследствии обратились к русскому заимствованию, которое давно укоренилось в языке вепсов, придя в него вместе с православием.

Много проблем встало при переводе понятия «праведный, праведник». Об этом всегда упоминают, когда говорят о вепскоязычных переводах Библии [13]. Именование данного понятия отсутствовало в вепском языке; да и во многих иных языках оно является специально созданным. В первых переводах (первая небольшая книга на вепском языке Iisusan elo «Житие Иисуса» вышла в свет в 1989 г., Новый Завет – в 2006 г.) [14] понятие «праведник» передавалось целым придаточным предложением mez’, kudamb eläb todesižel i oktal elol «человек, который живет правдивой и правильной жизнью». После многих бесед со знатоками языка, чтения вариантов переводов, когда и само понятие более укоренилось в сознании людей, фраза была несколько сокращена: todesine (todehine) i oiged mez’ «правдивый и правильный человек». Но мысль знатоков языка двигалась дальше, и появилось терминологизирован-

ное сложное прилагательное *tozioiged* «праведный» (то есть буквально, если бы так можно было выразиться по-русски, «правдо-правильный»), а также уже в соответствии с моделью вепсских абстрактных существительных возник термин *tozioiktuz'* «праведность». Самым удивительным и ценным в данной работе было то, что носители языка признали это слово, поняли его и даже оспаривали факт его искусственного создания, утверждая, что уже их бабушкам и дедушкам данное слово и его семантика были известны.

В качестве примера приведем еще одно слово *pühäkodi* «церковь». В вепском языке данная лексема отсутствовала. Заимствовать ее из русского языка было проблематично, поскольку в вепском языке слова с начальным *ц* практически отсутствуют (за исключением, пожалуй, двух слов *ciipine* «цыпленок» и *ciigan* «цыган»). Стали изыскивать возможность описательного перевода этого понятия. В Детской Библии [15], было употреблено сложное слово *jumalanpert'* «дом Бога». Слово *pert'* – это «дом, изба, строение». Для обозначения родного дома используется лексема *kodi* (отсюда сложное слово, так любимое вепсами, – *kodima* «родная земля»). Когда перешли вплотную к Новому Завету и стали читать вслух совершенные переводы, носителям языка не понравилось это слово, уже употребленное в переводах Детской Библии. Им хотелось для понятия «церковь» в вепском языке иного облика, более близкого, теплого и любимого, как родной дом. В результате поиска появилось новое сложное слово *pühäkodi*, то есть буквально «святой родной дом», которое вошло в словари литературного вепского языка и успешно функционирует сейчас в СМИ, в вепскоязычной литературе и т.д.

Таким образом, вепский литературный язык, а вместе с ним и сознание вепсов значительно продвинулись вперед по пути созидания. Если сравнить переводы евангелий, например, от Марка (1992) и от Иоанна (1993), совершенные ранее, нежели от Луки и Матфея, а также перевод Детской Библии, то можно обнаружить, насколько усовершенствовался стиль вепского языка. В первых переводах, стремясь к точности, использовали громадное количество придаточных предложений, которые делали язык несколько корявым. В последующем же стали более активно использовать именно возможности вепского языка: его генитивные словосочетания, инфинитивные обороты, причастные конструкции и т.д. Они всегда были живы в языке и легко строятся по соответствующим моделям, однако в разговорной речи оставались невостребованными в полном объеме. С вепским литературным языком, который быстро обогащается в последнее время благодаря переводам Библии, растет и сам этнос, меняется отчасти его мировоззрение и отношение к самому себе.

В качестве завершающего данное сообщение примера хотелось бы привести один случай. Первым переводчиком небольшой книги *Iisusan elo* «Жизнь Иисуса» (а она выдержала два издания – 1989 и 1991 – и была практиче-

ски первым письменным источником на вепском языке после возрождения вепской письменности в 1989 году, по которой учились читать по-вепски, поскольку *Abekirj* «Букварь» Н.Г. Зайцевой и М.И. Муллонен вышел в свет в Петрозаводске только 1991 г.) был известный краевед, создатель музея вепской культуры в с. Шелтозеро Прионежского района Республики Карелия. Один из рассказов в этой книге назывался «Буря на море». Рюрик Петрович перевел эти строки: «*Torok Änižel*», то есть «Буря на Онежском озере», ведь самым крупным водоемом для северных вепсов, который они называют даже морем, является Онежское озеро. При чтении его перевода я сказал ему, что здесь речь идет не об Онежском озере. Он немного задумался, но потом резонно ответил: «А откуда ты знаешь? Иисус, он везде был и все знал, всем помогал и обо всех заботился. Почему он не мог быть на Онежском озере? Вепский народ ведь тоже теперь может обратиться к Господу на родном языке, прося у него помощи и защиты. И Иисус придет к нам на Онежское озеро».

Литература

1. *Муллонен М.И.* Вепская письменность // Прибалтийско-финское языковедение. – Л.: Наука, 1967. – С. 105–109.
2. *Строгальщикова З.И.* Вепсы. – Петрозаводск: Периодика, 2008. – С. 23, 217–230.
3. *Elias Lönnrotin matkat, II osa.* – Helsinki, 1902. – С. 197.
4. *Строгальщикова З.И.* Указ соч. С. 78–79.
5. Красная книга языков народов России. Энциклопедический словарь-справочник. – М.: Academia, 1994. – С. 21–22.
6. *Зайцева Н.Г.* Младописьменный язык вепсов: периоды и перспективы развития // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (Памяти Н.И. Богданова). – Петрозаводск: Изд-во КарНЦ РАН, 2006. – С. 119–135.
7. *Спиридонова И.А.* Вепская литература: проблемы становления // Литература Карелии. Т. III. – Петрозаводск: Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2000. – С. 391–420; *Mišin A.I.* Vepsäläinen kirjallisuus ammattikirjailijan silmin // Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri. Toimittanut Lassi Saressalo. Suomalaisen Kirjallisuuden seuran Toimituksia, 1005. – Jyväskylä, 2005. – S. 193–210.
8. *Алексеев М.Е.* Перевод Библии на языки народов России: социолингвистический аспект // Материалы междунар. науч. конф. «Язык и общество в современной России и в других странах», 21–25 июня 2010 г. Москва. – М., 2010.
9. *Pekkanen Inka.* Raamattua vepsäksi // Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri. Toimittanut Lassi Saressalo. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 1005. – Jyväskylä, 2005. – S. 163–170.
10. *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja, 1–3.* // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 556. – Helsinki, 1995–2001. – S. 247.

11. *Zaičeva M.I., Muillonен M.I.* Словарь вепского языка. – Л.: Наука, 1972. – С. 533.
12. *Zaiceva Nina.* Uz' vepsä-venälaine vajehnik. «Periodika». – Petroskoi, 2010. – Лр. 115.
13. *Pekkanen Inka.* Указ. соч. С. 169.
14. *Uz' Zavet.* Biblijan kändmižen Institut. «Karelia». – Petroskoi, 2006.
15. *Lapsiden Biblii.* Biblijan kändmižen Institut. – Zagreb, 1996.

Некоторые аспекты роли перевода Библии в развитии финского литературного языка и культуры

**М. Каргано
(Хельсинки)**

Новый Завет перевели на финский язык в 1548 г., но публикация всей Библии затянулась до следующего столетия, а именно: до 1642 г. Переводчиком Нового Завета, а также многих книг Ветхого Завета был Микаэл Агрикола.

Значение перевода Библии на развитие финноязычной литературы настолько велико, что Агриколу часто называют основателем или отцом финской литературы. Но все же он не был первым, кто писал по-фински на пергаменте или бумаге. Уже в средние века на финский язык были переведены некоторые основные христианские тексты, в том числе молитва «Отче наш», Символ веры, Аве Мария, а также дополнительно переведенные со шведского языка тексты богослужений; все они появились раньше, чем работы Агриколы. Он же является первым финским писателем в том смысле, что его тексты – самые ранние, опубликованные на финском языке. Книги увидели свет в 1543–1552 гг.

- | | |
|------|---|
| 1543 | Abckiria (Букварь) |
| 1544 | Rucouskiria (Молитвенник) |
| 1548 | Se Wsi Testamenti (Новый завет) |
| 1549 | Käsikirja (Требник) |
| | Messu (Мецца) |
| | Se meiden Herran Jesusen Christusen pina (Страсти Господни) |
| 1551 | Dauidin Psaltari (Псалтирь) |
| | Weisut ja Ennustoxet (Песни и пророчества) |
| | Abckiria, 2. painos (Букварь, 2-е изд.) |
| 1552 | Ne prophetat (Пророки) |
| 1553 | Abckiria, 3. painos (Букварь, 3-е изд.) |

Произведения Агриколы дали начало финноязычной литературе и создали основу литературного стиля на финском языке. Они стали базой для на-

родного обучения, предоставляемого церковью. До этого времени церковные богослужения проводились на латыни, которую финны не понимали. В XVI в. почти весь народ был неграмотным, и книги Агриколы, не принимая во внимание букварь, предназначались для священников. Девять его произведений являлись теми текстами, которые были необходимы, чтобы священник мог выполнять свою работу на финском языке. На основании требника он крестил, отпевал и венчал, исповедовал, утешал больных, умирающих и скорбящих. Церковные богослужения священник проводил на основании Мессы Агриколы. Каждое воскресенье и в праздничные дни он читал из Молитвослова молитвы, относящиеся к определенному дню, и в начале проповеди – отрывок Евангелия из Нового Завета, связанный с праздником. Большое количество текстов Ветхого Завета были переведены на финский язык, так что священник мог использовать и их. Сборник церковных гимнов (хоралов) еще переведен не был, но в Молитвенник содержал 29 гимнов для пения во время богослужения.

Влияние перевода Библии на развитие литературы на финском языке

Работу Агриколы продолжили Яакко Финно (умер 1583) и настоятель прихода Маску Хемминки Маскулайнен (умер 1605), авторы сборников духовных гимнов. Однако в ту эпоху Финляндией правил шведскоязычный высший класс, так что обстановка не побуждала к использованию финского языка в качестве письменного.

К нач. XVII в. количество авторов, пишущих на финском языке, выросло, и одним из лучших примеров лирики явился духовный гимн Юханы Каянуса «Etkös ole ihmis parca» (рус. «Не ты ли это, бедный человек») (1683) и Радостная песня об Иисусе Маттиаса Саламиаса (1690).

Грамотность стала распространяться в XVIII в. на основании образования, которая давала церковь. Первая финноязычная газета Антти Лизелиуса «Suomenkieliset Tietosanomat» (рус. «Финноязычные информационные новости») начала свою работу в 1776 г. Наряду с церковными новостями газета публиковала в том числе и экономические новости.

В 1800-е годы в Финляндии переживали период подъема народной культуры. Это время часто называют золотым периодом финской культуры. Появляется все больше финноязычных писателей, так что в 1860–70 гг. количественно художественная литература на финском языке превысила литературу на шведском.

Влияние Библии и ее учения особенно ощутимо в текстах финских писателей XIX в., особенно в произведениях финского народного писателя Алексиса Киви (1834–1872). Его главное произведение «Семеро братьев»

изображает жизнь, отношения и мысли обычного человека из народа. Через его героев показано общество того времени, когда главное влияние на него оказывала церковь, то учение, которое она несла.

Примеры реплик в произведении «Семеро братьев»:

Юхани: Бог долготерпеливый и многомилостив (с. 88).

Лаури: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» – проповедует Аапо, апостол Павел среди братьев Юкола (с. 177).

Симеони: Боже, обрати Свой взор на нас, и да воссияет Твое милосердие! (с. 238).

Эро: Ни-ни! Учитель пусть шествует перед своими учениками, показывая им благой пример, и да помнит он о суровом судном дне, когда ему придется сказать: «Вот, Отче, я; и вот те, которых Ты дал мне» (с. 247).

Аапо: И заметьте еще одно: «Не добро человеку быть единому» (с. 248).

Эро: Да, А – первая буква в азбуке, а Э – последняя. «А и Э, начало и конец, первый и последний», – так ведь говорится где-то в Священном Писании (с. 251).

– Сатана, что рыщет вокруг, точно алчный лев, и пышет ядом в мир божий, зажег и в сердцах этих соседей пламя гнева и мести (с. 288).

Кроме произведения «Семеро братьев», ставшего классикой финской литературы, влияние Библии во многих трудах Алексиса Киви проходит красной нитью.

Приведем примеры реплик из спектакля «Сапожники Нумми»:

Сепетеус: Был ли ты в церкви вчера?

Топиас: Нет, не был, помилуй Бог.

Сепетеус: Нехорошо, нехорошо. Очень нехорошо. Юхо Куркела читал проповедь, да так, что стены храма Господнего гудели. – Гимназист, гимназист еще совсем недавно! Но в этом юноше Божий дух. – На две части разделил он свою проповедь: первая была о муках ада, а вторая – о райском блаженстве (с. 18–19).

Также спектакль Киви «Леа» написан на основе рассказа о Закхее из Евангелия от Луки.

Общественные и политические изменения XX в. обратили писателей к реалистическому взгляду на общество и народ. Многие стали изображать недостатки общества и переход к новой жизни в сельской местности. Но, наряду с другими жанрами литературы, быстро развивалась духовная литература и возникли многие христианские издательства. Религиозные темы стали популярными в художественной литературе. К писателям этого направления среди других относится Мика Валтари (1908–79), один из самых известных в мире финских писателей. Религиозными по своей тематике являются его романы «Феликс счастливый», «Государственная тайна» и «Враги человечества».

Влияние Библии на духовные гимны (хоралы), на музыкальную и песенную культуру в Финляндии

Традиция пения хоралов лютеранской церкви, возникшая после реформации, в течение сотен лет вдохновляла финнов писать тексты к духовным гимнам и песням, а также сочинять к ним музыку. Сначала большая часть таких текстов переводилась с других языков, прежде всего – немецкого и шведского. Но с течением времени появляется все больше финских авторов и композиторов духовных гимнов.

Текст Библии у значительной части авторов был источником вдохновения. Согласно исследованиям доктора богословских наук Пентти Лемпияйна, изучавшего поэзию и историю духовных гимнов, на слова хоралов наиболее повлияли следующие книги Ветхого Завета: Бытие, Иов, Псалтирь, Притчи, Исаия, Иеремия. Псалтирь несомненно находится на первом месте, далее следует книга Исаии. В поэзии духовных гимнов представлены также неканонические тексты Ветхого Завета: Книга премудрости Соломона, Сирах, Варух, Благодарственная песнь трех отроков, спасенных в раскаленной печи (Дан. 3:57–72), которые вдохновили финских авторов. Из книг Нового Завета самое большое влияние на поэзию духовных гимнов оказали четыре Евангелия, Послание к римлянам, Послание к евреям и Откровение Святого Иоанна Богослова.

В 1583 г. Якобус Петри Финно (Яакко Суомолайнен) опубликовал первый сборник духовных гимнов на финском языке, где его собственными сочинениями являются гимны 131:1–3, 290 и 534 (нумерация в соответствии с используемой в наше время книгой гимнов.)

Примерами духовных гимнов финских авторов, в своей целостности основанных на определенном библейском тексте, являются гимн 325 (автор Хемминк Маскулайнен в сб. духовных гимнов 1605 г.) на основе псалма 94 и гимн 50, который написан им на основе Евангелия от Луки 1:46–55, или песни Богородицы «Величит душа Моя Господа». Гимн 49 написан на основании Евангелия от Луки 2:29–32 и гимн 192 – на основании Евангелия от Луки 8:4–15, или притчи о сеятеле.

Гимн 375, созданный на финском языке в 1824 г. Пентти Яакко Игнатиусом, восходит к псалму 22.

Элиас Лённрот (1802–84), известный миру как составитель эпоса «Калевала» написал слова к гимну 572 на основании псалма 64 и к гимну 412 – на основании Евангелия от Луки 19:41–47.

Церковная традиция проведения духовных бесед и движения к пробуждению, в разные периоды имевшие влияние в Финляндии, стоят у истоков рождения настоящей финской духовной музыки. Вместе с тем финские композиторы уже с начала XIX в. сочиняли музыку к духовным гимнам. Наиболее любимые композиторы духовной музыки и песен в Финляндии –

П.Й. Ханникайнен (1887–1917), Хейкки Клеметти (1876–1953), Армас Маасало (1885–1960) и Илмари Крон (1867–1960). Поколение за поколением учили на память в школе и в церкви их песни, входившие в школьные песенные сборники. Финский композитор Ян Сибелиус сочинил мелодию для очень красивого духовного гимна «*Soi kunniaksi Luojan*» («Звучит во славу Создателя»).

За сборником духовных гимнов евангельско-лютеранской церкви в XX-м и XXI-м веках последовали издания песен и псалмопений других христианских церквей Финляндии. Много духовных сборников песен публикуется также для детей и молодежи. Сегодня популярны записи в различных формах. Слова многих евангельских песен, любимых молодежью, написаны на основе текстов Библии.

Библия – вдохновение

для финского изобразительного искусства

Церковное искусство в Финляндии, как и во всей Европе, стимулировало развитие изобразительного искусства. В каждой церкви необходима была картина для алтаря, отражающая какое-либо событие из Евангелия, например предсмертное бореание в Гефсиманском саду. При посещении церкви каждое воскресенье люди видели эту картину, и она имела отношение также к самым важным событиям их семейной жизни: крещению детей, празднику конфирмации, свадьбам и похоронам. Таким образом, библейские изображения стали знакомыми и полюбились людям, распространившись многочисленными копиями – на картинах и открытках в домах финнов. Так, в своих копиях наиболее известной стала картина «Иисус молится в Гефсиманском саду» в церкви Леппявирта, автор Артур Хейккелл (1873–1958). Его работа, написанная в 1911 г. маслом на холсте, является копией более ранней картины Х. Хофмана.

Микаэл Топпелиус (1734–1821) и Юхо Риссанен (1873–1950) относятся к наиболее значительным финским церковным художникам.

Многие художники золотого периода искусства Финляндии также занимались христианской тематикой. Так, работы Альберта Эделфелта (1854–1905), одного из самых известных финляндских художников, широко распространились в копиях: *Jumalanpalvelus Uudenmaan saaristossa* («Богослужение на архипелаге Уусимаа»), *Ruokolahden eukkoja kirkonmäellä* («Женщины-хозяйки Руоколахти на церковной горе»), *Kristus ja Matalaena* («Христос и Магдалина») и *Neitsyt Maria ruusutarhassa* («Дева Мария в розовом саду»). Кисти Эделфелта принадлежит также картина «Рождественская ночь», написанная им для церкви г. Вааса. Эро Ярнефелт (1865–1937), также из художников первого плана в Финляндии, создал картины для алтаря церкви Иоанна в Хельсинки, для церквей гг. Раахе и Кеуруу, а также сельской церкви при г. Ювяскюля.

Иллюстрации на библейские темы в школьных книгах по религии, христианских детских книгах и материалах для воскресных школ занимали важное место в духовной жизни финнов и формировали ее. Изображения в этих книгах запоминались многим детям на всю жизнь. Одним из самых любимых художников христианских детских книг, заслуживающим отдельного упоминания, является Ээли Яатинен.

Слово из Библии распространилось по домам также на картинках с надписями из Библии. Стало привычным писать или рисовать на картине, на бумаге или картоне важные стихи из Библии, например, Евангелие от Иоанна 3:16, 10 заповедей, молитву «Отче наш» или Благовословие Господа. В XX в. стало модным писать на ткани предложения из Библии, которые красиво оформляли и вешали в доме на лучшее место.

Библия и современная финская культура

Хотя многие современные течения пытаются ослабить авторитет Слова Божьего, христианское воспитание, которое на протяжении многих сотен лет давали церковь и учебные заведения, до сих пор влияет на умы финнов. Библейские рассказы настолько известны, что в народе до сих пор живут библейские метафоры. В самых разных ситуациях можно услышать выражения, которые пришли из Библии. Предателя могут назвать Иудой, женщину в суете работы – Марфой, непритязательную сумму называют лептой вдовы. В самых трудных ситуациях просят о мудрости и суде Соломона, предостерегают о яблоке Евы и считают, что женщина была создана из ребра Адама. Рыбаки мечтают об улове Петра. Примеров можно привести множество.

Перевод Библии на финский язык (1642 г.) был переиздан несколько раз. Самый последний, или седьмой, перевод церковной Библии увидел свет в 1992 г. В свое время каждый новый перевод Библии ждали с нетерпением. За него благодарили или его ругали, он вызывал сильные чувства и горячие споры в кругах как церковных служителей, так и мирян. Сильные чувства и убежденные позиции вокруг нового перевода Библии говорят о важности и значении книги для финнов. Особенно значителен тот факт, что и в наши дни клятва в суде утверждается через Библию. Таким образом признается несомненный авторитет Слова Божьего.

Все растущее количество христианских писателей и, с другой стороны, большой спрос на христианскую литературу привели к возникновению в Финляндии группы христианских издательств. В 1972 г. христианские издательства основали свой союз, в котором к 2010 г. состоят 17 членов. Христианским можно назвать такое издательство, главные задачи которого – публикация и распространение христианской литературы и/или христианских газет. Обычные финские издательства тоже печатают христианские книги.

В качестве вывода можно сказать, что Библия, на протяжении сотен лет обогащавшая народ и культуру Финляндии, будучи столпом христианской церкви, остается источником ни с чем не сравнимого вдохновения и жизненных правил для финнов.

Литература

- Kivi Алексис.* Сапожники Нумми: Комедия в пяти действиях / Пер. с финского В. Богачева. – Москва, 1957.
- Kivi Алексис.* Семеро братьев / Пер. с финского Э.Г. Карху. – Москва, 1961.
- Hahti Hilja.* Kotini puhuu. – Helsinki: Otava, 1932.
- Heininen Simo.* Mikael Agricola. Elämä ja teokset. – Helsinki: Edita Prima Oy, 2007.
- Komulainen Matti.* Sanan kaunistukset. Kuopion vanhan emäseurakunnan kirkko-maalaukset 1810–1918. – Kuopio: Kustannuskiila OY, 1989.
- Lempiäinen Pentti.* Virsikirja sanasta sanaan: Virsikirjan raamattuviitteet. Virsikirjan sanahakemisto. – Pieksämäki: Kirjaneliö, 1987.
- Lempiäinen Pentti ym.* Virsitiето: Käsikirja virsikirjan käyttäjille. – Helsinki: Kirjapaja, 1988.
- Renvall-Krokkfors Viola.* Jeesuksen elämä. Kuvataide. – Helsinki: Tilgmannin kirjapaino, 1948.
- Sinkonen Wilho.* Laulukirja. – Helsinki: Otava, 1948.
- Suomalainen tietosanakirja 7, reun-tamm. – Espoo: Weilin + Göös, 1993. – С. 400–401.
- Virsikirja. – Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura, 1988.

Коми библейские переводы в качественном аспекте

Е.А. Цыпанов
(Сыктывкар)

История переводов библейских текстов на коми язык довольно богата и восходит к деятельности Стефана Пермского, который в XIV в. перевел многие богослужебные тексты на древнекоми язык и тем создал основы нормированного литературного языка того периода. К сожалению, из текстов сохранились лишь единичные памятники объемом не более 836 слов. Далее практика богословских переводов не прекращалась: из текстов XVIII в. сохранилась в четырех списках переведенная «Божественная литургия», насчитывающая более 3 000 слов связного текста, а в XIX и XX веках вышли из печати евангелия и иные богослужебные книги отдельными изданиями. Большое количество переводов ходило в рукописях, часть которых хранится в различных архивах. Далее приведем наиболее значительные издания в хронологическом порядке:

- Мінънь Господьлөнъ Исусъ Христослөнъ свѣтѣй Евангеліе Матѣйсянь. Донвылѣ Россійскѣй Библейскѣй Обществѣсь. – Санктпетербургъ: Типографіѣынъ Ник. Гречьлөнъ, 1823. – 92 лб. [перевод А. Шергина];
- Евангелие от Матфея. Лондон, 1864 [перевод А.Шергина, исправлен под руководством Ф.Й. Видемана, на латинице];
- Евангелие от Матфея. Лондон, 1866 [на коми-пермяцкое наречие перевел Н.А. Попов, проверил Ф.Й. Видеман];
- Міѣан Господ'лөнъ Ісусъ Крістослөнъ Вежа Бурѣюръ Матвеѣ'ан'. Коми кыл вылѣ выл'ыс' пуктыс Г.С. Лыткин. – Питіръ: Академіѣа науکلөнъ Кіс'тѣма гіжтанпас ѳктан інын, 1882. – 73 лб. [из переводов Г.С. Лыткина опубликованы также «Четвероевангелия и деяния апостолов», «Псалтирь», «Бытие»];
- Евангелие от Иоанна. Казань, 1913 [перевод на коми-пермяцкое наречие с параллельным русским текстом].

Кроме отдельных изданий, переводы отрывков из Библии содержатся в грамматических описаниях М.А. Кастрена, Ф.Й. Видемана, П.И. Савваитова, в рукописях И.А. Куратова, Петра Распутина, А.В. Красова и др., в переводах на коми язык «Жития Стефана Пермского». К примеру, в кон. XIX в. вышла из печати книга «Молитва за государя Императора, читаемая на Божественной литургии, молебное пение и книга Бытия на зырянском языке. С приложением краткой зырянской грамматики, зырянско-русского и русско-зырянского словарей и трех поучений на зырянском языке». Составитель А.В. Красов. – СПб.: Синодальная типография, 1899. – 324 с. Множество библейских переводов осталось в рукописях.

После 1917 г. переводческая деятельность по известным причинам на многие десятилетия была прервана. И только благодаря активности благовестника евангелической церкви *Василия Ивановича Попова* (1921–1991) в очень непростое советское время были переведены и отдельными изданиями выпущены Новый Завет и вся Библия:

- Виль Кѳсйысьѳм. – Стокгольм, 1979 [перевод В.И. Попова].
- Библия. – Сыктывкар, 1981 [перевод В.И. Попова].

Этот факт корректирует утверждение коллеги Ласло Керестеша о том, что полный перевод Библии осуществлен якобы лишь на трех больших финно-угорских языках и на северно-саамском литературном языке. Текст полной Библии есть и на коми-зырянском литературном языке. После 1991 г. история в России и СНГ повернулась лицом к религии, благодаря чему деятельность по переводу библейских текстов на коми язык активизировалась. За прошедший период были выпущены следующие отдельные издания:

- Миян Господьлөнъ Исусъ Христослөнъ Свѣтѣй Евангеліе Матѣйсянь, Маркъсянь, Лукасянь и Иоансянь. – Сыктывкар, 1992 [перевод М.И. Попова];

- Матьвей серти бур юөр. – Хельсинки–Стокгольм, 1999; Бур юөр Марк серти. Евангелльö. – Стокгольм–Хельсинки, 1995; Бур юөр Марк серти. Евангелльö. – Стокгольм–Хельсинки, 1995; Лука серти бур юөр. – Стокгольм–Хельсинки, 1996 [коллективный перевод под эгидой Института перевода библии];

- Бур юөр Марк сьöртi. – Стокгольм–Хельсинки, 1996; Матьвей сьöртi Бур Юөр. – Хельсинки–Стокгольм, 2001; Лука сьöртi Бур юөр. – Хельсинки–Стокгольм, 2005 [коллективный перевод под эгидой Института перевода библии на коми-пермяцкий литературный язык];

- Выль кöсйысьöм. – Хельсинки, 2008 [коллективный перевод под эгидой Института перевода библии].

В качестве необходимых пояснений необходимо отметить, что в настоящее время переводы библейских текстов осуществляет группа переводчиков под общим руководством Института перевода библии. Все новые переводы библейских текстов сделаны в рамках программ Института перевода Библии. Так называемые пробные издания были выпущены достаточно большими для настоящего времени тиражами (от трёх до пяти тысяч экземпляров), а иллюстрированное издание для детей «Исус йылысь» (Об Иисусе) вышло тиражом 63 000 экземпляров. Эти издания поступили в библиотеки, школы республики, они довольно популярны среди интеллигенции, студентов и пенсионеров. Основное применение они получили в деятельности Коми евангелической церкви, где богослужение издавна идет на коми языке.

Православная церковь в лице Сыктывкарской и Воркутинской епархии теперь практически не занимается переводческой деятельностью, нет группы переводчиков, богослужебные книги на коми языке не издаются. На ближайшие годы в планах такие издания также не предусматриваются. Лишь в 90-е гг. по инициативе общественного деятеля Юрия Екишева была переиздана Божественная литургия Иоанна Златоуста в переводе Г.С. Лыткина с переложением на современное коми правописание. Полное название работы: Вежамиян Айлöн Зарнивома Иоаннлöн Енлы кесъялöм (на церковнославянском и коми языках) / С Синодального издания 1883 г. в переводе Г.С. Лыткина (с изменениями). – Сыктывкар: Эском, 1996. – 159 лб. В церквях епархии на коми языке несколько раз служили божественную обедню, по большим праздникам на коми языке проговаривают общие молитвы, ихтинии. В 2008 г. состоялась торжественная презентация издания «Выль кöсйысьöм» общими усилиями епархии, Института перевода Библии и Коми евангелической церкви. Епископ Сыктывкарский и Воркутинский Питирим благословил использование коми текста «Нового завета» при работе с паствой, эта книга распространяется и через церковные лавки епархии. Однако после акта презентации никаких шагов в переводческой деятельности в епархии не было сделано.

В своем докладе коллега Ласло Керестеш правильно говорил о большой роли литературного языка и авторитете библейских текстов для культурного и общественного развития финно-угорских народов. Однако для коми, удмуртского и, вероятно, для других российских народов авторитет и престиж библейских переводов в настоящее время остаются довольно низкими. Естественно, это положение сложилось не за один день, а за десятилетия и даже не за одно столетие. И в XIX, и в XX в. реальное использование коми библейских переводов занимало крайнюю периферию в области функционирования литературного языка: в условиях царизма православная церковь не допускала даже ограниченного использования местных или нерусских языков в богослужении, практически такое же положение было и в советское время, плюс к этому практически весь прошлый век в России был веком победившего атеизма. За прошлые 20 лет реальная картина коренным образом не изменилась, так как в основной массе население Коми республики остается неверующим, в православных церквях коми язык звучит очень редко. К сожалению, переводы библейских текстов не получили еще широкой популярности среди коми. Об этом красноречиво говорит один факт: о торжественной презентации книги «Выль кöсйысьöм» осенью 2008 г. в с. Усть-Кулом (Емдин) и в Сыктывкаре в республиканской комязычной газете «Коми му» не было даже небольшой информации.

С другой стороны, очень важным представляется вопрос о качестве переводных текстов. Здесь предварительно необходимо дать сведения о характере переводов. Большая часть библейских переводов в XIX и XX вв. сделана отдельными переводчиками, лишь последние переводы, начиная с 90-х гг. XX в., являются коллективными. В настоящее время в переводческую группу входят активисты коми евангелической церкви, которая была основана уже упоминавшимся В.И. Поповым, а также протоиерей православной церкви отец Виталий (Размыслов). Изданные же в 90-х гг. пробные издания евангелий были переведены иным коллективом переводчиков, состоявшим из известных ученых-языковедов, также под общим руководством Института перевода библии. Таким образом, в ходе перевода «Нового завета» в начале настоящего тысячелетия полностью сменился состав переводчиков и были внесены изменения в некоторые принципы перевода библейских текстов. В дальнейшем сравнительном рассмотрении материала различающиеся по языку две группы переводов постсоветского периода будут представляться отдельно.

Для краткости выявления характера языковых изменений в различных переводах «Евангелия от Матфея» сделаны три среза, отражающие лексическое наполнение по некоторым конкретным терминам, изменение и характер синтаксического построения предложений, а также способы построения микро-текста на основе чрезвычайно важного для дидактики начала символа веры.

Избранная лексика из переводов разных лет

переводы понятия	Шергин 1823	Лыткин 1882	Попов 1979	Колл. коми-перм. 2005	Колл. I 1999	Колл. II 2008
Бог/ Господь	Ен/ Господь	Ен	Ен/ Господь Бурдодысь	Ен/ Медвыльсь	Ен/Ыджыд	Ен/ Господь
отец (небесный)	Бать	Ай	Енэжыв Бать	Енбжын олись Ай	енэжыв Ай	енэжыв Бать
грех	грех/ уджйэз	уджйоз	мыж	умоль кером	мыж	мыж
ангел	Ангел	Ангел	ангел	ангел	андел	ангел
дьявол	дiавол	Пежлол	дьявол	куль	Омоль	омоль
святой дух	святой дух	Вежа Лол	Югыд лов	Вежа лов	Вежа Лов	Вежа Лов
пророк	пророк	Тун	пророк	Енсянь юоргись	тбдысь	пророк / тбдысь
простить грехи	эновтны уджйэзяс	уджйбзяс лэдзны	прбститны	умоль кер-оммез проститны	мыж вештыны	прбститны
поститься	видзавны	видз кутны	видзавны	кбслунавны	видзавны	видзавны

Лексические ресурсы в библейских переводах отличаются большим разнообразием и отражают общую тенденцию к пуризму и постепенному внедрению собственно коми лексики. Так, характер изменений в выражении нескольких ключевых терминов показывает явную цикличность или отклонения от пуризма к широкому использованию заимствований и наоборот. Так, стефановские тексты XIV в. практически не содержат заимствований (там представлены такие соответствия представленным терминам, как *идбг* «ангел», *водзсиысь* «пророк», *мезбс* «бог, господь», *мыж* «грех и т.д.), затем перевод А. Шергина изобилует русскими заимствованиями, далее перевод Г.С. Лыткина опять пуристичен. В XX в. выполненный В.И. Поповым перевод содержит как исконные, так и заимствованные слова, однако переводы 90-х гг. гораздо более самостоятельны в использовании лексических богатств коми языка. Интересно, что последний по времени перевод показывает, пусть не такой крутой, но поворот от использования исконной лексики в пользу заимствований. Так, в книге «Выль кбсйысьбм» вместо *Ай* появляется *Бать*

«отец», вместо *мыж вештыны* появляется *прбститны*, вместо *Ыджыд Господь*. Этот поворот отходит от последовательности и сохранения традиций в работе группы переводчиков последнего состава.

Второй срез имеет целью выявить языковую динамику в структуре построения предложений. Для примера рассмотрим переводы 9 стиха 17 главы Евангелия от Матфея, где употреблены два придаточных предложения времени с разными отношениями времен в главной и придаточной частях. Здесь есть одновременное главному и последующие дополнительные действия, два эти действия развиваются неодновременно, действие во втором придаточном предложении происходит (или может происходить) после завершения действия основного предложения. Эти отношения в исходном тексте передаются усложненными предложениями или сцеплениями нескольких сложноподчиненных предложений. Перевести структурно и семантически адекватно такие конструкции на коми язык довольно сложно. Вначале есть смысл представить стих в переводах на английский, русский и финский языки, где употребление придаточных предложений является вполне естественным. Далее представлены коми примеры из разных переводов.

- *On their way down from the mountain, Jesus warned his disciples not to tell anyone what they had seen until after the Son of Man had been raised from death (Into the Light CEV Bible NT 25) – [30 слов].*

- *И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не скажите о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых (синодальный перевод) – [23 слова];*

- фин. *Kun he laskeutuivat vuorenrinnettä, Jeesus sanoi heille: «Älkää kertoko tätä näkyä kenellekään ennen kuin ihmisen Poika on herätetty kuolleista (Uusi Testamentti) – [19 слов];*

- *И корь лэдчисны на гбравыльсь, блысь наябс Иисус, и шуись: эн висьталб некодлы, мый ти адзылынныд, кытседз мортлбн Пи оз ловзи кулбминысь (Шергин 49) – [23 слова];*

- *Кор джуджыд кербс выль'ан' наја летс 'ысны, најалы Иисус вбжпышуыс: сы ад 'ылбм јылыс 'кодлы-кб эн вис 'талб, кытс 'бдз кулбмајасс 'ан' морт Пи оз лолз 'ы (Лыткин 39) – [21 слово];*

- *И кор вблi лэчбны найб гбра вывсьыс, Иисус ббдбс найбс, шуалбмбн: некодлы энб висьтавлбй тайб адзылбм йивсьыс, кытчбдз Мортлбн Пи оз чеччы кулбминысь (В. Попов 58) – [23 слова];*

- *Кербссьыс лэччиганыс Иисус шуис налы: «Адзвывлбмтор йивсьыныд мужбдыслы Морт Пи ловзытбдзыс энб висьталбй» (Матвей 63) – [13 слов];*

- *Кербссьыс лэдзчикб Иисус шубма нылб: «Адзылбм йылысь мбдбккелб Морт Зонлбн ловзытбдз эд висьтасьб» (Матвей сббргтi 58) – [13 слов];*

• *Керöсысь лэччиганыс Иусу шуис налы: «Морт пилöн ловзытöдз некодлы энö висьталöй, мый адзылынныд»* (Виль кöсйысьöм 29) – [13 слов].

Как показывают примеры, исконный функциональный аналог придаточному времени, своеобразное деепричастие несовершившегося (последующего) действия с суффиксом *-тöдз* употреблен лишь в последних по времени трех переводах, а в остальных, самых первых переводах XIX в. и в переводе В.И. Попова дан структурно-синтаксический аналог – придаточные предложения времени. Интересно, что стих последнего по времени перевода Нового завета проявляет тенденцию к обратному усложнению синтаксической структуры, к возврату к практике структурного перевода. Кстати, удмуртский и марийский переводы этого стиха представляет собой более смысловой перевод с привлечением деепричастных конструкций, характерных для языков:

• удм. *Гурезысь васькыкузы, Иисус соосты алыса верам: «Та аджемдэс, Адями Пи кулэмысь улэыса султытозь, нокинлы но эн вералэ»* (Виль сизён 51) – [17 слов];

• мар. *Курык гыч волымышт годым Иисус чарен ойлен: «Айдеме Эрге колымаш гыч ылыж кенелмешке, тыште ужмыдам иктыланат ида ойло»* (У сугынь 36) – [18 слов].

При анализе перевода стиха в целом бросается в глаза краткость, лаконичность последних двух коми переводов, где в общей сложности употреблено 13 слов. В остальных же для передачи идентичного содержания стиха употреблено 21 слово в переводе Г.С. Лыткина, 23 слова в переводах В.И. Попова. Для сопоставления: в исходном русском тексте в стихе также 23 слова, в финском переводе 19 слов, а в удмуртском – 17, марийском – 18 слов.

Третий срез имеет целью выявить особенности перевода и построения микротекста. Для этого анализируется вступительная часть так называемого символа веры, имеющего большое значение в богословском смысле. Далее приведены примеры, сначала на английском языке из смыслового перевода Библии, затем – на русском языке из синодального перевода, с которого сделаны переводы на коми язык, затем, с целью сравнения, на финском, а в заключение – на удмуртском и марийском языках (из последних по времени переводов).

• *Our Father in heaven,
Help us to honour your name.
Come and set up your kingdom.
So that everyone on earth will obey you, as you are obeyed in heaven* (Into the Light CEV Bible NT 8) – [30 слов];

• *Отче наш, сущий на небесах!*

да святится имя Твое

Да придет Царствие Твое;

да будет воля Твоя и на земле, как на небе (синодальный перевод) – [23 слова];

• фин. *Isä meidän, joka olet taivaissa!*

Pyhitetty olkoon sinun nimesi,

Tulkoon sinun valtakuntasi.

Tapahtukoon sinun valtaasi, myös maan päällä niin kuin taivaassa (Uusi Testamentti 12) – [21 слово];

• *Бате миян, коды эм небесаяс вылын!*

Мед святитсяс ним тэнад:

Мед воас царство Тэнад,

Мед лоас вöля Тэнад, кызди небесавылын и мувылын (Шергин 14) – [22 слова];

• *Миян Ајöй, код вылысвылјас вылын ем!*

Тенад н'имыд мед вежöдс'ас;

Тенад сарсвоыд мед воас;

Тэнад колöмыд мед лоас, кыздз вылысвылјас вылын, сызд му вылын (Лыткин 11) – [24 слова];

• *Батьöй миян, Тэ Энэжъяс вылын,*

мед югдас Тэнад нимыд;

Мед воас Тэнад помасътöм олöмыд;

Мед лоас Тэнад буркöсйöмыд и му вылын, кызди Энэжыс вылын (Попов 25) – [24 слова];

• *Миян Ай, Енöжын олісь!*

Ась быд морт сьöлöмас видзö Тэнчит нимтö.

Тэ ло миянлö Юралісьöн.

Ась лоас Тэнат велькöдлöмыс му вылас енöжынмоз (Колл. Коми-перм. 45) – [22 слова];

• *Миян энэжыв Ай!*

Мед вежаммас быдöнлы тэнад нимыд.

Мед пукяс тэнад ыджыдалöмыд.

Мед вемöсö пöрас тэнад кöсйöмыд му выланым энэжад моз (Колл. I 19) – [21 слово];

• *Батьöй миян, Тэ энэжъяс вылын олан.*

Мед лöв вежаöн Тэнад нимыд.

Мед воас Тэнад Юралöмыд.

Мед инас Тэнад кöсйöмыд му вылын энэжын моз (Виль кöсйысьöм 8) – [23 слова];

• удм. *Инымсь Атаймы!*

Тынад нимыд дано мед луоз;
Тынад Эксэйлыкед мед лыктоз; Тынад эрикедъя мед луоз музъем вылын
во инмын кадь ик (Виль сӱзён 15) – [21 слово];

- мар. *Пылпомышто улиш мемнан Ачана!*
Тыйын святой лемет мокталтие,
Тыйын Кугыжанышет толжо,
Тыйын эрыкет мланде ембалнат пылпомышо гаяк лийже (У сугынь 11) – [18 слов].

Из анализа приведенных выше примеров можно сделать следующие выводы. Во-первых, практически все переводы XIX в. и в большой степени перевод В.И. Попова представляют собой дословное и структурное калькирование русского оригинала, особенно в первой, второй и четвертой строках. При этом переводчики в порыве усердия допустили грамматическую ошибку, неверно употребив местоименное слово *миян* «наш» с существительным с притяжательным суффиксом 1 лица единственного числа, например, *Бате миян* (Шергин), *Миян Ајӱй* (Лыткин), *Батьӱй миян* (Попов), что можно перевести как «наш отец(мой)». Досадно, что такую же грубую ошибку допускают и переводчики последнего по времени издания библии: *Батьӱй миян* (Виль кӱсйысьӱм). Марийские и удмуртский переводчики употребляют соответствующие элементы правильно: удм. *инмысь Атаймы*, мар. *мемнан Ачана*. Грамматически правильным в коми языке является *миян айным/айным миян*. Недопустимым для грамматики коми языка является и употребление слов *енэж, небеса, вылысвил* во множественном числе, так как «небо» в коми языковом сознании является единичным и неделимым целым. Естественно, такие ошибки были сделаны в случае калькирования с русского оригинала. Далее переводчики также следовали принципам структурно-дословного перевода. Однако же при переводе слова *царствие* и всей четвертой строки в XX в. наблюдается поворот в сторону создания смыслового перевода. К примеру, «Царствие Твое» в переводах XX в. выражается не при помощи прямого соответствия *сарство*, а описательно: *Тэнад помасьтӱм олӱмыд* (Попов) «букв. твоя бесконечная жизнь», *тэнад ыджыдалӱмыд* (Колл. I), *Тэнад Юралӱмыд* (Виль кӱсйысьӱм) «твое владение». Коми-пермяцкий перевод структурно отличается: *Тэ ло миянлӱ Юралӱсьӱн* «Ты будь для нас властителем». Однако смысловой перевод, как показывают наблюдения, является довольно многословным, если не громоздким в составе микротекста, что демонстрируют современные переводы четвертой строки.

Для выяснения тенденций в переводческой практике последнего десятилетия необходимо привести дополнительные примеры сравнения перевода Евангелия от Матфея 1999 и 2008 гг. изданий. Так, переводчи-

ки последнего издания отвергли как ненужные некоторые коми неологизмы, такие как *пуйӱр* «сад», *винатусь* «виноград», некоторые имена стали давать в русифицированной форме (*Мария* вместо *Маръя*, *Иоан* вместо *Иван*), в то время как ряд других оставили в комиязычном оформлении, например, *Ӗврам*, *Ӗсип*, *Петыр*, *Ирӱд* и т.д. В то же время некоторые лексические нововведения кажутся неудачными, например, слово *дзирдлун* в значении «слава». Абстрактное существительное от слова *дзирд* «блеск, сияние, блёстки» воспринимается в прямом значении «сияние, блеск», а не в значении «слава» в предложении *Тэнад Юралӱмыд, выныд да дзирдлуныд помасьтытӱм* «Твое царствие, сила и сияние бесконечны». Далее, отчетливо видна линия на восстановление сложноподчиненных предложений, особенно времени и изъяснительных. Приведем примеры из 1 главы, стих 20: *Кор Ӗсип мӱвналӱс тадзи, Господӱн андел петкӱдчис сылы вӱтас да шуис...* «Когда Осип думал так, ангел господний явился ему во сне и сказал...». В Евангелии 1999 г. издания структура предложения не усложнена: *Та йылысь мӱвналӱсас Ӗсип вӱталӱс Ен анделӱс. Анделыс шуис...* «Во время размышления (его) Осип увидел во сне ангела. Ангел сказал...». Это свидетельствует об усложнении синтаксической структуры текста в целом. Это также привело к удлинению предложений и появлению калек с русского оригинального текста. К примеру, в последнем переводе Евангелия 2008 г. появилось калькированное выражение *Сэни лоӱ бӱрдӱм да пинь йирӱм*, дословное переложение русского выражения «там будет плач и скрежет зубов». В коми языке такие предложения с отглагольными предложениями малохарактерны, необходимо было написать более прямо – *Сэн йӱзыс кутасны бӱрдны да пиньсӱ йирны* «Там люди будут плакать и скрежетать зубами».

В целом качество языка от первых печатных библейских переводов до последних по времени, несомненно, улучшается, что связано в первую очередь с изменившимися принципами перевода, с необходимостью предпринимать коллективные переводы, проверять восприятие текстов у читателей и т.д. Немаловажно и то, что коми литературный язык получил большее развитие, он стал более изученным, из печати вышли большие нормативные словари и т.д. Однако язык переводов еще необходимо улучшать, тем более что практика последнего по времени перевода Нового завета 2008 г. демонстрирует определенный отход от завоеванных позиций и возвращение в ряде случаев к прежним дословно-структурным переводам, что говорит одно: язык перевода может и отходить от идеала, а не приближаться к нему.

Удмурты в постсоветском конфессиональном пространстве: особенности религиозного выбора и миссионерской деятельности*

С.И. Ильинский
(Ижевск)

Рассматривая вопрос о религиозном выборе титульной нации Удмуртской Республики в контексте динамики постсоветского конфессионального пространства, можно выделить ряд существенных моментов. Этноконфессиональная форма идентификации «удмурт=язычник=христианин» нашла свое воплощение в деятельности современных сторонников дохристианских верований (община «Удмурт Вось»), православных священнослужителей (протоиерея Михаила Атаманова) и протестантских миссионеров. Между ними возникали сложные отношения, сочетающие партнерскую толерантность и идейное противостояние. Подводя итоги 20-летнего постсоветского развития региона, можно рассмотреть данную проблематику на примере деятельности протестантских объединений, где евангелизация проходила особенно активно и организованно.

Протестантское просвещение удмуртов, так же как и в православии, имело свою историю. До 1917 г. отдельные книги Священного Писания на удмуртском языке издавались библейскими обществами, религиозными, миссионерскими структурами в Финляндии и в Лондоне. Эту литературу использовали первые общины баптистов и евангельских христиан будущей столицы Удмуртии. Большая работа по евангелизации местного населения была отмечена на 6-м съезде ЕХБ в г. Казани (1928), где собирались представители удмуртов, татар, мордвы из общин евангельских христиан [14, с. 211]. Затем в условиях жесткой атеистической политики советского государства миссионерская деятельность религиозных объединений оказалась под запретом. Литература на удмуртском языке из протестантских центров Финляндии поступала в Удмуртскую АССР контрабандным путем. Новые возможности для религиозного «возрождения» протестанты получили с начала 1990-х гг. По программе глобальной евангелизации России на Уральский регион были направлены проповедники из США, Канады, Швеции, Финляндии, представляющие миссии «Восток-Запад», «Урал-Сибирь», «Возможность», «Ко-Миссия» и др. Благодаря работе миссии «Возможность», в Удмуртии возникли базовые церкви неопятидесятников «Дело Веры», «Филадельфия», «Ижевская христианская община», «Церковь Божья». Большое значение для протестантов

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 10-01-80104а/У, руководитель проекта Ю.В. Семенов.

имела миссионерская деятельность среди нерусского населения (удмуртов, татар и др.). Мотивация этой работы включала в себя общие стратегические цели, а также задачи, обусловленные конфессиональными оценками особенностей менталитета удмуртов и региона их проживания (Удмуртской Республики). Вот характерное признание миссионера О. Горбунова (Ярский район): «В нашей Удмуртии очень много проклятий, очень много тьмы, из которой нам надо выбираться вместе. Без этого не будет ни понимания, ни процветания, ни какого-то духовного прорыва» [30]. Все беды удмуртского народа, по мнению протестантов, коренятся в дохристианских языческих верованиях, сохранившихся и сегодня. К примеру, О. Лебедева (пастор Церкви «Вера, действующая любовью», г. Ижевск) в пасхальном обращении призывала: «Пусть уничтожится заблуждение удмуртского народа, разрушатся твердыни язычества в умах людей. Возлюбленный Богом удмуртский народ! Не надо больше приносить в жертву животных, их головы, ноги, проливать их кровь... Не надо больше вызывать души умерших предков, ожидая от них помощи – это проклятие...» [20]. «Поклонение языческим богам заставляет удмуртский народ совершать различные ритуалы... Все это приносит проклятие в жизнь людей, потому что это – мерзость в глазах Бога» [18].

С позиций протестантов, спасти удмуртов и Удмуртию можно только через евангелизацию, реализацию формы этноконфессиональной идентичности «удмурт=христианин (протестант)», то есть через изменение исторически сложившейся формы религиозного синкретизма «удмурт=язычник+христианин (православный)». Характерным методом обоснования этой миссии порою становилось искажение в публикациях проповедников библейских текстов в виде произвольно вставленных выражений «удмуртская нация» и «удмуртский народ» [25]. В СМИ приводились примеры позитивного изменения в жизни бывших язычников, ставших христианами: «В одной удмуртской деревне в Башкирии, где в основном люди совершали обряд “*йыр-пыд сётон*”, все коровы заболели лейкозом. Но две семьи приняли Иисуса Христа в свою жизнь, поверили, что Кровь Христа сильнее всякого зла; и только в их хозяйствах коровы не заболели. Бог почтил их веру» [20]. Особое значение для понимания идеологии миссионеров имеют свидетельства протестантов-удмуртов, воспитанных в традиционной среде бытования дохристианских верований. Леонид Иванов, член Церкви ХВЕ «Дело Веры» рассказал в СМИ о своей конфессиональной эволюции [13]. Он родился и вырос в д. Кузебаево Алнашского района, где сохранились языческие обряды: приношение птиц и животных в жертву различным богам в языческой роще Булда и святилище куала. Л. Иванов признавался: «С самого своего рождения я рос в атмосфере оккультизма. Поклонение мертвым, колдовство, обожествление природных сил, поклонение им и многие другие языческие обряды – все это я видел своими глазами.

Можно сказать, что я невольно “варился” в идоложертвенном котле. Этим занимались все мои предки. Жертвоприношения не были приостановлены даже в советское время, когда коммунисты боролись со всяким проявлением религии». Л. Иванов неоднозначно оценивал последствия приверженности удмуртов своей этноконфессиональной культуре: соблюдение традиций и обрядов помогло Удмуртии не потерять свою национальную самобытность, но одновременно с этим «...она сохранила то отрицательное, что теперь держит удмуртов в оковах демонического влияния» (здесь мы вновь встречаемся с традиционной негативной оценкой народных верований протестантскими миссионерами). Л. Иванов подробно описывает обряд жертвоприношения в родной деревне, сравнивая его с библейскими традициями: «...Во времена Ветхого Завета жертва приносилась единому Богу живому, а здесь – идолам, то есть силам тьмы, Иисус Христос через хлебопреломление заключил завет со всем человечеством, а через “преломление каши” и литья кумышки заключается завет с самим дьяволом». На примере своей семьи Л. Иванов показывал трагические последствия приверженности удмуртов к язычеству: дед закончил жизнь самоубийством, бабушка умерла от рака. Отец Л. Иванова с начала 1980-х гг. участвовал в языческих обрядах и затем стал «старшим жрецом-служителем Удмуртии». Сам автор статьи признается, что «...воспитывался в школе в духе атеизма и, как примерный ученик, не верил ни в Бога, ни в дьявола». Вместе с тем, он должен был по традиции унаследовать от отца его «служение», стать будущим «шаманом». Однако выбор им был сделан в пользу христианства (протестантизма). Это наложило отпечаток на его судьбу и ситуацию в семье: «Несмотря на наши разногласия в вероисповеданиях, у нас прекрасные отношения. Но я не соглашаюсь с тем, что мой отец служит силам тьмы, а не живому Богу». По мнению Л. Иванова, обращение к христианству – это спасение удмуртов от дьявольских обрядов, в перспективе ведущих к адским мукам: «Я благодарен Господу за то, что Иисус пришел в мою судьбу и извлек из “языческой жаровни”, Бог стал говорить со мной через Свое Слово, Библию, и жизнь наполнилась радостью и смыслом». В завершение своей статьи Л. Иванов от изложения личного духовного опыта переходит к вопросам национального масштаба, повторяя популярные миссионерские идеи: «Удмурты долгие годы жили в притеснении и унижении, их достоинство и самоуважение были растоптаны. Многие даже сегодня стыдятся своей принадлежности к этому народу, они скрывают свою национальность». Христианство, по мнению Л. Иванова, помогло избавиться от всего этого и обрести смысл жизни: «Я сегодня свободен от всех страхов, комплексов, обид, чувства вины и стыда. ... Теперь я знаю, для чего живу – Бог призвал меня служить моей нации».

Миссионерская деятельность в отношении удмуртов осуществляется по разным направлениям. Продолжена традиция подготовки религиозной ли-

тературы на удмуртском языке. Этническая близость финно-угорских народов повлияла на укрепление национально-духовных контактов Удмуртии и Финляндии. Лютеранская церковь и Хельсинский филиал Института перевода Библии оказывали методическую и финансовую поддержку М.Г. Атаманову в его переводе Священного Писания на удмуртский язык. Тиражи этих духовных книг распределялись по православным приходам и протестантским общинам. Большинство протестантских миссионеров высоко оценили подвижнический труд о. Михаила Атаманова, уважают его и охотно общаются со своим православным коллегой. Но были и противники его переводческой работы. Так, Т.М. Басалько, руководитель Библейского института Церкви ХВЕ «Дело Веры», ответственный за евангелизацию удмуртского населения, критиковал о. Михаила за использование слова «Инмар» в именовании Бога. Здесь мы видим единство взглядов православных (иеромонаха Антония (Малых) [3, с. 69] и протестантских противников миссии М.Г. Атаманова, который сам отметил этот негативный феномен антиудмуртской направленности [24, с. 89]. По информации о. Михаила, в Ижевске была проведена специальная миссионерская конференция по поводу перевода Священного Писания на удмуртский язык, где «...ее организаторы пришли к мнению: слово Инмар не соответствует христианскому... понятию «Бог», поэтому по-удмуртски нельзя молиться и нельзя произносить слово Инмар. ...В настоящее время не все протестантские группы... придерживаются решения той зловещей конференции, внутри них самих началась борьба» [24, с. 101]. Действительно, В.И. Пикулев из удмуртского служения Церкви ХВЕ «Филаделфия» осудил позицию Т.М. Басалько: «...Некоторые миссионеры-протестанты на территории Удмуртии, не знающие языка и культуры, начали нападки на перевод Библии на удмуртский язык. Они приписывают “Инмар” к духу антихриста... Под воздействием ошибочного учения некоторые удмурты начали прятать книги, в которых встречалось слово Инмар и отказываться произносить это слово. Тем самым происходит разделение и смущение удмуртов, вместо их просвещения» [12, с. 58].

В качестве вспомогательных просветительских материалов протестанты использовали литературу для детей. В Финляндии в 2000 г. на основе канадского оригинала (издатель «World Serve Ministres») была выпущена книга детских комиксов на сюжеты Священного Писания «Дуннеысь ваньмызлэсь дано учыр» – «Самое замечательное событие в мире». В Удмуртии протестантские миссионеры предлагали книгу в качестве пособия для национальных школ, что было воспринято неоднозначно учеными-удмуртами. П.И. Воронцов (к. филол. н., декан факультета удмуртской филологии УдГУ) сделал вывод, что это издание является пропагандистской религиозной литературой, поэтому не подходит для уроков светской школы, где уже используются произведения удмуртских писателей, написанные специально для детей. Вместе

с тем, ученый отмечал, что «...для ввода детей в мир Библии, давшей немало сюжетов для мировой литературы, искусства, культуры, существуют и другие переводы отдельных библейских сюжетов на удмуртский язык (например, «Иисуслэн улэмез»), которые не пропагандируют христианство открыто» [2]. Таким образом, П.И. Воронцов отдавал предпочтение книге «Жизнь Иисуса», впервые изданной Институтом перевода Библии еще в 1981 г.

Миссионеры использовали и другие печатные издания. Объединениями Свидетелей Иеговы в Удмуртии распространялись тематические материалы, имевшие хождение вместе с традиционными журналами «Сторожевая башня» и «Пробудитесь!». Так, в 2000 г. издательством «Watch Tower Bible and Tract Society» были подготовлены переводы на удмуртский язык брошюр «Тодон-валан выль улонэ нуысь» и «Тон быгатод Инмарлэн эшез луын!», в которых библейские цитаты заимствованы из книг «Выль Сйзён» (1997) и «Псалтирь. Вёсыскон гуръёс» (1999). В 1995 г. Миссионерское издательство «Свет на Востоке» выпустило в переводе П. Кубашева книгу «Христианство. Дас мыдлань малпанъёс» с оригинала издания Михаэля Грина и Гордона Керкера «Христианство. 10 предрассудков» (1988). В 2002 г. Церковь ХВЕ «Филаделфия» в богослужебных целях издала сборник духовных песнопений «Жеч иворлэн. Кырзанъёсыз» с послесловием В. Пикулева.

Широко использовались при евангелизации христианские кино- и видеоматериалы. Известный фильм «Иисус» (США, реж. Д. Хейнман), представленный канадскими миссионерами в 1993 г., в Ижевском филиале Казанской киностудии был переведен на удмуртский язык. Удмуртия стала 257-м регионом, где дублирован этот фильм. Текст перевел писатель П. Кубашев, главный консультант – М.Г. Атаманов. Для озвучивания были привлечены местные артисты: П. Романов (Иисус), Г. Соловьев (ведущий), А. Чиркова (Мария Магдалина), О. Чужанова, Ф. Будина, В. Загуляева. Работу дубляжной группы возглавил К.Б. Ухов, помогали также А. Ушаков (помощник режиссера ТВ) и студенты УдГУ. Готовый вариант был смонтирован за рубежом, тиражирован и доставлен в Удмуртию [1]. Фильм «Иисус» на удмуртском языке демонстрировался в ижевском кинотеатре «Дружба», а затем – на телевидении. Протестантские объединения Удмуртии широко использовали его во время целевых акций – благотворительных показов фильма «Иисус» координаторами миссии «Новая жизнь» и др. [11; 30].

С середины 1990-х гг. в контексте стратегического плана евангелизации малых народов России начались целенаправленные миссионерские мероприятия. Летом 1994 г. в столице Удмуртии работала миссия «Урал-Ижевск–94» во главе с проповедником Калеви Лехтиненом. К началу акции была подготовлена и отпечатана книга на удмуртском языке «Иисус – друг детей», которая распространялась среди местного населения. Институт перевода Библии

(Стокгольм-Хельсинки) выпустил это издание («Иисус нылпиослэн эшсы») на основе текстов «Библии для детей». Основной состав миссионеров был представлен делегацией из Финляндии (60 человек). К. Лехтинен в интервью для СМИ сделал характерное признание: «Финны хотели приехать сюда еще и потому, что чувствуют родство с удмуртским народом... Я в восторге от того, что приехал сюда и нахожусь, может быть, недалеко от того места, где зародилась финно-угорская семья. Я чувствую, что корни ведут меня именно сюда...» [32]. Как видим, здесь национальный фактор (этническое родство) воспринимался как стимул для миссионерства.

Кроме переводных книг библейских текстов и других традиционных материалов, протестанты Удмуртии использовали пособия для проповедников псевдонаучного характера – типа анонимной рукописи «Удмурты. Картографические исследования» (Киров: Церковь «Слово Истины», 2000. 45 с.), в которой на основе компилятивной обработки трудов известных удмуртских ученых (В.Е. Владыкина, Л.С. Христоробовой, М.Г. Атаманова и др.) и зарубежных исследователей (Х. Петера и др.) проводилась традиционная миссионерская идея о том, что все бедствия удмуртского народа обусловлены его «языческо-сатанистским» менталитетом, а единственный путь к спасению – в отказе от своего духовного наследия в пользу протестантизма. Трактат «Удмурты» был подвергнут всестороннему анализу удмуртскими учеными Г.А. Никитиной и М.С. Гришкиной. М.Г. Атаманов дал свое экспертное заключение и выступил на эту тему в церковной прессе [4, с. 12–14], на республиканских семинарах и научных конференциях (2003–2004). Критические материалы появились также в СМИ [17]. И в 2003 году прокуратура Октябрьского района Ижевска организовала проверку по факту распространения данного пособия. Религиоведческая экспертиза не выявила в содержании трактата признаков разжигания межнациональной и межрелигиозной розни. А так как это «картографическое пособие» было составлено за пределами Удмуртии, то на ее территории желаемого эффекта не достигло. Большинство руководителей местных протестантских церквей с «удмуртским служением» осознали порочность такой практики, и мерами профилактики стали не прокурорские санкции, а разъяснения нежелательности подобных экспериментов.

Христианская миссия «Возможность» в середине 1990-х гг. в своей Библейской школе (Ижевск) готовила кадры протестантских проповедников (по квалификации «евангелист») для работы с местным населением. В 1994 г. диплом школы получил В.И. Пикулев, который возглавил «удмуртское служение» Церкви ХВЕ «Филаделфия». Такие же направления работы были в Церкви ХВЕ «Дело Веры» (руководитель Т.М. Басалыко), в Церкви евангельских христиан «Воскресения» (В. Кузнецов), в Церкви «Вера, действующая любовью» (О. Лебедева) [17]. Особое значение имело создание специали-

зированных «удмуртских церквей» в протестантских религиозных объединениях. Миссионеры национального служения «Кылдысин» Церкви ХВЕ «Филадельфия» в Доме молитвы (Ижевск) проводили богослужения с участием жителей столицы Удмуртии и иных территорий; в рамках совместных летних Евангелизационных проектов с миссионерами из Эстонии выезжали в Можгинский район и к удмуртам Башкортостана, участвовали в зарубежных конференциях. 18.11.2000 г. первое служение провела Удмуртская церковь протестантской организации «Вера, действующая любовью» (Ижевск), первоначально – в кинотеатре «Ударник», а затем – в молитвенном зале офиса Церкви, куда приезжали удмурты из сельской местности. Ижевские миссионеры сами посещали удмуртские деревни и села Якшур-Бодьинского и Можгинского районов, устраивая коллективные моления, выступления музыкальных групп, распространяя литературу, аудио- и видеокассеты на удмуртском языке. Церковь ХВЕ «Дело Веры» совершала богослужения – прославления Христа на удмуртском языке в кинотеатре «Аврора» с проповедями и показом фильма «Иисус», дублированного на удмуртский язык. Собрания также проводились в офисе Церкви «Дело Веры» Ижевска (ул. 9-е Января). В СМИ размещались специальные обращения: «Если вам не безразлична судьба удмуртского народа и вы вместе с нами желаете ходатайствовать в молитве за все финно-угорские нации, то мы ждем вас. Мед Иисус тонэ бакель кароз! Пусть Бог благословит Вас!» [31]; «Вы желаете воздать славу великому Богу и прославить Иисуса Христа на своем родном удмуртском языке!? Это возможно. ...Мы верим, что только Бог может поднять и возродить эту нацию и разрушить всякое проклятие в судьбе удмуртского народа. Мед Иисус тонэ бакель кароз! Пусть Бог благословит Вас!» [8].

Вопросы вероисповедания и этноконфессиональной культуры неоднократно поднимались на светских и религиозных форумах. 19–21.11.1998 г. в городе Глазове проходила международная научно-практическая конференция «Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития», посвященная 150-летию опубликования Евангелия на удмуртском языке. Среди участников форума был Дэвид С. Льюис, доктор философии из Великобритании, который собирал в Удмуртии материалы для своей будущей книги «После эпохи атеизма. Религии и народы России и Средней Азии» (СПб., 2001). Его доклад «Национальная гордость и культурные ценности финно-угорских народов», прочитанный по-удмуртски, произвел большое впечатление. Д.С. Льюис в частности отметил: «Все люди важны сами по себе, так как каждый человек в каждом обществе уникален. Все общества становятся богаче и разнообразнее, когда каждая этническая группа в рамках многонациональной страны имеет свободу самовыражения и пользуется уважением других групп» [19]. Английский ученый-христианин, говоря

о значимости языка и культуры для самореализации этнических групп, доминирующую роль в этом процессе отводил религиозному просвещению: «В сердцах и душах многих финно-угорских народов по-прежнему живет ощущение отверженности... Такая боль в душе человека может быть исцелена лишь любовью... Удмурты, которые знают, что Бог есть любовь, вполне способны обрести новое чувство самосознания...» [19].

16–17.10.2004 г. в рамках программы «Ижевск – культурная столица Поволжья» состоялась финно-угорская христианская конференция на тему «Евангелие – точка примирения культур и народов», организованная Церковью ХВЕ «Филадельфия» (Ижевск). В первый день прошли выступления представителей местных протестантских церквей (П.И. Желновакова, М. Сашиной), ученых-удмуртов (В.В. Туганаева, М.В. Гришкиной), неоязычников общины «Удмурт Вось» (С.Н. Виноградова, А.А. Разина), Д. Попова (пастора церкви г. Сыктывкар, Республика Коми), иностранных гостей Пекка Юлениуса (пастора церкви г. Тампере, Финляндия), Марка Нельсона (преподавателя Методистской семинарии г. Таллинн, Эстония), прозвучали музыкальные прославления на удмуртском и на языке коми, а завершилась конференция молитвой «Отче наш» на удмуртском языке. Идеология «удмуртского служения» протестантов была изложена в буклете программы конференции: «Трагические события, которые пережили удмурты в прошедшие столетия – волжско-булгарское господство, монголо-татарское иго и русская культурно-духовная экспансия – наложили неизгладимый отпечаток на их менталитет. И только Евангелие Христа может окончательно исцелить израненные сердца этого народа. В 16 в. удмурты вошли в состав Русского государства. Народ, частью насильно, был обращен в христианство и объединен в лоне Русской Православной Церкви, не получив в своем большинстве настоящего опыта Евангелия». Здесь же говорилось и об успехах протестантов в постсоветский период: «...Современным состоянием протестантизма – большим количеством церквей – Удмуртия обязана миссионерскому движению начала 90-х годов. Если ранее среди верующих евангельских церквей удмуртов насчитывалось совсем немного, возможно лишь единицы, то сейчас уже около 2000 удмуртов обрели живую веру в Иисуса Христа». Одновременно с критикой православия признавались миссионерские заслуги о. Михаила Атаманова: «Милостью Божьей, при содействии Института перевода Библии в Швеции и финских протестантских церквей и при прямом участии священника епархии РПЦ г. Ижевска Протодиаконом Михаилом Атамановым на удмуртский язык был переведен Новый Завет (1997), продолжается работа над переводом Ветхого Завета. Это особые вехи в возрождении культуры и духовности удмуртского народа». Общее значение форума было отмечено в СМИ: «На конференции звучали самые разные точки зрения, среди выступавших были и атеисты,

и приверженцы неоязычества. Однако все участники ... были единомышленны в одном: нельзя требовать от людей, чтобы они знали и чтити свою культуру, язык и традиции, если у них нет в жизни твердой духовной основы» [21].

Материалы на тему евангелизации удмуртов размещались на страницах протестантских газет, преимущественно на русском языке. СМИ публиковали текущую информацию о проведении особых миссионерских мероприятий [27; 31; 8], о деятельности «удмуртских служений-церквей» [20; 18; 25]. Особое значение имело появление в русскоязычных конфессиональных СМИ материалов на удмуртском языке [26], а затем и специализированных изданий: газеты «Осконлэн ужез» (1999) Церкви «Дело Веры», и газеты «Яратонлэн тылыз» («Огонь любви») при поддержке Церкви ХВЕ «Филадельфия» (2006). С 2000 г. началась подготовка христианских (протестантских) радиопередач на удмуртском языке. Их ведущим была Маина Сашина, бывший диктор Удмуртского радио, которая закончила Библейскую школу при Церкви «Филадельфия» (2001–2002) и занялась миссионерством среди удмуртов – радиопрограммами, переводом духовной литературы на удмуртский язык по линии Хельсинского филиала Института перевода Библии и национальным служением «Кылдысин».

Как и некоторые православные служители (М.Г. Атаманов и др.) протестанты стремились к созданию особых «удмуртских» религиозных объединений. С начала 1990-х гг. в Удмуртию стали приезжать миссионеры Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии. Летом 1994 г. проповедник Юха Вилиахо, создавший до этого «Йошкар-Олинский марийско-русский лютеранский приход» в Республике Марий Эл посетил Вавожский район. Выбор места был неслучаен. Уроженка д. Гурезь-Пудга Л. Рябчикова, закончив Тартуский университет в Эстонии, вышла замуж за студента финна Т.П. Сайкконена и уехала к нему на родину [5]. Этнокультурные связи стали конфессиональными. Вскоре в д. Гурезь-Пудга появилась община во главе с В.Л. Матвеевым, который прошел обучение в Центре им. С.Я. Лауриккала ЕЛЦ Ингрии (г. Санкт-Петербург) и получил звание катехета Церкви. В беседе с тележурналистом А. Федотовой (передача «Лулысь – сюлмысь» // ТК «34 канал». 4.09.2004 г.) он признался, что в детстве участвовал в языческих молениях у большой священной сосны. В.Л. Матвеев был убежденным атеистом, никому не верил, а к христианству пришел через любовь к природе – созданию Бога. Здесь мы видим некоторую схожесть религиозной эволюции бывших язычников (того же Л. Иванова из Церкви ХВЕ «Дело Веры»), избравших протестантизм.

12.03.2000 г. состоялось учредительное собрание по созданию «Удмуртско-русского евангелическо-лютеранского прихода Святого Петра», который 4.01.2001 г. получил регистрацию в Управлении МЮ РФ по УР [29]. Сельские

власти отнеслись к этому позитивно. Администрация колхоза «Луч» передала общине здание бывшей пекарни под молитвенный дом, а председатель правления И.П. Перевощиков отметил, что «...богослужение поможет искоренить в деревне пьянство, потому что одновременно с богослужением в церкви будет вестись воспитательная работа» [15]. Строительством храма занимались волонтеры из Финляндии во главе с пастором Ханну Пелконена [10]. Иностранцы часто посещали приход: кроме финских миссионеров, в д. Гурезь-Пудга были члены финского Библейского общества, лютеране из США и других стран [7; 9; 10; 22; 6]. 7.08.2005 г. состоялось освящение нового молитвенного дома общины с участием местного населения района, гостей из Ижевска, Юкаменского района УР, Чувашии, Мордовии, Башкирии, Марий Эл, Карелии, Эстонии, Финляндии, Венгрии, Канады, США [16]. Деятельность прихода д. Гурезь-Пудга имеет сходство с практикой «удмуртских церквей» протестантов Ижевска: богослужения проходили на русском и удмуртском языках, использовалась переводная духовная литература – книга «Вьль Сйзён» («Новый Завет») в переводе М.Г. Атаманова.

Таковы были результаты работы финских проповедников, которые в своей практике использовали еще один аспект этноконфессиональной идентичности местного населения по формуле «удмурты = финно-угры = лютеране». Этот феномен в свое время отметила Е. Сперанская (научный сотрудник Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии): «Финны, представители церкви Ингрии, проповедуют среди православных Мордовии и Удмуртии. На чем они базируются? На том, что финны и жители Удмуртии имеют одну и ту же этническую принадлежность к угро-финской группе. А раз народы этнически близки, значит, они должны быть близки и в вере, то есть должны принять лютеранство» [28, с. 166–167]. Разумеется, данное утверждение протестантов весьма субъективно, однако оно служит основанием для миссионерской практики (вспомним признания проповедника К. Лехтинена) и находит понимание у самих верующих удмуртов. Вот несколько свидетельств, полученных журналистом газеты «Удмурт дунне» С. Поторочиной на празднике открытия церкви в д. Гурезь-Пудга 7.08.2005 г. А. Зайцева (одна из учредителей прихода): «Две девушки вышли замуж за финнов, поэтому мы с ними сдружились крепче. ...Когда средняя дочь приняла лютеранство, мы этому не противились. Если Бог один, если ей это нравится – пусть. Видимо она нашла общий язык с финскими миссионерами». Н.В. Макарова (местный библиотекарь, проводит в библиотеке духовные занятия для детей 5–15 лет): «Я очень довольна, что нашла свою дорогу к Богу. Теперь жизнь кажется легче. Хотелось бы, чтобы их лютеранские обычаи перешли и к нам, если мы одного финно-угорского рода» [23]. Создание зарегистрированного прихода ЕЛЦ Ингрии в Вавожском районе, конечно, является

показательным примером, но это единичный случай: миссионерское влияние финских лютеран не получило широкого распространения.

Как мы смогли убедиться, при рассмотрении вопросов религиозной ориентации коренного населения Удмуртии, необходимо учитывать внутреннюю духовную мотивацию самих верующих (личные религиозные потребности, национальные и историко-культурные традиции, стремление к этноконфессиональной самоидентификации) и влияние внешних факторов (стратегию миссионерской деятельности разных конфессий, формы «национального служения», отношение к этому общества и государства). Внешнее воздействие на личность в большинстве случаев бывает гораздо сильнее индивидуальных умонастроений. Оно имеет как позитивные (при совпадении личных потребностей и внешних факторов влияния), так и негативные последствия (при конфликте личных и миссионерских интересов, нарушении традиционных форм этноконфессиональной идентичности).

За духовное руководство титульной нацией в постсоветской Удмуртии шла борьба идеологов неоязычества, православных и протестантских миссионеров, которые активно работали среди городского и сельского населения. Результаты этой практики оцениваются неоднозначно. Характерный пример приводит о. Михаил Атаманов в своей книге «Мой путь в Библию»: «Поразило не только меня, но и многих сидящих в зале людей во время прохождения Всероссийского съезда удмуртов в ноябре 1997 г. выступление делегата из Увинского района. Она не скрывала свою приверженность к православной вере, но, как она выразилась, находится на распутье и недоумении. В своей речи она сказала следующее, касающееся данной проблемы: “Православные критикуют протестантов, а те ругают православных, те и другие выступают против язычников, а недавно я приглашала русского священника из Сям Можги (иерей Сергей Пестов) освятить жилье, он увидел на моем столе Евангелие – Ёеч Ивор на удмуртском языке и разъярился и попросил сжечь, сказал, что это сатанинская книга». Она в каком-то тяжелом душевном волнении спросила у сидящих в огромном зале людей (может быть, меня, и даже у нашей Православной Церкви): «Кому нам верить? Нас уже совершенно запугали разные проповедники, все друг друга ругают, критикуют, а нам надо жить и во что-то верить. Скажите: кому нам верить?!» [3, с. 67–68]. В этом знаменательном выступлении верующей удмуртки на заседании секции «Культура, искусство, религия» VI-го Всеудмуртского съезда 6.11.1997 г. (Ижевск, Государственная филармония УР) была дана справедливая оценка попыткам разделить удмуртский народ по конфессиональным признакам. На этом форуме, проходившем исключительно на удмуртском языке, свои позиции обозначили о. Михаил Атаманов (Ижевская и Удмуртская епархия РПЦ) и В.А. Якупов (один из лидеров неоязыческой общины «Удмурт Вось»), ко-

торый полемизировал с о. Михаилом по поводу использования слова «Инмар» (Бог, Творец) в переводах Библии и богослужебных книг. Здесь позиция неоязычников совпадала с взглядами противников деятельности М.Г. Атаманова из среды некоторых православных священников (иеромонаха Антония и др.) и протестантов (Т.М. Басалыко, Церковь ХВЕ «Дело Веры»). Спор удмуртов М.Г. Атаманова и В.А. Якупова, а также обобщающее выступление представительницы Увинского района весьма наглядно показали сложность и неоднозначность работы религиозных объединений с местным населением.

Данная проблематика, бесспорно, заслуживает всестороннего, комплексного и систематического исследования.

Литература

1. *Атаманов А.* Иисус говорит по-удмуртски // Удмуртская правда. – 1993. – 4 ноября.
2. Архив отдела по взаимодействию с общественными объединениями Управления по внутренней политике Администрации Президента и Правительства УР. 2000. Коллекция документов.
3. *Атаманов М., диакон.* Мой путь в Библию. – Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1999.
4. *Атаманов М., протодиакон.* Религиозно-духовная ситуация в среде удмуртов в XX веке // Миссионерское обозрение. – 2001. – № 1.
5. *Богатырева В.* В волшебной стране финнов // Авангард. – 2000. – 23 августа.
6. *Богатырева В.* В Гурезь-Пудгу приезжали американцы // Авангард. – 2006. – 2 августа.
7. В Удмуртии // Удмуртская правда. – 2001. – 14 декабря.
8. Вы желаете воздать славу великому Богу и прославить Иисуса Христа на своем родном удмуртском языке!? // Дело Веры. – 1998. – № 18; 1999. – № 1.
9. Гости из Финляндии // Даур. – 2002. – 11 января.
10. Гурезь-Пудга // Лютеранские вести. – 2002. – № 7.
11. *Елизаров Л.* «Иисус» в Можге // Можгинские вести. – 2002. – 28 ноября.
12. Ёеч иворлэн. Кырзъанъёсыз.
13. *Иванов Л.* От идолов к Богу живому // Дело Веры. – 2001. – № 4.
14. История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: Издательство ВСЕХБ, 1989.
15. Ищут спасения в религии // Удмуртская правда. – 2000. – 20 сентября.
16. *Кортаева Л.* В Гурезь-Пудге – лютеранская церковь // Авангард. – 2005. – 14 сентября.
17. *Крупенин В.* Территория смерти // Совершенно конкретно. – 2001. – 20 июля.
18. *Лебедева О.* Идите и научите все народы // Кровный завет Бога с человеком. – 2001. – № 11.

19. Льюис Д.С. Национальная гордость и культурные ценности финно-угорских народов // Иднакар. – 1999. – 16 января.
20. Ольга Лебедева – пастор удмуртской церкви // Кровный завет Бога с человеком. – 2001. – № 4.
21. Петров А. Точка примирения культур и народов // Воткинские вести. – 2004. – 26 октября.
22. По-английски говорите? // Анангард. – 2006. – 21 июня.
23. Поторочина С. Выжы одйг, Инмар музон // Удмурт дунне. – 2005. – 24 августа.
24. С верой, надежной, любовью. К 60-летию доктора филологических наук, протоиерея Михаила Гавриловича Атаманова / Ред. А.Г. Шкляев. – Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2005.
25. Служение Удмуртской церкви // Кровный завет Бога с человеком. – 2003. – № 4.
26. Славьте Иисуса на удмуртском языке // Дело Веры. – 1998. – № 14.
27. Служения Церкви // Кровный завет Бога с человеком. – 2001, 2002, 2003.
28. Сперанская Е. Методы работы протестантских миссионеров в России // Миссия церкви и современное православное миссионерство. Международная богословская конференция к 600-летию преставления свт. Стефана Пермского. – М., 1997.
29. Текущий архив отдела по делам общественных и религиозных объединений Управления МЮ РФ по УР. 2000. Д. 197.
30. Трефилов В. Живое слово бытия // Сельская правда. – 2003. – 11 февраля.
31. Церковь «Дело Веры» приглашает Вас на Богослужение // Дело Веры. – 1998. – № 14, 17.
32. Шкляева Н. «Я молось, чтобы иметь связь с сердцами людей» // Неделя Удмуртии. – 1994. – 24 июня.

Семантика одной удмуртской молитвы. Опыт переложения двух текстов (к 65-доктора М. Атаманова)*

Ю.В. Семёнов
(Ижевск)

Выдающийся исследователь удмуртов, действительный член Императорского Русского Географического Общества П.Н. Луппов в 1912 году опубли-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке научно-исследовательского проекта РГНФ («Конфессиональное пространство постсоветской Удмуртии: специфика, тенденции, перспективы развития»), проект «РГНФ-Урал» № 10-01-80104а/У.

ковал сборник документов «Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX века», хорошо известный удмуртоведам. По словам составителя, он и заключает в себе «...материалы, собранные как в центральных, так и в местных архивах». Обработанные документы П.Н. Луппов использовал при подготовке ставшей наиболее известной его монографии – «Христианство у вотяков в первой половине XIX века» (Вятка, 1911 г.).

Нас заинтересовал опубликованный им в сборнике под № 141 документ – молитва при совершении языческих обрядов в лесах и на полях, записанная в Елабужском уезде, извлеченная из дел Синодального архива за 1836 год.

Автор записи неизвестен. Скорее всего, им был один из приходских священников или (что менее вероятно) миссионер, совершавший объезд закрепленных за ним приходо́в. Неизвестен и автор перевода молитвы на русский язык.

*Козьма Инмарэ. Дзэць нуналь сіотъ. Дзэць зорь сіотъ.
Дзэць ниль пи сіотъ. Дзэць ю нянь сіотъ. Валъ сіотъ Скаль сіотъ.
Ижъ сіотъ. Кэчь сіотъ.
Будзимъ Эксэй! Кужимъ вай быттырны.
Сіотъ Инмарэ. Дзэць калыкен тодыскыны! Сіотъ Инмарэ. Дзэць
возь.*

Господи Боже! Дай хороших дней. Дай благовременный дождь.
Дай хороших детей. Дай хорошаго питья и пищи. Дай лошадь. Дай корову.
Дай овечку. Дай козу.
Государь! Дай силу платить подушное.
Дай, Господи, знаться съ хорошими людьми. Дай, Господи, всьхъ благъ.
Дело Синодального Архива 1836 г., № 1.345 [1].

(Перевод)

Собственно содержание молитвы удмурта-язычника не вызывает проблем. Оно было общим для всех язычников – восточных финнов. А.Г. Красильников приводит данные финского исследователя Лаури Хонко, который, исходя из содержания молитв, так стратифицирует шкалу ценностей близких удмуртам марийцев: 1) семья, 2) скот, 3) урожай, 4) пчелы, 5) деньги, 6) долголетие, 7) счастье. Коллективные приоритеты (семья) открывали список, индивидуальные (долголетие и личное счастье) его замыкали [2].

Однако при более глубоком анализе перевода текста и обстоятельств, в которых он мог состояться, возникают вопросы не столько филологического, сколько мировоззренческого плана.

Молитва как обращение к Высшему существу не предназначена для чужих человеческих ушей, тем более – для иноверцев. Известно, что удмурты, как и другие восточно-финские народы, во время молений не допускали по-

сторонних к свершению обрядов. И уж тем более сомнительным представляется допущение русского грамотного человека, тем более – православного священника, для дословной записи молитвы непосредственно в поле или в священной роще.

Вряд ли можно представить себе в первой трети XIX столетия дословную запись речи на бумаге чернилами, гусиным пером вслед за речитативом жреца даже при хорошем знании удмуртского языка наблюдателем.

По нашему мнению, содержание молитвы в конспективном виде неизвестным нам информатором-удмуртом было передано русскому человеку, который и сделал запись, вероятнее всего – в избе, вне сакральной ситуации. Вполне естественно, что информатор-язычник был при этом только информатором и не мог ждать ответа от Того, кому возносил молитву. Вот почему присущего молитвенному собранию экстаза, духовной энергетики в тексте нет, и эмоциональный настрой только словесного изложения текста крайне низкий.

В мирской обстановке информатор-удмурт изложил не собственно «развернутый» текст (действие), а краткий пересказ, или, если можно так сказать в отношении текста, его сухой остаток, «сублимацию», что и отразилось на бумаге.

Исследователи неоднократно обращали внимание, что записи удмуртских текстов вплоть до нач. XX в. в подавляющем большинстве сделаны *русскими для русских*. Очевидно, и в данном случае запись молитвы предназначалась для русского читателя, в первую очередь – для церковного начальства, как доказательство миссионерской деятельности священника в языческой среде своего прихода.

Хотя собственно смысловое содержание молитвы удмурта-язычника не вызывает вопросов, то характер и тон просьб, высказанных в тексте, сомнителен – прежде всего в связи с повторяемостью категоричного «Дай!». Сомнение связано с тем, что большинство исследователей, и в первую очередь сам П.Н. Луппов, неоднократно отмечали мягкость характера удмуртов, отсутствие жесткости в разговорах, особенно с детьми. Ни в этнографических исследованиях удмуртов, ни в религиозно-материалах не отмечен повелительный характер молитв. Скорее, наоборот, сам стиль поведения, менталитет удмуртов предполагает просьбу, выражаемую в гораздо более мягкой форме, чем в документах, опубликованных П. Лупповым. Столь требовательный характер обращения к Высшему Существо – Инмару и вызывает сомнение.

Гораздо ближе к утраченному оригиналу языческой молитвы как по содержанию, так и по ее духу нам представляется текст, приведенный М.Г. Атамановым в собранном и обработанном им удмуртском эпосе «Тангыра» вместе с его же переводом на русский язык.

*Остэ Инмаре! Зеч, мусо Быдэым Инмаре,
Югыт-Тоды Инмаре! Улонмес югыты!
Зечкын-бурын улыны-вылыны зеч,*

*Капчи азыпалдэ сёт вал, зеч Инмаре!
Зеч нылын-пиен, зеч куатыр шоньыосын-выньёсын,
Калиосын, порасьёсын, ичименьёсын,
Зеч иськавыньёсын, бускельёсын,
Ас калыкенемы валче улыны шуддэ сёт вал!
Зеч гид тыр пудоен, кенос кож тыр юэн-нянен,
Дасо-суо уморто мушьёсын,
Гидкуа тыр куреген-чипыен, чёжен,зезеген,
Ёрмытэк-зудытэк улыны шуддэ сёт вал,
Кытконоез валмы юрго пыдо медло вал,
Кысконоез скалмы йёло-вёё медло вал!
Чышконоез ыжмы гоно-туро медло вал,
Вандоноез пудомы көё-вёё медло вал, Инмаре!
Корка тырад, куа тырад сётэм нылылды-пиеды,
Зоздор пёськыослы, учыпиослы сямен,
Зибьль-забыль карыса улыны-вылыны
Зеч шуддэ-бурдэ сёт вал, Инмаре!
Вордоно нылмы-пимы дунне вылын
Шумпотыса мед улосы вал, Инмаре! [3]*

О, Боже! Добрый, милый, великий Боже!
Белый Светлый Боже! Просвети нашу жизнь!
С добротой, со здравием житье-бытье дал бы нам,
Доброе будущее дал бы нам, добрый Боже!
С добрыми детьми, со старшими, младшими братьями,
Со снохами, с женами, молодухами,
С добрыми родственниками и соседями,
Со своим народом совместно жить дал бы нам счастье!
С полным хлевом скотины, с полными закромами хлебов,
С десятками, с сотнями ульев пчел,
С полным двором кур-цыплят, уток, гусей,
Для безбедной жизни дал бы нам счастья!
Для упряжки дал бы нам коня-иноходца,
Дойные коровы наши молочными, с жирным молоком были бы,
Овцы, держимые для стрижки, густошерстными были бы,
Наши животные, предназначенные на убой, были бы жирными,
Полную избу, полное святилище, данным нам детям,
Слово береговым стригам, слово соловьям,
Воркующим, припевающим меж собою, дал бы ты им такую жизнь!
Доброе счастье, благополучие дал бы ты, Боже!
Воспитываемые нами дети
В радости радуясь, жили бы, Боже!

(Перевод)

В молитве – желания человека, не выходящие за круг обычных требований крестьянина; просьбы, но мягко выраженные, в сослагательном наклонении, скорее как способ обратить внимание небожителей на людей, собравшихся в роще или поле на моление.

Свою позицию в отношении характера удмуртских языческих молитв-куриськонов М.Г. Атаманов подробно изложил в статье «Частные и общественные моления, молитвы-куриськоны в эпосе «Тангыра». Удмурт «...со смиренным духом живет и молится, а просит у Бога только необходимое для безбедной, благодатной жизни на земле» [4].

Как сын удмуртского народа, М.Г. Атаманов гораздо глубже, чем неизвестный автор первой половины XIX в., не только точно передал текст языческой молитвы, но и выразил самый ее дух, особенность обращения к Высшему, адекватную интонацию просьбы, которую Всевышний *мог бы* исполнить.

Приведенный М.Г. Атамановым в эпосе «Тангыра» текст молитвы удмуртов дает современному читателю представление и о религиозных взглядах удмуртов, и о складе ума, об особенностях народного мирозерцания в целом.

Литература

1. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX века. – Вятка, 1911. – С. 287–288.
2. Красильников А.Г. Фольклор, письмо, литература. К вопросу о роли письменности в трансформации этнической культуры. – Ижевск, 1998. – С. 78.
3. *Эраты Гавир Микаль*. Тангыра; Кузьмадэс. – Ижкар: Удмуртия, 2008. – 192–193-тй бам.
4. Частные и общественные моления, молитвы-куриськоны в эпосе «Тангыра» // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 2. – Ижевск: Удмуртский университет, 2010. – С. 35.

Личный фонд М.Г. Атаманова как источник изучения жизнедеятельности ученого и священнослужителя

Е.М. Ушакова, О.Л. Ширококов
(Ижевск)

Михаил Гаврилович Атаманов – известный ученый-филолог, протоиерей Свято-Алекса́ндро-Невского Кафедрального Собора Ижевска, переводчик Священного писания и другой церковной литературы на удмуртский язык, принадлежит к числу уникальных личностей, многогранность таланта которых позволяет одинаково плодотворно носить мундир ученого и рясу

священнослужителя, представлять собой явление в среде удмуртской национальной интеллигенции и создавать позитивный имидж Удмуртской Республики за ее пределами.

Несомненно, документы, связанные с жизнедеятельностью Михаила Гавриловича, уже сегодня представляют интерес для истории и должны принадлежать ей. Архивисты государственного учреждения «Центр документации новейшей истории Удмуртской Республики» считают перспективным взаимодействие с ученым. Наше сотрудничество началось в 2002 г., итогом стало создание архивного личного фонда. Под личным фондом в архивоведении понимается фонд, состоящий из документов, образовавшихся в процессе жизни и деятельности конкретного человека.

Комплектование государственных архивов документами личного происхождения относится к приоритетным и актуальным направлениям деятельности. Интерес к личности, социальному аспекту развития общества существовал постоянно. История страны перестала быть только историей государства, партий и классов, в ней исчезают «белые пятна», и подобающее место занимает история конкретных людей. Обращение к документам личного происхождения стало объективной необходимостью.

На постоянном хранении в Центре документации находится 66 личных фондов и 7 коллекций документов личного происхождения. Все фонды и коллекции документов такого рода можно подразделить на несколько групп в соответствии с профессиональной, творческой, общественной и другого рода деятельностью фондообразователей. Это фонды деятелей:

- отраслей экономики;
- здравоохранения;
- науки и образования;
- литературы;
- театра;
- общественных и государственных деятелей;
- участников Октябрьской революции, Гражданской и Великой Отечественной войн, военных конфликтов последней четверти XX в. – начала XXI в. и других важнейших исторических событий;
- краеведов и коллекционеров.

Документы личного фонда М.Г. Атаманова поступали в Центр документации в течение 2002–2004, 2006–2010 гг. на основании договора дарения от 14.11.2002 г., согласно которому использование документов возможно по согласованию с фондообразователем.

Сотрудниками архива проведена научно-техническая обработка документов фонда: экспертиза ценности документов, формирование дел и их описание. В результате личный фонд М.Г. Атаманова (ф. № 373) имеет одну

опись документов постоянного хранения в объеме 566 ед. хр. за 1966–2010 гг. К описи составлен необходимый научно-справочный аппарат.

Традиционно личные фонды формируются в первую очередь биографическими документами. В составе фонда М.Г.Атаманова имеются автобиографии, заграничные паспорта, удостоверение о возведении в сан протодиакона, документы о вступлении в Союз писателей РФ (2006), членские билеты и другие личные документы, характеристики, заявления, поздравительные адреса, копия Грамоты Патриарха Московского и всея Руси о вручении Ордена Русской православной церкви во имя Святого равноапостольного Великого князя Владимира III степени диакону Михаилу Атаманову, клирику Свято-Троицкого собора Ижевска (1994) и др. Эти материалы позволяют проследить вехи биографии Михаила Гавриловича, сложный и многотрудный путь формирования его личности, становления как ученого и деятеля Русской Православной Церкви.

Документы личного фонда достаточно полно отражают все сферы деятельности фондообразователя. Кроме большого вклада в языкознание, значение научной деятельности, как известно, М.Г. Атаманова заключается и в том, что, решая проблемы удмуртского и финно-угорского языкознания, он ставит и исследует многие вопросы удмуртской истории и этнографии. Ученый успешно работает на стыке лингвистики, фольклористики, археологии, этнографии и истории.

За время служения в Русской Православной Церкви под именем отца Михаила, являясь референтом Ижевской и Удмуртской Епархии, он неуклонно, с огромным терпением и человеческой любовью проводит огромную работу по возрождению и укреплению Православной Веры, духовности и духовного единения сограждан.

Значительный интерес для оценки вклада М.Г. Атаманова в развитие культуры и науки удмуртского народа имеют документы о его научной и религиозной деятельности. В составе материалов личного фонда представлены, например, документы о защите диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук на тему: «Топонимические пласты Камско-Вятского междуречья в контексте формирования этнической территории удмуртов» (Йошкар-Ола, 1996); протокол, стенограмма, выписка из протокола совместного заседания кафедр общего и финно-угорского языкознания, удмуртского языка и методики его преподавания Удмуртского государственного университета и отдела региональной истории Центра этносоциальных исследований при Комитете по делам национальностей Правительства УР об обсуждении научного доклада М.Г. Атаманова по теме диссертации (1996); рецензии и отзывы на работы М.Г.Атаманова, а также самого фондообразователя на работы других авторов. Широту научных интересов характеризуют

материалы об участии М.Г. Атаманова в работе Международных конгрессов финно-угроведов (Турку, 1980, 2000; Сыктывкар, 1985; Дебрецен, 1990), историков (Таллин, 1998), ономастов (Хельсинки, 1989); ряда Всесоюзных, Всероссийских, республиканских научных конференций, в научных экспедициях и др.

Религиозная деятельность фондообразователя находит отражение в документах об участии М.Г.Атаманова в Рождественских чтениях (Москва, 2000), во II и III Всецерковных съездах епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви (Москва, 1999, 2002) и во многих семинарах переводчиков Библии, проходивших в России, Финляндии, Израиле; в материалах о проведении богослужений в церквях г. Ижевска, справках Архиепископа Ижевского и Удмуртского Николая, Ижевского епархиального управления о службе диакона Михаила Атаманова, благословении его деятельности.

Биография ученого-переводчика не может быть написана без детального изучения и анализа рукописей его научных трудов – книг, статей, очерков, переводов, в том числе их вариантов (рукописных и машинописных), черновиков. В фонде Михаила Гавриловича содержатся рукописи практически всех его значимых работ, в том числе докладов и авторефератов, широко известных в финно-угорском научном сообществе. Значительную ценность в составе фонда представляют рукописи переводов Книг Ветхого и Нового Заветов, текстов Богослужений, Рождественских и Пасхальных посланий митрополита Ижевского и Удмуртского Николая на удмуртский язык; рукописи докторской диссертации (4 варианта), монографий по ономастике «Удмуртская ономастика. Этнонимика, топонимика, антропонимика» (Ижевск, 1988), «Удмурт нимбугор. Словарь личных имен удмуртов» (Ижевск, 1990), «История Удмуртии в географических названиях» (Ижевск, 1997), «По следам удмуртских воршудов» (Ижевск, 2001) и др.

В фонд включены и печатные издания – книги и брошюры, созданные и изданные при участии М.Г. Атаманова. Фондообразователем переведены и изданы на удмуртском языке книги Священного Писания: Евангелие от Марка (Стокгольм–Хельсинки, 1991); Благая весть. Четвероевангелие (Стокгольм–Хельсинки, 1992); Псалтирь. Мелодии молитвы (Стокгольм–Хельсинки, 1-е издание – 1994, 2-е издание – 1999); Деяния апостолов (Стокгольм–Хельсинки, 1996); Новый Завет (Стокгольм–Хельсинки, 1997); Библия для детей (Хельсинки–Стокгольм, 2001); Книга Иова (Ижевск, 2007); Книга Пророка Исаии (Ижевск, 2005); из Богослужбной литературы – Молитвы. Каноны. Песнопения (Ижевск, 1-е, 2-е, 3-е издания, 2000, 2001). Также издано несколько книг на духовные темы: К источнику жизни (Улонлэн ошмесэз доры) (Ижевск, 2008); Вера, Надежда, Любовь (Ижевск, 2008). В 2005 г. М.Г. Атаманов закончил работу над монографией «Песни и сказы ушедших

эпох. Эгра кырҙа, эгра вера», в 2008 г. – выпустил эпос «Тангыра» на удмуртском языке. Эти издания также нашли достойное место на архивной полке.

Свидетельством огромной просветительной деятельности М.Г. Атаманова служит большое количество статей в газетах, журналах, выступлениях М.Г. Атаманова по радио и телевидению на самые разнообразные темы. В личном фонде представлен широкий круг периодических печатных изданий. Для удобства пользования и эффективности поиска информации по архивным документам создан указатель публикаций М.Г. Атаманова в периодической печати с отсылкой к архивным делам.

Часть документов из состава личного фонда Михаила Гавриловича в объеме 48 ед. хр. сотрудниками архива в установленном порядке отнесены к категории особо ценных документов (то есть к числу документов Архивного фонда Удмуртской Республики, имеющих непреходящую культурно-историческую и научную ценность, особую важность для общества и государства, и в отношении которых установлен особый режим учета, хранения и использования). Это – автобиография ученого, документы об участии М.Г. Атаманова в Международных конгрессах финно-угроведов, переписка по вопросам научной и религиозной деятельности, текст выступления в Институте перевода Библии (г. Стокгольм, Швеция) в 2002 г., тексты других выступлений, интервью в СМИ, подлинные рукописи книг «Ныль зарезь пыр – Иерусалиме (За четыре моря – в Иерусалим)», «Удмуртская ономастика», сборника статей «Проблемы этногенеза удмуртов», Словаря личных имен удмуртов «Удмурт нимбугор», Удмуртско-русского словаря ключевых понятий Библии, ряда статей, переводов на удмуртский язык Псалтиря, Книги пророка Иеремии, Евангелий от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, посланий апостола Павла, Откровения Иоанна Богослова, песнопений по усопшему, текстов докладов на научных конференциях и некоторые другие.

В составе личного фонда имеются также видео- и электронные документы (варианты ряда рукописей). В 2005 г. сотрудниками Центра документации в рамках инициативного аудиовизуального документирования созданы и включены в состав архивных коллекций фотовидеодокументов материалы о праздновании 60-летнего юбилея М.Г. Атаманова в д. Верхняя Игра Граховского района.

По сей день Михаил Гаврилович продолжает свою научную и религиозную деятельность. Документы, формирующие его личный фонд, раскрывают перед пользователями уникальные информационные возможности не только для изучения деятельности видного ученого-филолога и священнослужителя, но и для проведения разноаспектных исследований по вопросам, посвященным топонимии Удмуртии и соседних территорий Волго-Уральского региона; воршудно-родовым именам и личным именам удмуртов; происхождению уд-

муртского народа; удмуртской диалектологии; обычаям и обрядам удмуртов, связанным с имянаречением, погребальным обрядам; формированию национальных костюмов разных этнолингвистических групп; вопросам принятия христианства и формирования библейской терминологии в удмуртском языке.

Михаил Гаврилович Атаманов как личность, его бескорыстное служение Богу, нашей республике и науке достойны подражания. Его опыт научной и религиозной деятельности – изучению и продолжению. И материалы личного фонда, хранящиеся в Центре документации, обладают значительным потенциалом для решения этих задач.

Архивисты Центра документации новейшей истории УР выражают глубокую признательность Михаилу Гавриловичу за передачу личных документов, безусловно обогативших Архивный фонд Удмуртской Республики, за понимание и доброжелательное сотрудничество, которое из года в год лишь укрепляется.

Этнический аспект функционирования протестантских и неопротестантских религиозных объединений на территории Республики Башкортостан

**А.Н. Кляшев
(Уфа)**

Общеизвестна значительная роль Православной Церкви в становлении русской государственности и формировании русской национальной культуры. Православие служило духовной опорой не только русского, но и других народов, населяющих территорию нашей страны. С распространением Российского государства на Восток к христианству стали приобщаться и местные народы – носители финно-угорских и тюркских языков. Процесс распространения Православия среди народов Урало-Поволжья и Сибири не всегда происходил безоблачно. Как отмечает М.Г. Атаманов, «одним из слабых сторон в деле просвещения инородцев светом Христовой веры было то, что главной целью ставилось крещение, а не проповедь Слова Божия. Крещение же совершалось формально, без подготовки, с помощью посулов льгот в платеже налогов, подарков, особенно в освобождении от ненавистной рекрутской повинности, нередко грубыми, насильственными мерами. ...Колониальные власти, особенно ее многочисленный чиновничье-бюрократический аппарат, на инородческое население Поволжья, Урала, Сибири смотрели как на варваров, дикарей и по мере возможности беззастенчиво грабили их. А со стороны инородцев, доведенных до отчаяния многочисленными поборами, возникло

отчуждение, неприязнь к чиновничье-полицейскому аппарату, как к колонизаторам, сношений с которыми они всячески избегали» [1, с. 13–14]. С точки зрения Ю.Н. Сергеева, «инициатива христианизации... всегда исходила от светской власти... пассивность в деле православной миссии со стороны... приходского духовенства... объяснима его малочисленностью, неподготовленностью в языковом плане...» [11, с. 150].

С 1990-х гг. православная культура в субъектах Российской Федерации и, соответственно, на территории Республики Башкортостан (в дальнейшем РБ) начала интенсивно возрождаться. Изменились и официальное отношение к Церкви, и сознание граждан. В то же время на конфессиональном поле РБ параллельно восстановлению позиций традиционных для республики конфессий – Православия и Ислама – происходит формирование христианского сообщества, в доктринальном отношении своими корнями восходящего к общепротестантской парадигме. По данным официальной статистики, на 1 января 2009 г. Православие и Ислам являются ведущими конфессиями на территории РБ, их объединения составляют 88 % от общего количества религиозных организаций (около 67 % – Ислам, около 21 % – Православие). Протестантские формирования занимают 3 место – их приблизительно 12 % [4]. В соответствии с информацией Министерства юстиции РБ, в 2009 г. на территории республики функционировали зарегистрированные и незарегистрированные общины следующих религиозных центров: Евангельских христиан-баптистов, Евангелическо-Лютеранского пробства Республики Башкортостан, Регионального Объединения церквей христиан веры евангельской пятидесятников, Ассоциации Церквей Христиан Веры Евангельской «Великое поручение» (объединяющей республиканские приходы Российского Объединённого Союза христиан веры Евангельской РОСХВЕ и Объединения Христиан Веры Евангельской «Общение Кэлвэри»), Адвентистов седьмого дня [5, с. 10]. За последние 20 лет в Башкортостане закрепились практически все основные направления протестантизма консервативного и позднего вариантов. На территории РБ нами выявлены следующие протестантские и неопротестантские конфессии: лютеране немецкой (Евангелическо-Лютеранская Церковь) и шведско-финской традиции (Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии), кальвинисты (реформатская церковь «Возрождение»), баптисты Всероссийского Союза Евангельских христиан-баптистов и Совета Церквей ЕХБ (инициативники), «традиционные» пятидесятники («Церковь Христа Спасителя» Регионального Объединения Христиан веры Евангельской – пятидесятников РБ), церкви Адвентистов седьмого дня, а также разнообразные евангельские религиозные объединения, в основном неопятидесятнического направления (церкви «Жизнь Победы» Российского Объединённого Союза христиан веры Евангельской, включающей в себя общины Объединения Христиан Веры

Евангельской «Общение Кэлвэри»), церковь Ассоциации Христианских Церквей «Союз Христиан», церковь «Виноградник»). По данным автора, в 2009 г. на территории РБ функционируют 99 протестантских и неопротестантских религиозных объединений, как зарегистрированных, так и не прошедших регистрацию, численность которых составляет приблизительно 4000 человек. Из 99 общин 51 (то есть более половины) приходится на пятидесятников и неохаризматов (АХЦ «Союз Христиан», РОСХВЕ, Региональное Объединение ХВЕП РБ). В количественном отношении – примерно более 1800 человек – эти религиозные организации представляют приблизительно половину всех членов протестантских организаций из списка. Действительное количество протестантских и неопротестантских религиозных объединений, а также самих верующих, на территории РБ больше за счёт многочисленных незарегистрированных религиозных групп, однако их выявление представляет собой трудновыполнимую задачу.

Республика Башкортостан является многонациональным субъектом Российской Федерации. Согласно Всероссийской переписи населения 2002 г., русские составляют 36,3 %, башкиры – 29,76 %, татары – 24,14 % [3]. Полиэтничность Башкортостана отражается и в национальном составе членов протестантских религиозных объединений. Для российского протестантизма характерна адаптация к этническим особенностям регионов [6; 7; 15; 16], что актуально в условиях многонационального Башкортостана. По данным анкетирования, проведенного автором в ряде неопротестантских религиозных объединений (генеральная совокупность 1075 человек; объем выборки – 213 респондентов, что составляет 19,8 % от генеральной совокупности, процент ответов – 94,8 %), из 213 респондентов 63,3 % – русские, 24,2 % – татары, 6,0 % – башкиры, 2,8 % – украинцы, 1,9 % – марийцы, 1,9 % (4 респондента) – другие национальности (две чувашки, одна еврейка и одна россиянка). 30,2 % опрошенных являются представителями этносов, традиционно рассматриваемых как носители ислама – татары и башкиры. Эти данные коррелируют с результатами интервьюирования служителей «традиционных» для России направлений протестантизма – в баптистских церквях РС ЕХБ представители тюркоязычных этносов – башкиры и татары – составляют до 30 % прихожан, причем наблюдается тенденция их роста среди состава новых членов [9].

Причины, по которым потенциальные носители Православия и Ислама становятся протестантами, носят комплексный характер. Большую роль играет наднациональный характер протестантизма и неопротестантизма, позиционирующих христианство как религию для всех народов и акцентирующего общечеловеческую значимость акта Искупления Создателем падшего творения. Так, в приходе ЕЛЦ г. Уфы среди прихожан есть не только этнические немцы, но и русские, татары и башкиры – по словам пастора, «наши

двери открыты для всех» [9]. Помимо этого, в протестантских религиозных объединениях имеет место творческий подход в осуществлении различных религиозных практик. Так, в общине «Вефиль», организационно входящей в Объединение ХВЕ «Общение Кэлвэри» и церковь «Жизнь Победы» РОСХВЕ, существует домашняя группа по изучению Библии; занятия ведутся на татарском языке с использованием текста Нового Завета на татарском языке «Инжил». На воскресных служениях общины проповеди и служения прославления проводятся как на русском, так и на татарском языке. Аналогичная библейская домашняя группа организована и в церкви «Свет Правды» [8]. При некоторых общинах ЕХБ (Уфа, Нефтекамск, Давлеканово, Ишимбай) существуют группы башкир и татар, которые имеют свои специфические богослужения на родном языке. При Уфимской церкви ЕХБ в течение более 12 лет работает радиостудия для записи радиопрограмм на башкирском и татарском языках. Существует специальная евангелизационная группа для организации благоговения среди мусульманского народа [9]. По личным наблюдениям автора, в протестантской и неопротестантской среде имеет место уважительное, доброжелательное отношение к национальным культурам. Такие особенности миссионерской деятельности и внутрицерковной жизни приводят к тому, что христианство не воспринимается этническими тюрками как чуждая, нетрадиционная для них религия. Несмотря на адаптированность протестантских объединений к этническому фактору, внутри общин существует не разделение по национальному признаку, а, наоборот, надэтническая консолидация – в ходе интервьюирования нередко имели место высказывания: «У нас одна национальность – христианство». Адаптированность деятельности протестантских объединений РБ к полиэтничному характеру региона совпадает с общим вектором функционирования протестантов на территории России. Так, С.Б. Филатов и Р.Н. Лункин отмечают особенности миссионерской деятельности неопятидесятников среди малочисленных народов Крайнего Севера и Дальнего Востока: использование национальных языков, инструментов и одежды на богослужениях. Помимо этого, в неопятидесятнических церквях пасторы поощряют изучение родной культуры и приобретение навыков традиционного хозяйства (оленоводства и рыболовства) среди молодого поколения [7; 14].

Еще одним фактором, делающим протестантизм привлекательным, является его интеллектуализм: интервьюируемые члены религиозных объединений выделяли такие особенности этого направления христианства, как акцент на проповеди при минимальной обрядовости, систематическое изучение Священного Писания и религиозной литературы в домашних библейских группах и воскресных школах, разнообразный спектр вариантов осуществления религиозной жизни верующего, дающий широкие возможности для реализации экзистенциальных поисков; рациональный, осознанный подход к спа-

сению [8; 9]. Благодаря этим качествам в протестантские общины приходит довольно много людей с высоким уровнем образования. По данным материалов анкетирования, из 213 опрошенных 42,2 % респондентов имеют высшее образование, 30,3 % – среднее специальное образование, 11,9 % – среднее образование, 1,4 % – начальное образование, 2,3 % – неполное среднее, 10,1 % – незаконченное высшее, 1,8 % (четыре респондента) имеют ученую степень. На долю лиц с высшим, незаконченным высшим, средним специальным образованием и ученой степенью приходится 84,4 %. Эти сведения дополняют материалы о профессиональном составе респондентов: 16,5 % опрошенных – специалисты и инженерно-технические работники, 13,0 % – служащие, 10,9 % – пенсионеры, 10,0 % – предприниматели, 9,1 % – квалифицированные рабочие, 8,7 % – руководители предприятий и организаций, 7,8 % – домохозяйки, 6,5 % – работающие пенсионеры, 6,5 % – учащиеся, 2,6 % – работники государственного аппарата. На специалистов и инженерно-технических работников, служащих, предпринимателей, квалифицированных рабочих, учащихся и руководителей предприятий и организаций приходится в совокупности 63,8 % – протестантизм в РБ привлекателен для квалифицированных специалистов с высоким уровнем образования.

Следующей причиной конфессиональной трансформации на территории РБ является утрата частью этносов своих этноконфессиональных традиций. Среди 213 респондентов только 15,9 % исповедовали до прихода в протестантизм ислам, хотя общее количество татар и башкир – 30,2 %. Мусульман среди них было чуть более половины, причем, по результатам интервьюирования, многие были мусульманами номинально, не выполняли большей части религиозных обрядов и считали себя приверженцами ислама в силу своей этнической принадлежности. Такая же картина наблюдается у русских, считавших себя до прихода в протестантизм православными (37,5 % опрошенных – немногим более половины от всего количества – 63,3 %), что является следствием целенаправленной политики атеизации, проводившейся в годы Советской власти. Определенную роль играет также процесс межэтнической интеграции, неизбежный при совместном проживании различных этносов на протяжении нескольких столетий. В советский период этот процесс был эскалирован индустриализацией и попытками создания нового суперэтноса – «советского народа». 96,3 % респондентов обучались в школе на русском языке, независимо от этнической принадлежности – русский является языком межнационального общения. В настоящее время население Башкортостана представляет собой определенную культурную и социально-экономическую общность, в границах которой достигается высокая степень этнической, культурной и социально-психологической толерантности населения и, как следствие, открытость к новым религиозно-мировоззренческим системам.

Таким образом, можно выделить основные факторы, являющиеся причиной трансформации конфессиональной идентичности тюркоязычных этносов Башкортостана: с одной стороны, наднациональный характер протестантизма и его адаптированность к региональной этнической специфике, а также интеллектуализм этого направления христианства, удовлетворяющий экзистенциальные поиски национальной интеллигенции, с другой стороны, утрата частью представителей тюркоязычных народов этноконфессиональных традиций и процесс межэтнической интеграции в советский период. Кроме того, ряд исследователей отмечают усиление богоискательских настроений в переломные моменты развития общества, когда утрачиваются привычные жизненные ориентиры, девальвируются духовные ценности, обостряются социальные противоречия и ухудшается экономическая ситуация. Демассификация и индивидуализация, связанные с вступлением ряда стран в постиндустриальную фазу развития, создают проблему одиночества, которую решают протестантские и неопротестантские общины [2].

Исследование, проведенное автором, позволило выявить некоторые доктринальные особенности неопротестантских религиозных объединений Башкортостана. Неопротестантизм в некоторых конфессионально ангажированных исследованиях зачастую ассоциируется с так называемой «теологией процветания» («health and wealth»)*. Автором в целях получения информации о социально-демографических характеристиках и некоторых мировоззренческих ориентациях неопротестантов РБ было проведено анкетирование членов 12 общин, входящих в состав 4 уфимских неопротестантских религиозных организаций: «Жизнь Победы» (РОСХВЕ, девять общин), «Союз

* Трофимчук Н.А. Миссионерская деятельность в современной России / Н.А. Трофимчук // От политики государственного атеизма – к свободе совести: Материалы семинара-совещания с государственными служащими, осуществляющими связь с религиозными организациями, и специалистами органов юстиции субъектов Российской Федерации (Москва, РАГС, 23–26 мая 2000 г.). – М., 2000. – С. 215–220; Трофимчук Н.А. О роли религиозных миссий в геополитической экспансии Запада // НГ-Религии [Электронный ресурс]: периодическое издание. – 2001. – Режим доступа: <http://religion.ng.ru/>; Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты: Опыт систематического исследования / А.Л. Дворкин – Н. Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2007. – 813 с.; Неопятидесятничество: вирус в христианстве // Сборник трудов под общ. ред. игумена Анатолия (Берестова). – М.: Издательство Душепопечительского центра во имя святого праведного Иоанна Кронштадтского, 2010. – 440 с.; Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия / Н.А. Трофимчук, М.П. Свищев. – М.: ЭКМО, 2000. – 354 с.; Ярасов А.В. Неопротестанты – кто они? // www.antiCEKTA.ru [Электронный ресурс] / Информационно-аналитический сайт – Режим доступа: <http://www.antiCEKTA.ru>

Христиан» (АХЦ «Союз христиан»), «Виноградник» (АХЦ «Союз христиан» и Ассоциация Церквей «Виноградник» – Association of Vineyard Churches), «Свет Правды» (РОСХВЕ, Ассоциация христиан веры Евангельской «Общество Кэлвэри») и в одной протестантской кальвинистской (реформатской) церкви «Возрождение», (правда, кальвинисты представлены одним пастором). Генеральная совокупность исследования – 1075 человек; объем выборки составляет 19,8 % от генеральной совокупности. Результаты анкетирования свидетельствуют о том, что современных неопротестантов РБ нельзя считать стопроцентными апологетами «теологии процветания»: только 43,4 % опрошенных считают, что жизненный успех и материальное благосостояние – неперенный атрибут верующего человека. Для 54,8 % опрошенных членов неопротестантских церквей г. Уфы духовные ценности имеют большее значение, чем комфорт и преуспевание. 54,7 % опрошенных считают различные жизненные трудности (скорби) воздействием сатаны – такая установка, казалось бы, вполне соответствует принципам «health and wealth», однако, как выяснилось в ходе диссертационного исследования, количество рассматриваемых жизненных трудностей как Божий инструмент, служащий спасению человека (33,6 %), примерно соответствует количеству выбравших утверждение «Страдания нужно переносить терпеливо» православных (34 %) и мусульман (36 %) (данные всероссийского исследования религиозности населения, проведенные Институтом социально-политических исследований РАН в 2004 и 2006 годах среди православных и мусульман в 14 субъектах Российской Федерации)*. Из этого можно сделать вывод, что в каждой конфессиональной группе существует примерно 30 % верующих, готовых к лишениям и ориентированных на аскезу в процессе реализации религиозных практик, а неопротестанты РБ по этому показателю не отличаются от представителей православия и ислама на территории Российской Федерации. Среди подгруппы православных «воцерковлённые» – тех, кто в наиболее полной степени осуществляет религиозные практики и составляет 13 % от всех православных верующих – выбрали утверждение «Страдания нужно переносить терпеливо» 43,5 %. По этому показателю наиболее близки к подгруппе «воцерковлённые» члены религиозных объединений «Союз Христиан», «Виноградник» и «Свет Правды» (30,2 % – от генеральной совокупности, 30,5 % – от выборки), которые условно можно охарактеризовать как постхаризматические – в процессе своего функционирования имела место трансформация их из харизматических в евангельские, выразившаяся

* Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентации / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С. 89–95.

не только в отказе от экзальтации во время проведения воскресных служений, но и в некоторых доктринальных изменениях: так, количество определивших скорби как Божий инструмент, служащий спасению человека, среди них составило 64,2 %. Эти факты свидетельствуют о том, что мировоззренческие установки неопротестантов, и в частности харизматов, претерпевают изменения в сторону смещения акцентов в проповедях и на занятиях домашних групп по изучению Библии с земного благополучия как неперемennого атрибута христианина на уподобление Иисусу в страданиях и неприятии безбожным миром последователей Христа. По наблюдениям автора, если ранее в этих церквях (в начале 2000-х гг.) на проповедях и при евангелизации, а также на занятиях в воскресных школах и в некоторых домашних группах по изучению Библии делался упор на материальное процветание, то во второй половине первого десятилетия 2000-х гг. имеет место смещение акцентов в проповедях и на занятиях домашних групп по изучению Библии с земного благополучия как неперемennого атрибута христианина в сторону необходимости скорбей как неперемennых условий формирования Божьего характера и неприятия безбожным миром последователей Христа*.

Это явление прослеживается в результатах интервьюирования членов харизматических церквей РБ: «Бог – не старик Хоттабыч, а Господь. Мы хотим как можно комфортнее устроиться в этой жизни, Иисус хочет спасти нас для жизни с Ним в вечности»**, «Многими скорбями надлежит войти нам в Царствие Божие <...> утешение – это не только объятия, но и хороший отцовский ремень. Настоящая вера – территория любви и скорби. Решение выйти из зоны комфорта – это рост»***, «...через проблемы Господь приучает надеяться на Него, а не на деньги или себя. В стесненных обстоятельствах начинаешь постоянно смотреть на Иисуса»****. «...финансы – не наша собственность, а Божия. Мы только управители. Обладание финансами предполагают ответственность перед Господом. Главная цель – жизнь с Иисусом Христом

* ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в церкви: «Союз Христиан», «Виноградник» (АХЦ «Союз Христиан» – неопятидесятники); «Свет Правды», «Жизнь Победы», «Вефиль» (РОСХВЕ – неопятидесятники); «Возрождение» (реформаты) г. Уфа РБ, июнь 2009 г. (тетр. 1, информанты: Л.Л. Баталова, 1963 г.р.; Э.Ф. Баширов, 1968 г.р.; И.М. Михайлова, 1954 г.р.; Л.Е. Бугаёва, 1963 г.р.; В.Я. Сильчук, 1963 г.р.; Г.Н. Шапошников, 1971 г.р.; С.В. Широков, 1973 г.р.; Ш.Р. Набиуллин, 1972 г.р.; С.Н. Гильманшин, 1977 г.р.; И.Х. Керимов, 1989 г.р.; Н.Н. Шестова, 1957 г.р.; А.И. Гильманова, 1980 г.р.; Г.С. Невоструев, 1976 г.р.; А.А. Мындру, 1976 г.р.; Е.Г. Еникеева, 1972 г.р.; А.Р. Гильманшина, 1983 г.р.; Ю.Н. Дьячкова, 1988 г.р.).

** ПМА 1: Баталова.

*** ПМА 1: Бугаёва.

**** ПМА 1: Баширов.

по заповедям Божиим*». Хочется отметить, что в половине домашних групп по изучению Библии акцент на аскезе имел место с начала 2000-х гг.

Во всех неопротестантских церквях, исследованных автором, имеет место отказ от экзатических проявлений «торонтского благословения» («святого смеха», «падений в Духе», исцелений) во время воскресных богослужений, а также отход от доктрины «health and wealth». Неопротестантские религиозные объединения Башкортостана находятся в процессе трансформации и инкультурации. По некоторым данным, этот процесс имеет место и на остальной территории Российской Федерации**.

По мнению автора, положительный опыт протестантских и неопротестантских религиозных объединений может учитываться миссионерскими отделами Русской Православной Церкви при осуществлении ими своей деятельности.

Литература

1. Атаманов М.Г. Великий просветитель удмуртского и других народов Волго-Камья / М.Г. Атаманов // Миссионерское обозрение. – Белгород, 2004. – № 11 (109). – С. 13–25.
2. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ / Е.Г. Балагушкин. – М.: ИФ РАН, 1999. – 244 с.
3. Башкортостан. 3. Демография. 3.3. Национальный состав / Википедия. [Электронный ресурс] // Общедоступная многоязычная универсальная онлайн-энциклопедия. Проект, управляемый Фондом Викимедиа (Free Software Foundation (FSF)). – Режим доступа: www.wikipedia.org.
4. Васильева О. Современный русский протестантизм: в поисках себя // Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 33. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С. 96–100.
5. Информация Совета по делам религий при Правительстве РБ о религиозной обстановке в Республике Башкортостан (01.01.2009) // Текущий архив Совета по делам религий при Правительстве РБ.

* ПМА 1: Широков.

** Васильева О. Современный русский протестантизм: в поисках себя // Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 33. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С. 96–100; Куропаткина О. Харизматы-пятидесятники: «сектанты» или «христиане»? – Информационно-аналитический центр «СОВА», 2006 // Интернет-источник: <http://sova-center.ru>; Лункин Р.Н. Пятидесятники в России: опасности и достижения «нового христианства» // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. – М.; СПб., 2001. – С. 334; Филатов С.Б., Струкова А.С. От протестантизма в России к русскому протестантизму // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32).

6. Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях в Республике Башкортостан / Справочная [Электронный ресурс] // Официальный сайт Министерства Внутренних Дел по Республике Башкортостан. Режим доступа: <http://www.mvdrb.ru/index.php?page=177> (дата обращения 06.06.2010).

7. *Коскелло А.* Инкультурация по-ингерманландски // Russian Review. [Электронный ресурс]: [подготовлено коллективом Кестонской Энциклопедии современной религиозной жизни]. – Электрон. журн. – Keston Institute is the operating name of Keston College, a company registered in England No. 991413, and registered charity No. 314103. – Режим доступа: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition12/02Ingria.html.

8. *Куропаткина О.* Харизматы-пятидесятники: «сектанты» или «христиане»? – Информационно-аналитический центр «СОВА», 2006. // Интернет-источник: <http://sova-center.ru>.

9. *Лункин Р.Н.* Нехристианские народы России перед лицом христианства / Лункин Р.Н. // Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов.; Кестонский Институт. – Москва–СПб.: Летний Сад, 2002. – С. 361–382.

10. *Лункин Р.Н.* Пятидесятники в России: опасности и достижения «нового христианства» // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. – М.: СПб., 2001. – С. 334.

11. ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в церкви: «Союз Христиан», «Виноградник» (АХЦ «Союз Христиан» – неопятидесятники); «Свет Правды», «Жизнь Победы», «Вефиль» (РОСХВЕ – неопятидесятники); «Возрождение» (реформаты) г. Уфа РБ, июнь 2009 г. (тетр. 1, информанты: Л.Л. Баталова, 1963 г.р.; Э.Ф. Баширов, 1968 г.р.; И.М. Михайлова, 1954 г.р.; Л.Е. Бугаёва, 1963 г.р.; В.Я. Сильчук, 1963 г.р.; Г.Н. Шапошников, 1971 г.р.; С.В. Широков, 1973 г.р.; Ш.Р. Набиуллин, 1972 г.р.; С.Н. Гильманшин, 1977 г.р.; И.Х. Керимов, 1989 г.р.; Н.Н. Шестова, 1957 г.р.; А.И. Гильманова, 1980 г.р.; Г.С. Невоструев, 1976 г.р.; А.А. Мындру, 1976 г.р.; Е.Г. Еникеева, 1972 г.р.; А.Р. Гильманшина, 1983 г.р.; Ю.Н. Дьячкова, 1988 г.р.).

12. ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора в церкви: Евангелическо-Лютеранская церковь РБ (ЕЛЦ – немецкой традиции); «Дом молитвы для всех народов» (евангельские христиане – баптисты ВСЕХБ); «Церковь Христа Спасителя» (Региональное Объединение ХВЕП РБ – традиционные пятидесятники); Адвентистов седьмого дня; «Евангельская Библейская Церковь» (РАНЕЦ – неопятидесятники) г. Уфа РБ, июль 2009 г. (тетр. 2, информанты: Г.Т. Миних, 1954 г.р.; А.В. Лазненко., 1967 г.р.; В.И. Мальцев, 1948 г.р.; Е.А. Шимановский, 1975 г.р.; С.В. Карпенко, 1973 г.р.).

13. Религиозная ситуация / Религия и межнациональные отношения. [Электронный ресурс] // Республика Башкортостан. Официальный информационный портал. Режим доступа: <http://www.bashkortostan.ru/society/base/religion/> (дата обращения: 01.06.2010).

14. *Сергеев Ю.Н.* Православное духовенство Южного Урала: очерки истории духовного сословия (вторая половина XVI–XVIII вв.): Монография / Ю.Н. Сергеев. – Уфа: РИО БашГУ, 2004. – 162 с.

15. *Тоффлер Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999. – 261 с.

16. *Баркер А.* Новые религиозные движения / А. Баркер. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 276 с.

17. *Филатов С.Б.* СМИ: О христианских религиозных сообществах России. 2005 // Invictory.org. [Электронный ресурс] / Портал христианских ресурсов. – Режим доступа: <http://news.invictory.org/issue9832.html>.

18. *Филатов С.Б.* Феномен российского протестантизма // Russian Review. [Электронный ресурс]: [подготовлено коллективом Кестонской Энциклопедии современной религиозной жизни]. – Электрон. журн. – Keston Institute is the operating name of Keston College, a company registered in England No. 991413, and registered charity No. 314103. – Режим доступа: <http://www.keston.org.uk/encyclo/16%20Protestantism.html>.

19. *Филатов С.Б., Лункин Н.Р.* Вольнодумие на берегах Амура и московская идеология православной цивилизации: где тонко, там и рвется. Russian Review. [Электронный ресурс]: [подготовлено коллективом Кестонской Энциклопедии современной религиозной жизни]. – Электрон. журн. – Keston Institute is the operating name of Keston College, a company registered in England No. 991413, and registered charity No. 314103. – Режим доступа: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition41/02-far-east.htm.

20. *Филатов С.Б., Струкова А.С.* От протестантизма в России к русскому протестантизму // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32).

Становление религиозного стиля в удмуртском языке

Б.И. Каракулов
(Глазов)

В СССР вплоть до 1980-х гг. область функционирования языков в церковно-религиозной общественной деятельности для исследователей была закрыта и церковно-религиозный стиль как в русской, так и в другой (в том числе удмуртской) литературе до последнего времени не выделялся.

В последнее время ученые чаще обращаются изучению языка клерикальной литературы. Среди них можно отметить работы М.Г. Атаманова, Б.И. Каракулова, В.К. Кельмакова, А.Ф. Шутова и др.

Ранние памятники на кириллице, на наш взгляд, имеют большее значение не в нормировании языка, а в том плане, что они показали общественности

неоправданное принижение значимости языков тех народов, которые назывались дикими или инородцами. В опубликованной грамматике 1775 г. удмуртская языковая норма становится закрепленной авторитетом государства и в дальнейшем становится обязательной для распространения. К такому выводу мы пришли, изучив материалы, связанные с публикацией удмуртских евангелий 1847 г., в частности того факта, что при печатании переводов замена латинской графемы G, использовавшейся традиционно по нормам «Сочинений» 1775 г., на кириллическую стала возможной только после разрешения Синода [см. об этом: 3, с. 6].

Язык изданных в 1847 г. Евангелий, хотя они также имеют конкретного адресата – носителя определенного диалекта, нельзя приравнять к какому-нибудь диалекту или наречию. В их стихах имеет место смешение языковых особенностей текста подлинника, переводчика, членов комиссии и адресата. Такой работой в удмуртских клерикальных переводных текстах была достигнута наддиалектность. Известно, что интересующие нас переводы были санкционированы Синодом: в них было обеспечено определенное понимание содержания текста, то есть в процессе переложения текста на удмуртский язык сложился опыт перевода, сформировавший филологическую традицию. Сегодня она как никогда раньше заслуживает рассмотрения со стороны филологов и с точки зрения того, как христианское мировидение расширяло семиотическую емкость языка и текста приверженцев языческой религии, насколько удмуртское слово было готово изобразить христианский мир [см. более подробно: 5].

Эти переводы лучше других сохранившихся памятников письменности отражают состояние удмуртского языка до середины XIX в. [см. подробнее: 4, с. 469], в них мы замечаем рождение удмуртского литературного языка, так как «...только в литературном языке возникает проблема перевода. Перевод (в отличие от пересказа, от вольного “толмачества”) требует не только передачи содержания иноязычного оригинала, но и поисков точной формы передачи, адекватной оригиналу. Вне литературного языка такого задания не существует» [6, с. 14–15]. И если мы говорим об удмуртском письменнолитературном языке дооктябрьского периода, то имеем в виду, в первую очередь, язык письменных памятников переводного характера, так как они среди других имели больший вес и были связаны идеей распространения христианства среди удмуртского населения. В этих памятниках начинается стилистическая дифференциация удмуртского языка – разговорного (светского) и церковно-религиозного стилей.

Нам представляется, особенности каждого стиля языка обуславливают различную степень использования языковых функций. Если один стиль, как художественный, больше связан с экспрессивной функцией, а газетно-

публицистический – с информативной и экспрессивно-воздействующей, то церковно-религиозный – с апеллятивной функцией, которая «либо умоляет, либо поучает» [9, с. 86]. Данному стилю свойственна непринужденная, неторопливая для собеседника манера повествования, поэтому часто используются повторы: *кылчинэ-утисе* (УД, 2005, 2 сент.), *чумылыса-чумылыса* (УД, 2005, 2 сент.), в других диалектах и в других стилях литературного языка в этом значении используется слово *зымылыса*.

В православной культуре чтение книг служит спасению души, а не для развлечения. В этих целях используется не совсем привычная система языковых средств и иная их организация. Даже язык Евангелий 1847 г. показывает выработку определенной терминологии, которая не противопоставлена языческой вере удмуртов. Так, понятие *ангела* начинает выражать языческое родовое и семейное божество *воршуд* (Мтф, глаз. 16,18); *Господь* – *Инармарь Кылдысинь* (Мрк, 12,29), *гробь* 23,27 – *корось* (глаз.), *тусь* (сарап.); *подкопать* 24,43 – *копаса* (глаз.), *гудзиса* (сарап.), *Ангель* 1,20 – *Кылдысинь*, *Ангель* (Мтф, глаз.), в Мтф, сарап.: (*аль Кылдысинь*) *Ангель* (Глаз. *воршудь*).

Особенности церковно-религиозного стиля удмуртского письменнолитературного языка можно проследить путем анализа языка текстов М.Г. Атаманова. Он справедливо замечает, что к настоящему времени на удмуртском языке выработалась основная, ведущая терминология для перевода Священного Писания [1, с. 87]. Частое использование парных слов в его языке, видимо, связано тем, что он связан со стилем, который поучает, при этом не спешит, не торопит собеседника.

Ним-дан понна, званиос бастыны отчы ой мыны, мыний вал возьмаськись (сторож) луыны яке черк хорын кырзаны, чирдыны [2, с. 33]. Берыктэмын ни трос-трос книгаос, нош потйзы Псалтирез но Иона пророклэн книгаез гинэ [2, с. 33]. Со [Марья Картано. – К.Б.] удмурт кылэ берыктонлэсь шонерлыкэс, зечлыкэс эскерись-чаклась редактор [2, с. 33]. Узырьёсты, трос дышетскем калыкез гинэ өз турка-тарка, лек кужымзэ со урдйз оскон вылэ, черк вылэ [2, с. 34].

Собеседник М.Г. Атаманова по возрасту хотя и младше его, он обращается к нему как к старшему брату: «Ой, Рашит агай, та книгаме буре вайиськод бере, тау ини...» [2, с. 31]. В другом случае оставляет русский термин вместо имеющегося в удмуртском литературном языке: *Милемлы но братэным вордскем дырысенемы Инмарез яратон пычатыны тыршиз* [2, с. 34].

Некоторые парные слова используются для выражения понятий, которые не имеют в удмуртском языке специального однословного термина, например: *курон-косон* [2, с. 33] «*наставление*», *черкын ужась-тыршисьёс* [2, с. 34] «*священнослужители*».

В отдельных случаях удмуртские слова в парах служат толкованием иноязычной части: *Ачиз Улон Сётись, Дунне Кутись Кузё-Инмармы аслаз дышетскисьёсызлы-апостольёслы таёе курон-косон сётиз...* [2, с. 33].

Языку М.Г. Атаманова свойственны сложные предложения. Нам кажется, такой факт показывает, что его язык ближе к церковно-религиозному стилю, где с момента возникновения (1847 г.) уже использовались осложненные и сложные предложения различного типа.

Нырысь-валысь та удыс туж ик тунсыко өвёл, дыр, шуыса малпасько вал, нош куке пыдлогес пырыны кутски, та удыслэсь но тунсыкоез ой ни вал [2, с. 30].

Бадзым шумпотон луэ, куке вöсьяскись калык валамон анай кылыныз лыдэ Вель Сйзэнэз, Псалтирез, мукет вöсь книгаосты но шумпотыса, бөрдыса тау каре, уката ик мойы калык, зуч кылэз зеч-зеч тодйсьтэмьёс [2, с. 34].

Сокем-сокем осконлы черкылы пумит ожмаськон мынйз ке но, священникъёсты выльйзы, черкъёсты ворсазы, окисьёсты пытсэтьёсы келязы ке но, вашкала аръёсы кылдэм муэ кизем зеч кидыс секыт, ёркыт-ёжикыт аръёсы но зеч емыш сётылйз: *Христос Инмарез яратйсь калык пöлын оскон öз чакмы, кызьы быгатйз, озьы утиськиз-возиськиз* [2, с. 34].

Исследователи отмечают, что тексты евангелий на древнерусском языке используют немного сложных синтаксических конструкций [8], но в переводе на удмуртский язык замечается развитие этих структур, например в переводе русского предложения, состоящего из 4 предикативных частей, находим структуры из трех предикативных частей, а зеч ивор 1992 использует структуру из 5 предикативных частей: *Вань кидысьёс пöльсь со векчи ке но, нош будэ ке, вань шепо будосъёслэсь жужыт луэ, писпулы пöртйське – ии тылобурдоос лыктыса, солэн вайёсаз пегрыса уло* (13,32).

В данном предложении используется также слово, не характерное для литературного языка: *пöртйське* 13,32, лит. *пöрме*.

Само становление религиозного стиля мы рассмотрим путем сопоставления текста Евангелия от Матфея в четырех редакциях: издания 1847 г. на глазовском и сарапульском диалектах, 1912 г. и 1992 г. Обнаружено, что и сами русские тексты, напечатанные в евангелиях глазовского и сарапульского наречий немного отличаются друг от друга. Напр., стих 42 главы 12 Мтф в глаз. варианте начинается со словосочетания Царица Южская, а сарап. варианте – Царица южная.

В Евангелиях 1847 г. вместо предложения *«Никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из небеленой ткани»* (9,16) выступает в качестве русского оригинала для перевода другой вариант: *«Никто не пришивает заплаты изь новаго къ одежде старой»*, поэтому в последних редакциях от-

личаются и удмуртские переводы. Но и в этом случае перевод данного стиха 1912 г. с использованием слова *тöдмамтэ «небеленый»* ближе к оригиналу, а в переводе 1992 г. использовано отглагольное слово от *гужатыны «отбелить (на солнце)»*: *Нокин но пöсьтэм дйськутэз гужатымтэ дэраен уг кышья.*

Знакомство с переводами этих редакций показывает, что переводчики сохраняя сакральность текста, сознательно отступали от буквального перевода, приближали его к разговорному языку адресата, а содержание текста приближали к его мировидению, быту. Это подтверждается, например, стихом 6 главы 6: *когда молишья, войди въ комнату твою – 1847 г. Глаз.: Тонъ бөнъ вöсьяскыкыдъ пырь кенсадь асладь...* Сарап.: *Тонъ бөнъ вöсьяскыкыдъ, кэнсадь пыр*, в переводе 1912 г.: *Тон вöсьяскыкыд коркад пыр...* 1992 г.: *Тон нош вöсьяскыкыд, бöльмы сьöрад пыр...* Известно, что в избе удмурта не было отдельных своих комнат, вследствие чего переводчики использовали в этом значении другие предметы, а именно: *амбар, дом, перегородка*.

В профессиональном стиле значения предметов и действий традиционнее чаще во всех редакциях обозначаются одной лексемой, среди них *неч карыны «благоворить»* 5,44, *Инмар «Господь»* 1,20; 5,33; 8,2, но в редакции 1992 г. – *Кузё-инмар, Кузё; кыр «пустыня»* 3,1; 11,7, но наряду с этим словом в ранних трех редакциях используется *луд*, а в последней редакции еще – *кыр дунне; мадиськонъ, мадён*, только в редакции 1912 г. – *притча «притча»* 13,10, *мед «награда»* 5,12, но в редакции 1912 г. – *зечлыг; өвёл «неимеющий»* 25,29; *педло «двор»* 12,47; *селькы «грех»* 12,31, *урам «распутие»* 12,19, только в редакции 1992 г. – *ульча*, что используется для толкования в сноске в редакции 1912 г.; *шайтан «лукавый»* 5,37; *шайтан «сатана»* 4,10. В отдельных случаях лесема выступает в вариантах фонетических диалектизмов: Глаз. 1847: *лумишурь*, Сарап. *лымишрь* (Глаз. *Джины нуналъ-паль*); 1912: *Лымшыр* *нуназе*; 1992: *Лымшиор*.

В переводах встречаются заимствования: *геена* 5,22, *Законъ* 5,17, в других стилях чаще используется слово *кат*; *Иисусъ* 11,4; *мамона* 6,24, в других стилях в значении *богатство* используется слово *ваньбур*, которое применено также в редакции 1912 г.; *суд* 5,21, *судья* 5,25, *ответъ* 11,4. Некоторые примеры даже показывают, что переводчики последних двух редакций отдают предпочтение русским заимствованиям, например: *язычник* 6,7, в редакции 1847 г. выступал в удмуртском варианте: *Ять муртъ*. Выбор заимствования в отдельных случаях связан отходом от многозначных терминов: *ад* 11,23; 16,18. В отличие от ранних переводов, в новом использованы заимствования: *дьявол* 4,1, в переводах 1847 г. и 1912 г. – *шайтанъ*, которые применяли и в значении *сатана*.

Параллельно понятия также названы и другими терминами *болезнь, немощь* 4,23: в 1847 г. – *церь, висюнь*, в 1912 г. – *висён, лутэк улон*, в 1992 г. – *висён, ляблык*.

Понятие *начальник* в других стилях удмуртского языка передают иными лексемами, но чаще *тöро*, а в данном случае, в религиозном стиле – *глаз*. 1847: *бадзимь муртъ*; сарап. 1847: *будзим* (Глаз. *Бадзимь муртъ*), 1912: *Начальник*; 1992: *кузёйыр*. Другой лексемой передается и значение *миръ* 10,12; 10,13: *глаз.*, сарап. 1847: *Дзецъ буръ*, 1912: *зеч-бур*, 1992: *каньыллык*.

В тексте евангелия используется повтор местоименных форм, который в других стилях удмуртского языка рассматривается как стилистическая ошибка, тавтология, например: *со соослэсь юам* 2, 4; *Соос солы шуллям* 2, 5; *со со доры матынъяськымтэ* 2, 25.

Переводчики последней редакции чаще соглашались переводами 1912 г., об этом свидетельствуют отдельные стихи, напр., обе последние редакции дают перевод выражения *подлежит верховному судилищу* (5,22): *синедрионэ сюрор*, тогда как в сарап. варианте находим близкий к оригиналу текст: *бадзим судэ усе*, в *глаз.* – *зэкъ судэ виновать усэ*. Также выражение *безо-вестный* в обеих последних работах переведено *визьтэм*, что имеет значение «глухой», а в ранних текстах евангелия находим *баньтэм*, *кылыкътэмь адыми* (*глаз.*), *баньтэм адыми* (сарап.). Также наши мысли подтверждает перевод словосочетания *тюремный приставник* 5,25.

Фразеологизмам источника дан подстрочный перевод: *Око за око, и зубъ за зубъ* 5,38 в сарап. и *глаз.* вариантах звучит: *Синь понна синь-зэ, пинь-понна-но пинь-зэ*; в переводе 1912 г. – *синьлы пумить синь, пиньлы пумить пинь*, в переводе 1992 г. – *син понна син, но пинь понна пинь*.

Синтаксические структуры с формами страдательного залога буквально переведены из оригинала. Такие типы конструкций не характерны для удмуртского языка. Поэтому, можно заметить, в данном случае переводчики редакции 1912 г. больше соблюдают нормы удмуртского языка.

8,30: **Вдали же отъ нихъ паслось большое стадо свиней**

Гл. 1847: *Кыдіокынъ соослэсь зэкъ люкъ парсьіосьлэнъ (вэглэ) утиськэ валь*;

Сарап. 1847: *Кыдіокынъ соослэсь бадзимъ куйты парсьіось-лэнъ утиськэ валь*;

1912: *Соос палан бадзым парсь табун возьмало вылэм*;

1992: *Соослэн палэназыгес бадзым парсь уллэ возьмаське вылэм*.

11, 5 **нищим благовестуется**

Гл. 1847: *кванэръ- іосьлы-но дзецъ иворъ карыськэ*;

Сарап. 1847: *кванэръ- іось-лы-но дзецъ иворъ карыськэ*;

1912: *куанеръёс зеч жывор верало*;

1992: *...кураськисьёслы зеч ивор тодытійське*.

Последний вариант перевода не исключает использования диалектных примеров. Среди этих случаев можно отметить использование спаренных

глаголов: *сиськыса кыллись муртлэн* 26,7; *рыбаки* 4,18 – *чорыгаса улійсьёс*; в переводах 1847 г. – *чорыгась-іось*, 1912 г. – *чорыг кутысь*. фонетические диалектизмы *гильык* 25,36; 25,43; 25,44., лит.: *голык*; *пень пизьнаса* 11,21, лит.: *пизьнаса*; *поклевали* 13,4; *кукчаса быдтійлям*, в переводах 1847 г. – Глаз.: *бицизы*, Сарап.: *бицезы*.

В отдельных случаях замечается параллельное использование лексем, как вариантов литературного языка: *корка* 12,29 и *юрт* 11,8. В то же время замечается, что из вариантных морфологических форм имен вин. падежа мн. числа переводчики используют только южную форму, хотя в текстах другого стиля северноудмуртская форма *-ты* используется чаще и регулярней. Также местоименная форма мн. числа в дат. падеже может быть в двух формах *милем* и *милемлы* и т.д., а в тексте находим только вторую форму, истоки которой уходят в южноудмуртские диалекты: *тійледлы* 11,24.

В переводах наблюдается удмуртизация собственных имен *Іоаннь Креститель* 11,11, Глаз. 1847: *Іоаннь пыртысь*, Сарап. 1847: *Іоаннь крашине пыртысь*, 1912: *Іоаннь Креститель*, 1992: *Іоанн Пылатійсь*; но в то же время находим отдельные примеры, соответствующие оригиналу: *Петр* 4,18. В разговорном языке это имя звучало бы в форме *Петыр*.

Последняя редакция перевода отличается также использованием разговорных форм. В начальных главах Ев. Матфея союз *потому что* чаще передается в разговорной форме *малы ке шуид*, который в переводе 1992 г. соединяет придаточную часть сложного предложения, например, *потому что неглубоко было в земле* 13,5: *малы ке шуид, сюез мур вылымтэ* (1992); тогда как в других вариантах перевода вместо этой придаточной части находим простое предложение или отглагольный оборот, который в *глаз.* варианте присоединяется при помощи частицы-союза *бен*: *Муръ бенъ сюинъ эй валь*, в сарап. – *понна: сюинъ муръ луймтэ-понна*. А в переводе 1912 г. деепричастный оборот *сюез мур луймтэсь* присоединяется без союза.

В переводе 1992 г. и в глагольных структурах чаще используются суффиксы лица и падежа: *пока вскиснет* 13,33: *глаз.*, сарап. 1847: *цирсатозь*, 1912: *чырсаса вуытось*, 1992: *чырсатозязлы*.

Глагол *шудыны* в литературном языке, как и в ранних трех редакциях, управляет формой имени в тв. падеже, в последней редакции – формой винительного падежа, сохраняющейся в отдельных говорах: *Играли вам на свирели* 11,17 – Глаз. 1847: *шудымы тиледъ-лы шудон-энъ*; Сарап. 1847: *шудымы тыледъ-лы кырзэ-энъ*; 1912: *ми тійледлы шуланэн шудіймы*; 1992: *чипчирган шудіймы*.

Слово *шуон*, употребляемое в разговорной речи современного поколения только в роли частицы, использовано также только в последних двух редакциях: *«Въ городе называемом Назаретъ» – Назарет шуон городэ: Назарет шуон каре* 2,23; *Петр шуон Симонэз* 4,18.

Стих 6 гл. 9 *иди въ домъ твой* переведено различно: 1847 Глаз., Сарап.: *мынъ-но ась юртадь*; 1912: *коркад берты*; 1992: *берт аслад коркад*; если первый вариант дает буквальный перевод с оригинала, то последний – разговорную форму, а перевод 1912 г. соблюдает нормы литературного языка.

Использование послелогов также не всегда характерно для норм современного литературного языка: *подите... въ огонь – мынэлэ... тыл пёлы* 25,41 (в литературном используется с послелогом пушки: *тыл пушки*. Также *бросаютъ въ огонь* 7, 19 переведено *тыл пёлы кушто*, в глаз. и сарап. вариантах *тылэ-но кушто...*, в переводе 1912 г. *тылэ кушто*.

В другом случае в литературном языке возможно использование послелога *вадьсы*: *Нунылэн кыллэн интыез шоры вуыса, со* (кизили. – К.Б.) *дугдэм* 2,9 «остановилась над темъ местом, где былъ младенець». В переводах 1847 г. в этом случае не используются послелого, тем самым сохраняется структура русского предложения. А перевод в евангелии 1912 г. ближе к рассматриваемому: *нуны кыльлэн инты шоре лыктыса дугдэм*.

Послелог *понна*, использованный в переводах 1847 г., но отсутствующий в других вариантах, имеет значение причины: *и поелику не имело корня, засохло* (зерно. – Б.К.) 13,6: *выджи-но выльмтэ-понна, квасъмизъ* (Глаз., Сарап.), *выжы лэземзы думтэысьтызы, куасьмыльям* (1912), *выжыез өвёл бере, куасьмем* (1992). В других стилях литературного языка этот послелог имеет другое значение – *цели*.

В переводе послеложного сочетания *къ Иоанну* 3,13 в ранних трех переводах использовалась структура *Иоаннъ дорэ*, которая не противоречит нормам современного литературного языка, в последнем тексте переводчики привели севернудмуртскую форму *дйне*, видимо, в этом нужно видеть стилистическую доработку перевода, вызванную стремлением к благозвучности и отходу от повтора близких форм *доре/дуре: Иордан дуре Иоанн дйне*.

Используются сочетания имен с притяжательными суффиксами, не принятыми в норме литературного языка: *Со ас калыксэ съблыкъёссылэсь утёз* 1,21. Перевод словосочетания стоит ближе к сарапульскому варианту *сельк-сылэсь*. В литературном языке: *съблыкъёсылэсь*. Надо отметить, в тексте Евангелия 1847 (глаз.) и 1912 гг. редакций эта форма дана без притяжательного суффикса: *сельктыослэсь, съблыкъёслэсь*.

В тексте евангелия встречаются термины, непонятные носителю современного удмуртского языка:

В некоторых случаях, в образовании их, видимо, использован лексико-семантический способ. В переводе слова *лопата* 3,12 в ранних текстах приведено слово *куй*, в последнем случае даётся слово *сускич*, имеющее другие значения: 1. *совок*, 2. *черпак (для отлива воды из лодки)* [7, с. 617].

Иногда новообразования не совсем соответствуют моделям словообразования удмуртского языка: *визъмочи* 2,3. Надо заметить, активизация этой модели и нарушения в использовании суффикса *-чи* встречаются и в других стилях удмуртского языка.

Также не соответствует норме литературного языка использование видовых форм глагола.

8,32: *...и вдругъ устремилось все стадо свиней съ утеса въ море, и перетонуло въ водахъ;*

Глаз. 1847: *...окъпумыськъ парсьюость тетцизы гурезь-илысь заридзэ, вуинь-икъ воцякъ бырызы;*

...

Сарап. 1847: *...окъпумысь-икъ парськуиты тетцизъ гурезь-илысь заридзэ, вуинь-икъ бырызы;*

1912: *сокык ванъ парсь табун, мецъ яртй зарезе усьыса, вуэ вйыса бырем;*

1992: *Соку быдэс парсь уллё мечъ ярысен зарезе тэтчам но вуэ вйыса бырем.*

В этом случае переводы 1847 г. лучше передают содержание оригинала. Третий вариант перевода не дает устремления стада в море, а показывает, что стадо свиней, упав с крутого утеса в море, перетонуло в водах.

В последнем случае перевода форма субъекта *уллё* дается в форме единственного числа, поэтому кратный вид глагола для сочетания с ней не совсем подходит, тем более что во временном плане выполнить это действие несколько раз невозможно.

Выражение *Говорилъ Исусъ...* 13,34 имеет переводы: Глаз. 1847: *верам вал Исусъ*; Сарап. 1847: *верямъ вал Исусъ*; 1912: *Исусъ... верам*; 1992: *Иисус... вералыэм.*

Не говорилъ Исусъ... 13,34 – Глаз., Сарап. 1847: *эзь-вера*; 1912: *верамтэ*; 1992: *вералыэмтэ*. Если в ранних переводах значение многократности не передавалось, то в последнем случае оно передается не принятой в литературном языке формой (глаголы 2-го спряжения), к чему относится и глагол *вераны*, в литературном языке образуют формы многократности при помощи суффиксов *-ля*, а не *-лы*: *вералляз, вералляэмтэ*.

В удмуртском языке часто форма ед. числа выражает значение множественного. Однако в переводе 1992 г. и в таких случаях принята форма мн. числа, что более характерно для языка фольклора: *А у васъ и волосы на голове все изочтены* 10,30: *Нош тйляд йырысьтыды йырсиосты* *но ваньмыз лядьямын*. В других вариантах перевода находим форму ед. числа, например Глаз. 1847: *Тйлядь бень ирсиды-но иръ вылынъ вицякъ лыдзэмынъ*, Сарап. 1847: *Тйлядь бонъ ир-си-ды-но иръ вылады воцякъ лыдзэмынъ*, 1912: *Тйляд жырысьтыды жырсиды но лыдзэмын.*

В редакциях переводов также наблюдаются не принятые в литературном языке синтаксические структуры.

Например, перевод предложения: *А всякой слушающий сиу Мои слова, и неисполняющий их, уподобится человеку безразсудному, который построилъ домъ свой на песке* (7,26) – осуществлен в следующем виде:

Глаз. 1847: *Вицякъ бонъ кылысь мынэсьтымъ кыльмэ, угъ-но-кылзкы солэсь, висьтэмъ муртъ-лы оккадь луэ, кудызь аслазь юрть-сэ лэстыз луо-вылынъ;*

Сарап. 1847: *Воцякъ бонъ кылысь мынэсьтымъ кыльмэ, угъ-но-кылзськы солэсь, толыкътэмъ муртъ-лы келише, кудызь юрть-сэ лэсьтэмъ луо-вылынъ;*

1912: *Кинь мынысьтым кылме кылыса, сое ёз-ке кылзкы, со мурт корказэ луо вылэ пуктэм визьтэм адямины ушалоз;*

1992: *Нош котькудйз, кин Мынэсьтым та кыльёсме кылэ, но соосты уг быдэсья, луо вылэ корказэ пуктэм визьмыз вакчи муртлы укшалоз.*

В этом случае синтаксические нормы современного литературного языка больше соблюдены в переводе 1912 г., но этот вариант изобилует фонетическими и морфологическими диалектизмами.

Анализ текстов показал, что они не автономны, переводчики и последней редакции используют не совсем привычную для других стилей литературного языка систему языковых средств и иную организацию предложений. Уже в языке Евангелий 1847 г. была выработана определенная терминология, которая не противопоставлялась языческой вере удмуртов и нашла развитие в последующих редакциях.

Литература

1. *Атаманов М.Г.* Библиейская терминология в удмуртском переводе «Нового Завета» // Первой удмуртской грамматике 225 лет: Сб. ст. – Ижевск, 2002. – С. 85–92.

2. *Атаманов М.* Ортчем сюрес // Вордскем кыл. – 2005. – № 8. – С. 30–34.

3. *Каракулов Б.И.* Роль переводов евангелий издания 1847 года в истории удмуртского литературного языка // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития: Материалы междунар. науч. конф. Ч. 1. Языкознание. Фольклор и литературное краеведение. Библиотека–книга–читатель. – Глазов, 1997. – С. 3–8.

4. *Каракулов Б.И.* Язык удмуртского перевода Евангелий, изданных в 1847 г. // Коренные этносы севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Материалы науч. конф. / Коми научный центр УрО РАН (Сыктывкар, 17–19 мая 2000 г.). – Сыктывкар, 2000. – С. 467–469.

5. *Каракулов Б.И.* Обозначение христианских реалий в удмуртских переводах Евангелий издания 1847 года // Материальная и духовная культура народов Ура-

ла и Поволжья: История и современность: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. / Глазов. гос пед. ин-т. – Глазов, 2005. – С. 99–100.

6. *Панов М.В.* О литературном языке // Русский язык в национальной школе. – 1972. – № 1. – С. 9–19.

7. Удмуртско-русский словарь: ок. 50000 слов / РАН УрО. Удм. Ин-т ИЯЛ; Отв. ред Л.Е. Кириллова. – Ижевск, 2008. – 925 с.

8. *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 558 с.

9. *Якобсон Р.О.* Лингвистика и поэтика... // Общее языкознание: Хрестоматия: Для филол. фак. вузов / Сост. Б.И. Косовский, Н.А. Павленко; Под ред. А.Е. Супруна. – 2-е изд., перераб. и доп. – Мн.: Высшая школа, 1987. – 415 с.

Степень адекватности перевода Евангелия от Марка (глава I) на удмуртский язык

Е.А. Булычева, А.И. Орлова
(Ижевск)

Язык – наука точная, более точная, чем принято об этом думать. И перевод с одного языка на другой, является занятием ответственным. Степень ответственности повышается вдвойне, когда речь идет о переводе Евангелия. Перевод является вершиной знаний о языке, вершиной, которая включает в себя знание всех трех уровней языковой системы (фонетического, грамматического, лексического), знаний экстралингвистических факторов (исторических, социальных, экономических и др.).

Основателем теории перевода является наш отечественный ученый Андрей Венедиктович Федоров, ученик Ю.Н. Тынянова. А.В. Федоров выдвинул два основных аспекта перевода: перевод есть наука и перевод есть искусство. Основным критерием научного перевода, по А.В. Федорову, является его правдивость, заключающаяся в адекватной передаче с одного языка на другой содержания произведения и его формы, иными словами, достоверной передачи плана содержания и плана выражения.

Перевод не является спонтанным занятием, иначе он не будет правдивым. Всякому переводу обязательно предшествует глубокий анализ переводимого текста с тем, чтобы он не был подстрочником, а являл собой целостное по смыслу и по форме произведение.

Следует помнить правило: основной смысл перевода как науки заключается в анализе переводимого текста родного языка. С точки зрения науки нужно знать что? переводить для того, чтобы решить как? переводить, – а это уже

область перевода как искусства, область умения находить эквиваленты в языке перевода так называемой неэквивалентной лексики переводимого языка.

Статья представляет собой попытку определить степень адекватности перевода I главы от Марка на удмуртский язык. Следует отметить, что русский вариант Евангелия представляет собой перевод с греческого. В главе первой Евангелия от Марка речь идет о том, как Господь посылает Сына своего в путь, с тем, чтобы он крестился и проповедовал веру Христову. Апостол Марк описывает одежду Иоанна Крестителя: «...носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих» Далее мы читаем в Евангелии: «...идет за мной Сильнейший меня, у Которого я недостойн, наклонившись развязать ремень обуви Его...», – тем самым Иоанн Креститель объявил превосходство крещенного им человека, наделенного к тому же большой целительной силой. Во время крещения с небес сошел Дух Святой в виде голубя, который благоволил его и повел его в пустыню, с тем, чтобы он, искушаемый сатаной, остался непоколебим. Затем Иисус Христос пришел в Галилею и проповедовал Евангелие Царствия Божия и веру в него. В городе Капернаум он вошел в синагогу и учил прихожан, дивившихся его учению, которое было сильнее, чем учение книжников. Клеветник, одержимый нечистым Духом, воспротивился его учению, но Иисус Христос изгнал из него беса. А прихожане удивились силе его учения, и «...скоро разошлась о нем молва по всей окрестности в Галилее». Так Иисус исцелял многих, но просил их не говорить никому об этом, потому что он пришел сюда с другой целью – проповедовать веру Христову. Господь послал его с другой миссией: он был призван исцелять не тело, но души. Эта миссия актуальна во все времена, а в наше время особенно. Последний, исцеленный им прокаженный, нарушил обещание молчать, рассказав все о происшедшем. Иисус Христос вынужден был скрываться в местах пустынных. Но люди и там Его находили: «И приходили к Нему отовсюду». Этими словами заканчивается первая глава Евангелия от Марка.

Написана первая глава в виде сказания, которое отражает последовательность событий и логику поведения Христа. Текст написан простым понятным языком, читается легко, как песнопение, создавая плавный фонетический рисунок текста. Фонетический рисунок текста подкрепляется морфологической репрезентацией текста, выражающейся в общедоступных вербальных оборотах, глаголах прошедшего времени (*выходили, крестились, носил, проповедовал, пришел, выходил, приблизилось* и т.д.) и в глагольных формах: причастий и деепричастий, отражающих протекание событий, являясь вторичными предикативными компонентами, усиливающими степень событийности и акциональности излагаемого: (*крестя, проповедуя, исповедуя, говоря, наклонившись, закидывающие, встав, выйдя* и т.д.). В глагольную канву логично вплетаются и формы повелительного наклонения: (*приготовьте путь, прямыми сде-*

лите стези его, покайтесь и веруйте в Евангелие, идите за мною и т.д.), форму будущего времени (*и я сделаю, что Вы будете ловцами человеков*), форма *praesens historicum* (*и тот час говорят ему они, и найдя его, говорят ему: все ищут тебя; он говорит им, прокаженный говорит ему*).

Синтаксически создается поле напряжения, свойственное греческому варианту Евангелия. Оно усиливается частотностью, союза «и» не в значении соединительности (*акриды и дикий мед*), но в последовательности соединения (*и выходили к нему, и проповедовал говоря, и был в те дни, и когда выходил из воды, и пройдя оттуда немного, и дивились его учению* и т.д.). Простые и сложносочиненные предложения, начинающиеся с союза «и», создают большую эмоциональную убедительность речи апостола Марка, который подчеркивает значимость деятельности Христа как проповедника и не менее важную деятельность его как целителя. Русский текст в переводе с греческого читается с интересом. Тем не менее, некоторые шероховатости перевода с греческого вызывают трудности при восприятии, как у концепированного читателя, так и у переводчика. Речь идет об эпизоде с прокаженным, который просил Христа исцелить его: «*Приходит к Нему прокаженный и, падая перед Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить*». Слова прокаженного, упавшего на колени, должны выражать мольбу о спасении, в которых эмоции преобладают над разумом. Но фраза больного отражает явную рациональную альтернативу: захочешь – спаси, нет – не спасай. Возможно, переводчик с греческого передал эту фразу несколько формально, предполагая иные ее толкования. Глава представляет греко-русский вариант Евангелия, поэтому анализ греко-русских соответствий предполагает обеспечить адекватное переложение на удмуртский язык. Перевод текстов на удмуртский язык включает в себя комплекс разного рода преобразований двух языков с учетом имплицитного присутствия греческого.

Удмуртский вариант перевода первой главы Евангелия полностью сохраняет звуковой рисунок текста так, что переводчик воссоздал то же поле напряжения интонационно и с точки зрения функциональной перспективы предложения.

М.Г. Атаманов достоверно передает вербальность высказываний русского варианта, сохраняя многообразие глагольных форм, вторично – предикативных структур: неочевидная форма прошедшего времени (*улэм, ветлэм, адзем, кылйськем, куштйллям, мынйллям, вулллям, паймиллям, вераллям* и т.д.), отглагольных форм: деепричастий и причастий (*тодыса, васькись, потыку, тодытыса, ортчыкуз* и т.д.). Просьбы в форме повелительного наклонения на удмуртском языке достаточно тактично воздействуют на читателя (например: *не дая, а даялэ; не шонертэ, а шонертэлэ*).

Одной из главных заслуг профессора Михаила Гавриловича Атаманова как переводчика является сохранение строя удмуртского языка как с точки

зрения морфологии, так и с точки зрения синтаксиса и лексики. Русский вариант, как уже было упомянуто, содержит, в основном, сложносочиненные предложения, которые М.Г. Атаманов передал достоверно, сохраняя порядок слов удмуртского предложения, в котором сказуемое как основной компонент актуального членения предложения находится в конце. Автор ни в коем случае не допускает интерференции в переводе, иначе говоря, мощного влияния русского языка, наблюдаемого в последнее время в разного рода переводах на удмуртский язык. И благодарный читатель Евангелия на удмуртском языке не может не оценить этой заслуги М.Г. Атаманова, сохранившего особенности родной языковой культуры. Немногочисленные предложения гипотаксиса переданы адекватно.

Таким образом, данное Патриархом Московским и всея Руси Алексием II благословение М.Г. Атаманову на перевод Евангелия на удмуртский язык было полностью оправдано талантливым переводчиком, прочувствовавшим всю ответственность за то, что он и как передал на удмуртский язык. Для удмуртского народа это большой подарок, позволяющий ему полностью и осмысленно читать Евангелие на родном языке и слушать проповеди. И это не удивительно, так как М.Г. Атаманов сочетает в себе замечательные качества крупного ученого филолога и богослова. Все это свидетельствует о высокой степени адекватности перевода Евангелия на удмуртский язык.

Автором проделан титанический труд, поскольку переведен на удмуртский язык весь «Новый завет», заботливо снабженный автором географическими картами Иерусалима, Палестины, Рима, региона Средиземноморья, помогающими верующим вернуться в историческую эпоху Рождества Христова.

Роль религии в склонных к прогрессу культурах

**Р. Фраерсон, Р. Вильгельм
(США, Техас)**

Мир находится в состоянии бурного технологического совершенствования, в результате чего происходит удивительное явление постоянного человеческого взаимодействия, которое связывает людей, живущих даже в самых отдаленных местах, и Удмуртия не является здесь исключением. С визитами послов из Эстонии, Финляндии, Венгрии и Казахстана и такими событиями, как *ежегодная конференция Евроазиатской региональной ассоциации зоопарков и аквариумов*, которую в 2010 г. посетили представители 13 различных стран, можно с уверенностью сказать, что Удмуртия становится известной всему миру и связана с ним. Соответственно – удмурты и их куль-

тура приобретают известность, но что же именно люди узнают о них? Может, мир за пределами Удмуртии слышит такие расхожие заблуждения, как «на удмуртском языке практически не говорят» или «удмуртская культура исчезла», как утверждает Организация непредставленных наций и народов [1]? Но в действительности удмуртский язык и удмуртская культура все еще живы. Однако следует проявить обеспокоенность о будущем удмуртского народа.

Во время учебы в Удмуртии авторы пережили красоту удмуртской культуры, имея возможность изучать удмуртский язык, петь удмуртские песни, танцевать удмуртские танцы, разговаривать с удмуртами, кушать удмуртские блюда и пить чай с удмуртским медом. С другой стороны, авторы также пережили и другие реалии Удмуртии, такие как разрушительное действие алкоголизма, видя многих людей, с трудом идущих домой или падающих в канавы (вся Россия спивается, не только удмурты), видя слезы, текущие по щекам матери, которая рассказала нам о сыне, покончившем жизнь самоубийством, трагедия, которая происходит слишком часто на этой земле. И действительно, Андрей Серенко отмечает тенденцию суицида среди удмуртов, приводя статистику за 1995 год, которая зафиксировала 103 случая на 100 000 человек, проживающих в сельской местности Удмуртии, там, где, большинство населения составляют удмурты [2]. Что касается религии и духовности, то на вопрос, верят ли они в ад или рай, удмуртские мужчины чаще всего отвечают: «Не знаю, как насчетрая, но жизнь на этой земле – это ад», – ответ, который отражает безнадежность в мировоззрении. Такие реалии свидетельствуют о том, что удмуртский народ находится в состоянии упадка и нуждается в переменах. В каких переменах? Удмурты нуждаются в изменении в мировоззрении и в становлении на путь прогресса.

В статье Самюэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций?» обозначены многие явления, которые стали характерными чертами глобализации. Много написано о Глобализации как о распространении рыночного капитализма; однако было бы ошибочным рассматривать Глобализацию лишь как экономическое явление. Лучше определить ее как процесс, в ходе которого «человеческое взаимодействие расширилось до поистине мировых масштабов» [3]. По правде говоря, капитализм меньше способствует глобализации, чем информационные технологии. Теория Хантингтона о том, что будущие глобальные конфликты возникнут по важнейшим культурным линиям разлома, частично поддерживается идеей о том, что мир становится меньше. Использование технологий вдобавок к увеличению иммиграции ведет к тому, что цивилизации взаимодействуют друг с другом больше, чем когда-либо [4]. Приближаясь к цели данной работы, необходимо отметить наблюдение Хантингтона о том, что в этом маленьком мире культурные границы древних местных народов стираются ввиду экономической модернизации и социаль-

ных изменений [5]. Национальное государство теряет свою роль как источник национальной идентичности. В этом постоянно уменьшающемся мире религия заполняет пробел в определении идентичности.

Религия для человека стала более сильным определяющим признаком, чем национальные границы, она объединяет цивилизации [6]. Хотя и национальная принадлежность служит источником идентификации и единения, все же религия оказывается более влиятельной. Хантингтон пишет: «Человек может быть наполовину французом, наполовину арабом и даже одновременно быть гражданином двух государств, намного труднее быть наполовину католиком, наполовину мусульманином» [7]. Европа является прекрасным примером в данном случае. Политические и идеологические культурные различия, существовавшие во время холодной войны между западной и восточной Европой, исчезли, вместо этого Европа сейчас разделена религиозными верованиями. Религиозные культурные различия между западным христианством, православным христианством и исламом вновь являются разделяющим фактором в Европе [8]. В настоящее время есть понимание того, что глобализм, вызванный информационными технологиями, создал ситуацию, при которой любой может связаться с каждым. Национальные границы уже не столь важны, но люди по-прежнему желают быть чем-то объединены. Почему в мире, где доминирует философия постмодернизма, особенно на западе, религия остается сильным источником личной идентификации?

Религия и религиозное мировоззрение всегда были центром любой культуры [9]. Трудно ответить на вопрос, почему по всему миру религия продолжает возвышаться как культурная ценность. Бесспорным все же остается тот факт, что она сохраняет за собой культурное преимущество. Один из ярчайших примеров такого культурного преимущества есть в Европе, и это то, что Томас Вулф называет 500-летним уроком истории. Итог уроку подвел Ален Пейрефит, некогда министр финансов Франции, через притчу о мировом железнодорожном вокзале и уходящих поездах [10]. В этой притче мировые культуры представлены как локомотивы составов, стоящих на мировом вокзале. В этот момент Вулф цитирует социологические исследования о том, что жизнь для большинства людей мало чем изменилась за последние 5000 лет. Однако около 1500 года н.э. некоторые поезда в северной Европе тронулись с вокзала. Это движение создало одну из самых зрелищных загадок истории [11]. Почему около 500 лет назад большинство культур предпочли остаться на вокзале? Вулф пишет: «Кучка североевропейских культурных поездов стали менять направление движения. Каков был новый пункт их назначения? Город процветания – место в гражданских пределах более долгой и здоровой жизни, политического участия, экономического процветания, социальной справедливости, общественной гармонии и духовного процветания [12].

Пейрефит был уверен, что эта историческая загадка могла быть решена через наблюдение за тем, где началась реформация. Она не началась среди богатой элиты, она процветала среди самого дна в самых бедных странах, таких, как Швейцария, и в самых угнетенных районах северной Европы. Вулф добавляет, что не экономическая или политическая революция сняла поезда с тормозов и начала 500-летний урок истории, но это была «смена систем, смена мировоззрения» [13]. В конце этого 500-летнего урока истории стало ясно, что «культура может наклониться в сторону успеха, может пойти по направлению к улучшению, может стать склонной к прогрессу» [14].

Глобализация увеличила скорость, с которой культуры меняются, и религия была поставлена в центр культурной идентификации. Все культуры подвержены изменениям, они либо склонны к прогрессу, либо противостоят ему. Наблюдение за удмуртской культурой обнаруживает, что, несмотря на то, что она прекрасна во многих отношениях, эта культура не стоит на пути прогресса. Необходима перемена в мировоззрении.

Самюэль Хантингтон отмечает, что после падения железного занавеса произошло внезапное возникновение цивилизаций, которые восстанавливали свои этнические религиозные корни [15]. Различные католические, православные и исламские группы с готовностью возрождали свои духовные традиции. Однако удмурты не последовали такому примеру. В большинстве своем они мало заинтересованы в том, чтобы восстановить свои языческие верования. В то же время они не проявляют особой приверженности христианским священным текстам и их знанию. Несмотря на то, что удмурты безусловно набожны, верят в существование высших сил, можно с уверенностью сказать, что они не находят подходящую религию, и у них не формируется мировоззрению, склонное к прогрессу. Для того чтобы произошло изменение в мировоззрении удмуртов, они должны поменять движение от противостояния прогрессу к направлению, полному смысла и надежды. Христианский философ Рави Захариас пишет, что «смысл никогда не будет для вас полон смысла, если только вы не поймете цель, для которой были сотворены. Бог говорит о том, что Он хочет подарить величайшее достоинство, когда Он говорит, что Он создал вас по Своему образу и подобию» [16]. Это послание, о котором говорит Захариас, всегда предназначалось всем народам. Как замечает христианский антрополог доктор Пол Хайберт, «Евангелие не принадлежит только одной культуре. Это откровение Бога о Себе и Его делах для всех людей» [17]. Евангелие не этноцентрично, и оно не является чужой религией ни для одного народа. Евангелие – это «сила Божья для спасения каждого, кто верит» (Римлянам 1:16).

Библия повествует о том, что Бог, Отец Иисуса Христа, сотворил небеса, землю и все, что наполняет их. Это включает в себя и людей. После того, как

люди впали в грех и на земле воцарился хаос, сразу же было проповедано евангелие в Эдемском саду. Бог пообещал послать Спасителя, который поразит сатану в голову (Бытие 3:15). Далее повествуется о появлении языков и народов. Затем, в контексте мира, наполненного многими национальностями и языками, Бог открывает евангелие дальше Аврааму, говоря: «Благословятся в семени твоём *все народы* земли» (Бытие 22:18). На протяжении всего Ветхого завета обещанный Мессия, который принесет спасение народам, остается центральной темой этих исторических, поэтических и пророческих писаний, пока это послание не воплощается в Иисусе Христе. После смерти и воскресения Христа эта тема продолжается, когда Иисус посылает своих учеников, говоря: «Идите, научите *все народы*...» (Мф. 28:19). Наконец, кульминация этого обещания открыта в пророчестве Апостола Иоанна, когда он видит «великое множество людей, которого никто не мог перечислить, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Откровение 7:9).

Для того, чтобы избежать неправильного понимания слова «народы», необходимо следующее пояснение. В данном контексте слово «народы» не относится к геополитическим границам, обозначенным правительственной системой, которые можно изменить в результате сражения или покупки земли. Слово «народ» – это перевод с греческого языка слова “ethnos”, от которого происходит английское слово «*национальность*». Это родство, переходящее из поколения в поколение, которое отличает данную культуру от всех других. Хантингтон называет такие группы «цивилизациями». Он объясняет этот термин, говоря: «Цивилизации отличаются друг от друга историей, языком, культурой, традициями, и, что наиболее важно, религией» [18]. Несмотря на то, что удмурты географически проживают на территории России, культурно и этнолингвистически они отличаются от русского этноса и от любого другого национального меньшинства России. Поэтому евангелие должно быть культурно контекстуализировано. Как говорит Хайберт по отношению к донесению евангелия, «оно всегда должно быть понятно и выражено в рамках определенной человеческой культуры. Невозможно сообщить его в отрыве от человеческого образа мышления и языка» [19]. Удмуртский этнос – это уникальное и прекрасное творение Бога, созданное для Его славы, поэтому должны быть приложены большие усилия для того, чтобы евангелие и христианское учение было доступно удмуртам в культурно релевантном виде.

В сложившейся ситуации никто не должен сидеть в стороне и просто наслаждаться удмуртской культурой для собственного удовольствия. Среди тех людей, которые любят удмуртов сегодня, а не просто традиции прошлого, должно возникнуть сильное желание видеть положительные изменения – из-

менения, которые приходят от понимания евангелия Иисуса Христа и его последователей, показывая любовь через добрые дела, чтобы помочь восстановить удмуртский народ. Тогда, может быть, когда-нибудь удмуртский народ будет петь удмуртские песни, танцевать удмуртские танцы, изучать Библию на удмуртском языке и будет жить в радости друг с другом как удмуртский народ во славу Божью.

Национальные границы стерлись в мире, сформированном информационными технологиями, которые позволяют любому связаться со всеми. Личная идентификация через национальную или этническую принадлежность стерлась, а на их место встала религия как центральная определяющая в личной и культурной идентичности. Скорость, с которой культуры меняются, постоянно возрастает, и то, что никакая культура не может оставаться нейтральной, означает, что каждая мировая культура либо склонна к прогрессу, либо противостоит ему. Однако нет сомнения в том, что каждый отдельный человек, а значит и культуры, могут поменять направление с помощью перемены в мировоззрении, а именно такой перемены, которая приходит, когда человек хочет примириться со своим Создателем. Жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа сделали возможным это примирение для людей всех национальностей, из всех племен и языков. Цель личного мировоззрения – дать смысл существованию. В современном мире религия – одна из многих вещей, соревнующихся в том, чтобы дать людям смысл жизни. Однако настоящая цель и настоящее значение жизни в этом мире можно найти, только если мировоззрение построено на понимании того, что человек сотворен по образу Бога. Мировоззрение, обращенное в сторону Иисуса Христа, поистине обращено к прогрессу.

Литература

1. UNPO, (2008, March 25). Retrieved from <http://www.unpo.org/members/7911>.
2. Andrei Serenko. “UNACTUALIZED ‘HATRED FOR THE WORLD.’ - The Revival of the Udmurts as a People Should Begin With a Suicide-Prevention Policy.” *Current Digest of the Post-Soviet Press, The No. 3, Vol.50, February 18, 1998*, page(s): 13-13. Retrieved from <http://dlib.eastview.com/browse/doc/13564884>.
3. Os Guinness and David Wells. “Global Gospel, Global Era: Christian discipleship and mission in the age of Globalization,” 2. Cape Town 2010 Advance Paper. Accessed 12 Oct. 2010 < <http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/10566>>.
4. Samuel P. Huntington. “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, Summer 93, Vol. 72 Issue 3, p25. iLink. EBSCOhost. 8 Oct. 2010. <http://web.ebscohost.com.aaron.swbts.edu/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&hid=17&sid=c13f30e3-1ac1-4f80-a962-623228dd835b%40sessionmgr104>

5. Huntington. "The Clash of Civilizations?" 26.
6. Ibid.
7. Ibid., 27.
8. Ibid., 30.
9. Ravi Zacharias. "The Loss of Truth." Part 1 of a 2 part lecture series given at Weber State University. Accessed through itunes [Let My People Think](#) podcast. Oct. 24 2010.
10. Thom Wolf. "Progress-Prone and Progress-Resistant Cultures: Worldview Issues and the Baliraja Proposal of Mahatma phule." *Oikos Worldviews Bulletin*, Spring 2007, Vol. 7, p9.
11. Thom Wolfe. "Progress-Prone and Progress-Resistant Cultures." p.10.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid., 9.
15. Samuel P. Huntington. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer 93, Vol. 72 Issue 3, p29-30. [iLink](#). EBSCOhost. 8 Oct. 2010.
16. Ravi Zacharias. "The Loss of Truth." Part 2 of a 2 part lecture series given at Weber State University. Accessed through itunes [Let My People Think](#) podcast. Oct. 24 2010.
17. Hiebert, Paul. *Anthropological Insights for Missionaries*. Baker Publishing Group. Grand Rapids, MI. 1986, 38.
18. Samuel P. Huntington. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer 93, Vol. 72 Issue 3, p23-24. [iLink](#). EBSCOhost. 8 Oct. 2010.
19. Paul Heibert. *Anthropological Insights for Missionaries*. Baker Publishing Group. Grand Rapids, MI. 1986, 38.

Bibliography

- Guinness, Os and Wells, David. "Global Gospel, Global Era: Christian discipleship and mission in the age of Globalization." Cape Town 2010 Advance Paper. <http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/10566>.
- Hiebert, Paul. *Anthropological Insights for Missionaries*. Baker Publishing Group. Grand Rapids, MI. 1986.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer 93, Vol. 72 Issue 3. [iLink](#). EBSCOhost. <http://web.ebscohost.com/aaron.swbts.edu/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&hid=17&sid=c13f30e3-1ac1-4f80-a962-623228dd835b%40sessionmgr104>.
- Serenko, Andrei. "UNACTUALIZED 'HATRED FOR THE WORLD.' - The Revival of the Udmurts as a People Should Begin With a Suicide-Prevention Policy." *Current Digest of the Post-Soviet Press*, The No. 3, Vol.50, February 18, 1998, page(s): 13-13. Retrieved from <http://dlib.eastview.com/browse/doc/13564884>.
- UNPO, (2008, March 25). Retrieved from <http://www.unpo.org/members/7911>.

Zacharias, Ravi. "The Loss of Truth." Part 1 of a 2 part lecture series given at Weber State University. Accessed through itunes [Let My People Think](#) podcast.

Wolf, Thom. "Progress-Prone and Progress-Resistant Cultures: Worldview Issues and the Baliraja Proposal of Mahatma phule." *Oikos Worldviews Bulletin*, Spring 2007, Vol. 7.

Религиозная мозаика в современной Индии

Р.М. Мухаметзянова-Дуггал
(Уфа)

В Индии представлены практически все мировые религии в их различных деноминациях, а также религии, существующие только в этой стране. Но представлены они неравномерно. Подавляющее большинство – это индуисты или индуисты, то есть индийцы, исповедующие различные формы индуизма. Они обычно называются общиной большинства. Остальные относятся к меньшинствам. Это – мусульмане, христиане, сикхи, буддисты, парсы и джайны. Согласно переписи 2001 г., население Индии по вероисповеданию распределилось следующим образом: индуисты – 80,5 % от общего населения страны, превышающего 1 млрд., мусульмане – 13,4 %, христиане – 2,3 %, сикхи – 1,9 %, буддисты – 0,8 %, джайны – 0,4 %, другие религии – 0,6 % (см. Табл.).

В Индии религиозные меньшинства признаны на официальном уровне. Статус национальных меньшинств в Индии имеют мусульмане, христиане, сикхи, буддисты и зороастрийцы (парсы). В структуре населения страны они составляют 18,42 % и насчитывают 189 млн. 400 тыс. человек, то есть каждый шестой индеец – представитель религиозного меньшинства.

Самая многочисленная религия в Индии – индуизм. Это конгломерат самых разнообразных идей, течений, направлений и школ, которые сосуществуют в пределах некоего целостного образования и радикально не противо-

Таблица

Религиозные общины Индии [1]

	Все насел. (млрд. чел.)	Индуисты	Мусульмане	Христиане	Сикхи	Буддисты	Джайны	Прочие	Религия не указана
Кол-во	1,029	0,828	0,138	0,024	0,019	0,008	0,004	0,007	0,0007
%	100,00	80,5	13,4	2,3	1,9	0,8	0,4	0,6	0,1

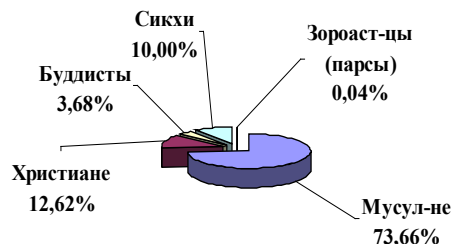


Диаграмма. Общины религиозных меньшинств Индии (по переписи населения Индии 2001 г.)

речат его базовым установкам. Индуизм не знал и по сию пору не знает ни в местном, ни в общеиндийском масштабе единой централизованной организации наподобие христианской церкви [2].

Индусы объединены верой в создание и разрушение миров, в верховенство в этих мирах богов, наиболее популярными из которых являются Вишну, Шива и Дурга; в возможность обращения за помощью к богам путем молитвы перед их изображениями – *мурти*; в полезность религиозной жертвы (как правило, бескровной), важность поста, медитации, праведного поведения, в перерождение душ; в закон *кармы*, определяющий характер перерождений; в пользу ненасилия; в необходимость исполнения своего религиозного долга – *дхармы*; в деление людей на наследственные эндогамные профессиональные группы – *варны* и *касты*, принадлежность к которым якобы определяется поведением человека в прошлой жизни, и организованные иерархически. Индусы, поклоняющиеся Вишну и Шиве в их наиболее распространенных образах, а также признающие основные божества индуистского пантеона, называют свою веру «*санатана дхарма*» («истинная вера») [3, с. 24].

Южная и Юго-Восточная Азия находятся на окраине «исламского мира» не только потому, что ислам распространился в этих регионах позже, чем в арабских странах, но еще и потому, что эти страны никогда не входили в халифат. В Южную Азию, в частности, на Индостан, ислам принесли как арабы, так и ирано-тюрки.

Потомки прибывших сюда арабов и ирано-тюрков составляют небольшой процент индийских мусульман, большинство же представляют собой ту часть коренных индийских этносов, которая приняла ислам. Как правило, это были выходцы из низших каст, сменившие религию, чтобы избежать притеснений со стороны членов высших каст. В многонациональной Индии и мусульманская община многонациональна. Так, мусульмане Западной Бенгалии, особенно сельские жители, в значительной своей части – бенгальцы, мусульмане Тамилнада – тамилы. В Керале, как пишет индийский политолог

Азгхар Энжинир, не существует ни языковой, ни культурной разницы между мусульманами и немусульманами основной нации – малаяли.

Во всех индийских штатах, кроме Нагаленда, и на всех союзных территориях, за исключением двух – Аруначал-Прадеш, Дадра и Нагар Хавели, мусульмане, как правило, принадлежат к нации или народности, занимающей данную территорию. В штате Джамму и Кашмир большинство населения исповедуют ислам и почти все по национальности кашмирцы. Это обстоятельство и соседство части Кашмира, отторгнутой Пакистаном, создают сложную общинную обстановку [4, с. 104].

Большинство индийских мусульман (90%) – сунниты, в основном ханифиты. Шииты представлены группой индийских имамитов, а также значительными группами индийских исмаилитов – *ходжа* и *бохра*, также сохраняющих элементы кастовой организации, эндогамность и унаследованное у предков-индусов обычное право [3, с. 25].

Часть мусульман придерживается наиболее распространенной, народной формы ислама. *Традиционалисты* поклоняются *пирам* – потомкам мусульманского Пророка и другим людям, известным особой святостью и способностью творить чудеса. Как правило, пиры являются духовными лидерами особых религиозно-мистических братств, называемых *тарика(т)*. *Модернисты*, или сторонники реформации ислама, его возрождения в изначальной форме, известны в Южной Азии как *деобандхи* по названию своего главного центра в индийском городе Деобандх.

В Деобандхе строго следуют традициям суннизма. Здесь не признают творческую интерпретацию Корана, считая, что поиск ответов на вопросы современности должен быть основан на строгом монотеизме и неукоснительном следовании Корану. Этому противоречат, в частности, культ мусульманских святых и поклонение их могилам, празднование Науроза – персидского Нового года и других праздников. Деобанд стремится очистить ислам от многовекового влияния южно-азиатских религиозных практик, но это не всегда удается. Выступая, например, против культа святых, улемы не возражают против суфийских практик, впитавших в себя многие местные религиозные традиции и часто привязанные к местам погребения святых, причем не только мусульманских [5, с. 74].

Среди суннитов также активны мусульманские фундаменталисты – последователи движения *джамаат-е ислами*, основанного Мауланой Абул Ала Маудуди (1903–1979) в 1941 г. в Индии. Своей целью одноименное общество ставит восстановление и поддержание мусульманской морали в обществе.

В Индии мусульмане живут практически по всей стране. Индийцы, исповедующие ислам, не распределены равномерно по территории страны и не сконцентрированы в какой-либо одной ее части. Разные по численности и

удельному весу группы мусульман расположены вкраплениями в различные этнолингвистические и конфессиональные среды, что неизбежно накладывает на каждую из таких групп своеобразный отпечаток.

Почти половина мусульманского населения приходится на три штата – Уттар Прадеш (22,2 %), Бихар (9,9 %) и Западная Бенгалия (14,6 %), но и здесь мусульмане остаются в меньшинстве, правда, их удельный вес несколько выше, чем в среднем по Индии, соответственно – 18,5, 16,5 и 25,2 %. Есть в Индии и районы с мусульманским большинством. Это Лаккадивские и Миникойские острова (95 %), а также и штат Джамму и Кашмир (67 %). Вместе с тем в этих двух регионах проживает всего 5% индийских мусульман [6]. Можно говорить о том, что, за исключением Кашмирской долины, в Индии нет более или менее крупного по площади и численности населения района, где мусульмане составляли бы компактное большинство.

Распространение христианства в Индии обусловлено двумя волнами западной колонизации – португальской и английской. Об этом говорит и география их расселения по территории Индии. Христианство в южной части Индии насаждалось миссионерами – португальцами и французами, а на северо-западе – англичанами [7, с. 65].

Около 50% христиан проживают в южных штатах – Керале, Тамилнаде, Андхра и Карнатаке. Если к ним добавить христианское население штатов Гоа и Махараштры, то этот показатель увеличится до 56 %. Около 14 % индийских христиан населяют северо-восточные штаты, где их удельный вес среди местного населения весьма высок. Если 6 млн. керальских христиан составляют 19 % населения штата, то 773 тысячи христиан Мизорама образуют 87 % населения. В Нагаленде их 90 %, а в Манипуре – 34 % [8].

Индийские христиане разделяются на множество деноминаций. Три четверти христиан Индии (14 млн.) – это католики. Индийские католики – это четвертая по численности католическая церковь мира (после Италии, Бразилии и США). У них 3 кардинала и 18 архиепископов, играющих заметную роль в делах Ватикана.

Среди протестантских деноминаций на северо-востоке представлены Американская баптистская церковь, Шотландская пресвитерианская церковь, Адвентисты седьмого дня, пятидесятники, свидетели Иеговы, Ирландские христианские братья, меннониты и др. На национальной конвенции индийских христиан в 1978 г. в Дели было представлено 100 церквей [7, с. 67].

Сикхи – последователи учения религиозного реформатора гуру Нанак (1469–1539) и девяти развивавших его проповедников, также известных как *гуру*, из которых пятый Арджун (годы наставничества: 1581–1606) и последний, десятый, – Гобинд Сингх (годы наставничества: 1675–1708) внесли особый вклад в оформление сикхизма как самостоятельной религии. После

смерти Гобинд Сингха сикхи руководствуются мнением большинства общины (*хальса*) и авторитетом священной книги «Ади Грантх», считающимися воплощением гуру. Многие исследователи считают, что в настоящее время сикхи оформились в самостоятельную этноконфессиональную общность [3, с. 26].

Следует подчеркнуть, что сикхи – это географически самая мобильная группа индийского общества. Почти во всех городах Индии можно встретить сикхов – шоферов такси, водителей грузовиков, механиков, торговцев, военнослужащих. Уместно добавить, что за пределами Пенджаба сикхи владеют землей, совокупная площадь которой превышает размеры их штата. В США, Канаде и Англии существует многочисленная и зажиточная сикхская диаспора. Сикхи за пределами Пенджаба оказывают заметное воздействие на политическую жизнь штата [7, с. 28].

Известно, что буддизм зародился в Индии и отсюда начал распространяться по многим странам мира. Это одна из мировых религий с числом последователей в несколько сотен миллионов человек. Но на своей родине буддизм утратил былые позиции. По переписи 2001 г., буддисты составляют всего 0,77 % населения, распределенного по признаку религиозной принадлежности, а в абсолютных цифрах их насчитывается 7 млн. 955 тыс. человек. Индийские буддисты делятся на три неравные группы, существенно отличающиеся друг от друга.

К первой следует отнести небольшие, насчитывающие по несколько тысяч человек группы потомственных буддистов, принадлежащих к так называемой «малой колеснице» – хинаяне или тхераваде. Они проживают обособленно друг от друга во внутренних районах Северной и Восточной Индии. Ко второй категории (около 10 % общины) относятся обитатели гималайских горных районов – от Кашмира на севере до Мизорама на северо-востоке, живущие более или менее компактно, насколько это позволяют географические условия. В штатах Джамму и Кашмир их насчитывается 114 тыс. чел., в Химачал Прадеш – 76 тыс., в Сиккиме – 152 тыс. [9]. Представители этой категории исповедуют ламаизм тибетского типа, то есть буддизм «большой колесницы», или махаяны, с некоторыми местными особенностями. В 1958 г. к гималайским буддистам присоединились 100 тыс. тибетцев во главе со своим духовным лидером Далай-ламой. Они бежали из Тибета после вступления в эту провинцию китайских войск. Подавляющее большинство индийских буддистов (88 %) принадлежит к третьей категории, которую называют необуддистами. Они проживают в основном в Махараштре.

Переписью 2001 г. в Индии зарегистрировано 4 млн. 225 тыс. джайнов, что составляет 0,4 % распределенного по признаку религиозной принадлежности населения страны. Они проживают в основном в западных штатах (Раджастхан, Махараштра, Гуджарат), а также на юге Индии. Большая их часть проживает в городах (76,11 %). Среди них высока грамотность (84,09 %) [10].

Джайны – последователи учения Джинны Махавиры, во многом сходного с учением Будды. Джайны придерживаются общепринятых норм ношения одежды. Их выделяют, однако, строгое вегетарианство и стремление не причинить насилие даже малым существам, из-за чего некоторые джайны носят даже повязку на лице (дабы не проглотить мелкую мошку).

Джайны делятся на два толка – дигамбров и шветамбров, Дигамбры, или «одетые в воздух», более ортодоксальны и аскетичны. По примеру Махавиры монахи-дигамбры не носят никакой одежды. Шветамбры, или «одетые в белое», более умеренны. Они носят простую белую одежду. Их воззрения допускают принятие женщин в монахини и признают их способными достигнуть мокши. Они считают священные тексты джайнов изначальным учением и в меньшей степени, чем дигамбры, изнуряют себя аскетизмом. Последователи обоих толков делятся на секты. У дигамбров это висапантихи, дравида, каштха, нанди, сена и терапантхи; у шветамбров – анчала, кхаратара и тара [7, с. 50].

Зороастрийцы Индии – очень самобытное и довольно обособленное религиозное меньшинство. Спасаясь от преследований мусульманских правителей, эти люди, исповедующие зороастризм – религию огнепоклонников, покинули родину в VIII в. и высадились на побережье современного Гуджарата. Постепенно они переселились в Махараштру и в большинстве своем осели в г. Бомбее (ныне – Мумбай).

Изложенный материал показывает, что Индия относится к числу стран с наиболее сложным религиозным составом населения. Религиозные общины в большей или меньшей степени состоят из представителей разных народностей. Религиозное многообразие Индии распространено и на высшем уровне страны. Так, премьер-министр Индии – сикх, президент Индии – индуистка, вице-президент – мусульманин, а председатель правящего Объединенного Прогрессивного Альянса (United Progressive Alliance) – христианка.

Как показала перепись населения 2001 г., более чем 9/10 индийцев заявили, что религия играет важную роль в их жизни. Хотя межрелигиозные браки широко не практикуются, индийцы в целом терпимы к другим религиям и поддерживают секулярные взгляды. Межобщинные столкновения никогда не имеют широкой поддержки в обществе, и их причины воспринимаются скорее как политические, чем идеологические по своей сути.

Религиозный фактор играет большую роль в социальной и политической жизни Индии. Религиозные группы в Индии имеют высокое самосознание, они организованы, имеют политический опыт. Другие социальные группы – этнические, классовые и др. – в Индии менее развиты. В этих условиях роль религиозных групп как выразителей социальных интересов возрастает. Поэтому религия в Индии имеет широкую сферу влияния. Чисто религиозные

мотивы в этой стране могут вызвать конфликты с большей вероятностью. В то же время религиозные группы в Индии могут принимать на себя и выражение гораздо более широкого спектра социальных интересов.

Литература

1. Religious composition // <http://www.censusindia.gov.in>
2. *Альбедиль М.Ф.* Индуизм // <http://www.cbook.ru/peoples/zooming/ind1.shtml>
3. *Котин И.Ю.* Процессы формирования южноазиатской диаспоры (XIX–XXI вв.): Автореферат дис... д. ист. наук. – СПб., 2007.
4. *Пруссакова Н.Г.* Мусульманские меньшинства в политической жизни стран Востока. Очерки. – М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1990.
5. *Топычканов П.В.* Деобанд с утра и до вечера // Восточная коллекция. – 2009. – № 1. – С. 74.
6. Census of India 2001. Religion Muslims // <http://www.censusindia.gov.in>
7. *Клюев Б.И.* Религия и конфликт в Индии. – М.: ИВ РАН, 2002.
8. Census of India 2001. Religion Christians // <http://www.censusindia.gov.in>
9. Census of India 2001. Religion Buddhists // <http://www.censusindia.gov.in>
10. Census of India 2001. Religion Jains // <http://www.censusindia.gov.in>

Социальное служение Удмуртского регионального отделения Общества православных врачей России

В.И. Морозов
(Ижевск)

Общество православных врачей России (ОПВР) было образовано по решению представителей 49 епархий Русской Православной Церкви, участвовавших во Всероссийском съезде православных врачей, который проходил в Белгороде 29–30 сентября 2007 г. ОПВР имени святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского является добровольным, основанным на членстве, самоуправляемым некоммерческим общественным объединением.

В сентябре 2009 г. на конференции православных врачей Удмуртии председателем Удмуртского регионального отделения (УРО) ОПВР был избран В.И. Морозов. С этого же времени духовником УРО ОПВР является игумен Антонин (Напольских), заместитель настоятеля Свято-Троицкого храма Ижевска (выпускник Ижевской государственной медицинской академии 1995 г.). Можно сказать, что пока мы находимся в младенческом возрасте, хотя определенные успехи уже имеются. Так, полезным было участие удмуртской де-

легации в составе священника Николая Середы – клирика Преображенского храма г. Глазова и автора этих строк во 2-м съезде православных врачей России (Воронеж. 1–2 октября 2009 г.). Были интересные встречи с профессором С.И.Воробьевым (доктор биологических наук, член Правления ОПВР, уроженец г. Ижевска), профессором А.В. Недоступ (сопредседатель ОПВР) и, конечно, с академиком РАМН А.Г. Чучалиным (главный терапевт РФ, директор НИИ пульмонологии Министерства здравоохранения и социального развития РФ). Такие выдающиеся ученые, возглавляющие ОПВР, несомненно, повышают статус православных врачей.

Иногда можно услышать такой вопрос: «А чем православный врач отличается от неправославного врача?». В таких случаях приходится напоминать оппоненту вопросы истории, возвращаться во времена земской медицины как периода становления российской медицины вообще. Земский врач – это православный врач, соблюдающий заповеди Божьи и выполняющий клятву Гиппократова. А современный православный врач – продолжатель лучших традиций земской медицины. Если он акушер-гинеколог, то, соблюдая положения клятвы Гиппократова, он не берет в руки абортивный инструмент. Если это врач-нарколог, то он сам, в первую очередь, не страдает зависимостью от наркотиков (табака, алкоголя, медицинских препаратов наркотической группы и т.п.).

Вспоминается случай, происшедший на встрече православных трезвенников в июле этого года в Челябинской области. Один из руководителей наркологического диспансера Екатеринбургской области рассказывал о современных методах лечения алкоголизма, гордо заявляя о высоких цифрах эффективности противоалкогольной помощи пациентам. Каково же было наше удивление, когда мы узнали о том, что этот горе-врач сам страдает, по крайней мере, двумя зависимостями: от табака и от алкоголя. Мало того, оказывается, в его наркодиспансере нет ни одного человека, ведущего трезвый образ жизни! Мне пришлось выступить и выразить несогласие с подобными методами работы врачей-наркологов.

Понятие «здоровье», как его формулирует Всемирная Организация Здравоохранения (ВОЗ), означает «состояние полного физического, духовного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и (или) физических дефектов». По мнению неправославного врача, формирование недуга складывается таким образом: отсутствие здоровья (телесная болезнь) приводит к духовному (психическому) дискомфорту, что, в свою очередь, приводит к социальной отчужденности и социальной дезадаптации. Православный же врач, говоря о здоровье, оперирует такими понятиями, как «дух», «душа» и «тело». Мы знаем, что здоровый дух формирует полезные привычки, здоровые устремления своего тела. Отсутствие здорового духа формирует нездоровые, вредные привычки, наркотические зависимости, греховные страсти.

В этом смысле православный врач воспринимает алкоголизм и алкогольную зависимость не как болезнь, а как вредную привычку, сформировавшуюся в результате отказа от здорового, трезвенного образа жизни. В этом отказе мы видим вину школы, улицы, общества, но в первую очередь – семьи. Мы хорошо понимаем это, и наше Удмуртское региональное отделение православных врачей работает в области трезвенного просвещения, продвигая, по мере возможности, это направление как стратегическое и в ОПВР.

Среди других направлений отметим следующие:

– Совместная молитва, чтение акафистов, крестные ходы, паломническая деятельность. Во время паломнической поездки (июнь, 2010) в Мало-Дивеевский женский монастырь (с. Норья) с участием в совместной литургии, был, кстати, решен вопрос об организации медико-консультативной помощи в монастыре силами православных врачей. Уже есть первые результаты совместной деятельности.

– Лечебно-консультативная помощь (в выборе врачей-консультантов, лечебно-диагностических процедур и др.). У нас есть оборудованное помещение на территории Свято-Троицкого храма в Ижевске, где врачи – члены Общества православных врачей осуществляют, согласно предварительной записи, консультативно-диагностическую помощь прихожанам православных храмов Удмуртии по нескольким врачебным специальностям.

– Организационно-методическая работа (помощь в создании и распространении православной учебно-методической и медицинской литературы). Нами создан буклет, в котором содержится информация об Удмуртском региональном отделении ОПВР.

– Научно-медицинская деятельность (организация, проведение, участие в научных и учебно-методических конференциях, съездах, симпозиумах, семинарах и т.п.; публикация научно-медицинских статей в медицинских православных журналах и сборниках). Мы принимаем активное участие в научных конференциях, съездах, семинарах и публикуем работы в средствах массовой информации, включая Интернет.

– Православная просветительская деятельность (популяризация христианских ценностей, милосердия, добротолубия, здорового образа жизни среди населения, в первую очередь, в среде детей, подростков и молодежи), развиваемая в нескольких направлениях. Так, преподавательская работа членов нашего Общества дает возможность активно использовать школьные и вузовские аудитории для пропаганды здорового образа жизни. Участвуем мы и в международной грантовой деятельности. В августе этого года совместно с кафедрой социальной работы УдГУ наше Общество, согласно выигранному гранту по теме «Социальная работа в поликультурном пространстве Удмуртии», принимало делегацию студентов из Германии.

Заявленная тема нашей работы с ними: «Социальное служение Русской Православной Церкви». Для иностранных гостей была прочитана лекция с видеопрезентацией по заявленной теме, а также проведена экскурсия с показом святынь Свято-Михайловского Собора. В этом году наше Общество борется за выигрыш еще одного гранта с темой: «Педагогика и психология здоровья».

– Социально-медицинская работа с людьми, оказавшимися в трудной жизненной ситуации (бомжами, наркоманами, алкоголиками, проститутками, токсикоманами, игроманами, сектантами). В этом виде деятельности мы активно сотрудничаем с Удмуртским Республиканским Центром по профилактике и борьбе со СПИДом и инфекционными заболеваниями, а также с Республиканским кожно-венерологическим диспансером.

Конечно, мы надеемся на расширение совместных мероприятий с различными организациями и учреждениями, ведь в наше Общество в качестве ассоциативных членов входят педагоги, психологи, социальные работники, работники культуры, то есть люди разных профессий и специальностей.

В заключение, хочется поделиться радостью. 26 октября 2010 г. в новом корпусе Ижевской государственной медицинской академии торжественно открыта молельная комната, освященная в честь Святого Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского, врача и исповедника. Считаем, что это приведет к более эффективной совместной работе медицинского сообщества Удмуртии.

Икона глазами современного человека (на материалах исследования населения Балезинского района Удмуртской Республики)

**С.И. Богданова
(Глазов)**

Проблема соотношения религии и искусства актуальна для современного общества. Известно, что на протяжении длительного времени искусство и религия тесно переплетались. Сюжеты, образы, используемые в скульптуре, иконописи, фресковой живописи, в значительной степени заимствовались из религиозной мифологии. Искусство помогало неграмотным прихожанам понять суть религиозного учения. Таким образом, искусство являлось транслятором религиозных идей. Иконопись служит наиболее ярким тому подтверждением. Под ее влиянием происходит зарождение особого мировоззрения верующего человека. Икона является предметом культа. Она форми-

рует представление о потустороннем мире. Интересен взгляд современного человека на икону, его осмысление.

Многие исследователи (С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, Ю.Ю. Синелина, Л.П. Морина, Н.Г. Грибунина, С.Д. Лебедев) посвятили свои труды изучению религиозного искусства. Сегодня своеобразную «рекламу» православию делают политики, посещая храмы, во время праздничных богослужений. Восстанавливаются и строятся храмы, транслируются богословские телепрограммы, издаются журналы. Страна вступила в эпоху религиозного «ренессанса». Люди определяют свое отношение к религии, и в этой атмосфере интересен взгляд современного человека на икону.

Данная работа – попытка отразить мысли и чувства человека, соприкоснувшегося с одним из величайших сокровищ мирового религиозного искусства – иконой.

Исследование проводилось на основе полевого материала, собранного автором в результате опроса жителей пос. Балезино, в период с лета по осень 2009 г. В опросе участвовали люди разновозрастные (молодежь от 18 лет до 21 года и представители старшего поколения 35–50 лет), разного социального положения (работающие, учащиеся), разных национальностей (удмурты, русские, татары), конфессий (православные, протестанты и мусульмане) и разного пола.

Первоочередной задачей было определение религиозной принадлежности опрашиваемых. Условно респонденты были разделены на пять групп. К первой причислены те, кто относят себя к особой вере в «своего Бога». Респонденты данной группы верят только тогда, когда им «бывает тяжело». Вторая группа – православные. Третья группа позиционирует себя как мусульмане. Четвертая группа одновременно принимает каноны православных и мусульман. Пятая группа представлена главой местной протестантской общины.

Представители молодого поколения «своей веры» [7] верят в Бога «независимо от религии, потому что во всех религиях Бог остается Богом в любом случае» [2]. Данное утверждение разделяют также «православные мусульмане» и православные (молодое поколение). В отличие от них респонденты, относящие себя к исламу, протестантизму и православию (старшее поколение), дают четкое определение Бога. Для мусульман Бог – Аллах, для протестантов – Иисус, для православных – Троица (Бог-отец, Бог-сын, Бог-святой дух).

Крест и икона, по мнению респондентов, являются «атрибутами веры» [4], «символом приобщенности к религии» [14]. Православные считают, что «истинно верующий человек не обязательно носит крест или держит в доме икону» [14], в качестве аргумента приводят мысль о том, что вера «в самом человеке» [10]. Протестанты и мусульмане считают, что почитание иконы само по себе «подобно идолопоклонству». Они так поясняют свое отношение к

иконе: «И было сказано, ни на Земле, ни на Небе не сотвори изображения Бога». Рассуждая в данном ключе, Сергей Дмитриевич Иванов, задался вопросом: если первый лик Иисуса был срисован с «типичного еврея, зачем поклоняться перед портретом обычного человека?» [5].

Для православного верующего икона – «проводник между двумя мирами» [6]. Она отображает «библейские сюжеты», «святых», «потусторонний мир», «духовный мир», «мир грядущего». Мир, изображенный в ней, «должен напоминать о великой скорби и жертве Иисуса» [4]. Представители других религий не смогли ответить на вопрос: «что отражено в иконе, какой мир в ней изображен?» – поскольку «использование всякого рода изображений людей противоречит» [9] основным догматам протестантизма и ислама.

На вопрос о том, кого чаще всего изображают на иконах, ответы у мусульман были следующие: «женщину с младенцем» [13], «мужчин и женщин» [8]. Православные ответили следующим образом: часто изображают мужчин, потому что «среди святых очень много мужчин», «монахами становятся чаще всего мужчины». Данная закономерность натолкнула Светлану Завалину на следующий вывод: «существует определенная дискриминация» [6]. Респондентам было предложено назвать святых, чаще всего изображаемых на иконах. Первое место поделили Николай Чудотворец, покровительствующий путешественникам, Иисус Христос, принесший себя в жертву ради спасения всего человечества.

По вопросу о том, мешают ли драгоценные камни и дорогой оклад восприятию иконы, мнения разнились. По мнению православных, «своеверов» и «православных мусульман» камни и драгоценные металлы мешают восприятию иконы, потому что начинает привлекать «красота внешняя» [7], «терется лик святого» [15], «лик становится неточным» [2]. Мусульмане и один из представителей православия не отвергают возможность украшения иконы и видят в них, главным образом, реализацию «эстетической функции» [10], дающей изображению «больше света» [13]. Протестанты негативно относятся как к самой иконе, так и к украшению ее драгоценными камнями.

Респондентам были показаны репродукции иконы Рублева («Троица», «Богородица»), Нестерова («Явление отроку Варфоломею»), Рафаэля («Сикстинская Мадонна»). Необходимо было выбрать ту икону, которая больше понравилась. Икона «Явление отроку Варфоломею» не была выбрана ни одним респондентом и дальнейшего участия в эксперименте не принимала. Следует отметить, что предпочтения опрошенных не зависели от религиозной принадлежности. Так, «Мадонне» Рафаэля отдали предпочтение представители православия как старшего, так и младшего поколения. Они считают ее настоящим символом «материнства и женственности» [6], «не то, что современные изображения мисс красоты на иконах» [6]. «Мадонна Рафаэля – жи-

вая, создается впечатление, что она спускается с картины» – говорит Олеся Геннадьевна Шушакова. Лики, написанные Рублевым, кажутся Светлане Ивановне Завалиной «суровыми», а Олеся Геннадьевне «очень тоскливыми». Респонденты, относящие себя к «православным мусульманам» и православным выбрали «Сикстинскую Мадонну». Они считают, что «Мадонна» Рафаэля «выражает Вселенскую любовь» [4]. Кроме того, респонденты, относящие себя к православию, отдали должное иконам Рублева. По мнению Николая Ивановича Кузнецова, «Богородица» «вобрала в себя всю скорбь, боль», «она наполнена живыми чувствами». Эту точку зрения разделяет Ольга Семеновна: «иконы Рублева отражают душу русского народа». Павел Владимирович Осотов видит в «Богородице» Рублева символ материнства, жертвенности. Мусульмане выбрали икону Рублева потому, что «Мадонна» Рафаэля «похожа на человека» [13], от лика Богородицы Рублева «исходит «тепло» [1], «она яркая, солнечная, хоть и грустная» [8].

Исследование позволило сделать ряд выводов. Для православных икона является посредником в общении с Богом. Она несет в себе любовь и жертвенность, смирение и надежду. Люди ищут в ней помощи и утешения. Мусульмане и протестанты не понимают символического контекста, заложенного в иконе. Религиозная традиция их конфессий не приемлет любое изображение человека. Для одних икона – символ веры, для других – идолопоклонство. Драгоценные камни и золотая риза, по мнению большинства, мешают восприятию иконы, это их отвлекает.

В независимости от религии у респондентов сформированы собственные предпочтения в иконописи, знания о том, кто изображен на иконах. Симпатии к определенным иконам связаны, скорее, с личными предпочтениями и вкусами, сложившимися под влиянием социальных факторов.

Примечания

Полевой материал автора

1. Абашева Разиля Рустамовна, 1986 года рождения, татарка.
2. Аросланова Лилия Рамисовна, 1965 года рождения, татарка.
3. Веретенникова Нина Петровна, 1967 года рождения, русская.
4. Дюкина (Яковлева) Надежда Геннадиевна, 1956 года рождения, русская.
5. Иванов Сергей Дмитриевич, 1965 года рождения, русский.
6. Завалина (Шмырина) Светлана Ивановна, 1955 года рождения, русская.
7. Касимова Алина Рашидовна, 1988 года рождения, татарка.
8. Касимов Руслан Айратович, 1963 года рождения, татарин.
9. Касимова (Абашева) Зухра Флоридовна, 1957 года рождения.
10. Кузнецов Николай Иванович, 1988 года рождения, русский.
11. Леконцев Эльдар Иванович, 1990 года рождения, татарин.

12. Осотов Павел Владимирович, 1967 года рождения, удмурт.
13. Тютина Айгуль Нуруловна, 1988 года рождения, татарка.
14. Ушакова (Лекомцева) Ольга Сергеевна, 1958 года рождения, удмуртка.
15. Шушакова Олеся Геннадиевна, 1991 года рождения, удмуртка.

К истории формирования сети сельских поселений на территории современного Якшур-Бодьинского района Удмуртии в XVI – начале XVIII в.

**В.С. Чураков
(Ижевск)**

Обращаясь к истории возникновения населенных пунктов Якшур-Бодьинского района Удмуртской Республики, необходимо учитывать два фактора, существенно повлиявших на формирование сети поселений. Прежде всего, это характер рельефа. Южную половину района составляют обширные заболоченные пространства Центрально-Удмуртской низменности, и по этой причине она и в прошлом была, и в настоящем остается непривлекательной для освоения. Напротив, центральные и северные территории, расположенные в пределах Тыловойской (Лозинской) возвышенности, изобилуют удобными для земледелия местами. Это во многом и предопределило направление крестьянской колонизации. Для выявления ее маршрутов необходимо также иметь в виду, что именно здесь, в Якшур-Бодьинском районе, практически точно по линии автодороги Старые-Зятцы – Якшур-Бодья – Мукши, проходит водораздел притоков Лозы, впадающей в Чепцу, Ижа, вливающегося в Каму, и Кильмези, несущей свои воды к Вятке. Вдоль этой условной линии и появились, как мы увидим, первые сельские поселения на якшурбодьинской земле.

Другим фактором, тесно связанным с историей возникновения этих поселений, является то, что район вплоть до 1965 г. (когда он был определен в своих новых границах) никогда не был единым административно-территориальным образованием. В годы Советской власти, после учреждения Вотской автономной области, эта территория входила в различные волости Ижевского, Дебеского и Селтинского уездов Удмуртской автономии, а после упразднения двух последних – в Якшур-Бодьинскую, Сосновскую и Старо-Зятцинскую волости Ижевского уезда. После отмены в 1929 г. уездно-волостного деления соответствующие сельские советы оказались в составе Якшур-Бодьинского и Новомултанского (с 1932 г. – Селтинского) районов ВАО. И вскоре, исходя из нового административно-территориального деления УАССР (в 1935 г.), со-

временная территория района была поделена между Якшур-Бодьинским и Старо-Зятцинским районами. В свою очередь, в 1963 г. эти административно-территориальные образования были упразднены, а их поселения распределены между Игринским сельским, Игринским промышленным районами и Индустриальным районом Ижевска [1, с. 30–34, 148–149, 162–164, 479–483, 535–547].

Со второй половины XIX в. и вплоть до административной реформы 1920 г. территория будущего Якшур-Бодьинского района входила в Якшур-Бодьинскую и Сосновскую (прежде Нырошурскую) волости Сарапульского уезда, а также в Зяглюдскую (позднее Узинскую) волость Малмыжского уезда Вятской губернии. Чуть ранее, это же пространство разделялось между Большепургинской волостью Сарапульского уезда и Селтинской (Жайгильской) волостью Малмыжского уезда. Еще раньше, в XVII–XVIII вв., до губернской реформы императрицы Екатерины II, центральные и северные земли нынешнего Якшур-Бодьинского района находились в составе Верхочепецкой Пятой (с 1722 г. – Пятой Игринской [2, л. 65–66; 3, с. 14], с 1762 г. – Пятой Пургинской [3, с. 14]) доли Каринского стана Хлыновского (в 1710-е гг., вновь с конца 1720-х – начала 1730-х гг. – Слободского [3, с. 17–18]) уезда*, западные – в сотне** Арской дороги Казанского уезда, располагавшейся в бассейне Кильмези (так называемая «Кильмезская доля» [4, л. 52, 53, 63, 69, 76 и др.; 5, л. 70об.]), а южные – в другой сотне Арской дороги, заключавшей в себе значительное пространство в верхнем течении Ижа. Наконец, до падения в 1552 г. Казанского ханства, по этой территории проходила граница между волостью «Верх Чепцы» Каринского стана Вятской земли и Арской стороной Казанского ханства [3; 6; 7; 8].

Прежде чем перейти к истории старейших населенных пунктов Якшур-Бодьинского района, считаем уместным представить краткий очерк расселения удмуртов в первой половине II тыс. н. э., что даст возможность проследить основные направления их миграции в XVI–XVIII вв. Опираясь на сведения письменных источников, данные языкознания, археологии и результаты изучения характера размещения поселений представителей различных

* В 1708 г. Вятский уезд, частью которого были Хлыновский, Слободской и др. вятские уезды, вошел в состав вновь учрежденной Сибирской губ. В 1719 г. Вятский уезд был преобразован в Вятскую провинцию, которая с 1727 г. стала находиться в ведении казанского губернатора.

** Сотни, на которые делился в тот период Казанский уезд, не имели постоянных названий и обозначались, как правило, по именам людей, исполнявших обязанности сотников. Так, интересующие нас сотни назывались в начале XVIII в., соответственно, – «сотня Бегашки Ямеева» и «сотня Проньки Янмурзина», а в середине XVIII в. – «Кожникова сотня Мустаева» и «Тотаева сотня Усеева» [1; 7, с. 117].

удмуртских родов-*выжы**, мы пришли к выводу [9], что изначально район, в котором в первые века II тыс. н. э. проживали удмурты, следует признать территорию, заключающую в себе северо-западные районы Татарстана, юго-восточные районы Кировской области и юго-западные (включая бассейн Кильмези) районы Удмуртии. Именно из этого региона, известного в XII в. как «*вилайет (область) Ару*» [10, с. 13, 20; 11, с. 31; 12], в XIII в. – как «*Арская земля*» [13, с. 419], а с середины XV столетия – как «*Вотятская земля*» [14, с. 282], не ранее вт. пол. XV в. часть удмуртов вместе с бесермянами стали переселяться на Среднюю Вятку, чему в немалой степени способствовали каринские князья – потомки некоего Кара-бека, выходца из *Ногайской орды* (с территории современной Башкирии), который около 1462 г. был великим князем Иваном III пожалован землями неподалеку от г. Хлынова в низовьях реки Чепцы [15; 16].

Уже в нач. XVI в., в 1503/04 г., в ходе описания Вятской земли великокняжеский писец Григорий Коробьин передал на оброк потомкам Кара-бека всё течение реки Чепцы [16; 17, с. 92; 18, с. 49] «от истоков ее до устья» (в оригинале одного из *шеджере* (родословной) Кара-бека [19, с. 12] написано буквально «...*бабамыз Кара-бикне падишах Калталы Иван йарлыкян Чупче дигэн сувы буен башындин тамагына...*»^{**}). Впрочем, предоставив каринским князьям в их распоряжение огромные территории, великий князь Иван III, преследуя, по-видимому, далеко идущие цели, не наделил их зависимым населением, эксплуатация которого позволила бы каринским князьям нести «конную службу в отъезде». Вместо этого, как следует из грамот его потомков Василия III и Ивана IV, великие князья настоятельно рекомендовали каринским арским князьям приглашать на свои земли людей из «зарубежья», «ис Казанской земли», но не из великокняжеской «вотчины» [18, с. 44, 48; 20, л. 112]. Вполне вероятно, что это же требование, нацеленное на сокращение людских ресурсов соседнего государства, содержалось и в не дошедших до нас грамотах Ивана III. Непосредственно с Вяткой граничила «Вотятская

* В литературе закрепилось неверное обозначение удмуртских родов термином *воршуд*, которым в действительности, в рамках удмуртских народных верований, обозначался исключительно дух предка-родоначальника. Корректным в отношении удмуртских родов было бы употребление слова *выжы*. Названия старейших удмуртских родов-*выжы* возникли в соответствии со следующей антропонимической моделью: имя родоначальника + суф. собирательного мн. ч. -а, например: *Порга* < удм. дохристианское мужское личное имя *Порэг* + суф. -а. (Подробнее см.: [36]).

** Перевод: «Нашего предка Кара-бека великий князь (в тексте: падишах. – В. Ч.) Иван Калита («Калита» – прозвище Ивана I (1288–1340 гг.), которое употреблялось и по отношению к его потомкам. В данном случае имеется в виду Иван III. – В. Ч.) пожаловал рекой, называемой Чепца, от ее истока до устья».

земля» или, как называют ее в русских источниках XVI в., Арская сторона Казанского ханства [21, с. 167, 211]. По-видимому, приняв приглашение каринских князей, какая-то часть жителей Арской стороны, преимущественно удмурты и бесермяне, переселяются во вт. пол. XV – нач. XVI вв. в окрестности современного с. Карино (удм. *Карагурт*) Слободского района Кировской обл.* Поскольку выходцы из Казанского ханства обосновывались на территории Русского государства в пределах Вятской земли, то называть себя с этих пор они закономерно стали *вятчанами* или, по-удмуртски, *ваткаос*.

Увеличение числа переселенцев, а также естественный рост численности удмуртов и бесермян, проживавших вблизи Карино, позволили им приступить к освоению не только близлежащих земель в Лужановском, Сырьянском и Холуницком станах Вятской земли, но и в значительно удаленном от Карино районе, обозначаемом в документах XVI в. как «Верх Чепцы». Из содержания выявленных М.В. Гришкиной в фондах Российского государственного архива древних актов списка с грамоты, датированной 28 января 1551 г. и адресованной «на Вятку, в Хлынов и в Слободу старостом и целовальником, и лутчим людем, и всем крестьяном, и арским татаром», известно, что уже во времена правления великого князя Василия III (1505–1533 гг.) за каринскими князьями были «на Вятке вверху Чепцы реки вотяки обойнич и погрэнчи, а поннич и ворчинцы неписьменные люди» [18, с. 52]. Среди названий перечисленных групп удмуртов легко узнаются имена удмуртских родов-*выжы* *Порга* и *Вортча*, относительно же имен двух других С.К. Белых и В.В. Напольских высказали предположение, что это могут быть несколько искаженные составителем грамоты или ее переписчиком названия родов-*выжы* *Побья* и *Бöня* [22, с. 281]. Впрочем, по-видимому, в первой трети XVI в. в волости «Верх Чепцы» проживало крайне небольшое число удмуртов. Так, в упомянутой грамоте сообщалось, что с названных групп удмуртов каринскими князьями в пользу вятских наместников собирался ежегодный оброк в 30 куниц. Поскольку в ту эпоху подобный сбор составлял от 1 до 3 куниц со взрослого мужчины, можно предположить, что в волости «Верх Чепцы» в это время насчитывалось их от 10 до 30. Таким образом, если допустить, что все они были главами дворохозяйств, то окажется, что на Чепце и ее притоках в пределах границ современной Удмуртии во времена правления великого князя Василия III было не более 30 удмуртских дворов (заметим, что спустя почти век, в 1615 г., на этой же территории было учтено всего 130 удмуртских и бесермянских дворов [23, с. 189]). Более интенсивное освоение Чепецкого бассейна выходцами из-под Карино начинается лишь со вт. пол. XVI в., что ,

* В частности, с территории нижней Вятки в окрестности Карино переселились представители удмуртских родов-*выжы* *Дурга*, *Чола*, *Сюра*, *Чабья*.

возможно, связано с бегством части удмуртского населения на Вятку из объятного огнем, агонизирующего Казанского ханства. Дополнительным стимулом к колонизации бассейна Чепцы стала реформа 1583–1588 гг. [17, с. 196], выведшая удмуртов и бесермян из зависимости от каринских князей и создавшая условия к «вольному» освоению Чепецкого бассейна.

Первые сведения о населенных пунктах Каринского стана дошли до нас в списках с дозорной книги 1615 г., составленной воеводами князем Федором Андреевичем Звенигородским, Василием Терентьевичем Жемчужниковым и дьяком Михаилом Ординцовым. Согласно этому документу, в Каринском стане в 1615 г. насчитывалось «чювашских* и отяцких» 19 погостов (кроме того, удмурты и бесермяне проживали и в 2 татарских погостах), 11 деревень с полудеревней, 6 починков и 1 займище, в которых было учтено 306 удмуртских и бесермянских дворов [23, с. 189]. Для сравнения укажем, что в ходе описания 1629 г., осуществленного писцом Афанасием Михайловичем Толочановым и подьячим Андреем Иевлевым, в Каринском стане было зафиксировано уже 510 удмуртских и бесермянских дворов [24, л. 593об., 606–607], что, тем не менее, почти в 2 раза меньше, чем в сопоставимое время было отмечено у далеко не самой многочисленной завятской группы удмуртов: в разрядной книге 1631 г. сообщается, что в Казанском уезде «вотяцких яшашных людей 983 дворы» [25, с. 355]. Вне всякого сомнения, составитель разрядной книги, воспользовавшись, очевидно, данными писцового описания 20-х гг. XVII в., указал количество дворов лишь тех удмуртов, которые проживали на правобережье нижнего течения Вятки**.

В числе 6 погостов, 11 деревень с полудеревней, 4 починков и займища, находившихся в 1615 г. в волости «Верх Чепцы», указаны деревни Малая Ворча (6 дворов), Малая Игра (5 дворов) и Узга (3 двора) [23, с. 188–189], которые размещались на территории современного Якшур-Бодьинского района***. Ма-

* В данном случае имеются в виду *бесермяне*, которых в письменных источниках XVI–XVII вв. обозначали этнонимом *чюваша*.

** Так, согласно подворной переписи 1710 г. здесь, в сотне Досмякейки Байгозина, значилось 775 дворов, а в 1716 г. лишь 570. Столь значительное сокращение числа дворов (с 983 в 20-х гг. XVII в. до 570 в 1716 г.) можно объяснить последствиями эпидемий 1656 и 1674 гг., выселением завятских удмуртов в Закамье и на Урал и, наконец, событиями башкирского восстания 1708 г.

*** При идентификации современных населенных пунктов с деревнями и починками, упомянутыми в источниках XVII–XVIII вв., необходимо учитывать, что на протяжении своего существования селения, помимо выделения из себя новых починков, могли полностью менять свое местоположение, перемещаясь, как правило, на расстояние от нескольких сот метров до нескольких километров в пределах своих же земельных владений.

лую Ворчу представляется возможным сопоставить с д. Большие Ошворцы (удм. *Їошкыт*), а д. Узга ныне известна под другим своим же именем *Сюрочвай*. Селения Малая Игра в настоящее время не существует: большинство его жителей еще в XVII в. обосновались в д. Порве, которой предшествовал «починок на Порве», впервые упоминаемый в материалах писцового описания Каринского стана 1629 г. [26, л. 600]. Таким образом, в числе старейших жителей, пришедших на якшурбодьинскую землю во вт. пол. – кон. XVI в., были представители удмуртских родов-*выжы* *Вортча*, *Эгра* и, вероятно, *Порга**. При этом, если первопоселенцы, принадлежащие к родам-*выжы* *Эгра* и *Порга*, прибыли на новое место жительства из бывшей Арской стороны Казанского ханства, поднявшись вдоль р. Иж (в пользу этого свидетельствует то, что селения *эгринцев* и *поргинцев* более представлены к югу от Ижевска), то *вортчинцы* переселились, как нам представляется, из Лужановского стана Вятской земли. На это косвенно указывает то, что основателями д. Ворцы** Чепецкой Нижней доли Каринского стана (современная д. Ворца Ярского района Удмуртии) были выходцы из соседней д. Зянкинской, которую, в свою очередь, между 1629 и 1648 г. основали переселенцы из починка Водисова Лужановского стана***. Также следует отметить, что в захоронениях первых жителей одной из старейших деревень волости «Верх Чепцы» д. Нязь-Ворцы, возникшей, вероятно, в первой половине XVI в. (впервые упоминается в материалах дозора 1615 г. как «погост Ворчи»), обильно представлены русские монеты XVI в., в особенности отчеканенные в период 1533–1547 гг. [27, с. 158–160]. Это обстоятельство заставляет предполагать, что на новое место жительства основатели д. Нязь-Ворцы прибыли из района с относительно развитым денежным обращением****, каковым, в отличие от верхочепецкого региона, в пер. пол. XVI в. мог быть Лужановский стан, находившийся в непосредственной близости от городов Хлынова и Слободского.

* К такому выводу мы приходим на основании того, что *тургинцы* проживали на Чепце со времен великого князя Василия III. Кроме того, выходцами из д. Узги ок. 1717 г. была основана д. Пурга-Лысо, а также, совместно с жителями д. Малая Порга или Бектемировская (ныне д. Ляльшур Шарканского района Удмуртии), ок. 1678 г. положено начало с. Шаркан.

** Ойконимы Ворца, Нязь-Ворца, Малая Ворча, Лозо-Ворцы и т.п. свидетельствуют, что основателями этих селений были люди, принадлежавшие к одному генеалогическому роду-*выжы*.

*** Здесь и далее подобные утверждения основываются на сопоставлении поименных списков жителей соответствующих селений.

**** На то, что до попадания в захоронения монеты чеканки 1533–1547 гг. (всего 24 шт.) не использовались в качестве украшений, указывает факт отсутствия на них следов перфорации.

О времени появления новых населенных пунктов на части территории современного Якшур-Бодьинского района, входившей в XVII в. в состав Каринского стана, можно судить на основании сопоставления информации переписи вновь поставленных дворов 1662 г. [17, с. 246–262] и подворной переписи 1678 г. [28]. (более ранняя подворная перепись Каринского стана 1646 г. [29] не отметила появления новых населенных пунктов на интересующей нас территории). В промежуток между 1662 и 1678 г. возникла д. Якшур. Согласно книге «переписи Михаила Петровича Воейкова и подьячего Федора Прокофьева» в 1678 г. в Якшуре насчитывалось 6 дворов, причем в двух из них проживали выходцы из д. Порвы. Также между 1662 и 1678 г. возник «починок вновь росчисной вверх Лозы реки ворчинских отяков» (д. Лоза-Ворца, в которой в 1678 г. было 4 двора). Первопоселенцы – крестьяне из одной из старейших деревень верхочепецкого региона Нязь-Ворцы, которая, как уже отмечалось, была основана, по всей видимости, в пер. пол. XVI в. Из материалов подворной переписи 1678 г. можно также узнать, что часть крестьян д. Малая Ворца выехали на новое место поселения в д. Пажман (ныне д. Пажман Кезского района Удмуртии) и в «новоросчисной» починок Пазелев (д. Пазяли Игринского района Удмуртии). В этот же период жителями д. Узга совместно с выходцами из д. Малой Порги (Бектемировской) был расчищен починок Шаркан.

Сохранился весьма ценный документ, датированный 1694 г. [17, с. 394–395], позволяющий уточнить некоторые моменты, связанные с заселением земель Якшур-Бодьинского района, в XVII в. входивших в состав Арской дороги Казанского уезда. К сожалению, в отличие от Каринского стана, практически все материалы писцового и подворного описания удмуртских сотен Арской дороги, относящиеся ко вт. пол. XVI–XVII вв., утрачены. Наиболее ранней из дошедших до нас переписных книг этой территории является подлинная «Книга переписная [1]716-го и [1]717-го годов Казанского уезда Арской дороги яшашным руским, новокрещенам, вотякам и татарам, черемисе Данила Варыпаева» [30]. Впрочем, благодаря тому, что при учете дворов писцы обязаны были сверять собранные данные со сведениями предыдущей переписи, в переписной книге Данила Варыпаева найдено отражение соответствующая информация подворной переписи 1710–1711 г., вследствие чего нам известно, что в 1710 г. в сотне удмурта Проньки Янмурзина находилась д. Якшур-Бодья, в которой на тот момент насчитывалось 12 жилых дворов. Традиционно считается, что это и есть дата первого упоминания современного с. Якшур-Бодья в письменных источниках. Между тем, в документе 1694 г. сообщается, что смежно с деревнями Юзгой, Ошворчей, Пургой (Бектемирово), Порвой, Якшуром и Шарканом, входящими в состав Каринского стана Хлыновского уезда, находятся деревни Арской дороги Казанского уезда – Бы-

дьинская, Быдневская, Ступинская и Сапинская. Поскольку последние три селения более нигде не упоминаются, их идентификация в настоящее время невозможна, однако названная в источнике д. Быдьинская* безусловно является тем же населенным пунктом, что и д. Якшур-Бодья, зафиксированная в материалах подворной переписи 1710–1711 г. В документе 1694 г. говорится о том, что жители перечисленных деревень Арской дороги, примерно на 12 лет ранее составления самого документа, стали вторгаться во владения селений Хлыновского уезда, из чего следует, что д. Якшур-Бодья возникла, очевидно, незадолго до 1682 г. Ее первопоселенцами, как видно из названия, были люди, принадлежавшие к роду-выжы *Бодья*. К новому месту жительства они пришли, продвигаясь вверх по течению Ижа из южных районов современной Удмуртии, где расположены многочисленные селения *бодьянцев*.

На основании данных о вновь росчисных починках, образовавшихся в Каринском стане Хлыновского уезда в период между 1678 и 1700 г., собранных дьяком Конюшенного приказа Саввой Сандыревым и систематизированных П. Н. Лупповым [17, с. 331–338], представляется возможным проследить процесс формирования ряда селений современного Якшур-Бодьинского района в последнем десятилетии XVII в. В этот период возникли: в 1693 г. д. Пислеглуд (сюда переселились по одному двору из деревень Ошворцы и Нязь-Ворцы), в 1694 г. возник починок «подле речки Лысы» (?), в который из д. Ошворцы выселился 1 двор, в 1697 г. выходцы из д. Пазяли устроили 1 двор на починке «подле речки Кыквы» (д. Кыква или Выжой), в 1699 г. в починке «подле речки Лысы» (Порва-Лысо, возможно, современное Лысово) поселился 1 крестьянский двор из д. Порвы. Часть починков была образована жителями интересующих нас деревень за пределами современного Якшур-Бодьинского района, преимущественно на сопредельной территории нынешнего Игринского района («починок подле речки, что впала в Лозу» (из деревень Ошворцы, Порва, Якшур), «починок Кызидзи» (из д. Ошворцы), «починок подле речки Чумянки» (из деревень Ошворцы и Узги), «починок подле речки Бакшур» (из деревень Ошворцы и Узги) [17, с. 336–337]).

В сохранившихся материалах подворной переписи Каринского стана 1710–1711 г., отложившихся в списке с переписной книги вятского стольника Степана Даниловича Траханиотова [31, л. 489–690], зафиксированы 2 двора в «новоросчисном» починке Приц, который образовали выходцы из Порвы и Якшура. Кроме того, как выше отмечено, в составе переписной книги Данила Варыпаева также сохранилась информация о населенных пунктах удмурт-

* Удмуртский неогубленный гласный заднего ряда среднего подъема (орф. *ö*) русскими писцами передавался, как правило, буквой *ы*. Ср.: д. Пыбья (удм. Пöбья), д. Быня (удм. Бöня).

ских сотен Арской дороги за 1710–1711 г. Особый интерес в этой связи представляют для нас сведения о деревнях, расположенных на западной окраине Якшур-Бодьинского района, входившей в нач. XVIII в. в сотню удмурта Янтуганки Матвеева, которая заключала в себе особую историческую область расселения удмуртов, известную как *Калмез* или *Калмез пал* (по названию реки Кильмезь, удм. *Калмез*^{*}). Здесь наше внимание будет обращено к деревням Ядча, Подга и Старая Подга, которые, как нам кажется, можно идентифицировать с деревнями Старые Зятцы, Каравай (Каравай-Пудга) и с ныне не существующей деревней Старая Пудга^{**}, размещавшейся, согласно карте Генерального штаба Русской армии, датированной 1804 г.^{***}, между деревнями Зяглюд-Пудга (д. Зяглюд) и Вотская Пудга (д. Гопгурт или, иначе, Гоп-Пудга). Учитывая размеры этих селений – 12, 24 и 23 двора (соответственно), вполне допустимо предположить, что Старая Подга и Подга могли возникнуть в нач. XVII, а может быть даже и во вт. пол. – кон. XVI столетия, а д. Ядча в сер. – вт. пол. XVII в.^{****} Образовали их люди, принадлежавшие к удмуртским родам-выжы *Подга* и *Ядча*^{*****}, продвинувшиеся на территорию современного Якшур-Бодьинского района по притокам р. Кильмези.

Наконец, в материалах подворной переписи Каринского стана 1717 г., собранных ландратом Иваном Мироновичем Кологривовым, фиксируется появление починка Нижнего Выжоя (д. Кионгоп), который выделился из Выжоя (д. Кыква), и починка Пурга-Лысо [32, л. 185об., 192об.]. В последний населенный пункт, который пока не представляется возможным сопоставить с каким-либо из известных селений, жители выехали из д. Узги.

Дальнейшее изучение истории формирования сети сельских поселений Якшур-Бодьинского района на протяжении XVIII – пер. пол. XIX столетия сопряжено с обращением как минимум к данным ревизских сказок^{*****}, храня-

* Точно так же, как удмурты Вятской земли именовали себя в соответствии с территорией проживания «вятчанами» (удм. *ватчаос*), удмурты, населявшие область Калмез (*Кильмезскую долину*), называли себя калмезами (удм. *калмезьёс*).

** По-видимому, в результате описки или опечатки д. Старая Пудга в советское время значилась как д. Пурги.

*** Выражаем свою признательность М.В. Гришкиной за предоставленную возможность ознакомиться с копией названной карты, снятой ею с оригинала, хранящегося в РГВИА.

**** Примечательно, что названия населенных пунктов были зафиксированы до звукоперехода *o>u* и *ï>ž* (ср. Подга > Пудга и Ядча > Зятцы (< удм. *Žатча*)).

***** Другим названием Старых Зятцев является Тылой-Пудга, что, возможно, указывает на ответвление одного из родов (или *Ядча*, или *Подга*) от другого.

***** Всего в период с 1719 по 1859 г. было проведено 10 ревизий податного населения Российской империи. В 1869 г. Вятский статистический комитет по просьбе Императорского Географического общества произвел учет инородческого населения

щихся в архивах Москвы, Казани и Кирова. К сожалению, пока у нас нет возможности непосредственно обратиться к этим историческим источникам. Впрочем, на основе хранящихся в Научно-отраслевом архиве УИИЯЛ УрО РАН выписок из отдельных ревизских сказок, сделанных в свое время П.Н. Лупповым, уже сейчас можно проследить появление некоторых селений в течение XVIII столетия. Так, данные I ревизии (1719) зафиксировали к этому времени выделение д. Малые Ошворцы (удм. *Ванькагурт*) из д. Большие Ошворцы [33, л. 14]*. Согласно сведениям III ревизии, ко времени ее проведения успел возникнуть починок Чекерский (д. Чекерово Якшурского муниципального образования), в котором в 1762 г. проживало 44 ревизские души [3, с. 26]. Извлечения из ревизских сказок 1795 г. (V ревизия) свидетельствуют, что в д. Зяглюд-Пудге, Над речкой Шундошуром (д. Шундошур) и Косшуре (д. Кесшур) по результатам IV ревизии (1782 г.) насчитывалось соответственно 105, 96 и 26 жителей обоого пола, а в новопоселенном починке Уравай (д. Варавай) в 1795 г. проживало 13 человек [34, л. 34об.–35].

Некоторую информацию о вновь образованных в кон. XVIII в. селениях на территории современного Якшур-Бодьинского района можно почерпнуть и из упоминавшейся нами карты Вятской губ. Генерального штаба Русской армии. Опираясь на ее сведения в дополнение к уже упомянутым населенным пунктам, следует добавить следующие: Сыльдзел (д. Силодзил), Кургальская (д. Кургальск), Выжошур (согласно данным карты, деревня располагалась в

губернии, результаты которого нашли отражение в справочнике «Вятская губерния. Список населенных мест» (СПб., 1876) [6]. Опираясь на это издание, к числу селений, которые упомянуты в основном тексте статьи, следует добавить пп. Пислеглюд Нижний (111 чел.), Кенеровой (39 чел.), Кургальский (111 чел.), Урсо (79 чел.), Кешшур (54 чел.), Сямпи (25 чел.), Мукши (121 чел.), Вверх по Ижу (Чекерово) (137 чел.), с. Кекоран (102 чел.). Кроме того, между 1859 г. и 1873 г. возникли удмуртские п. Кадилов (102 чел.) и выс. Лудошур (81 чел.). Согласно составителям подворной описи Сарапульского уезда 1890 г. в 30-х гг. XIX в., на территории современного Якшур-Бодьинского района появились первые русские населенные пункты: в 1835 г. возник п. Иж-(Забегалово), в 1838 г. – п. Алгази [35, с. 167, 169].

* В данной работе у П.Н. Луппова указано, что в д. Малой Ошворце в 1719 г. проживал 51 человек, тогда как в д. <Большой> Ошворце лишь 26. Впрочем, последняя цифра, вероятно, в исходном документе была написана неразборчиво, поскольку рядом с ней стоит приписка ученого «106?». В пользу того, что д. Большая Ошворца в 1719 г. была значительно более населенной, чем д. Малая Ошворца, говорят сведения подворной переписи 1722 г., согласно которым в первой деревне насчитывалось 108, а во второй 54 жителя, проживавшие в 20 и 9 дворах соответственно [2, л. 66]. Добавим также, что согласно переписи 1717 г. в д. Ош Ворце насчитывалось 28 дворов, в которых было учтено 71 лицо мужского пола [32, л. 186об.–189]. На более позднее возникновение д. Малые Ошворцы указывает и ее удмуртское название *Ванькагурт*.

районе современной д. Выжойыл), Вотская Пудга (д. Гопгурт), Речка Урсой (д. Кутоншур*), Гожмовыр (д. Гожмувыр). То, что д. Гожмувыр не упоминается в материалах III ревизии**, не говоря уже о писцовых и подворных описаниях XVII – нач. XVIII в., не позволяет признать достоверным предание [35, с. 120], записанное в 1890 г. у ее жителей, о том, что селение образовано якобы 550 лет тому назад (то есть ок. 1340) переселенцами из д. Большой Ошворцы. Наконец, данные карты свидетельствуют о разделении д. Якшур на Верхний и Нижний.

Еще одним доступным на сегодня документом, позволяющим судить о появлении в кон. XVIII – нач. XIX в. новых населенных пунктов на интересующей нас территории, является копия с мирского решения крестьян Селтинской волости (1819 г.), выявленная в фондах Кировского областного государственного архива Н. В. Пислегиным. Здесь упоминаются следующие селения, учтенные в ходе проведения VII ревизии (1815 г.): п. Шудег (6 душ), п. Вотцошур (д. Лынвай, 31 душа), п. Сюрерья (д. Кочиш, 13 душ), п. Билигурт (36 душ), «починок вновь заведенный над речкой Новый Варавай» (? , 8 душ), п. Артемьев (6 душ) [36, л. 2–5].

В завершение воспроизведем вкратце хронологию основания поселений на территории современного Якшур-Бодьинского района в течение XVI – нач. XVIII в. Старейшими, возникшими во вт. пол. – кон. XVI в. являются деревни: Малая Ворча (д. Большие Ошворцы), Малая Игра и Узга (д. Суровой). К числу старейших представляется возможным отнести селения Старая Подга (д. Порги?) и Подга (д. Каравай). Между 1615 и 1629 годами появляется д. Порва, между 1662 и 1678 – деревни Якшур и Лозо-Ворца. Повидимому, несколько ранее 1682 г. основываются рано исчезнувшие деревни Быдневская, Ступинская и Сапинская, а также д. Быдьинская (Якшур-Бодья). Примерно к этому же времени следует отнести появление д. Ядча (д. Старые Зятцы). К 1693 г. возникает д. Пислеглуд, к 1694 г. – починок «подле речки Лысы» (из д. Ошворцы), к 1697 г. – починок «подле речки Кыквы» (д. Кык-ва или Выжой), к 1699 г. – починок «подле речки Лысы» или Порвы-Лысо (из д. Порвы). Между 1700 и 1710 годами образовался починок Приц, между 1711 и 1717 г. – починок Нижний Выжой (д. Кионгоп) и Пурга-Лысо. К 1719 г. из д. Малой Ворчи (д. Большие Ошворцы) выделилась д. Малые Ошворцы. Жители указанных деревень преимущественно принадлежали к удмуртским родам-выжы Ворча, Эгра, Порга, Подга, Ядча и Бодья, родоначальниками которых были люди, носившие удмуртские дохристианские имена *Вортись, Эгыр, Порэг, Подэг, Ядыч и Бодья* [37].

* В 1890 г. у жителей п. Кутоншур (Урсо) было записано предание, в котором говорилось, что их предки выселились на «темный лес» из д. Гожмувыра в 1769 г. [35, с. 123].

** См. предыдущую ссылку.

Литература

1. Справочник по административно-территориальному делению Удмуртии. 1917–1991 гг. – Ижевск, 1995.
2. *Луппов П.Н.* Распределение удмуртских деревень и починок Каринской волости Хлыновского уезда по отяцким долям в начале 18 века (по материалам подворной переписи 1722 г.) // НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Ед. хр. 16. Т. I.
3. *Луппов П.Н.* Удмуртские «доли» в 17 и 18 веках (Территориальная изолированность северных удмуртов) // Ученые записки УдНИИ при СМ УАССР. – Ижевск, 1941. – Вып. 9. – С. 9–27.
4. РГАДА. Ф. 829. Оп. 1. Ед. хр. 1691.
5. ГАКО. Ф. 237. Оп. 74. Ед. хр. 103.
6. Вятская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859–1875 гг. – СПб., 1876.
7. *Гришкина М.В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII веке // Вопросы этнографии Удмуртии. – Ижевск, 1976. – С. 95–133.
8. Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.
9. *Чураков В.С.* Расселение удмуртов в Вятско-Камском регионе в X–XVI вв. // Иднакар: Методы историко-культурной реконструкции. – Ижевск, 2007. – № 2. – С. 79–100.
10. Abu Hamid el-Granadino y su relacion de la viaje por tierras eurasiaticas / С. Dubler. – Madrid, 1953.
11. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). – М., 1971.
12. *Чураков В.С.* Возвращаясь к известиям Абу Хамида ал-Гарнати о народах Севера // Проблемы экономической и социально-политической истории Удмуртии. – Ижевск, 2001. – С. 4–10.
13. *Приселков М.Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. – М., 1950.
14. ПСРЛ. (Московский летописный свод конца XV в.). – М.–Л., 1949. – Т. XXV.
15. *Чураков В.С.* Об обстоятельствах появления каринских князей на Вятке // Урал-Алтай: через века в будущее. – Уфа, 2005. – С. 216–219. URL: <http://udmurt.info/library/churakov/obstoyat.htm> (дата обращения 28.10.2010).
16. *Чураков В.С.* Историко-генеалогический аспект арской проблемы // Историко-культурные аспекты развития полиэтничных регионов России. – Саранск, 2006. – С. 97–107.
17. Документы по истории Удмуртии XV–XVII в. – Ижевск, 1958.
18. Хрестоматия по истории Удмуртии в 2-х томах. Том I: Документы и материалы. 1136–1917. – Ижевск, 2007.
19. *Әхмәтҗанов М.И.* Татар шәҗәрәләре. – Казан, 1992.
20. ГАКО. Ф. 59. Оп. 1. Ед. хр. 289. Т. I.
21. ПСРЛ. – СПб., 1904. – Т. XIII. – Ч. I.

22. *Белых С.К., Напольских В.В.* Этноним *удмурт*: исчерпаны ли альтернативы? // *Linguistica Uralica*. – Tallinn, 1994. – Т. XXX. – № 4. – С. 278–288.

23. Список с дозорных книг воевод князя Федора Андреевича Звенигородского да Василия Терентьевича Жемчужникова, да дьяка Михаила Ординцова // Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.

24. Выдержки из «Списка с писцовых книг Афанасия Толочанова да Андрея Иевлева 137 (1629) году Каринской волости» // Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.

25. Книги разрядные по официальным оных спискам. – СПб., 1855. – Т. II.

26. РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 3. Ед. хр. 39.

27. *Шутова Н.И.* Удмурты XVI – первой половины XIX в.: по данным могильников. – Ижевск, 1992.

28. Подлинная переписная книга татарских, бесермянских, чепецких и отяцких деревень и починок в волости Каринской и Закаринском стане переписи Михаила Петровича Воейкова и подьячего Федора Прокофьева // Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.

29. Книги письма и дозора писца Василия Петровича Отяева да подьячего Саввы Ищеина Каринского стана татарским и чувашским, и верхочепецким отякам // Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.

30. Книга переписная 716-го и 717-го годов Казанского уезда Арской дороги ясажным русским, новокрещенам, вотякам и татарам, черемисе Данила Варыпаева // Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.

31. РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Ед. хр. 1034.

32. Список с переписных книг 717-го года переписи ландрата Ивана Миновича Кологривого Каринской волости отяцких деревень // Удмуртское Прикамье по писцовым описаниям и подворным переписям XVII – начала XVIII веков [электронный ресурс]. – Ижевск, 2009.

33. *Лунтов П.Н.* Данные о вотяках по первой ревизии 17[19] г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Ед. хр. 16. Т. I.

34. *Лунтов П.Н.* Извлечения из ревизских сказок 1795 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Ед. хр. 16. Т. I.

35. Материалы по статистике Вятской губернии. Т. VII (Сарапульский уезд). Ч. II. Приложение.

36. ГАКО. Ф. 21. Оп. 1. Ед. хр. 313.

37. *Чураков В.С.* Происхождение названий удмуртских родов // *Linguistica Uralica*. – Tallinn, 2005. – Т. XLI. – № 1. – С. 43–57. URL: <http://umurt.info/library/churakov/godov.htm> (дата обращения 28.10.2010).

Лексика религиозно-мифологических и исламо-христианских обрядов и верований в говорах причепецких татар Удмуртии

Ф.С. Баязитова
(Казань)

В последние десятилетия татарскими диалектологами исследуется культурно-языковая и обрядовая терминология, сохранившаяся во всех диалектах татарского языка. Задача не из легких, ибо требует сбора большого полевого материала.

Во время диалектологических экспедиций нам удалось получить богатый этнолингвистический материал, относящийся к традиционным обрядам и обычаям **причепецких татар**. При этом особая роль была отведена обрядовой терминологии, одновременно принадлежащей к языку и культуре, а поэтому ждущей системного изучения с позиции комплексного этнолингвистического подхода [Толстой, 1995, с. 34].

Говоры причепецких, то есть каринских и глазовских, татар представляют собой один из своеобразных территориальных вариантов татарского языка. Носители его примерно с XIV в. живут изолированно от основной массы татар Поволжья, среди неродственных в языковом отношении народов (русских, удмуртов и бесермян). Важнейшие особенности этого говора известны в татарской диалектологии по ранее опубликованным работам [Валиди, 1930, с. 135–144; Бурганова, 1962, с. 19–56].

Наряду с общими для всего причепецкого говора признаками, на этой территории сохраняются и такие языковые явления, которые характерны в основном для определенной группы населенных пунктов. Обобщение изоглосс этих явлений позволяет выделить ареалы следующих подговоров: 1) нукратского, распространенного в татарских деревнях слободского района Кировской обл. (устье р. Вятки); 2) кестымского, объединяющего татарские деревни верхочепецкого ареала: Кестым, Падера, Биктеш, Ахмади Базезинского и Тат. Парзи Глазовского районов; 3) юкаменского, где имеются специфические языковые черты, а в обрядах много общего с обрядами бесермян. Особенно они заметны в отдельных населенных пунктах, например, в Татарских Ключах (Тегермэн авыл), Засеково (Дасис), Иманай, Починки (Пучинкэ), Гордино (Гурья-Кала) и др., где совместно с татарами-мусульманами проживают бесермяне-христиане, которые здесь называются кряшенами (крэшен). Как известно, в кон. XVII и нач. XVIII вв. часть бесермян была обращена в христианство. Однако христианизация их не была успешной, в результате чего бесермяне, исповедовавшие ислам, этнически сближались с татарами, а бесермяне-христиане сблизились с удмуртским этносом [Исхаков, 1980, с. 37–40]. По мнению исследователей, основная

часть бесермян вошла в этнический состав казанских татар [Тепляшина, 1970, с. 242; Закиев, 1977, с. 172].

Обрядовая терминология причепецких татар рассматривается нами в контексте (то есть в зафиксированной, а также графически воспроизведенной) речи носителей говоров данного региона. Идеален в этом отношении способ магнитофонной записи, сохраняющей все своеобразие и богатую колоритность народной речи. Такая речь являет собой более совершенный иллюстративный материал и надежную основу в качестве наглядных примеров для научно-исследовательских работ. Собранный таким способом диалектный материал является важнейшим этнолингвистическим источником для реконструкции традиционной культуры.

Приведем небольшой обзор терминов календарных обрядов и народных верований. В традиционных календарных обычаях и обрядах причепецких татар, бесермян, удмуртов и русских наблюдается много общего, в частности представляет интерес соединение языческих, религиозно-мифологических и исламо-христианских верований. Особенно выделяется юкаменская группа, для которой характерно наибольшее смешение с бесермянами.

Термины зимних календарных обрядов и верований, праздников: **йаңа йыл** 'новый год'; **рождество, рошно, рожбо** > рус. рождество.

Рошно өсте 'рождественские дни';

Рошно тоту 'празднование рождества':

– Без йақлар рошно тотыпбыз. Без инде Гурйа-кала самай зур пажник рошноны тоткаладык. Ахмади, Биктәш йақлар килгәләде бар да. Рошпода тау бәткә чана шума төшә идек. Керәшен булсалар да аракы эчмәделәр безнең Гурйа-калада. 'В наших деревнях праздновали рождество. Мы, вот, из с. Гордино, считали рождество как самый главный праздник. Приезжали из д. Ахмадеево, Бикташ. В дни рождества ходили кататься с гор, с санками ходили. В нашей деревне Гордино не пили водку, хотя и были кряшенами'. **Рошно зату** 'проводы рождества', то есть праздновали последние дни рождества: – сонгра аны рошноны затабыз инде ундүртләрәндә. Арпа йарма белән бутка бышырып ашайбыз инде. Гадәт булган ич инде алай. Рошноны зату була рошно эстендә. Өй сайын йөрдек рошноны затып сыра эчеп. 'А потом, четырнадцатого числа проводили рождество. Варили кашу из перловой крупы. Ведь был такой обычай. В рождественские дни провожали рождество. По всем домам ходили, пили домашнее пиво'.

Чибитйа < рус. святки. **Божо, бужы йачкылау** 'наряжаться, делать маскарад'. Ср. удм. *вожо* 'божество страха и привидений' *вожодыр* 'святки': – Рошно өстендә божо йачкылап йериләр терлечә кийенеп. Зыбун кийеп, асалы селгебашлар белән билләрән бәйләп. «Йиралмагыз унсын, йетенегез унсын», – дип тыпырдап чыгалар. 'В дни рождества по-разному наряжаются и ходят по

домам. Надевают зипун, подпоясываются домоканным полотенцем. Говорят и пляшут: «Пусть у вас будет хороший урожай картошки, льна, хлеба».

Бужу йөрүчеләр 'участники святочных игр, которые нарядившись ходили по домам, устраивали гадания'.

Бужу озату 'проводы бужы', последние святочные дни. – Бужыны озатабыз дип тау биттән бичырманнар төшәләр иде йырлап. Бужыны боз астыга озаталар, алар бужылар боз астыга китә диләр.

«Бужы затам, бужы затам, бер йылга затам», – дип йырлашып баралар ыйы бичырман кызлар. Без дә алар белән йөргәләдек. Бозларны тишәләр: «Су астына жибәрәбез бужыны» дип. Тагы йырлашып кайталар ыйы бужы затып кайтабыз дип. 'Бесермяне спускались с гор с песнями, проводили бужы. Бужы проводили под лед, они, бужы, как будто под лед уходят, говорят.

«Провожаю бужы, провожаю бужы, на целый год провожаю» пели бесермянские девушки. Мы тоже вместе с ними ходили. Ломают лед: «Под лед пускаем, мол, бужы». Опять шли с песнями, провожая бужы.'

Термины весенних календарных обрядов и верований: **вирба, вирба' чыбык** 'древнеславянский праздник. В этот день приносили пушистые ветви вербы, ими хлестали детей и скотину. Вербный праздник под названием **бәрмәнчек** имеется у крещеных татар, **вәрми 'вирба'** – у татар-мишарей Пензенской области.

В «Православном календаре» о вербном воскресенье написаны следующие слова: Согласно библейскому преданию в этот день Иисус Христос въехал на ослике в Иерусалим, и люди, прослышав о чуде воскрешения, устилали его путь своей одеждой и пальмовыми ветвями. В нашей стране экзотическое дерево заменила верба, которая раньше всех распускается пушистыми почками. В храмах вербу освящают молитвой и святой водой. На Руси издавна к этому церковному празднику примешивалась еще и языческая традиция – в «Вербохлест» для изгнания злых духов хлестать друг друга веточками освященной вербы, приговаривая:

«Не я бью, верба бьет! Верб хлест, бьет до слез!». «Верб красна, бьет напрасна» и др.

Как известно, обряды с вербой, хлестание вербой, характерны для славянских народов. Ср. у восточных славян: **вербица, вербич, вербляна неделя, вербница, вербное, вербны тыждень**. В районах Украинского и Белорусского Полесья ученые записали такой пример. На вербной неделе приносили из церкви освященную вербу, ставили ее в хате, затыкали под основания дома, под нижний венец, ударяли друг друга ветками вербы, приговаривая: «Верб бьет, не я бью, будь здорова як вода, и расти як верба» [Толстая, 1984, с. 1981], то есть хлестание людей, скота вербой, втыкание ее в стены хлева, разбрасывание ее по нивам, объясняется желанием передать им живительную силу

свежесрезанной ветви. Как известно, верба рано весной распускается, приобретает красивый пушистый вид. Все эти обрядовые действия уходят своими корнями в древнеславянские празднества, отмечавшиеся весной, с которыми у древних славян начинался новый год [Златковская, 1984, с. 173].

«Вербное воскресенье» под различными названиями известно и у других народов Среднего Поволжья. Например, чув. *вирем, вирмече*, удм. *пучы, пучы шуккан* (битье лозой или вербой).

Гырбыр < удм. гербер ‘праздник в честь окончания сева яровых’; празднуют бесермяне-кряшены; – Гырбыр йиткач ипый был’а чыга. ‘Когда настанет день гырбыр, выходят на поле с хлебом, каждый со своим хлебом выходил’.

Питрувка < рус. Петров день, празднуют бесермяне-кряшены: ыл’ык чакта кырга барырлар ыйы питрувкада, май был’а майларлар ыйы ашлыкны, наста айтмага был’мим.

«Алтын кыбык ашлыгы булсын,
Камыш кыбык саламы булсын», – дип.

Сонгра пычанга тышасы була. ‘Раньше в петров день выходили в поле, маслом мазали хлеба. Что говорили, не знаю. Пусть зерна будут как золото, пусть солома будет как камыш, говорили’.

Потом начинался сенокос’

Исламские религиозные праздники. Ураза бэйрэм ‘праздник в честь окончания поста’; **корбан бэйрэм, корбан пражнек** ‘праздник жертвоприношения’. Эти праздники почитали и бесермяне-кряшены. Среди них было выражение **дустым булып йөрү** то есть стать близкими друзьями и ходить друг другу в гости: – Бичырман керәшнәр корбан бэйрәмен дә, ураза бэйрәмен дә тоталар, ураза тотмасалар да. Тату тордык бичырманнар белән. Алар татарча белә, без аларча беләбез. Алар безгә ураза бэйрәм, корбан бэйрәмендә чэй эчмә килә, без бичырманның пуминкасында аларга чэй эчмә баргаладык. Йаман йәмне тордок безнең асылда. Бер-беребезгә киләбез дусым дийеп. ‘Бесермяне-кряшены почитают и праздник курбан байрам, и праздник ураза байрам, хотя и не соблюдают пост. Очень дружно жили с бесермянами. Они знают по-татарски, мы знаем их язык. Они к нам приходят в ураза байрам, курбан байрам чай пить. А мы в бесермянский праздник пуминка к ним ходим. В нашей деревне мы очень красиво жили. Друг к другу ходили как к близкому человеку’.

Как видно из краткого обзора и приведенных выше этнолингвистических материалов, в языке и культуре причепецких татар довольно много интересных, специфических черт. Они особенно характерны для традиционных обрядов и обычаев, наблюдаются в названиях одежды и пищи, в названиях хозяйственной деятельности и т.д.

Древнейшие языки и культуры – финно-угорская, славянская и тюркская – здесь, на территории причепецкого региона Удмуртии, дали удивительный

пример исторически перспективного сосуществования и взаимовлияния, что объясняется не простым заимствованием, но и длительными и интенсивными контактами носителей этих языков [Кельмаков, 1987, с. 26–51].

Литература

Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. – Ижевск: Удмуртия, 1988. – 168 с.

Баязитова Ф.С. Нукратский говор. Духовное наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор (на тат. языке). – Казань: Дом печати, 2006. – 240 с.

Баязитова Ф.С., Бурганова, Н.Б. Новые данные о говоре причепецких татар // Исследования по лексике и грамматике татарского языка. – Казань, 1986.

Бурганова Н.Б. Говор каринских и глазовских татар // Материалы по татарской диалектологии. – Казань, 1962. – Вып. 2. – С. 19–56.

Валиди Дж. Наречие каринских и глазовских татар // Труды общества изучения Татарстана. – Казань, 1930. – С. 135–144.

Закиев М.З. Татар халкы теленең барлыкка килүе. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1977. – 207 б.

Златковская Р.Д. Пути сохранения древнебалканской обрядовой традиции // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. – М.: Наука, 1984. – С. 165–173.

Исхаков Д.М. Расселение и численность татар в Поволжско-Приуральской историко-этнографической области в XVIII в. // СЭ. – 1980. – № 4. С. 25–39.

Кельмаков В.К. К вопросу о диалектном членении удмуртского языка // Пермистика: Вопросы диалектологии и истории пермских языков: сб. статей. Удмуртский гос. ун-т. – Ижевск, 1987. – С. 26–51.

Тараканов И.В. Заимствованная лексика в удмуртском языке. Удмуртско-тюркские языковые контакты. – Ижевск: Удмуртия, 1982. – 188 с.

Тепляшина Т.И. Язык бесермян. – М.: Наука, 1970. – 288 с.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 509 с.

Гендерные стереотипы в межнациональных браках в Республике Мордовия (на примере переселенцев из Закавказья)

А.А. Шевцова
(Москва)

Миграция населения – это важнейший фактор этнической эволюции и трансформации, прослеживаемый на протяжении всей истории народов мира [1],

однако происходящим в результате этого изменениям традиционной культуры мигрантов в тот или иной регион, до сих пор не уделяется достаточного внимания. Для исследования феномена межнациональных браков с представителями народов Закавказья на современном этапе в 2004–2010 гг. проводилось этнографическое исследование в ряде городов и сельских поселений Мордовии под руководством проф. Л.И. Никоновой (НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, Саранск) в ходе комплексного изучения переселенцев из Закавказья в рамках исследовательской программы «Этнокультурный мир Республики Мордовия» [2]. Информация была получена посредством свободного индивидуального интервью и неконтролируемого включенного наблюдения.

На территории Республики Мордовия Всероссийская перепись 2002 г. зафиксировала следующую численность населения различных этнических групп: мордва – 283 861 чел. (или 31,9 %); русские – 540 717 (60,8 %); татары – 46 261 (5,2 %); лица других национальностей – 14 227 чел. (1,7 %), в том числе армяне – 1 310, азербайджанцы – 672, грузины – 395 чел. [3]. Крупнейшую закавказскую общину в Мордовии составляют армяне, чью численность лидеры армянской общины сами оценивают значительно выше данных переписи (от 3,8 тыс. до 5 тыс. чел.) [4]. Численность переселенцев из стран Закавказья в регионе продолжает расти, а их общины, начавшие свое формирование в конце XX в., оформляют отношения с властями.

Что касается городского и сельского населения, ситуация складывается следующим образом: из 672 азербайджанцев в Мордовии – 506 мужчин и 166 женщин. Из них в городах живет 421 чел. (289 мужчин и 132 женщины), в сельской местности – 251 человек (217 мужчин и 34 женщины). Из 1310 армян – 788 мужчин и 522 женщины. Горожан среди них 813 чел. (459 мужчин и 354 женщины), тех, кто живет в селе – 497 чел. (329 мужчин и 168 женщин). Из 395 грузин – 284 мужчин и 111 женщин. В городах живет 229 чел., в том числе 139 мужчин и 90 женщин, в сельской местности – 166 чел., в том числе 145 мужчин и 21 женщина [5]. Очевидно, что мигранты из Закавказья предпочитают селиться в городах, нежели в сельской местности. Мужчин – трудовых мигрантов значительно больше женщин, они активнее осваивают новые сферы занятости в поисках заработка для себя и своих семей, зачастую остающихся на родине. Им принадлежит и инициатива переселения, в то время как женщины чаще выступают как пассивные мигранты, следуя за своим мужем. Перепись выявила также, что некоторые жители Мордовии (русские, мордва, татары) владеют азербайджанским, либо грузинским, либо армянским языком. Как правило, это женщины, чьи мужья – выходцы из Закавказья.

Первичная биологическая адаптация мигрантов (привыкание к климату, ландшафту, иному набору продуктов питания и т.д.), а также социальная адап-

тация мигрантов к новой этнокультурной среде региона происходят непросто. Значительную помощь в адаптации оказывают уже живущие в Мордовии родственники, знакомые, земляки новых переселенцев. Одной из стратегий адаптации выступают межнациональные браки с местными жителями, а, вернее, жительницами. Наши исследования свидетельствуют: тенденцию к вступлению в межнациональные браки с русскими, мордовками, татарками демонстрируют именно мужчины-мигранты. Особенно это касается армян и грузин, что сами респонденты объясняют «общей верой»: «Мы, грузины, тоже православные» [6]; «У армян, русских и мордвы одна вера и один Бог, мы христиане» [7]. Однако зафиксированы и браки азербайджанцев с мордовками и русскими. Брак с местной жительницей дает очевидные преимущества, позволяет мигранту обрести новые родственные и социальные связи, стать «своим» в сложившемся микро-социуме, приобрести новые перспективы, в том числе карьерные, деловые [8]. Наши респонденты отмечают, что бывают случаи, когда женятся «из-за прописки (регистрации)», но таких людей обычно осуждают, хотя зачастую «за глаза» [9].

Если в прошлом у народов Закавказья браки заключались преимущественно по сговору и по выбору родителей, а желания молодых людей и тем более девушек в расчет не принимались, то теперь они, как правило, заключаются по обоюдному выбору молодых людей. «Когда обоюдное решение – это проще, спокойнее», – говорят они [10].

Знакомство будущих супругов происходит также во время или после службы в армии, во время учебы в вузах, в командировках, по месту работы, на отдыхе. Вот лишь некоторые истории.

Паша Исмаил оглы Мамедов, родом из с. Еникент Кахского района Азербайджана, служил на Урале, после службы в начале 50-х гг. переехал в Свердловскую область, где работал строителем, потом рабочим на шлакобетонном заводе. Здесь он и познакомился с Анной Павловной Амелиной, мордовкой (мокша) из с. Жегалова Темниковского района. Они поженились и сейчас живут в пос. Ушаковка Темниковского района [11].

Дмитрий Шмавович Газарян, бакинский армянин, после окончания Бакинского техникума железнодорожного транспорта в 1964 году служил в армии в Рузаевке. Здесь познакомился со своей будущей женой Анной Владимировной, уроженкой с. Тепловка Рузаевского района. «Во время службы в армии после крушения поезда я две недели пролежал в коме, – рассказывает Д.Ш. Газарян. – Когда очнулся, увидел у своей койки встревоженную Аннушку, с которой недавно познакомился. Три месяца провел в госпитале. Она ухаживала за мной, я влюбился. Зачем искать другую? После того, как меня комиссовали из армии, я поехал в Баку просить одобрения у мамы (папы к тому времени уже не было на этом свете). Приехал, показал матери фото будущей невестки, и она ответила: «Тебе жить, для меня национальность роли не игра-

ет, был бы человек хороший». Свадьбу – «чисто русскую, тепловскую» – сыграли на родине жены, в Тепловке (Рузаевский р-н), в 1967 году» [12].

Супруги Апет Хуршудович и Зинаида Петровна Казарян, в 2011 году собирающиеся отпраздновать золотую свадьбу, любят вспоминать историю собственного знакомства. Апет Казарян до приезда в Мордравию жил в Армении (Ахурянский р-н, с. Айкаван), его будущая жена Зина родом из с. Арх.-Голицино Рузаевского р-на. Апет служил в Рузаевке, работал на экскаваторе, а она работала на железной дороге в будке на переезде. Была осень. В ночь шел проливной дождь, было очень холодно. У Апета сломался экскаватор недалеко от будки, он весь промок и, спасаясь от простуды, «пошел на огонек». Зинаида была одета в старенькую большую мамину фуфайку и стояла спиной к двери. Апет, войдя в будку, спросил: «Бабушка, можно согреться и обсохнуть?». И был изумлен, когда увидел, что это молоденькая девушка. По его рассказу – он в нее влюбился сразу. Потом стал приходить на переезд, ухаживал за ней, а в 1961 году они поженились. Дети и внуки хорошо владеют армянским языком [13].

Анзор Реминович Лацузбая, мегрел (субэтническая группа грузин) родом из г. Ткварчели (Абхазия) поступил в медицинский университет в Саранске, получив направление после окончания службы в армии. По окончании института Анзору сразу же предложили место главного врача в Ладской больнице (Ичалковский район). Там же, в Ладе, Анзор Лацузбая встретил свою будущую жену – учительницу начальных классов в Ладской средней школе Майю Геннадьевну Захарову (ныне – Лацузбая). В грузино-русской семье растет сын Давид. От первого, гражданского брака, у Анзора есть дочь Тамара, сейчас уже студентка, с которой отец поддерживает отношения [14].

Армянский художник Самвел Айрапетян (родом из Грозного, откуда его семья в начале 1990-х уехала на историческую родину в Ереван) встретил свою русскую избранницу Наталью Шубину на черноморском курорте в 2007 году. Сейчас пара живет в Рузаевке и собирается в будущем зарегистрировать свои отношения. У Самвела и Наташи растет дочь Злата [15]. Грузин Муртаз Баратели, родом из г. Мартвили, окончил МГУ им. Н.П. Огарева (Саранск). Еще будучи студентом, во время поездки в Москву познакомился со своей будущей женой Ольгой, жительницей Саранска. Молодые люди поженились в 1981 году, в 1987 г. родился сын Георгий. По словам М. Баратели, «грузин в Мордвии с каждым годом меньше (женятся на русских, мордве), ассимилируются, теряют язык. В моей семье – мир и согласие, и никакого давления друг на друга, а секрет в том, что я стараюсь лишь обеспечить семью, а внутри семьи главная – жена» [16].

Интересно, что и в смешанных браках жены (русские, мордовки) стараются готовить своим супругам их любимые национальные блюда (бозбаш

кебаб, хаш, толму, лаваш, домашнюю лапшу, кушанья из зеленой и красной фасоли, хачапури, гату, мацун).

Семейному быту народов Закавказья присущи авторитарная власть старшего мужчины, иерархизованные статусы других членов семьи, выраженная этикетность внутрисемейного и семейно-родственного общения, что накладывает отпечаток и на современную семью. Свидетельствуют об этом и наши полевые материалы. О семье наши информаторы-азербайджанцы говорят: «У нас порядок в семье в большинстве своем обычно регулируется нормами мусульманских народов, заработок и благосостояние семьи лежит на мужчине, а быт — на женщине, она хозяйка в доме, но если принимается какое-то серьезное решение, в семье обычно советуются со старшими – за ними последнее слово» [17]. Одна из пожилых женщин-азербайджанок рассказала о нравах в семье: «Главой семьи был старший мужчина – отец, дед, реже старший брат. Он мог единолично решать все вопросы, связанные с внутренней жизнью семьи, но фактически, как правило, советовался по ряду вопросов со «старшей» женщиной. Дети, невестки – находились в полном подчинении у родителей, даже женатый сын, живущий с родителями, не мог предпринять серьезных шагов, не посоветовавшись, не смел возражать отцу» [18].

Отметим здесь, что если обычно в армянских, грузинских и азербайджанских семьях жены соглашались поговорить с этнографами только после разрешения мужа («А то вдруг он меня потом поругает» [19]), то смешанные семьи значительно более открыты.

О бытовавшем некогда строгом избегании (невестка не могла непосредственно обратиться к свекру, мужчина никогда при посторонних не проявлял внимания к своим детям и т.п.) сейчас помнят только старики, хотя мужчина все равно остается главой семьи, в том числе в смешанных семьях. Например, Татьяна Геделян (с. Семилей Кочкуровского р-на) – русская, замужем за армянином. По ее словам, она никогда не испытывала давления со стороны мужа или его родственников, хотя ее родные (кроме брата) ухаживания Давида не поощряли. В 1980 году они расписались в местном ЗАГСе, свадьбы не было, только небольшое застолье с присутствием гостей из Армении. Дети записаны армянами. В семье сохраняется традиционное представление о статусе замужней женщины, которая должна быть очень сдержанной в общении с гостями-мужчинами, большое внимание уделяется воспитанию дочери. По словам Татьяны, муж Давид от односельчан отличается «старанием обеспечить семью», а также «поведением – строгостью по отношению к семье», безразличием к спиртному [20].

До сих пор при выборе брачного партнера многое зависит от родителей, в том числе при заключении межэтнических браков. Например, после того, как Мхитар Симонян решил жениться на русской девушке Наталье, он со-

общил об этом маме – Назик Ашотовне, живущей в то время в Армении. Она приехала в Ардатов, в дом к брату, куда пригласили предполагаемую невесту, не предупредив, впрочем, что будут смотрины. Мама одобрила и дала благословение. Жених (ныне муж), со своими двоюродными братьями приехали к ней, просить ее руки у родителей невесты. Готовиться к свадьбе поехали в Армению [21].

При выборе брачного партнера большое значение придается образованию жениха (предпочтение отдается высшему), может ли он обеспечить жильем будущую жену, какой у него заработок. Проживание в доме невесты крайне не престижно для мужчины, тем не менее, в наши дни эти нормы соблюдают менее строго. От своего будущего супруга большинство незамужних респонденток ожидают, прежде всего, честности, умения ладить с людьми, терпимости, трудолюбия, предприимчивости. К тому, что муж в семье хозяин, женщины из семей мигрантов в Мордовии относятся спокойно: «А что, – говорят они, – он зарабатывает, ведет хозяйство, обеспечивает нас продуктами, заботливо относится к детям и если принимает решение, то вначале обдумает» [22]. При этом они привели поговорки, которые до сих пор в обиходе: «Ссора между мужем и женой – словно весенний дождь», «У сварливой жены муж быстрее состарится», «Отстанет овца от отары – волку достанется» [23]. Одна из наших информантов, Татьяна Васильевна Ахмедова, русская, замужем за азербайджанцем, восхищается такими чертами характера мужа, как очень уважительное отношение к старшим, уважением к людям иной культуры и вероисповедания: «Он мусульманин, но общается не только с азербайджанцами, но и с армянами, русскими, мордвой» [24].

Зависимость жены от мужа – и в первую очередь экономическая, в значительно меньшей степени прослеживается в смешанных семьях. К примеру, нам довольно часто приходилось сталкиваться с ситуацией, когда женщины из семей мигрантов вынуждены сидеть дома с детьми, мечтая при этом устроиться на работу («хотя бы на неполный день») [25], молодые женщины хотели бы получить высшее образование и дать его детям [26]. Но это, по их пессимистичному мнению, невозможно осуществить, так как денег хватает лишь на самое необходимое. Таким образом, круг занятий женщин из семей мигрантов, живущих в Мордовии, ограничивается главным образом домашним хозяйством, в результате чего женщины продолжают экономически полностью зависеть от мужчин. Хотя есть и такие, кто держит собственный бизнес, работает вместе с мужем, например, в кафе [27]. В этом отношении более эмансипированным местным жительницам значительно проще – у них, как правило, есть хотя бы среднее специальное образование, следовательно, профессия, и мужа вынуждены считаться с желанием жен реализоваться в профессии, учитывая, что с присмотром за детьми может помочь родня жены.

Четко регламентированное половозрастное разделение труда (представление о мужских и женских работах по хозяйству), бытовавшее на родине мигрантов из Закавказья (особенно это характерно для выходцев из сельских местностей), в межнациональных браках соблюдается менее строго. Наши респонденты вспоминали, что мужчина, которого заставляли за выполнением непрестижных женских работ, подвергался насмешкам и осуждению односельчанами. При этом «для гостей» может демонстрироваться одна модель, согласно которой муж – глава и хозяин дома, а жена безмолвно обслуживает мужа и его гостей, дети ведут себя «тише воды, ниже травы», но после их ухода муж спокойно поможет жене вымыть посуду, проверит уроки у дочери и уложит спать самых маленьких – занятия, прежде немыслимые для кавказского мужчины. В то же время даже в смешанных семьях некоторое разделение соблюдается. Например, у азербайджанцев в большинстве случаев именно мужчины и в городе, и в селе ходят на рынок, так как считается неприличным для женщины носить тяжести и торговаться с мужчинами-продавцами. Пожилые люди выполняют посильную работу по дому или на приусадебном участке, присматривают за внуками, готовят пищу.

Нами зафиксирована также тенденция, особенно среди молодых людей, в межнациональных союзах не регистрировать отношения, жить в «гражданском браке», иногда – в так называемом гостевом браке. При этом у пары может родиться ребенок, которого, впрочем, обычно регистрируют под фамилией отца. Многие респонденты старшего возраста отрицательно относятся к этой тенденции, подчеркивая, что такая ситуация возможна только тогда, когда женщина «не уважает себя», не имеет чувства собственного достоинства, а ее родные – не «заступились за свою девочку». Такой судьбы для своей дочери, внучки не желает никто. Кроме того, порой молодые мигранты вступают в новые отношения с жительницами Мордовии, переставая при этом помогать семье (жене и детям) на родине. Разводы осуждаются, но при этом в среде переселенцев в Мордовию к ним относятся значительно проще, чем в Закавказье. Ребенка обычно «записывают по отцу».

Наши исследования свидетельствуют: в несмешанном браке традиции семейных отношений устойчиво сохраняются, а в смешанном браке – подвергаются значительной инкультурации. Семья относительно стабильна, причем определенную роль в этом играют традиции. Брак и семья рассматриваются как большая ценность в жизни человека и общества, сохранилось отрицательное отношение к разводам. Владение родным языком сохранилось у взрослого населения, дети, особенно дошкольного и младшего школьного возраста, его утрачивают. Наблюдается общая для современного урбанизированного общества тенденция к постепенному ослаблению родственных уз.

В условиях иноэтнического окружения и под влиянием универсальной урбанистической культуры традиционная культура переселенцев подверглась значительной трансформации. Однако сохранился ее основной стержень, позволяющий говорить о сохранении и репрезентации этнической идентичности азербайджанцев, армян, грузин, их этнических предпочтениях.

Литература

1. Григулевич Н.И. Этническая экология питания. Традиционная пища русских старожилов и народов Закавказья. – М.: ИЭА РАН, 1996. – С. 35.
2. См.: Никонова Л.И. Этнокультурный мир Республики Мордовия. Историко-культурное исследование региона: вопросы и анкета / Л.И. Никонова, А.Ф. Мельник. – Саранск, 2005. – 40 с.
3. См.: Национальный состав населения Республики Мордовия. – Саранск, 2005. – С. 6–11.
4. ПМА: Газарян Дмитрий Шмавонович, 1944 г.р., Айрапетян Самвел Вячеславович, 1975 г.р., г. Рузаевка, зап. 2010 г.
5. См.: Национальный состав населения РМ. С. 8, 11.
6. ПМА: Лауцзбая Давид Ремикович, 1975 г.р., с. Лада Ичалковского р-на, зап. 2010 г.
7. ПМА: Саргсян Левон Гарникович, 1964 г.р., г. Саранск, зап. 2010 г.
8. Корякин К.В. Проблемы адаптации и интеграции мигрантов-армян в Краснодарском крае // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 1. – С. 70.
9. ПМА: Булия Ганели Владимирович, 1944 г.р., г. Саранск, зап. 2010 г.
10. ПМА: Аббасов Иншаллы Аббас оглы, 1961 г.р., с. Ромоданово Ромодановского района, зап. 2005 г.; Гасанов Иерафим Вилоят оглы, 1965 г.р., с. Черемисшево Лямбирского района, записи 2005 г.; Гасанов Адалат Илес оглы, 1965 г.р., с. Протасово Лямбирского района, зап. 2005 г.
11. ПМА: Мамедов Паша Исмаил оглы, 1932 г.р., пос. Ушаковка Темниковского района, зап. 2005 г.
12. ПМА: Газарян Дмитрий Шмавонович, 1944 г.р., Газарян Анна Владимировна, 1948 г.р., г. Рузаевка, зап. 2010 г.
13. ПМА: Казарян Апет Хуршудович, 1938 г.р., Казарян Зинаида Петровна, 1938 г.р., с. Арх.-Голицыно, Рузаевский р-н, зап. 2008 г.
14. ПМА: Лауцзбая Анзор Ремикович, 1960 г.р., Арахамия (урожд. Лауцзбая) Инеза Ремиковна, 1959 г.р., Лауцзбая Давид Ремикович, 1975 г.р., Арахамия Вахтанг Гураимович, 1978 г.р., с. Лада Ичалковского района, зап. 2010 г.
15. ПМА: Айрапетян Самвел Вячеславович, 1975 г.р., Шубина Наталья Викторовна, 1983 г.р., Айрапетян Залат Самвеловна, 2008 г.р., г. Рузаевка, зап. 2010 г.
16. ПМА: Баратели Муртаз Варламович, 1956 г.р., г. Саранск, зап. 2008 г., Баратели Ольга Леонидовна; Баратели Георгий Муртазович, 1987 г.р., г. Саранск, зап. 2008г.

17. ПМА: Аббасова Хадиджа Сеид кызы, 1986 г.р., с. М. Елховка, Лямбирского р-на, зап. 2005 г.; Рустамова Ганиза Гаракызы, 1966 г.р., пгт. Зубова Поляна Зубово-Полянского р-на, зап. 2004 г.

18. ПМА: Агамирзоева Фелингиз Хыдыргызы, 1939 г.р., г. Самара, зап. 2004 г.
19. ПМА: Рагимова Майя Пашаева, 1960 г.р., с. Алиназарли Белоканского района Республики Азербайджан, записи 2004 г.
20. ПМА: Геделян Давид Московеевич, 1956 г.р., Геделян Татьяна Васильевна, 1961 г.р., с. Семилей Кочуровского р-на, зап. 2008 г.
21. ПМА: Симонян Мхитар Радикович и Симонян Наталья Владимировна, 1967 г.р. г. Ардатов, зап. 2008 г.
22. ПМА: Панян Заира Нодарьевна. 1984 г.р., с. Барашево, зап. 2009 г.
23. ПМА: Джалилова Зухра кызы, 1965 г.р., г. Саранск, зап. 2005 г.
24. ПМА: Ахмедова Татьяна Васильевна, 1958 г.р., с. Ельники Ельниковского р-на, зап. 2009 г.
25. ПМА: Байрамова Эльнара Юсиф кызы, 1979 г.р., г. Саранск, зап. 2004 г.
26. ПМА: Алшина Лия Исхаковна, 1957 г.р., с. Кривозерье Лямбирского р-на, зап. 2005 г.
27. ПМА: Айрапетян Геворг Вазгенович, 1970 г.р., Бидзян Наира Санасаровна, 1970 г.р.; Умет, Зубово-Полянский р-н, зап. 2009 г.

Театральное искусство и драматургия в пространстве культуры мордовского этноса

**И.В. Зубов
(Саранск)**

Константность существования зрелищных форм народного/профессионального творчества в жизни мордвы (мокши и эрзи) – явление, демонстрирующее его непреходящую ценность как одного из основополагающих факторов формирования культурной среды.

Процесс формирования этноментальных ценностей мордвы находил отражение в языческих, семейно-бытовых обрядах и праздниках. Посредством элементов драматизации (сюжетные линии) и театрализации (непосредственное представление) эти ценностные установки репрезентировались для всех членов этнической общности. Аксиологическую составляющую народно-театрализованных действий дореволюционного периода исследовал В.С. Брыжинский: «Театрализованные формы мордовского фольклора, занимающие значительное место в народном творчестве – исторически сложившееся культурное наследие, которое определяет духовное богатство народа, эстетические и морально-этические принципы» [1, с. 645]. К началу XX в., в связи с

социокультурной трансформацией этносферы в целом, в мордовской культуре возникла потребность в особой форме искусства – гибкой, динамичной, рефлекслирующей над ментальными доминантами этноса.

Возникновение такой формы, то есть становление профессиональной мордовской драматургии и театра, датируется большинством исследователей 1920-ми гг. (эпос и лирика начали развиваться раньше), что обусловлено логикой развития всех младописьменных литератур. «Некоторое запоздалое появление драматургии в мордовской литературе по сравнению с поэзией и прозой объясняется тем, что истоки последних восходят к концу XVIII – началу XIX в., и хотя они в основном развивались на русской языковой основе и не составили литературного процесса как такового к началу Октябрьской революции, но тем не менее они облегчили работу начинающих поэтов и прозаиков. А драматургия в мордовской литературе по существу сделала свои первые шаги только после Октября...» [2, с. 3].

Тяготение к одному из наиболее сложных жанров литературы объяснялось уровнем грамотности населения, при котором визуализация художественных образов была необходимым условием этнической рецепции. Кроме того, восприятие драматических произведений в сценическом варианте облегчалось благодаря близости художественных принципов обрядового и драматургического действия.

У многих финно-угров России в фольклоре и народных традициях, ярко отражавших ментальные установки, уже имелись предпосылки театрального искусства (например, свадебный обряд, отпевание или же разнообразные «языческие» обряды и праздники, инсценирование – разыгрывание песенных сюжетов во время исполнения и др.). Так, по мнению А.И. Маскаева, мордовский поминальный обряд представлял собой полную, законченную обрядовую драму, разыгрываемую артистами-непрофессионалами [3, с. 142]. Схожей точки зрения придерживается В.А. Акцорин, который писал о наличии элементов театрального искусства среди марийцев, проявлявшихся в их праздничных, общественных, семейных обрядах [4, с. 51].

Постижение этносом специфических особенностей драматургии, особенно в период зарождения, требовало определенного опыта, который накапливался двумя взаимосвязанными путями:

во-первых, при обращении к темам, сюжетам, образным системам драматургии других народов, прежде всего, русского; в результате творческой переработки заимствованного материала и художественных приемов в драматургической и сценической практике;

во-вторых, в процессе поиска оригинальных драматургических «ходов», фиксации этнокультурного своеобразия, что в период становления театрального искусства нач. XX в. наиболее показательно в смысле порождения новых

ментальных ценностей и их «укоренения» в более крупной, контекстуальной системе – социокультурном пространстве.

В связи с этим возникают следующие вопросы: можно ли, анализируя произведения мордовской драматургии (текстовые и сценические варианты), оформившейся лишь в нач. XX в. на русскоязычной основе и многое взявшей из русской драматургии, вычленив ментальные доминанты этноса? Отражает ли синтез уникальных черт и инокультурных влияний ментальную специфику мордовского народа?

Прежде всего отметим, что хронологически культурные связи мордвы и русских характеризуются значительной глубиной (В.А. Юрченков, Н.Ф. Мокшин и др. историки, этнографы). Многими фольклористами XIX – нач. XX вв. (М.Е. Евсевьевым, П.И. Мельниковым-Печерским, А.А. Шахматовым и др.) отмечалось сходство элементов устного поэтического творчества мордвы и русских. Аналогичные сравнительные исследования на протяжении XX в. проводились филологами В.В. Горбуновым, Г.С. Девяткиным, М.Ф. Ефимовой, А.И. Маскаевым, К.Т. Самородовым, Н.И. Черепкиным, Е.И. Черновым и др. Обобщая результаты проделанной работы, можно констатировать следующее. В процессе взаимодействия мордовской и русской культур механические заимствования почти не встречаются. Напротив, разворачивается культурный диалог, в ходе которого взаимообогащаются обе культуры. Сошлемся на точку зрения искусствоведов Н.И. Бояркина и Л.Б. Бояркиной: «...Специфичностью и оригинальностью могут обладать не только уникальные, отсутствующие в других (например, в соседних) культурах явления, но и несомненные заимствования, их конкретная переработка, трансформация в тех или иных региональных традициях, их историческая глубина (эпоха заимствования), характер адаптации и степень проникновения в новую этническую среду» [5, с. 146].

С этих позиций исследователя может заинтересовать, прежде всего, выбор этнической драматургией тех или иных художественных средств из арсенала этнонациональной драматургии. Чтобы осмыслить ментальные корни подобного выбора мордовской драматургией в исторической ретроспективе, обратимся к периодизации ее развития. Мы убеждены, что критерием построения могут быть ключевые для формирования ментального «портрета» мордовского народа историко-культурные события.

Классифицируя народно-театральные формы по принципу практического и эстетического назначения, В.С. Брыжинский выделяет ранний, или дохристианский, период в их развитии. Он пишет, что канва обрядовых действий, несущих в основном ритуально-магические функции «...самым тесным образом связана с воззрениями мордвина-язычника на существо жизни человека, находящегося, по его понятиям, в прямой зависимости от благопожелания

многочисленных покровителей. Посредством перевоплощения отдельных представителей обрядового действия в предполагаемых божествах и театрализованного разыгрывания борьбы общины со стихийными силами природы обряд становился зрелищем» [1, с. 645]. Данное высказывание определяет театрализацию жизни общества как пространство фиксации и репрезентации мировоззренческих установок, сохранявшихся на протяжении длительного времени. Однако для нас наиболее информативно насыщенным, неоднозначным и в связи с этим интересным для исследования представляется XX в., когда просматривается несколько ярких этапов изменения векторов культурного развития мордовского народа, так или иначе отразившиеся в театральном искусстве и драматургии.

Первый период охватывает 1920-30-е гг. Это время становления письменной драматургии и профессионального театра мордовского народа. В драматических произведениях («Калдоргадсть ташто койтне» («Расшатались старые устои»), «Велув» («Совместно») Ф. Чеснокова, «Кавто киява» («По двум дорогам») Ф. Чеснокова и Е. Окина, «А мон кедензэ палцинь» («А я руки целовал») Ф. Чеснокова и Т. Васильева, «Кода сынь глушасть» («Как они глумились») К. Петровой, «Якувонь полац» («Жена Якова») Ф. Завалишина, «Пеень лечиця» («Знахарка») Ф. Борисова и др.) отражаются, в основном, явления действительности, связанные с ломкой старых и построением новых общественных отношений. Этим событиям в жизни страны посвящены пьесы не только мордовских, но и чувашских («Идет» М. Трубиной, «Симфония будней» и «Новая весна» П. Осипова, «Шум» Н. Айзмана), марийских («Муть прошлого» и «Урожай» М. Шкетана, «Новые плоды» С. Николаева), удмуртских («Сон дезертира» П. Батуева, «Батрак» М. Петрова, «Побеждающая сила» М. Коновалова) драматургов.

Сравнительный анализ названных пьес свидетельствует об их явной тематической перекличке. Так, в центре агитационной пьесы основоположника мордовской драматургии Ф.М. Чеснокова «Кавто киява» («По двум дорогам») – острый социальный конфликт 20-х гг., обусловленный расколом семьи на два лагеря (сочувствующих большевикам и – белогвардейцам). Художественные интерпретации этой темы характерны в тот период как для русской советской драматургии, так и для драматургий младописьменных народов. Это же относится и к другим ведущим темам, связанным с крупными историческими событиями: Октябрьской революцией, классовой борьбой, коллективизацией. По точному замечанию Е.И. Чернова, «главной особенностью пьес того времени было стремление к фотографически точному воспроизведению фактов и событий из жизни. Реалистическое изображение часто подменялось натурализмом. Молодые мордовские драматурги не умели еще обобщать, строить динамичный сюжет и типизировать характеры героев, не овладели

выразительной речевой индивидуализацией» [2, с. 51]. Тем не менее, наиболее талантливые драматурги интуитивно чувствовали и схватывали, пусть фрагментарно, в своих произведениях особенности мордовского характера: трудолюбие, упорство, жизненную цепкость.

Несмотря на ярко выраженный агитационный характер названных произведений, их идеологическую заостренность и отдельные тенденциозные моменты, они сыграли важную социокультурную роль. Благодаря театральным постановкам (в 1932 г. возник профессиональный мордовский театр), с ними знакомились большое количество людей. Зрители, перед которыми разворачивалось сценическое действие, приобретали совершенно новый эстетический опыт. Будучи включенными в структуру обряда, выступая как его участники, то есть своего рода «актеры» с главными или второстепенными ролями, они не могли в полной мере достичь культурно-психологической «внезаходимости» (М.М. Бахтин) по отношению к собственному этносу. Рефлексия по поводу его этнокультурного своеобразия активизируется при условии дифференциации этнофоров на профессиональных актеров и зрителей.

Второй период в развитии мордовской драматургии датируется 1940-ми гг. На сцене Мордовского театра в годы Великой Отечественной войны были поставлены спектакли по произведениям русских писателей: «Как закалялась сталь» Н. Островского, «Нашествие» Л. Леонова, «Парень из нашего города» К. Симонова и др. Над содержанием оригинальных мордовских пьес в этот период работали П.С. Кириллов («Кавто братт» («Два брата», 1941)), В.М. Коломасов («Норов ава» («Мать урожая», 1942)). Второе рождение получила первая мордовская музыкальная драма П.С. Кириллова «Литова».

Третий период развития мордовского театрального искусства и драматургии, охватывающий 1950–70-е гг., стал, на наш взгляд, знаковым для этноса. Заметно наращивается художественный потенциал: теперь драматурги большее внимание обращают на проблемы драматургического мастерства. В целях полного и глубокого раскрытия ментальных доминант этноса обогащается образная система драматических произведений, усложняется театрально-драматический язык, углубляется этнокультурная характеристика героев. Последний аспект реализуется преимущественно через их речевые действия. Яркими примерами удачного этноментального анализа в данном ракурсе являются историко-революционная драма П.С. Кириллова «Учительница», его же пьеса «Валдо васоло угол велькссэ» («Свет над дальним углом»), поставленные на сцене драматического театра.

В мордовской драматургии появляются новые имена: К.Г. Абрамов («Одвий» («Новая сила»), 1951), А.С. Щеглов («Комсомольский билет», 1950; «Палакс латко» («Крапивный овраг»), 1956; «Сырнень зорюват» («Золотые

зарницы»), 1961; «Новоселье», 1963), С.З. Платонов («Миллионерт» («Миллионеры»), 1957) и др.

Именно тогда, параллельно осмыслению насущных проблем послевоенного общества, возникает так называемая «колхозная», деревенская тема. Ее разрабатывают К.Г. Абрамов («Эрванть эсензэ ормазо» («У каждого своя болезнь»), 1968), В.В. Горбунов (псевдоним Пурьгине) («Эрямонь юртсо» («На высокой волне»), 1966), И.П. Кишняков («Тунда» («Весна»), 1955), Н.И. Черапкин («Ломанць ломанти» («Человек – человеку»), 1962). Преобладая вплоть до середины 1960-х гг., эта тема стала отправной точкой для обращения современных драматургов к отдельной личности, к проблеме конфликта между внутренним и внешним миром представителей мордовского этноса. Происходит становление собственных драматургических традиций, которые в лучших пьесах позволили осуществить переход от идеологического творчества к творчеству художественному; извне оценив те или иные события, поступки, столкновения мировоззрений (целого народа или отдельной личности), драматурги и театральные режиссеры стремятся направить результаты своего осмысления и интерпретации вовнутрь, на сознание реципиента (зрителя, читателя, слушателя), впитывающего действенные, поведенческие, нравственные образцы, транслируемые со сцены.

С 1980-х гг. отмечаем *четвертый период*: мордовская драматургия, накопившая немалый опыт, вступает в полосу творческих исканий. Рефлексивная компонента заметно усиливается. С помощью ретроспекций, мыслей-монологов, мыслей-диалогов, приемов эмоционального «каскада», контраста драматургии Н.Б. Голенков, В.И. Мишанина, А.И. Пудин и др. гораздо активнее «втягивают» в сферу этноментального анализа читателей и зрителей.

1990-е гг., ознаменованные значительными политическими и экономическими трансформациями в жизни всей страны, обогатили театральное драматическое искусство мордовского народа новыми коллизиями. В 1991 г. открывается Мордовский государственный национальный театр, труппу которого составили выпускники московской национальной студии театрального училища им. М.С. Щепкина. Ставятся спектакли по пьесам А. Пудина, О. Нила и др. Заметным явлением в театральном искусстве республики стала постановка спектаклей мордовского драматурга В.И. Мишаниной «Не убий, не укради», «Когда у ворот воет собака».

Конец 90-х гг. – нач. XXI в. – *современный период в развитии театрального искусства и драматургии* – свидетельствует о необходимости нового социокультурного импульса. Многие из наработанного получают совершенно новую аксиологическую окраску, появляются оригинальные пьесы, в которых, рассказывая о прошлом и настоящем своего народа, о том, что многое изменилось и перепуталось, авторы подводят к мысли о необходимости само-

стоятельно искать или выбирать «дорогу» – путь развития. Эта идея наблюдается в современных (пока еще не получивших сценического решения) пьесах В.И. Мишаниной, опубликованных в сборнике финно-угорских драматургов «Венок родной земли» [6]. Здесь наиболее четко прослеживается линия разностороннего мировидения персонажей, которые наделены автором умением проникать в мысли, душу окружающих, или наоборот, полностью воспроизводить в собственных размышлениях и переживаниях новый, внутренний мир, не видимый остальными. Именно там, в этом пространстве, персонаж пьесы реализует себя как эталон, человек мыслящий и действующий согласно этническим ментальным установкам (Павел в пьесе «Босиком по облакам»; Аню «Девочка из племени перепелки»), в которых заложены понятия этики, морали, есть разграничение Добра и Зла и неприятие последнего наперекор всему остальному миру.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что мордовская драматургия (особенно ярко – в ее сценической интерпретации) и театральное искусство в целом, аккумулируя различные темпоральные пласты бытия этносов, выполняют по отношению к интегральному образу мира этнонациональной общности синхронизирующую функцию, а этнос, в создаваемых драматургией условиях игровой свободы, вариативности, получает возможность влиться в единый ритм социокультурного бытия.

Литература

1. *Брыжинский В.С.* Народная драматургия и народный театр / В.С. Брыжинский // Мордва. Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа / Гл. редкол.: Н.П. Макаркин (гл. ред.), А.С. Лузгин, Н.Ф. Мокшин (зам. гл. ред.) и др. Сост. С.С. Маркова. – Изд. доп. и перераб. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 2004. – С. 645–654.
2. *Чернов Е.И.* Драматурги Мордовии / Е.И. Чернов. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. – 192 с.
3. *Маскаев А.И.* К вопросу о мордовской народной драматургии / А.И. Маскаев // Записки МНИИЯЛИЭ. Вып. 12. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1951. – С. 132–145.
4. *Акцорин В.А.* Марийская народная драма / В.А. Акцорин. – Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1976. – 200 с.
5. *Бояркин Н.И., Бояркина Л.Б.* О некоторых методологических подходах к изучению межэтнических взаимосвязей в духовной культуре народов Поволжья / Н.И. Бояркин, Л.Б. Бояркина // Российская провинция: история, культура, наука: Материалы II–III Сафаргалиев. науч. чтений. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 1998. – С. 145–147.
6. *Венок родной земли: Пьесы финно-угорских драматургов России.* – Сыктывкар: Эском, 2008. – 400 с.

Первые образцы мордовской народной прозы начала XX века

И.И. Шеянова
(Саранск)

В мордовской народной и профессиональной литературе сказ обозначает жанровую форму поэтических и прозаических произведений о далеком прошлом с фантастическими сказочными элементами. В мордовской литературе он непременно связан с «преданиями старины глубокой», обязательно наличие сказочной условности, вплоть до мифологических мотивов. Содержание легенд и преданий предполагает условного персонажа-рассказчика, обычно – деда-сказочника, нередко наделенного конкретным именем.

Зародившись в XVIII в., мордовская литература до 1880-х гг. формировалась по эволюционно-замедленному типу, в следствие чего ее системные признаки (прежде всего связи с историей народа) были непрочными и неглубокими в условиях зависимости языка и культуры народа от самодержавной политики царизма. Национальное литературное движение вплоть до конца XIX в. неотрывно от фольклорных традиций, от песен и преданий, проникнутых духом сочувствия к национальным героям, что было не только свидетельством пробуждения национального самосознания, но и одновременно и показателем сознательной творческой избирательности.

В мордовской устной словесности, как и у других народов, содержатся отклики на важнейшие исторические события, в частности в песнях о Пугачеве, о взятии Казани, о крещении; в повествованиях типа «Мордовской истории» и «Мордовской земли», опубликованных в 1909 г. в русском переводе А.А. Шахматовым по рукописи Т.Е. Завражнова и С.А. Ларионова в журнале «Живая старина» (№ 2–3) [1].

Затем в мордовской книжной словесности зарождается так называемая «крестьянская» литература, как начало формирования и развития художественного слова мордовского народа.

Основными литературными формами стали историзованные обработки легенд и преданий, различного рода «жизнеописания», «воспоминания», «разговоры», «описания» национальных народных обычаев. Это произведения, записанные русскими и зарубежными исследователями со слов мордовских крестьян и отличающиеся «синкретическим фольклорно-литературным характером» [2].

«Мордовская история» и «Мордовская земля» – это авторские обработки народных легенд и преданий с элементами мотивов из русской научной литературы. Они были написаны грамотными мордовскими сказителями села Новая Тепловка Бузулукского уезда Самарской губернии Тимофеем Егорови-

чем Завражновым и Семеном Арсентьевичем Ларионовым. В советское время их совместные сочинения вошли в сборник «Документов и материалов по истории Мордовской АССР» (в 4-х т. 1939. Т. 3. Ч. 1) [3] и поныне остаются бесценными памятниками истоков мордовской исторической литературы.

Историческую основу сочинений Т.Е. Завражнова и С.А. Ларионова составляют достоверные, с их точки зрения, народные предания о мордовской земле, один из вариантов которых вошел и в «Мордовский этнографический сборник» (1910) А.А. Шахматова [4] в изложении Р.Ф. Учаева. Из этого предания Завражнов и Ларионов взяли только основную ее идею – мысль о некогда существовавшей мордовской земле. Во всем остальном (сюжете, проблематике, выборе героев, вымышленных и невымышленных, в передаче событий и конфликтных ситуаций) их совместные сочинения принципиально отличаются от преданий, рассказанных Р.Ф. Учаевым. Получив название «Мордовская история» и «Мордовская земля», синкретические по своей сути и жанру сочинения Т.Е. Завражнова и С.А. Ларионова являются специфическими жанровыми образованиями, вобравшими в себя различные народные легенды, предания, песни исторического характера, авторский домысел с использованием сюжетных мотивов и образов из античной и русской мифологии, что придает «Мордовской истории» и «Мордовской земле» типологическое сходство с образцами книжных форм народного эпоса.

Т.Е. Завражнов и С.А. Ларионов пытались прежде всего дать свое понимание многовековой истории мордовского народа, начиная с эпохи великого переселения народов и до присоединения мордвы к русскому государству в XVI в. Отбирая в общий корпус исторических преданий и фактов события и явления только общенародной значимости (сказания о борьбе легендарного мордовского правителя Тюштяна за объединение мокши и эрзи, легенды об их взаимоотношениях с другими народами), создатели «Мордовской истории» и «Мордовской земли» придавали им ореол эпического величия, что вызвало подъем и обострение национального чувства мордовского народа и самих авторов «Историй» в период общероссийской революции 1905–07 гг.

По ряду особенностей (проблематика, манера изложения, характер описки героев и др.) «Мордовскую историю» можно назвать жанром «повествования». В этом своеобразном летописании мордовского народа речь идет о пятидесятилетней истории царствования Тюштяна и Паштени, а также о странах и героях самых разных географических широт: вавилонском «звероподобном воеводе Немвроде», грозном царе Сарданапале, «живущем на юге» от мордовской земли и хотевшем покорить земли Тюштяна. Кроме того, в повествование включены пространные картины сопротивления Тюштяна и его последователей с «князем Фирий», «храбрым татарским ханом Кочом-Кулом», «легендарным спартанским полководцем и законодателем Ликур-

гом», «русским князем Мурзей» и многими другими как достоверными, так и вымышленными персонажами, олицетворяющими врагов Тюштына и через борьбу с которыми авторы показывают героические деяния защитников мордовского «царства» (Тюштына, Покш Прябиксара, Сезьгана, Веталана и др.). Таким образом воссоздается многовековая борьба мордовского народа за свою самостоятельность.

Своеобразным продолжением «Мордовской истории» является повествование «Мордовская земля», которое, по словам первых исследователей, в жанровом отношении занимает промежуточное положение между синкретической легендой-повествованием и обрядово-плачевой формой мордовского фольклора. В советское время «Мордовская земля» была предана забвению. Одну из причин этого мы видим в том, что ее содержание и идейный смысл противоречили идее добровольного вхождения мордвы в состав русского централизованного государства. В отличие от «Мордовской истории», в которой преобладали достоверные, с точки зрения авторов, народно-эпические герои и события, в их новом сочинении все жанровые компоненты связаны с функциями фольклорных плачей и причитаний и целиком подчинены их эмоционально-оценочному «заданию», что придало «Мордовской земле» характер оплакивания судьбы мордовского народа, утраты им социальной и национальной независимости, своего рода – «плача-причитания», или «Слова о гибели родной земли» [2, с. 33–34].

Повествования рассмотренного нами типа – далеко не единственная форма перехода мордовской словесности от фольклорно-художественной стадии к литературно-художественной. Среди разновидностей переходных форм особое место занимают историзованные обработки легенд и преданий, которые отличаются заметной тенденцией к сказовости. Таковы, в частности, предания мордовского села Оркино, собранные и обработанные И.А. Цыбиным [5], и предания мордовского села Сухой Карбулак, собранные и обработанные Р.Ф. Учаевым [6], которые были включены А.А. Шахматовым в «Мордовский этнографический сборник» (1910).

Рассказ об истории села Оркино начинается в типично литературной манере изложения: «На месте нашей деревни были некогда разбойничьи притоны. Я слышал от старых людей, что там жил Стенька Разин...» [5, с. 1]. Для стилевой манеры И.А. Цыбина характерны метафоричность описания, обилие сопоставительных характеристик, метких в своей выразительности сравнений и эпитетов, которые встречаются на протяжении всего повествования. Приведем характерное в этом отношении описание окрестностей села Оркино: «...Это место и теперь можно очень хорошо узнать: огромная гора, похожая на двор; на середине ее бугор, на бугре дубовый лесок, а на самой середине, на вершине этого бугра три березы, под березами родник. Старики

говорят, что на этом месте жили разбойники, а наружная сторона этой горы с одной стороны похожа на ворота. А вокруг нее есть двор. На самой вершине горы – лесок, словно крыша, а низ ее, словно каменная стена. Эту сторону называют лицевой стороной Каменного двора. В стороне от этого двора расположены еще две высокие горы, а вид их, словно девичьи титьки. Имя этих гор – Караульные горы...» [5, с. 1].

За основу повествования И. Цыбин взял легенды, связанные не только с именем Разина и Пугачева, но и с периодами христианизации и крепостничества. Причем автора «Предания» интересуют главным образом не сами исторические события и факты, а их социальная значимость и нравственный смысл, что подчеркивается то и дело рассказом о правительственных солдатах, которые «приходили искать разбойников»; критическим изображением действий попа и сельского главы, которые угрожают жителям за сокрытие от них «разбойников Разина».

Высказывалось мнение [2, с. 40], что особенностью литературно-историзованных преданий Цыбина является их беллетризованная занимательность как признак литературной обработки народных представлений о том или ином событии и как специфическое отражение исторической реальности. В этом легко убедиться на примере жизнеописательных рассказов «Старик Павел» и «Помещик Апраксин», написанных Р.Ф. Учаевым для этнографического сборника А.А. Шахматова. В обоих рассказах отчетливо выражены признаки историзованного повествования, что позволяет говорить о них как о первых мордовских очерках на историческую тему, хотя еще не оторванных от жанровых и стилистических канонов легендарных жизнеописаний. Мы имеем в виду наличие в них исторически достоверных персонажей (атаман Плетнев, помещик Апраксин, московские князья Голицин, Щербатов и др.) и краткие описания жизненной судьбы конкретных основателей села Сухой Карбулак Павла и Герасима, не считая ряда конкретных названий близлежащих от Сухого Карбулака сел и деревень (Аловка, Топоровка, Губажа и др.). Иначе говоря, мы соприкасаемся здесь с первыми проявлениями историзма в мордовской дооктябрьской литературе.

Как уже отмечено, формирование сказовых форм повествования связано прежде всего с появлением образа рассказчика. Как рассказчики «Преданий», Цыбин и Учаев отражают читательское мнение с глубоким убеждением в своей правоте, ибо за ними традиция, передаваемая как опора на коллективный опыт: «рассказывали еще...», «в старину считали...», «...старики говорят» и т.д.

Среди переходных от фольклора к литературе форм в дооктябрьской мордовской литературе особую ветвь представляют собой народные «рассказы» и «жизнеописания». В большинстве своем это воспоминания крестьян о прожитой жизни. Лучшие из них, в частности включенные в «Мордовский

этнографический сборник» А.А. Шахматова, находили дорогу к читателю благодаря русским ученым и первым мордовским просветителям, хотя и не были рассчитаны на широкую читательскую аудиторию, а публиковались в научных целях как образцы для изучения мордовских языков и как источники исследования народных обычаев, поверий, легенд и преданий. И все же отрицать их историко-литературное значение было бы неверно. В особенности это касается тех «рассказов» и «жизнеописаний», которые воссозданы были не по записям ученых, то есть не были записаны на слух, а созданы самими авторами этих произведений. Таковы «рассказы» учителя Р.Ф. Учаева «О старике Федоре», «Разговор двух крестьян», «Разговор женщины с гостем», «Рассказ о рассеянном мордвине», «Рассказ соседа соседу о произведенной у него краже» и др. Особую группу среди них составляют полуисторизованные воспоминания типа «Грузинский царевич и крещение мордвы», «Жених-ребенок», «Наказание мордвы за послушание», «Кабак», «Барский двор», «Жестокие нравы», «Барщина», по которым сегодня можно судить о национальном самосознании и народном мировосприятии идей и проблем начала XX века. Особое место занимает «Жизнеописание Р.Ф. Учаева» [7], вошедшее в «Мордовский этнографический сборник» под заголовком «Сухой Карбулак».

По отзывам А.А. Шахматова, Роман Федорович Учаев был самобытной личностью, обладающей «прекрасными способностями» к литературному творчеству. Он отлично знал музыкальную грамоту и, будучи одним из самых активных корреспондентов русского ученого, представил ему не только собственное жизнеописание, но и большое количество мордовских песен, легенд и преданий, определявших основу «Мордовского этнографического сборника».

«Жизнеописание Р.Ф. Учаева» – один из лучших образцов мордовской народной прозы нач. XX в. В жанровом отношении это – типичный литературный рассказ, дающий представление и о собственной судьбе Учаева, и об отдельных явлениях крестьянской жизни в литературном изложении.

Критический пафос не является определяющим в жизнеописании Учаева, как и в других аналогичных ему произведениях дооктябрьской литературы. Правда, в одном месте говорится о социальном неравенстве, в частности в эпизоде, рассказывающем о поступлении в Александровскую семинарию. Но для изображения крестьянского быта дух критицизма не характерен.

Как правило, в мордовских жизнеописаниях нет сквозного сюжета. Это цепь повествовательных эпизодов («ситуаций») в которые попадают герои. Таково, в частности, «Жизнеописание В.С. Саюшкина» [8], тоже представленное в «Сборнике» Шахматова. Уроженец села Оркино Василий Степанович Саюшкин представлял ту часть мордовского крестьянства, которая через общение с городским пролетариатом приобщалась к идеологии революционной борьбы, к грамоте и к цивилизованным формам жизни.

Общая схема жизнеописания Саюшкина такова: кратко описав свою родословную, повествователь дает сцены и эпизоды городской жизни. Пройдя через различные мытарства в поисках работы, он возвращается в родные края, пытаясь наладить новую жизнь. Нетрудно уловить идейные и эстетические начала той традиции, которая впоследствии прочно утвердится в реалистических формах мордовской литературы. В таких произведениях, как «За волю» («Волянка» [9]) М. Безбородова (1929), повесть «Татю» [10] Т. Раптанова (1933), роман «Широкая Мокша» («Кели Мокша» [11]) Т. Кирдяшкина (1953), нельзя не заметить сходную сюжетно-композиционную структуру. Центральные герои проходят испытания, связанные с пребыванием в городе, и возвращаются в родные края. И там и тут цель повествования – показать рождение человека с личностным сознанием.

Отличие от «Жизнеописания Р.Ф. Учаева», для повествования Саюшкина характерна более заостренная социальная мотивировка в изображении событий и героев. И хотя нет ни четкого отражения причин бедственного положения крестьянства, ни ясных ориентиров в толковании добра и зла, но сам факт выхода на путь поиска лучшей доли намекает на эти причины и представляет его образ в предоктябрьские годы как предшественника литературных героев, с которых начиналось изображение «новых людей» нового времени.

Итак, сказовые формы литературного повествования отражают осознанное стремление к реализации принципов народности. В теоретических и историко-литературных концепциях мордовских филологов сложилось представление об авторах мордовской народной прозы начала XX века с элементами сказовости как о первопроходцах повествовательных жанров национальной литературы.

Литература

1. Мордовская история // Живая старина. – СПб., 1909. – Вып. II–III. – С. 166–174; Мордовская земля // Там же. С. 176–177.
2. *Алешкина С.А.* Формирование дооктябрьского историко-литературного процесса и ранних форм мордовской книжной словесности // Аспект–1990. Исследования по мордовской литературе. Труды, вып. 102. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991.
3. Документы и материалы по истории Мордовской АССР. В 4-х тт. – Саранск: Мордов. госиздат, 1939. Т. 3. Ч. 1.
4. *Шахматов А.А.* Мордовский этнографический сборник / А.А. Шахматов. – СПб., 1910. – 848 с.
5. *Цыбин И.А.* Предания: Оркино / И.А. Цыбин // Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. – СПб., 1910. – С. 25–56.
6. *Учаев Р.Ф.* Предания: Сухой Карбулак / Р.Ф. Учаев // Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. – СПб., 1910. – С. 1–24.

7. *Учаев Р.Ф.* Сухой Карбулак (Жизнеописание Р.Ф. Учаева) / Р.Ф. Учаев // Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. – СПб., 1910. – С. 636–642.

8. *Саюшкин В.С.* Оркино (Жизнеописание В.С. Саюшкина) / В.С. Саюшкин // Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. – СПб., 1910. – С. 621–630.

9. *Безбородов М.И.* Сочинения: драматический произведения, стиха повесть, стихотворения: 2 тома. 2-це томсь. = Сочинения: драматические произведения, повесть в стихах, стихотворения: В 2-х тт. Т. 2 / М.И. Безбородов. – Саранск, 1941. – 157 с.

10. *Раптанов Т.А.* Татю: повесть ды ёвтнемат = Татю: повесть и рассказы / Т.А. Раптанов. – Саранск, 1933. – 79 с.

11. *Кирдяшкин Т.А.* Кели Мокша: роман = Широкая Мокша: роман / Т.А. Кирдяшкин. – Саранск, 1953. – 298 с.

Осуществление динамической эквивалентности в переводах терминов Евангелия от Иоанна на языки мокша, русский и финский

Л. Лейриваара
(Хельсинки)

Как известно, Библия является книгой, переведенной на самое большое количество языков в мире. Положение Библии как святого текста и ее временная и часто культурная отдаленность от нас вызывают определенные трудности при переводе. К тому же терминология Библии обширна. Кроме религиозных терминов, там представлена терминология, относящаяся к торговой сфере, морскому и военному делу. Перевод терминологии является трудоемким делом, особенно когда осуществляется первый перевод библейского текста на определенный язык. Как, например, перевести термины морского дела на язык, говорящие на котором живут далеко от открытых морей?

В данном докладе мы рассмотрим некоторые центральные термины Нового Завета на примере Евангелия от Иоанна и перевод этих терминов на три языка: финский, русский и мокша-мордовский. Мой доклад основывается на моей научной работе, которую я выполняла в университете: *ДИНАМИЧНЫЙ ИЛИ НЕТ? Осуществление динамической эквивалентности в переводах терминов Евангелия от Иоанна на языки мокша, русский и финский (2006)*. В исследовании было рассмотрено пять терминов: *baptidzō, doksa, kharis, kyrios* и *sarks*, из которых здесь мы рассмотрим более подробно два: *baptidzō* и *kyrios*.

Сама тема исходит из моей работы в Институте Перевода Библии (ИПБ). Я работаю богословским редактором в группе переводчиков Нового Завета на мокша-мордовский язык с 1993 года. Как и другие группы, наша рабочая группа столкнулась со сложностью перевода некоторых терминов.

В качестве темы исследования я выбрала Евангелие от Иоанна, так как существует два перевода этого Евангелия на мокша-мордовский язык. Меня очень интересовало сравнение этих двух переводов. В качестве материала я использовала финскую Церковную Библию 1992 года, русский Синодальный перевод, а также два перевода Евангелия от Иоанна на мокша-мордовский язык: перевод Барсова 1893/1901 (в зависимости от источника) и перевод, осуществленный Институтом перевода Библии (ИПБ) 2003 года (далее в тексте используются сокращения названий переводов – ЦБ92, СинП, Барсов и ИПБ).

Рассмотрим переводы с точки зрения теории динамической эквивалентности Найды. Мой вопрос следующий: заметно ли влияние теории на эквиваленты терминов в переводах, осуществленных в разное время? Часть рассматриваемых мною переводов была сделана до появления теории Найды, из чего можно сделать вывод, что более поздние переводы должны быть более динамическими. Также можно предположить, что динамичность проявляется в изменении эквивалентов терминов в зависимости от контекста.

Но сначала несколько слов о теории динамического эквивалента и ее создателе. Известный американский лингвист Юджин А. Найда (род. 1914) уже с конца 1930 годов разными способами участвовал в работе по переводу Библии. На основании своего опыта он начал создавать теорию, которая помогла бы переводчикам на самые различные языки правильно передавать содержание Библии. В результате этого родилась теория динамической (а позже функциональной) эквивалентности, которая была представлена в книгах *Toward a Science of Translating* («Относительно науки перевода») (1964) и *The Theory and Practice of Translation* («Теория и практика перевода») (1969, вместе с Ч.П. Табером) (nidainstitute 1 и 2). Теория динамической эквивалентности подчеркивает превалирование значения содержания над формой: в переводе передача сообщения является более важной, чем соответствие форме. Язык перевода должен ощущаться как «свой», или он не должен коренным образом отличаться от текста, который дан на родном языке. Первоначальный стиль текста также хорошо было бы сохранить в переводе: поэзию передать поэзией, прозу – прозой, но на первом месте всегда должно стоять содержание.

Теория Найды подверглась критике; но его идеи тяготеют больше к практике и поэтому до сих пор актуальны и полезны в практической работе по переводу Библии. Он и сегодня развивает свою теорию, продолжая свой жизненный путь в качестве лингвиста. В 2000-х гг. он ездит по странам, читает в

университетах лекции и публикует труды, в том числе *Translation in Context* («Перевод в контексте») (2002).

В моем исследовании и данном докладе рассматривается только осуществление контекстуальной последовательности в изученных переводах. Контекстуальная последовательность, по мнению Найды (1969: 14), заключается в переводе отдельного слова по-разному в разных контекстах. Таким образом, содержание текста-источника передается правильно. У слов в разных языках разные семантические поля, и каждый язык сегментирует мир по-своему в соответствии с многоэтажной системой на общие и более конкретные наименования понятий*. Таким образом, сегментные системы языков, особенно со стороны общих наименований понятий, скорее всего не соответствуют друг другу. Тогда часто одно переводимое слово не соответствует во всех контекстах одному и тому же слову в языке, на который осуществляется перевод.

Далее я остановлюсь на некоторых моментах, на которые я обратила внимание во время исследования переводов терминологии. Рассмотрим термины последовательно. Значения терминов в языке-оригинале я смотрела в греческо-финском словаре Нового Завета с подстрочником Новум 5 (Novum 1982). В данном случае я рассматриваю термины: *baptidzō* 'крестить, утопить' и *kyrios* 'господин, хозяин, Господь' с их значениями.

baptidzō

В целом, термин *baptidzō* 'крестить, утопить' переводился максимально просто. Это неудивительно, так как уже до перевода Библии на родной язык появляются свои названия для церковных обрядов. И можно предположить, что при осуществлении всех четырех переводов уже сложилось устоявшееся выражение для понятия *крещения*. В исследуемой терминологии *baptidzō* по своему содержанию – самый понятный термин.

Переводы на мокшанский язык используют то же соответствие – *kstindams*. ИПБ использует также фреквентативную форму глагола, если крещение, например, обозначает часто повторяющееся действие. Барсов дважды, в стихах 1:25 и 1:28, дает синоним *лемдемс* («дать имя») для глагола *кстиндамс* («крестить»). Можно предположить, что использовались два выражения, и употребление обоих выражений в начале текста объясняет читателям, о чем идет речь.

* Например, в мокшанском языке нет конкретного понятия 'брат', а только выражения типа 'младший брат старшей сестры' и т.д. Таким образом, например, выражение 'братья Иисуса' перевести сложно. Наряду со словами из родного языка мы взяли в перевод и заимствованное из русского языка слово *брат*. В разговорном мокшанском языке слово *брат* существует уже давно, Барсов также использовал его в своих переводах.

ЦБ92 дает перевод термина *baptidzō* почти без исключений с помощью глагола *kastaa* (*крестить*). В исследованных переводах данный глагол передает самое близкое к языку-источнику значение 'промочить, утопить в жидкости'. В лютеранской традиции крещение проводится таким образом, что на голову крещаемого поливают воду, но полностью в воду его не опускают. Таким образом, большая часть финнов, скорее всего, понимает глагол 'крестить' в более ритуальном значении. В разговорном языке у данного слова есть и конкретное использование, соответствующее значению греческого термина, напр., в выражении *смочить булочку в кофе*. Разные значения глагола различаются с помощью падежа объекта.

В Библии крещение является действием, относящимся к раскаянию и покаянию; греческий термин ни в коей мере не содержит ничего, указывающего на крест. Все же во многих языках переводы термина основываются на слове *крест*. Скорее всего это явление восходит к знакам креста, относящимся часто к христианскому крещению как к действию, что можно увидеть как в русском, так и в двух мокшанских переводах: русский глагол *крестить* далее пришел в мокшанский язык как заимствование в адаптированной к языку форме: *кстиндамс*. Хотя русский и мокшанский термин указывают на крест и на знак креста, само действие, например, в православной церкви может иметь буквальное значение термина языка-основы: крещаемого опускают в крестильную воду.

kyrios

В соответствии с Novum 5 (Novum 1982: *kyrios*), термин обозначает в Новом Завете владельца собственности или человека, у которого есть какое-то звание. Термин выступает также в обращении в качестве почетного звания и используется в цитатах Ветхого Завета как перевод имени Бога. Также и Иисуса называют почетным именем *kyrios* 'Господь'*.

Барсов переводит *kyrios* четырьмя разными словами: *Азор/азор* 'Господь/господин', *Шкай* 'Бог', *Иисус* и *пара ломань* 'хороший человек'. В двух обращениях слово остается непереведенным. В обеих ситуациях объект обращения – обычный человек. Решение может считаться динамичным; возможно, во времена Барсова в мокшанском языке не использовались слова-обращения по отношению к равным себе.

В некоторых местах Барсов добавил к термину притяжательный суффикс. В тексте таких мест три (20:2, 20:25, 21:7). Например, стих 20:2, в котором Мария рассказывает Петру и Иоанну, что тело Иисуса унесли из гроба:

* Здесь, а также во всех цитатах Novum, прописная буква в слове Господь является выбором составителей Novum. В греческих рукописях весь текст написан одинаковыми по размеру буквами.

Текст оригинала: *Ēran ton kyrion ek tū mnēmeiū, kai ūk oidamen pū ethēkan auton.*

‘Унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его’.

Барсов: салазь Азьрънькенъ калмъста, афъльясодасаськъ, коза къшезь Сонь.

‘Унесли нашего Господа из гроба, и не знаем того, где спрятали Его’.

Добавление Барсовым притяжательного суффикса в переводе на мокшанский язык можно считать динамичным решением. Во всех случаях говорящие являются людьми, близкими Иисусу в достаточно волнительных ситуациях, и можно предположить, что притяжательный суффикс отражает здесь привязанности между Иисусом и его собеседником.

В ИПБ существует три варианта с разными формами: *азор/Азор, Иисус, пара ломань* ‘хороший человек’. Барсов (при обращении к Иисусу) использует звательный падеж, в то время как в ИПБ в обращениях часто присутствует притяжательный суффикс. Скорее всего, использование звательного падежа в мокшанском языке за последние сто лет уменьшилось.

Начинающие переводчики часто используют слова *theos* ‘Бог’ и *kyrios* ‘Господь’ довольно случайно: когда ‘Бог’, а когда ‘Господь’. При переводе ИПБ стремились сохранить значение термина *kyrios*, указывающего на власть и господство. Поэтому в качестве соответствия термина решили взять уже использованное Барсовым в его переводе мокшанское слово *azor*. Слово передаст значение господства, но за ним пока еще не закрепилось значения ‘Бог’.

Таким образом, как Барсов, так и ИПБ чаще всего переводят *kyrios* разными формами слова *азор*. Это может привести к мысли, что при выполнении перевода ИПБ слово *азор* уже укоренилось, как соответствие термину *kyrios*. Но все же не так: современные мордвины используют в речи заимствованное слово *господи* или выражение *шкабаваз* ‘бог, господь’ (валкс 1998: *шкабаваз*), которое приходит от слов *шкай* ‘бог’ и *наваз* ‘счастье’ (Н-Ф 1998: *шкабаваз*).

В синодальном переводе *kyrios* передается в основном тремя способами: *господин* – при обращении к обычному мужчине, *Господи* – при обращении к Иисусу или Богу и *Господь* – говоря об Иисусе. Дважды, например, в стихе 6:23, в качестве соответствия используется прилагательное *Господний*. В данном случае это может быть церковнославянское влияние, или, возможно, в подобных случаях прилагательное просто больше соответствует грамматике русского языка.

В стихах 4:15 и 4:19 повествуется о разговоре самарянской женщины с Иисусом. В синодальном переводе видно, что сначала женщина принимает Иисуса за обычного человека, но затем ее мнение меняется. Такое же ре-

шение принято в стихах 20:15 и 20:18 в ситуации, когда Мария Магдалена встречается воскресшего Иисуса и сначала не узнает Его. В языке-оригинале обращение в обоих случаях одинаковое - *kyrie*, так что перевод в Синодальной Библии в этом случае является динамическим. Примером может служить первое указанное место:

4:15, 19

Текст оригинала: ¹⁵*Legei pros auton hē gynē, Kyrie, dos moi tūto to hydōr, hina mē dipsō mēde erkhōmai enthade antlein...* ¹⁹*Legei autō hē gynē, Kyrie, theōrō hoti profētēs ei sy.* ¹⁵Женщина говорит Ему: Господи/господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходиться сюда черпать... ¹⁹Женщина говорит Ему: Господи/господин! вижу, что Ты пророк’.

СинП: ¹⁵Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходиться сюда черпать... ¹⁹Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк.

В ЦБ92 *kyrios* чаще всего переводится укоренившимся соответствием господин/Господь. Было удивительно отметить, что в ЦБ92 никак не различаются значения слова *kyrie* (‘хозяин, господин’, ‘Господь’), не принимаются в расчет заглавные и строчные буквы. У Найды (1969: 29) здесь было бы на что обратить внимание: значение заглавной буквы не передается слушателю, не видящему текста. И даже читающий текст человек не может отличить значения, если термин стоит в начале предложения. Таких терминов «Господь» в ЦБ92 было 25, что составляет половину всех случаев использования слова *kyrios*. Обычно читатель, знающий Библию, решает сам, в каком случае речь идет о человеке-господине и в каком – о Боге. Начинаящий читатель Библии, скорее всего, этого не поймет. В шести случаях (4:11,15,19,49; 5:7; 9:36) можно было бы сомневаться, приняли ли переводчики решение о толковании: это те стихи, в которых человек, обращающийся к Иисусу, не знает, с кем он имеет дело. Перенос слова *Господь* в начало предложения заставляет читателей самим принимать решение о толковании данного слова.

Какие выводы на основании этого материала можно сделать? По моему мнению, трудно показать достоверность влияния теории Найды при переводе данных терминов. Можно предположить, что в исследованном материале различия в динамичности соответствий переводов терминов в большей степени зависели от существования или отсутствия на момент перевода устоявшихся соответствий терминов. По моему мнению, это особенно видно в переводе Барсова, выполненном намного раньше возникновения теории Найды, но все же, с точки зрения изученных терминов, он является более динамичным, чем Синодальный перевод, который был текстом-источником. В вышеупомяну-

том переводе, скорее всего, заметно влияние церковнославянского перевода и на уровне терминов.

Хотя я сама работала над переводом ИПБ и знаю, что идеи Найды повлияли на мою работу, все же не могла бы конкретизировать, в каком месте изменение соответствия термина является следствием отсутствия устоявшегося термина, а в каком – влиянием Найды.

При сравнении между собой Синодальный перевод и финская Церковная Библия 1992 г. отвечали моим предварительным наблюдениям более четко, чем перевод Барсова по сравнению с переводом ИПБ, но и их различия не такие существенные, как я предполагала. При осуществлении переводов на оба языка термины уже использовались в этих языках, таким образом, с точки зрения языка не было необходимости в изменении терминов соответственно контексту.

Можно сделать окончательный вывод о том, что влияние теории Найды на переводы Библии скорее всего легче обнаружить, исследуя, например, переводы структуры предложений или идиом, чем отдельных терминов. Если всё же возникает стремление с этой точки зрения исследовать разные варианты соответствий терминов, необходимо особое внимание обратить на исключение других возможных причин в использовании вариантов.

Источник материалов

Leirivaara Linnea. *DYNAAMISUUTTA VAI EI? Dynaamisen ekvivalenssin toteutuminen Johanneksen evankeliumin termikäännöksissä mokšaksi, venäjäksi ja suomeksi*. 2006. Hum.kand.tutkielma. Joensuu, Joensuun yliopisto.

Evankeliumi Johanneksen mukaan. *Pyhä Raamattu*. 1992. Mikkeli, Suomen Piipäiseura.

Иоан-вельденьне Шкайстьнь Ёнь-куля. 1973. Е.В.І.

Иоаннонь коряс Евангелия. 2003. Минск, Библиянь ётафтома институтсь.

От Иоанна святое благовествование. *Библия*. Helsinki, Avainsanoma.

Newman, Barclay M.&Nida, Eugene A. 1980. *A Translator's Handbook on The Gospel of John*. New York, United Bible Societies.

Novum. 1982, suomalainen laitos 1984. *Uusi testamentti selityksin*. Osa 5: Kreikan-suomen sanakirja. Teologinen sanakirja. Hämeenlinna, Raamatun Tietokirja/Karisto.

Источники

H-F 1998: Herrala, Eeva & Feoktistov, Aleksandr. 1998. *Mokšalais-suomalainen sanakirja*. Turku, Turun yliopisto.

валкс 1998: *Мокшень-рузонь валкс – Мокшанско-русский словарь*. 1998. Серебренников et al. (Тоим.) Москва, Русский язык/ Дигора.

Nida, Eugene A.& Taber, Charles R. 1969. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden, Brill.

Novum. 1978, suomalainen laitos 1981. *Uusi testamentti selityksin*. Osa 2: Luuk-Joh. Vantaa, Raamatun Tietokirja/ RV-paino.

Источники из интернета

nidainstitute1 = <http://www.nidainstitute.org/vsItemDisplay.dsp&objectID=0920A817-28AA-4D6F-9B9F70012FE3A462&method=display>

nidainstitute2 = <http://www.nidainstitute.org/vsItemDisplay.dsp&objectID=C0778174-CF8D-4949-8AC5B837C01C844E&method=display>

Из истории перевода религиозной литературы с русского на якутский язык

А.А. Васильева
(Якутск)

История русско-якутского письменного перевода начинается с издания перевода молитвы «Отче наш», датированного 1705 г. [11, с. 480]. Текст был написан латинскими буквами и входил во 2-е издание отчета голландского ученого Николаса Витзена «Север и Восток Татарии», составленного на основе материалов его путешествия 1664–1667 гг. В дальнейшем этот же якутский перевод молитвы был перепечатан в первом научном труде о якутском языке, изданном О.Н. Бётлинггом в 1851 г. «О языке якутов» [1]. Признавая якутский перевод молитвы «Отче наш» точкой отсчета для всей дальнейшей истории письменных переводов на якутский язык, мы 24 февраля 2005 г. отметили его 300-летие Республиканской конференцией «Практика перевода в Республике Саха (Якутия): проблемы и перспективы», проведенной в рамках Дней родного языка и письменности.

Приведем текст молитвы с параллельным переводом на якутский язык:

Отче наш,	Айыбыт биһиэнэ
Иже еси на небесах!	МЭНЭ таҥара үрдүгэр,
да святится	килбэйэр
имя Твое,	аатыҥ эйиэнэ
да приидет	кэлиэҕэ
Царствие Твое	аатыҥ эйиэнэ
да будет воля Твоя,	буолуоҕа көнүлүн эйиэнэ
яко на небеси и на земли,	эмиз таҥараҕа и сиргэ
хлеб наш насущный	аспытын биһиэнин
даждь нам днесь	күннэтээҕини кулу
и остави нам долги наша	аны кэбис биһиэхэ изэспитин биһиэнин

якоже и мы оставляем	хайдах биһиги кэбиһэбит
должникам нашим	истээхтэрбитин биһиэнин
и не введи	киллэримэ
нас во искушение,	биһигини аньыыга
но избави нас от лукавого	быһаа биһигини абааһыттан
ибо Твое царство и сила	оол иһин эйиэхэ баар ыраахтаабы
и слава во веки.	күүстээх аатыҥ.
Аминь!	Бука кирдик!

Наблюдая язык первого переводного текста на якутском языке, можно отметить: 1) соблюден основной принцип первых переводов религиозных текстов – это дословный перевод, хотя в нем использованы привычные для якутов религиозные понятия (Айыы – як. божество, животворящая сила в значении «бог, Отче»; мэнэ таҥара – як. Вечное синее небо, Вселенная в значении «небеса»; абааһы – як. нечистая сила, демон в значении «лукавый»); 2) за 300 лет якутский язык не претерпел больших изменений, текст перевода понятен нашим современникам; 3) перевод мог быть сделан русским миссионером, в совершенстве владеющим якутским языком; использован прием уподобительного перевода (отче наш – айыыбыт биһиэнэ (букв.: наш творец); на небесах – мэнэ таҥара үрдүгэр (букв.: на поверхности вечного неба); избави нас от лукавого – быһаа биһигини абааһыттан (букв.: спаси нас от демона), а также прием толкования (объяснительный перевод): хлеб насущный – аспыт (букв.: еда наша); аминь – бука кирдик (букв.: истинно верно).

Кроме перевода «Отче наш», к первым переводам относятся «Символ веры» (кон. XVIII в.) и первая дошедшая до наших дней полноценная церковная книга на якутском языке «Молитвы. Символ веры и заповеди божьи (начатки вероучения)», изданная в 1812 г. в Иркутске при содействии епископа Иркутского Вениамина I [5, с. 105]. С того момента, можно сказать, началась целенаправленная работа миссионеров Православной церкви по переводу церковных книг на якутский язык, что способствовало возникновению якутской письменности, а потому изучению переводных текстов церковных книг обращалось некоторое внимание и в советское время [см.: 3; 8; 12; 13].

Изучая процессы зарождения и становления якутского литературного языка, академик П.А. Слепцов уделяет внимание и истории якутской миссионерской письменности, выделяя в ней два этапа: первый – с 1812 г. до начала 1890-х гг.; второй – с 1890-х гг. до Великой Октябрьской революции [12, с. 16], при этом он отмечает, что перевод богослужбных книг стал улучшаться с 1870-х гг., когда к этой деятельности были привлечены студенты Казанского университета, носители якутского языка [11, с. 483]. Вот почему дореволюционную историю переводов богослужбных книг на якутский язык мы можем разделить на два больших периода: а) с 1705 г. по 60-е гг. XIX в., когда

переводом занимались в основном русские миссионеры, то есть не было объективных условий для создания качественных переводов; б) с 60-х гг. XIX в. до Октябрьской революции, когда появляется и распространяется якутская письменность, основанная на достижениях лингвистики тех лет, на участии самих якутов в переводах, на целенаправленном подходе к организации переводческой деятельности.

Известно, что всего миссионерами было издано на якутском языке свыше 100 книг, подавляющее большинство которых составляли русско-якутские переводы: «Сокращенный катехизис для юношества» (1-ое изд. 1819, Иркутск; 2-ое изд. 1821, Иркутск; 3-е изд. 1844, С-Петербург), «Книга Бытия» (М., 1858), «Часослов и псалтырь» (М., 1858), «Евангелие» (М., 1858), «Деяния святых апостолов» (М., 1858), «Божественная литургия Иоанна Златоуста и требник» (М., 1858), «Указание пути в царство небесное и поучения» (М., 1858), «Краткая Священная история» (Якутск, 1866), «Канонник» (Казань, 1883), «Почтение о православной христианской вере» (Казань, 1891), «Букварь для якутов» (Изд. Православного миссионерского общества, Казань, 1895) и др. [3, с. 16]. Научный сотрудник Национальной библиотеки Республики Саха Е.П. Гуляева приводит список из 85 наименований богослужбных книг, изданных на якутском языке с 1819 по 1914 год [4, с. 35–39]. В 1861 г. по настоянию Иннокентия Преосвященного в Якутске была открыта первая типография, и в следующем году ей было разрешено издание книг духовного содержания на якутском языке, тогда же был создан цензурный комитет для печатания священных и богослужбных книг на якутском языке. Первой продукцией его явилось первое издание «Краткой Священной истории с русским и якутским текстом», вышедшее в 1866 г. [4, с. 28].

Поначалу переводчики церковных книг приспособляли церковнославянский и русский алфавиты для обозначения якутских звуков. Тексты переводов характеризовались «сугубым буквализмом и потому сплошь и рядом невразумительным слогом, бедностью лексики, непоследовательностью, недостаточной выдержанностью орфографии» [12, с. 16]. Такое состояние миссионерских переводов проф. П.А. Слепцов объясняет «отсутствием какого бы то ни было переводческого опыта, а также навыков и традиций письменной литературы на якутском языке. Кроме того, консервативные церковники поставили во главу угла переводов абсолютно буквальное переложение на якутский язык канонических «священных писаний», старательно следуя букве подлинников. Такому впечатлению о качестве якутских текстов в значительной мере способствовала и сама система письма, разработанная миссионерами и действовавшая на протяжении всего первого этапа» [12, с. 16–17].

В том же исследовании П.А. Слепцов отмечает, что не все переводы церковных книг нач. XIX в. были столь низкого качества и что в некоторых пере-

водах, в частности, в «Сокращенном катехизисе для обучения юношества православному закону христианскому...», переведенном иереем Г.Я. Поповым и изданном в Иркутске в 1819 г., «...текст в целом понятен, хотя из-за большого количества опечаток, слитных написаний, отсутствия долгот, дифтонгов и скудости знаков препинания отдельные слова сильно искажены. Перевод, буквально следующий оригиналу, в своих лучших частях довольно точен и даже выразителен» [12, с. 18].

Второй период миссионерских переводов характеризуется усилением организации переводческой деятельности Церкви. В 1852 г. Якутия была присоединена к Камчатской епархии, и вскоре резиденция архиепископа переехала из Аляски в Якутск. Руководство епархией возглавлял энергичнейший деятель церкви – архиепископ Иннокентий Вениаминов (Попов), который «как опытный миссионер, понимал, что христианство может быстрее распространяться только при условии, если оно будет пропагандировано на родном языке» [8, с. 291]. Исходя из такого понимания, в 1853–57 гг. в Якутске работала Комиссия по переводу церковных книг на якутский язык, во главе которой стоял протоиерей Дмитриан Хитров [8, с. 292]. Также известно, что по инициативе Д. Хитрова с 1870-х гг. началась переработка старых и осуществление новых переводов церковных книг на якутский язык. В 80-е годы церковные книги на якутском языке издавались в Казани, где в их подготовке к изданию участвовали блестящий тюрколог и арабист Н.И. Ильминский, постоянный член Казанской переводческой комиссии, а также проф. Н.Ф. Катанов. По предложению этих профессоров к переводческой работе были привлечены и образованные якуты А.И. Кондаков, И.В. Попов, студент Якутской духовной семинарии Д.А. Кочнев, К.А. Кочнев, московский семинарист Н. Нифонтов, студент Московского университета А. Дьяконов, студент Казанской учительской семинарии Ф. Сивцев, студент Казанской духовной академии А. Оконешников (иеромонах Алексей), С. Лебедев, Н. Москвин и др. [см.: 11, с. 484; 2, с. 114], которые входили в Комиссию переводчиков религиозных книг на инородческие языки при братстве св. Гурия [5, с. 108] и подготовили к изданию 22 книги. Результатом их деятельности было заметное повышение качества переводов, а лучшие переводные тексты начнут включать в учебные хрестоматии для церковно-приходских школ Якутии [11, с. 484].

Кроме того, к концу второго этапа русско-якутского перевода церковных книг появился исследовательский интерес к ранним переводам – в периодическом издании «Якутские епархиальные ведомости» (1898, № 22; 1899, № 3; 1900, № 24; 1904, № 1) печатались статьи о религиозной переводной литературе, содержащие оценку качества таких переводов. В этих публикациях отражалась деятельность второй переводческой комиссии – Церковно-миссионерской переводческой комиссии для перевода на якутский, тунгус-

ский, юкагирский, чукотский и др. языки духовно-нравственных сочинений и поучений, которая начала работать с 1899 г. по инициативе Преосвященного Никанора, епископа Якутского [7, с. 126]. В состав комиссии входили и бывшие члены Казанской комиссии – С. Попов, Ф. Сивцев, Н. Нифонтов, С. Лебедев, Н. Москвин [2, с. 115].

Таким образом, второй этап развития миссионерской деятельности и русско-якутского письменного перевода характеризуется заметным улучшением качества перевода, что было следствием усиления научного интереса к якутскому языку со стороны Российской Академии наук в лице О.Н. Бетлингера и других востоковедов, а также организованной деятельности миссионеров по переводу религиозной литературы.

Распад Советского государства привел к новому этапу в истории перевода религиозной литературы на якутский язык. В новейшее время на якутский язык переведены и изданы: «Святое Евангелие» (1998), «Иисус Христос олоҕо» («Жизнь Иисуса Христа», 1994), «Үөрүүлээх илдьит» («Благая весть», 2000), «Саҥа Кэс тыл» («Новый Завет», 2004) [6, с. 10].

Появлению этих изданий во многом способствовал Институт перевода Библии, привлечший к работе лучших переводчиков республики. Так, в проекте, который длился более 10 лет, участвовали такие видные литераторы, как народный писатель Якутии Д.К. Сивцев – Суорун Омоллоон, профессиональные переводчики Аита Шапошникова и Мария Алексеева, которая перевела «самое важное, что есть в Священном Писании – четыре Евангелия и деяния Святых Апостолов» [14, с. 78]. В предисловии к первому изданию полного перевода Нового Завета (2004), которое повторено и в издании 2008 года, с благодарностью упомянуты имена создателей нового полного перевода: Мария Алексеева, Аита Шапошникова, Светлана Егорова-Джонстон, Валерий Бурцев, богословский редактор и переводчик Саргылана Леонтьева, филологический редактор Николай Ефремов, а также консультант, доктор Дэвид Джон Кларк [9, с. 8]. Кроме работы над литературным редактированием перевода Нового Завета, Суорун Омоллоон перевел «Песнь песней», рассказ «Руфь» и разные псалмы. В 2006 г. они были включены в 11-й том полного собрания его сочинений и трудов, приуроченного к 100-летию юбилею старейшины якутской литературы [9]. В отличие от первых двух периодов, переводы последних лет выполнены профессионалами художественного слова, с учетом их огромного опыта перевода на разные языки.

Таким образом, изучая историю перевода религиозной литературы на якутский язык, приходим к следующим выводам:

- 1) в истории перевода религиозной литературы выделяется 3 периода:
 - а) с 1705 г. до 1860-х гг.;
 - б) с 1860-х гг. до Великой Октябрьской революции;
 - в) с 1990-х гг. по настоящее время;

2) первый период характеризуется отсутствием объективных условий для качественного перевода: отсутствием якутской письменности; неразработанностью православной терминологии на якутском языке; недостаточным уровнем владения языком перевода;

3) второй период отличается тем, что якутский язык уже достаточно разработан в научном отношении; появились церковнослужители из числа самих якутов, способные более качественно перевести литературу на родной язык; появились специализированные комитеты;

4) для третьего периода характерны такие явления, как поддержка перевода религиозной литературы на якутский язык международными организациями, использование научных достижений в области теории и практики перевода;

5) организация переводческой деятельности в дореволюционный период силами служителей Русской Православной миссии имеет огромное культурно-историческое значение для якутского народа: перевод религиозной литературы стимулировал появление якутской письменности, создание первых учебников и организацию книгопечатания в г. Якутске; открытие церковно-приходских школ дало возможность якутским детям получать начальное образование; привлечение способной якутской молодежи к переводу религиозной литературы способствовало не только улучшению качества переводов; возможно, работа в сотрудничестве с ведущими тюркологами XIX века давала студентам богатый языковой материал для будущих научных изысканий.

Литература

1. Бётлингк О.Н. О языке якутов / Пер. с нем. В.И.Рассадин. – Новосибирск: Наука, 1989.

2. Винокуров П.В. Казанская переводческая комиссия // На службе Богу и якутскому народу: Материалы православных конференций. – Якутск, 2006. – С. 112–117.

3. Грамматика современного якутского литературного языка. Ч. I. Фонетика и морфология. – М.: Наука, 1982.

4. Гуляева Е.П. Малоизвестные страницы истории якутской книги дооктябрьского периода // Книжная культура Республики Саха (Якутия): Сб. науч. тр. / ГПНТБ СО РАН. – Новосибирск, 1993. – С. 22–43.

5. Гуляева Е.П. Панорама издательской деятельности русской православной миссии в Якутии (1812–1916 гг.) // На службе Богу и якутскому народу: Материалы православных конференций. – Якутск, 2006. – С. 103–109.

6. Петрова Т.И. Тылбаас уопсай теорията (на як. яз.: Общая теория перевода): Пособие для студентов. – Якутск: Изд-во Якутского госуниверситета, 2007.

7. Попов Г.А. Сочинения. Том I. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / Сост. и отв. ред. Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск: ЯГУ, ИГИ АН РС(Я), 2005.

8. Попов П.В. Краткая история развития якутского письма // Харитонов Л.Н. Современный якутский язык. Фонетика и морфология. – Якутск: ЯКГИЗ, 1947. – С. 279–306.

9. Саҥа Кэс Тыл (на як.яз.: Новый Завет). – М.: Институт перевода Библии, 2008.

10. Сивцев Д.К. – Суорун Омоллоон. Полное собрание сочинений и трудов в 14 томах. Том 1. Сочинения. – Якутск: ИД «Якутия», 2006.

11. Слепцов П.А. Сахалы тылбаас (ааспытты анаары, билиннитэ, сорукутар) (на як. яз.: Перевод на якутский язык: прошлое, настоящее, перспективы) // Ступени и проблемы якутского языкознания (сб. науч. ст.) / Отв ред. Н.И. Иванова. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2008. – С. 480–495.

12. Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Истоки, становление норм. – Новосибирск: Наука (СО), 1986.

13. Убрятова Е.И. Очерк изучения якутского языка. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1945.

14. Шапошникова А.Е. Живой отклик в переводе // «Полярная звезда». – 2003. – № 1. – С. 76–79.

Отзывы коллег

Есть народы, есть нации. Только имея своих лидеров, народ может стать нацией, способной иметь свое будущее. Народы, не имеющие своих лидеров, не имеют и будущего. За эти дни я и другие мои коллеги поняли, что М.Г. Атаманов является истинным лидером удмуртского народа. Ему верит, его ценит, возлагает свою надежду простой удмуртский народ.

Разрешите, пожалуйста, сердечно поблагодарить Анатолия Васильевича, целый коллектив Центра за великолепное мероприятие, которым, по моему глубокому убеждению, достойно отметили юбилей Михаила Атаманова.

До новой встречи в Ижевске.

Силард Тот (Венгрия)

Являясь директором Института перевода Библии в Стокгольме (Швеция), я уже побывал во многих уголках России, СНГ и других странах мира. Но такой теплой встречи, как в Удмуртии, я нигде не видел: здесь все и везде, всегда поют, танцуют, веселятся. На душе людей праздник, на лицах – улыбка. Народ любит отца Михаила – ученого, переводчика Библии. Об этом мы знали и раньше, а сейчас увидели своими глазами, как удмуртский народ тянется к нему.

Было приятно познакомиться с Вами. Спасибо Вам и всему оргкомитету за хорошую и замечательную конференцию. Я вчера благополучно приехал домой.

С наилучшими пожеланиями.

Бранислав Кальчевич,
директор Института перевода Библии (Стокгольм, Швеция)

Я просто поражена красотой удмуртских песен, танцами и самим доброжелательным народом. Я сама удмуртка, но родилась в Казахстане. Теперь буду собирать наши изумительной красоты песни и других удмуртов Казахстана буду учить пению наших песен.

Хочу выразить свою благодарность за организацию конференции! Все было на высоком уровне. Для себя узнала много нового и интересного, познакомилась с интересными людьми. Моя поездка тоже удалась. Надеюсь, что будет желание приехать еще раз.

Т.В. Кошман (г. Астана, Казахстан)

Мои впечатления о Международной конференции

Если бы я не смогла приехать в Удмуртию на конференцию, то это была бы непоправимая потеря для меня. Во-первых, я получила великую радость от участия на конференции. Речи, выступления ученых, их мысли, предложения, дискуссии, презентация книги, свидетелями которых мы были, обогатили всех нас. С точки зрения развития науки, культуры, религии данная Международная конференция была чрезвычайно богатой, насыщенной, очень полезной. То, что мы видели, слышали, пережили, испытали, живет во мне до сего дня как радостное Божие озарение. Я от души, от чистого сердца благодарю Господа Бога за то, что Его Слово живет в душе удмуртского народа, озаряет его жизнь. Я нахожусь в великой радости за одаренный удмуртский народ – за наших финно-угорских родственников. Жизнь среди Вас и с Вами приносит огромную радость и благодарность Богу.

Конференция, посвященная 65-летию отца Михаила Атаманова, собрала воедино российских и зарубежных ученых, деятелей науки и культуры, религиозных деятелей христианских церквей. Мы вместе радовались тому, что отец Михаил – одаренный ученый, писатель, переводчик Библии, просветитель удмуртского народа. Он стал еще ближе нам за то, что он глубоко и искренне любит родной язык, родной удмуртский народ. Это является воодушевляющим примером для всех нас. Любовь к своему народу о. Михаила проявлялась во все дни работы конференции. Что еще очень важно, народ на его любовь отвечает еще большей ответной любовью, глубокой благодарностью к Богу и к о. Михаилу. В словах народа, выступлениях ученых, деятелей культуры эта любовь и глубокое уважение к его деятельности было видно каждому присутствующему на всех мероприятиях. Воспоминаю о. Михаила и приходит на мысль жизнь и дела ветхозаветного Мардохея, который «искал добра народу своему и говорил во благо всего племени своего» (Есфирь 10:3). Подобно ему и о. Михаил в наши дни старается делать добрые дела для своего родного удмуртского народа во славу Божию.

Сердечно благодарю всех организаторов великолепной, незабываемой конференции, а о. Михаилу желаю многая и благая лета.

14 декабря 2010, г. Хельсинки

Анита Лааксо,
директор Института перевода Библии из Хельсинки (Финляндия)

Конференция прошла великолепно, она явилась национальным праздником Удмуртии и всего финно-угорского мира, где соединились наука и религия, ученые и простые люди, удмурты и другие народы. Помимо научных сотрудников, на ее открытие пришли благодарные переводчикам Библии – удмуртские христиане. Многие были в национальных платях. В перерывах

между заседаниями ученых люди пели, плясали, веселились. Выступали известные ученые по важным научным проблемам, а в конце дня дали концерты известные ансамбли «Италмас», «Тюрагай». Мы поняли, как народ ценит ученого, просветителя, переводчика Библии отца Михаила Атаманова. У этого народа, умеющего ценить своих достойных сынов, есть будущее. Совершенно не забываем и третий день – экскурсия в г. Елабугу и на родину о. Михаила – в Вуж Эгру Граховского района, встреча на удмуртско-татарской границе. Огромное спасибо организаторам Международной конференции. Храни Вас Господь! Многая Вам лета!

Марья Картано,

богословский редактор Института перевода Библии из Хельсинки
(Финляндия)

Большое спасибо организаторам за незабываемые дни 25–27 ноября в Удмуртии. Безмерно рад за М.Г. Атаманова за в высшей степени достойное этого человека проведение юбилейного мероприятия.

С уважением и благодарностью

В.А. Березин (Ганновер, Германия)

Дорогой Михаил Гаврилович!

Горячо и сердечно поздравляем тебя со славным 65-летием!

Всещедрый Господь наш по великой Своей милости ниспослал тебе множество различных благодатных дарований – «тантов». И ты, не покладая рук, в течение многих лет с чувством глубокой ответственности перед Господом и перед людьми не только сохранял эти способности, но и «умножал» их. Отсюда – и ученая степень доктора филологических наук, и авторство выдающегося эпоса удмуртского народа «Тангыра», и множество книг, публикаций, выступлений, проникнутых пафосом гражданственности. А венцом твоей многолетней подвижнической деятельности по праву следует назвать перевод на удмуртский язык Нового Завета Библии и продолжение работы над Ветхим Заветом.

Даже простой перечень названных свершений убеждает, сколь огромна и значима проделанная тобой работа, впитавшая в себя Божии заветы.

Многая лета тебе, дорогой Михаил Гаврилович, духовного горения, крепости духа, успехов в твоих делах и деяниях на радость всем нам, твоим братьям и сестрам, и пусть Божие Благословение всегда будет с тобой.

По поручению мордовских переводчиков Библии и от себя лично

С уважением, любовью и благодарностью

Генрих Девяткин

Резолюция

Международной научной конференции «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия», посвященной 65-летию доктора филологических наук, ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра», переводчика Библии на удмуртский язык, члена Союза писателей России Атаманова Михаила Гавриловича (25–27 ноября 2010 г., г. Ижевск)

В работе Международной научной конференции приняли участие как зарубежные ученые из Венгрии, Финляндии, США, Эстонии, Германии, Швеции, Казахстана, так и российские исследователи. Выражая признательность организаторам, участники ее конференции высоко оценивают научный и организационный уровень состоявшихся заседаний.

Конференция подтвердила высокую значимость многолетней научно-исследовательской, литературной, переводческой и просветительской работы М.Г. Атаманова, его значительный вклад в исследование истории, этнографии и языкознания удмуртского народа.

Труды М.Г. Атаманова позволили значительно углубить и систематизировать научные знания в области изучения генезиса удмуртского народа как неотъемлемой части мирового финно-угорского сообщества и нашли отражение в его фундаментальном исследовании «Происхождение удмуртского народа» (Ижевск, 2010).

Широкую известность приобрел собранный и обработанный М.Г. Атамановым удмуртский эпос «Тангыра», ставший одним из литературных источников исследования особенностей истории и самосознания удмуртов.

Благодаря подвижнической миссионерской деятельности М.Г. Атаманова удмурты получили возможность изучать священные тексты христианской религии на родном языке.

Участники конференции отмечают гражданскую позицию М.Г. Атаманова, которую он занимает, проводя большую общественную работу, защищая интересы своего народа, развивая его язык и культуру.

Отмечая роль М.Г. Атаманова в научной, литературно-переводческой и общественной деятельности, участники конференции считают необходимым предложить

научной общественности:

– продолжить комплексные исследования в области генетики, антропологии, материальной и духовной культуры, конфессиональных проблем, современного состояния и перспектив этногенеза финно-угорских народов;

– исследовать процессы глобализации с позиций потенциального ресурса развития удмуртского этноса;

– способствовать духовной консолидации удмуртского народа, занимать активную гражданскую позицию при формировании органов государственной власти и местного самоуправления;

– участвовать в независимой экспертизе проектов нормативно-правовых актов, вносимых на рассмотрение органов государственной власти и местного самоуправления;

– разработать на удмуртском языке учебные курсы лекций для всех категорий учащихся по истории, праву, философии и социологии с использованием научных достижений доктора филологических наук М.Г. Атаманова;

– содействовать сохранению и развитию народных традиций, новых форм фольклорного движения;

– продолжить комплексное изучение удмуртской деревни – хранителя материальной и духовной культуры удмуртов, с целью прогнозирования перспектив ее развития;

– провести внеочередной съезд Ассоциации финно-угорских народов, посвященный XX-летию финно-угорского движения России, в столице Удмуртской Республики г. Ижевске в 2012 г.;

органам государственной власти и местного самоуправления Удмуртии:

– принимать меры для использования удмуртского языка в качестве языка делопроизводства в органах государственной власти и местного самоуправления;

– формировать базу нормативно-правовых актов Удмуртской Республики на удмуртском языке;

– способствовать проведению внеочередного съезда Ассоциации финно-угорских народов, посвященного XX-летию финно-угорского движения России, в столице Удмуртской Республики г. Ижевске в 2012 г.

Удмуртская Республика, г. Ижевск
26 ноября 2010 г.

Сведения об авторах

Аксёнова Ольга Петровна, к.ф.н., с.н.с сектора истории и культуры коми-пермяцкого народа ПНЦ УрО РАН.

Аксёнова Татьяна Викторовна, к.и.н., научный сотрудник, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Атаманов Михаил Гаврилович, священнослужитель РПЦ (МП), доктор филологических наук, ведущий науч. сотр. Института истории и культуры народов Приуралья при УдГУ.

Баранова Ольга Геннадьевна, студентка 3 курса, ГОУ ВПО «УдГУ».

Баязитова Флера Саитовна, д.ф.н., в.н.с., Институт языка, литературы и искусства АН РТ им. Г. Ибрагимова.

Березин Виктор Афанасьевич, краевед.

Богданова Светлана Ивановна, студентка 5 курса, ГОУ ВПО «Глазовский Государственный педагогический институт им. В.Г. Короленко».

Булычева Елена Александровна, ст. преподаватель, ГОУ ВПО «УдГУ».

Бусыгина Людмила Васильевна, к.ф.н., с.н.с., ГОУ ВПО «УдГУ».

Васильева Акулина Александровна, к.ф.н., Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Амосова.

Вахитов Семён Сергеевич, учитель русского языка и литературы, краеведения, МОУ «Старосальинская школа», Киясовский район.

Вахрушев Александр Алексеевич, к.ф.н., доцент, ГОУ ВПО «УдГУ».

Вильгельм Рикки, Global Hope Services, студент русского и удмуртского языков «Санта Лингва» (Техас, США).

Денисов Виктор Николаевич, к.ф.н., научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, координатор международного проекта по сохранению звуковых архивов.

Дмитриева Татьяна Владимировна, студентка 3 курса, ГОУ ВПО «УдГУ».

Ермакова Анастасия Николаевна, студентка, Филиал ГОУ ВПО «УдГУ».

Ермолаева Нина Георгиевна, заслуженный журналист Удмуртской Республики

Жидких Майя Григорьевна, лаборант кафедры русского языка, Пермский государственный педагогический университет.

Зайцева Нина Григорьевна, д.ф.н., Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Зайцева Татьяна Ивановна, к.ф.н., доцент, ГОУ ВПО «УдГУ».

Закиев Мирфатых Закиевич, д.ф.н., академик, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова.

Закиев Рустам Мирфатыхович, к.и.н., Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова.

Зеленина Тамара Ивановна, д.ф.н., профессор, директор Института иностранных языков и литературы ГОУ ВПО «УдГУ».

Зубов Игорь Васильевич, к.ф.н., доцент, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Иванова Галина Софроновна, к.ф.н., профессор, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва.

Измайлова Анна Сергеевна, д.ф.н., профессор, ГОУ ВПО «УдГУ».

Ильинский Сергей Игоревич, к.и.н., с.н.с. ГОУ ВПО «УдГУ», зам. нач. отдела Администрации Президента и Правительства УР.

Кальчевич Бранислав, директор Института перевода Библии (г. Стокгольм, Швеция).

Камитова Алевтина Васильевна, к.ф.н., Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.

Кандрин Ирина Алексеевна, докторант, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Каракулов Борис Иванович, к.ф.н., доцент, ГОУ ВПО «Глазовский государственный педагогический институт им. В.Г. Короленко».

Каракулова Маргарита Кондратьевна, к.ф.н., доцент, ГОУ ВПО «Глазовский государственный педагогический институт им. В.Г. Короленко».

Карпова Людмила Леонидовна, д.философии, доцент, ГОУ ВПО «УдГУ».

Картано Марья, богословский редактор, Институт перевода Библии (г. Хельсинки, Финляндия).

Кевбрин Борис Федорович, д.филос.н., профессор, заслуженный деятель науки Республики Мордовии, ректор Саранского института потребительской кооперации.

Кляшев Александр Николаевич, м.н.с., Институт этнологических исследований Уфимского научного центра РАН.

Кошман Татьяна Васильевна, старший преподаватель, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева.

Кукушкина Нина Филипповна, соискатель, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва.

Латышева Вера Алексеевна, д.ф.н., профессор, Сыктывкарский государственный университет.

Левина Наталья Николаевна, к.ф.н., доцент, ГОУ ВПО «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».

Леириваара Линнеа, Институт перевода Библии (г. Хельсинки, Финляндия).

Лобанова Алевтина Степановна, к.ф.н., доцент, Пермский государственный педагогический университет.

Люкина Надежда Михайловна, к.филол.н., ГОУ ВПО «Глазовский педагогический институт им. В.Г. Короленко».

Максимов Сергей Анатольевич, к.ф.н., с.н.с. Лаборатории лингвистического картографирования и исторической лексикологии ГОУ ВПО «УдГУ».

Мальцева Надежда Александровна, к.пед.н., с.н.с., сектор истории и культуры коми-пермяцкого народа Пермского НЦ УрО РАН.

Мельникова Ольга Михайловна, д.и.н., профессор, ГОУ ВПО «УдГУ».

Мерзлякова Галина Витальевна, д.и.н., профессор, ГОУ ВПО «УдГУ».

Морозов Валерий Иванович, к.мед.н., ГОУ ВПО «УдГУ», председатель Удмуртского регионального отделения Общества православных врачей России.

Мосалева Галина Владимировна, д.ф.н., профессор, ГОУ ВПО «УдГУ».

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна, к.полит.н., научный сотрудник, Институт этнологических исследований Уфимского научного центра РАН.

Насибуллин Риф Шакрисламович, д.ф.н., ГОУ ВПО «УдГУ».

Некрасова Галина Александровна, к.ф.н., доцент, Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН.

Никифорова Ольга Петровна, к.пед.н., доцент, ГОУ ВПО «Глазовский государственный педагогический институт им. В.Г. Короленко».

Никонова Людмила Ивановна, д.и.н., профессор.

Николина Екатерина Владимировна, ст. преподаватель, Филиал ГОУ ВПО «УдГУ».

Орлова Александра Ивановна, к.ф.н., профессор, ГОУ ВПО «УдГУ».

Охотина Татьяна Николаевна, с.н.с., Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Павлова Ирина Георгиевна, зам. директора, МОУ СОШ Кукморского муниципального района.

Павлова Марина Алевтиновна, ученица 9 кл.; МОУ СОШ Кукморского муниципального района.

Рогачев Владимир Ильич, д.ф.н., профессор, Мордовский государственный педагогический институт им. М.Е. Евсевьева.

Романова Марина Николаевна, соискатель, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Семёнов Юрий Валерианович, к.филос.н., доцент, ГОУ ВПО «УдГУ».

Старкова Галина Ивановна, к.ф.н., ГОУ ВПО «УдГУ».

Трусова Екатерина Геннадьевна, студентка 3 курса, ГОУ ВПО «УдГУ».

Утева Любовь Валерьевна, ассистент, Пермский государственный педагогический университет.

Ушакова Елена Мурмановна, директор ГУ «Центр документации новейшей истории Удмуртской Республики».

Фадеева Мария Михайловна, м.н.с., Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Фраерсон Росс, Global Hope Services, студент русского и удмуртского языков «Санта Лингва» (Техас, США).

Хайбуллина Гульчачак Халитовна, аспирант, Институт языка, литературы и искусства АН РТ им. Г. Ибрагимова.

Хакимов Эдуард Рафаилович, к.псих.н., ГОУ ВПО «УдГУ».

Хакимова Василя Харисовна, преподаватель высшей категории Удмуртского республиканского социально-педагогического колледжа.

Хасанова Зифа Фаритовна, м.н.с. отдела этнологии Института этнологических исследований Уфимского научного центра РАН (ИЭИ УНЦ РАН).

Цыпанов Евгений Александрович, д.ф.н., Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН.

Чагин Георгий Николаевич, д.и.н., профессор, Пермский государственный университет.

Чиркова Екатерина Юрьевна, докторант Тартуского университета.

Чураков Владимир Сергеевич, к.и.н., с.н.с., Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.

Чуракова Екатерина Алексеевна, аспирант УИИЯЛ УрО РАН.

Чушьялова Анастасия Павловна, м.н.с., Институт языкознания РАН.

Шевцова Анна Александровна, к.и.н., научный сотрудник, Центр международных образовательных программ Московского института открытого образования.

Шеянова Ирина Ивановна, к.ф.н., доцент, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

Широбоков Олег Леонидович, гл. специалист отдела научно-справочного аппарата, ГУ «Центр документации новейшей истории Удмуртской Республики.

Широглазова Наталья Сергеевна, к.ф.н., ГОУ ВПО «УдГУ».

Шляхова Светлана Сергеевна, д.ф.н., профессор, Пермский государственный педагогический университет.

Шуляев Алексей Дмитриевич, фольклорист, заслуженный деятель культуры Республики Мордовия, член Союза писателей России.

Шушакова Галина Николаевна, к.ф.н., доцент, ГОУ ВПО «УдГУ».

Содержание

М.Г. АТАМАНОВ.....	3
<i>Мерзлякова Г.В.</i> Вступительное слово	5
Поздравления.....	9
ЭТНОГРАФИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ.....	17
<i>Атаманов М.Г.</i> В союзе археологии и лингвистики: топонимические сведения в решении проблемы этногенеза удмуртов	17
<i>Мельникова О.М.</i> Пастыри о пастве: археологические свидетельства на страницах «Вятских епархиальных ведомостей»	34
<i>Кошман Т.В.</i> Удмурты в Казахстане	41
<i>Чагин Г.Н.</i> Удмурты в составе населения Сылвенско-Иренского поречья во вт. пол. XVII – нач. XVIII века	44
<i>Чиркова Е.Ю.</i> Чертово дерево как сакральный объект северных удмуртов	49
<i>Ермакова А.Н., Никулина Е.В.</i> Приметы коми-пермяков в трудах финского исследователя Тойво Эмиль Утилы	54
<i>Чуракова Е.А.</i> Религия и этническая культура удмуртов на рубеже XX–XXI вв.	56
<i>Романова М.Н.</i> Материальная культура и этнические процессы: хозяйственно-бытовые постройки мордвы	61
<i>Кандрина И.А.</i> О современных этнических процессах в финно-угорском мире: традиционная система жизнеобеспечения народов Республики Мордовия	65
<i>Никонова Л.И., Охотина Т.Н., Фадеева М.М., Акёнова Т.В.</i> Современные этнические процессы финно-угорских народов на примере мордвы Урала: результаты этнографической экспедиции 2010 г.	76
<i>Хакимов Э.Р., Трусова Е.Г.</i> Отношение жителей Удмуртской Республики к вопросам русско-удмуртского билингвизма	86
<i>Хасанова З.Ф.</i> Традиционные способы заготовки сена у горнолесных башкир в XX в.	91
ЯЗЫКОЗНАНИЕ	96
<i>Карпова Л.Л.</i> Удмурт литература кыллэн но вераськетъёслэн кусыпъёссы (М.Г. Атаманов протодиако́нэн берыктэм Евангелиосъя).....	96
<i>Зеленина Т.И.</i> Интернациональные маркеры в русском и удмуртском языках (в контексте европейских языков)	103
<i>Насибуллин Р.Ш.</i> Власть тьмы и власть света	108
<i>Иванова Г.С., Кукушкина Н.Ф.</i> Звуковые соответствия мокшанскому и эрзянскому гласному <i>o</i> первого слога в хантыйском языке	122
<i>Бусыгина Л.В.</i> Названия зарницы в удмуртских диалектах	129
<i>Максимов С.А.</i> Выражение понятия «луковое перо» и принципы его номинации в удмуртских диалектах	139

<i>Люкина Н.М.</i> Вопросы бесермянского наречия удмуртского языка в работах М. Атаманова.....	152	<i>Вахрушев А.А.</i> Творчество М.Г. Атаманова в контексте духовно-просветительской публицистики.....	257
<i>Широглазова Н.С.</i> Средства манифестации Адресата в удмуртском языке	157	<i>Латышева В.А.</i> М.Н. Лебедев – один из зачинателей литературы коми.....	260
<i>Жидких М.Г.</i> Синонимия и своеобразие национальных языковых картин мира (русские, коми-пермяцкие и удмуртские пословицы и загадки)	161	<i>Левина Н.Н.</i> Проблема нравственного воспитания личности в современной мордовской прозе	267
<i>Чушъялова А.П.</i> Переключение и смешение кода в речи удмуртско-русских билингвов (опыт полевого исследования)	164	<i>Камитова А.В.</i> Поэтика очерков М.Г. Атаманова.....	270
<i>Шляхова С.С., Лобанова А.С.</i> Элементы религиозного стиля в современном коми-пермяцком языке	171	<i>Ермолаева Н.Г.</i> Источник жизни земной и вечной	278
<i>Павлова М.А., Павлова И.Г.</i> Заимствованная лексика в кукморском диалекте удмуртского языка.....	178	<i>Старкова Г.И.</i> Произведения русской литературы на страницах молодежных газет Удмуртии в 1920–1930-е годы.....	284
<i>Березин В.А.</i> Родословная Кузубая Герда (из архивных изысканий)	182	<i>Вахитов С.С.</i> Структурные разновидности фразеологизмов в повести А.П. Макарова «Паутина»	290
<i>Хайбуллина Г.Х.</i> Русско-православные и исламские религиозные термины в чистопольском крещено-татарском говоре мишарского (западного) диалекта татарского языка	187	<i>Хакимова В.Х.</i> Кедр Митрей и Гаяз Исхаки (сравнительно-сопоставительный метод изучения)	295
<i>Аксёнова О.П.</i> О гидронимии Прикамья на <i>-шор</i>	190	<i>Габбасова Г.З.</i> Стилистические возможности собственных имен в татарской литературе	300
<i>Утева Л.В.</i> О терминах свойственного родства в коми-пермяцком языке.....	193	РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ	304
<i>Никифорова О.П.</i> Функционирование знаков препинания в художественных текстах	197	<i>Кальчевич Б.</i> Церковнославянская Псалтирь 1658 года. Между Острожской и Елизаветинской Библиями. Сравнительно-сопоставительный анализ текста и языка	304
<i>Закиев М.З., Закиев Р.М.</i> Об этнониме <i>ар</i>	202	<i>Зайцева Н.Г.</i> Вепский язык и переводы Библии: этнолингвистический аспект	320
<i>Некрасова Г.А.</i> Стоявший у истоков коми языкознания и русской богословской науки	206	<i>Картано М.</i> Некоторые аспекты роли перевода Библии в развитии финского литературного языка и культуры	326
<i>Каракулова М.К.</i> О праве на коммуникативный комфорт.....	213	<i>Цыпанов Е.А.</i> Коми библейские переводы в качественном аспекте	332
ФОЛЬКЛОРИСТИКА.....	219	<i>Ильинский С.И.</i> Удмурты в постсоветском конфессиональном пространстве: особенности религиозного выбора и миссионерской деятельности.....	342
<i>Денисов В.Н.</i> Вклад немецких ученых в сохранение звукового наследия удмуртского народа	219	<i>Семёнов Ю.В.</i> Семантика одной удмуртской молитвы. Опыт переложения двух текстов (к 65-доктора М. Атаманова).....	354
<i>Мосалева Г.В.</i> Свадебные мотивы в эпосе «Тангыра»: поэзия Быта и Бытия.....	225	<i>Ушакова Е.М., Ширококов О.Л.</i> Личный фонд М.Г. Атаманова как источник изучения жизнедеятельности ученого и священнослужителя.....	358
<i>Рогачев В.И., Кевбрин Б.Ф., Шуляев А.Д.</i> Бытование русского фольклора на территории Республики Мордовии (на примере мокша-мордовских сел Zubovo-Полянского района)	229	<i>Кляшев А.Н.</i> Этнический аспект функционирования протестантских и неопротестантских религиозных объединений на территории Республики Башкортостан	363
<i>Мальцева Н.А.</i> Заимствования из русского языка в речевых выражениях коми-пермяцких национальных игр	234	<i>Каракулов Б.И.</i> Становление религиозного стиля в удмуртском языке	373
<i>Баранова О.Г., Шушакова Г.Н.</i> «Тангыра» эпосын сюреслэн образз	238	<i>Бульчева Е.А., Орлова А.И.</i> Степень адекватности перевода Евангелия от Марка (глава I) на удмуртский язык	383
<i>Дмитриева Т.В., Шушакова Г.Н.</i> Эпос «Тангыра» как синтез фольклорно-авторского творчества.....	242	<i>Фраерсон Р., Вильгельм Р.</i> Роль религии в склонных к прогрессу культурах.....	386
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ПУБЛИЦИСТИКА.....	246	<i>Мухаметзянова-Дуггал Р.М.</i> Религиозная мозаика в современной Индии	393
<i>Зайцева Т.И.</i> Отчего болит душа писателя Михаила Атаманова.....	246	<i>Морозов В.И.</i> Социальное служение Удмуртского регионального отделения Общества православных врачей России	399
<i>Измайлова А.С.</i> Архетип Мировой Горы в современной удмуртской прозе	249		

<i>Богданова С.И.</i> Икона глазами современного человека (на материалах исследования населения Балезинского района Удмуртской Республики).....	402
<i>Чураков В.С.</i> К истории формирования сети сельских поселений на территории современного Якшур-Бодьинского района Удмуртии в XVI – начале XVIII в.....	406
<i>Баязитова Ф.С.</i> Лексика религиозно-мифологических и исламо-христианских обрядов и верований в говорах причепецких татар Удмуртии.....	419
<i>Шевцова А.А.</i> Гендерные стереотипы в межнациональных браках в Республике Мордовия (на примере переселенцев из Закавказья)	423
<i>Зубов И.В.</i> Театральное искусство и драматургия в пространстве культуры мордовского этноса	431
<i>Шейнова И.И.</i> Первые образцы мордовской народной прозы начала XX века	438
<i>Лейриваара Л.</i> Осуществление динамической эквивалентности в переводах терминов Евангелия от Иоанна на языки мокша, русский и финский	444
<i>Васильева А.А.</i> Из истории перевода религиозной литературы с русского на якутский язык.....	451
Отзывы коллег	458
Резолюция Международной научной конференции «Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия», посвященной 65-летию доктора филологических наук, ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра», переводчика Библии на удмуртский язык, члена Союза писателей России Атаманова Михаила Гавриловича (25–27 ноября 2010 г., г. Ижевск)	461
Сведения об авторах	463

Научное издание

**Этногенез удмуртского народа.
Этнос. Язык. Культура. Религия**

*Сборник статей и материалов
Международной научной конференции,
посвященной 65-летию доктора филологических наук,
ученого-филолога, автора эпоса «Тангыра»,
переводчика Библии на удмуртский язык,
члена Союза писателей России
Атаманова Михаила Гавриловича*

Под редакцией *Н.И. Леонова*

Составители – *А.Е. Загребин, А.В. Ишимуратов, Р.В. Кириллова*

Дизайн обложки – *И.В. Широбокова*

Оригинал-макет – *И.В. Широбокова*

(Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН)

Сдано в производство 5.04.2011. Печать офсетная.
Формат 60x84¹/₁₆. Усл. печ. л. 27,31. Уч.-изд. л. 26,96.
Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Удмуртский университет»
426034 Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.
Тел./факс: +7 (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru